

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE
COLLEGIUM BOBOLANUM

Dorota Pliszka
nr albumu DR/41

ANALOGICZNA JEDNOŚĆ PRZYMIERZA
W TEOLOGII OBJAWIENIA ERICHA PRZYWARY

Rozprawa doktorska
napisana na seminarium
z teologii dogmatycznej
pod kierunkiem
o. dr. hab. Michała Palucha OP

Warszawa 2021

WPROWADZENIE: CEL I METODA PRACY	6
I. ANALOGIA ENTIS	14
1. <i>Analogia entis</i>: Erich Przywara i historia jego koncepcji.....	17
1.1. Szkic biograficzny.....	17
1.1.1. Katowice i nowicjat w Niemczech: dzieciństwo i młodość	18
1.1.2. Monachium i praca w <i>Stimmen der Zeit</i> : wcielony gigant Goliat.....	19
1.1.3. Walka z chorobą: trudne lata i problem recepcji dorobku teologicznego	22
1.2. Podłoże koncepcji analogii bytu Przywary	25
1.2.1. Wieloaspektowe spojrzenie na rzeczywistość	26
1.2.2. Muzyka: rozbrzmiewający puls analogii	28
1.3. Inspirująca rola tradycji filozoficznej.....	30
1.3.1. Presokratycy i początki analogicznego myślenia	31
1.3.2. Analogia u Platona i Arystotelesa.....	33
1.4. Decydujący wpływ myśli Augustyna i Tomasza z Akwinu	36
1.4.1. Augustyn i misterium przenikających się przeciwieństw.....	37
1.4.2. Tomasz i obiektywny porządek rzeczy	40
1.5. Owocna konfrontacja z Karlem Barthem	44
1.5.1. Opatrznościowe spotkanie	44
1.5.2. Od podstawowej katolickiej zasady formalnej do fundamentalnej dynamiki rzeczywistości	48
1.5.3. Analogia jako ostateczna struktura teologiczna i filozoficzna	50
Podsumowanie: Niezłębiony cud analogii	51
2. <i>Analogia entis</i>: ugruntowanie w uniwersalnym doświadczeniu człowieka	55
2.1. Uniwersalne doświadczenie Boga	56
2.1.1. „Bóg w nas i ponad nami” jako teologiczne <i>a priori</i> filozofii biegunowości	57
2.1.2. Wzajemne przenikanie się immanencji i transcendencji	60
2.1.3. Biegunowość: Bóg, który jest i stworzenie, które się staje	62
2.1.4. „Między”: pełne napięcia zawieszenie tożsamości	64
2.2. Doświadczenie sprzecznych założeń kierunków filozoficznych.....	66
2.2.1. Świadomość i byt: metanoetyka i metaontyka.....	67
2.2.2. Prawda i historia: filozofia <i>a priori</i> i <i>a posteriori</i>	69
2.2.3. Idealizm i realizm: filozofia esencji i egzystencji	70
2.2.4. Uniwersalna zasada niesprzeczności: niezbędne minimum logiczności	72
2.2.5. Pułapka absolutyzmu: filozofia „jak bóg”	74
Podsumowanie: Analogia z różnicą w centrum	76
3. <i>Analogia entis</i>: synteza między filozoficzną ideą bytu i biblijną ideą Boga	79
3.1. Któż jak nasz Pan Bóg? – niedoskonała (jak stworzenie) metafizyka.....	80
3.1.1. Metafizyka właściwa stworzonemu bytowi w obliczu Stwórcy	81
3.1.2. Metafizyka skażona grzechem pierwotnym	81
3.1.3. Zbawienie jako dezabsolutyzacja metafizyki	82
3.1.4. Metafizyka świadomie wierna swojej istocie.....	84
3.1.5. Formuła „w i ponad” w metafizyce	86
3.1.6. Kwestia filozofii chrześcijańskiej	86
3.2. Analogiczna relacja natury i łaski jako fundament jedności filozofii i teologii w metafizyce	87
3.2.1. Właściwa tożsamość natury doskonalonej przez łaskę.....	89
3.2.2. Teologia naturalna: rozum wobec objawienia w stworzeniu	95

3.2.3.	Metafizyka teologiczna „w i ponad” metafizyką filozoficzną.....	96
3.2.4.	<i>Potentia oboedientialis</i> : nieustanna gotowość stworzenia na przyjęcie działania Stwórcy	99
3.3.	<i>Analogia entis</i> wobec kryzysu myśli współczesnej	101
3.3.1.	Metafizyczna historia zbawienia.....	102
3.3.2.	Wpływ reformacji na sytuację myśli nowożytnej	104
3.3.3.	<i>Analogia entis</i> a ontoteologia	106
Podsumowanie: W stronę prawdziwej filozofii objawienia		108
 II. TEOLOGIA OBJAWIENIA NA TLE ROZSTRZYGNIĘĆ IV SOBORU LATERAŃSKIEGO 1215.....		
4. Wizja objawienia Joachima z Fiore i jej wpływ na chrześcijaństwo		114
4.1.	Gnoza Joachima z Fiore jako główne odniesienie dla chrześcijańskiego gnostycyzmu	115
4.1.1.	Joachim z Fiore: zarys biografii.....	116
4.1.2.	Renesans zainteresowania gnozą Joachima z Fiore w teologii XX wieku ..	117
4.1.3.	Przywara i teologiczna wizja dziejów Joachima z Fiore	120
4.1.4.	<i>Concordia</i> jako status przymierza w joachimizmie	124
4.2.	Spirytualizm eschatologiczny w zachodnim chrześcijaństwie	125
4.2.1.	Apokryfy Nowego Testamentu i ubarwienia ewangelicznego przekazu	126
4.2.2.	Forma manicheistyczna.....	127
4.2.3.	Schelling i dialektyka chrześcijaństwa Piotrowego, Pawłowego i Janowego.....	128
4.2.4.	Baader i ogień procesu trynitarnego.....	130
4.2.5.	Nietzsche i Marks: odrodzenie Heraklita w materializmie dialektycznym.....	131
4.2.6.	Hartmann i przejście w teo-kosmiczny nihilizm	133
4.2.7.	Nurty ultraspirytualistyczne: kwakrzy, jansenizm, kwietyzm, metodyzm ..	133
4.3.	Królestwo ducha i wolności w nowo-rosyjskim wschodnim chrześcijaństwie.....	136
4.3.1.	Dostojewski i wstępna forma spirytualizmu Janowego.....	137
4.3.2.	Sołowiow i prawosławno-mistyczna forma spirytualizmu Janowego.....	138
4.3.3.	Bierdiajew i gnostycka forma spirytualizmu Janowego	139
4.4.	Rola Hegla w procesie destrukcji teologii objawienia.....	140
4.4.1.	Hegel i jego relacja z gnozą Joachima z Fiore.....	140
4.4.2.	Od alegorii Filona do dialektyki Hegla.....	143
4.4.3.	Duchowy stan Wschodu i Zachodu jako konsekwencja rozwoju doktryn Hegla i Joachima z Fiore.....	146
Podsumowanie: W stronę chrześcijańskiego realizmu duchowego		149
 5. Przywara i teologiczna interpretacja rozstrzygnięć IV Soboru Laterańskiego		153
5.1.	Klasyczna formuła analogii – IV Sobór Laterański – 1215	155
5.1.1.	Doniosłość zgodności soborowych rozstrzygnięć z późniejszym stanowiskiem Tomasza z Akwinu	156
5.1.2.	Historyczne następstwa formuły z 1215 roku	158
5.2.	Kwestie merytoryczne wynikające z klasycznej formuły analogii	160
5.2.1.	Ramy porządku zbawienia dla możliwych teologii obiektywnych.....	161
5.2.2.	Profile życia religijnego wynikające z trzech teologii obiektywnych	164
5.2.3.	Autorytet Kościoła wobec absolutyzujących tendencji trzech obiektywnych teologii	165
5.2.4.	Teologia Kościoła wobec różnorodności kierunków teologicznych	166

5.2.5.	Relacja natury i nadprzyrodzoności wypływająca z relacji stworzenia do Stwórcy	168
5.2.6.	Analogia jako podstawowa forma katolicka	171
Podsumowanie: „Jeszcze większa różnica” jako źródło apofatycznej dynamiki w teologii Przywary		173
6.	Analogiczne współlistnienie Starego i Nowego Przymierza jako przedmiot teologii objawienia	177
6.1.	<i>Analogia fidei</i> jako podstawa metodologiczna	178
6.1.1.	Barth i jego analogia wiary	179
6.1.2.	Przywara i powrót do wczesnochrześcijańskiej tradycji (Orygenes i Ojcowie Kościoła)	182
6.1.3.	<i>Analogia fidei</i> , w której zamieszkuje <i>analogia entis</i>	185
6.1.4.	<i>Analogia entis</i> jako katolicka <i>theologia crucis</i>	187
6.2.	Stare Przymierze w wierze, nadziei i miłości jako podstawa egzystencjalna	188
6.2.1.	Egzystencja w wierze – patriarchowie: Abraham, Izaak, Jakub	189
6.2.2.	Egzystencja w nadziei – prorocy: Mojżesz, Samuel, Elias	190
6.2.3.	Egzystencja w miłości – Pieśń nad Pieśniami	191
6.2.4.	Zaślubiny – oblubieńczy charakter egzystencji w wierze, nadziei i miłości	194
6.3.	Aspekty relacji między Starym a Nowym Przymierzem	196
6.3.1.	Ontyczna korespondencja między Starym a Nowym Przymierzem	197
6.3.2.	Ontyczno-noetyczna korespondencja między Starym a Nowym Przymierzem	204
6.3.3.	Noetyczna korespondencja między Starym a Nowym Przymierzem	207
6.3.4.	Energetyczna korespondencja między Starym a Nowym Przymierzem	214
6.4.	Trójca Święta: szczyt objawienia Starego i Nowego Przymierza	220
6.4.1.	Oblicze Ojca, Syna i Ducha Świętego ukazujące się w Jednym Świętym Przymierzu	222
6.4.2.	Niebezpieczeństwa „czystej teologii trynitarniej”	225
6.4.3.	Trójca Święta jako misterium relacji	226
6.5.	Integralność objawienia jako miara chrześcijańskiej teologii, liturgii, moralności, ascezy i mistyki	228
6.5.1.	Analogia i teologia objawienia	228
6.5.2.	Analogia i liturgia objawienia	231
6.5.3.	Analogia i moralność objawienia	233
6.5.4.	Analogia i asceza objawienia	234
6.5.5.	Analogia i mistyka objawienia	235
Podsumowanie: Analogiczna jedność przymierza jako dusza teologii		240
III. PRZYMIERZE WE WCIELENIU I W PRZEDZIWNEJ WYMIANIE		244
7.	<i>Admirabile commercium</i> jako ujęcie wcielenia w teologii objawienia	247
7.1.	Ugruntowanie w tradycji chrześcijańskiej	250
7.1.1.	Słownictwo i podstawy biblijne	251
7.1.2.	Podstawy patrystyczne: Ireneusz i Augustyn	254
7.1.3.	Rozwinięcie teologiczne: Luter	256
7.2.	Treść przedziwnej wymiany	258
7.2.1.	<i>Commercium</i> jako istota Chrystusa	258
7.2.2.	<i>Commercium</i> jako wymiana zachodząca w Chrystusie	259
7.2.3.	<i>Commercium</i> jako wymiana „wszystkiego”	261
7.2.4.	<i>Commercium</i> jako wymiana „ja”	262

7.2.5. <i>Commercium</i> trynitarno-mariologiczne	263
7.3. Teologia <i>commercium</i> w obliczu tajemnicy odrzucenia Boga	265
7.3.1. Świat wobec <i>commercium</i> : antylegomenon	266
7.3.2. Światowe pryncypium tożsamości w opozycji do <i>commercium</i>	267
7.3.3. Światowe pryncypium transcendencji w opozycji do <i>commercium</i>	268
7.4. Chrześcijaństwo wobec istoty Chrystusa jako <i>commercium</i>	269
7.4.1. Katolicyzm wobec <i>commercium</i>	271
7.4.2. Protestantyzm wobec <i>commercium</i>	271
7.4.3. Prawosławie wobec <i>commercium</i>	272
7.4.4. Izrael jako symbol przedziwnej wymiany	274
Podsumowanie: Agape: objawione imię <i>admirabile commercium</i> i analogii	277
8. Radykalizm w pojmowaniu przymierza we wcieleniu jako odpowiedź na spirytualizm Joachima i jego następców	281
8.1. Teologia królestwa Przywary wobec gnozy trzech królestw	282
8.1.1. Chrześcijaństwo według Ewangelii Jana i niezrealizowany plan Przywary	283
8.1.2. Prawdziwe królestwo z ciała i krwi	285
8.2. Analogiczny rytm łaski w przymierzu wobec statusu przymierza Joachima z Fiore	288
8.2.1. Formy anty-przymierza powstające w obrębie przymierza- <i>commercium</i> ..	290
8.2.2. List do Rzymian i zawsze większa łaska Boga przymierza	292
8.2.3. Ekonomiczna Trójca jako ostateczny rytm historii między Bogiem a człowiekiem	293
8.3. Menschwerdungskosmos wobec absolutyzacji rzeczywistości duchowej	295
8.3.1. Zdecydowanie zstępujący charakter chrystologii Przywary	296
8.3.2. Analogiczna mistyka wcielenia: konkretna rzeczywistość <i>Corpus Christi mysticum</i>	299
8.3.3. <i>Kosmos theios</i> : Chrystus w wymiarze kosmicznym	310
8.4. Przymierze oparte na <i>commercium</i> jako wyraz relacji Kościoła do świata	313
8.4.1. Idea chrześcijańskiej Europy przymierza oparta na <i>commercium</i>	314
8.4.2. <i>Instrumentum redemptionis</i> w służbie zbawienia całego świata	317
8.4.3. Tożsamość chrześcijanina: sługa przymierza opartego na <i>commercium</i>	319
Podsumowanie: Nowe Jeruzalem jako wszechogarniające zwycięstwo Boga	323
ZAKOŃCZENIE: Być jak Bóg, który przybrał postać sługi. Perspektywy teologicznej wizji Przywary	328
BIBLIOGRAFIA.....	337

WPROWADZENIE: CEL I METODA PRACY

Odkrywcza myśl teologiczno-filozoficzna Ericha Przywary (1889-1972) pozostaje ciągle poza głównym nurtem poszukiwań prowadzonych współcześnie na terenie chrześcijańskiej teologii. Z kilku różnych powodów dzieło wielkiego niemieckiego jezuitę o polskich korzeniach, nie jest poznane ani wykorzystane w takim stopniu, na jaki zasługuje. Ze względu na zakres i złożoność dorobku Przywary, podejmowane próby popularyzacji dotyczą przeważnie jakiegoś wybranego zagadnienia z jego monumentalnego dzieła, nie oddając w pełni głębi i perspektywy całości, co nie jest bez znaczenia dla właściwej interpretacji poruszanych kwestii. Na przeszkodzie stoi również sama forma teologicznych wypowiedzi Przywary. Wyjątkowo rozbudowana i skomplikowana struktura zdań, mająca na celu oddanie wieloaspektowego podejścia do rozważanych problemów, oraz specyficzny język obfitujący w wyrażenia zamknięte w cudzysłów (co powoduje rozszerzenie ich znaczenia i sensu), stawia przed czytelnikiem szczególne wymagania, a także (co nie zawsze jest pożądane) otwiera przed nim wiele możliwości interpretacji. Nie da się również pominąć faktu, że wychodząc na spotkanie z dziełem Przywary trzeba dysponować pewną – chociażby podstawową – wiedzą i orientacją w kontekście, w którym osadza on swoją teologię: nie tylko w chrześcijańskiej tradycji teologicznej i filozoficznej, lecz również w szeroko pojętym światowym dziedzictwie kulturowym, które Przywara nieustannie zestawia i konfrontuje z poglądami współczesnych mu przedstawicieli świata nauki, kultury i sztuki.

Wszystkie te utrudnienia – stanowiące prawdziwe wyzwanie – nie powinny przysłaniać bogactwa pozytywnych aspektów dzieła Przywary: jego olśniewającej intelektualnej wirtuozerii *Metafizyki Analogia Entis*, jego na wskroś współczesnego projektu teologii podpartego dogłębną znajomością starożytnej i nowożytnej zachodniej tradycji filozoficznej i teologicznej; jego odwagi i niespotykanej zręczności w eksploracji rozmaitych gnostyckich i heretyckich tendencji, po to, żeby zdemaskować albo odzyskać dla chrześcijaństwa zniekształcone, czy zredukowane doktryny; jego porywającej wizji Kościoła otwartego dla wszystkich i bez reszty oddanego służbie Chrystusowemu dziełu zbawienia całego świata; wreszcie jego radykalnej i niespotykanej afirmacji całej ludzkiej sfery naturalnej, egzystencjalnej, cielesnej i materialnej – afirmacji, jakiej cała ta rzeczywistość nie może zyskać na drodze zamykania się w autonomicznej samowystarczalności i niezależności, lecz jedynie pozostając w życiodajnej i odnawiającej relacji ze Stwórcą. Tak jak Stare i Nowe Przymierze pozostają ze sobą w analogicznej jedności, tak całe

stworzenie – bez żadnych wyjątków – widziane jest w relacji z Trójjedynym Bogiem. Przestrzeń różnicy między Bogiem a stworzeniem wyznacza zarazem miejsce dynamicznej oscylacji dla analogicznej teologii Przywary. U podstaw niniejszej pracy leży bardzo mocne przekonanie, że wszystkie wymienione wyżej elementy dzieła tego wybitnego myśliciela mogą stanowić doskonały punkt wyjścia zarówno do refleksji nad ponadczasową istotą i najgłębszą tożsamością chrześcijańskiej teologii, jak również powinny być cennym źródłem inspiracji przy rozwiązywaniu konkretnych i szczegółowych problemów nurtujących teologię dzisiaj. Zasadniczym celem pracy jest więc próba rekonstrukcji głównych linii teologii objawienia Ericha Przywary, tak aby stworzyły one solidne i pewne podstawy do poszukiwania rozwiązań w obu wymienionych wyżej kierunkach.

Podjęmując próbę przedstawienia głównych wątków dzieła Przywary w polskim środowisku teologicznym, wspomnieć należy o tych aspektach jego myśli, które powoli stają się coraz bardziej obecne w światowej teologii. W Niemczech, gdzie recepcja dzieła Przywary jest ułatwiona ze względu na brak bariery językowej, ma ona w ostatnich latach bardzo szczególny wydźwięk ze względu na kontekst historyczny. Poglądy Przywary wzbudzają kontrowersje na fali rozliczeń z faszyzmem, ponieważ najbardziej znaczący okres swojego życia spędził on w Monachium, jako aktywny współpracownik cieszącego się autorytetem, bardzo wpływowego i opiniotwórczego czasopisma *Stimmen der Zeit* wydawanego przez jezuitów. Ze względu na to, że chodzi tu o okres bezpośrednio poprzedzający wybuch II wojny światowej, analizowane są stanowiska przyjmowane przez Przywarę wobec nacjonalizmu, antysemityzmu oraz wątki obecne w jego szerokim, filozoficzno-teologicznym dorobku¹. Szczególne emocje towarzyszą teologii królestwa, ponieważ w dziele Przywary obejmuje ona swoim zakresem nie tylko Królestwo Boże, lecz także ziemską rzeczywistość społeczną państwa i narodu, która bezpośrednio prowadzi do skojarzeń z niemieckim nacjonalizmem Trzeciej Rzeszy (nawet ze względu na słownictwo: *Reichs-Theologie* – teologia królestwa). Dyskusja wokół tego zespołu

¹ Najbardziej znaczącą w ostatnim okresie polemikę dotyczącą tych problemów zapoczątkował w 2012 roku cyklem artykułów Paul Silas Peterson – wykładowca teologii protestanckiej na uniwersytetach w Tybindze i Heidelbergu: 1) *Erich Przywara on Sieg-Katholizismus, Bolshevism, the Jews, Volk, Reich and the Analogia Entis in the 1920s and 1930s.*, „Journal for the History of Modern Theology”/„Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte” 2012, nr 19/1; 2) *Once Again, Erich Przywara and the Jews: A Response to John Betz with a Brief Look Into the Nazi Correspondences on Przywara and Stimmen der Zeit*, „Journal for the History of Modern Theology”/„Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte” 2014, nr 21/1-2; 3) *A third time, Erich Przywara, the Jews and Stimmen der Zeit: With a response to Aaron Pidel and a brief look into Przywara's late letters to Carl Schmitt*, „Journal for the History of Modern Theology”/„Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte” 2017, nr 24/2.

problemów jest na tyle angażująca, że jej zasięg wykracza poza środowisko niemieckie². W krajach, które nie należą do niemieckiej strefy językowej, kluczową kwestią są tłumaczenia dzieł Przywary, bez których dostęp do jego myśli pozostaje utrudniony. We Włoszech zainteresowaniem cieszy się bardziej ideologiczno-antropologiczny wymiar jego dzieł, w związku z dyskusjami nad konkretnym kształtem Europy jako wspólnoty narodów wyrastających w głównej mierze z judeochrześcijańskiej tradycji religijnej i związanego z nią systemu wartości³. Natomiast w Stanach Zjednoczonych, z powodu niedawnego tłumaczenia *Analogia Entis* na angielski, dominują prace nad recepcją fundamentalnych założeń teologii i filozofii Przywary w szerokim, ekumenicznym kontekście⁴. Nie można również pominąć dyskretnej obecności myśli Przywary na gruncie francuskojęzycznym, w postaci tłumaczenia jego głównego dzieła, poszerzonego o wprowadzające komentarze do każdego rozdziału⁵. Ks. Kazimierz Wolsza zwraca jeszcze uwagę na – zaskakujący jego zdaniem – wzrost zainteresowania teologią Przywary na terenie Ameryki Południowej, w Ekwadorze i w Chile⁶. Na tym szerokim tle odnotować należy jedyne jak dotąd, pochodzące już przeszło sprzed wieku, tłumaczenie Przywary na język polski: *Eucharystya a praca* (*Eucharistie und Arbeit*), które jest dziełem ks. Ildefonsa Nowakowskiego⁷.

Bardziej precyzyjny kontekst niniejszej pracy tworzą pozycje poświęcone całości dzieła Przywary, których – jak dotąd – jest stosunkowo niewiele. Za pierwszą próbę

² Stanowisko Johna Betza: J. BETZ, *Metaphysics and Theology: An Introduction to Erich Przywara's Analogia entis* [w:] E. PRZYWARA, *Analogia entis. Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*, Eerdmans, Michigan 2014, s. 25-26. Reakcja Aarona Pidela: A. PIDEŁ, *Erich Przywara S.J. and „Catholic Fascism”: A Response to Paul Silas Peterson*, opublikowane online 19.08.2016: <https://doi.org/10.1515/znth-2016-0019>.

³ Tłumaczem *Analogia Entis* na włoski jest Paolo Volonte: E. PRZYWARA, *Analogia entis*, Vita e Pensiero, Milano 1995. Natomiast już w 1968 roku na włoski zostało przetłumaczone przez Vittorio Mathieu główne antropologiczne dzieło Przywary – *Mensch*: E. PRZYWARA, *L' uomo : antropologia tipologica*, Fabbri, Milano 1968. Do najnowszych tłumaczeń należą: E. PRZYWARA, *Agostino in Forma d'Occidente*, Jaca Book, Milano 2007, oraz E. PRZYWARA, *L'idea d'Europa. La «crisi» di ogni politica «cristiana»*, Pozzo di Jacobbe, Trapani 2013.

⁴ Autorami tłumaczenia są J. R. Betz i D.B. Hart: E. PRZYWARA, *Analogia entis. Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*, Eerdmans, Michigan 2014.

⁵ Autorem tłumaczenia *Analogia Entis* i komentarzy wprowadzających poszczególne rozdziały jest Philbert Secretan: E. PRZYWARA, *Analogia entis*, Presses Universitaires de France, Paris 1990. Na uwagę zasługuje również późniejsze tłumaczenie konferencji wygłoszonych przez Przywarę w 1922 roku (niemiecki tytuł: *Gott*) tego samego autora: E. PRZYWARA, *Leçons sur Dieu*, Cerf, Paris 2011. Tłumaczenie to poszerzone jest także o trzy późniejsze artykuły Przywary.

⁶ K. WOLSZA, *Przyczynki do biografii Ericha Przywary (1889-1972)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 2010 nr 30, s. 131. Artykuł ks. Wolszy, oprócz ciekawych danych biograficznych zawiera również omówienie najważniejszych pozycji dotyczących myśli Ericha Przywary opublikowanych na świecie do roku 2010.

⁷ E. PRZYWARA, *Eucharystya a praca*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1918.

syntezy można uznać *Wprowadzenie* napisane przez H.U. von Balthasara do opracowania dzieł Przywary, którego autorem jest Leo Zimny⁸. Cytat wyjęty z tego wprowadzenia stał się zresztą głównym mottem niniejszej pracy, ponieważ bardzo celnie ujmuje istotę teologii Przywary, w której trzy elementy: przymierze, wcielenie i analogia splatają się w jedność bogactwa motywów i znaczeń. Jedną z najważniejszych pozycji obejmujących ogół twórczości Przywary jest niewątpliwie pasjonująca książka Marty Zechmeister *Gottes-Nacht* pochodząca z 1997 roku⁹. Mistyczno-apofatyczna perspektywa, w jakiej autorka ukazała teologię Przywary, wywarła wielki wpływ na postrzeganie nie tylko dzieła, lecz również samej postaci Ericha Przywary. Autorem równie zajmującej książki: *Erich Przywara, s.j. His Theology and His World* jest T.F O'Meara, który ukazał teologię Przywary na szerokim tle atmosfery współczesnych mu czasów i spotkań z wybitnymi osobowościami, mającymi decydujący wpływ na kształt życia intelektualnego i duchowego tamtego okresu¹⁰. Z antropologicznego punktu widzenia całość metafizyczno-teologicznego projektu Przywary przedstawiona jest również w pracy Stefana Nieboraka *Homo-analogia*¹¹. Natomiast w najściślejszym kontekście niniejszej pracy, jakim jest relacja Starego i Nowego Przymierza, nie można pominąć bardzo istotnej pozycji, która ukazała się zupełnie niedawno – *Israel als Urgeheimnis Gottes? Die Analogik des christlich-jüdischen Verhältnisses bei Erich Przywara* ks. Łukasza Strzyż-Steinerta¹². Ta ze wszech miar rzeczowa i profesjonalna pozycja ukierunkowana jest w szczególności na wpływ, jaki analogiczna relacja między Starym a Nowym Przymierzem u Przywary może wywierać na aktualną teologię relacji Kościoła do Izraela. W związku z tym stała się ona nieocenionym wsparciem dla niniejszej pracy, w której główna problematyka została poszerzona i bardziej uogólniona w taki sposób, żeby wykazać podstawowe znaczenie i fundamentalną rolę relacji między Starym a Nowym Przymierzem jako centralnego odniesienia dla całego teologicznego projektu Przywary.

⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Einführung*, [w:] L. ZIMNY, *Erich Przywara. Sein Schrifttum 1912-1962*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, s. 5-18.

⁹ M. ZECHMEISTER, *Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie.*, Lit, Münster 1997.

¹⁰ T. F. O'MEARA, *Erich Przywara s.j. His Theology and His World*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2002.

¹¹ S. NIEBORAK, *Homo-analogia. Zur philosophisch-theologischen Bedeutung der analogia entis im Rahmen der existenzionellen Frage bei Erich Przywara S. J. (1889-1972)*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1994.

¹² L. STRZYŻ-STEINERT, *Israel als Urgeheimnis Gottes? Die Analogik des christlich-jüdischen Verhältnisses bei Erich Przywara*, Echter Verlag, Regensburg 2018.

Nowym elementem niniejszej pracy jest więc rekonstrukcja głównych założeń teologii objawienia Przywary podjęta na podstawie całości jego dzieła¹³. W tym celu przedstawione zostały zarówno ogólne założenia analogii bytu Przywary, jak również ich późniejszy wyraz i zastosowanie na terenie teologii skonstruowanej na bazie jedności Starego i Nowego Przymierza. Pomimo tego, że wizja ta pochodzi z okresu poprzedzającego Sobór Watykański II, oraz pomimo jej zakorzenienia w rozstrzygnięciach IV Soboru Laterańskiego z 1215 roku, można ją potraktować jako antycypujące doprecyzowanie i praktyczny sposób realizacji postulatu zawartego w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* – „Niech przeto studium Pisma św. będzie jakby duszą teologii świętej”. Tradycja Kościoła i analogia wiary, potwierdzone przez tę samą Konstytucję jako niezbędny kadr dla właściwej interpretacji biblijnego objawienia, pełnią podobną funkcję również w teologii Przywary, co umożliwia wpisanie jego wizji w historyczną ciągłość soborowego nauczania w tym zakresie. Natomiast specyfika projektu Przywary, wyrażająca się w postulatcie oparcia lektury Pisma na analogicznym fundamencie, jest z całą pewnością rozwinięciem i dopełnieniem tego nauczania w niezwykle istotnym wymiarze. Zasadniczym *novum* teologii objawienia Przywary jest bowiem ustanowienie relacji między analogią wiary i analogią bytu: w *analogia fidei* między Starym a Nowym Przymierzem powinna odzwierciedlać się *analogia entis* między stworzeniem a Stwórcą; każda pozytywna konstatacja wynikająca z integralności objawienia Starego i Nowego Przymierza powinna wskazywać na nieogarnioną tajemnicę Trójjedynego Boga, który stwarzając człowieka na swoje podobieństwo i dając mu uczestnictwo w swoim bycie, pozostaje zawsze Kimś nieskończenie odróżniającym się od swojego dzieła. Prymat różnicy nad podobieństwem w relacji między Starym i Nowym Przymierzem wskazujący na prymat różnicy nad podobieństwem w relacji Stwórcy do stworzenia jest podstawą, na której opiera się cała konstrukcja filozoficzno-teologicznego dzieła Przywary przedstawionego w niniejszej pracy.

Metoda zastosowana w pracy jest typową metodą analityczno-syntetyczną. Uważna lektura i analiza dzieł Ericha Przywary – szczególnie fragmentów wiążących się z zamierzoną rekonstrukcją – stanowiła podstawę dla wyboru struktury pracy i dla syntetycznej prezentacji najważniejszych aspektów dzieła Przywary, przedstawionych

¹³ Całość dzieła Przywary nie oznacza w tym przypadku kompletnej i wyczerpującej listy jego publikacji, co spowodowane jest ograniczonymi ramami tej pracy (dotyczy to szczególnie wyjątkowo okazałej liczby artykułów i recenzji ukazujących się na przestrzeni kilkudziesięciu lat jego twórczej aktywności).

w niniejszej pracy. Metodyczna rekonstrukcja głównych linii dzieła Przywary polega w pierwszej kolejności na przedstawieniu jego koncepcji analogii bytu jako takiej metafizyki, która może posłużyć za filozoficzną strukturę, będącą narzędziem do przyjęcia i wyrażania teologicznych treści chrześcijańskiego objawienia. Owa filozofia objawienia może być ściślej określona jako metafizyka wcielenia – struktura pomocna w racjonalnej refleksji nad wcieleniem – ze względu na to, że najbardziej specyficzną treścią objawienia jest właśnie wcielenie. W całości pracy, koncepcja analogii ukazana jest jako struktura przenikająca i kształtująca ogół refleksji teologicznej Przywary, od krytyki tendencji gnostycznych występujących na terenie chrześcijaństwa i poza nim, poprzez jej wpływ na sposób postrzegania przez Przywarę relacji między Starym i Nowym Przymierzem, aż po rolę analogii jako struktury zapewniającej spójność wszystkich dziedzin teologicznych, chrześcijańskiej liturgii, ascezy i mistyki, które z kolei mają wpływ na całokształt życia chrześcijanina w Kościele i społeczeństwie.

Samo sformułowanie tematu – analogiczna jedność przymierza – inspirowane jest wyrażeniem pochodzącym od A. Guggenheima, użytym przez niego w kontekście badań nad osobą Jezusa jako Arcykapłana Starego i Nowego Przymierza w Komentarzu św. Tomasza do Listu do Hebrajczyków¹⁴. Podstawowym i nieocenionym oparciem dla pierwszej części pracy dotyczącej zarysu analogii bytu Przywary są dwa opracowania: *Metaphysics and Theology: An Introduction to Erich Przywara's Analogia entis* autorstwa Johna Betza¹⁵ oraz *Foi chrétienne et philosophie de la connaissance: étude d'Analogia entis d'Erich Przywara et contribution théologique au débat*, którego autorem jest Denis Biju-Duval¹⁶. Natomiast zasadniczą inspiracją dla głównego rozdziału poświęconego jedności przymierza (nr 6) jest opinia Józefa Ratzingera zaczerpnięta z opublikowanej w 1958 roku recenzji późnych dzieł Przywary, w której zauważa on istotową spójność całej myśli teologicznej niemieckiego jezuitę, wbrew panującym w owym czasie przekonaniom¹⁷. Wstępne wyjaśnienia domaga się bardzo

¹⁴ A. GUGGENHEIM, *La Loi et le pardon dans la Lettre aux Hébreux. La Lectio de Thomas d'Aquin*, „Nouvelle Revue Théologique” 2016, nr 138/2.

¹⁵ J. BETZ, *Metaphysics and Theology: An Introduction to Erich Przywara's Analogia entis* [w:] E. PRZYWARA, *Analogia entis. Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*, Eerdmans, Michigan 2014, s. 1-116.

¹⁶ D. BIJU-DUVAL, *Foi chrétienne et philosophie de la connaissance: étude d'Analogia entis d'Erich Przywara et contribution théologique au débat*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1994.

¹⁷ J. RATZINGER, *Erich Przywaras Alterswerk*, „Wort und Wahrheit”, 1958, nr 13, s. 220-21. Spójność i jednorodność całego dzieła Przywary podkreśla również S. Nieborak: „Das Werk Erich Przywaras ist von den Anfängen bis in die späten Schriften hinein ein in sich geschlossener philosophisch-theologischer Gesamtentwurf, der in seinen Komponenten vollständig in den frühen *Wyhlen-Vorlesungen* so vorliegt,

specyficzna cecha teologicznego profilu Przywary, która w zasadniczy sposób wpływa na ową spójność. Chodzi o znaczenie, jakie w całości dzieła Przywary odgrywają rozstrzygnięcia IV Soboru Laterańskiego z 1215 roku przeciw gnostyckiej doktrynie Joachima z Fiore. W pozytywnym i negatywnym sensie decyzje soborowe tworzą tło, na którym „rozgrywa się” cała teologiczna akcja Przywary, a w szczególności wywierają one ogromny wpływ na jego ogląd relacji między Starym a Nowym Przymierzem, stanowiącej główną problematykę niniejszej pracy, i stąd bardzo widocznie zaznaczają się w jej konstrukcji.

Na strukturę pracy składają się trzy części. Pierwsza z nich – jak to już wyżej zostało wspomniane – jest przedstawieniem głównych elementów analogii bytu Przywary jako metafizyki otwartej na przyjęcie nadnaturalnego objawienia Boga. Druga część pracy skonstruowana jest wokół rozstrzygnięć IV Soboru Laterańskiego, z których Przywara nie tylko zaczerpnął najbardziej adekwatną formułę dla wyrażenia swojej koncepcji analogii, lecz z których to rozstrzygnięć uczynił również zasadniczy impuls do rozwoju teologii objawienia, a w szczególności do teologii relacji między Starym a Nowym Przymierzem. Ostatnia, trzecia część pracy skupiona jest na najistotniejszej chrześcijańskiej prawdzie, czyli na przymierzu we wcieleniu. Treść poszczególnych części pogrupowana jest w rozdziałach, z których każdy rozwija jakiś specyficzny aspekt z głównego zagadnienia. Pierwszą część (*ANALOGIA ENTIS*) tworzą trzy rozdziały, które dotyczą kolejno: powstania koncepcji analogii bytu Przywary (nr 1), jej zakorzenienia w uniwersalnym ludzkim doświadczeniu (nr 2) oraz jej struktury umożliwiającej przyjęcie objawienia przymierza we wcieleniu (nr 3). Środkowa część (*TEOLOGIA OBJAWIENIA NA TLE ROZSTRZYGNIĘĆ IV SOBORU LATERAŃSKIEGO*) składa się również z trzech rozdziałów. Pierwszy z nich (nr 4) prezentuje wyjątkowe miejsce, jakie w teologii zajmuje krytyka doktryny Joachima z Fiore, przeciwko której skierowane są soborowe rozstrzygnięcia. Kolejny rozdział środkowej części (nr 5) poświęcony jest szerokiej interpretacji soborowych rozstrzygnięć, z której Przywara wyprowadza cały zespół zasad rządzących jego teologią. Rozdział zamykający część środkową (nr 6) dotyczy kluczowej roli relacji między Starym a Nowym Przymierzem, która jest specyficznym wyrazem zastosowania w teologii objawienia Przywary tych zasad, które wynikają z jego interpretacji soborowych decyzji w połączeniu z teologią Tomasza

wie er noch Jahrzehnte später in den voluminösen Veröffentlichungen *Humanitas* und *Mensch* expliziert wird” (S. NIEBORAK, *Homo-analogia*, s. 551).

z Akwinu. Trzecia część pracy (*PRZYMIERZE WE WCIELENIU I W PRZEDZIWNEJ WYMIANIE*) jest prezentacją stanowiska Przywary wobec chrześcijańskiej prawdy o wcieleniu, będąc równocześnie krytycznym odniesieniem do tendencji absolutyzujących czy radykalizujących rzeczywistość duchową. Pierwszy z dwóch rozdziałów ostatniej części przedstawia teoretyczne podstawy teologii wcielenia Przywary, przyjmującej u niego postać *theologia commercium* (nr 7), która z kolei jest systematyzacją i rozwinięciem tradycji obecnej w chrześcijaństwie od jego zarania. Rozdział zamykający ostatnią część i zarazem całą pracę (nr 8) opisuje wybrane elementy teologii wcielenia: ostateczną formę manifestacji Trójosobowego Boga w historii zbawienia, osobowy i kosmiczny zakres przymierza we wcieleniu, oraz jego konkretny wyraz w misji całego Kościoła i tożsamości każdego chrześcijanina.

Przedstawiona wyżej struktura pracy ma również na celu ukazanie organicznego rozwoju widocznego w dziele Przywary. Droga Przywary wiedzie od młodzieńczego i pełnego zapału zanurzenia się w chrześcijańską tradycję teologiczną i filozoficzną, nie tylko po to, aby pogłębić swoją tożsamość, ale również po to, żeby skonfrontować mądrość czasów minionych ze współczesnością, oraz odczytać ją w indywidualny sposób (*analogia entis*). Zdobyte w ten sposób doświadczenie umożliwia Przywarze jasną diagnozę kryzysowej sytuacji chrześcijaństwa oraz jej konstruktywną krytykę (tendencje gnostyczne na bazie duchowej doktryny Joachima z Fiore). Rzeczowy krytycyzm staje się następnie impulsem do poszukiwania rozwiązań w tradycji Kościoła (rozstrzygnięcia IV Soboru Laterańskiego), z której Przywara wyprowadza nie tylko ogólne podstawy dla teologii objawienia, lecz również zasadę nadającą spójność teologii biblijnej i spekulatywnej (analogiczne współistnienie Starego i Nowego Przymierza). Dynamizm teologii Przywary nie przestaje się manifestować również w późnym, naznaczonym chorobą, okresie jego życia. Młodzieńcza koncepcja analogii bytu przeradza się stopniowo w rzeczywistość wcielenia (teologia przedziwnej wymiany), której Przywara nieustannie będzie próbował nadać coraz bardziej konkretny wymiar (projekt Europy przymierza i zaangażowanie w służbę zbawienia całego świata). Takie spojrzenie na teologiczną drogę Przywary pozwala nie tylko traktować ją jako swoisty – właściwy temu wielkiemu intelektualistcie i erudycie – wyraz *itinerarium mentis in Deum*, lecz przede wszystkim pojmować ją jako drogę zjednoczenia z Chrystusem w Jego coraz głębszym zstępowaniu w złożoną rzeczywistość człowieka i świata.

I. ANALOGIA ENTIS

„Centrum myślenia Przywary stanowi nieuchwytny punkt spotkania z żywym Bogiem. Jest to punkt biblijnego «przymierza», który tak naprawdę nie jest żadnym miejscem, ale niepojętą wymianą, *admirabile commercium*; Bóg nagle nadchodzący i ogarniający: *sume et suscipe*, człowiek wraz ze światem sprowadzony do «nicości» i postawiony wobec kompletnej i radykalnej pełni Boga, a mimo to, mocą niepojętej miłości powołany do bycia sobą – i ze stanu całkowitego zdominowania wyniesiony do godności umiłowanego. Temu punktowi, w którym życie jest dojmująco trudne, a który mimo to powinien być stale wybierany, Przywara nadał imię *analogia entis*”¹⁸.

Hans Urs von Balthasar

¹⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Einführung*, s. 5.

Analogia entis Przywary nie jest wydobytą z mroku niepamięci i odkurzoną doktryną scholastyczną, której język dawno wyszedł z teologicznej mody, a intelektualna konsekwencja i przenikliwość zdają się być zupełnie nieadekwatne do wszechobecnego dzisiaj pomieszania pojęć i wdzierającej się wszędzie płytkiej emocjonalności. Nie jest to także jakaś oderwana od rzeczywistości metafizyczna kwestia, która nie ma żadnego związku ze światem, który nas otacza i z problemami, z którymi musimy się mierzyć co dnia. Nic bardziej mylnego. Analogia bytu Przywary wyznacza nam przestrzeń do prawdziwie, ludzkiego bycia i życia: pomiędzy Bogiem, który prawdziwie jest – a nicością, która nie jest.

Pomimo bardzo widocznego zakorzenienia w filozoficznej i teologicznej tradycji Zachodu, a zwłaszcza w myśli Tomasza z Akwinu, analogia bytu Przywary zdecydowanie odróżnia się swoją specyfiką od wszystkich tradycyjnych koncepcji opartych na pojęciu analogii. Być może z tego właśnie powodu Mieczysław Krąpiec w swoim szerokim opracowaniu poświęconemu analogii bytu wspomina o Przywarze jedynie w przypisie, wymieniając jego nazwisko w gronie kilkunastu innych myślicieli wykorzystujących schematy wypracowane przez Kajetana¹⁹. Fakt ten w żaden sposób nie odzwierciedla miejsca należnego Przywarze i jego koncepcji w historii rozwoju analogicznego myślenia, tak samo zresztą, jak zwyczajowe kojarzenie jego *analogia entis* z teologiczną dysputą czy dialogiem, który prowadził on z Karlem Barthem, a w jego znamienitej osobie, również z całą tradycją teologii dialektycznej wyrastającej z reformacji. O wiele bardziej słuszne i właściwe będzie zestawienie Ericha Przywary – jego teologicznego profilu i metafizyki analogii bytu, z formułą IV Soboru Laterańskiego z 1215 roku przeciwko poglądom Joachima z Fiore: „*pomiędzy Stwórcą a stworzeniem nie można dopatrzyć się tak wielkiego podobieństwa, żeby nie trzeba było widzieć większej pomiędzy nimi różnicy*”. Z całą odpowiedzialnością można bowiem stwierdzić, że w centrum myśli Przywary stoi opisywana przez soborową formułę relacja *pomiędzy Stwórcą a stworzeniem*, którą Przywara przez całe swoje życie będzie zgłębiał i rozważał na poziomie metafizycznym – jako analogię, na poziomie teologicznym – jako przedziwną wymianę (*admirabile commercium*), a w różnorodnych historycznych i egzystencjonalnych wymiarach – jako objawiającą się w przymierzu łaski miłość-agape. Proste sformułowanie wyrażające prymat różnicy nad podobieństwem w relacji

¹⁹ Zob.: M.A. KRĄPIEC, *Teoria analogii bytu*, [w:] *Dzieła*, t. I, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, s. 192. Oprócz wyżej wymienionej wzmianki, o. Krąpiec umieszcza jeszcze w bibliografii trzy dzieła Przywary (w tym *Analogia Entis*), zaliczając je do opracowań (s. 406-7).

stworzenia do Boga, jest dla Przywary wynikiem wysiłku ojców soborowych pragnących we właściwy sposób oddać najgłębszą tajemnicę objawienia: jedność istniejącą w Trójosobowym Bogu oraz jedność stworzenia z Bogiem, czyli:

„tajemnicę przebóstwienia poprzez udział w boskiej naturze, jako dzieci Ojca, upodobnione (*Mit-förmig*) do Syna w Duchu Świętym; tajemnicę odkupienia jako «jedności» Kościoła, czyli jedności z Ojcem, który posyła, jedności z Synem, który jest posłany, i jedności z Duchem Świętym jako jedności Ojca i Syna; stąd także tajemnicę największego misterium Boga jakim jest samoudzielanie się trójosobowego życia w indywidualnym życiu «dzieci Bożych» jako «członków Kościoła». To właśnie tutaj znajduje się punkt wyjścia do coraz większej tajemnicy «jeszcze większej różnicy» między Stwórcą rozumianym jako «jakaś niepojęta i najwyższa Rzeczywistość» (która w swojej intymności jest rzeczywistością Ojca, Syna i Ducha Świętego) – i stworzeniem, które jest samo w sobie «jednym ludem złożonym z wielu ludzi i jednym Kościołem złożonym z wielu wierzących»²⁰.

Analogia bytu – olśniewające odkrycie młodzieńczych lat Przywary, które na zawsze nada kierunek i ukształtuje profil całego jego życia – jest tematem pierwszej części pracy. Moment, w którym w umysłowości Przywary cały intelektualny i duchowy wysiłek ludzkości znajdzie swoje najodpowiedniejsze odzwierciedlenie w postaci średniowiecznej formuły ojców soborowych interpretujących objawioną w Chrystusie relację Boga do świata – na zawsze zdeterminuje jego misję jako filozofa i teologa.

²⁰ E. PRZYWARA, *Reichweite der Analogie als katholischer Grundform*, [w:] E. PRZYWARA, *Schriften*, Johannes Verlag, Freiburg 1996, t. III, s. 254.

1. *Analogia entis*: Erich Przywara i historia jego koncepcji

„Jeśli chodzi o «ziemię», w oparciu o którą człowiek może być właściwie zrozumiany, muszę powiedzieć o mieście Katowice, gdzie przyszedłem na świat 12 października 1889 roku. [...] Urodziłem się tam jako pierwsze dziecko ojca pochodzącego z polskiej rolniczej rodziny, który jednak wkrótce stał się kupcem i organizatorem górnośląskiego kupiectwa – oraz matki pochodzącej z niemieckiej urzędniczej rodziny z Nysy, klasycznego kulturalnego centrum Górnego Śląska”²¹.

Erich Przywara

Początek XXI wieku jest niewątpliwie czasem wzrostu zainteresowania bardzo rozległym, ale i specyficznym dziełem Ericha Przywary SJ. Twórczość tego jednego z największych i fascynujących teologów ubiegłego stulecia, choć wymyka się powszechnie stosowanym klasyfikacjom, powoli zyskuje sobie miejsce, jakie od dawna powinna zajmować w teologii i filozofii. Być może przyszedł czas na to, aby Przywara przestał być wielkim nieobecnym również w Polsce, z którą powiązany jest ze względu na pochodzenie i miejsce urodzenia, o czym niezbicie świadczy brzmienie jego nazwiska.

1.1. Szkic biograficzny

Postać Ericha Przywary nie doczekała się jeszcze rzetelnego i wyczerpującego ujęcia biograficznego. Choć stopniowo luki i niedomówienia w jego biografii są wypełniane i wyjaśniane, to jednak historia jego życia zawiera ciągle wiele pytań, także jeśli chodzi o pierwszy, związany z terytorium dzisiejszej Polski, okres dzieciństwa i młodości. Nikt nie podjął się jeszcze tej systematycznej pracy, a biograficzne i faktograficzne uzupełnienia pojawiają się niejako mimochodem, na skutek kontekstualnych i wyrywkowych poszukiwań różnych autorów skupionych na rozwiązaniu jakiegoś problemu dotyczącego prowadzonych przez siebie badań. W opracowaniach dotyczących teologii Ericha Przywary autorzy umieszczają więc przeważnie skrótowy biogram, na który składa się zbiór kilku ogólnie znanych faktów z jego życia. W większości jest ono

²¹ E. PRZYWARA, *In und Gegen, Stellungnahmen zur Zeit*, Glock und Luck, Nürnberg 1955, s. 11-12.

dzielone na trzy okresy: pierwszy – związany z miejscem urodzenia i wczesną młodością, drugi – od rozpoczęcia formacji w nowicjacie do początku II wojny światowej, i ostatni – obejmujący okres powojenny, naznaczony zmaganiem z nie do końca rozpoznaną chorobą. W niniejszym szkicu wykorzystane są materiały zgromadzone w opracowaniach J. Betza, K. Wolszy, A. Nowickiego, K. Wiesemanna²².

1.1.1. Katowice i nowicjat w Niemczech: dzieciństwo i młodość

Pierwszy okres życia Przywary jest chyba najmniej zbadany. Wiadomo, że przyszedł on na świat w Katowicach, 12 października 1889 roku jako syn Polaka – Mateusza Przywary i Niemki – Berthy Peiker pochodzącej z Nysy. W 1908 roku, po ukończeniu niemieckiego gimnazjum w Katowicach (które nie było szkołą katolicką) i zdaniu matury, Przywara wstąpił do Towarzystwa Jezusowego (2 czerwca 1908 roku). Swój nowicjat rozpoczął w Exaten w Holandii, ponieważ – na skutek ograniczeń spowodowanych przez *Kulturkampf* – tam właśnie znajdował się dom formacyjny prowincji niemieckiej, gdzie Przywara spędził dwa lata. Następnie został skierowany w ramach formacji filozoficznej do Valkenburga, gdzie przebywał trzy lata, aż do roku 1913. Z powodu I wojny światowej formację teologiczną mógł kontynuować dopiero począwszy od roku 1917. W tym czasie był osobą odpowiedzialną za muzykę w znanym kolegium *Stella Matutina* w austriackim Feldkirch, gdzie mógł wykorzystać tradycje rodzinnego muzykowania wyniesione z domu, oraz doświadczenia zdobyte podczas śpiewania w chórze Oskara Meistersa jeszcze na Śląsku. *Unsere Kirche* – zbiór hymnów stworzonych we współpracy z Josephem Kreitmaierem w 1915 roku jest owocem posługi Przywary jako „prefekta od muzyki” w Feldkirch. Na cztery lata studiów teologicznych (do 1921 roku) Przywara znowu powrócił do Valkenburga. Pod koniec studiów przyjął święcenia kapłańskie w 1920 roku.

Już w czasie formacji uwidoczniła się indywidualność Przywary. Oprócz zakonnego programu formacyjnego był to dla niego czas osobistych studiów, których podstawę stanowiły różnorodne lektury nie ograniczające się jedynie do tradycji chrześcijańskiej, lecz stanowiące szeroki wgląd w duchową, filozoficzną i społeczną rzeczywistość tamtych czasów. Tym niemniej, to już z tego wczesnego okresu pochodzą

²² Zob.: przypis nr 6 i 13; K.H. WIESEMANN, *Zerspringender Akkord: das Zusammenspiel von Theologie und Mystik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara als theologische Fuge.*, Echter, Würzburg 2000; A. NOWICKI, *Przywara, teolog ze Śląska*, <https://www.piotripawel.wiara.org.pl/erich-przywara-teolog-ze-slaska,i140.html> (dostęp: 25.01.2021).

pierwsze notatki Przywary poświęcone *Quaestiones disputatae* św. Tomasza. *Eucharistie und Arbeit* – pierwsza książka Przywary zawierająca refleksje na temat Mszy Świętej jako źródła, z którego powinno wypływać działanie chrześcijanina – ukazała się w 1917 roku. Jest to pierwsze i jak dotąd jedyne jego dzieło przetłumaczone na język polski²³.

Decyzja wstąpienia do zakonu wiązała się dla Przywary z definitywnym pożegnaniem ze Śląskiem. Jego dalsze związki z tym regionem nie są jeszcze dokładnie zbadane, nic też nie wiadomo o losach niemieckojęzycznej rodziny Przywary po plebiscytach, powstaniach śląskich i przyłączeniu Katowic do Polski w 1920 roku. Niezaprzeczalnym faktem jest natomiast Nagroda Kulturalna Górnego Śląska Landu Północna Nadrenia-Westfalia, którą Przywara otrzymał w 1967 roku – wydarzenie, które było okazją do wygłoszenia przez Karla Rahnera słynnej laudacji na jego cześć. Już wtedy, na pięć lat przed śmiercią Przywary wyczuwalny był rodzaj dystansu, jaki powoli wytwarzał się między tym, czym kierował się on w swoich dziełach, a kierunkiem, w którym zdawał się podążać współczesny mu świat. Balthasar ujął ten stan rzeczy w następujący sposób: „Czas wybrał łatwiejszą drogę nie konfrontując się z nim”²⁴.

1.1.2. Monachium i praca w *Stimmen der Zeit*: wcielony gigant Goliat

Pracę w redakcji *Stimmen der Zeit* Przywara rozpoczął w 1921 roku, bezpośrednio po ukończeniu studiów teologicznych, i kontynuował ją aż do roku 1941, kiedy czasopismo zostało zamknięte przez władze III Rzeszy. Był to dla Przywary okres budzącej powszechny podziw działalności twórczej, naukowej i pedagogicznej, która zapewniła mu opinię jednego z najważniejszych i najbardziej błyskotliwych niemieckich teologów tego okresu. Dla zobrazowania rozmachu jego prac John Betz pokusił się o podsumowanie wyjątkowo „wyczynowego” roku 1923: w czasie dwunastu miesięcy Przywara wygłosił trzydzieści sześć wykładów w różnych miastach, opublikował cztery książki i siedemnaście artykułów na różne tematy (nie wliczając recenzji). Do historii przeszły także wystąpienia i dyskusje Przywary na forum elity intelektualistów w Davos. Były one uprzywilejowanym miejscem wymiany zdań pomiędzy najtęższymi umysłami tamtej epoki i uzupełniały różnorodne spotkania Przywary, a także korespondencję prowadzoną przez niego na co dzień. Już w 1929 roku, czyli jeszcze przed zapewniającą

²³ Zob.: przypis nr 7.

²⁴ K.H. WIESEMANN, *Zerspringender Akkord*, s. 303.

mu rozgłos publikacją *Analogia Entis*, Barth w liście do pastora Horna nazwał Przywarę „wcielonym gigantem Goliatem”²⁵. Najbardziej sugestywny, dowcipny, a nawet miejscami ironiczny opis postaci Przywary z tego okresu, zawarty jest w innym liście Karla Bartha adresowanym do jego przyjaciela Edwarda Thurneysena:

„Po wykładzie na temat Kościoła błyszczał jeszcze dwie godziny na moim seminarium, by w końcu zaszczyć mnie jeszcze dwoma wieczorami, podczas których «rozlewał» na nas swoją naukę, tak jak dobry Bóg rozlewa swoją łaskę, tak żeby formuła «Bóg w nas i ponad nami» była zarówno stenogramem jego własnej egzystencji, jak również rozwiązaniem dla wszystkich protestanckich i modernistycznych głupot w konwulsyjnym pogodzeniu, którym ma być właśnie *analogia entis*. Jest to mały człowieczek z wielką głową, który na wszystko, ale naprawdę na wszystko, co mu się podsunie, jest zdolny momentalnie odpowiedzieć jakąś historyjką, albo w jakiś przedziwny sposób znaleźć zawsze trafną odpowiedź – ktoś, za kim człowiek może jedynie podążać jak za wiewiórką przeskakującą z wierzchołka drzewa na wierzchołek, odbijając się zawsze od Trydentu i Watykanu – ktoś na wylot znający Augustyna, ciągle tylko z Kościołem i zawsze z Kościołem na ustach, a przy tym z Kościołem realnym, Kościołem nadzwyczaj żywotnym i różnorodnym, Kościołem ciągle się przemieniającym, żeby dookoła coraz bardziej zmanifestować wcielanie się któregoś z mocnych dogmatycznych biegunów, którego to Kościoła widzialną jedność sam jeden tylko Przywara zdaje się dostrzegać – ale również ktoś notorycznie czujący się w Biblii jak w domu, i to nie z nikim innym jak właśnie z Pawłem, swoim uprzywilejowanym apostołem – w końcu jest to jednak ktoś doskonale świadomy wszystkich możliwych wątpliwości, ze swoim pięknym *credo* zamykającym seminarium: My ludzie jesteśmy wszyscy huncwotami”²⁶.

Wyrazem utrzymywanych przez Przywarę więzi jest jego szeroka korespondencja z takimi znanymi i znaczącymi w niemieckim środowisku osobistościami jak Husserl, Cassirer, Scheler, Buber, Grisebach, Hartmann, Heidegger, Guardini, Barth, Tillich. Przyjacielskie stosunki łączyły Przywarę z pisarką i konwertytką Gertrudą Le Fort, pozostawał też w bliskiej relacji z Edytą Stein. Niestety, jak dotąd, opublikowana została jedynie korespondencja Przywary z Reinholdem Schneiderem, dramaturgiem, poetą, teologiem i filozofem kultury²⁷.

²⁵ List do pastora Horna z 13 lutego 1929, cyt. za: J. BETZ, *Metaphysics and Theology*, s. 23.

²⁶ List do Thurneysena, cyt. za: M. ZECHMEISTER, *Gottes-Nacht*, s.191-2.

²⁷ E. PRZYWARA, R. SCHNEIDER, *Briefwechsel Reinhold Schneider Erich Przywara*, Verlag der Arche, Zürich, 1963.

Jeśli chodzi o publikacje Przywary z tego okresu, to najbardziej znana jest z pewnością *Analogia Entis* z 1932 roku. Lata dzielące to arcydzieło od *Eucharistie und Arbeit* wypełnione są jednak długą listą różnorodnych prac Przywary, które zazwyczaj określane są – zgodnie z ich późniejszą zebraną publikacją przez H.U. von Balthasara – jako wczesne pisma religijne²⁸. Bezpośrednim przygotowaniem idei zawartych w *Analogia Entis* była wydana w 1927 roku *Religionsphilosophie Katholischer Theologie*²⁹. Szeroko pojętym wprowadzeniem można również nazwać takie pozycje jak *Gottgeheimnis der Welt* (1923), *Wandlung* (1925), *Gott* (1926). Natomiast praktyczno-egzystencjonalnym odpowiednikiem formalnych zasad zawartych w *Analogia Entis* był czterotomowy, wydany w 1939 roku teologiczny komentarz do *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego – *Deus semper maior*, który został poprzedzony przez wcześniejsze publikacje z zakresu duchowości: *Kirchenjahr* (1923), *Liebe* (1924), *Majestas Divina* (1925), *Christliche Existenz* (1934), *Mysterium crucis* (1939). Dwa filary twórczości Przywary z tego okresu, czyli *Analogia Entis* i *Deus semper maior* stanowią konstrukcję, na którą nakładają się inne pozycje, uzupełniające z różnych punktów widzenia temat analogii jako uniwersalnej zasady formalnej, wcielającej się w życie w prostych realiach konkretnej rzeczywistości. Ich zakres jest bardzo szeroki: *Das Geheimnis Kirkegaard* (1923), *Kant heute* (1930), *Ringten der Gegenwart* (1929), *Augustinus* (1933). Z tego intensywnego okresu pochodzi też przedsięwzięcie zakrojone na szeroką skalę: pierwsze w Niemczech wydania przetłumaczonych przez Przywarę dzieł Newmana – projekt, który miał ułatwić europejskim środowiskom teologicznym poznanie postaci, którą Przywara bardzo cenił.

Opisując środkowy okres w życiu Przywary nie można pominąć dwóch znaczących faktów. Pierwszy wiąże się z wpływem, jaki Przywara zaczął wywierać na młodsze pokolenie swoich współbraci – Hansa Ursa von Balthasara i Karla Rahnera. Zważywszy na rolę, jaką obaj odegrali w XX-wiecznej teologii, nie można nie doceniać talentu Przywary, choć nigdy nie pełnił on *stricte* wychowawczo-pedagogicznej funkcji w strukturach swojego zakonu. Natomiast obaj uczniowie „starego mistrza”, nigdy nie pomijali wpływu, jaki Przywara wywarł na ich edukację, pomimo tego, że nie stworzył on swojej szkoły, a Balthasar i Rahner podążyli dalej własnymi oryginalnymi

²⁸ E. PRZYWARA, *Frühe Religiöse Schriften*, [w:] E. PRZYWARA, *Schriften*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1962, t. I.

²⁹ E. PRZYWARA, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, R. Oldenbourg, München 1926.

teologicznymi drogami³⁰. W kontekście wpływu, jaki Przywara wywierał na swoich młodszych współbraci, rozpatrywać należy także jego – zapoczątkowaną w latach dwudziestych – relację z Edytą Stein. To właśnie dzięki inspiracji Przywary Edyta Stein zainteresowała się bliżej myślą Tomasza z Akwinu oraz zajęła się tłumaczeniem jego *De veritate* na niemiecki. Drugi epizod tego okresu wiąże się z postacią Karla Bartha i dyskusją, jaką obaj teolodzy prowadzili na temat analogii bytu. Był to w pewnym sensie ewenement w ówczesnej epoce: interlokutorzy ze strony katolickiej i protestanckiej toczyli teologiczny spór siedząc, jak wspominał Przywara, przy jednym stole. Było to wyjątkowe spotkanie, ponieważ obaj dyskutanci przy zachowaniu swoich własnych stanowisk, odważyli się przyznać, że wywarli na siebie wzajemnie ogromny wpływ. Mimo, że obowiązujące obecnie standardy w prowadzeniu dialogu ekumenicznego zdecydowanie odbiegają od tych, którymi kierowali się Przywara i Barth, to jednak wymiana zdań pomiędzy tymi wielkimi teologicznymi indywidualnościami – zachowując swój prekursorski wymiar – pozostaje jednocześnie niedoścignionym wzorem dla tego typu działań.

Wydarzeniem zamykającym ten niezwykle okres w życiu Przywary był niewątpliwie wybuch II wojny światowej. Katastrofa, która rozbiła w proch jego plany i projekty pokonania duchowego kryzysu, w jakim znalazła się ludzkość, była dla Przywary tak nieoczekiwanym i niezrozumiałym ciosem, a także tak dramatycznym osobistym przeżyciem, że właściwie do końca swoich dni nie zdołał się on z niego otrząsnąć.

1.1.3. Walka z chorobą: trudne lata i problem recepcji dorobku teologicznego

Ostatni okres życia Przywary naznaczony jest aurą tajemnicy spowodowaną jego nie do końca zdiagnozowaną chorobą o podłożu psychicznym, której sygnały pojawiały się już wcześniej, nasilając się po wybuchu wojny. Sytuacja ta z jednej strony wymagała delikatności i dyskrecji, a z drugiej strony z pewnością nie była czymś prostym zarówno dla jego przełożonych i współbraci w zakonie, jak i dla kręgu znajomych i przyjaciół. Z tego powodu w latach 1945-1972 Przywara nie prowadził typowego dla zakonu jezuitów wspólnotowego życia, lecz w przeważającej części mieszkał osobno, na wsi,

³⁰ Karl Rahner wspomina Ericha Przywarę w następujący sposób: „Nie da się zapomnieć ojca Ericha Przywary. Dla niemieckich katolików z lat dwudziestych, trzydziestych i czterdziestych był on jednym z najbardziej przenikliwych i ciętych umysłów. Wywarł ogromny wpływ na nas wszystkich, kiedy byliśmy młodzi”; zob. *Karl Rahner in Dialogue. Conversations and Interviews, 1965-1982*, red. P. Imhof, Crossroad, New York 1986, s. 14; cyt. za: T.F. O'MEARA, *Erich Przywara s.j. His Theology and His World*, s. XIII.

w towarzystwie opiekunki i pielęgniarki Sigrid Müller. Ks. Kazimierz Wolsza opisuje ten okres jako uciążliwe pasmo prób walki z chorobą poprzez częste i długotrwałe pobyty w sanatoriach i szpitalach. O tym, jak niesłychanie trudny i złożony był to czas, świadczy chociażby historia sprowadzenia Przywary do Szwajcarii przez H.U. von Balthasara. Doprowadziło to w efekcie do dramatycznego zerwania ich relacji, która, pomimo tego, że po kilku latach została na nowo nawiązana, to już nigdy potem nie wróciła do pierwotnej zażyłości.

Biorąc pod uwagę ekstremalnie trudną sytuację Przywary w ostatnim okresie jego życia, zupełnie niebywale wydają się owoce jego pracy, która musiała w tych warunkach wymagać ogromnego wysiłku woli. Pierwsza z niezwykle ważnych książek to *Alter und Neuer Bund* – opracowanie płomiennych wykładów, które Przywara wygłaszał w dramatycznych wojennych okolicznościach po zamknięciu redakcji *Głosów czasu* przez nazistów. W 1952 roku ukazała się *Humanitas* – ponad 800-stronicowa praca będąca ostatecznym podsumowaniem wieloetapowego spotkania Przywary z teologią Lutra ukazaną na tle całokształtu dziedzictwa duchowego ludzkości. Rozwinięciem tematu człowieka, choć w zupełnie odmiennej perspektywie, była z kolei antropologia typologiczna *Mensch*, opublikowana w 1959 roku, a będąca pierwszą częścią wielkiego, nigdy nie ukończonego projektu. Ostatnie dzieła Przywary: *Idee Europa* (1956), *Gespräch zwischen den Kirchen* (1957), *Christ und Obrigkeit* (1962), *Logos* (1964), *Katholische Krise* (1967), można rozpatrywać w perspektywie przemysłów w epoce poprzedzającej II Sobór Watykański – przemysłów, które jednocześnie go zapowiadały i wyprzedzały, a z drugiej stanowiły zdecydowaną korektę przedsoborowych tendencji i projektów.

Wobec tak oczywistych osiągnięć Przywary oraz jego niekwestionowanych zasług w dziedzinie teologii, ze zdziwieniem skonstatować należy stosunkowo nikłą obecność jego autorskich projektów w aktualnej myśli teologicznej. Zastanawiając się nad problemami z recepcją dorobku Przywary, J. Betz (wraz z wieloma innymi komentatorami) zauważa kilka różnych powodów, które w tym przypadku nałożyły się na siebie. Utrudnienia te w pierwszym rzędzie wynikają z obiektywnej złożoności i kompleksowości dzieła Przywary. Opinię tę zdaje się potwierdzać znana wypowiedź H.U. von Balthasara, o tym, że intensywność treści wyrażonej na 150 stronach *Analogia Entis* domaga się 1000 stron komentarza³¹. Natomiast ks. K. Wolsza zwraca uwagę na

³¹ J. BETZ, *Translators' Preface*, [w:] E. Przywara, *Analogia entis. Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*, tłum. J.R. Betz i D.B. Hart, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan

wymykającą się aktualnym klasyfikacjom teologiczną osobowość Przywary³², choć trzeba stwierdzić, że nie mieściła się ona w ściśle określonych ramach już dla współczesnych mu przedstawicieli teologii katolickiej czy protestanckiej³³. Obecnie, w dobie narastającego rozdrobnienia dyscyplin naukowych, myśliciel, który porusza się na terenie wielu dyscyplin, nie jest brany pod uwagę przez specjalistów dbających o zgodny z aktualnymi normami zasięg swoich prac. J. Betz precyzuje to zjawisko, wskazując na to, że filozofowie nie traktują Przywary jako pełnoprawnego filozofa ze względu na powiązania jego filozofii z teologią, a teolodzy ze swej strony nie traktują jego prac jako czysto teologicznych. Dodatkowym obciążeniem jest specyficzny warsztat językowy Przywary: bardzo złożona i wielowarstwowa budowa zdań sprawia wiele trudności nie tylko tłumaczom, lecz stanowi swoiste wyzwanie w odbiorze jego dzieł. Dopełnieniem tych wszystkich utrudnień jest bez wątpienia niejasna sytuacja wokół choroby Przywary, która – zdaniem niektórych – położyła się cieniem na ostatnim okresie jego działalności i pracy twórczej. Podsumowaniem całego ciągu skomplikowanych uwarunkowań może być stwierdzenie Balthasara, zgodnie z którym większość wybrała łatwiejszą drogę nie zajmując się Przywarą oraz ignorując jego teologiczną i filozoficzną myśl³⁴. Sam Balthasar, mając świadomość, że dorobek Przywary ulega zapomnieniu, postarał się o wznowienie najważniejszych pozycji z jego przedwojennego dorobku, poszerzając przy okazji *Analogia Entis* o kilka późniejszych artykułów Przywary dotyczących tego tematu. Był to rodzaj włączenia się w intencje Przywary, który wcześniej planował napisanie drugiej części swojego najbardziej znanego dzieła. Nie zdołał jednak nigdy zrealizować tego projektu, podobnie zresztą jak jeszcze kilku innych planowanych przedsięwzięć. Zmarł 28 września 1972 roku w Murnau, spoczywa na cmentarzu jezuickim w Pullach.

2014, s. XII. J. Betz cytuje tę opinię Hansa Urs von Balthasara podając jej źródło: H. U. VON BALTHASAR, *Die Metaphysik Erich Przywaras*, „Schweizerische Rundschau” 1933 nr 33, s. 489.

³² Zob.: K. WOLSZA, *Przyczynki do biografii Ericha Przywary*, s. 127. K. Wolsza przytacza wypowiedź K. H. Neufelda: „Jego postać nie odpowiada ani obrazowi nauczyciela akademickiego, ani w ogóle naukowca; nie jawi nam się ani jako myśliciel, badacz czy prywatny uczony, ani jako charyzmatyczny pomysłodawca czy założyciel jakiegoś duchowego nurtu. Przywara był człowiekiem *sui generis*”.

³³ Zob.: A. MARGA, *Karl Barth's Dialogue with Catholicism in Göttingen and Münster*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, s. 45. Autorka przytacza opinie z niepublikowanej korespondencji między Przywarą a Barthem z 1929 roku, z której wynika, że na tle typowych katolików Przywara prezentował się jako ktoś niezwykły (*an unusual figure*).

³⁴ Zob.: K.H. WIESEMANN, *Zerspringender Akkord*, s. 303: „Przywara Gesamtwerk läßt sich nicht einordnen, und damit wird man nicht fertig, und so haben die meisten den Weg gewählt, es zu ignorieren”.

1.2. Podłoże koncepcji analogii bytu Przywary

Nazwisko Przywary najczęściej łączone jest z analogią bytu, choć nie jest on przecież autorem tego pojęcia. Zgodnie z jego koncepcją, *analogia entis* jest najbardziej pierwotną i uniwersalną strukturą filozoficzną opierającą się na podstawowej zasadzie niesprzeczności, a zarazem strukturą teologiczną najbardziej adekwatną dla katolicyzmu. Nawet jeśli – zgodnie z intencją autora – potraktujemy *analogia entis* jedynie jako odkrycie na nowo czegoś już wcześniej istniejącego, to jednak nie da się pominąć specyficznej formy, jaką Przywara nadał analogii, oraz precyzji i rozmachu, z jakim ją wszechstronnie i wyczerpująco przedstawił. Nie chodzi tu wyłącznie o arcydzieło *Analogia Entis Metaphysik* z 1932 roku³⁵, ani o jego poszerzoną o niektóre późniejsze publikacje wersję z 1962³⁶, lecz o całokształt filozoficzno-teologicznej twórczości Przywary, którą można uznać za wyraz jego analogicznego rozumienia relacji Boga do świata. Fundamentem tej refleksji jest dla Przywary kontemplacja relacji będących wyrazem tajemnicy jedności Trójosobowego Boga. Natomiast konkretną realizacją tej próby wniknięcia w największe misterium chrześcijaństwa jest życiowa postawa, wizja człowieka, Kościoła i świata, w której *analogia entis* jawi się jako konstytutywny i spajający element właściwego Przywarze sposobu przeżywania wiary. Podkreślając główną rolę koncepcji analogii bytu w jego twórczości nie należy wszakże zapominać, że oprócz bycia teologiem i filozofem Erich Przywara był także poetą i krytykiem-publicystą, zanurzonym w wir otaczającej go rzeczywistości, którą analizował z pozycji erudyty kojarzącego i zestawiającego ze sobą różnorodne zjawiska.

Wspominając Górny Śląsk i Katowice³⁷ – ziemię i środowisko swoich lat młodości – Przywara próbuje opisać również podłoże, z którego wyrosła jego koncepcja analogii. Ta swoista *Geburts-Erde* – miejsce narodzin pozwalające na dogłębne zrozumienie człowieka i świata jego myśli – ma dla Przywary podwójny wymiar. Pierwszym jest specyficzny, wieloaspektowy sposób postrzegania rzeczywistości, który został ukształtowany przez pełną kontrastów różnorodność geograficzną i kulturową Górnego Śląska. Już samo pochodzenie Przywary – ojciec Polak, reprezentujący szybko pnącą się do góry linię awansu społecznego od rolnika do kupca-przedsiębiorcy, oraz

³⁵ E. PRZYWARA, *Analogia Entis: Metaphysik*, Kösel und Pustet, München 1932.

³⁶ E. PRZYWARA, *Analogia Entis*, [w:] E. PRZYWARA, *Schriften*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1962, t. III.

³⁷ *In und Gegen*, s. 11.

matka Niemka, wywodząca się z rodziny mieszczańskiej, będącej raczej w fazie schyłkowej – skłaniało młodego człowieka do refleksji na temat współistniejących ze sobą i obok siebie kontrastów. Wzajemnie się przeplatające rolnicze i przemysłowe krajobrazy rodzinnej ziemi, pogranicze krzyżujących się na Śląsku trzech monarchii, narodowościowy tygiel oraz różnorodne wpływy kulturowe (oświecenie, romantyzm, reformacja) odcisnęły niezatarty ślad na młodej i chłonnej umysłowości. Stan zawieszenia pomiędzy trzeźwym, racjonalistycznym i równocześnie oszołomionym techniką Zachodem, a przepaścistym, choć nie pozbawionym delikatnej, marzycielskiej łagodności Wschodem, prowadził w konsekwencji do ważnego dla późniejszego rozwoju myśli Przywary doświadczenia: „*Der Oberschlesier ist darum eigentlich heimatlos*” (Ślązak tak właściwie nie ma ojczyzny)³⁸. Mając na uwadze to pierwotne, egzystencjalne uczucie braku trwałego zakorzenienia w połączeniu z ulotnością całej śląskiej kultury (*Flugsandcharakter*), łatwiej można zrozumieć tak charakterystyczne dla późniejszej koncepcji Przywary demaskowanie wszelkich pozornych punktów oparcia na terenie filozoficznym i teologicznym.

Natomiast drugi wymiar podłoża koncepcji analogii bytu odnosi się bardziej do jej formy, ukształtowanej w wyniku wczesnych muzycznych doświadczeń. Przywara ma tu na myśli swoje – wyniesione z domu – obcowanie z muzyką, kontynuowane w późniejszym okresie poprzez śpiew w doskonałym chórze Oskara Meistersa³⁹. Dogłębne praktyczne wniknięcie w strukturę współbrzmienia kontrastów polifonicznej muzyki zaowocowało przeniesieniem jej złożonej formy na sposób ujmowania przeciwieństw w myśli filozoficznej i teologicznej.

1.2.1. Wieloaspektowe spojrzenie na rzeczywistość

Nawet pobieżny przegląd tytułów, jakie Przywara nadaje swoim wypowiedziom (*Christentum zweierlei, Kirche in Gegensätzen, Metaphysischer Transzendentalismus und transzendente Metaphysik*) wiele mówi na temat jego sposobu postrzegania rzeczywistości. Spojrzenie Przywary ogarnia obserwowany czy analizowany przedmiot

³⁸ *In und Gegen*, s. 14.

³⁹ Zob.: *In und Gegen*, s. 12. Przywara wspomina szczególną atmosferę jedności, którą pruski profesor potrafił stworzyć w gronie chórzystów pochodzących z różnych stron: Kongresowej Polski, Austrii, Górnego Śląska, a nawet z Wrocławia, oraz obcowanie z arcydziełami muzyki poważnej, co stanowiło pogłębienie zamiłowania do muzyki odziedziczonego przez Przywarę po matce.

z wielu stron, wydobywa jego złożoność, niestrudzenie demaskuje wszelkie uproszczenia, które mogą spłaszczać lub wypaczać rzeczywistość. Różnorodność, ograniczoność, ulotność czy przemijalność widzialnego i doświadczanego świata nieuchronnie prowadzi go do poszukiwania trwałej i solidnej podstawy wszystkich rzeczy. Ten sposób patrzenia na świat jest zauważalny już w pierwszej publikacji Przywary – *Eucharystya a praca*, w której, pomimo trochę dzisiaj archaicznie brzmiącego języka tłumaczenia Ildefonsa Nowakowskiego, przebijają się już typowe cechy jego wrażliwego i uważnego patrzenia na świat:

„Pan Jezus jest odwiecznym pierwowzorem świata zewnętrznego i wewnętrznego. Cała piękność wszechświata: i majestat niebotycznych łańcuchów gór, i czarujące prostotą doliny pełne kwiecia i zieloności, i głośny wiosenny koncert ptasząt ukrytych w lesie, i łoskot gromów, bijących w ziemię lub przewalających się po chmurach wśród nocnej burzy, i spokojne zacisze górskiej pustelni, tak samo jak hałas i rozgwar w mieście fabrycznym: To wszystko jest obrazem i różnorodnym odbiciem jego jednolitości. Cała piękność wewnętrzna duszy ludzkiej: i ten jasny a wdzięczny, jak echo dzwonu, śmiech dziecka, i ten burzliwy poryw i pęd do czynów u młodzieńca, i stateczna energia mężczyzny, i ofiarna pełna poświęcenia praca kobiety, i słoneczna pogoda starca; I to niezmordowane dociekanie prawdy uczonego jak i zacięte zmaganie się robotnika z siłami przyrody; I spokojne a chłodne obliczanie kupca, jak też intuicja mistrza, co wiele serc wzrusza i podnosi; To wszystko jest tylko różnorodnym odbiciem jego jedynej Osoby; I ten Chrystus – ta odwieczna idealna jedność świata wewnętrznego i zewnętrznego, ten łączy się z duszą ludzką”⁴⁰.

Podobne treści Przywara będzie wyrażał później w naukowym, teologicznym języku: „jako efektywny grunt bytu stworzenia, Bóg jest niewyraźnie «wewnętrzny» stworzeniu; jako efektywny *grunt* bytu stworzenia jest On nieskończenie «poza» stworzeniem: «podobny» a jednak «niepodobny», «w» a jednak «poza»”⁴¹. Natomiast w obliczu tak przenikliwego postrzegania wielorakich (czasem bardzo subtelnych różnic), niemalże oczywiste staje się dla Przywary umieszczenie w samym centrum własnej koncepcji analogii tej jednej, podstawowej i wyjątkowej różnicy: między Stwórcą, który sam jeden w pełni i prawdziwie jest, a stworzeniem, które może jedynie się stawiać:

⁴⁰ *Eucharystya a praca*, s. 14-15.

⁴¹ E. PRZYWARA, *Ring der Gegenwart: gesammelte Aufsätze 1922-1927*, B. Filser-Verlag, Augsburg 1929, t. I, s. 412.

„[...] analogia jest jedynie relacją wzajemnej odmienności (ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο). Jest ona relacją (Boga ze stworzeniem, które to stworzenie odnosi się do Boga jako swojego intymnego i wiecznego *principium et finis*: STh.I, q.13. a.7, ad 4-5), a która okazuje się «autentyczna» (w której Bóg postrzegany jest w swoim autentycznym byciu Bogiem) jedynie o tyle, o ile wyraża fundamentalną «różnicę» Boga w odniesieniu do stworzenia. Ten pozytywny charakter «relacji», w kulminacyjnym punkcie zbiega się z charakterem negatywnym «odmienności»⁴².

Na bazie tak wyraźnie dostrzeganych sprzeczności, naturalny wydaje się także dalszy rozwój koncepcji analogii Przywary w postaci *theologia commercium*, która nada tej koncepcji realny i konkretny, egzystencjalny wymiar.

1.2.2. Muzyka: rozbrzmiewający puls analogii

Słynne zakończenie⁴³ pierwszej części *Analogia Entis*, w którym Przywara zestawia ze sobą analogię bytu i „Sztukę fugi” Jana Sebastiana Bacha – największe w jego przekonaniu muzyczne dzieło wszechczasów – stanowi niepodważalny dowód na to, jak wielką rolę w jego myśli pełni muzyka. Badacze, których z myślą Przywary łączy pewna zażyłość, określają jej strukturę jako rytmiczną, sonatową, fugalną. Do istoty „muzyczności myślenia Przywary” odnosi się także Martha Zechmeister, przytaczając jego własne słowa o sobie, jako myślicielu *coincidentia oppositorum*, który identyfikując się z Mikołajem Kuzańczykiem w jego tytanicznych zmaganiach, próbuje napiąć na struny Bożej nieskończoności rozsadzające się przeciwieństwa i sprzeczności⁴⁴. Zdaniem Marty Zechmeister „muzyka jest dla Przywary medium, które w szczególny sposób wyraża istotę całej rzeczywistości i egzystencji. Jawi się ona zawsze tylko w ulotnej chwili teraźniejszości, rozpięta pomiędzy przeszłością, która już przeminęła a przyszłością, która jeszcze pozostaje zawieszona w niepewności”⁴⁵. Z tego powodu bliskie jest Przywarze upodobanie św. Tomasza do przedstawiania Boga jako Artysty, który w swoim twórczym akcie *ex nihilo* stwarza świat. Sztuka muzyczna jako wyraz

⁴² *Analogia Entis*, s. 136.

⁴³ Zob.: *Analogia Entis*, s. 210: „Analogie ist als dieses Ur-Dynamische Rhythmus, wie nach Pythagoras das All in «tönendem Rhythmus» schwingt, und wie gemäß Platon Gott «aller Dinge und allen Wirkens Metron» ist (Nomoi IV 716 C D). Allein im Sinn solchen Rhythmus und solchen Metrions ist Analogie «Prinzip». Sie ist ontisch als Sein, wie noetisch als Denken «prinzipiell» das Mysterium der Urmusik dieses Rhythmus: wie die Fugen von Bachs «Kunst der Fuge» sich ineinander schlingen je über sich hinaus ins «große Schweigen». «Tönende Analogie» vollendet sich in diese «schweigende Analogie»”.

⁴⁴ Zob.: M. ZECHMEISTER, *Gottes-Nacht*, s. 59.

⁴⁵ Zob.: M. ZECHMEISTER, *Gottes-Nacht*, s. 58.

zarówno doskonałości (w odniesieniu do piękna, prawdy i dobra) jak i istotowej ułomności stworzenia, tak jak ono rodzi się w „kołyszącej się w zawieszeniu nicości”⁴⁶.

Sam Przywara najlepiej opisuje rolę muzyki w kształtowaniu się całości jego myśli, a szczególnie koncepcji analogii bytu: „Muzyka jako forma jest miejscem narodzin (*Geburts-Erde*) tego, co później stanie się centralnym punktem mojej myśli, czyli «biegunowością» (*Polarität*), «jednością w napięciu» (*Spannungseinheit*) i wreszcie «analogią»”⁴⁷. Natomiast wyrastającą z muzyki formę swoich filozoficznych i teologicznych wypowiedzi określa on jako *musikantische Form* lub *geformte Musikantik*.

Na czym konkretnie polega muzyczna forma myślenia Przywary? Przede wszystkim chodzi o swoistą strukturę jego wypowiedzi, sposób konstruowania myśli, tworzony przez niego specjalny język. Długie, bardzo precyzyjnie skonstruowane, wielokrotnie złożone, naładowane obfitością treści i przepełnione różnorodnymi wtrąceniami i nawiązaniami zdania, stanowią ogromne wyzwanie dla odbiorcy, a tym bardziej dla tłumacza. W polifonii napięć, kontrastów, przeciwieństw i sprzeczności tak charakterystycznych dla myśli Przywary, najodpowiedniejszą muzyczną formą, którą odwzorowuje on w swoich słownych wypowiedziach, jest bez wątpienia forma fugi. Dla Karla-Heinza Wieseanna całe filozoficzne i teologiczne dzieło Przywary jest jedną wielką fugą, w której tematy i kontrapunkty wybrzmiewają w wielorakich konfiguracjach, stając się odbiciem złożonej i wielopłaszczyznowej rzeczywistości⁴⁸. Wieseann przytacza także intuicję Bernharda Gertza, który twierdzi, że całą teologię Przywary należy z zasady rozumieć jako „muzykę objawienia”, w której *analogia fidei* historii zbawienia rozbrzmiewa w formalnym rytmie pierwotnej muzyki *analogia entis*⁴⁹. Forma fugi jest bowiem – jak zauważa Przywara – najodpowiedniejszym wyrazem dla ostatecznej formuły analogii, którą jest wypowiedź IV Soboru Laterańskiego z 1215 roku:

⁴⁶ Zob.: *Analogia Entis*, s. 186. Porównanie z muzyką poprzedza Przywara rozważaniami bardziej ogólnej natury: „Wir verstehen dann einerseits, warum bei Thomas Gott mit Vorzug die Züge des Künstlers trägt (*artifex*). Das «Schöpferische» und die «reine Form», die im Schön als dessen Charakter liegen, sind die Worte für Gott: *Creator* und *Forma Ipsa*. Die theologische Seite des Wahr und Gut hat hier ihre stärkste Weise. Wenn dann aber andererseits die Welt als «Kunstwerk» (*artificium*) erscheint, so wird ebenso die kreative Seite gesteigert zu jener wesentlichen «Gebrechlichkeit», wie sich das Kunstwerk (nach Solgers gutem Wort) ausmacht. Indem das Schön die *perfectio* (im *ex perfectione universi*) schlechthin ist und hierin geradezu mit Gott verwechselbar (was die eigentümliche Dämonie des Schön begründet), ist es der Hochstfall kreatürlicher Hinfälligkeit. Denn es konstituiert sich im «schwingenden Nichts» (wofür die Musik das Beispiel ist)».

⁴⁷ *In und Gegen*, s. 13.

⁴⁸ Zob.: K.H. WIESEMAN, *Zerspringender Akkord*, s. 314-34.

⁴⁹ Zob.: K.H. WIESEMAN, *Zerspringender Akkord*, s. 316.

„Nie bez powodu psalmodia jest czymś charakterystycznym dla korpusu tak Starego jak i Nowego Przymierza, «przemawiających do siebie wzajemnie w psalmach i hymnach, i pieśniach pełnych ducha» (Ef 5,19) – czyli w muzyce objawienia, w której poprzez śpiewną oscylację fugi «nieważne jak wielkiego podobieństwa» i kontrapunktującej «jeszcze większej różnicy», drżenie rytmu *analogia fidei* wyprowadza na głębię *analogia entis*. To jakby najintymniejsze «wewnętrzne stawanie się»: wewnętrzne stawanie się «rytmu» objawienia Starego i Nowego Przymierza. To tak, jakby starożytna muzyka synagogalna wypełniała się w chorale gregoriańskim. Tak jakby w Bachowskiej *Kunst der Fuge* – w największym dotąd muzycznym dokonaniu ludzkości [...] – poślubiły się moll Starego i dur Nowego Przymierza, co jest najbardziej charakterystyczną właściwością chorału gregoriańskiego, i właśnie dlatego nagle urywając się (tak jak w ostatnich dźwiękach niedokończonego ostatniego «kontrapunktusu» u Bacha): w konsekwentnym «rytmie» analogii, który wybrzmiewa w niepojętej «jeszcze większej różnicy» *silentium in coelo* milczenia Boga”⁵⁰.

1.3. Inspirująca rola tradycji filozoficznej

„W gruncie rzeczy Przywary nie da się zrozumieć bez tradycji”⁵¹. Stwierdzenie R. Stertenbrinka można śmiało odnieść nie tylko do zakorzenienia myśli Przywary w greckiej tradycji filozoficznej, lecz do ogółu duchowego i intelektualnego dziedzictwa całej ludzkości. W przeciwieństwie do Martina Heideggera postulującego destrukcję metafizyki, wielki projekt Przywary wyrasta z metafizycznej tradycji, jest nią przesiąknięty, oraz pozostaje – zakrojoną na niespotykane szeroką skalę – próbą interpretacji ogólnoludzkiej spuścizny duchowej przez pryzmat współczesnych sobie tendencji filozoficznych i teologicznych. Podziw i respekt wzbudzać mogą ogromne obszary ludzkiej myśli, które Przywara łączy w relacje: myśl Heraklita i Parmenidesa widziana w przestrzeni pomiędzy bytem a niebytem; filozofia Platona i Arystotelesa wyznaczająca zakres między przeciwstawnymi nurtami od idealizmu do realizmu; Augustyn i Tomasz rozpatrywani łącznie jako dwaj ojcowie nowożytnej myśli zachodniej, gdzie teologia pierwszego odwzorowuje misterium burzliwie przenikających się przeciwieństw, a myśl drugiego jest obiektywnym i wyważonym poszukiwaniem

⁵⁰ E. PRZYWARA, *Alter und Neuer Bund: Theologie der Stunde*, Verlag Herold, Wien 1956, s. 538.

⁵¹ R. STERTENBRINK, *Ein Weg zum Denken. Die Analogia entis bei Erich Przywara*, Pustet, Salzburg 1971, s. 31.

piękna w równowadze i harmonii. Nie mniejsze wrażenie wywiera sprawność i przenikliwość, z jaką Przywara konstruuje relacje w przestrzeni historycznej, kiedy szkicuje linię ciągłości chociażby od Augustyna poprzez niemieckich mistyków, do Ignacego Loyoli, na Henry Newmanie kończąc. Jednak najistotniejszą rzeczą w podejściu Przywary do tradycji (nie da się tu przecenić trafności spostrzeżenia J. Betza) jest jego głębokie przekonanie, że jako całość, tradycja filozoficzna zawiera w sobie podwójną intuicję dotyczącą relacji między Stwórcą a stworzeniem: z jednej strony Stwórca i stworzenie są od siebie różni, lecz z drugiej strony między ich bytami istnieje jakiś rodzaj podobieństwa, do wyrażenia którego najlepiej nadaje się koncepcja analogii⁵².

1.3.1. Presokratycy i początki analogicznego myślenia

Efekt historycznych dociekań Przywary jest stwierdzenie, że „specyficznym matematycznym problemem jedności i wielości jest nieuchronnie ostatecznym problemem formalnym każdego możliwego systemu (od Platona, Arystotelesa, poprzez Augustyna i Tomasza do Kanta i Hegla)”⁵³. Może właśnie z tego powodu pitagorejska metafizyka jest dla Przywary czystą matematycznością – liczby Pitagorasa są przy tym „muzyczne”, a ogół jego matematycznego świata tworzy w oczach Przywary „śpiewającą harmonię”⁵⁴. To właśnie u starożytnych greckich matematyków po raz pierwszy pojawia się sam termin „analogia”, choć nie w kontekście bytu, a jedynie w kontekście proporcji między czterema terminami – $a:b::c:d$ ⁵⁵. Dla Przywary, właściwe początki filozofii związane są z postaciami Heraklita i Parmenidesa, których poglądy tworzą – charakterystyczną dla jego sposobu postrzegania – jedną, choć złożoną z wielu różnych elementów całość. Przestrzeń analogii w tamtym okresie wyznacza z jednej strony pogląd Heraklita, według którego wszystko jest zmianą, a po drugiej przekonanie Parmenidesa, o tym, że zmiana jest iluzją⁵⁶. Oba dialektyczne punkty wyjścia – zarówno filozofia Heraklita: wszystko się zmienia, a więc prawda może zamienić się w fałsz a byt w niebyt, jak i filozofia Parmenidesa: wszystko jest niezmiennie, a prawda i fałsz, byt i niebyt są w gruncie rzeczy tym samym – prowadzą do wyeliminowania zasady niesprzeczności, a tym samym

⁵² Zob.: J. BETZ, *Metaphysics and Theology*, s. 43.

⁵³ *Analogia Entis*, s. 34.

⁵⁴ Zob.: E. PRZYWARA, *Das Gnoseologisch-Religiose bei St. Augustin*, [w:] *Schriften*, t. III, s. 421. Zob. także: E. PRZYWARA, *Phänomenologie, Realogie, Relationologie*, [w:] tamże s. 382. Zob. także: E. PRZYWARA, *Schön, Sakral, Christlich*, [w:] tamże, s. 460.

⁵⁵ Zob.: J. BETZ, *Metaphysics and Theology*, s. 31.

⁵⁶ Zob.: *Analogia Entis*, s. 116-17.

stanowią ramy, w których poszukiwanie dynamicznej równowagi zapewnić może tylko analogia⁵⁷. W tej pierwotnej rozbieżności między opcjami reprezentowanymi przez Heraklita i Parmenidesa, Przywara widzi nie tylko autentyczną wersję zasady niesprzeczności, lecz również ostateczną rozpiętość podstawowego sporu filozoficznego, który w coraz to innych aspektach odnawia się w całej tradycji i historii (*immer neubewegte Auseinandersetzung*)⁵⁸. Dotyczy to także ekstremów, jakimi są czysta metafizyka *a priori* i czysta metafizyka *a posteriori* (podpadając albo pod niezmienny byt Parmenidesa albo pod nieustannie zmieniający się byt Heraklita, co prowadzi do eliminacji obu skrajnych stanowisk)⁵⁹. To właśnie w myśli Parmenidesa niemiecki racjonalizm i filozofia esencji mają zdaniem Przywary swoje prazródło, tak jak heglowską filozofię egzystencji ostatecznie potrafi on wywieść z myśli Heraklita:

„Gdy więc Heraklit próbuje swój zmienny byt połączyć z jakimś strukturalnym porządkiem, to w ten sposób przygotowuje on niejako wyższy byt «idei», do którego preludium stanowią także pitagorejskie liczby: wyższy byt niezbędnych umysłowych prawd w jego czystym «w sobie», wyższy byt «ogólnych esencji», scholastyczne «*universalia*», kantowskie «*a priori*», heglowskie «obiektywne idee»”⁶⁰.

Od Heraklita jako protoplasty Przywara wyprowadza także wszystkie filozoficzne próby opisu współistnienia sprzeczności i przeciwieństw (zauważalnych u Augustyna, Mikołaja Kuzańczyka, Pascala czy Newmana). Na płaszczyźnie teologicznej problem ten jako prototyp i wypełnienie pojawia się najpierw w jedności przeciwieństw objawienia Starego i Nowego Przymierza, następnie w próbach ujęcia Lutra (*absconditum sub contrario*), a jego ostateczną głębię Przywara widzi w „Logosie krzyża” jako źródle i kresie wszelkiej rzeczywistości⁶¹.

⁵⁷ Zob.: *Analogia Entis*, s. 112. Ocena stanowisk Heraklita i Parmenidesa jest przykładem charakterystycznego dla Przywary, wyjątkowo precyzyjnego ukazywania różnic i podobieństw: „Im Standpunkt des Parmenides liegt die Leugnung des noëtischen Wandels der Kreatur zwischen Wahr und Falsch und ihres ontischen Wandels zwischen Sein und Nicht-Sein. Da aber tatsächlich die Kreatur diesen doppelten Wandel zwischen den Gegensätzen vollzieht, so führt der Standpunkt des Parmenides dazu, Wahr und Falsch, Sein und Nicht-Sein als Selbigkeit (*ταυτόν*) zu fassen, also noëtisch wie ontisch den Widerspruchssatz aufzuheben [...]. Der Standpunkt des Heraklit betont zwar den Wandel. Aber weil alles sich wandelt, so gibt es sowohl kein Wahr (weil es in Falsch umschlagen kann) wie kein Sein (weil es zu Nichts werden kann). Es besteht mithin kein letzter Unterschied mehr zwischen Wahr und Falsch, Sein und Nicht-Sein, und der Widerspruchssatz ist wiederum, noëtisch wie ontisch [...]”.

⁵⁸ *Analogia Entis*, s. 110.

⁵⁹ Zob.: *Analogia Entis*, s. 64: „Die Extreme rein-apriorischer und rein-aposteriorischer Metaphysik verfallen entweder einer «absoluten Einheit» (dem parmenidischen unbewegten ideativen Sein des Sosein) oder einer «absoluten Bewegung» (dem heraklitischen nur-bewegten Sein des Daseins)”.

⁶⁰ E. PRZYWARA, *Gottgeheimnis der Welt*, [w:] *Schriften*, t. II, s. 172-3.

⁶¹ Zob.: E. PRZYWARA, *Phänomenologie, Realogie, Relationologie*, [w:] *Schriften*, t. III, s. 384-5.

1.3.2. Analogia u Platona i Arystotelesa

Przestrzeń analogii, którą zdaniem Przywary we wczesnej filozofii greckiej wyznaczają Parmenides i Heraklit, w okresie jej największego rozkwitu rozciąga się od idealizmu Platona do realizmu Arystotelesa. Przekonanie to prowadzi w konsekwencji do tego, że na stronach *Analogia Entis* ci dwaj filozofowie pojawiają się bardzo często razem, jako dwa przeciwne bieguny jednej całości. Podłoże problemu analogii u obu filozofów jest takie samo: krytyka obu ekstremalnych stanowisk – zarówno absolutnej zmiany Heraklita jak i absolutnej tożsamości Parmenidesa⁶². Zakres analogii u Platona Przywara określa jako wieczne zmaganie pomiędzy dwiema skrajnościami: bytem zamkniętym w sobie, oraz bytem poruszającym przez Boga, czyli między byciem w bezpośredniej łączności z Bogiem, a odrzuceniem lub upadkiem daleko od Niego⁶³. Ta sama idea może być wyrażona za pomocą innej formuły: archetypu i jego obrazu⁶⁴, albo przy użyciu relacji między tym, co nieskończone i nieograniczone, a tym, co skończone i zamknięte⁶⁵. Idea erosa jako «myśliwego», który swoimi strzałami niespodziewanie przeszywa rzeczywistość, wyraża dynamiczny moment jedności i współlistnienia dwóch skrajności. Platońska dialektyka, odradzająca się wielokrotnie na przestrzeni wieków w różnych postaciach⁶⁶ (czego przykładem dla Przywary jest między innymi myśl Kierkegaarda), stanowi niewyczerpane źródło inspiracji dla wielu kierunków filozoficznych i duchowych, nie wyłączając niektórych herezji:

„Platonizm w swojej późniejszej formie [...] charakteryzuje się tym, że boskość jest dla niego tak bardzo transcendentna, że każdy jej kontakt ze stworzeniem powoduje

⁶² Zob.: *Analogia Entis*, s. 143: „Im Hintergrund der Analogie-Problematik Platons steht das gleiche wie bei Aristoteles: die Kritik der Extreme des absoluten Wandels (Theaitetos 152 D – 185 B) und der absoluten Identität (Parmenides 157 C – 162 B), und hieraus die grundsätzliche Betonung des *meson* zwischen ihnen (Theaitetos 180 E)“.

⁶³ Zob.: *Analogia Entis*, s. 146-7.

⁶⁴ Zob.: *Analogia Entis*, s. 143.

⁶⁵ Zob.: *Analogia Entis*, s. 144.

⁶⁶ Zob.: E. PRZYWARA, *Humanitas: der Mensch gestern und morgen*, Glock und Lutz, Nürnberg 1952, s. 201: „Es sind drei Zeiten der Geschichte der Philosophie, in denen es schien, als sei Platon und Platonismus endgültig überwunden. Aristoteles schrieb seine nüchterne herbe Kritik der Ideenlehre. Aber es dauerte nicht lange, und das strahlende Gestirn Plotins ging auf, so nachhaltig, daß auch die christliche Patristik ihm und nicht Aristoteles huldigte. Und wiederum ging Thomas von Aquin und seine Schule an eine neue Kritik, diesmal des antiken und augustinischen Platonismus. Aber ihm folgte die Neugeburt des Überwundenen in Skotus, und der Überwinder selber zeigt für den Blick des Forschers die tiefen platonischen Spuren in seinem Denken und gesteht dieses selber [...]. Und endlich schien die aufkommende neuere Erkenntnistheorie in Kant dem «Sohn des Apoll» das endgültige Ende zu bereiten, da sie seine Einstellung auf das «Sein in sich» abwies. Aber wieder dauerte es nicht lange und die Philosophie der Romantik erhob sich im Namen Platons, und schließlich nahm noch die erfolgreichste aller Kantschulen, die von Marburg, den scheinbar Erledigten als den großen Ahn Kants in Anspruch“.

«odbóstwienie». Bóg i stworzenie są absolutnymi przeciwieństwami, tak jak byt i nicność, czy światło i ciemność. Staje się więc zupełnie niemożliwe, aby bóstwo mogło w jakiś sposób być inherentne człowieczeństwu, a co dopiero tworzyć z nim jedność osoby. Kwestia współistnienia boskości i człowieczeństwa jest szeroko połączona z pytaniem o prawdziwą naturalną immanencję Boga, i dlatego stanowi również podstawę do przeciwstawienia się tej formie chrystologicznej herezji, tak jak to czynili tacy obrońcy nauki Kościoła jak na przykład Kapadocczycy, ciągle na nowo podkreślając (nie dającą się odrzucić) naturalną immanencję Boga w stworzeniu: jeśli Bóg jako Stwórca jest szeroko obecny w stworzeniu, to dla czego miałoby to być niegodne, żeby wszedł on ze stworzeniem w jedność osoby? Rozumiemy więc, że właśnie z gnostycyzmu, który nie był niczym innym jak otoczonym misteriami platonizmem, musiała powstać chrystologiczna herezja o pozornym ciełe Chrystusa, i że w późniejszej szkole aleksandryjskiej, która w przeciwieństwie do antiocheńskiej kierowała się platońskimi zasadami, mogła się rozwinąć nauka o całkowitym rozplynięciu się ludzkiej natury Chrystusa w Jego boskiej naturze. Nie może być żadnego Boga-Człowieka, ponieważ Bóg i człowiek są nie do pogodzenia»⁶⁷.

Pomimo dość jednostronnego rozwoju platonizmu w historii, Przywara unika tak ekstremalnego spojrzenia na myśl Platona, dostrzegając w jego idealizmie także elementy realistycznego, egzystencjalnego i indywidualistycznego myślenia⁶⁸.

Natomiast z Arystotelesem wiąże się sam źródłosłów pojęcia „metafizyka”. Choć pierwotnie słowo to miało wydźwięk jedynie bibliograficzny, oznaczając te ontologiczne dzieła Arystotelesa, które następowały „po” albo „za” (*meta*) jego *Fizyką* – to dla Przywary znaczenie to urasta do źródła, z którego wyprowadza on najgłębszy sens metafizyki: szukanie ostatecznego podłoża i podstawy dla realnie istniejącej fizycznej rzeczywistości⁶⁹. Sam Arystoteles określa taką podstawę pojęciem *entelecheia*: posiadanie w sobie samym podłoża, celu i sensu⁷⁰. Według Przywary, dynamika analogii u Arystotelesa wyraża się właśnie w nieustannej oscylacji pomiędzy możliwością (*dynamis*) a aktualizacją (*energeia*), która zmierza do swojego wewnętrznego celu

⁶⁷ E. PRZYWARA, *Gott, Fünf Vorträge über das religionsphilosophische Problem*, [w:] *Schriften*, t. II, s. 284.

⁶⁸ Zob.: *Analogia Entis*, s. 59: „Das klassische Beispiel hierfür ist gerade Platon, der der reinen Eideetik (auf der Gegenstands-Seite) einen aristokratischen Individualismus (auf der Akt-Seite) gegenüberstellt: nicht ein «Denken an sich», das unabhängig wäre von der Differenz der Individualitäten, sondern gerade das Denken des auserwählten Einzelnen, des *aristos* des gegenüber den *polloi* (z. B. Phaidon 90 A und B)».

⁶⁹ Zob.: *Analogia Entis*, s. 23.

⁷⁰ Zob.: *Analogia Entis*, s. 80: „Das Aristoteles-Wort für solchen Innen-Telos, En-telecheia, ist rückbezüglich zu «In-Werk-Setzung» und «Kraft als Möglichkeit»».

(*entelecheia*)⁷¹. Mechanizm analogii charakterystyczny dla Arystotelesa, Przywara wykorzystuje do opisu relacji między metafizyką a teologią. Jego zdaniem w teologii jako w swoim wewnętrznym celu (*entelecheia*) metafizyka osiąga definitywną aktualizację (*energeia*) swoich potencjalnych możliwości (*dynamis*), skąd wynika formuła, że teologia jest entelechią metafizyki⁷². Właśnie to sytuowanie się pomiędzy możliwościami jest szczególną cechą arystotelesowskiej dialektyki, której najmocniejszym późniejszym rozwinięciem jest dla Przywary filozofia Hegla. Z arystotelizmu wyrastają też jego zdaniem wszystkie te prądy duchowe (tak jak oparta na arystotelizmie szkoła antiocheńska i późniejszy pelagianizm), których radykalnym wyrazem jest teologiczny racjonalizm, prowadzący paradoksalnie do tego samego zanegowania osoby Chrystusa, jak w przypadku radykalnego platonizmu. Powód, dla którego Chrystus jako Bóg-Człowiek traci swoją rację bytu, jest jednak zupełnie inny: arystotelizm tak bardzo sprowadził boskość w domenę myśli, formy i wolnej woli, że w konsekwencji boskość stała się właściwie domeną każdego człowieka, co obrazuje pojęcie *theios anthropos*⁷³.

U obu filozofów Przywara dostrzega jednak próby przewyciężenia ram dialektyki⁷⁴ wyznaczonej przez myśl Heraklita i Parmenidesa poprzez poszukiwanie „środka”. Na podkreślenie zasługuje fakt, że postrzeganie „środka” przez Przywarę nigdy nie wiąże się z równowagą, bezruchem, stabilnością (czy jakimkolwiek innym sposobem niwelacji napięcia), lecz w jego rozumieniu „środek” jest raczej czymś dynamicznym, „falującym pomiędzy” (*wogenden Zwischen*). W konsekwencji, platoński *meson* Przywara odczytuje jako czysty rytm „boskiej gry” tajemniczego erosa w „nieoczekiwanej nagłości chwil” pomiędzy „nieustającą walką”, a dystansem pomiędzy sprzecznościami⁷⁵. Natomiast *meson* Arystotelesa nie jest w oczach Przywary niczym innym, jak właśnie analogią: *to gar analogon meson* – „analogia jako «*allo pros allo*», ponad każdą wspólną cechą

⁷¹ Zob.: *Analogia Entis*, s. 155.

⁷² Zob.: *Analogia Entis*, s. 80.

⁷³ Zob.: *Gott*, s. 282.

⁷⁴ Zob.: E. PRZYWARA, *Metaphysik, Religion, Analogie*, [w:] *Schriften*, t. III s. 324.

⁷⁵ Zob.: *Metaphysik, Religion, Analogie*, s. 324. Przywara tłumaczy pojęcie „środka” w bardzo złożony sposób: „Platon betont gewiß ein «meson», eine «Mitte» (Theaitetos 180 E), aber als rein Rhythmisches (*emmetron kai hama symmetron*: Philebos 26 AB) einer «unerwarteten Plötzlichkeit des Augenblicks» (*exaiphnes*: Parmenides 156 E) in «unbewußtem Zu-Fallen» (*lelethamen...eis to meson peptokotes*: Theaitetos 180 E) im «Zwischen» (*metaxy*: Parmenides 156 E) des «unsterblichen Kampf» (*mache athanatos*: Nomoi X 906 BC) mitten in der bleibenden «Distanz» zwischen den «Gegensätzen» (*chorismos*), und dies als «göttliches Spiel» (*Theu ti paignoion*: Nomoi VII 803 C) der «Geburt im Schönen» als des Geheimnis des «Eros» (Symposion 203 B-D ebd 206 E), nicht nur im «Zwischen von Sterblich und Unsterblich» (Symposion 202 E), sondern zuletzt zwischen «Gott-Geleitet-und-Umkreist» und «rückschnellendem Gott-Entglitten» ins «Gegenteil» (*xympodegei poreuomenon kai synkyklei... tote de anheken...to de palin automaton eis tanantia periagetai*: Politikos 269 C D E)”.

w gatunku, rodzaju, liczbie: a więc – prosto ujmując – jako korelacja między dwoma X, które względem siebie są czymś całkowicie innym”⁷⁶. Wobec utrwalonego obecnie rozumienia analogiczności przede wszystkim jako uwypuklenia wymiaru podobieństwa, lub czegoś łączącego, wspólnego dwóm elementom, John Betz podkreśla zbieżność pojmowania Przywary z tym właśnie negatywnym wektorem odmienności, inności czy różnicy obecnym w starożytnym podejściu do pojęcia analogii. Analogiczność jest przede wszystkim sygnałem braku tożsamości, czyli istnieniem mniejszej lub większej różnicy. W *Metafizyce*, analogia oznacza jedynie pośrednią, nieprecyzyjną, czwartą z kolei możliwość, z jaką pojęcia czy rzeczy mogą być skorelowane ze sobą⁷⁷. Natomiast na bazie arystotelesowskiej analogii pojmowanej jako stosunek między możliwością a urzeczywistnieniem, Przywara rozwinię swoją koncepcję „stworzoneości”, ponieważ analogia ta w najbardziej odpowiedni sposób wyraża dynamiczny charakter stworzonej rzeczywistości⁷⁸.

Podsumowując problem analogii u Platona i Arystotelesa Przywara zauważa, że dla tego ostatniego stanowi ona centralne zagadnienie formalne, podczas gdy u Platona prowadzi ona raczej do tajemnicy relacji między Bogiem i człowiekiem, a nie do tajemnicy samego Boga⁷⁹. Najbardziej istotne jest jednak to, że zasadnicze zręby koncepcji analogii Przywary rozwinęły się w oparciu o grecką tradycję filozoficzną, zarówno w odniesieniu do analogii między Stwórcą a stworzeniem, jak i analogii wewnętrznego rytmu stawania się pomiędzy możliwością a urzeczywistnieniem.

1.4. Decydujący wpływ myśli Augustyna i Tomasza z Akwinu

We wstępie do pierwszego wydania *Analogia Entis* z 1932 roku Przywara prezentuje szeroką panoramę tradycji oraz szkół teologicznych i filozoficznych, które miały większy lub mniejszy wpływ na kształtowanie się jego koncepcji. Oprócz studiów myśli Tomasza z Akwinu, Augustyna i Dionizego Areopagity a także mistyków niemieckich, Przywara wymienia też Goethego i filozofów niemieckiego romantyzmu, „dynamiczny heroizm”

⁷⁶ *Metaphysik, Religion, Analogie*, s. 325.

⁷⁷ Zob.: J. BETZ, *Metaphysics and Theology*, s. 35-36: „The word *analogy* also appears in the *Metaphysics*, where after naming some of the more direct ways that things can be related (viz., unity in number, species, and genus), Aristotle names analogy as a fourth kind of unity, according to which things are only proportionally and thus only indirectly related (*allo pros allo*)”.

⁷⁸ Zob.: *Analogia Entis*, s. 115.

⁷⁹ Zob.: *Analogia Entis*, s. 149.

Nietzschego, „aporetyczną myśl” Simmela, „dynamizm etyczny” Troeltscha. Podsumowaniem poszukiwań Przywary były studia nad „dynamizmem antytetycznym” obecnym w myśli Newmana. Do filozofów, którzy mieli decydujący wpływ na kształtowanie się koncepcji analogii bytu Przywara zalicza Kanta, Hegla i Kierkegaarda. Podkreśla także ogromne znaczenie jego relacji ze współczesnymi mu myślicielami takimi jak Max Scheler, Edyta Stein, Karl Barth, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Johann Plenge. Przełomowe okazało się jednak, zdaniem Przywary, zestawienie problematyki współczesnej z intensywnymi studiami źródeł myśli filozoficznej od Platona i Arystotelesa do Tomasza z Akwinu. Studium *Quaestiones disputate* i *De ente et essentia* św. Tomasza w latach 1912-13 Przywara określa jako decydujący impuls do powstania *Analogia Entis*. Na zakończenie przedmowy do wydania z 1932 roku Przywara stwierdza: „W naszym dziele w żadnym wypadku nie chodzi o jakiś rozszerzony skrypt czy podręcznik do metafizyki. Próba nie wykracza poza czysto obiektywnie uwarunkowane «krytyczne wprowadzenie» (*kritisches Prolegomenon*) do najwcześniejszej tradycji Platona-Arystotelesa-Augustyna-Tomasza”⁸⁰. Para: Augustyn-Tomasz jest więc dla Przywary kolejną historyczną odsłoną pełnej przestrzeni analogii – szczytowym punktem wcześniejszej, presokratycznej tradycji, która w kolejnej odsłonie wyznaczana była przez myśl Platona i Arystotelesa. Z tego właśnie powodu Augustyn i Tomasz określani są przez Przywarę jako dwaj główni ojcowie całej współczesnej myśli europejskiej, którzy nie tylko wywarli ogromny wpływ na jej przyszły kształt, lecz także osadzili ją na fundamencie antycznej filozofii.

1.4.1. Augustyn i misterium przenikających się przeciwieństw

Zdaniem Hansa Ursa von Balthasara, to właśnie Augustyn stanowi zawsze pierwotny impuls refleksji Przywary⁸¹. Jest to bardzo słuszna uwaga, ponieważ, kilka specyficznie augustyńskich motywów przewija się jak refren w jego dziełach, będąc zarazem źródłem, z którego wypływa jego myśl, jak i kresem jej rozwoju. Właściwie cała twórczość filozoficzna i teologiczna Przywary – począwszy od najwcześniejszych pozycji – zakorzeniona jest w myśli „chrześcijańskiego Platona”, podobnie zresztą jak znacząca część ogółu myśli europejskiej:

⁸⁰ *Analogia Entis: Metaphysik*, Kösel und Pustet, München 1932, s. IX. W wydaniu z 1962 roku fragment ten został pominięty.

⁸¹ Opinię Balthasara przytacza R. Stertenbrink w *Ein Weg zum Denken*, s. 33: „Augustinus muß stets als Urimpuls in Przywaras Denken festgehalten werden”.

„od przeciwieństwa między Parmenidesem i Heraklitem, poprzez przeciwieństwa między Janem Ewangelistą i Pawłem Apostołem, poprzez przeciwieństwa między Tomaszem i Dunsem Szkotem, po przeciwieństwa między Kartezjuszem i Pascalem, aż po przeciwieństwa między Heglem a Kierkegaardem – wszystko w tajemniczy sposób zawiera się w geniuszu Augustyna”⁸².

Istotę tego geniuszu Przywara wyraża za pomocą biblijnego symbolu zaślubin. Są to zaślubiny dwóch podstawowych elementów europejskiego ducha: antyku i chrześcijaństwa⁸³. Duże znaczenie ma przy tym także berberyjski rodowód Augustyna, który zdaniem Przywary sprawia, że jego subtelny intelektualizm przepojony jest afrykańskim żarem. Ten afrykański pierwiastek we wkładzie Augustyna w rozwój zachodniego ducha (obok Tertuliana i Orygenesesa) nie pozwala Przywarze na postrzeganie europejskiej tożsamości jako jednorodnego wytworu i jest świadectwem jej niezbywalnej otwartości na wartości pochodzące spoza obszaru Europy. Myśl Augustyna jest bowiem według Przywary jednym z głównych archetypów zachodniego myślenia teologicznego:

„W historii ludzkiego ducha, Augustyn jest myślicielem spojrzenia usiłującego poprzez przemijalność chwili przeniknąć dalej i głębiej. Każda rytmiczna i intuicyjna refleksja ma w nim protoplastę i mistrza. W ten sposób jest on także myślicielem realnie istniejących przeciwieństw, to znaczy takich, które narzucają się swoją oczywistością i nie pozwalają się zniwelować”⁸⁴.

W centralnym punkcie myślenia Augustyna Przywara dostrzega „piękno kontrastowości tego świata aż do rytmicznej jedności trynitarnego życia Osób Boskich”⁸⁵. W oczach Przywary analogiczność jego myśli wyraża się w relacji sprzeczności (*sensibilia-intelligibilia*, *exterius-interius*, *temporale-aeternum*) do Prawdy-Dobra-Piękna czyli do samego Boga⁸⁶. Motywy augustyńskie w twórczości Przywary mają właśnie taki analogiczny wymiar. Nie sposób wyobrazić sobie jego koncepcji analogii bytu bez augustyńskiego *Deus interior omni re et Deus exterior omni re*, które stoi u źródła podstawowego założenia *analogia entis*: dynamicznego napięcia pomiędzy „Bogiem

⁸² *In und Gegen*, s. 294.

⁸³ Zob.: E. PRZYWARA, *Augustinisch: Ur-Haltung des Geistes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1970, s. 17.

⁸⁴ *Augustinisch*, s.11.

⁸⁵ *Augustinisch*, s. 17.

⁸⁶ Zob.: *Analogia Entis*, s. 163: „Die Analogie bei Augustinus ist durch die Art bezeichnet, in der einerseits die Gegensätze *sensibilia-intelligibilia*, *exterius interius*, *temporale-aeternum* sich zueinander verhalten, andererseits in ihnen die Seele(*animus*) oder Geist(*mens*) sich zu der Wahrheit-Gutheit-Schönheit verhält, die Gott ist”.

w nas i Bogiem ponad nami” (*Gott in-über uns*)⁸⁷. Podobnie jest z chrystologią i eklezjologią Przywary, gdzie fundamentalną rolę odgrywa augustyńskie *Haupt und Leib ein Christus* – jedność w napięciu pomiędzy Chrystusem jako Głową i członkami Jego Ciała w Kościele⁸⁸. Jednym z najbardziej istotnych motywów jest *Deus semper maior* – wyrażenie zaczerpnięte z komentarza do Księgi Psalmów (Ps 62,16), które Przywara wykorzystał jako myśl przewodnią i zarazem tytuł do swojej trzypięciotomowej teologii Ćwiczeń ignacjańskich⁸⁹. Augustyńskie „*quid non est Deus*” – wizja Boga, który jest zawsze większy niż ludzkie możliwości doświadczenia i poznania (co sprawia, że nie można powiedzieć kim Bóg jest, a jedynie kim nie jest) – stoi u samych podstaw apofatycznej teologii Przywary oraz stanowi zarazem kres jego koncepcji analogii⁹⁰. Z tego powodu Przywara bardzo często przytacza proste stwierdzenie Augustyna: „jeśli Go rozumiesz, to nie jest Bóg” (Serm 117 nr 3,5)⁹¹. W tym kontekście człowiek jest dla Przywary wiecznym „poszukiwaczem Boga”, a jego podstawową aktywnością jest *suchen zum finden und finden zum suchen* (szukać, żeby znaleźć i znajdować, żeby szukać). W tym lakonicznym ujęciu Przywara próbuje wyrazić sens stwierdzenia Augustyna: *Daß man Ihn suche, um Ihn zu finden, ist Er verborgen; daß man Ihn suche, da man Ihn fand, ist Er unermesslich*⁹² – dla człowieka poszukującego Bóg jest Bogiem ukrytym, a dla tego, kto Go znalazł, pozostaje On Bogiem nieogarnionym. Koncepcja Boga, który ciągle wymyka się ludzkiemu poznaniu i zawsze pozostaje „większy” jest czymś fundamentalnym dla prawidłowego zrozumienia analogii bytu Przywary:

„Na drodze od Platona poprzez Arystotelesa do Augustyna, analogia coraz głębiej zatapia się w obszarze «niepodobieństwa»: od symbolu «nieśmiertelnej walki», poprzez symbol «torso», aż do symbolu «nocy». Ale właśnie w tym pogrążeniu w bezdennej otchłani dopełnia się «zwrot o 180 stopni». Noc «opuszczenia przez Boga» jest najbardziej decydującym momentem: «Bóg wszystko we wszystkim»»⁹³.

⁸⁷ Zob.: E. PRZYWARA, *Das Gnoseologisch-Religiöse bei St. Augustin*, [w:] *Schriften*, t. III, s. 422; E. PRZYWARA, *Zwischen Metaphysik und Christentum. Aus der Festschrift für Hedwig Conrad-Martius* [w:] *Schriften*, t. III, s. 438-9.

⁸⁸ Zob.: E. PRZYWARA, *Essenz- und Existenzphilosophie*, [w:] *Schriften*, t. III, s. 245. Zob. także: *Reichweite der Analogie*, s. 267, 284. Zob. także: *Das Gnoseologisch-Religiöse*, s. 429, 435.

⁸⁹ E. PRZYWARA, *Deus semper maior: Theologie der Exerzitien*, Herder, Freiburg im Breisgau 1938.

⁹⁰ Zob.: *Zwischen Metaphysik und Christentum*, s. 448-9.

⁹¹ E. PRZYWARA, *Mensch, Welt, Gott, Symbol*, [w:] *Schriften*, t. III, s. 411.

⁹² Zob.: E. PRZYWARA, *Was ist Gott : eine Summula*, Glock und Lutz, Nürnberg 1953, s. 32. Zob. także: *Mensch, Welt, Gott, Symbol*, s. 414-15; Zob. także: *Das Gnoseologisch-Religiöse*, s. 424.

⁹³ *Analogia Entis*, s. 171.

Motyw nocy, który Przywara znajduje nie tylko u Augustyna, lecz również u Dionizego Areopagity, Mikołaja Kuzańczyka i Jana od Krzyża, jest dla niego najodpowiedniejszym wyrazem koncepcji analogii bytu⁹⁴ i najgłębiej oddaje niezmierzoną tajemnicę Boga w ograniczoności doświadczenia człowieka.

1.4.2. Tomasz i obiektywny porządek rzeczy

Jako przeciwwagę do pulsującej głębokimi poruszeniami i sprzecznościami myśli Augustyna, Przywara umieszcza na drugim biegunie swojego spektrum analogii „spokojną trzeźwość” porządku myśli św. Tomasza z Akwinu:

„Bez wątpienia przez dzieła Akwinaty przewija się uwalniający powiew szerokiego horyzontu wielkiego człowieka, który nigdy nie gubi się w ciasnych rozdrobnieniach, ale w swojej dalekowzroczności, obejmującej wizją boską przestrzeń relacji i zależności, ustanawia prawdziwy kosmos ludzkiej myśli; wypowiadając się właśnie z pozycji ścisłych spostrzeżeń uważnego obserwatora rzeczywistości, potrafi jednocześnie zachować oddech równowagi pomiędzy zagubieniem się w świecie i «pogardą» dla świata – oddech równowagi pomiędzy zazdrosną rzeczowością *quaestiones* i *articuli*, która dziś jeszcze nam się udziela, i duchem klasycznej wolności objaśniania; jednakże zasadnicza treść jego dzieła mówi o obiektywnym, logicznym «w sobie», o uniwersalnej istocie bytu, nie o chaosie wątków charakterystycznych dla empirycznego i psychologicznego «stawania się» w historii i w ludzkiej duszy”⁹⁵.

To właśnie ten, właściwy Tomaszowi, sposób przedstawiania relacji między istotą a egzystencją skłonił Przywarę do poszukiwania podobnej – tyle, że odnoszącej się do myśli współczesnej – formuły dla opisu tego problemu⁹⁶.

Akwinata jako średniowieczny komentator *Metafizyki* jest dla Przywary równocześnie głównym interpretatorem poglądów Arystotelesa na temat analogii. To dzięki niemu ogólne pojęcie analogii zostało doprecyzowane i usystematyzowane. Do osiągnięć Tomasza na tym polu Przywara zalicza przede wszystkim dokonanie podziału na dwa rodzaje analogii, które później zostały określone jako analogia atrybucji (*analogia*

⁹⁴ Zob.: *Analogia Entis*, s. 170; *Das Gnoseologisch-Religiöse*, s. 434-6.

⁹⁵ *Gottgeheimnis der Welt*, s. 239-240.

⁹⁶ Zob.: *Analogia Entis*, s. 7. We wstępie do *Analogia Entis* Przywara przedstawia motywy swojego przedsięwzięcia: „Gegenüber dem Gegensatz zwischen den gewohnten Schul-Lösungen suchte ich nach einer Formel, die der Art Gerech wäre, wie bei Thomas selber die Frage nach Sosein und Dasein erscheint”.

attributionis) i analogia proporcjonalności (*analogia proportionalitatis*)⁹⁷. Jednak to, co z perspektywy Przywary wydaje się u Tomasza najistotniejsze, to teologiczne zastosowanie analogii jako środka do opisanie relacji między bytem Boga a byciem stworzenia, czyli analogii ontologicznej stanowiącej właściwą treść koncepcji *analogia entis* Przywary. Podstawą zaistnienia takiej relacji jest dla Tomasza sam fakt stworzenia, na zasadzie związku pomiędzy źródłem i przyczyną danej rzeczy – Bogiem Stwórcą – i tym, co zostało przez Niego stworzone. Z tego powodu można mówić o jakiegoś rodzaju podobieństwie stworzenia do swojego Stwórcy, nigdy zaś o sytuacji odwrotnej, na co zwraca uwagę J. Betz, powołując się na Tomaszową *Summa Theologiae*⁹⁸. Zdaniem Betza jest to kluczowe zagadnienie, w którym rozumienie analogii przez Tomasza i przez Przywarę zbiega się ze sobą: różnica między Stwórcą a stworzeniem jest zawsze większa od podobieństwa, które można między nimi zaobserwować.

Rozdział z *Analogia Entis* poświęcony problematyce analogii u św. Tomasza z Akwinu (s.171-202) nawiązuje w pewien sposób do przemyślanej konstrukcji i uniwersalnego obiektywizmu jego dzieł. Ta obejmująca zaledwie trzydzieści stron prezentacja jest doskonałą syntezą całego dzieła Akwinaty widzianego z analogicznej perspektywy. Wyważona i rzeczowa wieloaspektowość Tomaszowego spojrzenia na relację Stwórcy do Jego dzieła była dla Przywary doskonałym punktem wyjścia w kształtowaniu się jego dynamicznej filozofii, która z czasem przerodziła się w dojrzałą koncepcję analogii bytu:

„Filozofia biegunowości, równie daleka od filozofii nerwowości nagłych zwrotów i od filozofii statycznego środka – filozofia dynamicznej biegunowości. Nie podmiot

⁹⁷ Zob.: J. BETZ, *Metaphysics and Theology*, s. 38-9. Betz wyjaśnia, że rozumienie analogii przez Przywarę wypływa bezpośrednio z myśli Akwinaty: „He says that analogy can be understood here in two ways: either as two things being related to a third (in reference to the example of health, which is predicated differently but not equivocally of man, urine, and medicine, where man is the primary analogate); or in the sense that two things are proportionally similar to two other things (as in the relation of the tranquility of the sea to the serenity of the air). The first kind of analogy is what we have identified as a *pros hen* (προς ἓν) analogy, since two things are ordered «to one» primary thing (in this case man), whereas urine and medicine are «healthy» only in analogical sense, as, respectively, a sign and cause of health. Since Cajetan, this kind of analogy has also come to be known as an analogy of attribution (*analogia attributionis*), which can be distinguished further according to whether or not the attribution is intrinsic or extrinsic. The second kind of analogy, which Cajetan considered to be the only proper analogy, is known as an analogy of proportionality (*analogia proportionalitatis*), since it is based upon a comparison of two different proportions and recalls the origins of analogy in Greek arithmetic. While it cannot be decided here which of these analogies is more proper, the second analogy (*analogia proportionalitatis*) clearly comports with metaphor and thus could be said to imply a greater dissimilarity between the things compared. And this, in fact, is how Przywara understands this type of analogy. What both forms of analogy have in common, however, is that both are ways of expressing a relationship between (or among) otherwise different things”.

⁹⁸ Zob.: J. BETZ, *Metaphysics and Theology*, s. 43: „Można się zgodzić na to, że stworzenie jest w jakiś sposób podobne do Boga; nigdy jednak nie można się zgodzić na to, że Bóg jest podobny do stworzenia, gdyż, jak to mówi Dionizy: «Tylko między rzeczami równorzędnymi może być wzajemne podobieństwo; nigdy zaś między przyczyną a skutkiem» (STh. I, q. 4, a. 3.)”.

albo przedmiot, nie stawanie się albo byt, nie żadne «raz na zawsze» w gotowym statycznym kompromisie między nimi. Nie: filozofia wzbierającego falami przepływu między oboma biegunami, filozofia nigdy nie rozładowanego napięcia między dwoma biegunami, filozofia dynamicznej jedności przeciwieństw, filozofia jedności w napięciu»⁹⁹.

Prezentację problematyki analogii u Tomasza z Akwinu rozpoczyna Przywara od opisu „porządku” (*Ordnung*) – jednego z podstawowych pojęć, zaznaczając od razu jego podwójny wymiar. Z jednej strony Przywara wyróżnia porządek między Stwórcą a stworzeniem (nadany przez Boga i przywrócony po grzechu przez zbawienie), z drugiej strony mówi o porządku boskim (*hierarchia*) i porządku naturalnym (*ordo rerum, ordo universi*)¹⁰⁰. Zaraz potem Przywara przedstawia fundamentalną zasadę (*perfectio*), która rządzi relacją między tymi dwoma porządkami: stworzenie wobec Stwórcy jest w analogicznej relacji jak niedoskonałość do doskonałości, czyli jak *esse relativum* do *esse absolutum*¹⁰¹. Stwórca jest również tym, który przywraca zaburzony przez grzech porządek stworzenia, nadając przez to sens biegowi historii (wyjście i powrót stworzenia do Boga). Z zasady *perfectio* wyprowadza Przywara zarówno naukę o relacji między naturą i łaską (czyli także między rozumem a wiarą), jak i naukę o *potentia oboedientialis* – zdolności człowieka do poddania się doskonałemu i zbawczemu udzielaniu się Boga we wcieleniu. Ostatecznym źródłem porządku naturalnego i nadnaturalnego jest relacyjny porządek rządzący trójosobowym życiem Jednego Boga (*mysterium mysteriorum* według greckich Ojców Kościoła lub *imago Trinitatis* w postaci zamkniętego kręgu u Dionizego Areopagity). Dużo uwagi poświęca też Przywara na omówienie zamieszkiwania Boga (immanencji) w każdej rzeczy jako najintymniejszego fundamentu jej bytu, przy Jego jednoczesnym byciu nieskończenie ponad każdą rzeczą (transcendencji). Koncepcja Boga, jako będącego „niesprowadzalnie” i równocześnie „w i ponad” (*in-über*) stworzeniem, ma bowiem podstawowe znaczenie dla analogii bytu Przywary, podobnie jak koncepcja *Deus interior* i *Deus exterior* Augustyna. Bezpośrednio z tymi problemami powiązana jest niesłychanie ważka kwestia działania Boga w człowieku (*causae secundae*) i ludzkiej wolności, w odniesieniu do których Przywara podkreśla, że „wraz ze wzrostem bliskości Boga, wzrasta również niezależność bytu człowieka”¹⁰².

⁹⁹ *Gottgeheimnis der Welt*, s. 215.

¹⁰⁰ Zob.: *Analogia Entis*, s. 172.

¹⁰¹ Zob.: *Analogia Entis*, s. 178.

¹⁰² *Analogia Entis*, s. 191: „Die wachsende Nähe Gottes ein wachsendes Selbständigwerden wirkt”.

Kulminacją problematyki analogii u Tomasza jest dla Przywary koncepcja człowieka jako „środka” (*Mitte*) oraz „doskonałej-skończonej granicy” (*vollendete Grenze*). Szczytem tej problematyki jest właśnie *analogia entis*, gdzie „*entis* oznacza takie rozdzielenie między Bogiem a stworzeniem, że w żaden sposób nie może zaistnieć wspólny rodzaj (*genus*), ale również to, że właśnie tutaj ujawnia się korzeń tego, co radykalnie pozytywne w jedności”¹⁰³.

Metafizyka analogii bytu – wynik dokonanego przez Przywarę zestawienia współczesnej mu myśli filozoficznej i teologicznej z pierwotną tradycją europejską – miała być w zamyśle autora odpowiedzią i ratunkiem wobec coraz bardziej zaznaczającego się kryzysu myśli współczesnej. To bardzo optymistyczne, nacechowane entuzjazmem i pełne wiary w przyszłość przekonanie młodego Przywary musiało zmierzyć się z tragiczną rzeczywistością okresu II wojny światowej. Podobnej konfrontacji poddany został także pełen subtelnej harmonii i logiki świat myśli Tomasza. W trudnym czasie próby Przywara zauważył w nim pewien niedostatek: zbyt mało miejsca w uporządkowanym *universum* Tomasza zajmowała tajemnica krzyża¹⁰⁴. Wojenne i powojenne doświadczenia Przywary wpłynęły na zmianę w postrzeganiu całego dorobku Tomasza, powodując wyostrenie spojrzenia i przeniesienie akcentu z poczucia bezpieczeństwa Tomaszowego *ordo* i *perfectio* na problemy i trudności, które Tomasz nie wahał się pozostawić w postaci otwartych kwestii bez zdecydowanego rozstrzygnięcia. Świadectwem ewolucji w ocenie Tomasza przez Przywarę może być podsumowanie rozdziału poświęconego jego myśli w *Humanitas* – monumentalnym dziele opublikowanym dwadzieścia lat po ukazaniu się pierwszego wydania *Analogia Entis*:

„[...] ponadczasowy i ciągle żywy Akwinata każdorazowo budzi się do życia przez aktywnych myślicieli – także tych z zewnątrz [chrześcijańskiego świata] – achryześcijańskich, a nawet antychrześcijańskich. Tak więc jak on sam, w czasach, w których przyszło mu żyć, nie wzrastał wyłącznie w getcie chrześcijańskich szkół, ale stawał oko w oko nie tylko z poganami, Żydami i Arabami, lecz także z manicheizmem jako jedną z najgroźniejszych herezji (w prawdziwym duchowym pokrewieństwie z Augustynem), i jak za życia został wpisany na indeks arcybiskupa Paryża (z przeznaczeniem spalenia jego pism), a po swojej śmierci, w ostatniej chwili został uratowany przed ekskomuniką Rzymu

¹⁰³ *Analogia Entis*, s. 201.

¹⁰⁴ Zob.: R. SCHENK, *Analogy as the discrimen naturae et gratiae: Thomism and Ecumenical Learning*, [w:] *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God*, red. T. J. White, Eerdmans, Michigan/Cambridge 2010, s. 179.

dzięki ingerencji Alberta Wielkiego (będącego także w gronie podejrzanych) – tak więc chodzi o ciągle żywego Tomasza z Akwinu (podobnie jak o ciągle żywego Augustyna) – ale nie o tego wychwalanego mistrza wszystkich usystematyzowanych (i dlatego martwych) szkół (od tomizmu, poprzez molinizm do neoscholastyki itd.) – tylko o tego, który jest niekoronowanym i nieznanym mistrzem prawdziwej otchłani bieżącego czasu: Tomasza aporetyka [...]”¹⁰⁵.

1.5. Owocna konfrontacja z Karlem Barthem

Konfrontacja Przywary z Barthem na temat *analogia entis* jest niewątpliwie najszerzej znanym i komentowanym faktem z jego życia. To właśnie ta historyczna kontrowersja stanowi kontekst słynnej wypowiedzi Bartha z jego *Kirchliche Dogmatik*: „Uznaję *analogia entis* jako wynalazek antychrysta i sądzę, że z tego powodu nie można stać się katolikiem. Jednocześnie wszystkie inne powody, dla których nie można zostać katolikiem, uznaję za krótkowzroczne i trywialne”¹⁰⁶. Po trwającej latami wymianie zdań obaj myśliciele byli nią już zmęczeni i zniecierpliwieni, ponieważ nie przyniosła ona jednoznacznych rezultatów, choć doprowadziła do jasnego sformułowania zarówno protestanckiego, jak i katolickiego stanowiska. Nie zmienia to jednak faktu, że Przywara do końca życia uważał, że początkowy etap tej dyskusji, który zakończył się na krótko przed pierwszym wydaniem *Analogia Entis* w 1932 roku, miał bardzo ważny wpływ na kształtowanie się teologicznego aspektu jego pracy. Nie bez znaczenia jest też to, że dyskusja Przywary z Barthem, w której nie chodziło o poszukiwanie tanich kompromisów, lecz o wyraźne i precyzyjne przedstawienie stanowisk poszczególnych stron dialogu, do dziś pozostaje niedoścignionym wzorem dla współczesnych promotorów ekumenizmu.

1.5.1. Opatrznościowe spotkanie

W przedmowie do pierwszego wydania *Analogia Entis* Przywara wyraża się o spotkaniu z Barthem w następujący sposób:

„Szczęśliwym zrzędzeniem losu było to, że w tym samym roku, w którym ukazała się moja książka na temat Schelera, zaszła pierwsza konieczność starcia z Karlem Barthem, która dopiero w 1929 roku doprowadziła do osobistego, owocnego spotkania. Właśnie

¹⁰⁵ *Humanitas*, s. 741.

¹⁰⁶ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag, Zürich 1947, t. I, s. VIII.

w konfrontacji z nim, aspekt teologiczny mojej analogii bytu został ukształtowany do swojej właściwej postaci”¹⁰⁷.

Rozmowy na takim poziomie nie są oczywiście prowadzone w teologicznej próżni¹⁰⁸. Do spotkania z Barthem w 1929 roku Przywara przystępował z bogatym bagażem doświadczeń z wcześniejszych spotkań z różnymi przedstawicielami strony protestanckiej, a także z wykładów wygłoszonych na uniwersytetach w Marburgu, Münster, Bonn, Getyndze, Heidelbergu i na wydziałach teologicznych w Holandii¹⁰⁹. Już w 1923 roku Thurneysen – przyjaciel Bartha – pisał do niego:

„Zaopatrz się w sierpniowy numer *Stimmen der Zeit*. Jest tam niezwykle wnikliwy i rzetelny artykuł o nas, pisany przez kogoś ze strony katolickiej. Jest interesujący, ponieważ bardzo jasno prezentuje katolicki punkt widzenia. Przy okazji znajdziesz tam kilka istotnych i głębokich obserwacji na temat Augustyna. Autor jest ekspertem. Wypadamy dobrze, nawet jeśli nasz główny motyw pozostaje niezauważony...”¹¹⁰.

Właśnie ten „katolicki punkt widzenia” kształtowany nie tylko w dialogu z protestantyzmem, lecz także w toku dyskusji prowadzonych wewnątrz Kościoła, stanowił kontekst narodzin analogii bytu Przywary jako fundamentalnej zasady katolickiej (*katholische Grundform*). Opisuując proces pracy nad analogią bytu z perspektywy 1940 roku, Przywara wyróżnił kilka jego etapów, a konfrontację z Barthem umieścił chronologicznie na drugim miejscu¹¹¹. Zdaniem Przywary, bezpośrednim impulsem, który spowodował dyskusję na tym polu była publikacja *Stimmen der Zeit* z 1922 roku prezentująca wnioski płynące z różnorodnych katolickich środowisk, w których prowadzone były poszukiwania fundamentu, który posłużyłby za teologiczną podstawę do budowania

¹⁰⁷ *Analogia Entis*, s. 8.

¹⁰⁸ Początków zainteresowania Przywary reformacją szukać należy już w okolicach roku 1917, w związku z 400-setną rocznicą wystąpienia Lutera. Następną okazją do zapoznania się z aktualną problematyką reformacji były studia Przywary poświęcone teologii Newmana – sławnego konwertyty z anglikanizmu, którego dzieła Przywara tłumaczył i był pionierem ich popularyzacji w środowisku niemieckim. To właśnie w kontekście odważnego kroku Newmana, który Przywara określi jako *Heimkehrbewegung ins Katholische* – „powrót do tego, co katolickie jak do domu” – pojawia się próba oceny reformacji jako „twórczej katastrofy” (*schöpferische Katastrophe*). Przywara traktuje przejście na katolicyzm Newmana jako rodzaj symbolu nieustannego odradzania się chrześcijaństwa, przechodzenia ze śmierci do życia poprzez przezwyciężanie historycznych katastrof, do których Przywara zalicza obok reformacji także rozwój myśli Kanta, Hegla, Nietzschego, Marxa oraz totalitaryzmy faszystwu i bolszewizmu.

¹⁰⁹ Zob.: M. ZECHMEISTER, *Gottes-Nacht*, s. 190.

¹¹⁰ *Karl Barth Gesamtausgabe, Briefwechsel Barth-Thurneysen*, vol. 2 (1921-1930), s. 190, cyt. za: J. BETZ, *The analogia entis as a Catholic Panacea? Erich Przywara's Interventions in the Philosophy and Theology of the 1920*, https://sites.duke.edu/afterthecataclysm/files/2017/10/Betz_AnalogiaEntisPaper.pdf (dostęp: 30.12.2017), s. 12.

¹¹¹ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 247.

relacji między naturą i łaską, czy oparcia dla powiązania filozofii z teologią. To właśnie w tym kontekście po raz pierwszy *analogia entis* została uznana za podstawę dla tworzenia relacji tego, co naturalne z tym, co nadprzyrodzone w ramach doktrynalnych katolicyzmu. Następnym bodźcem do opracowania koncepcji analogii bytu jako podstawowej katolickiej zasady formalnej były właśnie prace i wypowiedzi Bartha, który poszukiwał rozwiązania tego problemu na gruncie protestanckim. Natomiast jako trzeci etap kształtowania się koncepcji analogii Przywara wymienia konieczność jej opracowania pod kątem odpowiedzi na współczesne problemy filozoficzne poczynając od Kartezjusza. Ostatnim etapem pracy nad *analogia entis* jako podstawową katolicką zasadą formalną było – według Przywary – wypracowanie stanowiska wobec prób podejmowanych przez różne środowiska katolickie (franko-belgijskiego kręgu tomistycznego z Marechałem na czele, a później także środowiska niemieckiego), które polegały na „transpozycji” myśli współczesnej na grunt neoscholastyki. Kryzys myśli współczesnej, który prowokował do nowego odczytania wzajemnych relacji filozofii i teologii, stanowił więc bardzo poważny kontekst dialogu Przywary z Barthem. Zdaniem T.J. White’a, główny temat debaty Barth – Przywara można nawet uogólnić do relacji pomiędzy łaską udzieloną w Chrystusie, a naszym rozumieniem ludzkiej natury¹¹². W poszukiwaniu rozwiązań aktualnych problemów obaj myśliciele zwrócili się w stronę właściwych każdemu z nich tradycji teologicznych. W przypadku Przywary powrót do źródeł katolicyzmu spowodował dostrzeżenie tradycji analogicznego myślenia w historii chrześcijaństwa oraz ugruntowanie jego koncepcji analogii bytu w podstawach doktrynalnych katolicyzmu: doktrynie o stworzeniu jako rodzaju objawienia dostępnego dla rozumowego poznania przez człowieka, doktrynie o łasce, która nie niszczy natury, lecz ją doskonali i na niej buduje, oraz doktrynie o grzechu pierworodnym, którego konsekwencje nie są w stanie zburzyć w człowieku jego zdolności do odpowiedzi na łaskę Boga¹¹³. Natomiast w odniesieniu do *analogia fidei* i *analogia relationis* – koncepcji Bartha wypracowanych niejako w opozycji do *analogia entis* Przywary – wyróżnić można dwie główne doktryny teologii protestanckiej, stanowiące ich podstawę: *sola gratia* i *simul iustus et peccator*¹¹⁴. Zgodnie z pierwszą z nich Barth twierdzi, że działanie

¹¹² Zob.: T.J. WHITE, *Introduction. The Analogia Entis Controversy and Its Contemporary Significance*, [w:] *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God*, red. T.J. White, Eerdmans, Michigan/Cambridge 2011, s. 11.

¹¹³ Zob.: J. BETZ, *Metaphysics and Theology*, s. 114-15.

¹¹⁴ Zob.: K.L. JOHNSON, *Karl Barth and the Analogia entis*, T&T Clark, London 2010, s. 161.

człowieka nie może w żaden sposób wpłynąć na jego relację z Bogiem, która jest jedynie wynikiem działania Bożej łaski. Natomiast według drugiej z nich, człowiek osiąga usprawiedliwienie wyłącznie na mocy uczestnictwa w sprawiedliwości samego Chrystusa, która jest dla niego rzeczywistością zewnętrzną i nie niwelującą jego grzeszności.

Skutki spotkania Przywara – Barth nie ograniczają się jednak wyłącznie do „powrotu do źródeł” obu teologów. Nie ulega wątpliwości, że zarówno Barth jak i Przywara, choć pozostali wierni swoim tradycjom, a nawet jeszcze bardziej pogłęбили z nimi swoje związki, to jednocześnie wywarli na siebie wzajemnie ogromny wpływ. Sam fakt włączenia przez Bartha analogicznego myślenia do teologii protestanckiej (choć Przywara nigdy nie uznał tych koncepcji za słuszne) – można z pewnością poczytać za pozytywny owoc spotkania obu teologów. Niemniej istotne jest także późniejsze złagodzenie stanowiska Bartha wobec koncepcji analogii bytu Przywary, choć według K.L. Johnsona było to raczej wycofanie się z krytyki tej koncepcji, niż zasadnicza zmiana stanowiska na ten temat¹¹⁵. Bez względu na to, Przywara zawsze darzył Bartha ogromnym szacunkiem i doceniał jego działalność, określając ją jako radykalną walkę o ponowne sprowadzenie całego rozwoju reformacji do pierwotnego zamysłu młodego Lutra¹¹⁶. To właśnie Barth i jego środowisko byli dla Przywary jedynymi właściwymi spadkobiercami dialektyki Lutra¹¹⁷ i właśnie za ich pośrednictwem otworzył on całą swoją teologię (wraz z koncepcją analogii bytu) na wpływ „prawdziwego, pierwotnego Lutra”, którego myśl z biegiem historii uległa niestety istotnym zniekształceniom. Poprzez spotkanie z Lutrem i reformacją za pośrednictwem Bartha, Przywara nadał swojej teologii bardziej egzystencjalny charakter: *analogia entis* zyskała swoją konkretną i realną formę w postaci *admirabile commercium*. Natomiast jeśli chodzi o katolickie akcenty w teologii Bartha, to Przywara dostrzega je w paradoksalny sposób, interpretując antykatolicki wydźwięk monumentalnej *Kirchliche Dogmatik* jako odpowiedź na katolicką myśl nieustannie obecną w jej tle¹¹⁸. Jeszcze bardziej radykalną opinię na temat

¹¹⁵ Zob.: K.L. JOHNSON, *Karl Barth and the Analogia entis*, s. 159.

¹¹⁶ Zob.: *Humanitas*, s. 309: „Dieser Aufbruch wird darum folgerichtig radikaler Kampf um den Sinn der Reformation: im Ringen Karl Barths, die ganze Entwicklung der Reformation seit dem jungen Luther in diesen zurückzuführen”.

¹¹⁷ Zob.: *Humanitas*, s. 386: „Aber Barth ist und bleibt der einzige Theologe des Protestantismus, in dem Luthers innerste Dialektik wiederaufzuerstehen suchte”.

¹¹⁸ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 248: „K. Barth buduje swoją *Dogmatykę* (od 1927) za pomocą metody zawieszonego środka pomiędzy sprzecznościami, ale jako (czysto teopaniistyczną) *analogia fidei* przeciwko (określanej przez niego jako «anty-chrześcijańska») *analogia entis*”.

Dogmatyki Bartha zawarł Przywara w opublikowanym kilkanaście lat później *Humanitas*:

„Styl tej *Dogmatyki* zgadza się z jednej strony z wielkim, całkowicie katolickim stylem: nie tylko w widzeniu zawartości objawienia w niepomniejszonej historycznej rozpiętości od Pisma Świętego, poprzez Ojców Kościoła do scholastyki, lecz również w czysto spekulatywnym, finezyjnym układzie wyjaśnień. Jednakże z drugiej strony, nigdy dotąd reformacyjna dogmatyka nie przeciwstawiała się z taką mocą temu, co katolickie, postrzegając katolicyzm nie jako «stary Kościół», lecz jako «herezję» (I 1;33), która w swojej fundamentalnej strukturze – *analogia entis* – jest «wynałazkiem antychrysta» (VIII)”¹¹⁹.

Nie umniejszając w żaden sposób wagi wytaczanych argumentów ani nie próbując za wszelką cenę załagodzić tej wyjątkowej kontrowersji Przywary z Barthem, trzeba jednak podkreślić jej pozytywny bilans. Do takiej właśnie oceny skłania się także John Betz w swoim podsumowaniu sporu wokół *analogia entis*:

„nie da się zaprzeczyć, że krytyka Barta spowodowała, że Przywara przemyślał głębiej swoją własną pozycję, tak samo jak wcześniejszy krytycyzm Przywary w stosunku do Bartha skłonił tego ostatniego do głębszego przemyślenia problemów związanych z jego wcześniejszą teologią dialektyczną. Pod tym względem spotkanie z Barthem musi być postrzegane jako «owocne», tak jak sam Przywara wykazuje to we wstępie do *Analogia Entis* – przede wszystkim powodując, że musiał on wyraźniej podkreślić teocentryczną naturę *analogia entis*, oraz prawdopodobnie było ono czynnikiem sprawiającym, że jeszcze mocniej i wyraźniej ugruntował *analogia entis* w Chrystusie, który jest miarą relacji między Bogiem a stworzeniem (Ef. 4:7-10), i w którym wszystko ma istnienie (Kol. 1:17)”¹²⁰.

1.5.2. Od podstawowej katolickiej zasady formalnej do fundamentalnej dynamiki rzeczywistości

Wśród znawców problemu nie ma jednolitej opinii na temat powodów, dla których Barth odrzucił *analogia entis* Przywary. Balthasar twierdzi, że Barth nie zrozumiał stanowiska Przywary, Johnson dowodzi, że rozumiał je doskonale, a Betz jest zdania, że obie opinie w jakimś stopniu mogą być prawdziwe. Balthasar posuwa się nawet do stwierdzenia, że Barth poddawał krytyce nie tyle analogię bytu Przywary, co nieprawidłowe zastosowanie tej katolickiej doktryny w teologii neoscholastycznej, ponieważ sprzeciwiał się

¹¹⁹ Zob.: *Humanitas*, s. 172.

¹²⁰ J. BETZ, *Metaphysics and Theology*, s. 115.

stawianiu Boga i świata na tej samej płaszczyźnie, czyli na wspólnym gruncie, jakim jego zdaniem była koncepcja analogii bytu¹²¹:

„To, co Barth zarzuca katolicyzmowi jest jasne: oskarża go o posiadanie generalnej zasady systematycznej, która jest właściwie abstrakcyjnym orzeczeniem o analogii bytu, a nie prostym stwierdzeniem, że Chrystus jest Panem. To pryncypium z góry zakłada, że relacja Boga do stworzenia może być wcześniej poznana w naszym filozoficznym przedrozumieniu (teologia naturalna). Oznacza to, że objawienie Boga w Jezusie Chrystusie zdaje się być jedynie dopełnieniem wiedzy i rzeczywistości już wcześniej istniejącej”¹²².

Zarzut Bartha wobec *analogia entis* był zapewne szczególnie dotkliwy dla Przywary, zwłaszcza, że odnosił się właśnie do tego, przeciwko czemu koncepcja analogii była skierowana: absolutyzowaniu i traktowaniu „jak Bóg” jakiejś naturalnej, stworzonej rzeczywistości albo „ubóstwianiu” nieważne jak bardzo fundamentalnej zasady formalnej. Jeszcze po upływie trzydziestu lat od pierwszej publikacji swojego dzieła, Przywara powraca do tego problemu wyjaśniając w przedmowie do jego następnego wydania: „Nieporozumienie, w którym autor nie pozostaje bez winy, polega na tym, że wybrał on słowo «zasada» (*Prinzip*) na tytuł pierwszego tomu, żeby potem konsekwentnie od samego początku traktować tę «zasadę» jako pierwotną dynamiczną strukturę”¹²³. Można więc zaryzykować stwierdzenie, że Barth miał znaczący wpływ nie tylko na kształtowanie się teologicznego aspektu koncepcji Przywary w początkowym okresie, lecz również na jej późniejszą ewolucję od zasady formalnej (którą zresztą nigdy nie przestała być), do konkretnej egzystencjalnej rzeczywistości. Bowiem, niezależnie od tego, jakiej przemianie uległ sposób przedstawiania koncepcji analogii bytu w późniejszych dziełach Przywary, nigdy nie przestał on traktować tak pojętej analogii z jednej strony jako czegoś niezbywalnie katolickiego, a z drugiej strony jako czegoś najbardziej pierwotnego i uniwersalnego, co narzuca się w rzetelnym oglądzie rzeczywistości, jako zarazem najpierwotniejsza i ostateczna struktura¹²⁴. W związku z tym Przywara twierdzi, że analogicznego myślenia nie da się wyeliminować, ponieważ każdy jego typ ostatecznie ma swój kres w nieogarnionej tajemnicy Boga¹²⁵. Bezwzględnie demaskuje on wszystkie

¹²¹ J. BETZ, *Metaphysics and Theology*, s. 87.

¹²² H.U. VON BALTHASAR, *The Theology of Karl Barth. Exposition and interpretation*, Ignatius Press, San Francisco 1992, s. 37.

¹²³ *Analogia Entis*, s. 5.

¹²⁴ Zob.: *Metaphysik, Religion, Analogie*, s. 323.

¹²⁵ Zob.: *Metaphysik, Religion, Analogie*, s. 334: „Es hilft nicht der Fluchtversuch Gottlieb Söhngens und Theodor Haeckers, über einer angeblich rein metaphysischen *analogia entis*, eine «höhere und gottnähere» *analogia fidei* oder *analogia Trinitatis* zu bauen: weil das Vierte Laterankonzil seine

usiłowania odejścia od *analogia entis*, klasyfikując je jako próby ucieczki. Takiej samej ocenie podlega także Barth i jego próba odejścia od „wynałazku szatana” w czysto „biblijne chrześcijaństwo” z *analogia fidei*, która ostatecznie kieruje go z powrotem na tory analogii „jeszcze większej różnicy” – tej samej, której właśnie próbował uniknąć¹²⁶.

1.5.3. Analogia jako ostateczna struktura teologiczna i filozoficzna

Ostateczny rezultat spotkania Przywary z Barthem i teologią reformacji można więc określić jako ponowne doktrynalne utwierdzenie w katolicyzmie. Konfrontacja z myślą reformacyjną nie podważyła żadnego elementu wynikającego z interpretacji formuły IV Soboru Laterańskiego przez Przywarę. Jego pulsująca rytmem, dynamiczna struktura analogii bytu, zachowała swoje uniwersalne oblicze, wyznaczając jednocześnie wyraźne ramy tego, co jest specyficznie katolickie. Podstawowym „katolickim” rysem teologii, który wyłania się ze struktury *analogia entis* Przywary jest przede wszystkim jej więź z metafizyką:

„Dlatego *analogia entis* oznacza – jak ciągle na nowo musieliśmy podkreślać – nie tyle konstrukcję pojęcia Boga z punktu widzenia stworzenia, a wręcz rozumienie stworzenia z punktu widzenia Boga. Dlatego też katolicka teologia jest «metafizyczna», ponieważ istotowo traktuje o ponadstworzeniowym Bogu”¹²⁷.

Z tego powodu metafizyczna teologia katolicka nie może być traktowana jako teologia racjonalno-konstruktywna. Drugą podstawową „zasługą” *analogia entis* dla katolicyzmu jest fakt, że może on głosić (nie występujące nigdzie w takim stopniu) wywyższenie natury ludzkiej, która nie jest ani zagrożona, ani zniwelowana w miarę zbliżania się do Boga.

«Analogie» eben grad im höchsten übernatürlichen, ja trinitarischen Bereich erscheinen laßt. Es hilft auch nicht der Fluchtversuch, der in all diesen Fluchtversuchen einschlußweise versucht wird, die «Analogie» irgendwie wie als ein Vorletztes zu nehmen, um sie doch irgendwie in ein «lösendes Prinzip» zu «lösen»: weil eben grad in der Analogie als «Analogie der immer größeren Unähnlichkeit» der Gott mächtig ist und Sich kundtut, der «nicht Gott ist, wenn du Ihn begreifst» (Augustinus, serm 117 nr 33), dem wir darum einzig «begegnen» im «freien Hängen» der «freien Schweben» der «Analogie», die das metaphysisch und religiös «Letzte» ist”.

¹²⁶ Zob.: *Metaphysik, Religion, Analogie*, s. 334.

¹²⁷ *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, s. 62.

Podsumowanie: Niezglębiony cud analogii

„W swojej formie stworzenie jest analogią Boga. Jest ono podobne do Boga poprzez ogólną jedność esencji i egzystencji, ale w tym właśnie podobieństwie istotowo do Niego niepodobne, bo Boża forma jedności esencji i egzystencji jest tożsamością, a forma jedności stworzenia jest «jednością w napięciu». To właśnie stosunek esencji do egzystencji jest istotą «bytu», tak więc Bóg i stworzenie są podobni i niepodobni w «bycie», to znaczy analogiczni względem siebie: *analogia entis*, analogia bytu”¹²⁸.

Erich Przywara

Pierwszy rozdział pracy skoncentrowany był na ukazaniu fundamentalnej roli tradycji w kształtowaniu się głównych założeń koncepcji analogii bytu Przywary. Jest to absolutnie podstawowa konstatacja, jeśli chodzi o źródło jego analogicznego myślenia: wypływa ono z krytycznego przeglądu duchowego i intelektualnego dorobku ludzkości – od jego najwcześniejszych przeblysków w początkach greckiej myśli filozoficznej, poprzez szczyt jej rozwoju w poglądach Platona i Arystotelesa oraz recepcji dokonań obu tych myślicieli w teologii Ojców Kościoła i wielkich syntezach Augustyna i Tomasza z Akwinu – aż po współczesne Przywarze odniesienia do tradycji w myśli filozoficznej i teologicznej nie tylko z kręgu katolickiego, lecz również z obszaru wpływów myśli Lutra, których uobecnieniem dla Przywary była teologia Karla Bartha. Ten ogromny wysiłek w przyswojeniu sobie tego, co najistotniejsze z intelektualnego dziedzictwa ludzkości oraz wypracowanie krytycznego stanowiska wobec tradycji, jest kwintesencją dokonań Przywary z pierwszego okresu kształtowania się jego filozoficznego i teologicznego profilu.

Od samego początku Przywara z wielkim naciskiem zwraca uwagę na to, że konkretyzowanie się jego koncepcji nie było jedynie intelektualnym procesem, lecz miało również egzystencjalny wymiar związany z doświadczeniami pochodzącymi z młodości (różnorodność etniczna i kulturowa Śląska oraz praktyczne spotkanie z muzyką w domu i w szkole średniej). Przedstawiając proces swoich badań i refleksji, który doprowadził do powstania koncepcji analogii Przywara wskazuje na jej – przeważnie

¹²⁸ *Religionsphilosophie*, s. 24.

bezpośrednio nie wyrażoną – wszechobecność u podstaw wszystkich swoich dzieł, poczynwszy od pierwszych publikacji aż do roku 1932, kiedy ukazała się właściwa *Analogia Entis*¹²⁹. Niezależnie od tego, czy były to pozycje z zakresu filozofii, teologii, duchowości czy nawet poezji religijnej, wszystkie one miały już w swoim podłożu analogiczny sposób myślenia, chociaż pierwszą próbę sformułowania swojej koncepcji umiejscawia Przywara dopiero na początku 1922 roku, wiążąc ją z konfrontacją z myślą Maxa Schelera. Pierwsze świadome dążenia do nadania formalnego kształtu swojej koncepcji analogii bytu Przywara zestawia z opisywanym przez Schelera doświadczeniem miłości, a ściślej ujmując z niemożliwością bezpośredniego doświadczenia Boga w miłości, ponieważ w doświadczeniu tym człowiek zawsze napotyka na nieprzekraczalną różnicę między miłością a Bogiem-miłością. Ten brak bezpośredniości jest właśnie dla Przywary niczym innym jak wyrazem *analogia entis*: sensem teologicznego pośredniczenia w poznaniu Boga. Początkowe definicje – choć zawierają od razu to co najistotniejsze – są proste, tak jak proste i dostępne każdemu jest to doświadczenie braku możliwości bezpośredniego ujęcia Boga:

„Stworzenie jest jednocześnie podobne i niepodobne do Boga, Boga w stworzeniu i tak samo ponad stworzeniem.[...] Jest to więc relacja, która istotowo nosi w sobie charakter «odrębności» i «inności», a więc takie napięcie między jednością a dystansem, między podobieństwem i niepodobieństwem, które jest właściwe *analogia entis*, teologiczno-filozoficznemu podstawowemu stosunkowi stworzenia do stwórcy”¹³⁰.

Kolejnym, niezwykle ważnym elementem podkreślanym przez Przywarę jest fakt, że koncepcja analogii w swoim dojrzałym kształcie nie mogłaby powstać bez fundamentalnego odkrycia, które było ukoronowaniem jego przemyśleń dotyczących ukrytej nici przewodniej, stale obecnej w tle całej zachodniej aktywności intelektualnej i duchowej. „Chodzi tu o ostateczną zasadę formalną, z której można wyprowadzić rozwój antyku, patrystyki, scholastyki czy nowożytności – tajemniczy i w większości nieuświadomiony korzeń wszystkich rozszczepień: pojęcie Boga (*Gottesbegriff*)”¹³¹.

¹²⁹ W 1932 roku Przywara miał już w swoim dorobku kilkanaście książek: *Unsere Kirche* (1915), *Eucharistie und Arbeit* (1917), *J. H. Kard. Newman, Christentum. Ein Aufbau* (1922), *Vom Himmelreich der Seele* (1922), *Gottgeheimnis der Welt* (1923), *Kirchenjahr* (1923), *Religionsbegründung Max Scheller – J.H. Newmann* (1923), *Liebe* (1924), *Wandlung* (1925), *Majestas Divina* (1925), *Gott* (1926), *Religionsphilosophie Katholischer Theologie* (1927), *Das Geheimnis Kierkegaards* (1929), *Christus lebt in mir* (1929), *Ringten den Gegenwart* (1929), *Kant heute* (1930).

¹³⁰ E. PRZYWARA, *Religionsbegründung Max Scheller – J.H. Newmann*, Herder, Freiburg im Breisgau 1923, s. 109-110.

¹³¹ *Gottgeheimnis der Welt*, s. 213.

Odkrywcze spostrzeżenie Przywary polega na tym, że każda konkretna wizja świata, każdy okres czy prąd filozoficzny, ukrywa w swoim podłożu tajemnicę niewidzialnego Boga. Różnice, a nawet sprzeczności pomiędzy kierunkami filozoficznymi są dla Przywary wynikiem odmiennego sposobu pojmowania tej źródłowej tajemnicy: *Gottgeheimnis der Welt*. Konsekwencją tego fundamentalnego odkrycia jest namysł nad relacją łączącą Boga ze światem, która jawi się młodemu Przywarze jako olśniewający cud *analogia entis*: biegunowe, pełne dynamicznego napięcia współlistnienie podobieństwa i różnicy pomiędzy Bogiem i światem, Stwórcą i stworzeniem:

„Jest to [...] niezgłębiony cud tego jedyne w swoim rodzaju podstawowego stosunku między Bogiem a stworzeniem, cud «*analogia entis*», napięcia we współlistnieniu podobieństwa i różnicy między Bogiem, który według Apostoła Pawła jest «wszystkim we wszystkim» i sprawia «wszystko we wszystkim», a według mędrca Syracha «jest wszystkim»: i właściwym bytem i właściwym działaniem stworzenia – jest to właśnie niezgłębiony cud tego, co zarówno Augustyn, Tomasz jak i Duns Szkot dobitnie ujmują jako *analogia entis*, która obejmuje jednocześnie porządek bytu i porządek poznania”¹³².

To, co wydawało się Przywarze niezbędne w tamtej chwili, to wyciągnięcie naukowych wniosków z jego odkrycia. Niezwykła i tryskająca entuzjazmem atmosfera tego wczesnego okresu promieniuje z całości dzieła młodego Przywary, a w sposób szczególny daje się odczuć w publikacjach będących zapisem jego ustnych wypowiedzi. *Gottgeheimnis der Welt* jest właśnie takim – opublikowanym w 1923 roku – zapisem cyklu wykładów, które Przywara wygłosił w Ulm podczas kilkudniowego zjazdu katolickich teologów i pracowników naukowych. Konkluzją błyskotliwych historycznych analiz oraz rozwiązywaniem wszelkich problemów i zawłości zachodniej myśli teologicznej i filozoficznej była wygłoszona przez Przywarę teza dotycząca tej jedynej w swoim rodzaju, domagającej się szczegółowego opracowania relacji Boga ze światem. To głębokie przekonanie o doniosłości swojego odkrycia wiązało się u Przywary bezpośrednio z ogromnym poczuciem misji, która stanowiła wielkie wyzwanie dla ówczesnych katolickich teologów i intelektualistów. Zdawał on sobie sprawę z rozległości i wagi tego wyzwania, a także był przekonany o tym, że katolickie środowisko powinno przejąć przewodnictwo (*Führerschaft*) w wypracowaniu nowej filozofii, która jego zdaniem powinna wyrastać z dwóch źródeł: z całości wielowiekowej tradycji ludzkości i z doświadczenia duchowego kryzysu, który dotkliwie trawił zachodnią myśl na

¹³² *Gottgeheimnis der Welt*, s. 213.

początku XX wieku. Pojmowanie przez Przywarę świata jako rzeczywistości, która wywodzi się i zmierza w stronę swojej podstawy – tajemnicy Boga, sprawiło w konsekwencji, że jego nowy program filozoficzny nie mógł być niczym innym jak metafizyką. Zapewne jest to powód, dla którego Łukasz Steinert stwierdza, że „Pomimo wszystkich kontrowersji, Przywara podobnie jak Barth stara się o objawioną w historii przymierza postawę «posłuszeństwa w służbie misterium», z której wypływa zarówno wiara w Boga Stwórcę jak i postrzeganie otaczającej nas rzeczywistości”¹³³. Postawa posłuszeństwa w służbie tajemnicy Boga (*Dienstgehorsam an dem Mystrium*) – określenie autorstwa Hansa Ursa von Balthasara – będzie charakteryzowała Przywarę w młodzieńczym okresie, który był wypełniony nie tylko tytaniczną pracą o niespotykanej intensywności, lecz także nadzwyczaj dynamiczną wiarą w możliwość duchowej i intelektualnej odnowy całej zachodniej kultury. Podstawa dla tak dogłębnego projektu, jaki planował Przywara, nie mogła jednak ograniczać się wyłącznie do intelektualnego wysiłku przyswojenia sobie wielowiekowej tradycji ludzkości. Projekt Przywary sięga w swoich założeniach do przemyślenia najbardziej uniwersalnego doświadczenia Boga i świata, które od zawsze stoi u źródła duchowej aktywności człowieka. Temu powszechnemu ludzkiemu doświadczeniu poświęcony jest następny rozdział pracy.

¹³³ L. STRZYŻ-STEINERT, *Israel als Urgeheimnis Gottes?*, s. 134.

2. *Analogia entis*: ugruntowanie w uniwersalnym doświadczeniu człowieka

„Właściwie *analogia entis* oznacza właśnie to, że w tym samym akcie, w którym ludzki byt doświadcza Boga w intymności podobieństwa do stworzenia, jednocześnie doświadcza Go jako kogoś, kto pozostaje poza jakimkolwiek podobieństwem”¹³⁴.

Erich Przywara

Uniwersalne doświadczenie człowieka postrzegane przez Przywarę w szerokiej perspektywie *analogia entis* można rozpatrywać w dwóch kategoriach. Pierwsza z nich jest najbardziej ogólna i dotyczy każdego człowieka obdarzonego naturalną zdolnością poszukiwania Boga. Druga perspektywa jest bardziej specyficzna, ograniczona do ludzi zainteresowanych prowadzonymi od zarania ludzkości filozoficznymi – czy w bardziej ogólnym ujęciu – mądrościowymi analizami wszechświata. Z pierwszej perspektywy wyłania się podwójne doświadczenie jednoczesnej transcendencji i immanencji Boga, a druga nieuchronnie prowadzi do konstatacji wszechobecnych sprzeczności, na jakie napotyka filozoficzne poznanie człowieka. Obie perspektywy współistnieją i wzajemnie się uzupełniają:

„Rodzajem niewłaściwej jednostronności byłoby stwierdzenie, że Bóg jest pierwszym, którego poznajemy a dopiero „potem”, stosując tę formę poznania, poznajemy świat i siebie. Czymś równie jednostronnym byłaby też chęć ustanowienia jakiejś ściśle mechanicznej kolejności, pierwszeństwa i następstwa między poznawaniem Boga a poznawaniem świata i siebie”¹³⁵.

Nie ulega natomiast wątpliwości, że dla Przywary niewidzialny i niepojęty Bóg w tajemniczy sposób pozwala się uchwycić w widzialnej i ograniczonej rzeczywistości świata i ludzkiego wnętrza: niewidzialne staje się do pewnego stopnia widzialne w stworzeniu.

¹³⁴ *Religionsphilosophie*, s. 25.

¹³⁵ *Gottgeheimnis der Welt*, s. 213.

2.1. Uniwersalne doświadczenie Boga

Zdaniem Przywary człowiek doświadcza Boga w złożony i wielowarstwowy sposób¹³⁶. W opisie tego procesu, doświadczenie pojedynczego człowieka, traktowane jako osobiste dzieje duszy, splata się ze stopniowym dojrzewaniem obrazu Boga w historii ludzkości, a całość tej podstawowej ludzkiej aktywności wychodzi naprzeciw uprzedzającemu i dopełniającemu samoobjawieniu się Boga. Na najbardziej uniwersalnym poziomie, wielostopniowa struktura „drogi człowieka do Boga” rozpoczyna się u Przywary rozpoznaniem Boga wewnątrz stworzenia, ponieważ zjawisko to można zauważyć już u pierwotnego człowieka: przeżywa on otaczającą go wspaniałość i ogrom natury jako wizję czegoś boskiego, nadając boskie cechy zarówno samej naturze – słońcu czy niebiosom – jak i wybitnym ludziom, bohaterom i herosom, tak jak się to dzieje w religiach pogańskich. Na gruncie filozoficznym Bóg jawi się natomiast jako ostateczna głębia i podstawa całego kosmosu, która nieskończenie przewyższa doświadczaną za pomocą zmysłów empiryczną rzeczywistość. Na tle przemijalności, niedoskonałości i ograniczoności otaczającego świata, Bóg rozbłyśka jako ideał: czysta prawda, czyste piękno, czyste dobro, czysty byt. Przełomowym krokiem na drodze do Boga jest dla Przywary odkrycie, że ten najwyższy i najwznioślejszy ideał jest Osobą, Bogiem pulsującym życiem, z którym można pozostawać w relacji, i do którego można się zwracać, tak jak to ukazuje biblijna Księga Psalmów. Bóg Żywy, Bóg nieogarnionego majestatu i równie bezgranicznej czułej miłości staje się wtedy Kimś stojącym naprzeciw człowieka i nadającym najgłębszy sens ludzkiej egzystencji. Kulminacyjnym doświadczeniem człowieka poszukującego Boga jest Jego obraz wyłaniający się z całości Starego i Nowego Przymierza. Bóg Przymierza objawia się zdaniem Przywary przede wszystkim jako walcząca o człowieka miłość: Bóg pragnący całego serca i życia człowieka, Bóg – pochłaniający ogień, Bóg do ostatka zaangażowany, żarliwie zabiegający o to, aby wziąć w posiadanie całego człowieka i nie pozwalający na to, aby człowiek zadowolił się jakąkolwiek Jego namiastką. Takiego właśnie Boga doświadcza człowiek w momentach swoich najgłębszych i najistotniejszych życiowych decyzji. Przywara precyzuje jednak, że w tej walce na śmierć i życie człowiek musi być również przygotowany na zmierzenie się z zupełnie innym doświadczeniem – doświadczeniem milczenia Boga, który, choć związany przymierzem ze swoim

¹³⁶ Zob.: *Was ist Gott*, s. 21-33.

stworzeniem, zdaje się być nieobecny w świecie, przysłonięty chaosem i nieprawością ludzkiego grzechu. Przywara nie waha się używać bardzo mocnych słów dla wyrażenia tej tajemnicy:

„Bóg jawi się jako przeklęty, skazany na śmierć, wydany poganom, ukrzyżowany na drzewie hańby, zabity i pogrzebany z powodu przymierza, w którym wzajemnie nienawidzą się aż do śmierci: Żyd i poganin, Stare i Nowe Przymierze. Poprzez wieki chrześcijaństwa Bóg jawi się jako ciągle na nowo krzyżowany, zabijany, grzebany z powodu coraz to nowych przewin tego właśnie chrześcijaństwa. Bóg jawi się ciągle na nowo przeklinany, zdradzany, zabijany i grzebany także w osobistym wymiarze chrześcijańskiego życia. Stanowi to zarazem tajemnicę najbardziej mrocznej, zuchwałej i krwawej walki człowieka ze swoim Bogiem”¹³⁷.

Nie jest to jednak ostateczna odsłona objawienia Boga skierowanego do człowieka. W tym niepojętym zaprzeczeniu wszystkiego co Boże, w Jego śmierci otwiera się nadzieja Jego zmartwychwstania. To zmartwychwstanie w śmierci prowadzi do otwarcia się na ostateczne doświadczenie Boga, którym jest *Deus Excessus* – Bóg taki, jaki naprawdę jest, czyli zawsze nieskończenie przewyższający wszystko to, czego człowiek może doświadczyć: *Deus semper maior*.

Ugruntowanie w uniwersalnym doświadczeniu Boga przez człowieka ma dla Przywary podstawowe znaczenie, ponieważ z tego właśnie doświadczenia wypływają różnorodne sposoby pojmowania Boga (*Gottesbegriff*). Zgodnie z przekonaniem Przywary, owe odmienne sposoby pojmowania Boga stanowią nie do końca uświadomione podłoże każdego prądu filozoficznego czy duchowego w historii ludzkości. Z tego właśnie powodu punktem wyjścia do wypracowania własnego modelu metafizyki stało się dla Przywary określenie pojęcia Boga, które mogłoby stanowić fundament dla jego filozoficznej konstrukcji.

2.1.1. „Bóg w nas i ponad nami” jako teologiczne *a priori* filozofii biegunowości

Swój sposób pojmowania Boga, na którym opiera się również jego metafizyczna koncepcja analogii bytu, wyprowadza Przywara z teologii patrystycznej, a w szczególności z myśli geniusza antytez (*Antithesengenius*) – św. Augustyna:

„Jest to wielka idea Augustyna, która tworzy u niego zasadę formalną [obowiązującą] aż do wnętrza najbardziej wyrafinowanych rozgałęzień chrześcijańskiej etyki: *Deus interior*

¹³⁷ *Was ist Gott*, s. 27.

et exterior, «Bóg we wszystkim i ponad wszystkim», Bóg bardziej nam wewnętrzny niż my sami, ale także Ten, który nas przekracza i przewyższa jako nieskończony i niepojęty. A skoro objawia się On nam właśnie w ten sposób – zarówno jako Bóg duchowej i mistycznej bliskości, jak i Bóg najbardziej chłodnego dystansu – to w konsekwencji fundamentalną postawą duchową wierzącej osoby jest «pełna bojaźni miłość i miłująca bojaźń»: wypływająca z miłości obawa utraty miłości Umiłowanego oraz miłość, która przez bojaźń zachowuje świętą surowość i pełną czułości cześć. Elementowi miłości odpowiada «Bóg we mnie», a elementowi bojaźni odpowiada «Bóg nade mną», ale oba te elementy są ze sobą sprzężone w taki sposób, że immanencja «Boga we mnie» nie pozwala na sprowadzenie Boga do poziomu człowieka, a transcendencja «Boga nade mną» nie jest ostatecznie wyniesieniem człowieka na poziom Boga»¹³⁸.

Utrzymanie napięcia pomiędzy bliskością a oddaleniem w każdym doświadczeniu Boga jest bardzo ważne dla kształtowania się koncepcji analogii u Przywary. Można zaryzykować stwierdzenie, że ten dwojaki sposób doświadczania Boga przez człowieka, a zarazem dwojaki sposób objawiania się Boga człowiekowi jest punktem wyjścia jego myślenia o Bogu i człowieku. Sposób, w jaki Przywara stara się opisać biegunowość takiego sposobu doświadczania Boga świadczy o sile jego przeżycia:

„I tak cała nasza wędrówka w Nim i do Niego samego jest napięciem niewypowiedzianej bliskości i niewypowiedzianego oddalenia. Wszystko, co istnieje w świecie, wszystko, co się wydarza, jest pełne jego obecności. «Nie jest On daleko od nas; to w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy». Ale wzrastamy w przeczuciu Jego pełni tylko w takim stopniu, na ile nie zrównujemy Go z żadną stworzoną indywidualną rzeczą, z żadnym ograniczonym stworzonością działaniem, a więc w takim stopniu, w jakim stajemy w ostatecznym oddaleniu od wszystkiego, co jest indywidualnym odbłaskiem Jego Oblicza.[...] Jest On nieskończonym światłem, które oddala się tym bardziej, im bardziej się do niego zbliżamy. Każde odkrycie jest punktem wyjścia do nowego poszukiwania. Odczucie jego wewnętrznej bliskości jest doświadczeniem jego wszystko nieskończone przewyższającego bytu. Żaden poranek po nocy mistycznych zaślubin nie oznacza ogarnięcia Jego pełni, ale też żadna noc mistycznej rozpaczy nie jest całkowitym oddzieleniem od Jego bliskości»¹³⁹.

Doświadczenie Boga opisane na płaszczyźnie wewnętrznego mistycznego przeżycia duchowego ma swoje odbicie w „postępującej krok po kroku pracy stuleci”, która po przejściowym zbliżeniu myśli patrystycznej i antycznej zaowocowała ich pełną syntezą

¹³⁸ *Ringten der Gegenwart*, s. 543-4.

¹³⁹ *Gott*, s. 281.

w takim właśnie podwójnym podejściu do pojęcia Boga. Przywara nie waha się tu używać wzniosłych określeń mówiąc o połączeniu rozbłysku antycznej filozofii idei z jaśniejącym na obliczu Chrystusa objawieniem osobowego Boga. Mówi też o etosie chrześcijaństwa, w którym całe stworzenie ma swoje zakotwiczenie tylko i wyłącznie w samym Bogu, ponieważ zostało stworzone *ex nihilo* – z niczego. Przedziwna jedność transcendencji i immanencji Boga, Jego nie dający się objąć ogrom w połączeniu z (także nie dającą się wyrazić słowami) głębią jego „zamieszkiwania” w stworzeniu, stanowi zdaniem Przywary najwyższy wyraz ludzkiego pojmowania Boga:

„[...] jedność w napięciu «Boga we mnie i nade mną» kiełkując już u Augustyna, rozrasta się jeszcze silniej u Tomasza, w podwójnym rozprzestrzenianiu się miłości samej w sobie, poprzez podwójne poruszenie miłości Boga do ludzi i ludzi do Boga. Jeśli Bóg jest miłością, to czyż każda miłość nie jest już w jakiś sposób wyprzedzającą miłością Boga, tak że my, kochając, już nosimy Boga w sobie jako «Boga w nas», i w nieskończoności, która jest właściwa dla miłości, drżąc stajemy we wnętrzu przewyższającego nas «Boga ponad nami»? Czyż nie jest to niewypowiedziana wewnętrzna wzajemność jedności działania Boga i człowieka w miłości, jako głębsze objawienie «Boga w nas i ponad nami»?»¹⁴⁰

Największym wyzwaniem dla człowieka w tym swoistym dualizmie objawiania się Boga stworzeniu jest więc wytrwanie w napięciu pomiędzy Bogiem, którego doświadczamy jako rzeczywistość wewnętrzną oraz taką, która nas nieskończenie przerasta. O wiele bardziej naturalnym i powszechnym sposobem doświadczania Boga jest skupienie się na którymś z przeciwnych sobie biegunów – albo na „Bogu w nas” albo na „Bogu ponad nami”:

„Ale czy stworzenie, które w absolutyzacji pozbawionego podstawy stawania się albo zastygłego w bezruchu bytu, chciałoby się kurczowo ucześcić tylko do jednego z tych dwóch biegunów, nie staje się zaprzeczeniem pełni życia albo zaprzeczeniem jego głębokiej jedności – i nie musi ciągle uparcie dochodzić tam, gdzie się to skończyło: «eritis sicut dii»?»¹⁴¹

Przywara ma tu na myśli dwa najczęściej spotykane procesy, które nieuchronnie prowadzą do czarno-białej, manichejskiej wizji świata i człowieka. Pierwszy z nich polega na uprzywilejowaniu „Boga w nas” i w otaczającym nas świecie, w wyniku czego

¹⁴⁰ E. PRZYWARA, *Weg zu Gott*, [w:] *Schriften*, t. II, s. 105-6.

¹⁴¹ *Gottgeheimnis der Welt*, s. 223.

dochodzi do utożsamienia z Bogiem wszystkiego tego, co najwznioślejsze w człowieku i w świecie. Wszystko inne automatycznie związane zostaje z siłami zła, co prowadzi do podziału rzeczywistości na dwie przeciwne sobie części. Podział ten ma w konsekwencji swoje odbicie w przeciwstawnych sobie prądach myślowych, które wzajemnie się wykluczają, tak jak naturalizm i idealizm, czy materializm i spirytualizm¹⁴². Taki sam rezultat jest wynikiem odwrotnego procesu, kiedy punkt wyjścia znajduje się w całkowicie odrębnym od świata i człowieka „Bogu ponad nami”. Wychodząc z założenia, że niepoznawalny, całkowicie odmienny od stworzenia Bóg nie może być w żadnej relacji ze światem, dojść można tylko do ostatecznego utożsamienia stworzenia z Bogiem, czyli właściwie do postawienia stworzenia na miejscu Boga. Konsekwencją takiej wizji świata jest według Przywary nie tylko wzajemne wykluczanie się ekstremalnych stanowisk, lecz także nieuchronne przechodzenie w siebie poszczególnych ekstremów. W paradoksalny sposób, wykluczające się i pretendujące do absolutu, przeciwne bieguny właściwie utożsamiają się ze sobą w ciągłym oscylowaniu między swoimi skrajnościami. To, poczynione na tak fundamentalnym poziomie, podstawowe dla Przywary odkrycie, jakim jest uniwersalne doświadczenie Boga, będzie miało potem ogromny wpływ na całokształt jego myśli teologicznej i filozoficznej¹⁴³.

2.1.2. Wzajemne przenikanie się immanencji i transcendencji

Kulminacją pojmowania Boga jako „Boga w nas i ponad nami” – jednoczesnego współistnienia immanencji i transcendencji – jest oczywiście problem Chrystusa:

„Bo to, co było decydującą strukturą w problemie Boga – napięcie między immanencją, wewnętrznym byciem i transcendencją, Bożym byciem «ponad» – jest jedynie spotęgowane w problemie Chrystusa. Immanencja, wewnętrzne przebywanie spotęgowane jest aż do bycia identycznym: Człowiek Chrystus jest Bogiem. Ale tak samo spotęgowana jest transcendencja, bycie ponad. Bo człowieczeństwo i boskość nie tylko nie są w Chrystusie identyczne, lecz Chrystus, widzialny, stworzony człowiek jest Bogiem, pozostającym istotowo niepomniejszonym i przewyższającym stworzenie.

¹⁴² Zob.: *Gottgeheimnis der Welt*, s. 215: „Wollen wir heraus aus dem jahrhundertalten Umschlags-taumel der «Ismen», Materialismen-Spiritualismen, Naturalismen-Idealismen, Anthropologismen-Kosmismen, Pantheismen-Theopanismen, so müssen wir Wurzel fassen in der Tiefe jenes Gottes, der die Überwindung der Antithesen ist: des «Gott in uns und über uns»”.

¹⁴³ Zob.: T.J. WHITE, *Introduction. The Analogia Entis Controversy and Its Contemporary Significance*, s. 6. White podkreśla rolę równoczesnej transcendencji i immanencji Boga. Jego zdaniem jest ona „kluczem do zrozumienia dynamicznego misterium analogii bytu, porządku stworzenia jako pochodzącego w całości od Boga, a zarazem całkowicie się od Boga różniącego, jako podobnego i radykalnie innego od Boga, jako danego po to aby być sobą i jednocześnie całkowicie skierowanego ku Bogu”.

Transcendencja, Boże bycie ponad, jest jakby wprowadzona w najbardziej wewnętrzną istotę swojej najwyższej immanencji, immanencji Bosko-ludzkiego bytu. Bóg jest stworzeniem jako «ponad-stworzeniowy» Bóg. Bóg jest widzialnym człowiekiem jako niewidzialny Bóg¹⁴⁴.

Dla Przywary jest więc jasne, że opowiedzenie się za ujęciem „Boga w nas i ponad nami” jest zarazem dopuszczeniem możliwości zaistnienia Chrystusa jako wcielonego Boga. Tajemniczy i niewypowiedziany paradoks Boga-Człowieka w Chrystusie jest możliwy do przyjęcia jedynie w wyważonym systemie, utrzymującym w napięciu wzajemne przenikanie się immanencji i transcendencji.

Tymczasem historyczne analizy Przywary wskazują na stopniową radykalizację prądów duchowych i intelektualnych w kierunku ekstremalnej transcendencji albo ekstremalnej immanencji, w wyniku czego z dwóch przeciwnych stron dochodzi do tego samego rezultatu: zanegowania możliwości wcielenia Boga. Proces ten Przywara zauważa we wszystkich epokach, począwszy od chrystologicznych debat późnego antyku, aż do współczesnych mu tendencji filozoficznych. Pierwszy z tych prądów to funkcjonujący w ogólnej świadomości panteizm. Przywara wyprowadza go ze starożytnego arystotelizmu, gdzie Bóg postrzegany jest wyłącznie jako rzeczywistość wewnętrzna człowieka, w wyniku czego wszystko może być bogiem albo być uznawane za boskie (pan-teizm: wszystko bogiem). Paradoksalnym efektem takiego ujęcia jest skrajny racjonalizm prowadzący do tego, że ostatecznie to jedynie człowiek jest wszystkim, bo nie ma rzeczywistości będącej ponad nim. Zdaniem Przywary, panteizm wyklucza więc tajemnicę Boga-człowieka, poprzez nacisk na ekstremalną immanencję Boga, co prowadzi do zredukowania tajemnicy do sfery wyłącznie ludzkiej. Natomiast prąd będący radykalizacją starożytnego platonizmu Przywara określa jako teopанизm (bóg wszystkim). Skrajne ujęcie transcendencji Boga prowadzi w ostatecznym rozrachunku do uznania, że jest On jedyną realną rzeczywistością, przewyższającą człowieka tak bardzo, że stopniowo staje się On nie tylko jedynym i wyłącznym podmiotem prawdziwie istniejącym i działającym, lecz zostaje także całkowicie wyrugowany poza ludzką przestrzeń. Wbrew pozorom, takie przewartościowanie transcendencji Boga prowadzi do tego, że właściwie przestaje On być obecny w rzeczywistości ludzkiej – istnieje w jakimś „ponad” zupełnie oddzielnym od ludzkiej sfery, która chociaż zredukowana do nicości, zaczyna realnie funkcjonować w swojego

¹⁴⁴ Gott, s. 282.

rodzaju wyłączności i autonomii. Rezultat jest więc taki sam, chociaż prowadzi do niego inna droga. Panteizm i teopanizm są więc jakby dwiema stronami tego samego pojmowania rzeczywistości, będącego wynikiem absolutyzacji transcendencji lub immanencji Boga. W obu przypadkach, radykalna transcendencja jak i radykalna immanencja Boga prowadzi, zdaniem Przywary, do Jego negacji. Jedynym rozwiązaniem jest więc droga otwierająca się na dwuaspektowe pojęcie Boga:

„Bóg, w którym pozytywnie utrzymuje się w napięciu immanencja i transcendencja, który nie jest ani czystym «w nas» ani czystym «ponad nami», lecz jest «w nas i ponad nami», jest w ostatecznej metafizycznej głębi także kierunkiem decydującym dla rozwiązania problemu Chrystusa: Chrystus jako prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek w pozytywnej jedności jednej osoby: prawdziwy Bóg i zarazem prawdziwy człowiek. Nie: boskość ponad człowieczeństwem – i dlatego zaprzeczenie wcielenia z teopanizmu; nie: boskość czysta jako człowieczeństwo – i dlatego zaprzeczenie wcielenia z panteizmu. Ale: ten sam jeden Chrystus *consubstantialis Patri*, «Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego» i *consubstantialis nobis*, «prawdziwy człowiek z prawdziwego człowieka»: Bóg, który nie tylko pozostając «ponad nami» jest także «w nas», *transcendendo immanet et immanendo transcendit*, ale też taki, który pozostając Bogiem, jest też «z nas». Napięcie przeciwieństw transcendencji i immanencji w problemie Boga wzmożone jest do najwyższego stopnia w tym, co stanowi kwintesencję i przez to rozwiązanie problemu Chrystusa, to znaczy w istocie «unii hipostatycznej». Nie tylko Bóg «w i ponad» stworzeniem, ale Bóg pozostający Bogiem jako stworzenie”¹⁴⁵.

2.1.3. Biegunowość: Bóg, który jest i stworzenie, które się staje

Biegunowość doświadczenia „Boga w nas i ponad nami” stanowi religijny fundament dla filozofii biegunowości, z której Przywara ostatecznie wywodzi swoją koncepcję analogii bytu¹⁴⁶. Doświadczenie będącego ciągle w fazie stawania się i nieustannej przemiany stworzenia, które właśnie tym właściwym sobie sposobem istnienia wskazuje na trwający i niezmienny byt, stanowi ogromne przeżycie dla Przywary i jest przez niego wielokrotnie opisywane:

„Dualizm nieustannego przepływu myśli tam i z powrotem – od mnogości i przemiany stawania się do trwającego bytu, i od trwającego Bytu z powrotem do nieustannego

¹⁴⁵ Gott, s. 287.

¹⁴⁶ Zob.: *Gottgeheimnis der Welt*, s. 221: „«Gott in uns und Gott über uns» – ist das nicht also das religiöse Apriori aller erkenntnistheoretischen Lösung – der Erkenntnistheorie der Philosophie der Polarität ?”

stawania się: stawanie się jako objawienie Bytu, i jako takie objawienie, które wkracza w nieskończoność, wydarzając się nieustannie na nowo”¹⁴⁷.

Przezwycięzenie oscylacji pomiędzy byciem a stawaniem się możliwe jest tylko w Bogu, ponieważ jedynie w Nim przeciwności i sprzeczności przepełnionego różnicami stworzonego świata zbiegają się w jedność. *Tu Solus* – przywoływany przez Przywarę zarówno w intelektualnych wywodach budzących podziw dla swojej głębi i finezyjnej elegancji, jak i w pełnych uniesień i czci modlitwach – posiada właśnie ten charakterystyczny dla niego (choć przejęty od Augustyna) profil: nieporuszony spokój bytu, który jest właściwie nieskończoną aktywnością; taki ogrom ruchu i przemian, który ma swój wyraz w majestatycznej niezmienności: „Życie jako Byt i Byt jako Życie”¹⁴⁸. Bycie i stawanie się, które w Bogu stanowi o jedności istoty, w przypadku stworzenia może być tylko jednością w napięciu:

„Widać w tym całą najbardziej wewnętrzną zależność stworzenia od Boga: *analogia entis* jako filozoficzny wyraz *creatio ex nihilo* i *creatio continua*: każde jakiegokolwiek «jest» stworzenia z niezmiennego «Jest», którym jest Bóg. *Analogia entis* otwiera tu swoje ostateczne tajemnicze oblicze: stworzenie jako istotowe «stawanie się» jest nie do pomyślenia bez jakiegoś «jest»; to «jest» tak samo wymaga jednak swojego źródła w jakimś czystym «Jest», ponieważ w przeciwnym razie «stawanie się» byłoby zawieszone w pustce”¹⁴⁹.

Biegunowość doświadczania Boga jest równocześnie miejscem, w którym człowiek doświadcza istotowej odmienności Boga, czyli różnicy między Stwórcą a stworzeniem. „Niesłychana zagadka stawania się”, czyli pozbawiony istoty czysty przepływ, który zna jedynie „to co było” i „to, co będzie”, a żadnego trwałego „jest”; zmienność wzajemnie zwalczających się lub pozostających w ciągłym napięciu sprzeczności rządzących widzialnym światem – wszystko to nieuchronnie wskazuje poza siebie, szuka swojej podstawy, przyczyny, wyjaśnienia w „Tym, który Jest”, czyli tym który jest istotowo bez stawania się¹⁵⁰. Wynika z tego, że nawet tak bardzo fundamentalny atrybut jak bycie,

¹⁴⁷ *Gottgeheimnis der Welt*, s. 223.

¹⁴⁸ *Gottgeheimnis der Welt*, s. 222.

¹⁴⁹ *Religionsphilosophie*, s. 24.

¹⁵⁰ Zob.: *Gott*, s. 279: „Denn die ringende Gegensätzeinheit der Welt weist unwiderstehlich über sich. Die Fülle der Gegensätze bringt eigentlich nur das Eine zu lebendiger, spürbarer Anschauung – das ungeheure Rätsel des Werdens: auf der einen Seite ein «ist», das ihm innewohnt, und auf der andern Seite doch das wesenlose reine Fließen, das nur «war» und «wird» kennt, kein irgendwie ruhendes «ist». So wächst, mit der Gewalt der Erfahrung des Werdens, die Gewalt der Erfahrung dieser ungeheuren Spannung: auf der einen Seite das reine «ist», das als «ist» wesenhaft werdelos ist und darum in der Erfahrung der Fülle des Werdestromes immer stärker in der Fülle seiner seinshaften Unendlichkeit erfahren

może być orzekany odnośnie Boga i świata tylko i wyłącznie na sposób analogiczny, czyli z uwzględnieniem „zawsze większej różnicy”, która oddziela Stwórcę od stworzenia. Z tej najbardziej podstawowej, istotowej różnicy Przywara wyprowadza napięcia w obrębie stworzonej rzeczywistości: między osobą a formą, czy podmiotem a przedmiotem poznania.

2.1.4. „Między”: pełne napięcia zawieszenie tożsamości

Z odczytania przez Przywarę doktryny o stworzeniu *ex nihilo* wynika najpierw radykalna kontyngencja i niekonieczność stworzenia, a zaraz potem jego twierdzenie o stanie zawieszenia, w którym znajduje się świat, a z nim także człowiek (D.B. Hart używa tu określenia: „zachwycająca i straszliwa zasada totalnej bezpodstawności stworzenia”)¹⁵¹. Skoro bowiem świat został stworzony z niczego, to oznacza to w pierwszej kolejności, że całe stworzenie wywodzi się tylko i wyłącznie z Boga, i to właśnie sam Bóg jest jedyną ostoją człowieka w otaczającej go zewsząd pustce. B. Pottier słusznie zauważa, że ta niezgłębiona tajemnica podtrzymuje całą myśl Ericha Przywary:

„Bóg przedwieczny i transcendentny, doskonale nieruchomy i samowystarczalny, wchodzi w niekonieczną relację z tym, co nie jest Nim, w wolną relację z innym od siebie – innym, który (skoro Bóg jest wszystkim) – nie może istnieć, jak tylko będąc wydobytym z nicości właśnie przez tego Boga (*ex nihilo a Deo*), i nie może także istnieć, jak tylko będąc podtrzymywany w bycie przez Boga [...]”¹⁵².

Konsekwencją takiego podejścia jest osadzenie świata jako całości jedynie w Bogu, który jest miejscem przewyciężenia największych możliwych sprzeczności, wynikających z różnic właściwych ograniczonemu, zmiennemu i przemijającemu stworzeniu. Jest to także sposób na zabezpieczenie jedności całej rzeczywistości przed wszelkimi próbami manichejskich podziałów i dualistycznych wizji, w których Bogu przeciwstawiałaby się jakaś realna siła, a stworzenie byłoby rozdwojone na dwie wrogie części wywodzące się

wird; – auf der andern Seite das reine «war» und «wird» eines ist-lösen Fließens, das in derselben Erfahrung der Fülle des Werdestromes nur erschütternder in seiner Rastlosigkeit sein «Fließen ins Unendliche» erlebt. Wie denn «ist», was nicht steht? – und doch «ist» es, da es kommt und geht. Was einfach «ist», das suche ich, was wahrhaft «ist», suche ich, was echt «ist», suche ich. In Ihm allein ist kein Vergangenes, was nicht mehr ist, kein Zukünftiges, was noch nicht ist . . . [denn] alles «war» ist ein «nicht mehr ist» und alles «wird» ein «noch nicht ist» – : aber was in Ihm ist, ist nur «Ist» (Augustinus)”.
¹⁵¹ D.B. HART, *The Destiny of Christian Metaphysics: Reflections on the Analogia Entis*, [w:] *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God*, red. T.J. White, Eerdmans, Michigan/Cambridge 2011 s. 397: „the delightful and terrible principle of the creature’s utter groundlessness”.

¹⁵² B. POTTIER, *L’humanité du Christ selon Gregoire de Nysse*, „Nouvelle Revue Théologique”, 1998, nr 120/3, s. 359.

z różnych źródeł. Doktryna o stworzeniu *ex nihilo* zakłada więc, że poza Bogiem i stworzeniem nie ma niczego poza nicością. Tę samą ideę Przywara dostrzega u Augustyna:

„jest to tajemnica ulubionego zwrotu Augustyna z psalmów: *adhaerere Deo*. W «byciu zawieszonym w» jest najpierw powiedziane, że będący w stanie zawieszenia człowiek ma pod sobą otchłań pustki. Następnie jednak: że jest on zawieszony w Tym właśnie, któremu bez reszty się powierzył. Podłoże, na którym człowiek się opiera, jest więc tym samym, w czym jest on zawieszony: w pewnym sensie człowiek stoi «nad sobą»”¹⁵³.

Ten paradoksalny sposób widzenia człowieka jako tego, który podpierający i utrzymujący go grunt ma niejako ponad sobą, jest bardzo charakterystyczny dla Przywary. Stan dynamicznego zawieszenia pomiędzy Bogiem a pustką jest dla niego podstawowym wyznacznikiem kondycji stworzenia – jego tożsamości, która nie pozwala się nigdy do końca uchwycić. Sprawia to, że tożsamość człowieka jest właściwie jej brakiem (*Nichtidentität*). Owa „nietożsamość” charakteryzuje się tym, że istota człowieka nigdy nie jest tożsama z egzystencją, czyli, że człowiek sam w sobie nie posiada istoty, bytu, czy podstawy: wszystko to otrzymuje w każdym momencie swojej egzystencji ze źródła, które jest poza nim, i którego treść nieskończenie przewyższa ludzkie możliwości przyjmowania. Najdobitniej wyraża się to w sposobie istnienia rzeczywistości stworzonej, czyli w nieustannym procesie stawania się i przemijania. Fakt, że terażniejszość stworzenia jest czymś nieuchwytnym i nieokreślonym – punktem, w którym przyszłość nieustannie przechodzi w przeszłość (augustyński rytm przemijania), jest w jakimś sensie przestrzenią tego „nic”, w którym rozgrywa się „wszystko” egzystencji człowieka.

Z relacją analogii między stworzeniem a Stwórcą, który będąc całkowicie ponad nim, równocześnie do głębi je przenika, wpływają też wszystkie relacje w obrębie samego stworzenia. Pierwsza z tych relacji – ta dotycząca Boga i świata – ma zdaniem Przywary swój pierwowzór w myśleniu Platona. Natomiast cały złożony obszar relacji zachodzących wewnątrz stworzenia związany jest z arystotelesowskim spojrzeniem na rzeczywistość. Chodzi tu o dynamikę podobieństw i różnic wynikających z rozwoju i przemijania, którą Przywara oddaje za pomocą obrazu rozwijającej się, wzrastającej i zmieniającej rośliny: od korzenia, poprzez łodygę, liście, kwiaty i owoce. Na takiej samej zasadzie człowiek widziany jako całość, powinien być postrzegany w trakcie

¹⁵³ *Analogia Entis*, s. 170.

swojego nieuchwytnego przechodzenia od dzieciństwa, przez dojrzałość ku starości. Poza jednością w różnorodności związaną z czasowością istnienia, Przywara wyróżnia wiele innych „między” składających się na pełnię tożsamości człowieka, takich jak napięcie pomiędzy ciałem a duchem, czy pomiędzy męskością a kobiecością. Ostatecznie jednak tożsamość człowieka zawieszona jest gdzieś na skrzyżowaniu tych wszystkich przeciwieństw wyznaczających cały zakres analogii: relacji między podobieństwem i różnicą wewnątrz samego człowieka, jego relacji do Boga i jego relacji do świata. Zamykającym wnioskiem wyłaniającym się z wizji człowieka, jaką roztacza Przywara, jest prawda o Bogu nieustannie obecnym w świecie: do głębi, intymnie zaangażowanym w samym sercu rzeczywistości – prawda o Bogu, który jest istotowo związany z człowiekiem w każdym momencie jego egzystencji: „Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28).

2.2. Doświadczenie sprzecznych założeń kierunków filozoficznych

Zaznaczając we wstępie do pierwszego wydania *Analogia Entis*, że bezpośrednim impulsem do jej napisania były studia nad Tomaszem z Akwinu, Przywara miał na myśli równowagę, którą sam Tomasz, a także inni średniowieczni myśliciele potrafili zachować między intelektem a wolą oraz między wolnością człowieka a wolnością Boga jako źródłem wszelkiej sprawczości¹⁵⁴. Równowaga, która we współczesnej Przywarze epoce została zupełnie zagubiona, stała się przyczyną destrukcyjnej dialektyki rozpiętej między racjonalizmem a woluntaryzmem, która doprowadziła do głębokiego kryzysu myśli modernistycznej. Swoją diagnozę współczesnej mu sytuacji Przywara opisywał za pomocą zjawiska panteizmu i teopanizmu – skrajnych pozycji filozoficznych pretendujących do absolutu i wyłączności na skutek swoich sprzecznych i ekskluzywistycznych założeń. Oba wyrażenia, zarówno panteizm jak i teopanizm, pomimo tego, że odnoszą się do zjawisk filozoficznych, to jednak zawierają w swoich rdzeniach greckie słowo *theos*, oznaczające Boga. Dla Przywary fakt ten jest potwierdzeniem na głębokim, słowotwórczym poziomie jego zasadniczego przekonania, zgodnie z którym to właśnie pojmowanie tajemnicy Boga leży u podstaw rozwoju ludzkiej myśli. Rozumienie teopanizmu i panteizmu u Przywary bardzo trafnie przedstawia J. Betz:

¹⁵⁴ J. BETZ, *Metaphysics and Theology*, s. 50.

„[...] w przypadku teopanizmu, Bóg w efekcie jest wszystkim albo czyni wszystko, a w konsekwencji stworzenie „nie jest” i nie czyni niczego (co sprawia, że ludzki byt i wolność stają się iluzoryczne); w przypadku panteizmu i nowoczesnego sekularyzmu, świat jest wszystkim, co realnie istnieje, a Bóg jest niczym (gdy Boga uznaje się otwarcie jako iluzję, tak jak w przypadku ojców nowoczesnego ateizmu, którzy ciągle byli religijni *ex negativo*, zamieniając swój religijny zapal i pozostające szczątki mesjańskiej nadziei w świecko-uwalniającą psychologię (Freud), politykę (Marx), naukę (Comte), oraz sztukę (Nietzsche); albo też jeśli Bóg jest traktowany – jeśli nie w teorii to w praktyce – w duchu bezsilnego nihilizmu Nietzsche’go, zatracającego «ostatniego człowieka» tak jakby Bóg nigdy nie istniał)”¹⁵⁵.

Koncepcja analogii bytu, która ustalała podstawy relacji między Bogiem a światem, miała być według Przywary zabezpieczeniem przeciwko popadaniu w te wzajemnie wykluczające się skrajności. Wizja Boga, który jest jednocześnie potwierdzeniem i przewyżczeniem fundamentalnego dualizmu rzeczywistości, wymagała jednak odpowiedniej struktury metafizycznej. Wychodząc od pierwotnej etymologii słowa „metafizyka” – określenia tych dzieł Arystotelesa, które znajdowały się „za” jego „Fizyką” – Przywara zbudował na tym fundamencie głęboki sens swojej koncepcji metafizyki:

„Metafizyka oznacza zgodnie z tym, «wychodzić poza», docierać do «podłoża-przyczyny» tej osobliwości bytu fizycznego, który swój szczytowy punkt osiąga w rzeczywistości psychicznej. Jest to kwestia formalna, która nasuwa się jeśli chodzi o byt jako byt, czyli kwestię tego, co jest «w sobie samym przyczyną, celem i sensem», czyli Bytem jako Byt”¹⁵⁶.

2.2.1. Świadomość i byt: metanoetyka i metaontyka

Przez metanoetykę Przywara rozumie czystą metafizykę świadomości, a przez metaontykę – czystą metafizykę bytu. Oba rodzaje metafizyki przejawiają roszczenia do absolutyzmu i próbują się wzajemnie wykluczyć, co prowadzi do nieprzewyżczonych sprzeczności. Dla Przywary jest to świadectwem dualizmu świadomości i bytu, który jest charakterystyczną cechą każdej epistemologicznej refleksji bez wyjątku, w związku z czym zjawisko to jest czymś neutralnym i poprzedzającym wszystkie opcje metafizyczne. Żadna, nawet najczystsza metanoetyka nie może uniknąć opisu świadomości

¹⁵⁵ J. BETZ, *Metaphysics and Theology*, s. 52.

¹⁵⁶ *Analogia Entis*, s. 23.

w kategoriach bytu, a nawet najbardziej obiektywna metaontyka w ostatecznym rozrachunku musi być jednak myślą jakiegoś bytu¹⁵⁷.

„Staje się jasne, że w naszym problemie chodzi o pierwszeństwo a nie o ekskluzywizm. Kwestia albo-albo nie pojawia się między metanoetyką i metaontyką, lecz między metanoetyką jako założeniem metaontyki oraz metaontyką, która ma metanoetykę jako swoją ostateczną refleksję”¹⁵⁸.

U Przywary pierwszeństwo to wyraźnie przypada metanoetyce ze względu na to, że metafizyka pretendująca do prawdziwej dyscypliny naukowej musi być świadoma swoich metod i swojej zawartości. D. Biju-Duval podkreśla jednak specyfikę takiej świadomości, jakiej od metanoetyki domaga się Przywara: „[...] taka metanoetyka będzie od razu świadoma, że jest przeniknięta przez metaontykę, której od pewnego punktu nieodwołalnie zacznie się wymykać. Jednak nigdy nie będzie ona mogła nie zdawać sobie sprawy, skąd zaczyna się jej własny rozwój”¹⁵⁹. Przeznaczeniem tak pojmowanej metafizyki jest więc nieustanna oscylacja pomiędzy świadomością a bytem, bez absolutnego punktu wyjścia i bez absolutnego punktu docelowego¹⁶⁰. Taka metafizyka nie ma też żadnej możliwości zamknięcia się w jakimś absolutnym *rein* i zdaniem Przywary nigdy właściwie nie istniała w takiej formie w historii filozofii. Nawet arystotelesowskie pojęcie *nous*, od którego pochodzi przymiotnik „noetyczny” nie było czymś jednorodnym, lecz zakładało złożenie z pierwiastków, które w późniejszym czasie zaczęto określać transcendentaliąmi: prawdą, dobrem, pięknem wskazującymi bezpośrednio na byt. W sercu problemów metanoetyki i metaontyki znajduje się więc problem transcendentalizmu jako tendencji do wykraczania poza siebie¹⁶¹. Wraz z transcendentaliąmi pojawia się bowiem podwójna możliwość: myślenia o bycie wychodząc od transcendentaliów albo myślenia o transcendentaliach wychodząc od bytu¹⁶².

¹⁵⁷ Zob.: D. BIJU-DUVAL, *La pensée d'Erich Przywara*, „Nouvelle Revue Théologique” 121(1999), s. 242.

¹⁵⁸ *Analogia Entis*, s. 24-25.

¹⁵⁹ D. BIJU-DUVAL, *La pensée d'Erich Przywara*, s. 243.

¹⁶⁰ Zob.: J. BETZ, *Metaphysics and Theology*, s. 63: Thus any rigorous philosophy will have to take into account this dynamic tension and ultimate correlation between a meta-ontics and a meta-noetics”.

¹⁶¹ Zob.: J. BETZ, *Metaphysics and Theology*, s. 64. Betz precyzuje problem relacji metanoetyki i metaontyki w wymiarze historycznym: „napiecie między metaontyką i metanoetyką jest nieuchronnie zmodulowane w formie napięcia między «transcendentalną metafizyką» takiego rodzaju, który dominował w starożytności (z dominującym metaontycznym punktem wyjścia) i «metafizycznym transcendentalizmem» takiego rodzaju, który przeważa w nowoczesności od Kartezjusza (z dominującym metanoetycznym punktem wyjścia)”.

¹⁶² Zob.: D. BIJU-DUVAL, *Foi chrétienne et philosophie de la connaissance*, s. 33.

Odbiciem pierwotnej i neutralnej oscylacji między metanoetyką a metaontyką na poziomie epistemologicznym jest dynamiczne napięcie pomiędzy esencją a egzystencją na poziomie ontologicznym, które jest czymś wewnętrznym i zastanym przed wyborem jakiejkolwiek metody. W związku z tym, że w przypadku stworzenia esencja nigdy nie jest w pełni zrealizowana w egzystencji, a zatem nigdy nie może być zredukowana do egzystencji i nigdy nie jest z nią identyczna – Przywara formułuje prawo, którym powinna rządzić się metafizyka: „esencja w-i-ponad egzystencją”¹⁶³.

2.2.2. Prawda i historia: filozofia *a priori* i *a posteriori*

Wraz z problematyką metafizyki *a priori* i *a posteriori* w strukturę *analogia entis* nieuchronnie wkracza historia. Konsekwencją formuły „esencja w-i-ponad egzystencją” jest bowiem jej rozwinięcie w postaci prawidłowości „prawda w-i-ponad historią”. Wynika to z dwóch możliwych kierunków, jakie może przybierać metafizyka w swojej roli poszukiwania podłoża (Przywara określa je jako *fundament-cel-sens*) dla fizycznej rzeczywistości, jako tego, co w tym podłożu jest *ugruntowane-ukierunkowane-sensowne*. Doskonałą pomocą w wyjaśnieniu tego problemu u Przywary są opracowania D. Biju-Duvala i J. Betza. Biju-Duval precyzuje podział metafizyki zastosowany przez Przywarę: metafizyka *a priori* (metafizyka wychodząca od tego, co jest pierwsze) jest ukierunkowana na pojmowanie rzeczywistości poczynając od jej podstawy w „pierwszym” – *fundamencie-celu-sensie*, podczas gdy metafizyka *a posteriori* jest ukierunkowana na dochodzenie do podstawy poczynając od fizycznej rzeczywistości, która w tej podstawie jest ugruntowana, ukierunkowana i znajduje w niej swój sens¹⁶⁴. Metafizyka *a priori* wykorzystuje więc metodę dedukcji związaną z racjonalizmem, a metafizyka *a posteriori* opiera się na mniej pewnej metodzie indukcyjnej powiązanej z empiryzmem. Natomiast Betz wskazuje na konsekwencje takiego podziału: „Jeśli pierwszy kierunek dąży (w skrajnie racjonalistycznej formie) do uczynienia prawdy ahistoryczną, to drugi próbuje (w skrajnej formie historycyzmu) rozpuścić prawdę w historii”¹⁶⁵. Niebezpieczeństwo, z którym spotyka się „czysta” metafizyka *a priori* polega na tym, że próbuje ona rozwiązać wszystkie problemy metafizyczne tworząc system ponad historyczny, który pretendując do absolutu wyklucza zarazem jakąkolwiek różnorodność stanowisk

¹⁶³ Zob.: *Analogia Entis*, s. 35-6.

¹⁶⁴ Zob.: D. BIJU-DUVAL, *Foi chrétienne et philosophie de la connaissance*, s. 33.

¹⁶⁵ J. BETZ, *Metaphysics and Theology*, s. 64.

jako z konieczności wynikającą z błędu. Natomiast trudności związane z historycznymi uwarunkowaniami metafizyki *a posteriori* prowadzą do rezygnacji z poszukiwania metafizycznej prawdy, co prowadzi do ograniczenia się do badania tylko i wyłącznie historii filozofii¹⁶⁶. Konkretnym przejawem napięć istniejących między tymi dwoma kierunkami w metafizyce jest dla Przywary napięcie między myślą Tomasza z Akwinu i Kanta. Ostatecznie jest ono cechą charakterystyczną stworzenia: „Czymś nieredukowalnym dla stworzenia jest to, że ideał i rzeczywistość nie są identyczne i dlatego prawda i historia pozostają w ciągłym napięciu między sobą”¹⁶⁷.

2.2.3. Idealizm i realizm: filozofia esencji i egzystencji

Klasyczny filozoficzny problem, jakim jest sprzeczność między doskonałym ideałem a ograniczoną rzeczywistością, wyniesiony na najwyższy metafizyczny poziom w postaci różnicy między Stwórcą a stworzeniem, stał się dla Przywary centralnym miejscem jego filozoficznej i teologicznej myśli:

„W pierwszym rzędzie jest to metafizyczne przeciwieństwo: egzystencja sama w sobie przeciwko każdemu rodzajowi istoty. Konkretna filozofia egzystencji strachu, winy i śmierci staje metafizyczno-materialnie naprzeciw abstrakcyjnej filozofii esencji sfery idealnej: konkret przeciwko abstrakcji, pesymistyczna realność przeciw optymistycznemu ideałowi, sfera afektywna przeciwko rozumowo-intelektualnej”¹⁶⁸.

Rozpatrując problem od strony formalnej Przywara zestawia ze sobą kontrastujące, dynamiczne, otwarte i dialogiczne wypowiedzi filozofów egzystencjalnych oraz zorganizowane w systemy, uporządkowane monologi filozofów esencji. Przykładem takich zamkniętych systemowych rozwiązań są dla Przywary średniowieczne scholastyczne sumy, które koncentrując się na Bogu jako źródle i celu stworzenia, poświadczają tym samym o istnieniu tragicznego dystansu między rzeczywistością boską i ludzką także na terenie filozofii esencji. Zgodnie z postulowanym przez Przywarę prawem, absolutna, konieczna i powszechna esencja powinna się znajdować „w i ponad” relatywną, przygodną i indywidualną egzystencją. Z punktu widzenia historii filozofii chodzi o relację pomiędzy platońską ideą (*eidos*), arystotelesowską formą (*morphe*), scholastycznymi uniwersaliami, czy prawami i formami występującymi w filozofii nowożytnej

¹⁶⁶ Zob.: D. BIJU-DUVAL, *Foi chrétienne et philosophie de la connaissance*, s. 36.

¹⁶⁷ *Analogia Entis*, s. 58.

¹⁶⁸ *Essenz- und Existenzphilosophie*, s. 216.

– a rzeczywistym bytem, konkretnymi rzeczami, tym co indywidualne, niepełne i zmieniające się w czasie. Zakres tej fundamentalnej pra-różnicy (*Ur-Differenz*)¹⁶⁹ wyznaczają, zdaniem Przywary, filozofie Parmenidesa jako protoplasty wszystkich przedstawicieli esencjalizmu oraz Heraklita, który może być uznawany za przodka wszystkich filozofów-egzystencjalistów. Postępując jeszcze głębiej do źródła wewnętrznego rozdarcia w łonie filozofii, Przywara dostrzega je już na poziomie znaczeniowym samego słowa „filozofia”¹⁷⁰. Jak wskazuje grecka etymologia tego słowa, składa się ono z dwóch członów: *sofia* i *filein*. O ile pierwszy z nich nie budzi żadnych kontrowersji i oznacza po prostu „mądrość”, stanowiąc istotowy wersant w znaczeniu słowa „filozofia”, to drugi człon – *filein*, Przywara interpretuje na dwa sposoby. Jego zdaniem *filein* ma bowiem (oprócz swojego głównego znaczenia: „miłować”) także inny wariant znaczeniowy: „szukać, dążyć do”. Podczas gdy pierwsze znaczenie wskazuje na jedność tożsamości: zjednoczenie, bycie czymś jednym z przedmiotem miłości, to drugie znaczenie zawiera w sobie dystans, w jakim znajduje się ktoś poszukujący mądrości, czyli ktoś ciągle znajdujący się w pewnym egzystencjalnym oddaleniu od ideału. *Filein* jest więc odbiciem zarówno idealnej tożsamości charakterystycznej dla filozofii esencji, jak i tragicznego dystansu, którym odznacza się filozofia egzystencji. Relacja do mądrości może zatem być postrzegana od strony teoretycznej i konceptualnej albo praktycznej i witalnej. „Są to więc przeciwieństwa, które ścierają się między sobą w całej historii filozofii: myśl krytyczna przeciwko intuicji, czysta wiedza wobec wiedzy życiowej”¹⁷¹.

Zamiast troski o utrzymanie w napięciu elementów esencjalnych i egzystencjalnych w filozofii, w praktyce bardzo często pojawia się tendencja do absolutyzacji zarówno elementu istotowego, co prowadzi do pomijania albo eliminacji egzystencji, jak i elementu egzystencjalnego, kiedy ograniczona treść egzystencji przeradza się w swoją własną istotę. Takie zamknięcie się w absolicie Przywara określa mianem esencjalizacji (*Essenzialisierung*). Pretendowanie do absolutu z równoczesnym lekceważeniem przeciwnego stanowiska pojawiające się zarówno w obszarze filozofii esencji jak i egzystencji, prowadzi w efekcie do zamknięcia się na jednej ekstremalnej pozycji. Tego rodzaju zamknięcie i ograniczenie w rzeczywistości jest jednak niemożliwe, ponieważ czysta egzystencja staje się swoją własną esencją, a czysta esencja stanowi swoją własną

¹⁶⁹ Wyrażenie to stosuje Ch. Lager. Zob.: CH. LAGGER, *Dienst. Kenosis im Schöpfung und Kreuz bei Erich Przywara SJ*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 2008, s. 217.

¹⁷⁰ Zob.: *Essenz- und Existenzphilosophie*, s. 220-22.

¹⁷¹ E. PRZYWARA, *Philosophie als Problem*, [w:] *Schriften*, t. III, s. 303.

egzystencję. Bardziej zbliżone do rzeczywistości wydaje się więc mówienie o utożsamieniu esencji z egzystencją, czyli o zniwelowaniu różnicy między nimi, co prowadzi znowu do utożsamienia Boga ze stworzeniem.

2.2.4. Uniwersalna zasada niesprzeczności: niezbędne minimum logiczności

Wobec doświadczenia wszystkich przeciwieństw i sprzeczności, istniejących zarówno w całej tradycji jak i we współczesnej Przywarze myśli filozoficznej, pojawia się problem znalezienia oparcia dla koncepcji analogii bytu jako podstawowej i uniwersalnej struktury metafizycznej dla tych wszystkich kierunków. Takim właśnie fundamentem czy ugruntoowaniem koncepcji Przywary w niezbędnym, ale odnoszącym się do każdego kierunku filozoficznego, minimum metalogiki jest arystotelesowska zasada niesprzeczności (*principium contradictionis*) w swojej dwukierunkowej – noetycznej i ontycznej dynamice. Logiczny fundament nie oznacza wszakże, że analogia bytu miałaby wynikać z logicznego myślenia. John Betz wyjaśnia, że chodzi raczej o jeszcze jedno, tak charakterystyczne dla Przywary „między”: między logiką a dialektyką, czyli o całą przestrzeń dla analogii, pozostającą po wyeliminowaniu absolutyzujących ekstremów czystej logiki i czystej dialektyki¹⁷². Ustawiczne popadanie w te skrajności jest dla Przywary fundamentalnym wypaczeniem współczesnego myślenia, wynikającym z zatracenia napięcia pomiędzy podobieństwem a różnicą w ujmowaniu relacji pomiędzy Bogiem i światem, co T.J. White nazywa „głębką prawdą klasycznej metafizyki” uchwyconą w formule IV Soboru Laterańskiego¹⁷³.

Ontologiczna forma zasady niesprzeczności odnosi się według Arystotelesa do wszystkiego co istnieje, czyli ogólnie do bytu: niemożliwe jest aby coś jednocześnie istniało i nie istniało, było i nie było. Inaczej mówiąc, ta sama cecha nie może

¹⁷² Zob.: J. BETZ, *Metaphysics and Theology*, s. 70.

¹⁷³ Zob.: T.J. WHITE, *Introduction. The Analogia Entis Controversy and Its Contemporary Significance*, s. 6: „For Przywara this dynamic movement of all things from God and back to him is given voice in an acutely metaphysical way by Aquinas, whose articulation of the likeness between creation and God avoids both the agnosticism of equivocation theory and the seeming rationalism of univocation theory. In losing sight of this profound truth of classic metaphysics (which embodied in the major dissimilitudo formula of Lateran IV), post-Christian modern thought tends inevitably in one of two directions: toward either univocal or equivocal reflection concerning God. Univocal thinking (which problematically understands God in terms of the world) tends either toward the pantheological deification of the world (which Przywara sees exemplified in a thinker like Hegel) or toward an absolutization of God, which sees the world as merely ephemeral expression of the divine life of God (which Przywara terms «theopanism» and which he sees exemplified in thinkers as Luther or Barth). Equivocal thinking (which is evidenced in thinkers such as Kant and early Heidegger) makes God in his alterity literally unthinkable and tends inevitably toward a way of philosophizing that is antitheological. It results in an evacuation from the world of all meaning that could be sacred, or derived from God”.

jednocześnie przysługiwać i nie przysługiwać temu samemu bytowi pod tym samym względem w tym samym czasie, czyli że żaden byt nie może równocześnie posiadać i nie posiadać tej samej cechy w tym samym czasie. Natomiast w odniesieniu do noetyki możemy mówić o tym, że jakieś stwierdzenie nie może równocześnie obowiązywać i nie obowiązywać, lub że nie można równocześnie czegoś twierdzić i temu samemu zaprzeczać. Ostatecznie Przywarze chodzi o wyznaczenie najbardziej podstawowego minimum, czyli czegoś, co jest niepodważalne, czemu nie da się zaprzeczyć, w co nie można wątpić. Wzorem dla Przywary jest tutaj *principium contradictionis* w formie prezentowanej przez Augustyna: „nie da się zaprzeczyć, że coś, co wszystkiemu zaprzecza, jednak zaprzecza”¹⁷⁴.

Rola, jaką Przywara wyznacza zasadzie niesprzeczności jest bardzo szczególna: ma ona pełnić funkcję negatywno-redukującą (*negativ-reduktive Formalität*). W pierwszej kolejności oznacza to, że zasada niesprzeczności nie pełni roli pozytywnej afirmacji, lecz jedynie wyklucza element logicznie nie do przyjęcia, zabezpieczając przez to niezbędne minimum, którego nie da się pominąć ani podważyć. Drugą funkcją zasady niesprzeczności jako zasady formalnej jest jej rola „redukująca”. Redukcja wyraża się w tym, że *principium contradictionis* nie można traktować jako afirmacji będącej punktem wyjścia do wyprowadzania innych zasad czy systemów; przeciwnie – to wszystkie inne zasady i systemy powinny być sprowadzone do tego właśnie niepodważalnego minimum, żeby tym sposobem potwierdzić swoją niepodważalność¹⁷⁵.

Od strony ujęcia Boga, zasada niesprzeczności otwiera się w kierunku misterium teologii apofatycznej tak charakterystycznej dla Przywary: różnica między Stwórcą a stworzeniem uniemożliwia wypowiadanie tożsamościowych twierdzeń do tego stopnia, że można mówić jedynie o tym, czym Bóg nie jest. Natomiast jeśli chodzi o tożsamość stworzenia, to wyraża się ona w podwójnym zaprzeczeniu: stworzenie „nie nie jest, czyli nie jest nicością” (*nicht nicht ist – non non est*). Zgodnie z zasadami analogii bytu Przywary zajmuje ono całą przestrzeń między nicością (która nie jest) a Bogiem, który jest Stwórcą z nicości¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Zob.: *Analogia Entis*, s. 105: «*si dubitat, unde dubitet, meminit: si dubitat, dubitare se intelligit: si dubitat, certus esse vult... Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset* — de Trin X 10, 14».

¹⁷⁵ Zob.: D. BIJU-DUVAL, *Foi chrétienne et philosophie de la connaissance*, s. 75.

¹⁷⁶ Zob.: *Analogia Entis*, s. 141: „Die *communitas analogiae* ist also das «Nichts» zum «Schöpfer aus dem Nichts». Das ist *analogia entis* im Grundbegriff: das innergeschöpfliche «ist (gilt)» ist so sehr innerlich (im Wesen des «Werdens») ein «ist im nicht» (das augustinische *est non est*), daß es zwischen-gott-geschöpflich sich als «Nichts» zum «Schöpfer aus dem Nichts» verhält”.

2.2.5. Pułapka absolutyzmu: filozofia „jak bóg”

Z wszechstronnych badań Przywary nad filozofią, jej rozwojem w historii, jej metodami, zakresem i tym, co stanowi jej właściwą treść, wyłania się podstawowy problem uzurpacji absolutu, który uniemożliwia jej funkcjonowanie jako nauki. Ciągłe popadanie w pułapkę fałszywego absolutyzmu – widzenia totalnej i absolutnej całości w stworzonej i ograniczonej rzeczywistości – powoduje w konsekwencji wykluczenia i sprzeczności w jej łonie. Okazuje się więc, że także na terenie filozofii fundamentalna pokusa będąca kwintesencją grzechu pierworodnego – bycie jak Bóg – powoduje ogromne spustoszenie, nieład i daleko idące następstwa. Jako że filozofia stanowi zaplecze dla innych nauk, zjawiska te rozprzestrzeniają się także na inne obszary wiedzy. Przykłady takich totalizujących tendencji zawarł Przywara w pochodzącym z 1941 roku artykule „Filozofia jako problem”¹⁷⁷. Taoizm, filozofie jońskie, arystotelizm czy renesansowy panteizm zalicza on do doktryn kosmologicznych, które czynią z wszechświata absolutną statyczną lub dynamiczną całość. Natomiast tendencje totalizujące w antropologii mogą zdaniem Przywary mieć postać absolutyzowania człowieka jako indywidualności (filozofie oświecenia), bądź jako kolektywu (socjologizm, rasizm), czy absolutyzacji ludzkiej myśli, tak jak w przypadku kartezjanizmu, krytycyzmu Kanta, idealizmu Hegla, psychologizmu czy mistyki Mistrza Eckharta. Na terenie etyki uzurpacja absolutu może przybierać postać traktowania w ten sposób pewnych wartości lub ludzkiej woli, tak jak ma to miejsce w etyce Sokratesa, Konfucjusza czy w woluntaryzmie. Doktryny absolutyzujące znaleźć można także w obszarze estetyki, gdy za absolut chce uchodzić czysta harmonia czy tragiczne piękno. W samej metafizyce tendencje do nadawania jakiejś rzeczywistości cech absolutnego i prawdziwego bytu są szczególnie widoczne, a ich bezpośrednim rezultatem jest wtedy odrzucenie teologii. D. Biju-Duval podkreśla, że Przywara wywodzi je zarówno z filozofii *a priori* (tożsamość z Bogiem fundamentu-celu-sensu, co prowadzi do wpisania Weń wszystkiego tego, co jest osadzone-ukierunkowane-sensowne) jak i z filozofii *a posteriori* (ruch ubóstwienia wszystkiego tego, co jest osadzone-ukierunkowane-sensowne w stronę Boga fundamentu-celu-sensu). Przywara wykazuje przy tym, że takie formy metafizyki zawierają w sobie wewnętrzne sprzeczności, co objawia się tym, że w swoim akcie opierają się na tym, co odrzucają

¹⁷⁷ *Philosophie als Problem*, s. 308-12.

w swojej treści. W związku z tym Przywara podkreśla konieczność uzgodnienia treści i aktu w metafizyce¹⁷⁸.

Stając twarzą w twarz z wynikami swoich przemyśleń, Przywara był niejako zobligowany do zaproponowania przewyciężenia tych niepokonanych dotąd trudności w swojej koncepcji analogii bytu. Wobec wszechobecnej w historii i teraźniejszości filozofii pokusy bycia jak bóg, Przywara zaproponował więc koncepcję metafizyki, która jest właściwa stworzonemu i ograniczonemu bytowi, który będąc świadomym swoich niedoskonałości, jest równocześnie otwarty na nieskończoność i potrafi wyruszyć w drogę ku swojej pełni.

¹⁷⁸ Więcej miejsca temu problemowi poświęca D. Biju-Duval. Zob.: *La pensée d'Erich Przywara*, s. 247.

Podsumowanie: Analogia z różnicą w centrum

„Moi drodzy przyjaciele, od Karla Bartha, poprzez Söhhnga i Haeckera do Balthasara, najwidoczniej nie zrozumieli, że według Arystotelesa «analogia» oznacza stosunek między dwoma X”¹⁷⁹.

Erich Przywara

Podstawową obserwacją wynikającą z systematycznego opisu ludzkiego doświadczenia religijnego przez Przywarę jest potwierdzenie zdecydowanego braku jakiegokolwiek bezpośredniości w relacji między „zawsze większym” Bogiem a człowiekiem – braku, który od samego początku było dla niego niepodważalnym faktem. Brak ten jest bowiem konsekwencją nieprzekraczalnej różnicy dzielącej Stwórcę i stworzenie, pomimo pewnego rodzaju stosunku podobieństwa, w jakim człowiek i świat pozostaje z Bogiem na płaszczyźnie bytowej. Istotowa odmiennność Boga, który „Jeden, jako jedyny, prawdziwie Jest”, wyłania się z doświadczenia ludzkiej egzystencji w stawaniu się, w zmienności, niepełności i odczuwalnej bardzo dotkliwie kruchości stworzenia. W tym kontekście główny zarzut Bartha w stosunku do koncepcji analogii bytu Przywary, dotyczący elementu podobieństwa między Bogiem a światem, wydaje się niezrozumiały. Barth deklarował wszakże swój zdecydowany sprzeciw wobec jakichkolwiek prób umieszczania Stwórcy i stworzenia na tej samej wspólnej płaszczyźnie, którą jego zdaniem tworzyła *analogia entis*. Nieporozumienie polegało więc na odmiennym pojmowaniu tego, co łączy Boga i świat. Tymczasem wyjątkowość analogii bytu Przywary zasadza się w gruncie rzeczy na wyrafinowanym wyartykułowaniu różnicy między Stwórcą a stworzeniem. Jak zauważa D.B. Hart – „To właśnie rozłączająca funkcja analogii ożywiała wywód Przywary od początku do samego końca; w rzeczy samej ten nieredukowalny, nieskończony interwał różnicy wewnątrz analogii konstytuował dla Przywary jej zaskakującą, rewolucyjną i metafizycznie druzgocącą moc”¹⁸⁰. Wydaje się więc prawdopodobne, że nie tylko element pozytywny analogii bytu Przywary nie został dobrze zrozumiany, ale również jego „zawsze większa różnica” nie

¹⁷⁹ *In und Gegen*, s. 278.

¹⁸⁰ D.B. HART, *The Destiny of Christian Metaphysics*, s. 396.

doczekała się w większości należnego przyjęcia, nawet po stronie katolickiej¹⁸¹. Z całą mocą trzeba więc podkreślić zdecydowaną i nie pozostawiającą żadnych wątpliwości wypowiedź Przywary:

„«Analogia», będąc istotą obiektywnej religii, jest równocześnie prawem i formą «doświadczenia religijnego» między Bogiem żywym i żyjącym człowiekiem. Oznacza to w ścisłym ujęciu: nie ma żadnego «objawienia» (w znaczeniu «doświadczenia religijnego pochodzącego od Boga»), oraz nie ma żadnej «mistyki» (w znaczeniu «doświadczenia religijnego od strony człowieka»), w którym czymś najwyższym i ostatecznym nie byłoby doświadczenie «coraz większej różnicy» w «nieważne jak wielkim podobieństwie» (w «przypowieści», w «obrazie», w «słowie» itd.)”¹⁸².

D.B. Hart zwraca uwagę na daleko idące konsekwencje prymatu różnicy nad podobieństwem w pojmowaniu przez Przywarę relacji Boga do świata. Sprawia to z jednej strony, że boskość nigdy nie może być konkurencją dla stworzenia, ponieważ są to rzeczywistości zupełnie odrębne. Transcendencja Boga związana z Jego innością umożliwia z drugiej strony bardzo głęboką jedność między Stwórcą a stworzeniem, bez zagrożenia jakimś rodzajem hybrydowej syntezy czy konieczności modyfikacji tego, co istotowe dla Boga i dla człowieka. Z oczywistych względów, największym objawieniem tej jedności jest chalcedoński dogmat o unii hipostatycznej, będący próbą opisu tajemnicy wcielenia Chrystusa¹⁸³. Prymat różnicy nad podobieństwem w relacji Boga i świata jest więc kluczową kwestią w perspektywie wcielenia.

Natomiast problem relacji między Bogiem a światem rozważany na poziomie doświadczanych sprzeczności kierunków i prądów filozoficznych ma dla Przywary trochę inny kontekst, chociaż także związany z koniecznością właściwego pojmowania różnicy. Pierwszym wnioskiem mającym fundamentalne znaczenie dla filozofii jest istotowa relatywność różnorodnych kierunków filozoficznych wynikająca z obiektywnego dualizmu świadomości i bytu. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest niemożliwość

¹⁸¹ Zdaniem D.B. Harta dotyczy to także tak blisko z Przywarą związanego Hansa Ursa von Balthasara: „Fully developed Christology is, when all is said and done, impossible to conceive apart from a proper understanding of the true difference between transcendent and immanent being. Of course, it is not entirely clear that Balthasar himself always grasped this, inasmuch as he did occasionally wonder whether a coherent Christology could be enucleated from Przywara's principle of the „ever greater difference” between Good and creatures”; Zob.: D.B. HART, *The Destiny of Christian Metaphysics*, s. 409.

¹⁸² *Metaphysik, Religion, Analogie*, s. 329.

¹⁸³ D.B. HART, *The Destiny of Christian Metaphysics*, s. 408: „The supreme principle does not stand over against us (if secretly within each of us) across the distance of a hierarchy of lesser metaphysical principles but is present within the very act of each moment of the particular. God is truly Logos, and creatures – created in and through the Logos – are, insofar as they participate in the Logos's power to manifest God”.

absolutyzacji jakiegoś konkretnego kierunku czy stanowiska filozoficznego w stosunku do pozostałych, ponieważ taka radykalizacja prowadzi do nieuchronnego ciągłego popadania skrajnych stanowisk w swoje przeciwności. Jeszcze innym zjawiskiem, szczegółowo opisywanym i szeroko obserwowanym przez Przywarę w różnych odsłonach na przestrzeni dziejów, jest utożsamianie Boga i świata na drodze panteizmu lub teopanizmu. Efektem niewłaściwej interpretacji różnicy między fundamentem-celem-sensem, a wszystkim tym, co jest w nim ugruntowane, jest wykluczenie Boga. Wykluczenie to zachodzi poprzez niwelację różnicy między Bogiem a światem (Bóg wchodzi wtedy w świat) albo poprzez takie jej przeakcentowanie, że Bóg staje się daleki i zupełnie nieobecny w świecie. W obu przypadkach rezultat jest taki sam: świat zajmuje miejsce Boga.

Różnica stojąca w centrum koncepcji *analogia entis* Przywary ma jeszcze jeden bardzo ważny aspekt wymagający podkreślenia. Na fundamencie doświadczenia Boga prowadzi ona do apofatycznego charakteru teologii, a na gruncie filozoficznym wyklucza tożsamościowe orzekanie w stosunku do Boga. Oparcie koncepcji analogii o zasadę niesprzeczności nie potwierdza wprawdzie możliwości istnienia Boga, ale również jej nie wyklucza. Dla Przywary fakt ten ma zasadnicze znaczenie: stanowi podstawę do opracowania takiej metafizyki, która byłaby kompatybilna z Bożym objawieniem – dopuszczałaby jego możliwość aż do szczytowego punktu wyrażającego się w przymierzu Boga z człowiekiem poprzez wcielenie i zbawienie. Przedstawieniu głównych założeń tego wielkiego metafizycznego projektu Przywary poświęcony jest następny rozdział pracy.

3. *Analogia entis*: synteza między filozoficzną ideą bytu i biblijną ideą Boga

„A wąż był bardziej przebiegły niż wszystkie zwierzęta lądowe, które Pan Bóg stworzył. On to rzekł do niewiasty: «Czy rzeczywiście Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew tego ogrodu?» Niewiasta odpowiedziała wężowi: «Owoce z drzew tego ogrodu jeść możemy, tylko o owocach z drzewa, które jest w środku ogrodu, Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet dotykać, abyście nie pomarli». Wtedy rzekł wąż do niewiasty: «Na pewno nie umrzecie! Ale wie Bóg, że gdy spożycie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło»”.

Księga Rodzaju 3, 1-5.

Relacja pomiędzy analogią jako strukturą filozoficzną a objawieniem jako podstawą teologii chrześcijańskiej była nie tylko podstawowym elementem nierozstrzygniętej kontrowersji Przywary z Barthem, lecz ciągle pozostaje główną sporną kwestią w aktualnym dialogu ekumenicznym katolicyzmu z protestantyzmem. W związku z tym nieustannie ponawiane są próby zdefiniowania tej relacji w różnych kontekstach. W odniesieniu do teologii przymierza Łukasz Steinert formułuje ten problem w następujący sposób: „Czy abstrahując od objawienia, analogia nie jest ostatecznie tylko czysto formalnym porządkiem między Bogiem a światem, czy wręcz przeciwnie – jest rzeczywistym ukoronowaniem teologii objawienia Starego i Nowego Testamentu?”¹⁸⁴ Deklarując swój wszystko relatywizujący teocentryzm, Przywara nie rozstrzyga jednak jednoznacznie tej kwestii w *Analogia Entis* i świadomie podtrzymuje wszystkie wątpliwości, potęgując je nawet w sposobie ekspozycji treści i kolejności przedstawiania poszczególnych tematów¹⁸⁵. Nie wydaje się, żeby ta kwestia stanowiła jakiś istotny problem dla Przywary, szczególnie w początkowym okresie kształtowania się jego koncepcji.

¹⁸⁴ L. STRZYŻ-STEINERT, *Israel als Urgeheimnis Gottes?*, s. 156.

¹⁸⁵ Zob.: J. BETZ, *Metaphysics and Theology*, s. 31. Ogólnie znanym epizodem jest fakt, że Przywara nie uległ sugestiom Edyty Stein, która doradzała zmianę kolejności rozdziałów, proponując umieszczenie historycznego rozwoju analogii od Platona, Arystotelesa po Augustyna i Tomasza (nr 7) na początku *Analogia Entis*, przed zagłębieniem się w szczegóły koncepcji. W tym przypadku Przywara tłumaczył

3.1. Któż jak nasz Pan Bóg? – niedoskonała (jak stworzenie) metafizyka

Z pewną dozą przekory można stwierdzić, że głównym motywem przewijającym się przez większą część *Analogia Entis* Przywary jest metodyczne, rygorystyczne i precyzyjne wykazywanie niedoskonałości metafizyki. *Analogia Entis* jest bowiem w całej rozciągłości metafizyką właściwą stworzonemu bytowi, podlegającą tym samym co stworzenie ograniczeniom. Określenie *kreitürliche Metaphysik* pojawia się już w pierwszym rozdziale *Analogia Entis* i do końca pozostaje fundamentalną i najbardziej rozpoznawalną cechą metafizyki Przywary. Tak jak całe stworzenie – a w odróżnieniu od skończonych systemowych rozwiązań – jest to otwarta metafizyka w drodze ku pełni doskonałości. Jak sama nazwa wskazuje (w symboliczny ale i realistyczny sposób), *kreitürliche Metaphysik* to przede wszystkim metafizyka świadoma swych własnych ograniczeń, a także ograniczeń swojego obiektu. Taka metafizyka będzie również akceptowała trudności związane z niepokonalnymi sprzecznościami, z którymi się mierzy. Akceptacja własnej ograniczoności praktycznie wyraża się w ciągłej eliminacji ujęć absolutyzujących i totalizujących, szczególnie poprzez odrzucanie każdego absolutnego punktu wyjścia: meta-noetycznego, który nie może wyeliminować opisu w kategoriach bytu, oraz meta-ontycznego, który zawsze będzie myślał jakiegoś konkretnego bytu. Metafizyka właściwa stworzonemu bytowi będzie w konsekwencji zdawała sobie sprawę ze swojej niestabilnej sytuacji zawieszenia pomiędzy dwoma biegunami – bez absolutnego punktu wyjścia i bez absolutnego punktu dojścia. Wpływa to z uznania, że doskonała jedność bytu i świadomości istnieje tylko w Bogu. Meta-ontyka i meta-noetyka mogą dokonać odkrycia prawdziwego i jedyne Boga wyłącznie poprzez uszanowanie transcendencji zawsze większego Boga, czyli odparcie pokusy, aby samemu „być jak bóg”. Konkretnym wyrazem takiej postawy jest przede wszystkim posłuszeństwo Magisterium Kościoła pojmowane jako uniżenie się przed Bogiem, co pozwala metafizyce na zbliżenie się do prawdy nieskończonej oraz na jej przyjęcie. Naturalną konsekwencją tej postawy jest również ustąpienie metafizyki przed *visio beatifica*.

swoje stanowisko tym, że obiektywna problematyka analogii wynika z faktu stworzenia (które było wcześniej), a nie z form wyrazu, jakie nadawali jej poszczególni filozofowie i teolodzy na przestrzeni wieków (choć okres ich życia pozostawał w różnym odniesieniu do czasu historycznego objawienia).

3.1.1. Metafizyka właściwa stworzonemu bytowi w obliczu Stwórcy

Główny cel metafizycznego projektu analogii bytu Przywary można by właściwie ująć bardzo zwięźle: filozofia, która sama chce być jak Bóg powinna ulec transformacji w filozofię stworzenia stojącego przed swoim Bogiem. Zdaniem Przywary, to właśnie na tym polega najgłębszy sens filozofii chrześcijańskiej, a przez to rola, jaką chrześcijaństwo powinno pełnić w stosunku do każdej filozofii¹⁸⁶. Metafizyka właściwa stworzonemu bytowi otrzymuje bowiem te same cechy co stworzenie w jego konkretnej sytuacji w historii zbawienia. Przywara ma tu na myśli charakterystyczne „oznaki”, które są właściwe dla całego zespołu problemów pojmowanej w ten sposób filozofii:

„Jest to oznaka skażenia grzechem pierworodnym, tak że problematyka filozoficzna przyjmuje postać alternatywy pomiędzy przeciwieństwami wzajemnie wykluczających się absolutnych filozofii. Jest to jednakże również oznaka «zbawczości», tak że ta sama problematyka jawi się jako naturalne i właściwe stworzeniu napięcie pomiędzy różnorodnymi stronami jednej całości”¹⁸⁷.

Metafizyka właściwa stworzonemu bytowi w obliczu Stwórcy powinna więc świadomie przyjąć swoją ograniczoność i możliwość omylności wynikającą z tego, że jest wytworem stworzenia naznaczonego grzechem pierworodnym. Stworzona kondycja metafizyki powinna wyrażać się również w jej nieustannej gotowości przyjmowania zbawienia przychodzącego od Stwórcy. Zbawcze działanie Boga wobec metafizyki to, zdaniem Przywary, nieustanne przywracanie świadomości tego, że metafizyka jako wytwór stworzenia, nie jest absolutną i wykluczającą inne stanowiska całością, lecz jest w stanie „stawania się” tak jak każde stworzenie wraz z pozostałymi elementami rzeczywistości – czyli jest w drodze do swojej pełni.

3.1.2. Metafizyka skażona grzechem pierworodnym

Bardzo charakterystyczne spojrzenie Przywary na historię doktryn włączone jest w całościowe spojrzenie na dzieje skażonego grzechem człowieka, który jest ich autorem. Odrzucając prawdziwy Absolut (w swojej pokusie bycia jak Bóg), człowiek sam skazuje się na błądzenie pośród różnego rodzaju idoli, co ma swój wyraz także w historii ludzkiej

¹⁸⁶ Zob.: *Philosophie als Problem*, s. 308: „So besteht christliche Philosophie im eigentlichen Sinn darin, daß Christentum eine «erbsündige» Philosophie zu einer «erlösten» macht: sie erlösend aus einer «Philosophie als Gott» zu einer «Philosophie des Geschöpfes vor Gott» (in der «Analogie» der «je größeren Unterschiedenheit» in «noch so größer Einheit»: Denz 452)”.

¹⁸⁷ *Philosophie als Problem*, s. 308.

myśli. Naznaczona grzechem metafizyka miota się w swojej refleksji między pychą uzurpującą sobie absolutne możliwości, a beznadziejnością w momentach rozeznania swoich ograniczeń. W oczach Przywary, elementy skażenia metafizyki pojawiają się już u progu jej rozwoju w przedchrześcijańskiej starożytności, później można je odnaleźć także w myśli patrystycznej i scholastycznej, a potem również w filozofii renesansowej i myśli okresu oświecenia. Szczególnie mocno elementy te zaznaczają się w czasach współczesnych Przywarze, co jego zdaniem związane jest z faktem, że u źródła ich powstania stoi reformacyjna teologia podkreślająca i wyolbrzymiająca skutki grzechu pierworodnego¹⁸⁸. Sam Przywara także odczytuje cechy filozofii w kluczu skażenia grzechem:

„Skażona grzechem pierworodnym filozofia: chce być absolutem (znając dobro i zło... jak Bóg, jak nie na próżno głosi formuła grzechu pierworodnego: Rdz 3,5), żeby popaść albo w martwą absolutność «czystych pojęć» (w czystej logice) albo w piekielną absolutność wszystko rozsadzającej «czystej krytyki» (w czystej dialektyce), a więc rzeczywiście podążając od grzechu do śmierci i do piekła”¹⁸⁹.

Ponadczasowa pokusa bycia jak Bóg, którą Przywara odnosi nie tylko do filozofii, ale do wszystkich innych wytworów ludzkiej myśli, powraca także w tym kontekście jako jeden z głównych motywów jego twórczości.

3.1.3. Zbawienie jako dezabsolutyzacja metafizyki

Tak jak każda ludzka aktywność, także metafizyka właściwa stworzonemu bytowi potrzebuje oczyszczenia i odkupienia. Zdaniem Przywary może ono się dokonać wyłącznie na drodze świadomego przyjęcia suwerenności Boga nad stworzeniem, czyli w procesie relatywizacji tych wszystkich cech filozofii, które wykształciły się na drodze uzurpacji absolutu. Zbawienie metafizyki polega więc na jej dezabsolutyzacji¹⁹⁰, czyli na

¹⁸⁸ Zob.: *Philosophie als Problem*, s. 312: „Das ist die Gestalt von Philosophie, – wie sie vor-christlich in den Zügen der Philosophie Platons und Aristoteles anhebt (wenngleich unter erbsündigen Absolutismen, – wie sie innerchristlich von Theologie aus sich zeichnet in der Patristik und Scholastik, – wie sie in der neuzeitlichen Philosophie (seit Renaissance und Aufklärung) in eine neue erbsündige Absolutheit sich einkleidet (folgerichtig dazu, daß die Reformation, die an ihrem Eingang steht, die untilgbare Erbsünde lehrt), – wie sie aber, durch diese neue Absolutheit hindurch, als wahre «erlöste» Philosophie «eigener Methode» und «eigenen Prinzips» (Denz 1799) neu auferstehen will”.

¹⁸⁹ *Philosophie als Problem*, s. 307.

¹⁹⁰ Zob.: *Philosophie als Problem*, s. 310: „Die erlösende Ent-absolutierung aller erbsündig «absoluten» Philosophie läßt erstens die oben gezeichneten Absoluta in ihrer geschöpflichen Relativität erscheinen und löst so den Widerspruchs-Kampf absoluter Philosophien gegeneinander zur sich bedingenden Spannung zwischen den Sach-Möglichkeiten philosophischer Aspekte”.

ponownym sprowadzeniu wszystkich czystych, zastygłych w swojej totalności, tendencji absolutyzujących na drogę właściwego stworzeniu stawania się: „stań się tym czym jesteś”¹⁹¹. Nie jest to jednak łatwy proces, ponieważ wymaga wkroczenia w „metafizyczną noc”, która jest zjednoczeniem z nocą krzyża Chrystusa – nocą, która jest przecież przejściem w poranek zmartwychwstania.

Realną rzeczywistość zbawczego procesu dezabsolutyzacji metafizyki Przywara ujmuje w czterech krokach. Przede wszystkim określa ją jako nawiązanie relacji pomiędzy zamkniętymi w sobie filozofiami, żeby pojawiające się w ten sposób sprzeczności znajdowały swoje miejsce w obrębie większych całości: chodzi o wytworzenie napięcia pomiędzy kosmologią i antropologią tak, żeby powstała jedna przestrzeń od natury do ducha, którą potem można zestawić z noetycznymi filozofiami (etyka czy estetyka) w relacji do prawdy dobra i piękna¹⁹². Powstałe w ten sposób napięcia i skomplikowane wzajemne relacje powinny być w następnej kolejności odniesione do właściwego stworzonemu bytowi stanu, czyli do napięcia pomiędzy esencją a egzystencją. W wyniku tego procesu powstaje ontologia albo metafizyka stworzonego bytu¹⁹³. Trzeci etap prowadzi do wypełnienia, jakie ontologia czy metafizyka znajduje w Bogu jako istotowej tożsamości esencji i egzystencji, czyli *ipsum Est* (według terminologii Augustyna) albo *ipsum esse* (według Tomasza)¹⁹⁴. Dopiero wówczas w czwartym etapie, w zestawieniu z boskim

¹⁹¹ Zob.: *Philosophie als Problem*, s. 307: „Erlöste Philosophie: die sich vor dem Einen lebendigen Absoluten (Gott) nicht nur lebendig weil in ihrer geschöpflichen Unterschiedenheit (und darum in gelöster geschöpflicher Beweglichkeit echten «Werdens»), sondern auch und gerade sich anerkennt als von sich aus verfallend in den Tod der «reinen Begriffe und die Hölle der «reinen Kritik» (und darum ihr je neues Werden vollzieht als je neue Auferstehung aus je neuem Tod und je neuer Hölle, da sie ein je neues Verfallen in ihre «Erbsündigkeiten» durchleidet und durchstirbt in ein je neues Erlöst)».

¹⁹² Zob.: *Philosophie als Problem*, s. 310: „In Philosophie als Kosmologie und Anthropologie birgt sich die eine gegenständliche Spann-Weite zwischen Natur und Geist (um den Menschen als ihre Durchgangs-Mitte). In Philosophie als Noetik, Ethik und Ästhetik stellt sich die eine akthafte Spannweite der sogenannten Transzendentalien dar: zwischen Wahr, Gut, Schön. Und folgerichtig wird eine Philosophie der gegenständlichen Spannweite (zwischen Natur und Geist) unter das Vorzeichen von je einem der drei Transzendentalien treten, und folgerichtig eine Gesamt-Philosophie sich als schwebendes Zueinander dieser Drei darstellen”.

¹⁹³ Zob.: *Philosophie als Problem*, s. 310: „Zweitens aber wird in der Form dieses schwebenden Zueinander eben so die besondere Form der Kreatürlichkeit sich darstellen, in ihrem Seins-Zueinander von Dasein und Sosein. Denn im Wahr stellt sich dieses Seins-Zueinander nach der Seite eines relativ reinen Soseins dar, im Gut nach der Seite der Werde-Spannung zwischen Dasein und Sosein («Werde, was du bist»), im Schön nach der Seite eines relativ idealen Daseins. So tritt aus der obigen Gesamt-Philosophie eine Philosophie dieses ihres inneren Seins-Zueinander zwischen Dasein und Sosein heraus: als Ontologie oder Metaphysik des kreatürlichen Seins”.

¹⁹⁴ Zob.: *Philosophie als Problem*, s. 311: „Drittens aber vollendet sich diese Ontologie oder Metaphysik des kreatürlichen Seins folgerichtig zur Sichtung Gottes: da das kreatürliche Spannungs-Zueinander von Dasein und Sosein (Sosein in-über Dasein) auf ein Absolutum von Dasein-Sosein über sich weist: auf Gott als Wesens-Identität von Dasein und Sosein, als reines Ist (*ipsum Est*, wie Augustinus sagt; *ipsum esse*, wie Thomas von Aquin sagt”).

„Jest”, może nastąpić ostateczne odarcie stworzonej i skażonej grzechem rzeczywistości z jej fałszywych tendencji absolutyzujących. Wewnętrznie skorelowana, pełna treść filozofii widziana w potrójnym strumieniu prawdy, dobra i piękna, może wtedy objawić się jako odbicie trynitarnego wewnątrzboskiego rytmu: piękno przyporządkowane augustyńskiej *memoria* jako noszące w sobie ślad Ojca, prawda przyporządkowana augustyńskiemu *intellectus* – jako odzwierciedlająca Syna, a dobro w powiązaniu z *voluntas* – jako odbicie Ducha Świętego¹⁹⁵. Kulminacją zbawczego procesu dezabsolutyzacji jest więc postać konkretnie istniejącej filozofii jako *imago Trinitatis*.

Zbawiona filozofia jest więc według Przywary filozofią obrazu Trójcy Świętej. Taka filozofia plasuje się pomiędzy nauką a teologią, pozostając w relacji z nimi oboma, ale również ciesząc się relatywną autonomią względem nich. Najwłaściwszą strukturą wewnętrzną dla takiej filozofii jest oczywiście analogia: pomiędzy napięciem właściwym stworzonemu bytowi w relacji esencji do egzystencji oraz tożsamości istoty i istnienia właściwej Bogu. Ostatecznie jednak analogia ustępuje miejsca tajemniczemu obrazowi, który może być wyrażony wyłącznie przez Słowo Boga¹⁹⁶.

3.1.4. Metafizyka świadomie wierna swojej istocie

Owocem zakrojonych na wyjątkowo szeroką skalę badań i analiz Przywary nad historią myśli i duchową aktywnością człowieka na przestrzeni dziejów jest kilka ważnych

¹⁹⁵ Zob.: *Philosophie als Problem*, s. 310-11: „Viertens endlich werden eben so die innergeschöpflichen Absoluta der «erbsündigen Philosophien», ihrer Absolutheit entkleidet, zu Gleichnissen dieses göttlichen Ist. Ja, von der Theologie der Trinität her (als dem Herz-Stück der christlichen Theologie) kann die Drei-Strömigkeit der Gesamt-Philosophie zwischen Wahr-Gut-Schön als Gleichnis-Spur der Dreiströmigkeit des innergöttlichen Lebens erscheinen. Wenn die Philosophie Hegels, als erbsündig «absolute Philosophie», das Trinitärische zur identisch inneren Form des philosophierenden Geistes usurpierte, so ist auch dies nun «erlöst»: da eine wahre «*imago Trinitatis*» im letzten Gesicht konkret existierender Philosophie erscheint: Schön zugeordnet der augustinischen *memoria* und so dem «Vater», Wahr zugeordnet dem augustinischen *intellectus* und so dem «Sohn», Gut zugeordnet der augustinischen *voluntas* und so dem «Heiligen Geist»”.

¹⁹⁶ Zob.: *Philosophie als Problem*, s. 311: „In diesem Aufstieg einer dreiströmigen Transzendental – Philosophie zu einer Ontologie des kreatürlichen Seins, zu einer Ontologie der zwischen-Gott-Geschöpflichen Beziehung, zu einer (aber erst von Theologie aus entwickelbaren) Philosophie der *imago Trinitatis* stellt sich die Struktur «erlöster» Philosophie dar. Hierin liegt Philosophie wahrhaft zwischen Wissenschaft und Theologie, von beiden her bedingt, gegen beide aber relativ selbständig. Hierin trägt sie ebenso das besondere Zeichen «erlöster» Philosophie zur inneren Form: die «Analogie» der «je größeren Unterschiedenheit» in aller «noch so großen Einheit» (gegen «reine Logik» und «reine Dialektik» als Formen «erbsündiger» Philosophie). Im Anstieg von Transzendental-Philosophie zu Ontologie (des geschöpflichen Seins und der Beziehung zum Schöpfer) geht es von der «Analogie» zwischen Dasein und Sosein zur unvergleichlich größeren zwischen der Dasein-Sosein-Einheit im Geschöpf (als Spannungs-Zueinander) und der Dasein-Sosein-Einheit in Gott (als Wesens-Identität). Und in der (von Theologie aus) krönenden Philosophie der *imago Trinitatis* ist es nicht einmal mehr Analogie, die von unten nach oben (wenn auch in «je größere Unterschiedenheit») sich öffnete, sondern geheimnisvolles «Gleichnis», das allein durch Gottes Wort sich ausspricht”.

wniosków ułatwiających jej interpretację. Podstawową zasadą, jaką opracował Przywara jest to, że metafizyka powinna świadomie uznawać w swojej zawartości to, czym rzeczywiście kieruje się w swoich aktach i sformułowaniach. Tak więc, czysta metanoetyka, która wyłącza byt, powinna umieć rozpoznać, że mimo wszystko nie może uniknąć operowania kategoriami bytu. Na takiej samej zasadzie, czysta metaontyka, która stara się wykluczyć subiektywizm, musi przyznać, że w gruncie rzeczy nie może całkowicie wyłączyć ze swojego rozumowania elementów subiektywnych. Dotyczy to również relacji teologii i filozofii, ponieważ, zdaniem Przywary, absolutna filozofia realizuje się w akcie teologicznym *implicite*, a absolutna teologia zawsze opiera się na dającej się określić filozofii. Zasada ta odnosi się również do samych założeń filozoficznych, ponieważ każda metafizyka, która w swoich założeniach coś wyklucza, z pewnością ostatecznie dojdzie do absolutyzowania tego, co na początku wykluczyła. Jako przykład na potwierdzenie swojej tezy Przywara podaje antyintelektualizm Lutra, który ostatecznie przerodził się w racjonalizm Kanta i Hegla. Podobnie Heidegger, który w swoim wczesnym okresie rozwija filozofię „skończoności *Dasein*”, w późniejszym czasie dochodzi do panteizmu. Zdaniem Przywary, każde początkowe zanegowanie absolutu nieuchronnie prowadzi do jego niespodziewanego i zupełnie nieprzewidzianego powrotu u kresu rozwoju danej doktryny.

D. Biju-Duval wymienia podstawowe wymagania, jakie według Przywary powinna spełniać metafizyka¹⁹⁷. Najbardziej fundamentalne z tych wymagań polega na tym, że badanie swojego przedmiotu powinno być poprzedzone zbadaniem samej metafizyki, czyli własnej struktury krytycznej, tak aby z góry wyeliminować ewentualne wewnętrzne sprzeczności. Natomiast badanie swojego obiektu, metafizyka powinna rozpocząć od strony metanoetycznej, ponieważ analogia pojawia się w związku z takimi aspektami jak logika, dialektyka czy zasada niesprzeczności. Dopiero potem metafizyka może zwrócić się w stronę metaontyki jako analogii bytu, zachowując jednak cały czas relację z biegunem metanoetycznym. Następne wymaganie stawiane przez Przywarę to transcendentalizm metafizyczny ukierunkowany na prawdę i na pozostałe metanoetyczne transcendentalia, który ma za zadanie umożliwienie badania tych transcendentaliów z perspektywy metaontycznej (metafizyka transcendentalna). W związku z tym, że koncepcja Przywary dąży do objęcia całej rzeczywistości, a analogia jawi się jako jej najbardziej uniwersalna struktura, metafizyka powinna się realizować jako ejdetyka

¹⁹⁷ Zob.: D. BIJU-DUVAL, *Foi chrétienne et philosophie de la connaissance*, s. 97.

realologiczna. Taka metafizyka powinna badać swoje problemy jako ponad-historyczne, ale pochodzące z realnej rzeczywistości historycznej. W ostatniej kolejności D. Biju-Duval umieszcza prymat formy teologicznej w metafizyce Przywary, choć zaznacza, że jest on obecny od samego początku, już na poziomie samych intencji metafizyki.

3.1.5. Formuła „w i ponad” w metafizyce

Analogiczna formuła „w i ponad” jest charakterystyczna dla metafizyki właściwej stworzonemu bytowi w jej pełnym sensie. Pierwszym tego powodem jest ciągła oscylacja między dwoma pojęciami, która zabezpiecza przed każdą pokusą aneksji jednego pojęcia przez drugie. W drugiej kolejności formuła ta otwiera relację oscylacji na Boga, przez co owa relacja staje się dynamicznym dążeniem w Jego stronę. Relacja dwóch przeciwnych biegunów nie jest jednak ukierunkowana na wytworzenie jakiegokolwiek racjonalnego konceptu, lecz ciąży w stronę nieogarnionego misterium. W konsekwencji formuła „w i ponad” otwiera relację na Boga, który w paradoksalny sposób jest najlepiej poznany jako nie dająca się poznać tajemnica, którą wyrazić można tylko na drodze negatywnej teologii apofatycznej, a nie za pomocą pozytywnych tożsamościowych twierdzeń. Wszystkie te elementy prowadzą do konkluzji, że analogiczna formuła „w i ponad” jest najwłaściwszą strukturą dla metafizyki Przywary¹⁹⁸:

„W szczytowym punkcie relacji między filozoficzną i teologiczną metafizyką odbija się szczególna wewnętrzna różnica między pojęciem (*theologia positiva*) a tajemnicą (*theologia negativa*) i stąd podkreślenie podwójnego odniesienia «w-ponad» do obszaru stworzenia: «od w do *ponad*» jako szczególnej intencji filozofii, oraz «od *ponad* do w» jako szczególnej intencji teologii”¹⁹⁹.

3.1.6. Kwestia filozofii chrześcijańskiej

Pogląd Przywary na filozofię chrześcijańską ma swoje źródło w ogólnej relacji między chrześcijaństwem a filozofią. W związku z tym, filozofia chrześcijańska zdaniem Przywary nie może być jedną z dyscyplin w ogólnych ramach filozofii, lecz odwrotnie: postać filozofii – filozofia *en général* – powinna wyrastać z konkretnej sytuacji egzystencjalnej w ramach porządku zbawienia²⁰⁰. Jest to więc postać filozofii otwartej na

¹⁹⁸ D. BIJU-DUVAL, *Foi chrétienne et philosophie de la connaissance*, s. 46-47.

¹⁹⁹ *Analógia Entis*, s. 95.

²⁰⁰ Zob.: *Philosophie als Problem*, s. 306: „Die Frage nach einer «christlichen Philosophie» ist mithin nicht die Frage nach einer besonderen Philosophie neben andern im Rahmen einer Philosophie überhaupt, –

zbawienie przychodzące od „Boga, który mówi”. Podstawową zasługą Przywary jest więc wykazanie, że zamknięta w racjonalizmie filozofia nie jest w gruncie rzeczy racjonalna. D. Bijou-Duval w szczególny sposób docenia ten punkt widzenia Przywary, zwracając uwagę na nieracjonalność koncepcji metafizyki wykluczającej Boga jako możliwego realnego Autora objawienia: „Rezultatem jest więc bardzo oryginalna koncepcja metafizyki, której integralną część stanowi formalny prymat objawienia i jego przyjęcia, który jednakże, nawet w najmniejszym stopniu, nie jest zamachem w stosunku do wymagań rozumu”²⁰¹. D. Bijou-Duval widzi bardzo wyjątkową cechę w tej propozycji, będącej własnym pomysłem Przywary: przynosi ona rozwiązanie sporu na temat filozofii chrześcijańskiej toczącego się w momencie ukazania się *Analogia Entis* w taki sposób, że nie eliminuje, a wręcz uwierzytelnia stanowiska innych teologów biorących udział w tej dyskusji. Specyficznie chrześcijańska koncepcja analogii Przywary rozpościera więc jednocześnie swój zasięg na wszystkie duchowe poszukiwania ludzkości, nawet na te, które nie pozwalają się jednoznacznie przyporządkować do obszaru filozoficznego czy religijnego. D. Bijou-Duval poszerza jeszcze ten zasięg mówiąc ogólnie o ludzkim poznaniu jako całości:

„Obserwacja całości struktury *Analogia Entis* pozwala zdać sobie sprawę, że w rzeczywistości to wszystkie momenty ludzkiego poznania muszą się znajdować jednocześnie potwierdzone i zrelatywizowane w obliczu Boga, który przemawia: taki jest właśnie sens analogii Przywary – tak jak wielokrotnie to obserwowaliśmy – żeby wszystkie stworzeniowe napięcia powiązać w odniesienia, zależności i oddać do dyspozycji przed obliczem Boga, który mówi. Znowu jesteśmy odesłani do tajemnicy zbawienia: próba ludzkiej inteligencji, która milknie przed mówiącym Bogiem, po to, żeby wyjść z tego doświadczenia poszerzoną, będąc interpretowana jako udział mistyki noetycznej w krzyżu Chrystusa”²⁰².

3.2. Analogiczna relacja natury i łaski jako fundament jedności filozofii i teologii w metafizyce

Metafizyka będąca miejscem jedności filozofii i teologii nie jest w żadnym razie miejscem ich utożsamienia ani zmieszania. Przywara wielokrotnie i bardzo zdecydowanie

sondern die Frage zwischen Christentum und Philosophie ist die Frage nach der konkret existierenden Gestalt von Philosophie überhaupt (in dieser einzig konkret existierenden Ordnung zwischen Erbsünde in Adam und Erlösung in Christo”).

²⁰¹ D. BIJOU-DUVAL, *Foi chrétienne et philosophie de la connaissance*, s. 49.

²⁰² D. BIJOU-DUVAL, *Foi chrétienne et philosophie de la connaissance*, s. 213.

ostrzega przed takimi zjawiskami rozwijającymi się na bazie tzw. czystych doktryn: „Zmieszanie teologii i filozofii zachodzi w pierwszym wypadku, gdy teologia stoi na początku, a na końcu filozofia, która jest teologią i teologia, która jest filozofią”²⁰³. Zatracając swoją tożsamość, filozofia może bezpośrednio przechodzić w formę teologii pretendującą do uchwycenia tego, co boskie. Takie zatracenie i pomieszanie jest bezpośrednią konsekwencją tendencji absolutyzujących związanych z panteizmem i teopinizmem. W pierwszym, powiązanym z panteizmem przypadku, na drodze czystego *a posteriori*, wszystko (więc także i filozofia) staje się Bogiem. Realnie występującymi przykładami takiego utożsamienia są filozofie pozytywistyczne, które mają tendencje do przechodzenia w różnorodne mistyki i zarazem same stają się źródłem mitów. Teologia ze swej strony także może bezpośrednio przechodzić w filozofię, gdy na drodze *a priori* Bóg staje się wszystkim, bez pozostawienia miejsca na realne istnienie czegokolwiek poza Nim (teopinizm). Przywara podaje tu przykład teologii protestanckiej, która na fundamencie wyłącznej sprawczości Boga paradoksalnie przeistacza się w absolutną filozofię czasów współczesnych²⁰⁴.

To właśnie z tych dwóch kierunków – od strony panteizmu i teopinizmu – do metafizyki przenika problem Boga, pojawiając się na drodze relatywizacji absolutu (gdy Boga traktuje się jako efekt wysiłku stawania się całego kosmosu) albo w wyniku absolutyzowania relatywności (gdy cała rzeczywistość traktowana jest jako wyraz emanacji Boga). Zjawisko to powoduje, że metafizyka, zdaniem Przywary, nie może się w tej sytuacji uchylić od postawienia pytania o Boga. Bóg nie może być bowiem pomyślany jako nieistniejący, a w związku z tym problem Boga powinien wchodzić w zakres metafizyki jako jej wewnętrzna kwestia. Przywara dowodzi, że teologia nie może być traktowana jako coś zewnętrznego w stosunku do metafizyki, ponieważ te metafizyki, które ją odrzucają *de facto* zawsze opierają się na jakiejś strukturze teologicznej (na przykład, według Przywary, metafizyka Hegla jest oparta na teologii Lutra, której podstawą jest teopinizm). Dopuszczenie możliwości realnego istnienia Boga wiąże się z bardzo poważną konsekwencją: otwarciem na wolność działania Boga w akcie stworzenia i w komunikowaniu się z człowiekiem, czyli z dopuszczeniem

²⁰³ *Analogia Entis*, s. 70.

²⁰⁴ *Analogia Entis*, s. 70.

możliwości objawienia²⁰⁵. Od tego momentu staje się jasne, że metafizyka w swojej najgłębszej istocie wymaga teologii: nieuchronnie degraduje się przechodząc w teopanieizm lub panteizm, jeśli nie potrafi uciszyć się przed absolutem Boga i uznać autorytetu Jego słowa przychodzącego w objawieniu²⁰⁶. Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że radykalny teocentryzm Przywary, a więc prymat Boga także w metafizyce, nigdy nie prowadzi do zniszczenia współistnienia teologii i filozofii na tym terenie. Właściwie nie chodzi tu o autonomię czy służebność jednej dyscypliny naukowej względem drugiej, a raczej o odczytanie właściwej tożsamości obu nauk, i zapewnienie im jak najszerszego pola rozwoju w obrębie takiego *ordo universum*, w którym na pierwszym miejscu stoi zawsze Bóg, i to taki Bóg, który poprzez wcielenie dzieli się Sobą ze swoim stworzeniem. Konsekwencją analogicznego myślenia Przywary jest więc taka afirmacja stworzenia, która zabezpiecza je przed absolutyzowaniem, umieszczając je w drodze, gdzieś pomiędzy źródłem a celem, którym w obu przypadkach jest nieuchwytna tajemnica Boga. J. Betz wyraża tę myśl w następujący sposób: „Teocentryzm i głęboki chrześcijański humanizm są więc całkowicie kompatybilne i w teologicznym ujęciu powinny się nieustannie wzajemnie wzmacniać”²⁰⁷. W takim duchu Przywara interpretuje główną katolicką zasadę: *fides (gratia) non destruit sed supponit et perficit rationem (naturam)*²⁰⁸, dowodząc przy tym, że jedynie w katolicyzmie kwestia tej relacji jest wystarczająco dostrzeżona i przemyślana. W ten sposób analogiczne myślenie Przywary włączone jest w samo serce intensywnych poszukiwań, które miały miejsce na początku XX wieku i angażowały wysiłki najwybitniejszych umysłów z tamtego okresu.

3.2.1. Właściwa tożsamość natury doskonałej przez łaskę

Z rozumienia ogólnej relacji natury do nadprzyrodzoności można wyprowadzić wszystkie bardziej szczegółowe relacje, w których mamy do czynienia z tymi dwoma porządkami, a więc także relację rozumu do wiary, etyki do religii czy filozofii do teologii. W ostatecznym rozrachunku relacja ta dotyczy także stosunku Boga do świata,

²⁰⁵ Zob.: *Analogia Entis*, s. 76-7. Dla Przywary jest oczywistą rzeczą, że taka metafizyka może zrealizować się w pełni tylko będąc w relacji z teologią katolicką. Jest to spowodowane tym, że jedynie katolicyzm posiada strukturę pozwalającą na przyjęcie objawienia, którą jest Magisterium Kościoła Katolickiego.

²⁰⁶ Zob.: *Philosophie als Problem*, s. 304: „Es geschieht in Theologie nicht ein Forschen vom Geschöpf zum Schöpfer, vom Begründeten zu seinem Grund, sondern ein Sich-Offenbaren des Schöpfers zum Geschöpf, des Grundes zum Begründeten. Es ist gewiß «Rede» in «geschöpflichen Zeichen» (Thomas von Aquin), aber insofern Gott Selbst spricht”.

²⁰⁷ T.J. WHITE, *Introduction. The Analogia Entis Controversy and Its Contemporary Significance*, s. 7.

²⁰⁸ Wiara (łaska) nie niszczy, ale opiera się na rozumie (naturze) i doskonali go (ją).

czyli Stwórcy do stworzenia. We wszystkich tych przypadkach Przywara opiera się na wyżej przytoczonej zasadzie, stosując, w zależności od potrzeb, jej wariant metanoetyczny: *fides (theologia) non destruit, sed supponit et perficit rationem (philosophiam)* – albo metaontyczny: *gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*²⁰⁹. Tak jak w przypadku rozpatrywanych dotąd kwestii, także relacja natury do nadprzyrodzoności powinna być zdaniem Przywary rozumiana w oparciu o strukturę analogii, i w ten sam sposób troszczyć się o zachowanie stanu dynamicznego napięcia między swoimi skrajnymi biegunami. Analogiczne pojmowanie relacji natury do nadprzyrodzoności oznacza także, że relacja ta nie jest wyrażana ani jako rodzaj tożsamości, ani opozycji czy negacji, ale jest widziana na zasadzie prymatu odmienności w każdym dostrzeżonym podobieństwie. Sposób widzenia tej relacji przez Przywarę, dołączając również jego ogromny nacisk na to, że łaska jest zarówno „w” jak i „ponad” naturą, stanowi zdaniem Johna Betza podstawowy wkład Przywary w teologiczny opis współlistnienia natury i nadprzyrodzoności²¹⁰. W związku z tym, porządek naturalny bez odniesienia do porządku łaski jest dla Przywary abstrakcją nie mającą żadnego odbicia w istniejącej rzeczywistości²¹¹. Betz zauważa także kilka znamienych konsekwencji analogicznego spojrzenia na relację natury do łaski u Przywary²¹². Po pierwsze porządek naturalny i nadprzyrodzony nie są w stosunku do siebie konkurencyjne, lecz nadnatura widziana jest bardziej jako dopełnienie i udoskonalenie porządku naturalnego. W konsekwencji nie ma potrzeby negowania naturalnego (choć w sumie mglistego i nieokreślonego) pragnienia Boga, żeby w ten sposób zachować niezwykłą „nowość” objawienia. Nie ma również potrzeby niwelowania chwały Bożego stworzenia w Maryi po to, żeby

²⁰⁹ Zob.: *Analogia Entis*, s. 83: „Für die meta-noetische Seite des metaphysischen Problems gilt der Satz: *fides (theologia) non destruit, sed supponit et perficit radonem (philosophiam)*. Der meta-ontischen Seite entspricht der Satz: *gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*”.

²¹⁰ Zob.: J. BETZ, *After Barth: A New Introduction to Erich Przywara's Analogia Entis*, [w:] *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God*, red. T. J. White, s. 82. Zob. także: *Religionsbegründung*, s. 262-3: „Dazu kommt noch der Gesichtspunkt der patristischen Fassung des Verhältnisses von Natur und Übernatur [...]. Die Kirchenväter nehmen die Natur als die historisch gegebene, d.h. als die im Schöpfungsbeginn «übernatürlich erhöhte» Natur; unter dieser Rücksicht hat die «Natur» in der Tat ein strictes seinshaftes Teilnahmeverhältnis zu Gott, die «Teilnahme an göttlicher Natur», und eng verknüpft mit diesem Seinsverhältnis auch ein striktes Teilnahmeverhältnis im Intellektuellen, das Teilnahmeverhältnis der strikten Offenbarung, und im Moralischen das Teilnahmeverhältnis der «übernatürlichen Gutheit» der sittlich guten Werke”.

²¹¹ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 273: „Denn «Natur» und «Vernunft» sind allein konkret übernatürlich erhöhte und erlöste Natur und Vernunft. Alle andere Natur und Vernunft ist unlebendige «Abstraktion». Ein Allein und Ausschließlich des «rational Spekulativen» würde also zur Unwirklichkeit von Natur und Vernunft selber. Es würde der umgekehrte (aber innerlich entsprechende) Fluch der Aufklärung und des Rationalismus: der abstrakte Theopanismus einer rein begrifflichen «Natur an sich» und «Vernunft an sich»”.

²¹² Zob.: J. BETZ, *After Barth: A New Introduction to Erich Przywara's Analogia Entis*, s. 82.

zabezpieczyć chwałę Boga w Chrystusie. W rezultacie nie jest też konieczna negacja (zgodnego z katolicką doktryną) współdziałania człowieka w zbawieniu, aby w ten sposób ocalić suwerenność Boga. Wręcz przeciwnie: Przywara może podkreślać, że chwała Boga polega w istocie na wyzwoleniu człowieka do współdziałającej aktywnej służby Bogu na rzecz zbawienia i pojednania wszystkiego w Chrystusie.

Utrzymanie tego rodzaju równowagi w napięciu jest jednak wyjątkowo wymagającym zadaniem, czego dowodem są liczne reakcje Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w tym zakresie na przestrzeni wieków. Wobec znanych z historii prób zredukowania napięcia między dynamiką natury i nadprzyrodzoności Przywara reprezentuje klasyczne, zgodne z nauką Kościoła stanowisko, kładąc nacisk zarówno na współistnienie jak i na odrębność natury od nadprzyrodzoności. Z jednej strony przestrzega przed niedocenianiem porządku naturalnego poprzez odmawianie mu jakiejkolwiek zdolności do nawiązania relacji z Bogiem²¹³ i przesuwanie tej sfery wyłącznie na poziom będących owocem Bożej łaski uzdolnień nadprzyrodzonych, w wyniku czego porządek natury zostaje jakby pochłonięty i zdławiony przez porządek nadprzyrodzony (tradycjonalizm, jansenizm). Z drugiej strony, przeciwne stanowisko polegające na lekceważeniu nadprzyrodzoności poprzez skupienie się wyłącznie na wynikającej z naturalnego rozumowania etyce i moralności, prowadzi jego zdaniem do religijności pretendującej do rozumowego rozeznawania kwestii nadnaturalnych (racjonalizm będący odradzającym się pelagianizmem). W konsekwencji dochodzi więc do wybiórczego traktowania rzeczy objawionych i rozpatrywania ich w świetle aktualnie obowiązujących kryteriów prawdy i fałszu, czyli właściwie do poddania naturalnemu rozumowi nadnaturalnych przejawów działania Boga²¹⁴.

Odrębność postulowana przez Przywarę nie oznacza jednak jakiegś warstwowej struktury natury i nadprzyrodzoności w obrębie duchowego życia człowieka. „Daje się przy tym zaobserwować, jak dwoistość natury i nadprzyrodzoności w żadnym razie nie niszczy jedności życia religijnego, a jedynie je pogłębia”²¹⁵. Wielokrotnie i w różnych

²¹³ Przywara wyraża to obrazowo: „die Natur hatte nunmehr kein eigenes Auge für Got”t, *Weg zu Gott*, s. 27.

²¹⁴ Zob.: *Weg zu Gott*, s. 27. Zob. także s. 33-4: „Es ist ein Geheimnis, in dem zwei Gegensätze sich gegenseitig binden. Reißt das Band, so haben wir auf der einen Seite Protestantismus, der nur den entgöttlichten Menschen kennt (weil das «inmitten Gottes sein» ihm nicht innewohnt), und auf der andern Seite Pelagianismus, der den Menschen als Menschen vergöttlicht (weil das «inmitten Gottes sein» nicht mehr «aus Gott» ist, sondern Wesensstück der Menschennatur). Katholizismus ist darum eine «Gegensatzspannung», die feine Mitte zwischen Entgöttlichung und Vergöttlichung des Menschen”.

²¹⁵ *Weg zu Gott*, s. 34.

kontekstach Przywara podkreśla nacisk, jaki nauka Magisterium Kościoła przykłada do nienaruszalnej dwoistości natury i nadprzyrodzoności, składających się na całość egzystencji człowieka w jej etyczno-religijnym wymiarze²¹⁶. Kluczowym wyrażeniem, które utworzył Przywara dla określenia złożonej relacji między porządkiem naturalnym i nadprzyrodzonym jest więc *Ein-Zweiheit* – jedność w dwoistości. Natura i łaska tworzą jedną całość, ponieważ istnieje tylko jeden porządek zbawienia, który jest niezasłużonym, darmo danym darem w Chrystusie²¹⁷. W tym kontekście „być stworzeniem” oznacza: pochodzić od Boga, być całkowicie w Jego rękach i być zdolnym do przyjęcia Jego łaski (*potentia oboedientialis*)²¹⁸. Przywara mówi tu o „obiektywnej jedności” daru natury i nadprzyrodzoności, ponieważ widzianej w obrębie jednego, niekoniecznego Bożego „poruszenia – wyjścia z Siebie”: *Bewegung von Gott her*²¹⁹.

„Jaką postać przyjmuje to poruszenie i jak daleko sięga – zależy tylko od samego Boga. Dlatego wewnątrz tego poruszenia istnieje prawdziwa analogia pomiędzy naturalnym i nadprzyrodzonym obdarowaniem, tak że nawet «naturalne obdarowanie» ostatecznie jawi się jako niezasłużone, podczas gdy nadprzyrodzone obdarowanie temu naturalnemu obdarowaniu w żaden sposób nie jest nic winne”²²⁰.

Zarówno natura jak i nadnatura mają tego samego Autora i Sprawcę: oba porządki są dziełem jedyne go Boga i oba wyłącznie od Niego pochodzą²²¹. Nadprzyrodzoność nie może być też traktowana jako funkcja natury, ani natura nie może być traktowana jako warunek nadprzyrodzoności. Obie w swojej jedności są nie tylko dane ale i za-dane, ponieważ cierpliwe i wytrwałe utrzymywanie równowagi między nimi w życiu człowieka pozostaje zawsze zadaniem wymagającym ciągłej walki. Zasada „łaska nie niszczy, lecz buduje na naturze i ją wydoskonala” powinna być więc zadaniem będącym właściwą

²¹⁶ Zob.: *Weg zu Gott*, s. 45: „So vollendet sich tatsächlich die in der Übernatur vollendete Einheit religiösen Lebens in diese Einheit sittlich-religiösen Lebens, ohne daß die Eigenart von Natur und Übernatur und ihre unantastbare Zweiheit irgendwie berührt würde”.

²¹⁷ Zob.: *Religionsphilosophie*, s. 56: „Für das erste Problem, Natur und Übernatur, ist es bezeichnend, daß die kirchliche Lehre zugleich das betont, was man «Einzigkeit der Heilsordnung» nennt, und zugleich die völlige, «Ungeschuldetheit» dieser einzigen (übernatürlichen) Heilsordnung für die religiöse Bestimmung der Kreatur”.

²¹⁸ Zob.: *Religionsphilosophie*, s. 57.

²¹⁹ Zob.: *Religionsphilosophie*, s. 57.

²²⁰ *Religionsphilosophie*, s. 57.

²²¹ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 276: „Teilnahme an Gott, Erlösung, Natur sind, wie Thomas von Aquin (in Boeth de Trin q 2 a 3 corp) und das Vatikanische Konzil (Denz 1797) fast mit gleichen Worten betonen, eins in Gott als ihrem Einen Urheber. Es ist ein und derselbe Gott, von dem sie her sind, und so ist es auch Gott Selbst, von dem allein her ihre Einheit zu Bewußtsein aufleuchtet”.

treścią konkretnego życia człowieka – życia człowieka z Bogiem i w Bogu²²². Natura i nadprzyrodzoność razem składają się na jedną całość osoby ludzkiej w jej realnym i historycznym wymiarze, i właśnie w takiej postaci są one wyrazem zamysłu Boga²²³.

Charakterystyczną cechą analogicznego postrzegania relacji natury i nadprzyrodzoności jest również to, że chociaż zdaje się ono wychodzić na przeciw pierwotnym pragnieniom człowieka i rozszerzać w nieskończoność granice stworzenia (Przywara używa sformułowania *sprengen* – wysadzać, rozrywać), to jednak nawet w największym nadprzyrodzonym obdarowaniu „stworzenie pozostaje stworzeniem, a Bóg Bogiem”²²⁴. Nienaruszalność tożsamości jest więc zdecydowanie pierwszoplanowa i ściśle związana z nigdy nieprzekraczalną różnicą, która utrzymuje się zawsze, paradoksalnie wzrastając w miarę upodabniania się stworzenia do Stwórcy. Wynika to także z zasady, że łaska nie niszczy natury, lecz ją wydoskonala tak, że nawet najgłębszy nadprzyrodzony udział w trójosobowym życiu Boga – *unio caritatis in gratia* – nie znosi dystansu w stosunku do tego, czym Bóg jest w swojej istocie. Natura nawet najbardziej przepełniona łaską stworzenia (*identitatis unitas in natura*) nie zostaje więc zniszczona, co sprawia, że w tym najgłębszym z możliwych form zjednoczenia, Bóg pozostaje nieskończenie „ponad” przemienionym łaską stworzeniem²²⁵.

„W Bogu istnieje nierozzerwalna jedność natury i nadnatury według ich obiektywnej istoty, w której «udzielanie się» nadnatury jest jedynie niespodziewanym i niezasłużonym zwieńczeniem obdarzającego podobieństwem udziału. Stanowi ono wypełnienie istoty natury: obdarowywanie udziałem w boskiej naturze jako błogosławione ukoronowanie tego, co stanowi sens «bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy»”²²⁶.

²²² Zob.: *Religionsphilosophie*, s. 100: „Das Sachverhältnis des *gratia supponit et perficit naturam* (Übernatur setzt die Natur voraus und vervollkommnet sie) ist für ihn der Aufgabe-Inhalt seines Lebens. Von Gott her ist ihm die Einheit «gegeben», aber, weil er ein «anderes als Gott» ist, so ist sie ihm gegeben als «aufgegebene» und aufgegeben als «gegebene». So soll sein Leben «Gottes Leben in ihm» sein, daß es Leben des «Menschen Gottes» ist, und so soll es «Menschenleben» sein, daß es Leben des Menschen «Gottes» ist”.

²²³ Zob.: *Religionsphilosophie*, s. 99-100: „Gewiß ist «von Gott» her der «übernatürlich erhöhte Mensch» eine Einheit, weil natürliche und übernatürliche Begabung «beides Begabung von Gott her» sind und in ihrem Zusammen «die» (faktisch historische) Menschennatur, die Gott gewollt hat. Aber es bleibt dabei doch eine Einheit der Zweiheit (weil übernatürliche Begabung in keiner Weise Erfordernis oder Funktion natürlicher Begabung ist), und für den Menschen erwächst mithin die Aufgabe, in einem Leben mutigen Ringens und geduldigen Ausgleichs beiden Richtungen seiner gegebenen Menschennatur gerecht zu werden”.

²²⁴ *Religionsphilosophie*, s. 57.

²²⁵ Zob.: *Analogia Entis*, s. 138: „auch die höchste übernatürliche Teilnahme an Gott, nämlich am innergöttlich dreipersonlichen Leben (*unio caritatis in gratia*), nicht die Distanz aufhebt zu dem, was Gott in Sich ist, über alles, auch über die begnadetste Kreatur hinaus (*identitatis unitas in natura*)”.

²²⁶ *Weg zu Gott*, s. 34.

D. Biju-Duval podsumowuje ten problem bardzo istotnym spostrzeżeniem, że według Przywary istnieje takie przekroczenie-rozerwanie granic stworzenia, które nie jest ani zerwaniem z jego naturą, ani bezpośrednim utożsamieniem z Bogiem²²⁷. Opierając się na nauce Św. Tomasza z Akwinu, Przywara roztacza swoją wizję dojrzałego życia religijnego, w którym dary łaski wyrażają się w prostej formie, właściwej dla stworzonej ludzkiej natury:

„I tak praktyczne życie religijne jawi się zgodnie ze swoją treścią (*secundum substantiam actus*), jako prawdziwe życie stworzenia, a nadprzyrodzoność leży jedynie w formalnym «sposobie działania»: o ile człowiek kierowany jest przez miłość, która czyni ludzi jednym duchem z Bogiem (Ver q 24 a 15 corp.). I sama ta miłość (jako istota nadprzyrodzoności «dziecka Bożego» i «uczestnika w Chrystusie» jest «modusem» naturalnej miłości: bo kochać Boga nade wszystko, a siebie według woli Bożej, o ile w tym leży naturalne dobro wszelkiego stworzenia, wynika nie tylko z natury obdarzonej rozumem, lecz także każdej stworzonej istoty żywej i pozbawionej duszy materii, na tyle na ile mają one udział w naturalnej miłości do najwyższego dobra (De malo q 16 a 4 ad 15). Praktyczne życie religijne jest więc zwiększającym się praktycznym «Tak» dla tej «naturalności» stworzenia. Dlatego w ten właśnie sposób wypełnia się prawdziwa «nadprzyrodzoność»: ponieważ udział w naturze i osobie Boga jest Bożym «Tak» w stosunku do swojego stworzenia, i dopiero we wcieleniu Boga Sam Bóg staje się tym «Tak»: staje się stworzeniem i «człowiekiem jak każdy». Stworzoność, naturalność, naturalna rozumność (*creatura, natura, ratio*) – te podstawowe pojęcia klasycznej scholastyki oznaczają wprost dojrzałość nadprzyrodzoności, która nabrzmiewa już u Ojców Greckich i u Augustyna»²²⁸.

Zgodnie z nauką katolicką, nadnaturalny proces powrotu człowieka do Boga może jednak odbywać się na podwójnej drodze. Pierwsza z nich to droga w górę – *elevatio* – nadprzyrodzone wyniesienie człowieka do udziału w naturze Boga. Druga droga ma raczej zstępujący kierunek – *incarnatio* – nadprzyrodzone zbawienie poprzez udział Boga w ludzkiej naturze na mocy działania uświęcającej i usprawiedliwiającej łaski Boga. *Elevatio* i *incarnatio* są w siebie wpisane (*ineinander*) ale nie są tym samym²²⁹.

²²⁷ Zob.: D. BIJU-DUVAL, *Foi chrétienne et philosophie de la connaissance*, s. 94. Zob. także s. 95: „Autrement dit, un être créaturel est par grâce de Dieu susceptible de réalisations à l’infini, dans lesquelles les limites de sa nature seront sans cesse dépassées sans que la nature elle-même soit changée en une autre, ou « dissoute » en Dieu”.

²²⁸ *Reichweite der Analogie*, s. 269-70.

²²⁹ Zob.: *Religionsphilosophie*, s. 98: „Das Natur-Übernaturproblem nach katholischer Lehre ist, wie wir sahen, ein doppeltes: übernatürliche Erhöhung (als «Teilnahme des Menschen an göttlicher Natur»: *elevatio*, übernatürliche Gnade) und übernatürliche Erlösung (als «Teilnahme Gottes an menschlicher Natur»: *incarnatio*, Menschwerdung, heiligmachende oder rechtfertigende Gnade). Die konkrete

Ze skomplikowanych i złożonych relacji natury z nadprzyrodzonością wynika wniosek, że swój pełny potencjał natura rozwija jedynie przez zjednoczenie z Bogiem na mocy wcielenia Chrystusa. John Betz zaznacza przy tym, że bez Chrystusa jako „pierwszego wśród stworzenia” nie ma właściwie możliwości ujęcia relacji między naturą i nadprzyrodzonością. Wcielony Chrystus jako Alfa i Omega „stoi w centrum tej relacji: poza Nim jako jedynym mediatorem (1Tm 2,5) nie istnieje żadna analogia między porządkiem naturalnym i porządkiem łaski, a także między porządkiem stworzenia i porządkiem zbawienia”²³⁰.

3.2.2. Teologia naturalna: rozum wobec objawienia w stworzeniu

Jednym z fundamentów katolickiej teologii jest założenie, że istnieje możliwość naturalnego poznania Boga przez kontemplację Jego dzieła. Jest to zresztą głęboko biblijne przekonanie, oparte na słynnej wypowiedzi Św. Pawła: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1,20). Intuicja o tym, że stworzenie w jakimś stopniu odzwierciedla swojego Stwórcę pojawia się już w Starym Testamencie, w psalmach i księgach mądrościowych, stanowiąc komentarz do przesłania płynącego z opisu stworzenia z pierwszych stron Pisma Świętego.

Analogia entis jest więc wyrazem tego, w co Kościół zawsze wierzył – od tradycji Ojców Kościoła, poprzez naukę św. Tomasza, aż po soborową konstytucję *Dei Filius*, która potwierdza, że Bóg jako źródło i cel wszystkich rzeczy może być poznany już na mocy samych naturalnych władz ludzkiego rozumu²³¹. W tym sensie *analogia entis* zbliża się do tego, co zwykle określa się mianem teologii naturalnej. Przywara jednoznacznie stwierdza, że „[w] *analogia entis* jest pierwotne źródło, ugruntowanie prawdy, treść i zakres naszego naturalnego poznania Boga. Bóg jest rozpoznawalny jedynie poprzez stworzenie i w stworzeniu”²³². Jeśli natomiast sprowadzimy analogię jedynie do przekonania, że to, co skończone i czasowe, ugruntowane jest w czymś nieskończonym i ponadczasowym, to oznacza to zejście na poziom ogólnej metafizycznej zasady znanej już Arystotelesowi. Jednakże ani filozofia, ani teologia naturalna nie są

Übernaturordnung, in der (als «einziger Heilsordnung») der Mensch stellt, ist ihr Ineinander: «Teilnahme des Menschen an göttlicher Natur» «in» der (nicht «als») «Teilnahme Gottes an menschlicher Natur»”.

²³⁰ J. BETZ, *After Barth: A New Introduction to Erich Przywara's Analogia Entis*, s. 86.

²³¹ Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze *Dei Filius*, ogłoszona 24 kwietnia 1870 roku.

²³² *Weg zu Gott*, s. 10.

w stanie objąć całego zakresu koncepcji Przywary, i z tego powodu nie można dokonać utożsamienia między nimi a analogią bytu. *Analogia entis* jako koncepcja umożliwiająca rozwój teologii naturalnej stawia jej bardzo wyraźne granice. Jak ujmuje to John Betz – na mocy swojej głównej zasady „Bóg w-i-ponad stworzeniem” wyklucza ona zdecydowanie „każdą formę panteizmu, każdą świecką doktrynę czystej immanencji, oraz każdą formę ludzkiego tytanicznego domniemywania”²³³. W ten sposób analogia bytu Przywary zapobiega wszystkim próbom bezpośredniego poznania Boga objawiającego się w swoim stworzeniu. Takie poznanie musi zawsze pozostawać jedynie analogiczne, będące wynikiem napięcia między teologią pozytywną i apofatyczną, zgodnie z augustyńską zasadą, że „jeśli rozumiesz, to nie jest Bóg”, ponieważ analogiczne poznanie zakłada transcendencję zawsze większego Boga.

3.2.3. Metafizyka teologiczna „w i ponad” metafizyką filozoficzną

Relacja między filozofią a teologią w metafizyce wypływa z analogicznej relacji natury i nadprzyrodzoności, będąc jednocześnie wyrazem noetycznego wektora zasady: wiara nie niszczy rozumu, lecz opiera się na nim i udoskonala go (*fides non destruit, sed supponit et perficit rationem*). Relacja między wiarą a rozumem, czyli zarazem między teologią a filozofią, w całej swojej rozciągłości zasadza się na akceptacji prymatu wiary, co wyraża się w bardzo konkretnym posłuszeństwie Bogu, który mówi także dzisiaj poprzez Kościół i jego Magisterium. Posłuszeństwo to nie polega jednak na jakimś kompromisowym czy zewnętrznym podporządkowaniu się Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła. Przywara używa tu określenia „mistyka noetyczna”, która jest dużo głębszą wewnętrzną postawą, a właściwie rodzajem uczestnictwa w krzyżu Chrystusa (zgodnie z sensem nadanym przez D. Biju-Duvala)²³⁴. Prymat wiary-teologii nie tylko przyznaje, ale też umożliwia, gwarantuje i zabiega o autonomiczny rozwój ludzkiego rozumu, zwłaszcza w porządku naukowym i filozoficznym. Oznacza to, że rozum powinien mieć własne zasady, metody i należną wolność. Pomimo tego, rozum nie może być zamknięty w sobie, ponieważ sam nie może sobie zagwarantować spełnienia, które możliwe jest jedynie wtedy, kiedy zdoła on dynamicznie otworzyć się na wiarę. Zdaniem D. Biju-

²³³ J. BETZ, *After Barth: A New Introduction to Erich Przywara's Analogia Entis*, s. 53.

²³⁴ Zob.: D. BIJU-DUVAL, *Foi chrétienne et philosophie de la connaissance*, s. 213: „l'épreuve de l'intelligence humaine qui se tait devant le Dieu qui parle pour en sortir élargie, étant interprétée comme participation mystique noétique à la Croix du Christ”. Sam Przywara rozumie mistykę noetyczną znacznie szerzej, jako udział w „wewnątrzbożskim wyjściu odwiecznej Prawdy” – *Analogia Entis*, s. 93.

Duvala, konsekwencją takiego otwarcia rozumu na wiarę i teologię jako swoje wypełnienie jest to, że może on w wolności pozwolić się wykorzystywać jako jej instrument metodyczny, zyskując w ten sposób ciągle odnawianie i doskonalenie²³⁵.

Zgodnie ze swoim źródłosłowem, filozofia jako umiłowanie mądrości czy zjednoczenie z nią, pozostaje również w jakiejś relacji z absolutną prawdą. Przywara określa to jako „udział w Prawdzie, która jest Bogiem”²³⁶. W ten sposób można powiedzieć, że Bóg jest z zasady zawsze w jakiś sposób obecny w filozofii, będąc jej miejscem źródłowym i docelowym, tak jak w każdej innej aktywności stworzenia poszukującej swojego ostatecznego wypełnienia poza i ponad sobą. Chodzi więc o wstępujący ruch filozofii, która wykracza poza siebie w stronę teologii. Naturalne dla ludzkiego rozumu filozoficzne nakierowanie na odwieczną Prawdę, tęsknota za Nią oraz – nawet nie do końca uświadomione – dążenie do Niej, jest już dążeniem do Boga idei i Boga prawdy: dążeniem do źródła całej rzeczywistości, obecnym już na poziomie naturalnym. Przywara mówi więc z jednej strony o teologii jako o celu czy spełnieniu (*telos*) filozofii, czyli o teologii, która jest entelechią filozofii²³⁷. Z przeciwnego punktu widzenia, metafizyka teologiczna jest zawsze obecna w metafizyce filozoficznej w wyniku właściwego sobie ruchu zstępującego z góry, od teologii będącej nie tylko próbą mówienia o Bogu czy próbą opisu Boga, ale także – w swoim najgłębszym wymiarze – samym słowem Boga, który mówi do swojego stworzenia w objawieniu. Metafizyka teologiczna jest więc zanurzona w metafizyce filozoficznej, będąc jednocześnie ponad nią jako rodzaj otwarcia na nadprzyrodzoność. Metafizyka jako całość jest więc w konsekwencji miejscem skrzyżowania filozofii i teologii.

„Można powiedzieć: Pierwsze jest myślenie filozoficzne samo w sobie, drugim jest *credere*, trzecim *credo ut intelligam*. Ale o ile „czyste *credere*” będzie pojmowane nie jako akt objawiającego się Boga, lecz jako akt człowieka przyjmującego to objawienie, nie jest ono w takiej czystości wykonalne”²³⁸.

Metafizyka jako skrzyżowanie filozofii i teologii ma bardzo szeroki zasięg, a właściwie zawiera w sobie wszystko: od kwestii czysto filozoficznych do tajemnicy Trójcy Świętej.

²³⁵ Zob.: D. BIJU-DUVAL, *Foi chrétienne et philosophie de la connaissance*, s. 46.

²³⁶ *Analogia Entis*, s. 83.

²³⁷ Zob.: *Analogia Entis*, s. 83: „Theologie ist für die Eine Metaphysik *entelecheia* (in dem Sinne, den wir darlegten), d.h. letzte lebenspendende Form, indem sie (von den oben angestellten Erwägungen aus) *steresis* philosophischen Denkens zu sein scheint, d.h. dessen Aufsprengung bis zur Aushöhlung: «Leben im Tod»”.

²³⁸ *Analogia Entis*, s. 85.

Tajemnica „zawsze większego” Boga jest więc miejscem, w którym filozoficzne pojmowanie wyczerpuje się i ustaje, podczas gdy dla ujęcia teologicznego tajemnica Boga jest jego ostateczną pełnią²³⁹. Opierając się na katolickiej zasadzie o teologii, która nie niszczy ale podtrzymuje i doskonali rozum, John Betz stwierdza, że filozofia przyporządkowana jest teologii na takiej samej zasadzie, jak naturalne pragnienie przyporządkowane jest swojemu wypełnieniu. Natomiast analogiczne pojmowanie relacji filozofii i teologii nie pozwala na wyprowadzenie wiedzy o Bogu wyłącznie z aktywności samego rozumu, choć – na swój sposób – naturalne światło ludzkiego umysłu przeczuwa i pragnie Jego istnienia. Filozofia odwołująca się do analogii bytu z wykorzystaniem zasady niesprzeczności pozwala jedynie stwierdzić, że istnienie Boga nie jest niemożliwe²⁴⁰. Filozofia właściwa stworzonemu bytowi – taka, która świadomie stając przed obliczem Stwórcy, nieustannie poddaje swoje dotknięte grzesznością absolutyzujące dążenia zbawczemu działaniu Boga – według Przywary musi ostatecznie mieć formę krzyża:

„tak długo jak ma ona formę krzyża jako swoją ostateczną formę, tak długo utrzymuje się jej naturalna forma. Konkretnie istniejąca filozofia – w jednym, jedynym konkretnym porządku od grzechu pierwotnego do zbawienia – istnieje jako prawdziwa filozofia w zakresie, w jakim jej zasadą działania jest Pawłowe «niby umierający, a oto żyjemy» (2 Kor 6; 9)”²⁴¹.

Poddanie filozofii oczyszczającemu i zbawczemu działaniu Boga, wbrew pozorom, nie jest zamachem na jej naturalną formę, lecz właśnie stanowi gwarancję, że jej prawdziwa natura zostanie zachowana, a nawet ciągle udoskonalana (zgodnie z zasadą „łaska nie niszczy natury, lecz buduje na niej i ją wydoskonala”). Zmartwychwstanie w śmierci jako forma filozofii włącza ją w samo serce chrześcijańskiego misterium, a także w jego nieustanną aktualizację, która dokonuje się w celebrowaniu Mszy Świętej:

„w znaku jednego chleba i jednego kielicha świętowane jest jedyne misterium, w którym «Ukrzyżowany Zmartwychwstały», tu i teraz celebruje swoje zmartwychwstanie w śmierci (w *memoria et praesentia* jako jedność w zaślubinach «wielu członków... jedno Ciało jako Chrystus»: 1 Kor 12,12)”²⁴².

²³⁹ Zob.: *Analogia Entis*, s. 89: „Aber während der philosophische Begriff ins Geheimnis ab-bricht, ist im theologischen Begriff das Geheimnis die Fülle des Begriffs.

²⁴⁰ Zob.: J. BETZ, *After Barth: A New Introduction to Erich Przywara's Analogia Entis*, s. 66.

²⁴¹ *Philosophie als Problem*, s. 307.

²⁴² E. PRZYWARA, *Christliche Urworte: Kerygma, Mysterium, Kairos, Oikonomia. Aus der Festschrift für Paul Tillich*, [w:] *Schriften*, t. III, s. 503.

3.2.4. *Potentia oboedientialis*: nieustanna gotowość stworzenia na przyjęcie działania Stwórcy

Z zakorzenienia analogii bytu w zasadzie niesprzeczności wynika także problem potencjalności stworzenia²⁴³. Przywara rozpatruje go najpierw na bazie arystotelesowskich pojęć, jako wewnątrzstworzeniowy stosunek *dynamis-energeia-entelecheia*, który stanowi filozoficzny wektor analogii. Jednakże wewnątrzstworzeniowa potencjalność, ograniczona jedynie do napięcia pomiędzy możliwością a urzeczywistnieniem, może mieć negatywny, zamknięty w sobie wymiar. Przywara wskazuje tu na filozofię Heideggera, która jest wyrazem obsuwania się człowieka w otchłań nicości, co jedynie potwierdza jego brak oparcia w samym sobie. Ta negatywna konstatacja jest jednak dla Przywary punktem wyjścia do pozytywnego wniosku, że oparcie to powinno w tej sytuacji znajdować się w Bogu. W momencie, w którym ograniczona ludzka potencjalność otwiera się na nieograniczonego Boga, staje się ona nieskończoną potencjalnością „zu Gott”: „Potencjalność do otrzymującego bycia w otwartości i do gotowości, żeby dać się porwać; «*infinitum potentia*» – nieograniczona gotowość; podatność na «*infinitum actu*», na nieskończenie i realnie działającego Boga”²⁴⁴. Niemniej jednak, ten nieskończony proces nigdy nie prowadzi do zatarcia się tożsamości Boga i stworzenia, bo – co wyraźnie podkreśla Przywara – według katolickiej nauki Bóg nigdy nie jest dopełnieniem (*Ergänzung*) stworzenia, mimo, że stworzenie z natury ukierunkowane jest na Boga²⁴⁵. Przywara powraca tu do dobrze znanego, choć porzuconego na kilka stuleci, nauczania Tomasza z Akwinu o *potentia oboedientialis*. Tłumaczy ją jednak na swój sposób jako „najgłębszą formę stworzonej korelacji [...] między stworzoną istotą i stworzoną egzystencją: najbardziej wewnętrzną relację do Stwórcy wyrażającą się w umożliwieniu Mu nieustannej aktualizacji tego, co jest przez Niego dawane”²⁴⁶. *Potentia oboedientialis* nie ma więc w sobie nic z pasywności, chociaż największą głębię osiąga w momencie, kiedy to nadnaturala jest aktywna w naturze, ale w taki sposób, że to właśnie cała niepomniejszona natura włączona jest w istnienie i działanie. Przywara przypomina, że nadnaturalna aktywność Boga (od nadnaturalnego

²⁴³ Zob.: *Analogia Entis*, s. 121-140.

²⁴⁴ *Was ist Gott*, s. 117.

²⁴⁵ Zob.: *Religionsphilosophie*, s. 34: „W całej rozpiętości katolickiej nauki od stworzenia, poprzez nadnaturalę do wcielenia obowiązuje jedna zasada: stworzenie jest ukierunkowane na Boga, ale Bóg nie jest dopełnieniem stworzenia”.

²⁴⁶ *Essenz- und Existenzphilosophie*, s. 243.

udziału w Nim aż do zbawienia) wyraża się we wszystkich obszarach praktycznego i umysłowego życia jako całość aktywnej naturalności²⁴⁷, zgodnie z zasadą, że łaska nie niszczy natury, lecz na niej buduje i ją wydoskonala. Koncepcja *potentia oboedientialis*, którą prezentuje Przywara stanowi więc konkretny wyraz jego analogicznej zasady „w-i-ponad”, czyli w tym odniesieniu „łaska w-i-ponad naturą”, oraz jest spójna z ogółem jego zasad dotyczących natury i nadnatury.

Nauczanie Przywary o *potentia oboedientialis* bardzo często łączy się z jednym z najistotniejszych leitmotivów jego teologii: „byciem jak Bóg”. W kontekście potencjalności człowieka ma ono znaczenie przeciwstawienia się tej pierwotnej pokusie poprzez „stawanie się sobą”. W przeciwieństwie do pragnienia „poznania dobra i zła” w celu zdobycia boskiego panowania nad światem, Przywara proponuje najbardziej autentyczną chrześcijańską formę „stawania się sobą”: czynienie widzialnym niewidzialnego Boga, który stał się podobny do ludzi (Flp 2,7). Wejście w cierpliwą pokorę Boga jest czymś, co w specyficznym chrześcijańskim sposób doskonalą stworzoną tożsamość człowieka. Cierpliwe i pokorne trwanie w zwykłej ludzkiej codzienności jest dla Przywary najpełniejszą i najdoskonalszą formą stawania się, która dopełnia i doskonalą autentyczne stworzone stawanie się sobą. Chrześcijańska pokora, cierpliwość i zanurzenie w codzienności, nie ma w sobie jednak nic z przeciętności czy pasywności. Niedostępnym wzorem takiej postawy jest dla Przywary Maryja z nieustannym „Niech mi się stanie według twego słowa!” (Łk 1,38), w którym wyraża się ciągła otwartość na przyjęcie Bożego działania, czyli najwyższa postać *potentia oboedientialis*²⁴⁸. Posłuszna dyspozycyjność Maryi wykracza jednak daleko poza monotonię zwykłej powszedniej

²⁴⁷ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 289: „Es ist damit weder eine Natur reiner passiver Potentialität (wie in der Theologie der Griechen) noch eine Natur reiner Antithetik oder Polarität (wie in der Theologie Augustins), sondern die Natur aktiver Potenz (wie Thomas von Aquin sie formuliert): aktiver Potenz, die gewiß die «*potentia oboedientialis*» als ihre letzte Tiefe trägt und von hier aus als Aktivität der Übernatur in die Natur hinein erscheint, aber in den Bereichen der Natur dann eben doch als ganze, ungeminderte Natur besteht und wirkt (als wahre seinshafte Ursache und so auch bewußtseinshaft als ursachliches Denken: ontisch und noetisch kausal). Die Ganzheit der Übernatürlichkeit der Teilnahme an Gott und der Erlösung lebt und wirkt in allen Gebieten des praktischen und theoretischen Lebens als Ganzheit aktiver Natürlichkeit”.

²⁴⁸ Zob.: *Was ist Gott*, s.117: „Das Mysterium «Suchen zum finden, und Finden zum Suchen», wie es, im Wort Augustins, der letzte Rhythmus in Theologie, Christologie, Ekklesiologie, Anthropologie ist, ist in Mysterium Maria offen als Mysterium dessen, was Thomas von Aquin die *potentia oboedientialis* alles Kreatürlichen nennt, die «Mächtigkeit zum empfangenden Offenstehen und Sich-Einneigen und Mitgehen», das *infinitum potentia*, das «Ins-Unendliche», solcher Empfänglichkeit zum *Infinitum actu* hin, zum «Unendlich wirklich wirkenden» Gott. Denn Wesen Mariens ist das Eine «Geschehe mir!»: das, von Ur her, entgegende *fiat* zum begegnenden *Fiat* Gottes: bräutliches «Geschehe mir!» der Zweiten Eva (die im Zweiten Adam Christus «vor Grundwerfung der Welt» gesetzt ist) in das «Werde!» der Einen Hochzeit Gottes”.

rzeczywistości. „Niech mi się stanie” Maryi Przywara włącza w „Niech się stanie” wypowiedzianego przez Boga na początku Księgi Rodzaju – ogromną moc stwórczego słowa powołującego wszystko do istnienia i życia.

Czymś charakterystycznym dla Przywary jest fakt, że obok „ontycznej wersji” *potentia oboedientialis*, zauważa on także jej noetyczny odpowiednik, dotyczący ludzkiej świadomości, czyli właściwie logicznego myślenia. Taka gotowość posłuszeństwa jest dla niego niezbędna do autentycznego uprawiania teologii, która jest posłuszną gotowością do „bycia porwanym” przez prąd Boskiej Tradycji w Logosie i Duchu²⁴⁹.

3.3. *Analogia entis* wobec kryzysu myśli współczesnej

Konsekwencją poglądu Przywary, zgodnie z którym stosunek do tajemnicy Boga leży u podstaw wszystkich duchowych prądów ludzkości, jest postrzeganie aktualnego dla jego czasów kryzysu myśli filozoficznej jako wynikającego ze źródeł teologicznych²⁵⁰. Współczesną sobie kryzysową sytuację filozofii i teologii Przywara wiąże bowiem bardzo zdecydowanie i konsekwentnie z reformacją, chociaż D. Bijou-Duval zgłasza pewne zastrzeżenia do jego argumentacji i zauważa, że nie można pomijać pierwszych sygnałów ówczesnego kryzysu, które pojawiły się jeszcze przed wystąpieniem Marcina Lutra²⁵¹. Uwzględniając różnego rodzaju obiekcje, nie można jednak odmówić Przywarze ogromnego rozmachu, wyjątkowej erudycji, a także godnej podziwu spójności

²⁴⁹ Zob.: Reichweite der Analogie, s. 266: „Theologie geschieht als dieses Sich-selbstenthüllen des von Gott her Überlieferten und eben darum in Seinem Sohn als Seinem Logos und dem Heiligen Geist als Seinem Pneuma. Wie das natürlich menschliche Sein in ontischem «Teilnahme und Mitvollzug» «*potentia oboedientialis*» nur als die entsprechende» des An-sich-geschehen-Lassens erscheint, so auch wirkt das natürlich menschliche Bewußtsein (logischen Denkens) in der noetischen «Teilnahme und Mitvollzug» nur als entsprechende noetische *potentia oboedientialis*, d.h. als hörend gehorchendes Mitgehen im Logos und Pneuma der «Göttlichen Tradition». Theologie ist Traditions-Theologie in Logos und Pneuma.

²⁵⁰ Zob.: D. BIJOU-DUVAL, *Foi chrétienne et philosophie de la connaissance*, s. 153-69.

²⁵¹ Zob.: D. BIJOU-DUVAL, *Foi chrétienne et philosophie de la connaissance*, s. 159-60: “[...] faut-il vraiment attribuer à la Réforme l’origine absolue de la *divinisation de l’intériorité* en quoi consiste la crise selon Przywara? Ou ne faut-il pas plutôt remonter en deçà à Ockham dont dépend Luther, aux débats autour de l’aristotélisme rationaliste des XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles, et auparavant à la «querelle des universaux», dont dépend Ockham, voire au différend gnoséologique entre Platon et Aristote dont dépend en partie la «querelle des universaux»? Faut-il faire de Descartes un protestant qui s’ignore, alors que nul ne peut douter de son appartenance au catholicisme, ni même, dans certains débat théologiques, de sa prise de position catholique contre des critiques d’origine protestante? Le Hegel «philosophe absolu», auquel pense répondre Przywara, épuise-t-il le Hegel historique qui se voulait théologien luthérien, comme l’a montré la recherche plus récente? La distinction entre le «premier» et le «second» Husserl, est-elle si tranchée, ou ne tient-elle pas plutôt à la déception de certains de ses disciples, qui avaient d’abord cru voir en lui le refondateur du réalisme philosophique? Enfin, le qualificatif de «*panthéiste*» convient-il vraiment au Heidegger de 1932?”.

jego oceny współczesnego kryzysu na bazie przenikliwej analizy historycznej. D. Biju-Duval ujmuje to w ten sposób:

„Metafizyka z *Analogia Entis* Przywary jest prawdziwym programem filozoficznym i teologicznym, który z jednej strony odnosi się do najistotniejszych problemów znanych z ogółu dziejów refleksji człowieka, a z drugiej strony chce dostarczyć narzędzi diagnostycznych dla kryzysu myśli modernistycznej oraz sposobów jego przezwyciężenia. Tego rodzaju projekt wymagał ducha o bardzo rozległej kulturze, obdarzonego żywą wiarą i ogromnym intelektualnym rygorem, myśliciela zdolnego do bardzo głębokiego wnikania w przedsięwzięcia metafizyczne i duchowe innych myślicieli, i jednocześnie zdolnego do zachowania względem nich pewnego dystansu umożliwiającego filozoficzne i teologiczne rozeznanie. Dzieło Przywary jest świadectwem – jakże rzadkiego – spotkania tych różnorodnych cech”²⁵².

3.3.1. Metafizyczna historia zbawienia

Sytuacja, w której znalazła się metafizyka w czasach Przywary, była jego zdaniem odbiciem bardzo głębokiego duchowego kryzysu ludzkości. Co ciekawe, dla Przywary kryzys ten nie był czymś zupełnie nowym, lecz był odpowiednikiem sytuacji, która miała już miejsce w przeszłości, kiedy poprzedni kryzys został zażegnany przez pojawienie się filozofii Tomasza z Akwinu. Według Przywary, współczesna mu metafizyka znalazła się w tak bardzo krytycznym punkcie, że wymagała wybawienia na wzór tego, które przyniosła ze sobą myśl Akwinaty. Z jednej strony taka lektura dziejów jest głęboko teologiczna, ponieważ rozgrywa się w ramach ekonomii zbawienia od grzechu pierwotnego do ostatecznego wybawienia. Z drugiej strony taki sposób postrzegania historii zakłada pewną cykliczność. D. Biju-Duval stwierdza, że w pierwszym momencie, interpretacja biegu historii, jaką prezentuje Przywara nasuwa mimowolne skojarzenia z wizją Hegla. Jest to jednak wyłącznie powierzchowne wrażenie, bowiem różnica jest zasadnicza: albo historia jest koniecznym wewnątrzboskim procesem, w którym Bóg poznaje samego siebie – albo jest ona efektem łaskawości Boga – wejścia w niekonieczną relację (objawienie, zbawienie) ze stworzonym przez siebie światem i człowiekiem.

Odzwierciedlenie historii zbawienia w dziejach metafizyki Przywara rozumie jako następstwo czterech etapów albo epok, które odpowiadają czterem wielkim postaciom

²⁵² D. BIJU-DUVAL, *La pensée d'Erich Przywara*, s. 251.

historycznym: Platonowi, Arystotelesowi, Augustynowi i Tomaszowi z Akwinu²⁵³. Epoka platońska, zdaniem Przywary, charakteryzowała się próbą „wtargnięcia” w boską rzeczywistość przez ludzkie działania wywodzące się z pychy grzechu pierworodnego. Zwrot arystotelesowski był popadnięciem w beznadziejność po nieuchronnej klęsce, jaką zakończyła się próba stania się jak Bóg. Rzeczywistość ludzka stała się zamknięta i skupiona na sobie. Następującą potem reakcję w postaci epoki Augustyna, Przywara odczytuje jako odwrót od Arystotelesa poprzez łaskę przyniesioną przez krzyż Chrystusa. Owocem tej łaski jest przemiana klęski w pokorę, co pozwala myśleć o Augustynie jako o chrześcijańskim Platonie. Natomiast epoka Tomasza to kolejny zwrot charakteryzujący się doprowadzeniem natury do pełni dzięki mediacji Chrystusa. Z uwagi na to, że stworzona rzeczywistość staje się miejscem wypełnienia, Przywara nazywa epokę Tomasza chrześcijańskim arystotelizmem. Poprzez nawiązanie znaczących relacji zarówno w postaci kontynuacji jak opozycji między epokami starożytnymi i nowożytnymi, Przywara nie waha się zastosować do tych powiązań średniowiecznej formuły *vetus in novo patet, novum in vetere latet*, która powstała dla uchwycenia relacji pomiędzy Starym a Nowym Przymierzem. W takim rozumieniu, starożytna myśl grecka jest jakby odpowiednikiem Starego Testamentu, przygotowując i oczekując rozwinięcia w dziejach nowożytnej chrześcijańskiej metafizyki. Przywara z wielkim zaangażowaniem opisuje tę sytuację, włączając tym samym starożytną tradycję filozoficzną w wielki adwent, obejmujący, obok oczekiwania na spełnienie konkretnych zapowiedzi proroków Izraela, także bardziej nieokreśloną, ale wyraźnie się zaznaczającą tęsknotę ludów pogańskich:

„Z rozpaczliwych zmagających religijności antycznej wyrывało się roratnie wołanie ku chrześcijaństwu. A chrześcijaństwo odpowiedziało wcieleniem: uświęceniem, przebóstwieniem tego, co przedtem było po prostu nie-boskie, i to tak dalece, że Bóg-Logos stał się ciałem i zaistniał w ciebie «aż nadto ludzkiego» człowieka: widzialną wspólnotą ludzką jako «Głowa i Ciało Jeden Chrystus» z celem przemieniającego zmartwychwstania wszelkiego ciała. Chrześcijaństwo odpowiedziało na religię Boga sprzeczności religią Boga, który jest «wszystkim we wszystkim»: nie Boga identycznego ze stworzeniem, ale wszelkiego stworzenia jako analogii (paraboli) i uwidocznienia Boga”²⁵⁴.

Z oczywistych względów metafizyczne dzieje nie mogą skończyć się na Tomaszu z Akwinu. Przywara analizuje więc pojawiające się na nowo absolutne filozofie skażone

²⁵³ D. Biju-Duval dopatruje się tu analogii do czterech tygodni *Ćwiczeń ignacjańskich* – duchowości, która była szczególnie bliska Przywarze jako jezuitcie.

²⁵⁴ Gott, s. 269.

grzechem pierworodnym, które w nagłych zwrotach ciągle popadają w swoje przeciwieństwa. Współczesne Przywarze czasy są dla niego powtórzeniem sytuacji – kryzysowym schyłkiem cyklu wymagającego domknięcia nowym wybawieniem metafizyki. Zaangażowanie Przywary w metafizyczny projekt analogii bytu należy więc rozpatrywać w tej szerokiej perspektywie. Wydaje się także, że jest on szczególnie mocno przekonany, że rozwiązanie nie może być ani czymś zupełnie nowym, oderwanym od dziejowego kontekstu, ani czymś absolutnym, lecz nieustającym poszukiwaniem, drogą, wzrastaniem właściwym każdej stworzonej rzeczywistości:

„«Zbawienie filozofii» z katarakty ludzkiej historii nie jest więc niczym innym jak to, które już zostało przed nami postawione. Chrystus jako «Logos» i «Mądrość Boga» (a więc jako jedyna i wieczna «Filozofia Boga») jest «w nas» o tyle, na ile są w nas także «słabość ciała» i «głupstwo krzyża». Ani utopia jakiejś «idealnej filozofii», ani patologia «problematyzmu», lecz jedynie «wzrastanie w Nim w Prawdzie», w nocy przybicia do krzyża, przez co możemy z Nim odpokutować pierworodny grzech «bycia jak Bóg»»²⁵⁵.

3.3.2. Wpływ reformacji na sytuację myśli nowożytnej

Zdaniem Przywary, na fundamencie reformacji wykształcił się nowy rodzaj myśli filozoficznej, który był konsekwencją trzech zasadniczych cech reformacyjnej teologii. Najważniejszą z nich jest stosunek do przyczynowości, czyli całkowite odebranie stworzeniu jakiegokolwiek możliwości sprawczej na rzecz wyłącznej sprawczości Boga. Skutki tego, zdawałoby się, mało znaczącego przesunięcia miały jednak bardzo szeroki zasięg, ponieważ doprowadziły do całkowitego „ubezwłasnowolnienia” człowieka, czego konsekwencją był zanik postrzegania różnicy między Stwórcą a stworzeniem. Ostatecznym tego efektem był całkowity zwrot, który spowodował transformację czystej teologii w absolutną filozofię²⁵⁶. Jako, że myśl reformacyjna ma naturę teopanistyczną (jest to drugi z wyróżnianych przez Przywarę element reformacji) jest ona powiązana z filozofiami typu *a priori*: „Reformacyjna (teopanistyczna) teologia z predylekcją

²⁵⁵ *Humanitas*, s. 459.

²⁵⁶ Zob.: *Analogia Entis*, s. 70: „Das Absolute Gottes ist so sehr das Absolute des Geschöpfes geworden, daß dessen Aussage göttliche Aussage ist: *theos legon logon*. So kann es nicht überraschen, zu beobachten, wie die absoluten Philosophien der Neuzeit auch geschichtlich tatsächlich ent-theologisierte Theologien sind, – freilich einer Theologie, die bereits von sich aus die Unterschiede zwischen Gott und Geschöpf aufhob: der reformatorischen Theologie der Alleinwirksamkeit Gottes. Darum ist auch das Gegenstück, daß die Theologien dieser Richtung alle zu Philosophien entarten”.

proceeds to purely aprioristic metaphysics”²⁵⁷. Natomiast trzecia cecha charakterystyczna myśli reformacyjnej zdaje się być sprzeczna z pierwszą, czyli zniwelowaniem różnicy między Stwórcą a stworzeniem. Chodzi o doktrynę o grzechu pierwotnym, który powoduje takie nieodwracalne zmiany, że człowiek całkowicie traci zdolność do jakiegokolwiek relacji z Bogiem. Między Bogiem a człowiekiem wytwarza się wtedy niepokonalna przepaść: „dystans nieusuwalnego grzechu pierwotnego”²⁵⁸. W paradoksalny sposób obie cechy reformacyjnej teologii – zatarcie różnicy między Bogiem a człowiekiem oraz oddzielający ich dystans – mogą jednocześnie realnie współistnieć. Podstawowe znaczenie ma tu stan deprawacji człowieka na skutek grzechu pierwotnego. Tak pojmowany człowiek jest w stanie jedynie przyjmować Słowo bezpośrednio od Boga w zupełnej pasywności, ponieważ jego rozum jest skażony i upośledzony w swoich zdolnościach, zdany jedynie na czystą teologię odmawiającą racji bytu rozumowi, co prowadzi do wykluczenia myślenia filozoficznego. Upadły człowiek może wyłącznie skoncentrować się na swoim wnętrzu, aby tam bezpośrednio, bez jakiegokolwiek mediacji rozumu czy autorytetu Kościoła, przyjąć Słowo. Z sytuacji pozbawionego wszelkiej wartości i możliwości działania człowieka, a w obliczu będącego wszystkim i wszystko sprawiającego Boga, bardzo łatwo jest o radykalny zwrot. W rzeczywistości sytuacja odwraca się całkowicie: przyjmujący w sobie absolutne Słowo człowiek-teolog w bezpośrednim kontakcie z Bogiem popada w autoidolatrię własnej świadomości. Zanika bowiem różnica między objawianiem się Boga, a aktywnością ludzkiej świadomości, co w prostej linii prowadzi do „bycia jak Bóg”. Wobec faktu, że własna aktywność świadomości narzuca się znacznie łatwiej niż działanie w niej Boga, człowiek skupia się właśnie na swojej świadomości, która łatwo ulega sekularyzacji, bo Bóg staje się zbędny. W ten sposób czysta teologia przeradza się w czystą filozofię, a proces ten zdaniem Przywary osiąga swój szczyt rozwoju w hegelianizmie: „Hegel nie uczyni więc niczego jak tylko świadomie uwieńczy ten rozwój, kiedy dokona afirmacji absolutnej filozofii jako *intelligere* reformacyjnej wiary”²⁵⁹.

²⁵⁷ *Analogia Entis*, s. 74: „Die reformatorische (theopanistische) Theologie führt mit Vorliebe zu rein apriorischen Metaphysiken”.

²⁵⁸ *Analogia Entis*, s. 169: „Distanz des untilgbaren Erbsünders”.

²⁵⁹ D. BIJU-DUVAL, *Foi chrétienne et philosophie de la connaissance*, s. 156.

3.3.3. *Analogia entis a ontoteologia*

Z problemem ontoteologii w metafizyce związana jest oczywiście polemika, jaką w swoich dziełach Przywara prowadził z filozofią Heideggera. Nie znaczy to, że Przywara sam nie dostrzegał niebezpieczeństwa utożsamiania bytu z Absolutem. Można nawet skonstatować, że Przywara jako zdeklarowany zwolennik metafizyki, równie zdecydowanie przeciwstawiał się temu, co Heidegger, jako zdeklarowany przeciwnik metafizyki, nazywał ontoteologią. W paradoksalny sposób można więc stwierdzić, że obaj myśliciele walczyli o właściwe rozumienie różnicy: Heidegger o rozróżnienie między bytem a byciem, a Przywara o różnicę między Stwórcą a stworzeniem. Podczas gdy poglądy Heideggera przeciwko ontoteologii i tradycji metafizycznej jako całości są powszechnie znane, to stanowisko Przywary nie jest już oczywiste dla wszystkich, chociaż zdaniem Johna Betza – cała *Analogia Entis* powinna być odczytywana jako krytyka ontoteologii²⁶⁰. Krytyka ta jednak jest usytuowana w ramach ogólnego problemu skażonej grzechem filozofii, która chce być jak Bóg, utożsamiając się z czymś, co traktowane jest jak Absolut, wcale nim nie będąc:

„Filozofia jako ontologia albo metafizyka jawi się w historii albo w powyższych formach (kosmos, człowiek, prawda, dobro, piękno jako Byt), albo jako bezpośrednio wyprowadzona z teologii, jako filozofia o stwórcy i stworzeniu, jak w filozofii indyjskiej, patrystycznej, średniowiecznej scholastyce czy neoscholastyce. Te ostatnie filozofie powstają w historii albo bezpośrednio jako «teologiczne filozofie» (we wcześniej podanym sensie) – albo jako wyprowadzone z teologii obronne, albo ostrzegające zajęcie pozycji wobec wyżej zarysowanych filozofii odpowiadających «Absolutowi» – albo jako mieszanka obu typów”²⁶¹.

Przy takim sposobie myślenia, filozofia Heideggera (choć demaskująca nadużycia obecne w metafizyce) nie może się oprzeć krytyce Przywary. Według niego Heidegger, który zarzuca metafizyce utożsamianie Boga z najwyższym bytem, sam nie potrafi uchronić się w swoim myśleniu od utożsamiania Boga z byciem:

„Heidegger tak bardzo zaszyfrowuje Boga w pojęciu «bycia», że jako Heidegger z «Bycia i czasu» może umieścić «bycie» na miejscu Boga, by potem równie dobrze, jako Heidegger z okresu po 1945 roku, próbować znowu nadać temu «byciu» wszelkie cechy Boga. Tak więc, możliwe było postrzeganie Heideggera z czasu przed 1945 rokiem jako

²⁶⁰ Zob.: J. BETZ, *Metaphysics and Theology*, s. 81.

²⁶¹ *Philosophie als Problem*, s. 309-10.

radikalnego ateistę, który wobec pytania o Boga użył nie tylko fenomenologicznego *epoché* Husserla, to znaczy metodologicznego pominięcia tej kwestii, lecz także takiego *epoché*, w którym kwestia Boga jest samoczynnie eliminowana (podobnie jak nie da się takiego pytania postawić neo-pozytywizmowi Carnapa). Stało się więc możliwe postrzeganie Heideggera z okresu po 1945 roku prawie jako konwertytę, albo lepiej przed-konwertytę, który zastosował czystą, zamkniętą w sobie filozofię, ale taką filozofię, która mogła być potraktowana jako prawdziwa *philosophia praeambula* prowadząca nie tylko do myślenia o Bogu, ale bezpośrednio o Chrystusie”²⁶².

Spostrzeżenia Przywary potwierdza także Balthasar, który widzi w myśleniu Heideggera mechanizm prowadzący do ukrytej esencjalizacji bytu²⁶³. W każdym razie Bóg filozofów, przed którym Heidegger nie potrafi ani tańczyć, ani czcić go muzyką, nie ma nic wspólnego z „zawsze większym” od wszelkich ludzkich wyobrażeń, pełnym majestatu Bogiem Przywary. Fakt, że taki Bóg może być przeczuwany przez filozofię, a nawet jego istnienie może być przyjęte jako realne (a przynajmniej nie może być wykluczone) na mocy samej tylko ludzkiej refleksji filozoficznej, w niczym nie umniejsza Jego niezmierzonego majestatu. Stanowczo sprzeciwiając się ontoteologii, Przywara jednoznacznie opowiada się za wzajemną relacją filozofii i teologii w metafizyce, bez której ani filozofia, ani teologia nie mogą osiągnąć swojej pełni.

²⁶² *In und gegen*, s. 59.

²⁶³ Zob.: H. URS VON BALTHASAR, *Chwała* 3/1, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 585: „Każdy bowiem rozpatruje byt na – nawet jeśli nie do pojęcia – zakładanym fundamencie. Pytanie o przyczynę staje się pytaniem o istotę – *ti to on* bądź *to einai* (co to jest byt bądź bycie), co tym samym jawnie (Arystoteles) bądź w sposób ukryty (Heidegger) musi prowadzić do esencjalizacji bytu”.

Podsumowanie: W stronę prawdziwej filozofii objawienia

„Przywara twierdzi, że właściwe pojmowanie wcielenia jest zachowane jedynie w katolickim rozumieniu *analogia entis*”²⁶⁴.

John Betz

„O sensowności i zasięgu orzekania analogicznego w teologii przekonuje ostatecznie fakt wcielenia”²⁶⁵.

Grzegorz Strzelczyk

„Analogia jest strukturą bytu, która prowadzi do wcielenia”²⁶⁶.

Thomas F. O'Meara

Podsumowując główne założenia wielkiego filozoficzno-teologicznego projektu *analogia entis* Przywary należy podkreślić jego zakorzenienie w uniwersalnej tradycji i w głęboko ludzkim doświadczeniu Boga i świata. Biegunowe napięcie, w jakim pozostają względem siebie sprzeczności obserwowane na różnych płaszczyznach, może być uznane za charakterystyczny element metafizycznej koncepcji Przywary. Właściwe postrzeganie różnicy między Bogiem a światem jest natomiast kluczowym zagadnieniem nadającym spójność i przewijającym się przez całość planowanej odnowy metafizyki i teologii, jaką w założeniu Przywary miała być jego *analogia entis*. *Kreatürliche Metaphysik* – metafizyka właściwa stworzonemu bytowi – ciągle posiada w sobie potencjał, który zasługuje na większą obecność we współczesnych debatach filozoficznych i teologicznych.

Pełen zakres analogii bytu Przywary ukazuje się dopiero w jej teologicznym wymiarze, gdzie najwyraźniej zaznacza się rola „jeszcze większej różnicy”. Wprawdzie bardzo widoczne jest wzajemne korespondowanie problemów egzystencjalnej ograniczoności i rzeczywistości nieskończonej²⁶⁷, to jednak każde zauważone podobieństwo

²⁶⁴ J. BETZ, *After Barth: A New Introduction to Erich Przywara's Analogia Entis*, s.80

²⁶⁵ G. STRZELCZYK, *Chrystologiczne miejsce metafizyki*, [w:] *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R. Woźniak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 262.

²⁶⁶ T.F. O'MEARA, *Erich Przywara s.j. His Theology and His World*, s. 16

²⁶⁷ Zob.: E. TOURPE, *L'être et l'amour. Un itinéraire métaphysique*, Lessius, Bruxelles 2010, s. 12-13: „Qu'entend Przywara par analogie de l'être? Au lieu de la traiter comme un matériel philosophique quelconque, un chapitre annexe dans un manuel scolastique, il y voit au contraire la pièce maîtresse qui

między Bogiem a stworzeniem jest jednocześnie odniesieniem do jeszcze większego niepodobieństwa między nimi. Właśnie ten szczególny rodzaj postrzegania podobieństwa jako czegoś, za czym kryje się jeszcze większa różnica, może być z całą odpowiedzialnością uznane za serce doktryny analogii Przywary. Pewna symetria może być odnotowana tylko w zakresie stworzonej rzeczywistości, kiedy problem wszystkich wzajemnie się wykluczających sprzeczności schodzi na relatywny poziom przeciwności pozostających ze sobą w swobodnych odniesieniach, i które jako jedna całość plasują się przed Bogiem – jedynym prawdziwym Absolutem²⁶⁸. Dzięki analogicznemu ujęciu Boga będącego „w-i-ponad” stworzeniem, cały stworzony wszechświat możliwy jest do objęcia we wszystko ogarniającym napięciu od porządku naturalnego aż do wcielenia²⁶⁹. W takiej perspektywie problem Boga prowadzi do problemu Chrystusa i staje się centralną tajemnicą chrześcijaństwa w ściśle katolickim ujęciu: „Bóg jest stworzeniem jako ponad-stworzeniowy Bóg. Bóg jest widzialnym człowiekiem jako niewidzialny Bóg”²⁷⁰. Próba wyrażenia „paradoksu nad paradoksami” w ramach *analogia entis* Przywary może być jedynie sposobem przybliżenia się do tajemnicy zawsze większego Boga, który będąc poza zasięgiem ludzkich możliwości poznania skłania go do ciągłego poszukiwania i rozwoju. Zdaniem R. Williamsa, takie podejście do paradoksu wcielonego Boga ujawnia głęboką prawdę, że „jedynie Stwórca może w pełni wyjaśnić co to znaczy być stworzeniem: [...] widzieć całość ludzkiej tożsamości jako nieprzerwane wcielenie Bożego życia – nie upodabnianie się do niego lecz urzeczywistnianie go (*enacting it*)”²⁷¹. Filozoficzny wersant analogii bytu włączony

permet à la théologie et à la philosophie d'être articulées l'une à l'autre. Centrale et médiatrice, elle a pour point d'application l'existence concrète, quotidienne, dans laquelle elle introduit un élément mystique: toute réalité posée là est mue dans une idéalité par-delà elle-même, de sorte que le fini est transi intérieurement par et vers l'infini. C'est pourquoi Przywara renvoie dos-à-dos réalisme et idéalisme dès les premières lignes d'*Analogia entis*, avec tant de souveraineté et de maîtrise qu'on en reste troublé à vie, tourmenté de l'intérieur”.

²⁶⁸ Zob.: *Religionsphilosophie*, s. 89: „Analogia entis gab hier insofern die Lösung der «Problematik der Widersprüche» zur «Problematik der Gegensätze», als sie, durch ihren Fixpunkt außerhalb des gesamten Gewebes der Problematik, hier wiederum eine in sich relativ geschlossene «Spannungseinheit» der Gegensätze ermöglichte, die (durch ihren Charakter als «Spannungseinheit vor Gott», nicht «als Gott»), an keinem ihrer Polpunkte irgendwie «verabsolutiert» ist, sondern eine gelöst schwingende Schwebel darstellt: die Schwebel des Gesamtgeschöpflichen vor Gott und als Offenbarung des übergeschöpflichen Gottes: der konkrete Gott in-über der konkreten Gesamtschöpfung, von «Naturordnung» zu «Menschwerdung»”.

²⁶⁹ Por.: D.B. HART, *The Destiny of Christian Metaphysics*, s. 402: „[...] for Przywara, *analogia entis* is not a principle simply consistent with Christian thought but is in fact a principle uniquely Christian, one that follows from the entire Christian story of creation, incarnation, and salvation; as such, it describes a vision of being that is not merely an option for Christian thought but an ineluctable destiny”.

²⁷⁰ *Gott*, s. 282.

²⁷¹ R. WILLIAMS, *Christ the Heart of Creation*, s. 282.

w koncepcję Przywary umożliwia więc najpełniejsze zaangażowanie i wydoskonalanie zdolności umysłowych i duchowych człowieka. Jak słusznie podkreśla Ł. Steinert, w metafizycznym projekcie Przywary

„Nie chodzi o żadną systematyczno-egzegetyczną rozprawę, lecz jest to próba «prawdziwej filozofii objawienia», która z jednej strony dosięga i przewyższa pojęcie *analogia entis*, a z drugiej strony jest wyniesieniem tej koncepcji. Niepojęte spotkanie z żywym, zawsze większym Bogiem biblijnego Przymierza, zdaniem Balthasara stanowi od samego początku centrum myślenia Przywary, a *analogia entis* nie jest niczym innym jak prowizoryczno-abstrakcyjnym wyrazem tej ostatecznej prawdy. Z tego powodu metafizyczna formuła analogii ma wartość jako usiłowanie stworzenia sformułowania, które analogicznie do Trójcy Świętej nigdzie nie pojawia się *explicite* w Piśmie Świętym, ale *implicite* jest wyrazem przekazu wybrzmiewającego ze wszystkich kart Biblii”²⁷².

Powyższa opinia nakierowuje na pewną otwartość czy możliwość relacji analogii bytu Przywary z drugim (poza wcieleniem) specyficznie chrześcijańskim aspektem teologii, jakim jest objawienie Trójcy Świętej. Odniesienie *analogia entis* do objawienia misterium relacji w grze podobieństw i różnic w łonie Trójosobowego Boga zaznacza się już na poziomie jej najcelniejszego wyrażenia w postaci soborowej formuły z 1215 roku, precyzującej różnicę między pojmowaniem jedności w Bogu, a jednością stworzenia z Bogiem. Wynikające stąd wielkie teologiczne tematy, związane z interpretacją objawienia Trójcy Świętej w ekonomii zbawienia i w historii, stanowią bardzo ważny element w teologii Przywary, który omówiony zostanie w trzeciej części pracy. Zanim to jednak nastąpi, wypada poświęcić kolejną jej część na przedstawienie głównych założeń analogii bytu wykorzystanych jako fundament, na którym Przywara zbudował swoją teologię objawienia. Nie zagłębiając się zbytnio w wyniki dociekań różnych teologów na temat tego, co było dla Przywary punktem wyjścia (*analogia entis* czy objawienie) – wydaje się słuszne zaufać w tej kwestii jemu samemu i odwołać się do wyraźnego stwierdzenia we wstępie do pierwszego wydania *Analogia Entis*, że ostatecznie decyduje „relatywizujący wszystko, co ludzkie, teocentryzm «Boga w Chrystusie i w Kościele»”.

²⁷² Ł. STRZYŻ-STEINERT, *Israel als Urgeheimnis Gottes?*, s. 134.

II. TEOLOGIA OBJAWIENIA NA TLE ROZSTRZYGNIEĆ IV SOBORU LATERAŃSKIEGO 1215

„Już samo pierwsze uniżenie się poszukującego, który chyli czoło przed Tym, co przewyższając wszystko pozostaje zarazem wewnętrznym wszystkiemu, jest – *sub umbra alarum Tuarum* – spoczywaniem w cieniu Tego, który zgodnie ze słowami Pawła, objawia się w Chrystusie i w Jego Kościele jako «Bóg wszystko we wszystkim». Natomiast nawet najgłębsza mistyczna wizja wierzącego członka Kościoła jest jeszcze jedynie «w drodze» i to zawsze tylko «w drodze» do oglądania Jego pełni, które przewyższa wszelką wizję. Albowiem samoobjawienie się Boga w Chrystusie i w Jego Kościele jest wprawdzie jednorazowym darem, ale – właśnie zgodnie z nauką tegoż Kościoła – jest to taki Boży dar, którego pełnia może być tylko i wyłącznie rozwojem, a w swojej ostatecznej istocie dar ten jest zadaniem, wymagającym – jak mówi Augustyn – coraz większego wnikania do wnętrza, w niestworzoną wizję Objawiającego się w samym życiu, które jest wiecznością, i w wieczności, która jest życiem. Jedyny możliwy sposób *adhaerere Deo* jest więc jednością poznania w jedności życia z Bogiem, które od pierwszego, pełnego czci przeczucia, rozwija się w *progressus ad infinitum*, ku postępującemu w nieskończoność poszukiwaniu i znajdowaniu preradzającemu się w nowe poszukiwanie, «bo Bóg jest nieskończony»²⁷³.

Erich Przywara

²⁷³ Gott, s. 309-310.

Rozstrzygnięcia IV Soboru Laterańskiego stanowią główne i charakterystyczne odniesienie dla całości teologii Przywary. Jak to zostało ukazane w pierwszej części – formuła analogii z drugiego rozdziału soborowej konstytucji jest najcelniejszym ujęciem jego koncepcji analogii bytu, która tworzy fundament dla jego metafizyki właściwej stworzonemu bytowi – to znaczy takiemu bytowi, który jest otwarty na przyjęcie objawiającego się Boga. Ta sama formuła, z jasno wyartykułowanym prymatem różnicy nad podobieństwem w relacji Boga do świata, jest również zasadniczym filarem, na którym opiera się cała teologiczna konstrukcja Przywary – jego teologia objawienia wraz z cechującym ją radykalnym pojmowaniem przymierza we wcieleniu.

Centralna część pracy przedstawia znaczenie rozstrzygnięć IV Soboru Laterańskiego w kształtowaniu się historycznego ujęcia teologii objawienia Przywary, czyli problemów dotyczących jego interpretacji dziejów w świetle samoobjawienia się trójosobowego Boga. Trzy rozdziały składające się na tę część poświęcone są naszkicowaniu bardzo charakterystycznego spojrzenia Przywary na historyczne tło wypowiedzi Ojców Soboru, następnie na perspektywę rozumienia teologii, jaką ta wypowiedź stworzyła, oraz na konkretny teologiczny wyraz, jaki soborowa wypowiedź otrzymała w teologii objawienia Przywary.

Pierwszy rozdział tej części jest skrótowym opisem wizji dziejów i trynitarnej doktryny Joachima z Fiore, która była bezpośrednim impulsem dla rozstrzygnięć IV Soboru Laterańskiego (rozdział nr 4). Szczególny nacisk położony jest na sposób, w jaki Przywara interpretował sam joachimizm oraz jego historyczne następstwa. Rodzaj ponadczasowego symbolu, którym wizja Joachima stała się w oczach Przywary, sprawia, że przez jej pryzmat spogląda on również na zjawiska i prądy duchowe, które ją poprzedzały. Ten specyficzny, w pewnym sensie „ponad-historyczny” sposób postrzegania, pozwala Przywarze również na zaobserwowanie wpływów czy śladów joachimizmu, obecnych w czasach mu współczesnych, oraz na diagnozę sytuacji na Wschodzie i na Zachodzie jako negatywnych skutków rozwoju doktryny Joachima i jego następców.

Podobną rolę, tyle że w pozytywnym i normatywnym sensie, odgrywa w teologicznym spojrzeniu Przywary klasyczna formuła analogii w kształcie, jaki nadali jej Ojcowie IV Soboru Laterańskiego, korygując błędy Joachimowej doktryny trynitarnej. Środkowy rozdział tej części (nr 5) przedstawia cały zespół konotacji, jaki Przywara skonstruował wokół tej formuły, oraz niezwykle szeroki zakres teologicznych konsekwencji, które wyprowadził z trzech składających się na nią zdań. Poprzez pryzmat formuły analogii Przywara ocenia bowiem cały poprzedzający ją i następujący po niej rozwój teologii,

opracowuje kryteria rozróżniania kierunków teologicznych, a także kładzie teologiczne fundamenty (teologia trynitarna) mogące posłużyć do interpretacji objawienia w wymiarze historycznym.

Ostatni rozdział tej części (nr 6) stanowi próbę rekonstrukcji podstaw teologii objawienia Przywary, jaką jest analogiczna, ale nierozzerwalna jedność Starego i Nowego Przymierza. Przedstawione w tym rozdziale treści trzeba z jednej strony rozpatrywać jako bezpośrednie zastosowanie wniosków wypływających z interpretacji przez Przywarę klasycznej formuły analogii, a pośrednio jako konkretny wyraz jego reakcji na gnozę Joachima z Fiore, do której odnosiła się ta formuła. Przedstawione w *Alter und Neuer Bund* założenia, które Ratzinger określił w recenzji tego późnego i dojrzałego dzieła Przywary jako odkrywcze i otwierające przed teologią nowe perspektywy, sam Przywara traktuje jedynie jako rozwinięcie krytycznego stanowiska Tomasza z Akwinu wobec interpretacji objawienia przez Joachima z Fiore.

4. Wizja objawienia Joachima z Fiore i jej wpływ na chrześcijaństwo

„Co wyczuwam w zapachu lury cherlawej duchowości naszych czasów? Zmartwychwstanie pewnej wielkiej wizji, którą miał opat Joachim z Fiore w Zielone Świątki, gdzieś między rokiem 1190 i 1195: że *concordia* – to znaczy wewnętrzna «serdeczna» harmonia między Starym a Nowym Testamentem ma na celu «coś trzeciego»: epokę Ducha Świętego, która miałaby nastąpić po Starym Przymierzu prawa jako epoce Ojca, oraz po Nowym Przymierzu wiary jako epoce Syna»²⁷⁴.

Erich Przywara

Postać opata Joachima z Fiore (1135-1202) nie pojawia się w pierwszym wydaniu *Analogia Entis* z 1932 roku, chociaż odniesienia do klasycznej formuły analogii z wypowiedzi IV Soboru Laterańskiego (*tanta similitudo, maior dissimilitudo*) stanowią główne oparcie dla podsumowania rozdziału o ugruntowaniu analogii bytu w zasadzie niesprzeczności (nr 6) oraz w następnym rozdziale dotyczącym zasięgu problematyki analogii bytu (nr 7). Natomiast poszerzone o późniejsze publikacje wydanie z roku 1962 zawiera – między innymi – pochodzący z 1940 roku artykuł *Reichweite der Analogie als katholischer Grundform*²⁷⁵, który w całości poświęcony został znaczeniu soborowej formuły dla katolickiej teologii. W artykule tym znajduje się też omówienie doktryny Joachima z Fiore, do której bezpośrednio odnosiła się wypowiedź Ojców zgromadzonych na IV Soborze Laterańskim. Treść artykułu jest świadectwem stopniowego wzrostu roli, jaką wizja trynitarnej teologii Joachima, wraz z jej odbiciem w interpretacji dziejów, zaczęła pełnić w świadomości Przywary. Wydaje się, że z biegiem czasu Przywara coraz bardziej zdawał sobie sprawę z negatywnego oddziaływania skutków Joachimowej doktryny na teologię i duchowość chrześcijańską. W pochodzącej z 1955 roku antropologii Przywary (*Mensch*) obecne są już szczegółowe analizy rozwoju joachimizmu będące rozwinięciem wcześniejszych spostrzeżeń, a sama doktryna Joachima określana jest

²⁷⁴ *In und Gegen*, s. 126-7.

²⁷⁵ *Reichweite der Analogie*, s. 247-302.

jako „wyżyny spirytualizmu eschatologicznego”²⁷⁶. W tym późnym okresie Przywara prezentuje joachimizm nie tylko jako emblematyczne źródło, z którego biorą początek różnorodne gnostyckie prądy pojawiające się w późniejszych epokach aż do czasów mu współczesnych, lecz traktuje doktrynę Joachima jako rodzaj rozwinięcia gnostyckich elementów, zaznaczających się na terenie chrześcijaństwa we wcześniejszych okresach. Na skutek takiego sposobu postrzegania, joachimizm zostaje przez Przywarę sklasyfikowany jako dialektyczna (choć tylko *implicite*) forma spirytualizmu eschatologicznego, będąca zarazem wypełnieniem formy manichejskiej (w poglądach Montanusa, Marcjona i albigensów), oraz źródłem, z którego wypływają otwarcie dialektyczne postacie tego spirytualizmu: u Schellinga, Baadera, Hartmanna, aż po przedstawicieli nowo-rosyjskiej teognozy. Trzeba więc podkreślić, że w gnostycyzmie Joachima z Fiore Przywara dostrzegł typową i elementarną cechę (jakiś rodzaj utożsamienia Stwórcy i stworzenia), która jest właściwa wszystkim herezjom odnoszącym się do relacji Boga ze światem, oraz wszelkim napięciom między ekstremistycznymi stanowiskami w teologii i filozofii:

„We wszystkich tych kontrowersjach pojawia się nowa i ostrzejsza forma starych przeciwności między tomizmem a szkotyzyzm, pod którymi kryją się wcześniejsze kwestie pomiędzy szkołą aleksandryjską i antiocheńską, a jeszcze głębiej wszystkie przeciwności między wschodnim myśleniem, które poprzez absolutyzację staje się nadnaturalistycznym teopanizmem, oraz myśleniem zachodnim, które poprzez absolutyzację popada w naturalistyczny panteizm. Jest to przy tym ta sprzeczność, która była obiektywnym założeniem dla «analogii». Jest to jednak także historyczny powrót tej samej sytuacji, w której IV Sobór Laterański sformułował przeciwko Joachimowi z Fiore klasyczną formułę analogii: ponieważ ekstrema Wschodu i Zachodu łączą się w gnostycznej mistyce Joachima”²⁷⁷.

4.1. Gnoza Joachima z Fiore jako główne odniesienie dla chrześcijańskiego gnostycyzmu

Rola, jaką joachimizm pełni w interpretacji historii doktryn chrześcijańskich przez Przywarę, wymaga pewnego doprecyzowania. Fakt, że stanowi ona dla Przywary uniwersalne odniesienie dla chrześcijańskiego gnostycyzmu, w żadnym wypadku nie oznacza, że wszystkie gnostyckie prądy rozwijające się na terenie chrześcijaństwa (począwszy

²⁷⁶ E. PRZYWARA, *Mensch: typologische Anthropologie*, Glock und Lutz, Nürnberg 1959, s. 361.

²⁷⁷ *Reichweite der Analogie*, s. 250-51.

od jego najwcześniejszych epok) mogły być w jakiś sposób inspirowane poglądami Joachima z Fiore. Jak to już zostało wyżej zaznaczone, joachimizm stał się dla Przywary centralnym punktem, w którym obecne wcześniej gnostyckie tendencje znajdują swój najpełniejszy wyraz, choć ich rozwój nie zatrzymuje się w XIII wieku, przybierając ciągle nowe formy, także takie, które wykraczają poza ramy chrześcijaństwa. Sposób postrzegania przez Przywarę joachimizmu i odnoszącej się do niego soborowej formuły analogii, pozwolił mu na traktowanie obu tych elementów jako centralnych odniesień także do współczesnych mu tendencji i kierunków: joachimizmu jako odniesienia do wszelkiego rodzaju odłamów gnostyckich, a formuły analogii jako podstawowej katolickiej zasady formalnej.

4.1.1. Joachim z Fiore: zarys biografii

Zważywszy na kluczową rolę, jaką osoba Joachima z Fiore odgrywa w myśli Przywary, niezbędne wydaje się przedstawienie podstawowych danych biograficznych kalabryjskiego opata. Dokładna data jego urodzin nie jest znana, tak jak i większość szczegółowych faktów z jego bogatego życiorysu²⁷⁸. Wiadomo, że urodził się w Kalabрії, a na skutek przeżyć podczas pielgrzymki do Ziemi Świętej porzucił planowaną przez swojego ojca karierę dworską i stał się wędrownym kaznodzieją, by wkrótce potem wstąpić do zakonu cystersów. Poszukując swojej drogi, przebywał w różnych zgromadzeniach, ale ostatecznie powołał do życia własny klasztor w San Giovanni in Fiore. Jego sława była jednak bardziej efektem poglądów, które głosił niż dokonań na terenie monastycyzmu. Wielką popularność idee Joachima zdobyły głównie za pośrednictwem jego dzieł poświęconych teologii trynitarnej oraz relacji zachodzącej między Starym i Nowym Testamentem. Co ciekawe, teologiczna twórczość Joachima inspirowana była jego mistycznymi przeżyciami, z których najbardziej znane są wizje, których doświadczył w klasztorze cysterskim w Casamari. Warto także zwrócić uwagę na znaczenie profetyzmu, który jest widocznym elementem dzieł Joachima z Fiore, zwłaszcza że jego oddziaływanie wzmożone było osobistym przykładem świętości życia. O sile wpływu myśli i osoby Joachima na współczesne mu wydarzenia świadczą

²⁷⁸ Przedstawione dane biograficzne pochodzą z opracowania Jana Grzeszczaka oraz z pracy magisterskiej napisanej pod jego kierunkiem przez Łukasza Nowaka. Zob.: J. GRZESZCZAK, *Objawienie a historia. Zachęta do Joachima z Fiore*, (<https://teologiapolityczna.pl/ks-prof-jan-grzeszczak-objawienie-a-historia-zacheta-do-joachima-z-fiore>) (dostęp: 27.09.2020) oraz Ł. NOWAK, *Wizja czasów ostatecznych w apokalipcie Joachima z Fiore*, https://www.academia.edu/43787058/%C5%81ukasz_Nowak_Wizja_czas%C3%B3w_ostatecznych_w_apokalipcie_Joachima_z_Fiore) (dostęp: 27. 09.2020).

choćby jego spotkania z Ryszardem Lwie Serce (w celu uzyskania proroctwa na temat planowanej krucjaty) czy zawirowania na wczesnych etapach powstawania zakonu franciszkańskiego i dominikańskiego, które wynikały ze zróżnicowanego podejścia do szerzących się w Kościele poglądów Joachima. Wszystko to sprawia, że Joachima z Fiore można zaliczyć do elitarnego kręgu osób mających ogromny wpływ na życie dwunastowiecznego Kościoła. W tym duchu można także interpretować próbę założenia przez Joachima nowego zgromadzenia zakonnego²⁷⁹. Natomiast nowatorskie i oryginalne poglądy Joachima znajdowały tak duży oddźwięk w ówczesnych dyskusjach i sporach, że Magisterium Kościoła odnosiło się do nich aż dwukrotnie, w roku 1215 i 1255. Sam Joachim zawsze przyjmował wobec tego faktu postawę całkowitego posłuszeństwa, wierności i gotowości podporządkowania się nauce Kościoła, co zresztą zostało podkreślone w konstytucji IV Soboru Laterańskiego²⁸⁰:

„[...] nie mamy zamiaru w niczym ograniczać klasztoru we Fiore, którego założycielem był Joachim, ponieważ panuje tam porządek oraz przestrzega się zbawiennej reguły, tym bardziej że Joachim przekazał nam wszystkie swoje pisma, aby zostały przyjęte lub po zbadaniu poprawione przez Stolicę Apostolską. Podyktował też list i własnoręcznie podpisał. Stanowczo w nim wyznaje, że zachowuje tę samą wiarę, którą zachowuje Kościół rzymski, będący z woli Pana matką i nauczycielką wszystkich wierzących”²⁸¹.

4.1.2. Renesans zainteresowania gnozą Joachima z Fiore w teologii XX wieku

Przed rekonstrukcją spojrzenia Przywary na teologiczną wizję dziejów Joachima z Fiore trzeba zaznaczyć, że nie był on jedynym teologiem, którego interesowała postać i poglądy średniowiecznego kalabryjskiego opata. Joachimizm intrygował całe grono słynnych teologów w XX wieku, naznaczając w mniejszym lub większym stopniu myśl wielu

²⁷⁹ Zob.: J. GRZESZCZAK, *Współczesne badania nad Joachimem z Fiore*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2000, t. 9, s. 281: „Powołanie do istnienia niezależnej od cystersów kongregacji wiązał Joachim z mającą wkrótce nadejść epoką Ducha Św. Utworzeniu opactwa pod wezwaniem św. Jana Ewangelisty na wznoszącym się ponad 1000 m. n.p.m. płaskowyżu Sila w Kalabrii towarzyszyły napięcia w stosunkach z cystersami, ostatecznie jednak 28 sierpnia 1196 roku papież Celestyn III bullą *Cum in nostra* zaaprobował regułę nowej wspólnoty”.

²⁸⁰ Zob.: J. GRZESZCZAK, *Współczesne badania*, s. 282: „Duchowy testament z roku 1200, w którym Joachim z Fiore, oprócz podania wykazu swoich dzieł, w zdecydowany sposób potwierdza gotowość poddania się autorytetowi Stolicy Apostolskiej w kwestiach dotyczących doktryny i moralności, jest ciekawym przykładem wierności autora, którego idee już za życia budziły kontrowersje, a po śmierci zostały wykorzystane przez środowiska będące często w całkowitej opozycji do Kościoła rzymskiego”.

²⁸¹ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, t. II, s. 229-31.

ważnych postaci tego okresu²⁸². Być może było to spowodowane próbą objęcia teologiczną refleksją źródeł wielkich totalitaryzmów – komunizmu i nazizmu, które tak tragicznie naznaczyły dwudzieste stulecie. W kontekście roli, jaką joachimizm odgrywa w teologii Przywary, interesujące jest znaczenie, jakie przypisywał ideom Joachima Henry de Lubac:

„de Lubac ukazuje jego oddziaływanie na teologię, filozofię, duchowość, socjologię i politykę od XIII do XX w. Według francuskiego jezuitę opat z Fiore stoi u początku całego wielkiego procesu sekularyzacji chrześcijaństwa, gdzie punktem kulminacyjnym jest Hegel oraz utopijne i rewolucyjne mesjanizmy. De Lubac podejmuje też wysiłek «rozróżniania duchów», zauważając z jednej strony bliskość i zależność badanych autorów od Joachima, z drugiej – wskazuje jednak na to, że wiele postaci zupełnie niesłusznie uznano za zwolenników «trzeciego Królestwa»”²⁸³.

Poglądy te są w większości podzielane przez Balthasara – kolejnego wielkiego teologa, który także zajmował się myślą Joachima, choć już nie w tak szerokim zakresie. Na podkreślenie zasługuje pozytywny oddźwięk, jaki intuicja Joachima o pochodzeniu Ducha ze spotkania Ojca z Synem znalazła u Balthasara, oraz jego starania dotarcia do prawdziwych, nieprzekształconych przez upływ czasu, poglądów Joachima. Jednocześnie C. Naumowicz wskazuje na stanowczą krytykę Balthasara dotyczącą relatywizacji znaczenia Chrystusa w dziejach poprzez oczekiwanie doskonałej epoki Ducha. W opozycji do poglądów de Lubaca i Balthasara umiejscowić można teologię Jürgena Moltmanna, który nie tylko przejął wizję Joachima, lecz także ją zinterpretował i poszerzył. Dokonał on również zestawienia poglądów Joachima z nauką Tomasza z Akwinu, ponieważ jego zdaniem myśl Joachima wywarła podobny wpływ na historię europejskiego ducha jak myśl Akwinaty, co tylko potwierdza pozycję, jaką w teologii Moltmanna zajmuje joachimizm:

„U Tomasza doktryna trynitarna zneutralizowała i zablokowała eschatologiczny dynamizm biblijnej historii obietnicy. Joachim zaś jako pierwszy, ale nie jedyny, złączył Trójkę i historię wewnątrz eschatologicznej perspektywy, w której historia królestwa charakteryzuje się trynitarnie, a Trójca jest pojmowana w królestwie chwały jako wypełnienie samej historii trynitarnej. Joachim i Tomasz reprezentują niejako dwa aspekty nadziei chrześcijańskiej: chiliastyczny i eschatologiczny. Z pomocą obu ujęć nadzieja chrześcijańska jest

²⁸² Zob.: C. NAUMOWICZ, *Powab joachimizmu. Interpretacja myśli Joachima z Fiore we współczesnej teologii*, „Teologia w Polsce” 2009, nr 3/2 s. 291-307.

²⁸³ C. NAUMOWICZ, *Powab joachimizmu*, s. 294-5.

nadzieją mesjańską w horyzoncie oczekiwania eschatologicznego. Chiliazm jest immanentnym aspektem eschatologii, a eschatologia transcendentnym aspektem chiliazmu”²⁸⁴.

W gronie wielkich teologów XX wieku zainteresowanych joachimizmem nie można też pominąć Josepha Ratzingera. W kontekście doktryny Joachima z Fiore interesująca jest jego praca habilitacyjna dotycząca teologii historii św. Bonawentury, pochodząca z 1958 roku²⁸⁵. Opat z Fiore jest w niej niemalże wszechobecny, ponieważ Ratzinger uznaje, że to właśnie doktryna Joachima stanowi główny punkt odniesienia dla nauki Bonawentury, który ustosunkował się do niej krytycznie, przejmując i rozwijając niektóre jej elementy, a inne odrzucając. Taki wyważony i przemyślany sposób oceny poglądów Joachima charakteryzuje też samego Ratzingera, który oprócz krytyki, potrafił w niezwykle przekonujący sposób docenić rolę jego myśli w rozwoju chrześcijańskiej teologii historii:

„U Joachima pojawia się z całą wyrazistością [...] idea paralelności Testamentów. Kiedy jednak Joachim [...] czas Nowego Testamentu, jako postępującą w czasie historię zbawienia, z całą powagą przeciwstawia historii Starego Testamentu, pojawia się u niego coś, czego przedtem nie było: Stary i Nowy Testament ukazują się jako dwie tak samo zbudowane połowy czasu historycznego, a przez to Chrystus jawi się jako przełom czasów. Jest on centrum, punktem zwrotnym historii, od którego bieg świata zaczyna się raz jeszcze, by tak rzec, na wyższym poziomie. [...] Myśl, aby Chrystusa traktować jako oś dziejów świata wypływa właściwie (po przygotowaniach u Ruperta, Honoriusza, Anzelma) dopiero u Joachima [...] i w ten sposób właśnie Joachim stał się w Kościele prekursorem nowego rozumienia historii, które jest dla nas obecnie tak oczywiste, jak by było po prostu chrześcijańskie, tak, że aż trudno nam uwierzyć, iż kiedyś tak nie było. [...] Joachim natomiast z faktu, że po Chrystusie dalej toczy się niedobra i straszna historia, wyprowadza wniosek, że historia naprawdę uzdrowiona i dobra dopiero nadejdzie. Historia ta jednak – uznaje to z satysfakcją – jest bliska, owszem, już od dawna tajemniczo wzrasta i wkrótce musi stać się dostrzegalna. Na tym opiera się pełna nadziei radość i nacechowane ufnością oczekiwanie kalabryjskiego opata. I ważne jest to: można ku niej znowu spoglądać z ową radosną nadzieją pobrzmiewającą kiedyś w «*Marana tha*» pierwszych chrześcijan, którzy wraz z powtórным przyjściem Pana oczekiwali pełni zbawienia”²⁸⁶.

Spostrzeżenie Ratzingera o centralnej roli Chrystusa w interpretacji dziejów przez Joachima z Fiore wprowadza ciekawy głos w dyskusji nad jego wizją teologiczną,

²⁸⁴ C. NAUMOWICZ, *Powab joachimizmu*, s. 303-4.

²⁸⁵ J. RATZINGER, *Świętego Bonawentury Teologia historii*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.

²⁸⁶ J. RATZINGER, *Świętego Bonawentury Teologia historii*, s. 157-160.

ponieważ polemizuje z powszechnie przypisywanym Joachimowi poglądem o przejściowym charakterze Chrystusa i Kościoła wobec czysto duchowej i doskonalszej rzeczywistości mającego wkrótce nadejść trzeciego królestwa.

4.1.3. Przywara i teologiczna wizja dziejów Joachima z Fiore

Świadectwem wagi odniesienia Przywary do wizji Joachima jest jego – wspomniane wcześniej – zwięzłe opracowanie dotyczące joachimizmu znajdujące się w *Reichweite der Analogie als katholischer Grundform* (s. 254-258). Punktem wyjścia jest dla Przywary krytyka doktryny trynitarnej Joachima wyłaniająca się z rozstrzygnięć IV Soboru Laterańskiego. Analizując dokumenty soborowe Przywara dochodzi do wniosku, że podstawowym błędem trynitarnej doktryny Joachima Fiore było ustanowienie tożsamości pomiędzy jednością, jaka występuje w Trójjedynym Bogu, a jednością pomiędzy ludźmi jako członkami danej wspólnoty, takiej jak naród czy Kościół. Po odrzuceniu wspólnej istoty jako fundamentu jedności w Bogu Joachim mógł dopuścić, że taki sam rodzaj jedności występuje pomiędzy Osobami Boskimi, pomiędzy ludźmi, a także w relacji między Bogiem a człowiekiem. W pełni akceptując krytyczną wypowiedź Soboru w stosunku do poglądów Joachima, Przywara potraktował ją w bardzo uniwersalny sposób, stosując ją jako podstawową zasadę i kryterium pozwalające na rozeznawanie właściwego pojmowania jedności w Bogu, jedności pomiędzy ludźmi oraz jedności między Bogiem a światem w każdym rodzaju teologii na przestrzeni dziejów.

Z punktu widzenia próby opisu wewnętrznego życia Trójcy Świętej, tryteizm Joachima miał zdaniem Przywary daleko idące konsekwencje, ponieważ kolektywnie pojmowana jedność Osób Boskich wprowadzała w łono Trójcy pewien progresywny obieg: „Dlatego tryteizm Joachima jest w swojej wewnętrznej postaci wewnątrzboskim krążeniem pomiędzy «witalnością» pierwotnego ojcostwa – jedności Ojca i Syna – oraz zamykającą «duchowością» ponownego zjednoczenia Syna z Ojcem w «Duchu Ojca»”²⁸⁷. W ten sposób otworzyła się droga do pojmowania Syna jako opozycji albo jako antytezy do pierwotnego ojcostwa, w które Syn był włączony przed wcieleniem, oraz do doskonałego uduchowienia, które byłoby ostatecznym wynikiem powrotu Syna do Ojca:

²⁸⁷ *Reichweite der Analogie*, s. 254.

„Bóg jest wewnątrzboskim procesem pomiędzy «pra-ojcostwem» (pierwotnej jedności Syna w Ojcu) jako «teza» oraz «finalnego uduchowienia» (ponownej jedności Ojca z Synem w Duchu), jako «synteza» na drodze ponad tragiczną antytezą «upadku» i negacji w Bogu w postaci przebóstwienia świata w Synu»²⁸⁸.

Po krytycznym ustosunkowaniu się do tryteizmu Przywara przedstawia jego bardzo daleko idące skutki: trynitarna gnoza Joachima z Fiore nie była przecież jedynie abstrakcyjną mistyczną doktryną, lecz miała bardzo poważne, konkretne następstwa jeśli chodzi o podejście do historii zbawienia i teologii przymierza. Chodzi tu o kluczowy punkt bezpośredniego przejścia od teologii trynitarniej Joachima do jego teologii dziejów opartej na idei trzech epok (królestw). Przywara interpretuje ten związek w następujący sposób:

„Tryteizm, szczególnie w swoim szczytowym momencie – «Duch jako cel i koniec» – jest u Joachima zasadą Boskiej Trójcy (Trójcy ponad-ekonomicznej), ponieważ Trójca Święta (jako ekonomiczna Trójca) jest zasadą stworzenia. Duch jest celem, końcem i zwieńczeniem w Bogu, ponieważ jest On celem, końcem i zwieńczeniem stworzenia. Tak więc Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu odpowiadają trzy epoki: Stare Przymierze jako czas Ojca, Nowe Przymierze jako czas Syna, oraz urzeczywistnienie Nowego Przymierza [jako przejście] w czas Ducha Świętego»²⁸⁹.

Przywara zaznacza, że każda z wyróżnionych przez Joachima epok posiadała swoją specyfikę. Stare Przymierze to czas ojcostwa według ciała, czas życia w niewoli prawa i motywowanej strachem służbie. Nowe Przymierze, to odpowiadający Synowi-Pośrednikowi czas życia w ciele i duchu: jest to już wprowadzić życie w łasce, ale też egzystencja ciągle jeszcze wymagająca wiary. Można też mówić tu o „pośrednim czasie” wcielonego Syna trwającego w Kościele, który nie jest jeszcze rzeczywistością czysto duchową. Decydujące dla Przywary jest to, że doskonale duchowa jest według Joachima dopiero trzecia epoka: czas łaski, wolności i miłości. Duch Święty odpowiadający tej epoce sprawia, że jest ona połączeniem duchowego ojcostwa i duchowego synostwa w doskonałym czysto duchowym Kościele (Joachim widzi już nawet pierwociny takiego życia we wspólnocie „dzieci” i „mnichów” w klasztorze Benedykta, który miałby być kimś w rodzaju zwiastuna doskonale duchowego człowieka – *Geistmensch*). Historię

²⁸⁸ *Reichweite der Analogie*, s. 255.

²⁸⁹ *Reichweite der Analogie*, s. 255-6.

przymierza – będącą w rozumieniu Joachima stopniowym przechodzeniem od rzeczywistości czysto cielesnej, poprzez czasowe współistnienie ciała i ducha, aż do życia doskonale duchowego – Przywara postrzega jako proces stopniowego odchodzenia od świata w stronę beczasowej i bezpostaciowej duchowości (*Entweltlichung* i *Entzeitlichung*)²⁹⁰. Co charakterystyczne, proces postępującego uduchowienia dostrzeżony w Joachimowej wizji dziejów stał się dla Przywary zasadniczą formą wypaczeń obserwowanych w konkretnych historycznych prądach i kierunkach duchowych:

„Odpowiednio do następstwa od «ciała (prawo, niewolnictwo, bojaźń)» do «ducha (łaska, przepływ, wolność, miłość)» ten sam kierunek jest zwiększającym się uduchowieniem: w znaku rosnącego spirytualizmu albo pneumatyzmu (który wprawdzie zachowuje objawienie, a w szczególności ewangelię, ale nie w «formie Kościoła», lecz w formie przemienionej «wieczności»; jest to dlatego «wieczna ewangelia», i to w formie «Ducha», czyli w «duchowej, pneumatyzującej egzegezie», oraz nareszcie także w teologii Ducha przeciwko nadętej, szkolno-dyscyplinarnej scholastyce»²⁹¹.

Pierwszym, niejako naturalnie narzucającym się Przywarze odniesieniem, jest relacja pomiędzy gnozą Joachima a teologią trynitarną reprezentatywną dla grecko-prawosławnego Wschodu, gdzie postrzeganie Ducha Świętego jako „Ducha Ojca” w ostateczności prowadzi do takiego prymatu „czystej” duchowości, który „teopanizuje i tragizuje” fakt wcielenia Syna (*in einer Theopanisierung und Tragisierung der Menschwerdung*)²⁹². W następnej kolejności Przywara dostrzega zbieżności między joachimizmem a spirytualizmem Orygenesesa, traktowanego jako pra-ojca ekstremalnych

²⁹⁰ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 256: „Der Alte Bund als Zeit des Vaters ist die Zeit der «Alten» und der «Ehe-leute», die Zeit des «Lebens gemäß dem Fleisch», im «Gesetz» und so in «knechtischem Dienst» und also in «Furcht»: entsprechend mithin zu einer «Vaterschaft», die noch nicht «Geist» ist. Der Neue Bund als Zeit des Sohnes in der sichtbaren Kirche ist die Zeit der «Jünglinge» und der «Kleriker», die Zeit des «Lebens gemäß Fleisch und Geist» und so zwar in der «Gnade», aber im «Gehorsam des Sohnes» und also im «Glauben»: entsprechend mithin zum «Sohn», der im innergöttlichen Leben das «Mittlere» ist und im Geheimnis Seiner Menschwerdung in einer Kirche fortlebt, die nicht mehr Alter Bund ist, aber als «Kirche» noch nicht «reiner Geist». Das vollendende Dritte ist darum das Weltalter des Heiligen Geistes: als Zeit der «Kinder» und der «Mönche» (einsetzend mit dem hl. Benedikt als dem ersten «Geistmensch»), als Zeit des reinen «Lebens im Geist» und so im «Überstrom der Gnade» und so in der «Freiheit» und also in der «Liebe»: entsprechend also zum Heiligen Geist als demjenigen, in dem die Sohnschaft (und also auch die Kirche als ihre Sichtbarkeit) übergeht in eine Einheit «geistiger Vaterschaft» und «geistiger Sohnschaft» (wie es vorgebildet erscheint im Kloster der «Kinder» und «Mönche»). Entsprechend zur Abfolge von «Eheleuten» zu «Klerikern» zu «Geist-Mönchen» besagen die drei Weltalter die Richtung einer wachsenden Entweltlichung und Entzeitlichung: im Zeichen also eines ausdrücklichen Eschatologismus und dies jeweils im Zeichen des «Antichrist» (so daß jedes neue Weltalter auch dann gegen das verflossene als gegen den «Antichrist» kämpft: wie die «Spiritualen» und ihnen folgend Reformation und Jansenismus die Kirche als «Antichrist» ansahen)“.

²⁹¹ *Reichweite der Analogie*, s. 256.

²⁹² *Reichweite der Analogie*, s. 255.

prądów duchowych zarówno na Wschodzie (trynitarna gnoza w XIX-wiecznej sofiologii rosyjskiej), jak i na Zachodzie (od radykalnych elementów w duchowości franciszkańskiej, po reformację i jansenizm). Z historycznego punktu widzenia trynitarna gnoza Joachima z Fiore stanowi dla Przywary miejsce skrzyżowania się radykalnych linii rozwoju teologicznej myśli i duchowości Wschodu i Zachodu. W paradoksalny sposób źródła obu tych kierunków Przywara umiejscawia w pewnych aspektach teologii Orygenesesa:

„Joachim z Fiore oznacza tu rodzaj późniejszego wypełnienia Filona i Orygenesesa. Dla Filona Stary Testament jako całość jest alegorią wskazującą na królestwo Ducha. Dla Orygenesesa całość Starego Testamentu jest typem wskazującym na wypełnienie w Nowym Testamencie. Joachim z Fiore stawia tu trzeci krok: sakramenty Starego Przymierza są symbolami wskazującymi na Nowe Przymierze, a sakramenty Nowego Przymierza wskazują na «Kościół Ducha». W tym sensie Stare Przymierze jako królestwo Ojca przechodzi w Nowe Przymierze jako królestwo Syna, aby być przekroczone w Kościele Ducha jako królestwo Ducha»²⁹³.

Gnozę Joachima traktuje Przywara także jako swojego rodzaju punkt zwrotny w rozwoju ekstremalnych wschodnich prądów – punkt zwrotny, w którym „Duch Święty jawi się jako boska zasada świata, natury i historii, czyli jako «Pneuma», to znaczy jako «boska jakość», której «procesem» są świat, natura i historia»²⁹⁴. W klasyfikacji Przywary ten wschodni typ radykalnej duchowości nosi skomplikowaną nazwę teopanistycznego kosmologicznego pneumatyzmu. Na podobnej zasadzie gnoza Joachima jest także punktem zwrotnym w rozwoju zachodnich prądów ukierunkowanych na czystą duchowość. Typ zachodni Przywara określa jako panteistyczny spirytualizm personalistyczny. Dalszą linię rozwoju zachodniego typu duchowości (po wspomnianych wyżej źródłach u Orygenesesa oraz radykalizacji w teologii reformacyjnej i duchowości jansenizmu) Przywara prowadzi poprzez niemiecki idealizm, aż do kulminacji w myśli Baadera, Schellinga i Hegla. Zwłaszcza w myśli Schellinga Przywara zauważa powrót do idei trzech epok-królestw Joachima, lecz w nieco zmienionej postaci: Stare Przymierze traktowane jest jako czas ojcowskiego Piotrowego chrześcijaństwa, Nowe zaś – jako Pawłowe chrześcijaństwo reformacyjne, które ma przerodzić się w ostateczną epokę ducha i miłości pod znakiem Jana Ewangelisty. Charakterystyczną cechą wszystkich tych

²⁹³ *In und Gegen*, s. 127-8.

²⁹⁴ *Reichweite der Analogie*, s. 257.

radikalizujących prądów jest, zdaniem Przywary, dążenie do zatarcia różnicy między Bogiem a światem poprzez absolutną duchowość, która staje się jednocześnie zasadą stworzenia i zasadą wewnętrznego życia Boga²⁹⁵.

4.1.4. *Concordia* jako status przymierza w joachimizmie

Concordia jest wyrażeniem, jakiego Joachim z Fiore używa na określenie relacji pomiędzy trzema królestwami, stanami, czy – jakkolwiek inaczej nazwanymi – trzema typami światowego porządku (*Weltordnung*) albo okresami w historii zbawienia (*Heils-Periode*). *Concordia*, która według Joachima zaznacza się pomiędzy poszczególnymi epokami-królestwami, jest w rozumieniu Przywary wzorowana na relacji między Starym a Nowym Przymierzem, czyli na relacji jaka istnieje między typem a wypełnieniem w postaci konkretnej rzeczywistości²⁹⁶. Bardzo istotną modyfikacją Joachima jest jednak fakt, że do Starego i Nowego Przymierza (jako epoki Ojca i prawa oraz epoki Syna i łaski) dodaje on jeszcze trzecią, oczekiwaną epokę Ducha i miłości. Innym powodem zastosowania określenia *concordia* przez Joachima jest (wzorowany na pochodzeniach w łonie Trójcy Świętej) sposób, w jaki drugi status wypływa z pierwszego, a trzeci z dwóch poprzednich, tak jak Syn jest zrodzony z Ojca, a Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna. Duchowy Kościół trzeciego królestwa nie pojawia się więc na drodze jakiegś rewolucji, lecz jest rzeczywistością, która stopniowo wyłania się ze Starego i Nowego Przymierza, a rzeczywistość sakramentalna zostaje zawieszona i przekroczona wobec realizacji i wypełnienia się tego, co w ramach przymierza obecne było jedynie w znakach, obrazach i tajemnicach:

„Odpowiednio do tego, teokratyczne przymierze Izraela (jako forma pierwszego statusu) zostaje negatywno-pozytywnie zniesiona w hierarchicznym, autorytatywnym, widzialnym Kościele Piotra (jako formie drugiego statusu), po to, żeby także sama zostać zniesiona w *ecclesia spiritualis* czystej duchowości (*intelligentia spiritualis*)”²⁹⁷.

Concordia jest więc sposobem ciągłego przekraczania, przewyższania i stopniowego przechodzenia jednego stanu w następny – wyższy, doskonalszy, pełniejszy. W opisie nauki Joachima z Fiore najbardziej znaczącym i decydującym faktem dla Przywary jest to, że trzecie królestwo nigdy nie jest nazywane przymierzem, tak jak to ma miejsce

²⁹⁵ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 268.

²⁹⁶ Z tego powodu *concordia* może być także określana jako metoda egzegetyczna: zob: J. GRZESZCZAK, *Grecorum carnalitas, Teologia dziejów Joachima z Fiore*, „Przegląd Tomistyczny” 2019, t. 25, s. 290.

²⁹⁷ *Mensch*, s. 363.

w przypadku Starego i Nowego Przymierza. Termin ten jest wszakże zarezerwowany do ukazania relacji zachodzącej między Bogiem a człowiekiem w rzeczywistości historycznej, która w trzecim królestwie zostaje przewyższona na rzecz doskonałej duchowej jedności z Bogiem w całkowitej bezpośredniości (do której krytycznie odniósł się IV Sobór Laterański). Słowem, które Joachim z Fiore najczęściej używa na określenie obu historycznych przymierzy oraz trzeciego – doskonale duchowego – jest więc słowo „status”. Ów „status” odpowiada obiektywnym metafizycznym rzeczywistościom Ojca, Syna i Ducha Świętego, bądź „duchowym stanom”, takim jak nauka, mądrość czy pełnia poznania. Może odnosić się także do poddańczej niewoli, synowskiej służby oraz wolności, albo również do bojaźni, wiary i miłości, charakteryzujących poszczególne „statusy”. W związku z tym, że w języku niemieckim słowo „status” jest zbliżone do słowa „Staat” (państwo), Przywara twierdzi, że w efekcie przekształceń przyjęło się mówienie o królestwie (*Reich*), czego owocem jest określenie „trzy królestwa”: królestwo Ojca, królestwo Syna i królestwo Ducha Świętego. Ostateczną konsekwencją tych wszystkich przemian jest dla Przywary zaskakujący fakt, że królestwo Ducha stało się w gruncie rzeczy teologumenonem nowoczesnej filozofii: od Leibniza, Kanta, Baadera, Hartmanna po nowo-rosyjski gnostycyzm i antropozofię²⁹⁸. Efektem obserwacji Przywary jest jego ogląd wszystkich ekstremalnych prądów duchowych w dziejach ludzkości przez pryzmat joachimizmu.

4.2. Spirytualizm eschatologiczny w zachodnim chrześcijaństwie

Pod nazwą spirytualizmu eschatologicznego rozumie Przywara wszystkie te nurty, które próbują przedstawić ziemsko-realistyczną rzeczywistość przymierza jako przejściowe poziomy, które muszą być przewyżnione i przekroczone: Stare Przymierze oparte na prawie przez Nowe Przymierze oparte na ewangelii, a to z kolei przez wieczne Przymierze Ducha. Spirytualizm eschatologiczny skupia się więc na takich wyrażeniach z teologii Jana i Pawła jak „życiodajny Duch”, „prawda” i „mądrość” z całkowitym pominięciem wcielonego Słowa, skandalu czy głupstwa krzyża, a w szczególności Boga, który przyjął postać sługi aż do śmierci na krzyżu²⁹⁹. W ogólnym sensie, spirytualizm jest

²⁹⁸ Zob.: *Mensch*, s. 361.

²⁹⁹ Zob.: *Mensch*, s. 360.

więc bardzo poważnym wypaczeniem objawienia, które dla Przywary przybiera konkretną wewnątrz-chrześcijańską formę anty-przymierza:

„Spirytualizm w swojej absolutnej formie jedynie tylko możliwej «religii Ducha», tak jak postrzega go Hartmann – jako wypełnienie nie tylko judaizmu i chrześcijaństwa, lecz także hinduizmu, buddyzmu oraz pierwotnych religii germańskich – a więc w podwójnej formie każdej trójdzielnej dialektyki, jakie przeprowadzają Joachim z Fiore i Schelling: od Starego Przymierza, poprzez Nowe Przymierze, aż do porządku Ducha u Joachima z Fiore – od Kościoła rzymsko-piotrowego, poprzez Pawłową reformację, aż do duchowego chrześcijaństwa u Schellinga – ten absolutny spirytualizm, w którym znajdują ujście praktycznie wszystkie formy spirytualizmu, od Montanusa i Cerynta poczynając, poprzez albigensów, poprzez wewnątrz-reformacyjne nurty baptystyczne, a kończąc na kwakrach, jansenizmie, kwietyzmie i metodyzmie [...] – ten spirytualizm jawi się najbardziej realnie jako wewnątrz-chrześcijańskie anty-przymierze”³⁰⁰.

Ta zdecydowana i bezwzględna opinia Przywary tworzy kontekst, którego w żadnym razie nie można pomijać w odniesieniu do zewnętrznych form anty-przymierza, jakie dostrzega on w judaizmie, islamie i innych religiach.

4.2.1. Apokryfy Nowego Testamentu i ubarwienia ewangelicznego przekazu

Przywara bardzo wcześnie dostrzega występujące w obrębie chrześcijaństwa gnostyckie tendencje zniekształcające objawienie, które w konsekwencji deformują również prawdziwą postać przymierza. Pierwsze symptomy tego zjawiska pojawiają się bowiem według niego już na etapie powstawania apokryfów, a właściwie równoległe z kształtowaniem się tych pism, które później utworzą kanon Nowego Testamentu. Powściągliwa i niewyszukana trzeźwość ewangelicznych relacji i opisów zostaje przekształcona w apokryfach w świat pełen fantazyjnych cudów, a cielesna rzeczywistość Chrystusa ulega marginalizacji. Najgroźniejszym zjawiskiem spotykanym z apokryfach jest dla Przywary próba niwelacji skandalu krzyża: przedstawianie go na przykład w postaci świetlanej aureoli zamiast drzewa będącego narzędziem tortur jest zafałszowaniem tego, co rzeczywiście się zdarzyło i pociąga za sobą wypaczony obraz przymierza³⁰¹.

³⁰⁰ *Mensch*, s. 381.

³⁰¹ *Mensch*, s. 359.

4.2.2. Forma manicheistyczna

Formę manicheistyczną spirytualizmu eschatologicznego dostrzega Przywara w nurtach wywodzących się od Marcjona, Maniego, a także w ideach charakterystycznych dla albigensów. Wspólną cechą postrzegania przymierza w tych wszystkich odłamach jest zawsze jakaś domieszka zła, którą trzeba przezwyciężyć, przekroczyć, przenieść przymierze z naznaczonej złem sfery cielesnej do sfery czysto duchowej.

„Forma manichejska [...] niejako wprowadza «anty» w istotę samego Boga, który jawi się w «przymierzach» co najmniej jako «obcy Bóg», bo przymierza te są wyrazem niewoli możeszowego prawa albo prawnej potęgi Kościoła, podczas gdy On jako «prawdziwy Bóg» jest przecież Bogiem «wolności Ducha»”³⁰².

To pęknięcie w samej istocie Boga ma swoje konsekwencje we wspólnotach wierzących, które także wprowadzają podział na „wybranych” będących pod wpływem dobra, oraz resztę ludzkości, która pozostaje w kręgu oddziaływania zła. Podsumowując swoje rozważania na ten temat Przywara dochodzi do następującego wniosku:

„Gnoza manichejska w ostatecznym rozrachunku nie polega na niemożliwym do przezwyciężenia dualizmie między «duchem» a «ciałem», lecz jej intencją jest kres i zagłada wszelkiego «ciała» w czysto duchowej egzystencji (w absolutyzacji Pawłowego przeciwieństwa między «posługiwaniem Ducha» w «wolności Ducha», a «posługiwaniem potępieniu» według spisanego na kamiennych tablicach prawa Starego Przymierza: 2 Kor 3,1-18)”³⁰³.

Ta swoista „eliminacja” rzeczywistości cielesnej, dostrzeżona przez Przywarę w strukturze gnozy manichejskiej, wydaje się zasadniczym negatywnym elementem mającym wpływ na ukierunkowanie całej jego dalszej konstrukcji teologicznej. Stąd także można wyprowadzić jego tendencję do podkreślania wpływów manicheizmu w całej historii europejskiej teologii, jak również skłonność do analizowania stanowisk, jakie prezentowali wobec manicheizmu wielcy teolodzy w historii chrześcijaństwa. Najbardziej typowymi przykładami są w tym zakresie dla Przywary postacie Augustyna i Tomasza. Jego zdaniem Tomasz z Akwinu przez całe życie stawał twarzą w twarz z ówczesnym wydaniem manicheizmu, i właśnie w tym kontekście Przywara odczytuje ogólne przesłanie całości jego dzieła, wpisując je zresztą w całą dominikańską tradycję

³⁰² *Mensch*, s. 362.

³⁰³ *Mensch*, s. 372.

sprzeciwu wobec doktryny albigensów³⁰⁴. Natomiast elementy manicheizmu, które kładą się cieniem na dzieło Augustyna, były zdaniem Przywary głównym powodem, dla którego reformacja i jansenizm znalazły oparcie właśnie w augustynizmie³⁰⁵. Rytmiczne powroty różnych postaci manicheizmu zdają się być dla Przywary stałym elementem rozwoju chrześcijańskiej myśli. Poza teologią Lutra i doktryną trzech królestw Joachima z Fiore wpływy te Przywara wychwytuje także w szeroko rozumianej współczesności:

„Ostatecznie to gnoza Schellinga, jako gnoza «duchowego ognia», nieświadomie i nie-umyślnie wybuchła manichejskim gnostycyzmem, który w naszych czasach znajduje swoje płomienne wypełnienie: – gnoza duchowego ognia w «płomieniu» Nietzschego; – gnoza ognia «wolności sprzeciwu» w «anarchii» Bakunina; – gnoza «pneumatycznego ognia» występująca zgodnie w nowych rosyjsko-prawosławnych, protestanckich i katolickich gnozach”³⁰⁶.

Wszystko to sprawia, że manicheizm (czyli klasyczna gnoza) jest postrzegany przez Przywarę nie tylko jako najbardziej niebezpieczny przeciwnik chrześcijaństwa na całej przestrzeni czasowej, od jego powstania aż do czasów współczesnych, lecz także jako doktryna wroga w stosunku do islamu i buddyzmu³⁰⁷.

4.2.3. Schelling i dialektyka chrześcijaństwa Piotrowego, Pawłowego i Janowego

Myśl Friedricha Wilhelma Schellinga zajmuje bardzo dużo miejsca w analizach Przywary. W jego dojrzałej filozofii Przywara dostrzega bardzo istotny, aczkolwiek zupełnie niewykorzystany potencjał, który mógłby stanowić podstawę dla rozwoju i odnowy prawdziwej teologii biblijnej, opartej na dokonaniach greckich Ojców Kościoła³⁰⁸.

³⁰⁴ Zob.: *Humanitas*, s. 373: „Es ist, bei dem großen Anteil des Dominikaner-Ordens an der Vernichtung der Albigenser, dann nicht erstaunlich, daß ein Thomas von Aquin zeitlebens Aug in Aug zum «Manichäus» seine Summen schrieb (bis zur Episode, daß er an kaiserlicher Tafel versunken dagesessen, um schließlich mit der Faust an den Tisch zu schlagen *Hoc te refutat, Manichäe!* Dies widerlegt dich Manichäus!)”.

³⁰⁵ Zob.: *Humanitas*, s. 373: „Es ist nicht umsonst, daß ein Augustinus durch die manichäischen Untiefen schreiten mußte, um der «Vater des Abendlands» zu werden, aber so, daß durch den letzten, den anti-pelagianischen Augustinus, die manichäischen Schatten wieder schleichen und erreichen, daß Augustinus als Vater in Anspruch genommen wird von der Reformation und von Jansenismus (als den beiden Richtungen, die für immer das Abendland spalten sollten)”.

³⁰⁶ *Humanitas*, s. 373.

³⁰⁷ Zob.: E. PRZYWARA, *L'Idea d'Europa. La crisi di ogni politica cristiana*, s. 79. Interesujące wydaje się, że za trzy wielkie religie świata Przywara uważa nie religie monoteistyczne, tak jak to się dzieje obecnie, lecz chrześcijaństwo, islam i buddyzm.

³⁰⁸ Zob.: *Mensch*, s. 372: „[...] – indem diese vollendende Philosophie, durch eine Synthesis der grund-christlichen Richtungen hindurch, zuletzt in das Bekenntnis des ur-christlichen Athanasianum von der

Wyraża też swoją konsternację wobec faktu, że katolickie próby syntezy między nowoczesną filozofią i teologią chrześcijańską szukają oparcia w abstrakcyjnej dialektyce Hegla, zamiast wykorzystać do tego celu możliwości zarysowane przez realną historyczną dialektykę Schellinga (*realgeschichtliche Dialektik Schellings*). Zdaniem Przywary, szczególnie znamienity jest w tej sytuacji fakt, że elementy manichejsko-gnostyckie obecne w myśli Schellinga znalazły bardzo szeroki oddźwięk, stając się inspiracją zarówno dla całej nowo-rosyjskiej gnozy jak i dla filozofii Heideggera³⁰⁹.

Choć penetrujące spojrzenie Przywary przenika bardzo wiele aspektów myśli Schellinga, to jego krytyka koncentruje się na tych charakterystycznych elementach, którymi Schelling wzbogacił doktrynę trzech królestw Joachima z Fiore. W rzeczy samej, na skutek przemyśleń Schellinga zyskuje ona zupełnie nowe oblicze. Pojmowane dotąd bardzo uniwersalnie królestwa Ojca, Syna i Ducha przyjmują u Schellinga o wiele bardziej konkretny wyraz, poprzez ich przyporządkowanie historycznym postaciom trzech wielkich apostołów: Piotra, Pawła i Jana, na skutek czego nabierają one ściśle chrześcijańskiego charakteru. Nie można tu jednak mówić o jakimś ograniczeniu, lecz raczej o rozszerzeniu chrześcijaństwa na całą ludzkość i ogół historycznych wydarzeń. Jest to konsekwencją głównej idei Schellinga o niedoścignionej roli chrześcijaństwa i Chrystusa:

„[...] Przebóstwienie całej ludzkości przez Chrystusa do «rzeczywistej jedności Boga i natury» zachodzi jako «realna dialektyka Boga» w «Bożej historii» i dlatego w wewnątrz-historycznej dialektyce samej historii [...]. Owa «Boża historia» jako «realno-dialektyczna historia» stawia się z tego powodu nie tylko w zasięgu trzech boskich «mocy» Ojca, Syna i Ducha Świętego, a także nie tylko w zasięgu ogólnych zbawczych mocy Starego i Nowego Przymierza oraz *ordo spiritualis* (jak u Joachima z Fiore), lecz jej prawo powinno być odczytane we właściwej konkretnej realności dialektyczno-bytowej historii»³¹⁰.

Postacie trzech głównych apostołów stanowią więc historyczne typy odpowiadające statusom Joachima z Fiore: Piotr dla Starego Przymierza, Paweł dla Nowego, a Jan dla

Unitas in Trinitate et Trinitas in Unitate ausmündet, wird verstehbar, wie Schellings geniale Konzeption als eine Wiedergeburt des Theologumenon der griechischen Kirchenväter (von der Offenbarung der «Trinität an Sich» in einer «heils-ökonomischen Trinität» im geschichtlichen Kosmos) angesehen werden kann, und hierin als Wiedergeburt der echt «biblischen Theologie» des Ur-Christentums [...]».

³⁰⁹ Zob.: *Mensch*, s. 371-2.

³¹⁰ *Mensch*, s. 364.

ordo spiritualis. Istnieje także drugi, wewnątrzchrześcijański wariant tego przyporządkowania, gdzie Piotr odpowiada rzymskiemu katolicyzmowi, Paweł wspólnotom reformacyjnym, a Jan prawosławiu. W tym ostatnim przypadku trzy formy chrześcijaństwa są razem pojmowane przez Schellinga jako łono, z którego narodzi się przyszła religia Ducha:

„tak jak w Bogu wyróżniamy trzy osoby, tak również chrześcijaństwo przedstawia się jako trójca głównych apostołów. Tak jak Bóg nie jest jedynie w jednej z osób Trójcy Świętej, tak również Kościół nie jest jedynie w jednym z apostołów. Znajduje się on o wiele bardziej w dialektyce między Piotrem, który jako wypełnienie Mojżesza jest «zasadą tego, który jest trwałością, stabilnością, rzeczywistością i substancjalnością», a stąd po prostu «gruntem» – dalej w dialektyce między Pawłem, który jest tak jak «Eliasz Nowego Przymierza zasadą ruchu, rozwoju, wolności w Kościele» [...] – i dalej w dialektyce między Janem [apostolem], w którym wypełnia się Jan Chrzciciel, bo tak jak on był między Starym a Nowym Przymierzem, tak Jan jest apostołem wprowadzającym przyszłość „trzeciego” i będącym znakiem tej przyszłości”³¹¹.

4.2.4. Baader i ogień procesu trynitarnego

Franz von Baader sytuuje się zdaniem Przywary w nurcie współczesnego mu renesansu myśli Platona³¹² ze względu na to, że przedstawia on romantyczny platonizm jako źródło kierunków związanych z filozofią życia³¹³. Natomiast gnostyczny spirytualizm Baadera wpływa, według Przywary, w prostej linii z nauki o trzech królestwach Joachima z Fiore. Trzecie królestwo Baadera nosi jednakże oznaki wielu innych wpływów, z których najbardziej charakterystycznym jest ślad wywodzący się z teognostycznej tradycji kabalistycznej. Pierwotnym impulsem do wszechobecnego w myśli Baadera światła, blasku, płomienia czy błysku jest bowiem promieniująca świętością Szechina, której Baader nie waha się nawet w pewien sposób włączyć do misterium Trójcy Świętej³¹⁴. Sam Bóg-Ogień Baadera ma jednak dualistyczną czy raczej dialektyczną

³¹¹ *Mensch*, s. 365.

³¹² Zob.: *Humanitas*, s. 212: „In Baader Philosophie feiert hier ein doppeltes Element der platonischen Dialoge überraschend Auferstehung: der Erosaufstieg des Symposion im Eroscharakter, der manchmal aufdringlich (wie schon Görres bemerkte), die philosophische Sprache Baaders kennzeichnet, – dann aber das Mythisch-Mystische des platonischen Philosophierens in Baaders starker Theosophie”.

³¹³ Zob.: *Humanitas*, s. 201.

³¹⁴ Zob.: *Mensch*, s. 375: „So steht für Baader die Trinität wesentlichst darin, daß Vater und Sohn «Blitz(feuer) und Licht» sind, und «der durch und aus dieser Lichtgeburt hervorgehende Geist» ihr «Verkünder», sodaß der «Blitz der Vater des Lichtes, dieses Sohns des Lichtes» ist, «Blitz (Feuer) und Licht» als «Vater und Sohn» und der «durch und aus dieser Lichtgeburt hervorgehende Geist»: das Mysterium der Trinität (wie es für Schelling wie Baader das Zentrale ist) als des «in einem

naturę: nosi w sobie przeciwieństwo wynikające z obecności ognia-gniewu i ognia-miłości. Z dialektyki w wewnętrznym życiu Boga wypływa w konsekwencji dialektyka stworzonej rzeczywistości, której przejawy Baader wyprowadza z potencjalności Boga, mającej postać mocy ojcowskiej, synowskiej i duchowej. Moce te znajdują również swoje odbicie w następstwie czasu (przeszłość, teraźniejszość i przyszłość) oraz w następujących po sobie epokach. Przywara zauważa, że tego rodzaju utożsamianie życia Boga i życia człowieka, oraz traktowanie obu jako pewnego rodzaju procesu, ma swoje odbicie w spojrzeniu Baadera na relację judaizmu do chrześcijaństwa: obie rzeczywistości powinny zostać zniesione, przekroczone i wydoskonalone w trzeciej – epoce czystego Ducha. Myśl ta znajdzie swoją kontynuację w materializmie dialektycznym Marksa: judaizm i chrześcijaństwo staną się jedynie różnymi poziomami rozwojowymi ludzkiego ducha. Gorejący krzak, w którym Mojżesz kontempluje tajemnicę Boga, jest dla Baadera symbolem ognia będącego najgłębszą istotą zarówno człowieka jak i Boga, tymczasem dla Marksa staje się on już tylko i wyłącznie symbolem ognistej natury człowieka zamkniętego w dialektyce materializmu.

4.2.5. Nietzsche i Marks: odrodzenie Heraklita w materializmie dialektycznym

Przywara przytacza wiele fragmentów biblijnych, które są obecne w tle gnozy ognia (*Feuer-Gnosis*) zaznaczającej się już w poglądach Baadera: Bóg jako pożerający ogień (Wj 4,24), Duch Święty przyjmujący postać języków ognia (Dz 2,3), Mesjasz Żydów i pogan, który przyszedł rzucić ogień na ziemię (Łk 12, 49) czy wreszcie apokaliptyczne wizje Syna Człowieczego „z oczami jak płomień ognia” (Ap 1, 14-16). Owe obrazy zestawia Przywara z wyobrażeniami płomiennych kręgów i cykli od Arystotelesa, poprzez Dionizego Areopagitę, mitologię grecką, aż do współczesnych mitów, w których dopatruje się on swoistego przymierza ognia z eterem. Na bazie tych powszechnych intuicji, wyobrażeń i prawd objawionych Przywara demaskuje fundamentalną intencję gnostycyzmu polegającą na tym, że tajemnica boskości utożsamiona jest z tajemnicą ubóstwionego człowieka. Człowiek staje się bowiem tym, który stwarza i unicestwia, wynosząc się ponad świat natury i ducha, oraz uzurpując sobie moc Boga. Idee Schellinga wraz z bez końca płonącym ogniem Baadera pojawiają się w myśli Fryderyka Nietzschego i Karla Marksa jako ludzki podmiot – Ja – boskiego płomienia olbrzymiej

unzugänglichen Heiligtum (der Schechina) vor sich gehende liebe- und leid-gebärende Prozeß, welcher ewig Zorn (die zerschmetternd zerstörende, zornliche Kraft) in bauende, gestaltende Liebeskraft verwandelt» (Werke II 43)”.

siły. Nietzsche tworzy z owego niezmordowanie żarzącego się ognia podstawę wewnętrznej potęgi swojego nadczłowieka, a dla Marksa i Lenina pierwotny żywioł Heraklita jest duszą materializmu dialektycznego, i jako taki staje się witalną siłą nowego socjalistycznego ładu (*Welt-Feuer*)³¹⁵. Według idei Fryderyka Nietzsche, człowiek jest heroicznym wojownikiem (*agonale Individuum*) nieustannie się przekraczającym i wyznaczającym sobie coraz dalsze cele w swoim arystokratycznym radykalizmie³¹⁶. Płomienny heroizm w takiej koncepcji człowieka nie wyrasta jedynie z idei dionizyjsko-apollińskich i filozofii Heraklita, ale zdaniem Przywary pochodzi również z deformacji humanizmu chrześcijańskiego. Przywara zauważa przy tym, że chrześcijański heroizm i oddanie Bogu zostają przy tym ukazane jako szukanie fałszywego bezpieczeństwa, co pociąga za sobą fakt, że za szczyt heroizmu człowieka uważane jest wyzwolenie się z religijnych i wypływających z wiary w Bożą opatrność zabezpieczeń³¹⁷.

Przywara nie wątpi, że wschodni materializm dialektyczny jest absolutnym zaprzeczeniem epoki Ducha z wizji Joachima z Fiore, choć podkreśla jego religijną naturę, a nawet zauważa swoisty rodzaj mesjanizmu w rosyjskim marksizmie, traktując współczesną mu „bolszewicką Rosję jako wstrząsy zmartwychwstania «janowego człowieka» – w ostatecznym końcu prometejskiego człowieka Zachodu”³¹⁸. Natomiast doktryna o trzecim królestwie Joachima z Fiore stanowi według niego podstawę dla socjalnej wizji Marksa, która w postaci dyktatury proletariatu jest dla Przywary rodzajem nadnarodowego „królestwa robotników” (*Proletariusze wszystkich krajów łączcie się!*). W ocenie Przywary Marks usytuowany jest na linii, charakterystycznych zarówno dla Wschodu jak i Zachodu, snów o potędze związanych z władzą. Natomiast złudne rojenia Lenina i Stalina są dla Przywary przedłużeniem wielkich rosyjskich idei imperialistycznych, które po II wojnie światowej przybrały kształt „trzeciego imperium”, będącego następstwem carskich imperiów Iwana Groźnego (jako pierwszego) i imperium Piotra Wielkiego (jako drugiego)³¹⁹.

³¹⁵ Zob.: *Mensch*, s.377.

³¹⁶ Zob.: E. PRZYWARA, *Crucis Mysterium. Das christliche Heute*, Ferdinand Schöningh, Wien-Zürich 1939, s. 29.

³¹⁷ Zob.: *Crucis Mysterium*, s. 19-51. W pierwszym rozdziale książki Przywara zestawia ze sobą ideały Fryderyka Nietzsche i wizję człowieka, która wyłania się z analizy Ćwiczeń Duchownych Ignacego Loyoli.

³¹⁸ Zob.: *In und Gegen*, s. 126.

³¹⁹ Zob.: *Humanitas*, s. 400.

4.2.6. Hartmann i przejście w teo-kosmiczny nihilizm

Ostateczne wypełnienie dialektyki obecnej w gnozie (od Joachima z Fiore aż po Schellinga i Baadera) Przywara widzi w konkretnym monizmie Edwarda Hartmanna. W jego filozofii, różnice zarysowujące się między trzema królestwami znajdują swój wyraz w konkretnej różnorodności wszystkich indywidualnych istnień:

„W tej «religii Ducha» jedność tego, co boskie nie jest żadną abstrakcją, to znaczy jednością obejmującą realną wielość, lecz taką, która zamyka w sobie realną wielość jako swoją właściwą wewnętrzną różnorodność. Jest to spirytualizm jako «konkretny monizm», w którym jeden absolutny Duch poszukuje i znajduje swój własny współwzrost w nieskończonym bogactwie konkretnych, bosko-ludzkich, pojedynczych osobowości»³²⁰.

Wizja Hartmanna nie jest jednak czymś pozytywnym, lecz ostatecznie prowadzi do absolutnego uniwersalnego tragizmu, który Przywara porównuje jedynie do myśli Schopenhauera na Zachodzie oraz tego, czym na Wschodzie jest droga buddyzmu. U kresu myśli Hartmanna Przywara zauważa więc skrajnie pesymistyczną negację, zarówno każdej ludzkiej aktywności, jak i pasywnego oddania się porywom Ducha: teo-kosmiczny nihilizm.

4.2.7. Nurty ultraspirytualistyczne: kwakrzy, jansenizm, kwietyzm, metodyzm

Zdaniem Przywary, to właśnie nihilizm jest w ostateczności wewnętrzną siłą napędową ultraspirytualistycznych ruchów w obrębie chrześcijaństwa. Przywara przytacza nawet opinię, że w fazie końcowej tych nurtów ów nihilizm przyjmuje postać konwulsjonizmu, który można porównać jedynie do tanecznych obrzędów wirujących derwiszy w islamie, albo do zachowań występujących podczas seansów spirytystycznych³²¹. Pomimo tej surowej oceny Przywara dostrzega pozytywne elementy w każdej z chrześcijańskich odrealnionych „religii Ducha”, widząc w nich jedynie fałszywe przeakcentowanie niektórych cech, prowadzące do nieumiarkowania i przesady. Natomiast charakterystycznym rysem wszystkich tych nurtów bez wyjątku, jest niechęć (czasem skrywana i nie do końca wyartykułowana), a miejscami nawet otwarty sprzeciw w stosunku do instytucji Kościoła – studzącej entuzjazm bezpośredniego obcowania z Duchem. Zbytne uduchowienie tych nurtów poddaje Przywara rozeznaniu zastosowanemu w 2 Liście św. Jana przeciwko pierwszym gnostykom – „zwodzicielom, którzy nie uznają, że Jezus

³²⁰ *Mensch*, s. 378-380.

³²¹ *Zob.: Mensch*, s. 381.

Chrystus przyszedł w ciele ludzkim”. Atmosfera kłótni i sporów pomiędzy poszczególnymi frakcjami jest dodatkowym argumentem za tym, żeby traktować przedstawicieli ultraspirytualistycznych nurtów jako fałszywych apostołów, którzy na wzór szatana przybierają postać aniołów światłości (zgodnie z kryteriami rozeznawania zastosowanymi w 2 Liście do Koryntian 11, 13-14).

Pierwszym z analizowanych przez Przywarę nurtów są kwakrzy³²², u których zauważa on w pierwszym rzędzie wielkie zasługi na polu reform społecznych, ale zaraz potem krytykuje ich lekceważące podejście do teologii. W bezpośrednim sposobie podejścia kwaków do prywatnych objawień widzi on natomiast prostą drogę do snów o utożsamieniu się z Bogiem, które w swojej formie nawiązują jego zdaniem do dawnych idei Montanusa – protoplasty chrześcijańskich herezjarchów³²³.

W zewnętrznej formie wyrazu, Przywara zestawia ze sobą kwaków z początkowego okresu z jansenistami³²⁴ w fazie schyłkowej, twierdząc, że ich zachowania (w postaci niekontrolowanych gwałtownych ruchów w momentach duchowego natchnienia) można by łatwo ze sobą pomylić. Jansenizm jest przez Przywarę określony mianem „kościół w kościele”, chcącego być „prawdziwym Kościołem” powracającym do ideałów, z których zrezygnował on w XII wieku, czyli z dążenia do „niewidzialnego, idealnego, duchowego Kościoła”. Surowość i powaga życia we wspólnotach z takimi aspiracjami charakteryzuje się dla Przywary całkowitym brakiem poczucia humoru, ponieważ ten zdrowy zmysł posiada zdolność rozsadzania napiętej atmosfery panującej wewnątrz tego rodzaju środowisk. Dramatem jansenizmu jest bowiem całkowite odrzucenie ludzkiej natury i usiłowanie życia w negacji tej – ciągle zewsząd się narzucającej – rzeczywistości. Prowadzi to do skrajnego pesymizmu, mającego dla Przywary znamiona iście buddyjskiej próby zerwania ze wszystkim, co nie mieści się

³²² Kwakrzy (kwakrowie) – powstała w XVII wieku w łonie purytanizmu wspólnota religijna założona przez G. Foka, bazująca na kontestacji podstawowych prawd chrześcijańskich i bardzo krytyczna w stosunku do kościoła anglikańskiego. Nazwa nawiązuje do występującego u jej członków ekstatycznego zachowania podczas modlitwy (ang. quakers – drżący). Najbardziej charakterystyczną cechą doktryny kwaków był skrajny subiektywizm religijny prowadzący do zanegowania sakramentów i urzędów kościelnych; zob.: *Encyklopedia Katolicka*, red. E. Ziemann, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, s. 289.

³²³ Zob.: *Mensch*, s. 382.

³²⁴ Jansenizm – ruch teologiczny powstały w XVII wieku w łonie katolicyzmu francuskiego, u podstaw którego leży interpretacja poglądów na związek łaski i wolności religijnej Korneliusza Jansena. Centrum promieniowania idei jansenizmu stał się klasztor mniszek w Port Royal, skąd wychodziły idee rygoryzmu religijnego, determinizmu czy czasowej niemożności przystępowania do Komunii Świętej. Najbardziej znanym zwolennikiem idei jansenistycznych jest B. Pascal; zob.: *Encyklopedia Chrześcijaństwa*, red. H. Witczyk, Jedność, Kielce 2000, s. 269-70.

w sakralnych ramach tej odrealnionej, duchowej rzeczywistości. Dramat polega również na tym, że słynne rozróżnienie Pascala między „Bogiem filozofów” a „Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba”, w jansenistycznym środowisku niebezpiecznie zbliżyło się do marcjonizmu, stając się przeciwstawieniem między „złym Bogiem Starego Testamentu – stwórcą tego niedoskonałego świata”, a dobrym Bogiem Nowego Testamentu. W konsekwencji jansenizm stał się rzecznikiem heroicznego chrześcijaństwa, uznającego jedynie czystą miłość w relacji do Boga, a negatywnie oceniającego wszystkie inne jej przejawy jako nacechowane grzeszną pożądliwością. Tego rodzaju podejście – oparte na purytańskich ideałach – nie mogło mieć innych konsekwencji jak sprowokowanie zacieklej sporów z przedstawicielami innych poglądów.

Napięcia i podziały zarysowujące się pomiędzy stronnictwami kwaków i jansenistów Przywara obejmuje swoim dalekosiężnym spojrzeniem, widząc ich przedłużenie w sprzecznościach między mistycznym spokojem i obojętnością kwietyzmu³²⁵, a ascetyczną i „bezgrzeszną” doskonałością zwolenników metodyzmu. W odniesieniu do kwietyzmu Przywara nie krytykuje jego rezygnacji z wszelkiej aktywności w całkowitym zdaniu się na Bożą łaskę, lecz demaskuje jego zagmatwanie i zamęt wynikający z odrzucenia jasnych rozgraniczeń między Bogiem a człowiekiem. Skutki takiego zamieszania są dla Przywary bardzo poważne: brak rozróżnienia pomiędzy mistyką a panteizmem, czy pomiędzy teocentryzmem a samoubóstwieniem, uzurpacja apostołskiej władzy „wiązania i rozwiązywania”, przypisywanie swoim słowom bezpośredniej boskiej inspiracji, posunięte nawet do marzeń o „nowym wcieleniu”. Tego rodzaju zatarcie granic i idealistyczna górnolotność prowadzi do otwartych sprzeczności między uduchowieniem a zbytnio „ludzkim” życiem, przynosząc w konsekwencji na przykład zablokowanie i wyparcie sfery seksualnej jako domeny szatańskiej. Z formalnego punktu widzenia Przywara zauważa, że Pani Guyon – postulując przywrócenie i wypełnienie królestwa Ojca i Syna poprzez królestwo Ducha – jako pierwsza wprowadziła tę nazwę na oznaczenie trzech statusów Joachima z Fiore. Ostateczna ocena kwietyzmu przez Przywarę jest bardzo negatywna – w cechującej go obojętności dopatruje się on podobieństwa z „czystym indyferentyzmem” dalekowschodniej tradycji buddyjskiej.

³²⁵ Kwietyzm – powstały we Francji, Hiszpanii i we Włoszech w XVII wieku kierunek mistyczno-ascetyczny charakteryzujący się dążeniem do doskonałości poprzez postawę całkowitej bierności i obojętności (łac. *quietus*). Jego zwolennicy uważali, że naturalne działanie człowieka jest wrogiem Bożej łaski. Tendencje kwietystyczne pojawiły się już w hezychazmie w XII wieku oraz u beginek i begardów w XIII wieku. Najbardziej znanymi zwolennikami kwietyzmu byli Madame de Guyon i francuski arcybiskup Fénelon – jej kierownik duchowy; zob.: *Leksykon Duchowości Katolickiej*, red. M. Chmielewski, Wydawnictwo M, Lublin-Kraków 2002, s. 459-500.

Kwietyzm propagowany w kręgu oddziaływania Pani Guyon jest w ocenie Przywary szczytowym punktem tego rodzaju tendencji na Zachodzie, a jego źródła dają się jego zdaniem zauważyć już w szkole aleksandryjskiej – w obowiązujących tam ideałach cnoty, opartych na niecierpliwości i beznamietności³²⁶.

Natomiast w metodyzmie³²⁷ Johna Wesley’a Przywara podkreśla początkową niezwykłą sympatię do Ignacego Loyoli i Franciszka Ksawerego oraz zamiłowanie do metodyki Ćwiczeń Duchownych, co niewątpliwie wyróżnia ten nurt na tle wszystkich pozostałych, nie darzących zaufaniem ani instytucji Kościoła, ani tradycyjnych reguł rozeznawania duchów. Niestety wszystkie te wczesne impulsy bardzo szybko obróciły się w swoje przeciwności – tak, że początkowy nacisk na prawość chrześcijańskiego życia i realnego doświadczenia zamienił się w odrealnioną duchowość „metodycznych paroksyzmów”. Dążenie do doświadczenia konkretnej żywej wiary przerodziło się w specyficzną technikę modlitewną oraz nieufność w stosunku do typowych przejawów ludzkiej natury (tendencje do beżenności).

4.3. Królestwo ducha i wolności w nowo-rosyjskim wschodnim chrześcijaństwie

Proces rozwoju zachodniego królestwa Ducha wykracza poza ramy Kościoła Zachodniego, otrzymując swoją dojrzałą postać dopiero w prawosławnej formie spirytualizmu janowego. Przywara wyprowadza bowiem jego linię rozwoju z dojrzałej postaci doktryny trzech królestw Joachima z Fiore, kontynuowanej w późniejszych epokach przez Schellinga i Baadera, który ostatecznie powiązał tę doktrynę z punktem widzenia rosyjskiego prawosławia. To właśnie Baader dokonał zestawienia monarchicznej formy organizacji dominującej w rzymskim katolicyzmie z „korporacyjną” formą organizacji grecko-rosyjskiej ortodoksji.

„Wszakże to dopiero wielcy Rosjanie – od Czaadajewa do Dostojewskiego i Sołowiowa – są tymi, którzy dostrzegli w janowym wschodnim chrześcijaństwie królestwa Ducha

³²⁶ Zob.: *In und Gegen*, s. 321.

³²⁷ Metodyści – wspólnota religijna powstała w XVIII wieku w reakcji na deizm i stagnację w łonie kościoła anglikańskiego. Nazwa pochodzi od metodycznego charakteru spotkań członków oraz od przemyślanego i zorganizowanego sposobu ich działania. Za założyciela wspólnoty uważany jest J. Wesley, który nie miał początkowo intencji odseparowania się od kościoła anglikańskiego, co jednak nieuchronnie nastąpiło – w 1874 roku w Stanach Zjednoczonych powstał Kościół Metodystyczny. Charakterystycznym rysem wspólnoty jest dążenie do świętości poprzez modlitwę, dyscyplinę i studium Pisma Świętego, a także rygorystyczny obyczaj i praktykowanie miłosierdzia; zob.: *Encyklopedia Katolicka*, s. 651-2.

i wolności gnozeumenon trzeciego, wyższego z trzech królestw, za pomocą którego pragnęli oswobodzić zarówno skostniały Kościół Wschodni, jak i wybawić zsekularyzowany Zachód z Rzymem i Wittenbergą”³²⁸.

4.3.1. Dostojewski i wstępna forma spirytualizmu Janowego

Twórczość Dostojewskiego jako wielkiej postaci rosyjskiej kultury jest dla Przywary typowym przykładem myśli ukształtowanej pod wpływem spirytualizmu janowego, choć sam Dostojewski z pewnością nie podzieliłby tej opinii, a raczej byłby jej zdecydowanie przeciwny. Nie zmienia to jednak faktu, że Przywara umieszcza go bezpośrednio na linii kontynuacji nauki Joachima z Fiore, chociażby z powodu, w jaki Dostojewski postrzega rolę nowego rosyjskiego człowieka, który swoim tytanicznym wysiłkiem i ogromną pracą działa na rzecz pojawienia się nowej epoki w dziejach ludzkości. Joachimizm Dostojewskiego Przywara dostrzega także w jego – tym razem bardzo otwarcie wyrażanym – odrzuceniu zarówno rzymskiego katolicyzmu (słynna postać Wielkiego Inkwizytora z „Braci Karamazow”), jak i protestantyzmu, z jego naciskiem na subiektywizm i bezpośredniość w relacji z Bogiem, które prowadzą do przekształcenia życia wiary w racjonalną etykę. Natomiast rosyjski Chrystus Dostojewskiego, zakorzeniony w ojczystym prawosławiu – mimo, że jeszcze nie odkryty przez inne narody – jest jednak konkretnym zwiastunem rodzącej się, opartej na wolności i miłości religii. Zdaniem Przywary, odnowiona przyszła Rosja jako miejsce mistycznych godów z Kany Galilejskiej i powrotu wielkich starotestamentalnych proroków, posiada w wizji Dostojewskiego wszelkie znamiona trzeciego królestwa Ducha Joachima:

„Choć sam Dostojewski nie stawia nigdy owego prawosławno-grecko-rosyjskiego janowego chrześcijaństwa pod znakiem królestwa Ducha, to jednak tym bardziej uwidacznia się ono w ostatecznym ideale «ogólnego połączenia ludzkości» w «miłości do wszystkich ludzi», i to właśnie w Rosjanach jako «wszech-ludziach» tej Janowej duchowości, w której (gdy «wszyscy stanowią jedno w Nas») wypowiada się ten Święty Duch, który jest miłością i wolnością (J 17; Rz 5,5; 2 Kor 3,17; 1 J 4)”³²⁹.

W konsekwencji, porywająca wizja Dostojewskiego jest dla Przywary wyrazem odrealnionego idealizmu, w którym następuje zmieszanie tożsamości człowieka i Boga: „Ostatecznie dochodzi do takiej formy, że człowiek jest całkowicie człowiekiem, nie

³²⁸ *Mensch*, s. 387.

³²⁹ *Zob.: Mensch*, s. 389.

przeżywając i nie czyniąc nic innego, jak tylko będąc odzwierciedleniem Chrystusa i niejako oddychając Nim: jawiąc się jako «Idiota» i właśnie w ten sposób głosząc Chrystusa»³³⁰.

4.3.2. Sołowiow i prawosławno-mistyczna forma spirytualizmu Janowego

Spojrzenie Przywary na Włodzimierza Sołowiowa może posłużyć za przykład charakterystycznego dla niego podejścia do rzeczywistości. Z jednej strony ocenia on koncepcje Sołowiowa jako rodzaj „rzymsko-piotrowego chrześcijaństwa Jana”, ponieważ prymat Piotra stanowi jego podstawę, a z drugiej opisuje je jako „janowe chrześcijaństwo Piotra” – to znaczy takie chrześcijaństwo, „które opiera się na «byciu jednym w miłości» zgodnie z przesłaniem modlitwy arcykapłańskiej u Jana jako wyrazie sensu i celu Nowego Przymierza: wszech-jedność albo pełnia w jedności jako «całkowite i konkretne wcielenie boskości»»³³¹. W tym skomplikowanym ujęciu, Kościół jawi się jako przebóstwiona ludzka społeczność albo „organizm służący bosko-ludzkiemu wcieleniu”, oparty na fundamencie jednej i tej samej substancji. Człowiek (oczywiście w konkretnej formie rosyjskiego wszech-człowieka³³²) jest w koncepcji Sołowiowa ni mniej ni więcej tylko „pośrednikiem między niebem a ziemią” oraz mesjaszem wszechświata, który „ratuje świat od chaosu poprzez jednoczenie go z Bogiem i poprzez to, że pozwala on odwiecznej mądrości stać się ciałem w stworzonej formie»³³³. Mesjańskość człowieka wyraża się więc w tym, że umożliwia on wcielenie się Bożej mądrości w całość *universum*:

„Ten «teogoniczny proces» w swoich trzech warstwach jest dla Sołowiowa specyficzną formą tego, co dla Joachima z Fiore i dla Schellinga jest formą trzech królestw. Królestwu Ojca odpowiada pierwsza forma narodzenia syna w ludzkości w «królestwie mesjańskich antycypacji»[...]. Królestwo Syna polega na pojawieniu się indywidualnego mesjasza w osobie Jezusa Chrystusa. Natomiast królestwo Ducha, którym jest nowotestamentalna *pleroma* i *koinonia* (pełnia i wspólnota) przedstawia się ostatecznie jako «mesjańskie przekształcenie całości ludzkości albo rozwój chrześcijaństwa»³³⁴.

³³⁰ *Humanitas*, s. 279.

³³¹ *Mensch*, s. 390.

³³² Zob.: *Humanitas*, s. 675. Zdaniem Przywary Sołowiow potrafi jednak krytycznie spojrzeć na tę idealizację słowiańskiego człowieka, ponieważ przewiduje przyszłą dominację „pan-mongolizmu” – triumf żółtej rasy w wyniku śmiertelnej rywalizacji między Rosją a Ameryką.

³³³ *Mensch*, s. 390.

³³⁴ *Mensch*, s. 391.

Podkreślając znaczenie, jakie u Sołowiowa odgrywa człowiek i prawda o wcieleniu, oraz połączenie idei Kościoła w jego historycznej formie z ponad-historycznym życiem Trójcy Świętej, Przywara wykazuje jednocześnie, że jest to sposób pojmowania nieuchronnie prowadzący do utożsamienia Boga ze światem³³⁵.

4.3.3. Bierdiajew i gnostycka forma spirytualizmu Janowego

Nikołaj Bierdiajew jest dla Przywary tym przedstawicielem nowo-rosyjskiej gnozy, u którego na drodze symbolizmu dochodzi do utożsamienia między boskością a historycznym człowieczeństwem. Świat Boga jest tak bardzo symbolizowany przez świat człowieka, że oba światy tworzą jedność, także na zasadzie udziału człowieka w stwórczym dziele Boga. Człowiek znajduje swoją pełnię na drodze ekstazy i wkroczenia w boskość. Przywara przytacza więc szereg elementów, w obrębie których zachodzi takie przemieszanie, że nie sposób już myśleć o Bogu bez człowieka: „teozofia jako antropozofia owej teogonii jako antropogonii, która jest dążeniem do tego, co ponad życiem, ponad naturą, ponad bytem, ponad boskością”³³⁶. Etyka w rozumieniu Bierdiajewa jest bosko-ludzka na takiej samej zasadzie jak bosko-ludzka historia wyznacza również momenty w wewnętrznym życiu samego Boga. Zbiór tego typu idei pociąga za sobą w dalszej kolejności pojmowanie Kościoła jako bosko-ludzkiej rzeczywistości w takim sensie, że (głównie w symbolu ikony) natura stworzenia zostaje wywyższona i przemieniona: człowiek jako Bóg i Bóg jako człowiek. W efekcie tego swoistego utożsamienia Boga z człowiekiem, grecko-rosyjskie prawosławie jawi się jako trzecia rzeczywistość w ramach gnostyckiej teorii trzech królestw – tyle, że prawosławna idea „Bóg jako człowiek” następuje po katolickiej, traktowanej jako pierwsza (Bóg i człowiek), oraz po reformacyjnej (tylko Bóg), sklasyfikowanej jako druga w kolejności. Zdaniem Przywary myśl Bierdiajewa – „najaktywniejszej głowy tak zwanych «religijnych Rosjan»” – można więc traktować nie tylko jako próbę przejęcia i przekroczenia elementów katolickich i protestanckich, lecz również jako dążenie do stworzenia „chrześcijańskiej antropologii, czyli takiego ontologicznego i pneumatycznego ujęcia człowieka, które budując na mistycznej teologii apofatycznej, łączy się z fundamentalną

³³⁵ Zob.: *Mensch*, s. 391: „Dieser Mensch als Messias (in seiner ternarischen Periodik zwischen erstem und zweiten Adam) ist dann in seinem dreifachen Amt als Priester, König und Prophet die inner-menschlich inner-geschichtliche Repräsentation und Präsenz der über-menschheitlichen und über-geschichtlichen Trinität Selbst (im Traditions-Sinn der «ökumenisch ökonomischen Trinität» der griechischen Kirchenväter)”.

³³⁶ *Mensch*, s. 392.

ideą Jaspersa, lecz odróżnia od ontologii i psychologii”³³⁷. Natomiast w ostatniej książce Bierdiajewa Przywara odkrywa zupełnie otwarte zastąpienie tradycji prawosławnej przez gnozeumenon wiecznej ewangelii Joachima z Fiore: „Kościół Nowego Testamentu stał się symbolicznym odbiciem wiecznego duchowego Kościoła. Wieczna ewangelia jest do odczytania w obrębie Kościoła Ducha”³³⁸.

4.4. Rola Hegla w procesie destrukcji teologii objawienia

Nawet jeśli radykalne duchowe prądy na terenie chrześcijaństwa postrzegane są przez Przywarę jako rodzaj anty-przymierza, to jednak prezentowana przez ich przedstawicieli interpretacja relacji między Starym a Nowym Testamentem, klasyfikowana jest przez niego jeszcze w ramach bardziej lub mniej znaczącej deformacji objawienia. Na tym tle dzieło Hegla wyróżnia się swoją wyjątkową wagą: absolutny Duch Hegla jest dla Przywary szczytowym punktem rozwoju negatywnego potencjału, jaki zawiera w sobie idea trzeciego królestwa Joachima z Fiore. Całkowite zniwelowanie różnicy między Bogiem a światem zachodzące w doktrynie Hegla niesie ze sobą już nie deformację, lecz destrukcję objawionych prawd.

4.4.1. Hegel i jego relacja z gnozą Joachima z Fiore

Henry de Lubac nie jest jedynym autorem podkreślającym więź łączącą Hegla z Joachimem z Fiore. Niekiedy Joachim z Fiore bywa przedstawiany jako myśliciel tej samej rangi co Hegel, a czasami to właśnie Hegel zdaje się być najlepszym wyrazicielem niektórych intuicji możliwych do odczytania w dziełach Joachima³³⁹. W każdym razie ideowe pokrewieństwo obu postaci jest faktem niekwestionowanym. U Przywary, odniesienie myśli Hegla do joachimizmu jest właściwie jednoznaczne z jego stosunkiem do całości problemu objawienia Boga i rozumienia relacji zachodzącej między Bogiem a światem. W najbardziej ogólnym i najprostszym ujęciu, trójkątny rytm w myśli Hegla, stanowi dla Przywary dowód na to, że wizja trzech królestw Joachima z Fiore całkowicie zawładnęła idealizmem Hegla

³³⁷ *Humanitas*, s. 268.

³³⁸ *Humanitas*, s. 727.

³³⁹ Jan Grzeszczak w swojej pracy zamieszcza wybraną bibliografię pozycji omawiających wpływ joachimizmu na refleksję następujących po nim autorów. Niektóre z tych pozycji dotyczą w szczególności związków myśli Hegla z ideami Joachima z Fiore. Zob. J. GRZESZCZAK, *Grecorum carnalitas*, s. 289, przypis 9.

na takiej samej zasadzie, na jakiej swoją magią (*der Zauber eines „Ternars“, eines Dreischrittes*) opanowała także całą epokę romantyzmu³⁴⁰. W pierwszym rzędzie Przywara zwraca więc uwagę na idealistyczno-absolutystyczny zwrot, który dokonał się w myśli Hegla:

„Hegel faktycznie odwraca punkt widzenia oświecenia i Kanta. To, co boskie i Chrystusowe nie jest symbolem prawd rozumowych i rozumowych idei, lecz każda obiektywna logika bytu i każda subiektywna logika świadomości jest procesem Bożej logiki: jako samowypowiedź Boga w Jego Logosie, który w Chrystusie stał się obiektywną logiką bytu, by w subiektywnej logice świadomości być «absolutną wiedzą», która jest Duchem Boga. Obiektywna dialektyka bytu (w rytmie przeciwności świata i historii) oraz subiektywna dialektyka świadomości (w zazębianiu się przeciwności) jest procesem boskiej dialektyki, w której Bóg przeciwstawia samemu sobie swój Logos, żeby w Duchu znowu Go w Siebie przyjąć”³⁴¹.

W podobny sposób Przywara wyjaśnia ten proces na płaszczyźnie wewnętrznego życia człowieka:

„Hegel przekłada sumienie na dialektykę Boga w nas. To, co istotowo Chrystusowe, jest przebudzonym Duchem jako najgłębsza duchowa wewnętrzność. Jego przebudzenie jest procesem życiowym Boga w nas: tak jak wypowiedział się On w widzialnym świecie, tak samo powraca On w nas, i poprzez nas, i jako nasze życie duchowe w formie absolutnego Ducha. Każda obiektywna prawda i każda obiektywna instytucja jest także tutaj jedynie obiektywizacją, ale zawsze aktualnego procesu życiowego Boga w nas: chwilową krystalizacją dynamiki Boga”³⁴².

Z punktu widzenia filozofii religii, Przywara określa stanowisko Hegla jako nadnaturalistyczny transcendentalizm, w którym od początku do końca objawienie jest wyłącznym działaniem Boga (samoobjawieniem), przy całkowitej pasywności człowieka, będącego jedynie obserwatorem-kontemplatykiem dzieła Boga³⁴³. Sposób,

³⁴⁰ Zob.: *In und Gegen*, s. 129.

³⁴¹ *Humanitas*, s. 301. Inne ujęcie tego samego problemu zob.: *Augustinisch*, s. 56: „Hegels «Identität» ist selber identisch mit dem «Widerspruch»: die Schöpfung ist als Widerspruch zu Gott die Form seiner «Entäußerung» (im «Sohn»). Aber dieser «Widerspruch» ist nicht nur «aus» der «Identität», sondern auch «in» ihr und wieder (im Geist) «zu ihr hin». D. h. das calvin-kierkegaardsche Formale der «Transzendenz bis zum Paradox» ist zwar in das luther-hegelsche Formale der «Immanenz bis zur Identität» einkomponiert, aber damit ihm als der höheren Form eingeformt”.

³⁴² *Humanitas*, s. 315.

³⁴³ Zob.: *Religionsphilosophie*, s. 18: „«Offenbarung» ist hier wesentlich «Sichoffenbaren Gottes als Daseienden», und «Glauben» ist folgerichtig nicht eigentlich Hinnahme dieser Offenbarung (da solche Hinnahme immer noch ein religiöser Akt des Menschen wäre), sondern das rein passive Geschehen und Weiterwirken der Selbstoffenbarung Gottes im Menschen: alle religiöse Intellektualität des Menschen

w jaki myśl Hegla prowadzi do utożsamienia Boga ze światem i przez to przeradza się w gnostycyzm, jest więc dla Przywary najbardziej widoczny na bazie powiązania z duchowością protestantyzmu:

„Znajduje się tutaj wszystko, co najbardziej decydujące w odniesieniu do heglowskiego «ducha» i «absolutnej wiedzy». Luterkańska wyłączna sprawczość Boga stała się – w wewnętrznej oczywistości (subiektywności) – obiektywnym gnostycyzmem «czystego ducha» i subiektywną «czystą wiedzą». Wypływają z tego dwie główne nauki Hegla. Pierwsza oznacza to, że obiektywnie w Duchu znajdujemy się w Chrystusie, tak, że nasze własne życie jest życiem Ojca, Syna i Ducha Świętego. Historia ludzkości jest historią pochodzenia Syna (który jest «stworzeniem» albo «naturą») od Ojca i Jego powrotu do Niego (i stąd coraz większego wzrastania z «natury» w «czystego Ducha»). Dlatego z drugiej strony obowiązuje (subiektywnie): każde zrozumienie wiary w Chrystusa Boga jest «naturalnym» poziomem, warstwą zewnętrznego i zmysłowego «przedstawienia», które powinno być przeniesione w sferę «absolutnej wiedzy», która jako sfera «czystego Ducha» jest sferą «objawionej religii»³⁴⁴.

Dla Przywary jest też oczywiste, że Hegel początkowo opiera się także na właściwej wykładni nauki o Trójcy Świętej Augustyna i Anzelma, lecz doprowadza ją aż do takiego punktu, w którym zanika różnica, o której mówi formuła IV Soboru Laterańskiego przeciw nauce Joachima z Fiore. Ten zwrot w stronę gnostycyzmu ma bardzo poważne konsekwencje, ponieważ na bazie utożsamienia Boga ze światem, prowadzi w dalszym etapie do postrzegania państwa jako formy religii³⁴⁵. Przywara analizuje ten proces u Hegla podkreślając, że jego system pojęć jest w gruncie rzeczy rodzajem ucieczki od życia i poszukiwaniem fałszywego spokoju (*System der Beruhigung*), który miałby

ist reine Gottes-Selbstoffenbarung. Mit andern Worten: wir haben den Typus jener Religionsphilosophie des «Denken Gottes im Menschen», der von islamitischer Philosophie des göttlichen *Nous* über den Spinozismus der aus dem göttlichen Urgedanken mathematisch erfolgenden Welt zur Offenbarungsphilosophie der Romantik bis in Hegel hinein sich entfaltete und in der innerkatholischen Irrlehre des strengen Traditionalismus (alle Gotteserkenntnis auf Offenbarung beruhend) nur eine inkonsequentere Form hat”.

³⁴⁴ *Humanitas*, s. 237.

³⁴⁵ Zob.: *Humanitas*, s. 237: „Hegel wird sich hier ausdrücklich auf Augustin und Anselm berufen: auf deren Zentralisierung aller christlichen Philosophie um die Lehre von der Trinität und auf deren *credo und intelligam*. Aber der entscheidende Unterschied ist, daß objektiv und subjektiv das aufhört, was das vierte Laterankonzil die *maior dissimilitudo* in einer *tanta similitudo* zwischen Gott Geschöpf nennt. Der menschliche Geist ist objektiv unmittelbar Teil des göttlichen Geistes, und darum ist subjektiv sein Wissen mit der Freiheit und der Absolutheit des göttlichen Wissen begabt. Dieser Gnostizismus endet dann folgerichtig in die Lehre, daß Religion und Welt identisch sind, mit der Konsequenz vom Staat als der Form des Religiösen”.

uwolnić człowieka od trwogi³⁴⁶. Próba systemowego ujęcia rzeczywistości i „oswojenia” nieskończoności na drodze eliminacji chrześcijańskiego podejścia do grzechu, pokuty i lęku przed śmiercią, jest dla Przywary wyrazem wyrugowania ze świadomości tych podstawowych elementów: ucieczka przed chrześcijańską «*Todeslinie*» w «system uspokojenia» jest w gruncie rzeczy ucieczką od życia, a owo „uspokojenie” Przywara dosadnie klasyfikuje jako „groteskowość filistrów”. Ostatecznym efektem tendencji do „uwolnienia się” jest powolne, aczkolwiek niepowstrzymane, podporządkowanie się wszelkiej indywidualnej wolności człowieka absolutyzmowi państwa.

4.4.2. Od alegorii Filona do dialektyki Hegla

W charakterystyczny dla siebie sposób Przywara rozpatruje fenomen Hegla nie jako samodzielne zjawisko, lecz jako jedno z ogniw w procesie przemian zachodzących w szerszym kontekście historycznym. W tym przypadku linia wzajemnych powiązań biegnie do Hegla aż z epoki poprzedzającej chrześcijaństwo – od myśli żydowskiego filozofa, Filona z Aleksandrii. Oprócz niewątpliwego twórczego geniuszu Filona, którego owocem były syntezy między filozofią Platona i stoików a teologią objawienia (które Przywara traktuje jako przygotowanie gruntu do rozwoju myśli patrystycznej i scholastycznej z jej spekulatywnymi synteżami w średniowiecznych sumach), w jego myśli Przywara zauważa też zaczątki bardzo niebezpiecznych procesów:

„Filon jest nie tylko przodkiem tych patrystycznych i scholastycznych usiłowań, ale jest również prekursorem wszystkich późniejszych procesów niweczających objawienie: wszak to właśnie dla niego (a także dla Hegla jako wyrastającej z jego myśli latorośli) obrazowy przekaz objawienia stał się jedynie alegorią³⁴⁷”.

Od azjatyckiego absolutyzmu czystej duchowości i od alegorii Filona, która odmawiała realności każdemu słowu i każdej rzeczywistości objawienia, Przywara wyprowadza więc wszystko to, co stanie się heglowskim „oglądaniem Boga w czystym duchu”³⁴⁸.

³⁴⁶ Zob.: *Humanitas*, s. 445: „Das ist in der Tat auch dann durchgehend die Tragik Hegelschen Philosophierens: zuerst in den Problemstellungen und einleitungshaften rein phänomenologischen Untersuchungen der Flug in die Unendlichkeit und dann, wahrhaft in der Angst der Beruhigung, das Einfangen des Fluges in ein sorgsam luftdicht verschlossenes Be-griffsschema: die Haustierzähmung der Unendlichkeit zur Beruhigung des Hausherrn”.

³⁴⁷ E. PRZYWARA, *Logos, Abendland, Reich, Commercium*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1964, s. 28.

³⁴⁸ Zob.: *In und Gegen*, s. 125-6: „Das ist ein uralter Drang, der ursprünglich mit dem merkwürdigen alexandrischen Juden Philon durchbrach, der Zeitgenosse Christi war. Das ist ein Drang, der die große Theologie des Origenes durchpulst. Das ist ein Drang, der dann die gesamte islamische und jüdische Philosophie beseelt. Es ist der Drang, die geschichtlichen Fakten und geschichtlichen Aussagen der Offenbarung aus dieser Faktizität der Geschichte und ihrer Inhalte herauszuheben auf eine sogenannte

Pierwsze symptomy, zwiastujące późniejsze pojawienia się absolutnego ducha Hegla, Przywara dostrzega już w aleksandryjskim tyglu idei, gdzie krzyżowały się wpływy wschodniego i zachodniego duchowego gnostycyzmu. Podział ten ma dla Przywary dalekoidące konsekwencje rozprzestrzeniające się właściwie w całym historycznym rozwoju ludzkiej myśli. Cechą charakterystyczną wschodniego typu gnostycyzmu jest jego zdaniem pojmowanie całej historycznej rzeczywistości jedynie jako pozornego, alegorycznego świata, wskazującego na prawdziwe życie w duchu. Taką samą cechę zauważa Przywara w azjatyckim buddyzmie i bramanizmie, a także w rosyjskiej sofiologii. Tymczasem w zachodnim typie duchowego gnostycyzmu Przywara dopatruje się takiego przekształcenia sensu języka objawienia, które otwiera się na „czyste pojęcia” charakterystyczne dla zachodniej myśli, krytykę Kanta, kontemplację właściwą romantyzmowi i fenomenologii, czy wreszcie dialektykę, która swój szczytowy rozwój zawdzięcza właśnie Heglowi i Schellingowi. W rozłamie między alegorią a czystym duchem Przywara widzi pierwotne podłoże dla wszechobecnego w późniejszym okresie dualizmu między naturą a duchem.

W kontekście alegorii u Filona uwidacznia się specyficzne dla Przywary pojmowanie alegorii w powiązaniu z teologią przedziwnej wymiany – *admirabile commercium*. Nie chodzi tu o tradycyjne przedstawienie znaczenia jakiejś rzeczy za pomocą innej, która nią nie jest. Swoje rozumienie alegorii Przywara wyprowadza etymologii tego słowa, które jego zdaniem składa się z dwóch elementów: *allo* – oznaczającego „inny” i *agoria* – oznaczającego rozmowę prowadzoną na rynku w ramach handlowej transakcji. Dokonane przez Hegla „przesunięcie” Przywara ocenia bardzo dobitnie – nie jako handlową rozmowę mającą za przedmiot prawdziwy towar, lecz jako jej zafałszowanie, czyli zwykłe oszustwo³⁴⁹. Misterium objawienia nie może się bowiem ograniczać wyłącznie do świata absolutnej wiedzy:

„Objawienie Boga w jego przymierzu oznacza wybranie konkretnych, żywych i bardzo ludzkich – nawet nader ludzkich – osób w wolności łaski Boga żywego, który w swoim zabieganiu o tegoż człowieka «daje śmierć i życie, wtrąca do Szeolu i zeń wyprowadza», jak głosi Pismo. Objawienie Boga w jego przymierzu oznacza – jeszcze konkretniej –

absolute Stufe des Geistes. Es ist das, was schließlich in der Phänomenologie Hegels sein Höhepunkt erreichte: Überführung aller «offenbaren Religion» in das «absolute Wissen». Es ist, um es nun in ein Wort zu fassen: Überführung eines Weltalters der Unmündigkeit des Gesetzes, aber auch des Glaubens, in ein Weltalter der Mündigkeit des Geistes”.

³⁴⁹ Zob.: *In und Gegen*, s. 286-7: „Allegorie im ärgsten Wortsinn: nicht ein Ausspenden der «echten Ware» auf dem Markt der Welt, sondern ihre Verfälschung: Handelstausch als Handelstäuschung”.

zabiegającą miłość w ślubnym przymierzu, w którym oblubienica ciągle na nowo odpowiada zdradą, zabójstwem i nierządem, podczas gdy Bóg wychodzi z coraz większą miłością, jak to klarownie opisuje szesnasty rozdział Ezechiela³⁵⁰.

Z przeniesienia objawienia w sferę absolutnego ducha i absolutnej wiedzy u Hegla wynikają dla Przywary bardzo poważne konsekwencje. Pierwszą z nich jest fakt, że wiara staje się jakby wstępnym, przejściowym etapem do „religii myśli”, w której czysta idea – logika – odpowiadałaby Ojcu, jej wyraz – natura – Synowi jako wypowiedzi Ojca, a Duchowi Świętemu powrót idei ku sobie samej – w czystości wewnętrznej duchowości³⁵¹. W obszarze nieokreślonej, duchowej idei nietrudno jest o dalsze zacieranie się różnic: ciągły proces i nieustanne przechodzenie jednej idei w inną prowadzi w efekcie do utożsamienia esencji i egzystencji³⁵². Ostatecznym rezultatem heglowskiej fenomenologii jest dla Przywary tak głęboka immanencja, że w jej wyniku Bóg staje się myślą człowieka, a religia zostaje zastąpiona przez filozofię³⁵³. Taki stan rzeczy skłania Przywarę do postawienia paradoksalnego wniosku: przeniesienie przez Hegla objawienia w sferę absolutnej wiedzy sprawia, że każde objawienie w obrazowej lub zmysłowej formie jest „samo-wyobcowaniem się Boga”³⁵⁴.

Ostatecznie, w oczach Przywary, heglowskie przeniesienie objawienia w sferę absolutnego ducha jest więc zdecydowanie pozbawione racji bytu, bo konkretny realizm objawienia jest rzeczywistością całkowicie przekraczającą świat idei³⁵⁵. Przywara

³⁵⁰ *In und Gegen*, s. 286.

³⁵¹ Zob.: *Augustinisch*, s. 53: „Aber für Hegel ist Glauben nur Vorstufe zur «offenbarer Religion des Denkens». Es ist gefühlshaft gelebte Gestalt, die in ihren Begriff überzuführen ist. [...] Dialektik jenes Denkens, das oberhalb des Glaubens liegt: Dialektik der göttlichen Idee in ihrem Drei-Schritt von «reiner Idee» (Logik, entsprechend dem Vater) zu ihrem «Anderssein» («in der Form der Entäußerung» (Natur, entsprechend dem Sohn) zu ihrem Rückkehr in sich selbst (Geist, entsprechend dem Heiligen Geist)».

³⁵² Zob.: *Augustinisch*, s. 53: „Aber für Hegel wird die Existenz in die Idealität der Essenz überführt, das daseinhalte Werden in das soseinhafte [...]. Es wird die Ideale «logische Bewegung» der Idee”.

³⁵³ Zob.: *Augustinisch*, s. 57: „Das ist in Hegel klar. Denn seine Philosophie der Religion ist Ersetzung von Religion durch Philosophie. Die Immanenz geht so weit, daß der Mensch Gott ist. Gott ist das Denken in dem Sinn, daß das Denken als Denken Gott ist”.

³⁵⁴ Zob.: *In und Gegen*, s. 286: „[...] im Hegel der «Phänomenologie des Geistes», da alle bild- und sinnesförmige Offenbarung «Selbstentfremdung Gottes» sei, die allein sich löse und erlöse im «absoluten Wissen»”.

³⁵⁵ Zob.: D. BIJU-DUVAL, *Foi chrétienne*, s. 208 : „Ceci établi, on voit quelle pertinence peuvent avoir les écrits anti-agnostiques d'un Ignace d'Antioche, ou d'un Irénée dans les débats avec Hegel qui nous occupent: leur point commun, en effet, consiste à souligner d'emblée la concrétité historique de l'Incarnation, de la Croix et de la Résurrection du Christ, en insistant tout particulièrement sur le mystère de sa chair, à la fois comme mystère d'irréductible altérité et sacrement de communion; perspective, qui, par exemple avec le thème irénien de la récapitulation, n'empêche aucunement de débucher sur une vision cosmique et histoire assumant et dépassant de loin en ampleur les spéculations gnostiques. Ce réalisme de la chair n'a-t-il pas quelque chose à voir avec la nécessité, que nous avons vu émerger face aux spéculations

stwierdza również, że w teogonicznej dialektyce Hegla (która jego zdaniem wyrasta z biblijnej dialektyki między Jeruzalem a Babilonem) dochodzi do utożsamienia gnozy trzech królestw z objawieniem się ekonomicznej Trójcy w historii świata, które jako dialektyka Trójcy „samej w sobie” jest w dalszym procesie przekształcona w czysto duchowe objawienie Boga w ludzkim wnętrzu. Niestety, na podstawie teologii Daniela Przywary udowadnia, że taki proces pozbawiony jest racji bytu, ponieważ za biblijną dialektyką Jeruzalem i Babilonu kryją się ostatecznie Królestwo „Pana naszego i Jego Pomazańca” oraz królestwo „władcy tego świata”³⁵⁶. W ten sposób rodzi się zasadnicze pytanie o umiejscowienie problemu zła w wizji Hegla.

4.4.3. Duchowy stan Wschodu i Zachodu jako konsekwencja rozwoju doktryn Hegla i Joachima z Fiore

Podsumowując analizę relacji jaka łączy myśl Hegla z joachimizmem, trzeba zwrócić uwagę na kulminację tego problemu w aktualnym dla Przywary kontekście Europy ducha, rozpiętej między kapitalizmem a bolszewizmem. Duchowy stan Europy jest diagnozowany przez Przywarę bardzo jednoznacznie: jako następstwo doktryn Hegla i Joachima z Fiore³⁵⁷. Drugą fundamentalną konstatacją Przywary jest niepodważalna obecność elementu religijnego (przede wszystkim chrześcijańskiego) we wszystkich duchowych i społecznych procesach zachodzących na Zachodzie, nawet gdy element ten jest wypierany ze świadomości, w szczególności w ideach materialistycznych zdecydowanie odcinających się od wszelkiego teizmu. Pojawienie się w Europie materializmów marksizmu i bolszewizmu jest dla Przywary bezsporną konsekwencją heglizmu, z jego

hegeliennes, de remettre au premier plan dans la philosophie de la connaissance le commerce vivant de l'homme avec l'être réel?”.

³⁵⁶ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 387: „Die theogone Dialektik Hegels führt praktisch die erste Dialektik (zwischen Jerusalem und Babylon) auf die zweite (zwischen den drei Reichen) zurück, um diese zweite Dialektik, als Dialektik der «ökonomischen Trinität» (das heißt der Manifestation der Trinität in der Heilsgeschichte), als innere Dialektik der Trinität des «Gott Geist» Selbst zu fassen, aber dies wesentlich im «Geist an sich», wie er im Menschen sich ereignet in einem «trinitarischen Logos» der Logie des Urteils selbst (indem er Meister Eckharts «Trinität im Seelenfünklein» weiterführt zu einer «trinitarischen Mystik der Logie des Urteils»). Hier ist es, daß Daniel unmittelbar Aug in Aug gegen den Titanismus Hegels (als der unerreichten Höhe aller Geist- und Trinitäts-Spekulation) tritt: indem für ihn die Umriss eines «Reich des Vaters» (im «Alten der Tage» auf dem Thron des Himmels), «Reich des Sohnes» (im «Menschensohn», der «auf den Wolken des Himmels kommt») und «Reich des Geistes» (im «Geister-Kampf» zwischen den Erzengeln und den Geist-Archonten der heidnischen Reiche als Tiefengrund alles Kampfs der Reiche miteinander) sich zeigen, – aber indem diese Umriss einer «trinitarischen Dialektik des Reichs» wesentlich in der eigentlichen Offenbarungs-Dialektik zwischen Jerusalem und Babylon erscheinen, die in keine Formel auflösbar ist, – weil hinter ihr steht das Gegenüber zwischen «Reich des Kosmos unsres Herrn und Seines Gesalbten» (Geh Off 11; 15) und Reich «Satans als Archon des Kosmos und Gott dieses Äon» (Joh 14;30 II Kor 4;4)”.

³⁵⁷ *L'Idea d'Europa*, s. 104-10.

snami o potędze ducha i twórczego rozumu. Nieustanna gra przeciwieństw, która dla Hegla była najbardziej wyrafinowaną metodą czystej racjonalności, przerodziła się u jego następców – Feuerbacha, Marxa i Bakunina – w metodę rewolucyjną: twórczą destrukcję³⁵⁸. Punktem wyjścia dla tego procesu jest zdaniem Przywary doświadczenie przez Marksa i Engelsa brutalnego kapitalizmu w Manchesterze. Kapitalizm ten Przywara definiuje jako prosperujący kalwinizm, który po przerodzeniu się w swoje przeciwieństwo (w państwie robotniczym), Marks i Engels pragnęli przekształcić w kapitalizm państwa robotników. Właśnie ten proces Przywara ma na myśli, gdy mówi o przejściu potrójnego rytmu filozoficznego Hegla (teza, antyteza i synteza) w realny proces: od pierwotnej tezy w kalwińskim kapitalizmie, poprzez antytezę w bolszewickim państwie robotników, do syntezy w postaci kapitalizmu państwa robotników, które Stalin definiował jako „techniczno-amerykańska dyktatura proletariatu”³⁵⁹.

Realny materializm dialektyczny, będący rezultatem konwersji dialektyki z poziomu idei, ma dla Przywary także specyficzny wymiar. To, co determinuje tę dialektykę w jej głębokim podłożu, ma bowiem religijny wydźwięk: chodzi o symboliczną walkę między Marksem – przedstawicielem żydowskiego Zachodu – oraz Bakuninem, którego Przywara określa jako rosyjskiego gnostyka. Ten sam mechanizm powraca także w odniesieniu do walki zachodzącej pomiędzy Trockim jako zachodnim Żydem i Stalinem jako ortodoksyjnym Gruzinem, określanym przez Przywarę jako „ulubieniec prawosławnych patriarchów”³⁶⁰. Taki sposób widzenia rzeczywistości wynika z tego, że u źródeł rewolucyjnego dialektycznego materializmu Przywara stawia wczesny żydowski profetyzm, który ma zdecydowanie religijny charakter, mimo, że od samego początku materializm ten próbował odżegnywać się od wszelkich związków z religią. Nawet gdy przedstawiciele zwalczających się frakcji odcinają się od tego punktu widzenia, nie zmienia to faktu, że Przywara ocenia ich poglądy i motywacje jako wypływające z najgłębszych pokładów bądź mesjanizmu żydowskiego Starego Przymierza, bądź z prób przyspieszenia nadejścia Królestwa Chrystusa z Nowego Przymierza, obecnych w nowym gnostycyzmie rosyjskim, sięgającym swoimi korzeniami do grecko-prawosławnego chrześcijaństwa. Przywara ujmuje to zjawisko w obrazowy sposób: „I tak w «nowej świątyni» marksistowskiego bolszewizmu ramię w ramię sytuują się właściwie dwie świątynie: nowa świątynia Izraela w Karolu Marksie

³⁵⁸ Zob.: *L'Idea d'Europa*, s. 105.

³⁵⁹ *L'Idea d'Europa*, s. 105-6.

³⁶⁰ *L'Idea d'Europa*, s. 107.

i nowa świątynia chwały Chrystusa w Bakuninie”³⁶¹. To właśnie „duch Bakunina” jest dla Przywary – ukrytym za marksizmem – wewnętrznym obliczem rosyjskiego bolszewizmu, który przejął od Bakunina jego płomienną mistykę. Twórcza destrukcja i anarchia Bakunina jest bowiem zlaicyzowaną formą religijnego, profetycznego ognia, oraz misterium śmierci i zmartwychwstania. Natomiast w marksistowskim materializmie, w którym świat staje się głównie miejscem ekonomicznego targu, Przywara dostrzega laicyzację tego, co w biblijnym języku oznacza robienie targowiska z domu Boga (Mal 3,1-4; J 2, 13-22)³⁶². Problemy Zachodu widzi więc Przywara w kontekście religijnym: amerykański i zachodnioeuropejski kapitalistyczny dobrobyt ma w swoim podłożu coś z pojmowania idei predestynacji i wybrania u Kalwina, podczas gdy wschodni bolszewizm sięga korzeniami do mesjanizmu żydowskiego i rosyjskiego gnostycyzmu. Nowy duch Europy jest więc dla Przywary bezpośrednim następstwem sekularyzacji elementów pochodzących z kalwinizmu, grecko-rosyjskiego prawosławia i żydowskiego profetyzmu i mesjanizmu³⁶³.

³⁶¹ Zob.: *L’Idea d’Europa*, s. 108.

³⁶² Zob.: *L’Idea d’Europa*, s. 108.

³⁶³ Zob.: *L’Idea d’Europa*, s. 109: „Tra questi intrecci si trova l’odierna Europa tecnico-razionale di un «impero dello spirito» divenuto impero degli «intellettuali», che essa invia, come cercatori di punta, sia in America, sia in Russia”.

Podsumowanie: W stronę chrześcijańskiego realizmu duchowego

„Życie Chrystusa we mnie jest życiem Boga, który stał się Ciałem i którego Ciało jest widzialnym Kościołem. Nie chodzi tu o niewidzialną boskość, nie o ukrytą wewnętrzną, nie o bezcielesną niematerialność, ani o czystą duchowość ale o Boga, który stał się Człowiekiem, o wnętrze, które ujawnia się w czynie, o duchowość, która odciska się na fizyczności, o duszę, która jest widoczna w ciele. Chrystus w widzialnym dziele w widzialnym świecie. Dlatego powinien On być Wszystkim, wszystkim we mnie, wszystkim, co przeze mnie przechodzi w świat”³⁶⁴.

Erich Przywara

Dwa zasadnicze wnioski wypływają z historycznych analiz przeprowadzonych przez Przywarę w kontekście deformacji objawienia przez różnorodne gnostyczne wpływy, których emblematycznym uosobieniem stał się dla niego Joachim z Fiore i jego duchowa doktryna. Pierwsza uwaga ma bardziej społeczno-polityczny wydźwięk. Przywara twierdzi, że dążenia tak zachodniego jak i wschodniego chrześcijaństwa zupełnie chybiły celu, stając się pożywką dla rozwoju wielkich absolutyzmów, które w konsekwencji długofalowych przemian nie mają już z chrześcijaństwem nic wspólnego. Obserwując procesy stopniowej degradacji idealistycznych intencji, Przywara wielokrotnie i w różnych kontekstach stawia niewygodne pytania:

„Czy w gruncie rzeczy za faszyzmem nie kryje się absolutny romanizm? Czy w głębokim tle bolszewizmu nie stoi absolutna słowiańskość? Czy w głębokim podłożu narodowego socjalizmu nie ukrywa się absolutny germanizm? I czym jest absolutyzm w nich trzech jeśli nie zsekularyzowanym katolicyzmem w podłożu faszyzmu, zsekularyzowaną reformacją w podłożu narodowego socjalizmu, zsekularyzowanym prawosławiem w podłożu bolszewizmu?”³⁶⁵.

Druga uwaga ma o wiele szerszy i uniwersalny zasięg. Dotyczy ona ostatecznej intencji gnostycyzmu, którą Przywara określa jako dążenie do całkowitego pochłonięcia

³⁶⁴ *Deus semper maior*, t. I, s. 5.

³⁶⁵ *In und Gegen*, s. 130-1.

rzeczywistości cielesnej i materialnej w czystej duchowości. Doprowadzając przegląd prądów filozoficznych do czasów sobie współczesnych, Przywara jest zmuszony do paradoksalnej konstatacji: to materia staje się uduchowiona, czyli obdarzona cechami Bożego Ducha.

„Natura widzialna na sposób cielesny nie tylko nosi w sobie dążenie do uduchowienia, lecz konstrukcja materii jest tego rodzaju «dynamiczną konstrukcją», że duchowa materia jest pra-pierwiastkiem wszelkiej cielesności, tak, że stan «po tamtej stronie» jako stan duchowy, jest również przywróceniem pierwotnego stanu świata cielesnego»³⁶⁶.

Społeczno-filozoficzno-teologiczne analizy Przywary, dotyczące nie tylko „cherławiej duchowości” czasów mu współczesnych, lecz także całej wielowątkowej historii chrześcijańskiego ducha, skłaniają do postawienia pytania o jego rozumienie tego, co można określić jako chrześcijański realizm duchowy. Wydaje się, że na pierwszym planie Przywara stawia realność i konkretność rzeczywistości ontyczno-duchowej przeciwko złudnej nieokreśloności, w jaką popadają radykalnie duchowe tendencje w chrześcijaństwie i poza nim:

„To, co duchowe, we właściwym sensie z punktu widzenia bytu jest tak samo rzeczywiste jak rzeczywistość psychiczno-materialna, a nawet jeszcze bardziej (nie podlega żadnemu rozkładowi) i nie podpada ani pod „to, co pomyślane” (jako subiektywnie duchowe), ani pod „prawdę samą w sobie” (jako obiektywnie duchowe), ale obie te rzeczywistości są formą ujawnienia tego, co bytowo duchowe, czyli tego, co jako byt duchowy uwidacznia się w subiektywnej duchowości, co jednak ma swój obiektywny charakter jako byt duchowy (wszak istota może być uchwycona jedynie w duchu)”³⁶⁷.

Rozstrzygającym aspektem realizmu duchowego jest samo rozumienie istoty Ducha Świętego, którego szczytowym objawieniem są dla Przywary Pisma Janowe: Ewangelia według św. Jana jako Ewangelia wcielonego Logosu, oraz Listy, w których kryterium prawdziwości Ducha Bożego stanowi uznanie, że Jezus przyszedł w ciele (1 J 4,2). W związku z tym Przywara rozpatruje tajemnicę Ducha Świętego wcale nie w kontekście „czystej” duchowości, która byłaby przekroczeniem realności Jezusa z ciała i krwi, lecz łączy ją z owocowaniem jedności „Ducha Ojca i Syna w Kościele i świecie” –

³⁶⁶ *Mensch*, s. 378.

³⁶⁷ E. PRZYWARA, *Corpus Christi mysticum*, [w:] *Katholische Krise*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967, s. 147.

owocowaniem wpływającym z oblubieńczego charakteru tej jedności³⁶⁸. W konsekwencji chodzi więc nie o odejście od cielesnej rzeczywistości Chrystusa, lecz o wiele bardziej o jej spotęgowanie w Kościele i w świecie:

„Dopiero wtedy Duch Święty jest Duchem Ojca Jezusa Chrystusa i Pana Jezusa Chrystusa oraz Kościoła Jezusa Chrystusa. Dopiero wtedy (w odwrotnym znaczeniu) Jezus Chrystus jest w prawdziwym sensie nie «Chrystusem według ciała» (2Kor 5,16), lecz Chrystusem w Duchu: nie w znaczeniu idealistycznego rozwiązania-unieważnienia (*Auflösung*) żywego Boga, żywego Jezusa Chrystusa, żywego Kościoła, żywego świata nieba i ziemi oraz wszystkiego, co stworzone w jednolitą bezpostaciowość (*Einförmigkeit*) absolutnej duchowości – lecz w pełnym sensie Ducha jako jedności, udziału, wspólnotowości, pełni (*hen, koinonia, pleroma*)”³⁶⁹.

Zamiast absolutnej, czystej i bezpostaciowej duchowości Przywara kategorycznie podkreśla realizm Ducha Świętego jako owocującej, płodnej i przemieniającej Miłości, za sprawą której Chrystus staje się „wszystkim we wszystkim” zapowiadając tym samym ostateczną rzeczywistość Boga „wszystko we wszystkim”, która przewyższa nie tylko realizm „Chrystusa według ciała” i realizm „czystej duchowości”, ale również wykracza daleko poza przeciwstawienie ciała i ducha.

Najpełniejszy zarys tego, czym powinien charakteryzować się prawdziwie chrześcijański realizm duchowy, Przywara przedstawia w podsumowaniu teologii *Ćwiczeń ignacjańskich*, kiedy mówi o życiu Kościoła: chrześcijańska duchowość nie ma bowiem innego źródła jak sam Duch Święty, który jest twórcą jedności w Kościele. Pierwszą i podstawową uwagę Przywary jest podkreślenie, że bycie członkiem Kościoła nie oznacza jakiegoś specjalnego wybrania czy przeznaczenia do udziału w wyższej duchowości, lecz wręcz przeciwnie – jest postawieniem na miejscu (w ten właśnie sposób Przywara odczytuje znaczenie słowa „a-postolat”) w gotowości do posługiwania według Ducha (2 Kor 3,8)³⁷⁰. Konkretnym wyrazem jedności z Duchem Pocieszycielem jest w konsekwencji udział w urzędzie pocieszania, bo poprzez tę posługę Kościół jednoczy się Duchem Pocieszycielem. Natomiast duchowa wolność wyraża się w zdolności i umiejętności wchodzenia w głębokie relacje z ludźmi „z krwi i kości”, z ich ograniczeniami i zranieniami – tak jak opisuje Apostoł: „[...] nie zależąc od nikogo, stałem się niewolnikiem wszystkich, aby tym liczniejsi byli ci, których pozyskam (1Kor

³⁶⁸ E. PRZYWARA, *Christentum gemäss Johannes*, Glock und Lutz, Nürnberg 1954, s. 255.

³⁶⁹ *Christentum gemäss Johannes*, s. 255.

³⁷⁰ *Deus semper maior*, t. III, s. 356.

9,19)”. Duchowa wolność jest więc wolnością do działania, którego najpełniejszym aktem jest całkowite oddanie się – wydanie samego siebie na służbę suwerennej woli Boga niezmierzonego majestatu. Zamiast dążenia do nieokreślonej duchowej fuzji z Bogiem, która jest jedynie pokusą i złudzeniem (wszak Bóg jest zawsze większy i różnica między Nim a stworzeniem jest nieprzekraczalna), Przywara kładzie nacisk na dystans „pełnej bojaźni miłości i miłującej bojaźni”, której najdoskonalszym wyrazem jest konkretność służby.

Konkluzje wynikające z przeglądu historycznych wpływów różnych doktryn gnostyckich na chrześcijańską duchowość nie ograniczają się u Przywary jedynie do demaskatorskiej krytyki, czy postulatów zdrowego realizmu duchowego i właściwego pojmowania duchowej jedności. Kolejne rozdziały pracy przedstawiają te elementy dzieła Przywary, które stanowią teologiczny fundament i stabilne oparcie dla rozwoju chrześcijańskiej duchowości i pozostałych wymiarów życia chrześcijanina. Podstawową i niezastąpioną rolę pełni tu interpretacja rozstrzygnięć IV Soboru Laterańskiego, bez której nie sposób wyobrazić sobie żadnej z teologicznych konstrukcji Przywary. Piąty rozdział zajmuje się interpretacją soborowej formuły analogii, którą Przywara nieustannie rozwija, do której ciągle nawiązuje, i która stanowi bazę zapewniającą spójność całej jego teologii.

5. Przywara i teologiczna interpretacja rozstrzygnięć IV Soboru Laterańskiego

„Gdy więc Prawda prosi Ojca za swoich wiernych, mówiąc: Chcę, aby oni «stanowili jedno» w Nas, «tak jak i My jedno stanowimy», termin «jedno» w odniesieniu do wiernych rozumie się jako zjednoczenie miłości w łasce, w odniesieniu zaś do Osób Bożych uważa się za jedność tożsamości w naturze, jak Prawda mówi w innym miejscu: «Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski», jak gdyby powiedział to wyrażnie: «Bądźcie doskonali» doskonałością łaski, «jak Ojciec wasz niebieski doskonały jest» doskonałością natury, czyli każdy na swój własny sposób, ponieważ pomiędzy Stwórcą a stworzeniem nie można dopatrzeć się tak wielkiego podobieństwa, żeby nie trzeba było widzieć większej pomiędzy nimi różnicy»³⁷¹.

Z Konstytucji IV Soboru Laterańskiego 1215

Nie sposób przecenić doniosłości i znaczenia, jakie Przywara przypisuje formule analogii wyrażonej w konstytucjach IV Soboru Laterańskiego. Rok 1215 stanowi dla niego jakby szczytowy punkt w dziejach teologicznej refleksji, rodzaj nagłego przebłysku, który swoim blaskiem rozświetla i porządkuje nie tylko to wszystko, co w teologii zostało wcześniej powiedziane, ale również zawiera tak fundamentalną treść, że cała następująca później myśl teologiczna nie może jej ani pominąć, ani zignorować. Laterańska formuła analogii staje się dla Przywary wyznacznikiem tego, co istotowo katolickie, a także niezastąpionym narzędziem umożliwiającym teologiczne rozeznawanie w Kościele. Adekwatność sformułowania i bogactwo zawartej w nim treści sprawia, że Przywara traktuje je jako obiekt niezliczonych analiz i interpretacji, a poszczególne zwroty i wyrazy – zwłaszcza w swoim łacińskim brzmieniu (*unio caritatis in gratia, identitatis unitas in natura*) – przewijają się nieustannie w jego wypowiedziach. Obszerny artykuł

³⁷¹ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. II, s. 229.

Reichweite der Analogie als katholischer Grundform pochodzący z 1940 roku jest przykładem swoistej – dogłębnej i drobiazgowej – egzegezy, jakiej Przywara poddaje brzmienie soborowej formuły, nadając jej tym samym rangę podstawowego i najdoskońalszego, „klasycznego” ujęcia istoty analogii bytu. Artykuł z 1940 roku jest jedynie potwierdzeniem rangi soborowego sformułowania w teologii Przywary, ponieważ widnieje ono na poczesnym miejscu już w pierwszej poważnej publikacji Przywary – *Religionsphilosophie katholischer Theologie* (1927), ukazującej rolę analogii bytu w teologii Kościoła na przestrzeni wieków. Formuła analogii jest przywoływana przez Przywarę nie tylko w odniesieniu do ogólnych i mających ogromny wpływ na całą teologię Kościoła rozwiązań, lecz jej zastosowanie pojawia się również w specyficznych i mających mniejszy zasięg oddziaływania przypadkach domagających się rozeznania, tak jak na przykład w stosunku do służby jako wyrazu doskonałej jedności z Bogiem w dystansie wynikającym z różnicy między Stwórcą a stworzeniem³⁷².

Bardzo jasnego podkreślenia wymaga w tym kontekście fakt, że oprócz konkretnej reakcji na historyczną sytuację, w jakiej znalazła się teologia w XIII wieku na skutek wystąpień Joachima z Fiore, wypowiedź Soboru Laterańskiego jest dla Przywary pewnego rodzaju uniwersalnym i ponadczasowym odniesieniem. Zestawienie soborowej formuły z jeszcze nie istniejącą w tamtym okresie teologią Tomasza z Akwinu nie jest u Przywary anachronizmem, tak jak nie jest nim również dostrzeganie elementów idei Joachima w tendencjach gnostyckich pojawiających się we wcześniejszych okresach. Świadczy to jedynie o decydującej i rozstrzygającej roli, jaką w teologii Przywary pełni formuła analogii z 1215 roku. Stosunkowo pokaźna ilość powtórzeń występujących w dziele Przywary może mieć swoje źródło właśnie w nieustannym ukazywaniu powiązań zarówno kwestii fundamentalnych jak i mniej istotnych i pobocznych problemów z formułą analogii, przez co cała jego teologia (a w konsekwencji jego wizja teologii katolickiej jako całości) zyskuje niezwykłą spójność wokół wyartykułowanej przez naukę Kościoła relacji Boga do świata.

³⁷² E. PRZYWARA, *Der Ruf von heute*, [w:] *Katholische Krise*, s. 100: „Es wird darum – noch konkreter – der Ruf aus der verhängnisvollen Anmaßung rein schöpferischen Wirkens in die Demut des Dienstes. Alles Schöpferische und was mit ihm zusammenhängt, sagt Gott. Es ist das Zeichen unserer unsagbaren Nähe und Verwandschaft zu ihm: die *tanta similitudo* der *analogia entis*. Aber das ist erst echte Nähe und Verwandschaft, die gerade in solcher Nähe und Verwandschaft das Überhinaussteigen Gottes als des «immer größeren» spürt: die *maior dissimilitudo* der *analogia entis*”.

5.1. Klasyczna formuła analogii – IV Sobór Laterański – 1215

Wypowiedź Ojców IV Soboru Laterańskiego, którą Przywara uznaje za najcelniejsze ujęcie analogii jako podstawowej katolickiej zasady formalnej, znajduje się w drugim rozdziale soborowej konstytucji i odnosi się do zaginionego dzieła Joachima z Fiore, w którym oskarżał on trynitarną doktrynę Piotra Lombarda o wprowadzanie „czegoś czwartego” w łono Trójcy Świętej. Soborowa formuła opiera swoją strukturę na słowie objawionym w Ewangelii według św. Jana: „aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy”(J 17,22). Jest to bardzo często przywoływany przez Przywarę fragment biblijny – szczytowe miejsce objawienia, gdzie tajemnica trynitarnej jedności łączy się z tajemnicą wcielenia i zbawienia, a ostatecznie również z tajemnicą udziału człowieka w życiu Boga. W myśl formuły analogii, udział ten nie znosi różnicy pomiędzy Bogiem a człowiekiem, czyli utrzymuje w mocy porządek naturalny, który nie zostaje zniwelowany w nadnaturalnym zjednoczeniu człowieka z Bogiem. Potwierdzając poglądy Lombarda, Ojcowie soborowi określili Tróję Świętą „jakoś jedną najwyższą rzeczywistością” (*una quaedam summa res*)³⁷³ i doprecyzowali sposób, w jaki należy interpretować słowa z siedemnastego rozdziału Ewangelii według św. Jana:

„[...] termin «jedno» w odniesieniu do wiernych rozumie się jako zjednoczenie miłości w łasce, w odniesieniu zaś do Osób Bożych uważa się za jedność tożsamości w naturze, jak Prawda mówi w innym miejscu: «Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski», jak gdyby powiedział to wyraźniej: «Bądźcie doskonali» doskonałością łaski, «jak Ojciec wasz niebieski doskonały jest» doskonałością natury, czyli każdy na swój własny sposób [...]»³⁷⁴.

W toku analizy formuły analogii Przywara wymienia trzy główne sprostowania doktryny Joachima Fiore, jakie nakreślili Ojcowie soborowi, żeby skorygować jego pojmowanie jedności³⁷⁵. Pierwsze ze sprostowań dotyczy charakteru jedności wewnątrz Trójcy Świętej, która oparta jest na tej samej istocie, substancji i naturze Osób Boskich.

³⁷³ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. II, s. 226.

³⁷⁴ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. II, s. 228: „Cum ergo Veritas pro fidelibus suis ad Patrem orat: Volo, inquit, ut ipsi sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus, hoc nomen unum pro fidelibus quidem accipitur, ut intelligatur unio caritatis in gratia, pro personis vero divinis, ut attendatur identitatis in natura unitas, quemadmodum Veritas alibi ait: Estote perfecti sicut et Pater vester coelestis perfectus est, ac si diceret manifestius: Estote perfecti perfectione gratiae, sicut Pater vester coelestis perfectus est perfectione naturae, utraque videlicet suo modo, quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda”.

³⁷⁵ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 252-3.

Owa niewyraźna i z niczym nie dająca się porównać rzeczywistość jedności sprawia, że Jeden i Jedyny Bóg nie może być nigdy pojmowany jako „rezultat” czy „wynik” połączenia Trzech Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Chrześcijańskie wyznanie wiary słowem i życiem nie odnosi się bowiem do trzech oddzielnych Osób Boskich, które następnie tworzyłyby kolektywną jedność, lecz do Jednego Boga, który „jako taki jest tajemnicą Trzech Osób”³⁷⁶. Drugie sprostowanie jest konsekwencją tego faktu, czyli wyartykułowaniem zasadniczej różnicy pomiędzy opartą na tożsamości natury jednością w łonie Trójcy Świętej i jednością stworzenia z Bogiem, którą Sobór rozumie jako jedność w miłości i łasce. Trzecie sprostowanie dotyczy próby opisu relacji zachodzącej między Bogiem a stworzonym przez Niego światem. Właśnie z powodu tego najwyższego i doskonałego zjednoczenia, jakie występuje między Osobami Boskimi, misterium jedności w Bogu i z Bogiem jest jednocześnie miejscem, w którym dystans między Bogiem-Stwórcą a stworzeniem znajduje swój najgłębszy wyraz. Teologiczny wydźwięk takiego rozumowania skłania Przywarę do sformułowania dwóch podstawowych wniosków. W pierwszym rzędzie oznacza to, że niezależnie od tego jak wielkie byłoby nadprzyrodzone samoobjawienie Boga, zawsze pozostanie On dla człowieka „najwyższą i niepojętą rzeczywistością”. W drugiej kolejności oznacza to zarazem, że niezależnie od tego jak wielkie byłoby nadprzyrodzone wywyższenie człowieka jako „dziecka Bożego” i „członka Kościoła”, zawsze ten wyniesiony na wyżyny człowiek pozostanie jedynie stworzeniem, które chociaż jest podobne do swojego Stworzyciela, to jednak jeszcze bardziej się od Niego różni³⁷⁷. Formułując powyższe wnioski o fundamentalnym znaczeniu dla swojej teologii, Przywara jednocześnie włącza ją w cały historyczny ciąg następstw, jakie wywołała soborowa formuła.

5.1.1. Doniosłość zgodności soborowych rozstrzygnięć z późniejszym stanowiskiem Tomasza z Akwinu

Fakt, że krytyka Ojców Soboru dopełniona została późniejszym stanowiskiem Tomasza z Akwinu wobec joachimizmu, pełni bardzo ważną rolę w rozwoju teologii objawienia Przywary. Przeciwno historycznemu trynitaryzmowi Joachima, Tomasz sformułował w *Sumie Teologii* argument o ostateczności Nowego Przymierza i Kościoła, przez co unieważnił całość trynitarnej struktury historii, proponowanej przez Joachima.

³⁷⁶ Reichweite der Analogie, s. 252.

³⁷⁷ Zob.: Reichweite der Analogie, s. 269.

Wizji trzech królestw opata z Fiore Tomasz przeciwstawił nierozzerwalną w swojej dwoistości jedność Starego i Nowego Przymierza, którą Przywara uczyni później fundamentem swojej teologii objawienia. Bardzo ważną rolę w teologii Przywary pełni również przejęty od Tomasza stosunek do prawa Starego Przymierza. Jedność Starego i Nowego Przymierza Tomasz wyraził bowiem w swoim stanowisku w odniesieniu do formalnego znaczenia prawa w obu częściach Przymierza stanowiących jedną całość:

„Prawo stare było prawem nie tylko Ojca, ale także i Syna, ponieważ Chrystus był w starym prawie obecny przez podobieństwa. Mówi Pan: «Gdybyście wierzyli Mojżeszowi wierzylibyście i mnie, bo i on o mnie pisał». Podobnie także prawo nowe jest nie tylko Chrystusa, ale i Ducha Świętego, co widać z tekstu do Rzymian: «Prawo ducha i życia w Chrystusie Jezusie itd.». Nie należy już zatem oczekiwać innego prawa, które byłoby prawem Ducha Świętego (STh II,1 q.106 a.4)»³⁷⁸.

Przywara bardzo często będzie odwoływał się do Tomaszowego stosunku do prawa, kiedy będzie chciał podkreślić dystans między Bogiem a światem, czy wyrazić swój sprzeciw wobec wizji tożsamości Joachima z Fiore (zaznaczając zarazem fakt, że dystans ten jest złagodzony relacją analogii). Natomiast historycznemu trynitarzowi Joachima przeciwstawia się, według Przywary, Tomaszowa wizja Trójcy Świętej w postaci *circulatio* – wirującego kręgu relacji między *memoria*, *intellectus* i *voluntas* – z zaznaczeniem, że nie jest to wizja Trójcy Świętej „w sobie”, lecz jedynie zastosowanie w myśleniu relacji-kategorii wynikających ze stosunku jedności do wielości. Tomasz wystąpił więc zarówno przeciwko tożsamościowym wizjom Boga w historii, jak i przeciw tożsamościowym wizjom jedności w Bogu i z Bogiem. Przywara zauważył, że „Tomasz tak samo poddał pod dystans prawa gnostyczne utożsamienie historycznego trynitaryzmu, jak pod dystans porządku – mistyczne utożsamienie trynitaryzmu personalnego”³⁷⁹. Uzupełnieniem argumentów Tomasza jest rozróżnienie w bycie Boga i stworzenia (*ens par essentia* i *ens par participationem*), które jest terenem uwidocznienia się zarówno podobieństwa jak „jeszcze większej różnicy”. Dla Przywary najistotniejsze wydaje się jednak podkreślenie zasadniczej różnicy formalnej między bytem Boga i człowieka, które sprawia, że wykluczone jest dążenie do jedności (utożsamienia się) z Bogiem zarówno na drodze absolutyzacji istoty, jak i absolutyzacji egzystencji: pomimo wszystkich absolutyzujących tendencji Bóg pozostaje

³⁷⁸ Reichweite der Analogie, s. 258.

³⁷⁹ Reichweite der Analogie, s. 260.

rzeczywistością zupełnie odmienną i wymykającą się najbardziej idealistycznym stworzonym kategoriom – *Deus semper maior, una quaedam summa res incomprehensibilis et ineffabilis*. Ani wschodni typ dążenia do tożsamości, który Przywara definiuje poprzez wyrażenie „życie jako duch” – ani typ zachodni („duch jako życie”) nie mogą zniwelować różnicy wynikającej z bytu Boga *par essentia* i bytu stworzenia *par participationem*. Z tego podstawowego faktu wynika, że dystans złagodzony analogią jawi się jakby czymś najbardziej naturalnym, zwykłym i oczywistym w stosunku między Bogiem a stworzeniem. Jest to dla Przywary zasadniczy punkt, w którym nauczanie Tomasza zbiega się z klasyczną formułą analogii IV Soboru Laterańskiego. Natomiast Tomaszowy nacisk na jedność Przymierza i ostateczność Kościoła należy potraktować za najbardziej konkretny i zdecydowany impuls do rozwoju teologii zaprezentowanej przez Przywarę w *Alter und Neuer Bund*, ze szczególnym naciskiem na umieszczenie w centrum teologii objawienia (analogicznej, ale nierozzerwalnej) relacji między Starym a Nowym Przymierzem.

5.1.2. Historyczne następstwa formuły z 1215 roku

Spojrzenie Przywary na historyczne konsekwencje wypowiedzi Ojców soborowych ma charakter całościowego oglądu z perspektywy kilku stuleci. W pierwszej kolejności, rozstrzygnięcia IV Soboru Laterańskiego wyznaczyły, zdaniem Przywary, wyraźną cezurę pomiędzy joachimizmem w wydaniu wschodnim i zachodnim po jednej stronie, a orzeczeniem o analogii i całością nauki Tomasza z Akwinu po drugiej³⁸⁰. Trzeba tu jednak wziąć pod uwagę specyficzny sposób zestawiania faktów przez Przywarę i pamiętać, że w momencie ogłoszenia postanowień IV Soboru Laterańskiego, Tomasz jeszcze nawet się nie urodził. W następnej kolejności na podkreślenie zasługują spostrzeżenia Przywary dotyczące życia Kościoła. Poprzez przyjęcie krytycznego stanowiska wobec radykalnego spirytualizmu Joachima z Fiore, rozstrzygnięcie Ojców soborowych zabezpieczyło przed tym niebezpieczeństwem rodzące się w tym czasie zakony franciszkański i dominikański, które na początku wykazywały tendencje w kierunku radykalnego spirytualizmu. Natomiast podstawowym, z punktu widzenia

³⁸⁰ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 261: „So also stehen Joachimismus des Westens und Ostens auf der einen Seite und Viertes Laterankonzil und Thomas von Aquin auf der andern im entscheidenden Mittelpunkt der ganzen Frage: dort die gnostische oder mystische, exemplarische oder rhythmische Identität als Grundprinzip von Theopanismus oder Pantheismus (als den Grundformen absoluter Ostlichkeit oder Westlichkeit), – hier die Analogie als das Grundprinzip des Katholischen überhaupt, weil sie ist das Grundprinzip zwischen Gott und Geschöpf überhaupt”.

Przywary, następstwem formuły analogii na gruncie teologicznym był fakt, że otworzyła ona drogę rozwoju dla teologii scholastycznej poprzez zdecydowaną opcję na rzecz Piotra Lombarda, który jako autor *Sentencji* przyczynił się do rozkwitu teologii szkolnej z jej szczytowym punktem w nauce św. Tomasza. W dalszej perspektywie, wyraźne zaznaczenie dystansu między Stwórcą a stworzeniem spowodowało, że na terenie teologii zaczęły być uważnie artykułowane tak istotne rozróżnienia, jak te pomiędzy naturą i nadprzyrodzonością, czy między rozumem a wiarą. Powstające w ten sposób nowe kierunki i szkoły teologiczne stwarzały potrzebę opracowania kryteriów dla teologii, która byłaby reprezentatywna dla całego Kościoła. Procesy będące wynikiem tego wielkiego teologicznego ożywienia, przygotowywały, według Przywary, grunt dla mającej wkrótce się pojawić epoki nowożytnej³⁸¹. Właśnie w ten nurt posoborowej aktywności, plasującej się w zdecydowanej opozycji do poglądów Joachima z Fiore, Przywara wpisał wszystkie najważniejsze podstawy swojej własnej teologii. Czasowe ramy rozwoju teologii Przywary z oczywistych względów wyznaczają podwójną perspektywę jego spojrzenia na historyczne następstwa formuły z 1215 roku. Centralne znaczenie IV Soboru Laterańskiego dla Przywary nie oznacza przecież wyizolowania jego teologii z aktualnego dla niej kontekstu. Z jednej strony tym aktualnym kontekstem jest mocne zakorzenienie w rozstrzygnięciach I Soboru Watykańskiego, które wyznacza ramy dla początkowej fazy rozwoju myśli Przywary. Natomiast jego dojrzała teologia wykazuje wyraźne oznaki ożywienia wynikającego z przygotowań do II Soboru Watykańskiego. Dogmat o nieomyślności papieskiej ogłoszony przez I Sobór Watykański, choć wiąże się ściśle z koncepcją kościelnego autorytetu (mającego konkretny wyraz w nauce Magisterium Kościoła), to jednak wypływa z samej najgłębszej istoty Kościoła, która dla Przywary zawsze będzie wyrazem jego nadnaturalnej rzeczywistości mającej swoje źródło w suwerennym postanowieniu woli Boga (Ef 1,9-23). Nawet wśród najbardziej przenikliwych umysłów teologicznych swojej epoki Przywara zauważa wyraźne (jednoznacznie oceniane przez niego jako negatywne) znamiona podziału kościelnej rzeczywistości na „organiczny Kościół” pojmowany jako mistyczne Ciało Chrystusa, oraz na „organizację kościelną”, jako na czysto prawny, wynikający z ziemskiej konieczności twór, mający więcej wspólnego ze sferą profanum, niż z odwiecznym Bożym postanowieniem, wyrażającym się w tajemnicy wcielenia. Pomimo czasowego usytuowania eklezjologii Przywary między dwoma soborami

³⁸¹ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 262.

watykańskimi, które proponowały odmienny sposób patrzenia na Kościół (*Corpus Christi mysticum* i lud Boży), jego koncepcja Kościoła w wyraźny sposób naznaczona jest doniosłością rozstrzygnięć IV Soboru Laterańskiego, rozpatrywanych na tle chrystologicznych decyzji podjętych przez sobory ekumeniczne z pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa.

5.2. Kwestie merytoryczne wynikające z klasycznej formuły analogii

Zdaniem Przywary, rozstrzygnięcia IV Soboru Laterańskiego opisały jedyną rzeczywistość ekonomii zbawienia za pomocą odniesienia do trzech głównych elementów: do naturalnej kondycji stworzenia, do nadprzyrodzonego uczestnictwa w życiu Trój-jedynego Boga, oraz do nadprzyrodzonego odkupienia. Wszystkie trzy elementy tworzą jedność ugruntowaną w Jedynym Bogu, który jest ich jedynym Autorem i źródłem, z którego biorą początek. Przywara ma tu na myśli najwłaściwszy sens słowa teologia (który podkreśla w jego specyficznej pisowni: *Theo-logie*) określając go jako „Słowo Boga ponad wszystkim, co od Boga pochodzi”³⁸². W takim ujęciu, jedynym teologicznym autorytetem może być tylko sam niewidzialny Bóg, ukazujący się w widzialnym Chrystusie, jako „Słowie, które stało się Ciałem”. Dla Przywary Chrystus jest jednak Chrystusem nierozzerwalnie złączonym z Kościołem (w rozumieniu Augustyna jako Głowa i Ciało Jeden Chrystus – *Haupt und Leib Ein Christus*). Z teologii Augustyna, jak i z teologii Listu do Efezjan, wynika jednoznacznie, że jedynie Kościół może być konkretnością Boga w Chrystusie: „Pełnią Tego, który napelnia wszystko wszelkimi sposobami”. Podstawową kwestią dla Przywary jest więc konkretny kształt tego teologicznego autorytetu: czy jest nim nieomylna nauka Magisterium Kościoła czy wibrująca pełnia „Ducha” wszystkich jego „członków”³⁸³? Chodzi więc o rozstrzygnięcie między „Bogiem w autorytecie Kościoła, a absolutnym pneumatyzmem, który w rzeczywistości jest naturalizmem, ponieważ w sposób absolutny wyraża się w nim doraźnie ludzki kierunek”³⁸⁴.

³⁸² *Reichweite der Analogie*, s. 276.

³⁸³ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 276: W konkretnych historycznych okolicznościach IV Soboru Laterańskiego dla Przywary liczy się więc wybór między papieżem Innocentym III jako najwyższym wyrazicielem soborowej nauki i Joachimem z Fiore jako przedstawicielem i członkiem Kościoła.

³⁸⁴ *Reichweite der Analogie*, s. 276.

5.2.1. Ramy porządku zbawienia dla możliwych teologii obiektywnych

W związku z tym, że rozstrzygnięcia IV Soboru Laterańskiego wyróżniły trzy elementy w jednym, obejmującym je wszystkie porządku zbawienia, Przywara wyprowadził z tych elementów trzy możliwe obiektywne teologie. Zastosowana przez niego zasada strukturalna (wynikająca z całokształtu formuły analogii) polega na tym, że każda z trzech możliwych teologii obiektywnych powinna zawierać w sobie wszystkie trzy elementy ekonomii zbawienia, czyli naturalną kondycję stworzenia, nadprzyrodzony udział w Bogu oraz nadprzyrodzone zbawienie. Jednakże w strukturze każdej z tych teologii jeden z elementów staje się zasadą formalną dla dwóch pozostałych. Na tej podstawie Przywara zaliczył do trzech teologii obiektywnych teologię Ojców greckich, teologię św. Augustyna oraz teologię scholastyczną. Każda z powyższych teologii obiektywnych akcentuje bardziej któryś z trzech komponentów jednego, wszechogarniającego porządku zbawienia: nadnaturalne uczestnictwo w Bogu, bądź nadnaturalne zbawienie, bądź uczestniczącą w Bogu i zbawioną naturę.

Teologia Ojców greckich

Z pierwszego zdania klasycznej formuły analogii odnoszącego się do pojmowania jedności wyłaniającej się z wypowiedzi Chrystusa: „Aby stanowili jedno jak My jedno stanowimy”, Przywara wyprowadza formalne zasady właściwe dla teologii Ojców greckich. Najważniejszą z tych zasad (zgodną z perspektywą szkoły aleksandryjskiej), którą najzwyczajniej można określić jako „wyniesienie natury ludzkiej”³⁸⁵, Przywara łączy z wyróżnionym przez Sobór elementem nadprzyrodzonego uczestnictwa w Bożej naturze, które było bezinteresownym darem Boga w akcie stworzenia i zostało zaprzepaszczone przez człowieka poprzez grzech pierworodny. Zasadniczym rysem deifikacji (*theiosis*) w pojmowaniu Ojców greckich jest bowiem wyniesienie „uczestników Chrystusa” do udziału w Bożej naturze poprzez uczestnictwo w Boskiej Osobie Chrystusa: bycie w Chrystusie oznacza bycie w Bogu. Potwierdzeniem tej tezy jest dla Przywary pogląd Ireneusza na cel wcielenia wyrażony we wstępie do *Adversus haereses*: Chrystus stał się tym, kim my jesteśmy, po to abyśmy stali się tym, kim On jest. Uczestnictwo w Chrystusie, a w konsekwencji także w trynitarniej jedności Ojca i Syna w Duchu Świętym (J 17,22 – „aby stanowili jedno, jak My jedno stanowimy”) jest jednak stawianiem się człowiekiem duchowym (*pneumatikos*). Konkretnym wyrazem

³⁸⁵ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 264.

„deifikacji” jako uczestnictwa w odwiecznym Logosie – Chrystusie namaszczone Duchem Świętym – z punktu widzenia praktyki wiary i uczestnictwa w życiu Kościoła jest dążenie do coraz większej „spirytualizacji”. Przywara precyzuje przy tym, że przebóstwienie (jako czyste uduchowanie) jest formalną treścią teologii Ojców greckich, podczas gdy poznanie w wierze (*gnosis – visio beatifica*) jest formalnym aktem tej teologii. Zarówno ontyczny jak i noetyczny wymiar uczestnictwa w Bogu wyraża się więc w *potentia oboedientialis* – jako posłusznym i uległym poddaniu się Bogu i Jego kształtowaniu w sferze bytu i świadomości. Ostatecznie teologię tę Przywara określa jako „teologię tradycji w Logosie i Duchu Świętym”³⁸⁶.

Teologia Augustyna

Drugie zdanie soborowej formuły – rozumiane w całokształcie kontekstu wypowiedzi Ojców – dotyczy pojmowania jedności z Bogiem jako udziału w posłaniu Syna Bożego. Z udziałem w posłaniu Syna przez Ojca Przywara zestawia element nadprzyrodzonego odkupienia poprzez wcielenie, oraz wyprowadza z niego główną tendencję teologii św. Augustyna (zgodną z tendencją szkoły antiocheńskiej). Forma uczestnictwa w trynitarniej jedności Ojca i Syna w Duchu Świętym, charakterystyczna dla augustyńskiego profilu teologicznego, wyraża się w uczestnictwie w pełni czasów, kiedy Bóg przyjął naturę ludzką we wcieleniu: „Deifikacja jako uczestnictwo w Bożej naturze i Osobie Boga jest bardziej uczestnictwem we wcieleniu Boga, czyli uczestnictwem w Jego misji”³⁸⁷. Jest to, zdaniem Przywary, najgłębszy sens jedności, o której mówi Chrystus w modlitwie arcykapłańskiej, przekazanej przez Janową Ewangelię: uczestnictwo w misji Chrystusa jest zarazem wejściem w tajemnicę trynitarnego życia. Praktycznym i konkretnym wyrazem głównej tendencji właściwej teologii Augustyna jest więc naśladowanie Chrystusa w Jego uniżeniu, ubóstwie, skandalu krzyża, w byciu członkiem zdeformowanego Ciała, którym jest Kościół. Jest to więc kierunek odwrotny do tego, który był właściwy pierwszemu człowiekowi przy grzechu pierworodnym: dążenie do „bycia jak zwykły człowiek” przeciwko dążeniu do „bycia jak Bóg”. Przywara bardzo trafnie zauważa, że udział w czysto duchowym Bogu zachodzi poprzez udział w Kościele jako Jego materialnym, dostępnym dla ludzkich zmysłów Ciele, a udział w Bożej

³⁸⁶ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 266: „Theologie geschieht als dieses Sich-selbstenthüllen des von Gott her Überlieferten und eben darum in Seinem Sohn als Seinem Logos und dem Heiligen Geist als Seinem Pneuma”.

³⁸⁷ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 267.

absolutnej jedności i jedyności zachodzi poprzez udział w ograniczeniach i sprzecznościach towarzyszących doczesnej rzeczywistości Kościoła, w wielorakiej i podlegającej ciągłym przemianom różnorodności jego członków. Dalszą konsekwencją tej tendencji jest również augustyńska *theologia crucis* w swoim pełnym sensie (zejście Boga w dialektyczny świat przeciwieństw), jako skrzyżowanie wszechmocy i samounicestwienia się Boga: z Chrystusem jako „Logosem krzyża” i z Duchem Świętym jako Duchem „wiedzy krzyża”³⁸⁸. Wszystkie te paradoksalne stwierdzenia spotykają się w augustyńskich ujęciach *Ecclesia deformis* oraz *Christus deformis*: udział w Bogu jako „czystej formie” wyraża się w udziale w „zdeformowanym Kościele” – w Ciele „zdeformowanego, zniekształconego” Chrystusa.

Teologia scholastyczna

Trzecim rodzajem teologii obiektywnej jest dla Przywary teologia scholastyczna, rozwinięta na bazie soborowych rozróżnień w relacji Stwórcy – stworzenie, których konsekwencją jest ostatecznie zdanie formuły analogii. Jest to racjonalna teologia spekulatywna, respektująca porządek nadprzyrodzony, ale przywiązująca szczególną wagę do kategorii ontycznych (*natura*) i noetycznych (*ratio*). Punktem wyjścia dla tej teologii jest, zdaniem Przywary, rozróżnienie pomiędzy opartą na naturze jednością w Bogu, oraz opartą na łasce jednością między Stwórcą a stworzeniem. Oznacza to, że nadprzyrodzone uczestnictwo w Bogu i uczestnictwo w nadprzyrodzonym odkupieniu należą do zasadniczego „wyposażenia” ludzkiej natury w taki sposób, że nie negują one właściwej człowiekowi kondycji stworzenia³⁸⁹:

„Jest to punkt widzenia klasycznej scholastyki: tak jak się on przedstawia w głównych liniach naszego IV Soboru Laterańskiego, a w szczególności poprzez jego TAK dla Piotra Lombarda przeciwko opatowi Joachimowi: Bóg w swoim najbardziej intymnym samoobjawieniu w nadnaturalnym «udziale w sobie» oraz w «zbawieniu», pozostaje ciągle i niezmiennie «jakąś jedną najwyższą rzeczywistością» – a człowiek w największym nawet ponadnaturalnym wywyższeniu do «dziecka Bożego» i «uczestnictwa w Chrystusie»,

³⁸⁸ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 268: „Eben darum ist dann aber auch das methodisch formale Denken dieser Theologie nicht eine «Gnosis» gradlinigen Aufstiegs ins Geistig-Göttliche, sondern das «noetische» Geheimnis des «Abstiegs zwischen den Gegensätzen»: ein antithetisches Denken im letzten Geheimnis (wie es in der Tat das Wesen der Sprache Augustins ist)”.

³⁸⁹ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 271.

pozostaje ciągle «stworzeniem» Stwórcy – oczywiście podobnym do Niego, ale jeszcze bardziej się od Niego odróżniającym»³⁹⁰.

W związku ze sposobem, w jaki teologia scholastyczna podchodzi do merytorycznej treści relacji Boga – suwerennego Stworzyciela – do świata, który jest przez Niego stworzony i utrzymywany w istnieniu, pojawia się w tym kontekście problem przyczynowości, ze szczególnym zwróceniem uwagi na myślenie przyczynowe. Kategoria przyczynowości w teologii, jako związek między przyczyną a skutkiem, jest zdaniem Przywary dojrzałą formą teologicznej rzeczywistości Logosu i Pneumy. Przywara podkreśla także, że według Tomasza, ekscelencja Boga wyraża się w tym, że zdrowa ludzka logika, oparta na naturalnej racjonalności, jest wykorzystywana przez Niego jako narzędzie.

5.2.2. Profile życia religijnego wynikające z trzech teologii obiektywnych

Trzy rodzaje obiektywnych teologii mają, zdaniem Przywary, bezpośredni wpływ na pojmowanie chrześcijańskiego życia religijnego. Teologia związana z greckimi Ojcami Kościoła, a w szczególności ta, która wypływa od Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesa, ma swój konkretny wyraz w życiu chrześcijanina w postaci jego nieustannego wzrastania na drodze upodobnienia się do Chrystusa. Chrystus rozumiany jest jednak głównie jako Bóg-Logos, namaszczone Duchem Świętym, co prowadzi do rozumienia chrześcijańskiego „przebóstwienia” jako postępującego uduchowienia. U Orygenesa można nawet zauważyć zarysowujące się traktowanie widzialności i sakramentalności Kościoła jako czegoś przejściowego w dążeniu do „czystej duchowości”. To właśnie tutaj Przywara dopatruje się miejsca, w którym Joachimowa idea duchowego Kościoła (*Ecclesia spiritualis*) znajduje swoje najwcześniejsze zakorzenienie³⁹¹.

Forma życia chrześcijańskiego ukształtowana w oparciu o teologię Augustyna odwzorowuje Chrystusowe zstępowanie we wcieleniu, ponieważ Chrystus widziany jest bardziej od strony przyjęcia i zbawienia ludzkiej natury. W konsekwencji naśladowania Chrystusa w tym zstępowaniu, życie chrześcijanina jest coraz większym wrastaniem w Jego Ciało poprzez sakramentalne uczestnictwo w życiu Kościoła. Ma ono jednakże wyraźny ascetyczny rys coraz większego oddania się i naśladowania kenozy Chrystusa, który „istniejąc w postaci Bożej” uniżył się, stając się podobnym do ludzi (Flp 2),

³⁹⁰ *Reichweite der Analogie*, s. 269.

³⁹¹ *Reichweite der Analogie*, s. 265.

a wielkość i świętość Boga objawiła się w postaci Baranka dźwigającego grzech całego świata. Przebóstwienie i uduchowanie chrześcijanina wyraża się więc poprzez istnienie w przestrzeni między grzechem człowieka a miłosierdziem Boga, a najwyższa wiedza polega na świadomości własnej nicości i wszechmocy Boga³⁹².

Formę życia chrześcijańskiego wynikającego z teologii scholastycznej rozumie Przywara jako dojrzałą postać zarówno tej, która jest właściwa dla teologii Ojców Greckich jak i dla teologii Augustyna. Zanurzenie w realną naturę ludzką jest tu drogą do nadnaturalnego udziału w życiu Boga. Największe dobro stworzenia polega na miłowaniu Boga nade wszystko i siebie według Bożej woli, przy czym miłość ta jest formą zbliżenia do Boga, jako najwyższego Dobra oraz drogą, na której ludzki duch może stawać się jednością z Bogiem. „Tak” dla Boga jest jednocześnie „Tak” dla Jego wcielenia, więc naturalna ludzka kondycja i rozumność w swojej zwykłej postaci (*creatura, natura, ratio* jako typowe pojęcia klasycznej scholastyki) są już tym samym wprowadzeniem w chrześcijańską dojrzałość oraz drogą prowadzącą do udziału w nadnaturalnym życiu Boga³⁹³.

Zastosowany przez Przywarę trójpodział teologii i wynikające z niego potrójne oblicze chrześcijańskiego życia mogą wydawać się bardzo schematyczne i zarysowane grubą kreską, nie oddającą w pełni wszystkich wymiarów i subtelności. Niemniej jednak, charakterystyczne cechy wszystkich trzech teologii obiektywnych, przyporządkowane trzem głównym członom wypowiedzi Ojców IV Soboru Laterańskiego, wprowadzają porządkujący ład w teologicznych strukturach oraz – co niezmiernie cenne – wskazują na te elementy, które są szczególnie podatne na niebezpieczeństwo absolutyzacji.

5.2.3. Autorytet Kościoła wobec absolutyzujących tendencji trzech obiektywnych teologii

„Tylko i wyłącznie” (*Allein und Ausschließlich*) to wyrażenie za pomocą którego Przywara określa uwidaczniające się absolutyzujące tendencje teologiczne, których wynikiem jest zawsze jakaś forma tożsamości między niezmienną Bożą mądrością, a jej wyrazem w mądrości ludzkiej. W każdej z trzech teologii obiektywnych Przywara dostrzega specyficzną formę tendencji absolutyzujących.

³⁹² *Reichweite der Analogie*, s. 267.

³⁹³ *Reichweite der Analogie*, s. 270.

Na terenie greckiej prawosławnej teologii rolę tę odgrywa „Boża Tradycja” wyrażająca się w symbolu ikony, wieczystej teologii i liturgii jako statycznej, wewnątrz-dziejowej wieczności. Absolutny teologiczny autorytet w teologii Augustyna określa Przywara jako „duch historycznego Chrystusa”, którego jedyną manifestacją jest pierwotny, idealny Kościół z początków chrześcijaństwa. Ów „historyczny źródłowy” Chrystus staje się autorytarną i absolutną zasadą, jedyną normą urastającą do nieosiągalnego ideału dla całego późniejszego chrześcijaństwa. Natomiast absolutną normę właściwą teologii scholastycznej Przywara określa jako „rodzaj pozytywizmu czysto materialnych historycznych faktów”, który bardzo łatwo może ulec dyktatowi racjonalizmu.

Przestrzegając przed absolutyzującymi tendencjami wszystkich trzech teologii obiektywnych Przywara formułuje zespół stwierdzeń odnoszących się do każdej z nich. Po pierwsze – wszędzie tam, gdzie pojawia się teologia uczestnictwa wraz z towarzyszącą jej filozofią esencji, tworzy ona rodzaj ubóstwienia wschodniego sposobu myślenia i rozumowania³⁹⁴. Po drugie – wszędzie tam, gdzie pojawia się teologia sprzeczności i przeciwieństw wraz z egzystencjalizmem jako swoją podbudową, jest ona rodzajem ubóstwienia wszystkiego, co określa się jako zachodni sposób myślenia³⁹⁵. Po trzecie – wszędzie tam, gdzie pojawia się teologia systemowego porządku z zapleczem zarówno w postaci filozofii esencji jak i egzystencji, ma ona tendencję do przeradzania się w ubóstwienie pośredniego (*Mitte*) między Wschodem a Zachodem sposobu myślenia³⁹⁶. W związku z tym Przywara wysuwa wniosek, że właściwy stosunek pomiędzy naturą, nadprzyrodzonym udziałem w Bogu i nadprzyrodzonym zbawieniem wewnątrz każdej z obiektywnych teologii zapewnić może jedynie balans wynikający z formuły analogii. Tylko utrzymanie w napięciu wszystkich komponentów składających się na każdą z teologii obiektywnych może wskazać właściwą formę zawartości oraz aktów i sformułowań jedynie możliwej teologii³⁹⁷.

5.2.4. Teologia Kościoła wobec różnorodności kierunków teologicznych

Z tego samego kontekstu i stylu decyzji soborowych Przywara wyciąga także wniosek o szczególnej roli analogii, jaką powinna ona pełnić w stosunku do rozeznawania

³⁹⁴ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 289.

³⁹⁵ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 289.

³⁹⁶ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 291.

³⁹⁷ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 274.

teologicznego w Kościele. Mogłaby ona być fundamentalną katolicką zasadą stosowaną do ustanawiania relacji między teologiami wypracowanymi przez różne środowiska i szkoły teologiczne a teologią będącą oficjalną nauką Kościoła³⁹⁸. Przywara widzi w analogii szczególny rodzaj ustosunkowania się Kościoła do wszystkich możliwych teologii³⁹⁹. Jego zdaniem analogia najlepiej służy do wyrażenia pewnej powściągliwości albo „arystokratycznego dystansu” Kościoła wobec „entuzjazmu” ruchów charyzmatycznych. Przykłady takiego dystansu Przywara widzi nie tylko w odniesieniach IV Soboru Laterańskiego do doktryny trynitarniej Joachima Fiore, lecz także w późniejszym odrzuceniu reformacji przez Sobór Trydencki, w edyktach przeciwko jansenizmowi i modernizmowi, a także w ustosunkowaniu się Soboru Watykańskiego I do idei romantycznych. Zdaniem Przywary, system czy zasada nie są jednak najważniejsze – bardziej kluczowe jest podporządkowanie całej teologii „jeszcze większej różnicy”, która zapewnia właściwą suwerenność Boga⁴⁰⁰. W ostateczności nie chodzi więc o rytm między porządkiem naturalnym, nadprzyrodzonym udziałem w Bogu i nadprzyrodzonym zbawieniem, ani o napięcie między podobieństwem a różnicą, lecz o prymat zawsze większego Boga, który jest Bogiem jednego, wszystko ogarniającego porządku zbawienia. W związku z tym Przywara może poprowadzić nie przewodnią od Boga Samego, poprzez Boga w Chrystusie, w Kościele, aż do konkretnego wyrazu suwerenności Kościoła w postaci autorytetu urzędu papieża, który najmocniej uwidacznia się w jego nieomyślności (Przywara nie waha się zestawić ze sobą stanowiska IV Soboru Laterańskiego przeciw Joachimowi z Fiore i I Soboru Watykańskiego).

Z analiz Przywary wyłaniają się zasadnicze właściwości, którymi powinna się cechować – jak sam ją określa – teologia „kościelnej analogii”, wyrastająca z bieguności między wielkim podobieństwem i jeszcze większą różnicą⁴⁰¹. Po stronie podobieństwa Przywara umieszcza główny wymiar tej teologii, który można określić jako wewnętrzny rytm czy wewnętrzne prawo polegające na wzajemnym warunkowaniu się różnych kierunków teologicznych. Natomiast konkretnym wyrazem „jeszcze większej różnicy” w ramach teologii kościelnej analogii jest nieustanne poddawanie tego rytmu czy prawa pod osąd nie pozwalającego się z niczego wyprowadzić, bezapelacyjnego,

³⁹⁸ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 272.

³⁹⁹ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 274: „kirchliche Diskretion» albo «Selbst-Ausdruck der Stellungnahme der Kirche gegenüber möglichen Theologien»”.

⁴⁰⁰ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 275.

⁴⁰¹ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 284.

każdorazowego rozstrzygnięcia Kościoła (*unableitbar inappellablen jeweiligen kirchlichen Entscheidung*). Obie główne cechy kościelnej teologii analogii sprawiają, że taka teologia jest przede wszystkim i w pełnym wymiarze wyrazem suwerennego postanowienia woli Bożej. W następnej kolejności jest ona teologią chrystologiczną, w pełni określoną przez widzialność majestatu Boga w Chrystusie jako Tym, który reprezentuje Ojca. W konsekwencji jest ona także eklezjologiczno-chrystologiczną teologią, ponieważ istniejącą w postaci „tu i teraz” działającego autorytetu reprezentacji Boga w Chrystusie i w Kościele:

„Dopiero tutaj mamy do czynienia z Bożym, żyjącym Duchem Świętym, który «przenika nawet głębokości Boga samego»: nie «obiektywny Duch» «pneumatycznej tradycji» absolutyzującej teologii Greków, nie «historyczny Duch» absolutyzującej teologii Augustyna, nie «czysty Duch» absolutyzującej teologii scholastycznej, lecz rzeczywisty Duch Ojca i Syna – twórcze tchnienie suwerennej woli Bożego Majestatu. Prawdziwy «Kościół» dopiero jest gwarantem prawdziwego «Ducha» przeciwko pseudo-duchowym pneumatyzmom»⁴⁰².

5.2.5. Relacja natury i nadprzyrodzoności wypływająca z relacji stworzenia do Stwórcy

Choć we współczesnej Przywarze teologii nadprzyrodzoność (nadenatura) utożsamiana była z wszystkim tym, co w języku Biblii oznacza łaskę, sam Przywara precyzuje, że nadprzyrodzoność w sposób szczególny wypełnia się w udziale człowieka w naturze Boga („przebóstwienie” w języku Ojców greckich), a łaska odnosi się bardziej do zbawienia jako udziału Boga w ludzkiej naturze – skłanianiu się Boga ku człowiekowi, zstępowaniu w ludzką naturę, w pełnym zmiłowania odkupieniu. Można też mówić o utożsamieniu Bożej łaski z samym Bogiem, gdyż udziela się On stworzeniu w sposób nadnaturalny, czyli „ponad» wszelkie potrzeby, wszelkie wymogi i wszelkie oczekiwania «natury» stworzenia, a więc «nadnaturalnie»»⁴⁰³.

Ogół problemów dotyczących relacji natury i łaski czy rozumu i wiary, wypływa nie tyle z samej relacji stworzenia do Stwórcy, co z konfrontacji tej relacji z właściwym nadprzyrodzonym stanem istnienia. Ważny jest dla Przywary również sam sposób wyrażenia soborowej formuły (pomiędzy Stwórcą a stworzeniem *nie można* dopatrzeć

⁴⁰² Reichweite der Analogie, s. 284.

⁴⁰³ Zob.: Reichweite der Analogie, s. 263.

się tak wielkiego podobieństwa, żeby *nie trzeba* było widzieć większej pomiędzy nimi różnicy). W formule analogii Przywara dostrzega także ugruntowanie historycznego rozwoju nauczania Kościoła dotyczącego relacji między naturą i nadprzyrodzonością – poczynając od rozstrzygnięć przeciwko reformacji, poprzez walkę z jansenizmem i tradycjonalizmem, aż do rozstrzygnięć przeciwko modernizmowi⁴⁰⁴.

W teologii Ojców greckich, natura jest (tak jak wszystko) jedynie formą uczestnictwa w Bogu, nie będącą potencją samą w sobie, lecz wyrażającą się tylko w specyficznej *potentia oboedientialis*. W związku z tym, różnicę między Stwórcą a stworzeniem można opisać na tym obszarze w ten sposób, że Bóg jest bytem samym w sobie, a stworzenie staje się nim wyłącznie poprzez uczestnictwo w Bogu – nie może istnieć bez swojego Stwórcy. Przywara określa więc naturę wyłącznie jako formę stawania się, której całkowitą treść stanowi nadprzyrodzoność. Natomiast w teologii Augustyna, gdzie podstawową rolę odgrywa nadnaturalne dzieło zbawienia poprzez krzyż, natura jest terenem ujawniania się wszystkich przeciwieństw wynikających z głównej sprzeczności między ludzką naturą człowieka, który w Adamie pragnie być „jak Bóg” na sposób grzechu pierworodnego, a boską naturą Chrystusa, który w dziele zbawienia staje się „zwyczajnym” człowiekiem. Dla wyrażenia tej tajemnicy Przywara używa paradoksu:

„Ludzka natura w Adamie jawi się w paradoksie sprzeczności grzechu pierworodnego, podczas gdy ludzka natura w Chrystusie – w paradoksie sprzeczności zbawienia. Tak więc natura jako taka przedstawia się w owej ogólnej formie «paradoksu sprzeczności»”⁴⁰⁵.

W związku z tym Przywara precyzuje, że natura według teologii Augustyna nie jest jakąś neutralną *potentia oboedientialis*, tak jak w ujęciu teologii greckiej, lecz jej wyrazem jest wynikająca z pożądlivosti nicość pragnienia bycia „jak bóg” w Adamie, oraz poddana bezsilności wszechmocy Boga w Chrystusie wcielonym dla zbawienia człowieka. Teologia scholastyczna jako teologia wywyższonej i zbawionej natury nosi w sobie zdaniem Przywary zarówno pewne cechy teologii greckiej jak i teologii Augustyna, choć odróżnia się od nich obu. Scholastyczny „porządek uniwersum” jest „naturalnym odbiciem istotowo nadprzyrodzonego uniwersum uczestnictwa w Bogu i zbawienia”⁴⁰⁶:

⁴⁰⁴ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 293.

⁴⁰⁵ *Reichweite der Analogie*, s. 287.

⁴⁰⁶ *Reichweite der Analogie*, s. 288.

„Nie jest to przy tym ani natura czysto pasywnej potencjalności (jak w teologii Greków), ani natura czystej antytetyki czy biegunowości (tak jak w teologii Augustyna), lecz natura aktywnej potencjalności (tak jak formułuje ją Tomasz z Akwinu): aktywna potencjalność, czyli właściwa *potentia oboedientialis*, która nosi jako swoją ostateczną głębię, i stąd jawi się jako aktywność nadprzyrodzoności w naturze, ale istnieje i działa potem w obszarach natury właśnie jako niepomniejszonej (jako prawdziwa i bytowa przyczyna, a więc także świadome przyczynowe myślenie: przyczynowe ontycznie i noetycznie). Całość nadprzyrodzonego uczestnictwa w Bogu i zbawieniu, żyje i działa we wszystkich obszarach praktycznego i teoretycznego życia jako całość aktywnej naturalności”⁴⁰⁷.

Zasadniczy wniosek, który wyciąga Przywara ze swojej analizy odniesienia do problemów natury i nadprzyrodzoności w trzech teologiach obiektywnych, jest wspólny dla wszystkich tych głównych kierunków teologicznych: pomimo tego, że wszystkie one w bardzo zdecydowany sposób wyrażają radykalny prymat nadprzyrodzoności (*radikaler Supranaturalismus*), rezultatem tak wyrażanego stanowiska jest w ostatecznym rozrachunku skrajny naturalizm, związany z pojęciem „czystej natury”⁴⁰⁸. Na gruncie teologii Ojców greckich Przywara opisuje proces, w którym czysto pasywny udział ludzkiej natury w naturze Boga (przebóstwienie) „naturalizuje się”, stając się ostatecznie wewnętrzną istotą samej natury. Ten sam proces „naturalizacji” Przywara zauważa w obrębie teologii Augustyna, gdzie gra przeciwieństw i sprzeczności, która jest postrzegana jako manifestacja Boga w nadprzyrodzonej historii od grzechu pierworodnego do zbawienia, przechodzi stopniowo w grę przeciwieństw poczytywanych jako istota natury stworzenia. Natomiast na terenie teologii scholastycznej, procesowi naturalizacji ulega system nadprzyrodzonego Bożego porządku, na skutek czego staje się on wewnętrznym porządkiem natury:

„W trzech teologiach obiektywnych (o ile potraktować każdą z nich jako samodzielną i wyłączną całość) rozwija się więc supernaturalizm absolutnej nadprzyrodzoności jako tajemniczy naturalizm absolutnej natury – i dlatego naprzeciw siebie stają (coraz mocniej i pełniej) fundamentalny czysty naturalizm, dla którego cała nadprzyrodzoność jest jedynie maską natury. Stąd filozofia, moralność, kultura, polityka, które demaskują się obiektywnie jako określone typy naturalnej filozofii, moralności, kultury, polityki – tutaj (jako odpowiedź) fundamentalnie czystego racjonalizmu, który całe objawienie i łaskę odsłania jako mity «czystej natury i rozumu»; fundamentalny antropologizm, który wszystko

⁴⁰⁷ *Reichweite der Analogie*, s. 289.

⁴⁰⁸ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 289.

co Boże, wyjaśnia jako parabolę «czystego humanizmu»; fundamentalny psychologizm i biologizm, który wszystko obiektywnie obowiązujące rozważa jako obiektywizację «czystego życia»; fundamentalny patologizm, który demaskuje każdy ideał jako iluzję «czystego instynktu»⁴⁰⁹.

5.2.6. Analogia jako podstawowa forma katolicka

Doniosłe miejsce analogii oraz jej przenikająca na wskroś obecność w teologii Przywary sprawiają, że możnaby go zaliczyć do myślicieli, których refleksja skoncentrowana jest tylko na jednym wybranym problemie. Przywara wyróżnia się w tym gronie niespotykanym zasięgiem swojej refleksji, która wychodząc i powracając do formuły analogii, zatacza krąg obejmujący coraz liczniejsze dziedziny rzeczywistości aby nawiązać między nimi wibrujące napięciem relacje. W tym najszerszym kontekście trzeba postrzegać rolę, jaką Przywara wyznacza analogii. Fundamentalne znaczenie analogii dla teologii katolickiej opiera on przede wszystkim na rozstrzygającej funkcji, jaką pełni ona w stosunku do kwestii podstawowych dla nauki Kościoła: w rozeznawaniu pomiędzy różnymi kierunkami teologicznymi, w ustalaniu relacji tych różnorodnych kierunków do teologii reprezentatywnej dla Kościoła jako całości, oraz we właściwym rozumieniu wszystkich problemów wyrastających z relacji pomiędzy naturą i nadprzyrodzonością.

Trzy rodzaje obiektywnej teologii wyróżnione przez Przywarę są w gruncie rzeczy jedynie ujęciem, które można sprowadzić do relacji między esencją i egzystencją. Teologia Greków jest właściwie wyrazem esencjalizmu, teologia Augustyna – egzystencjalizmu, a teologia scholastyczna to nic innego jak dialektyka pomiędzy „egzystencjalnym esencjalizmem (w tomizmie) oraz esencjalnym egzystencjalizmem (w szkotyzmie)”⁴¹⁰. Ostatecznie Przywara określa ten stan rzeczy jako egzystencjalną jedność w esencjalnej różnicy, ponieważ jednocześnie współistnieje realny egzystencjalizm porządku zbawienia (Bóg w Chrystusie i w Kościele), oraz istotowa różnica pomiędzy nie dającą się z niczego wyprowadzić nadnaturą i nie dającą się zniwelować naturą.

Analogia jest z jednej strony ściśle filozoficzną zasadą, ponieważ dotyczy istoty relacji między Stwórcą a stworzeniem. Z drugiej strony jest ona również formalną strukturą suwerennego działania Stwórcy, a więc posiada także wymiar teologiczny.

⁴⁰⁹ *Reichweite der Analogie*, s. 291-2.

⁴¹⁰ *Reichweite der Analogie*, s. 299.

„Istnieje jedynie teologia (wszystkich jakkolwiek możliwych relatywnych kierunków) w której analogia jest jako «forma, w której....». Istnieje jedynie filozofia (wszystkich jakkolwiek możliwych relatywnych kierunków) w której analogia jest jako «zasadą, z której....». Istnieje jedynie jedność teologii i filozofii w tym nieredukowalnym, i dlatego jedynie «analogicznym», współlistnieniu (teologicznej) «analogii od góry» i (filozoficznej) «analogii od dołu»”⁴¹¹.

Analogia nie jest więc w ostatecznym rozrachunku jakąś czwartą teologią obiektywną dodaną do trzech wcześniej wyróżnionych przez Przywarę, lecz jest równoważna ze stanowiskiem Kościoła wobec trzech teologii obiektywnych⁴¹².

„naturalność stosunku między Stwórcą a stworzeniem jawi się faktycznie i jedynie «w» «tak wielkiej» nadprzyrodzoności (jednego realnie historycznego porządku nadprzyrodzonego udziału [w Bogu] i zbawienia); a wewnątrz stosunku między Stwórcą a stworzeniem jawi się «jeszcze większa różnica» istotowo jedynego «w» «tak wielkiego podobieństwa». Owa «analogia» jest – według soboru – formą dla przedmiotu i aktu jedynie możliwej teologii”⁴¹³.

Konsekwencją takiego postawienia problemu jest ustanowienie analogii jako wewnętrznej formy dla każdego rodzaju teologii. Można też traktować analogię jako metafizyczną strukturę wewnętrzną i właściwą dla teologii Kościoła Katolickiego.

⁴¹¹ *Reichweite der Analogie*, s. 301.

⁴¹² Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 274: „«Analogie» erscheint, im Zusammenhang und Stil des ganzen zweiten Kapitels des Vierten Laterankonzils gegen Abt Joachim, nicht so sehr als Prinzip oder Form einer neuen, möglichen Theologie, sondern als Selbst-Ausdruck der Stellungnahme der Kirche gegenüber möglichen Theologien”.

⁴¹³ *Reichweite der Analogie*, s. 273-4.

Podsumowanie: „Jeszcze większa różnica” jako źródło apofatycznej dynamiki w teologii Przywary

„Dlatego też [...] teologia, jeśli ma być prawdziwa, nie może być niczym innym jak wielkim *reductio in mysterium* – sprowadzeniem całego kosmosu objawienia do tajemnicy niepojętego Boga miłości, a [...] filozofia również takim samym *reductio in mysterium* – sprowadzeniem wszystkich pytań i zagadek kosmosu natury do wsłuchiwania się w głębię tajemnicy, w której oglądamy Boga jako *Mysterium mysteriorum* [...]. Filozofia i teologia, tak jak natura i nadprzyrodzoność, jak rozum i objawienie, jak myślenie i wiara są tutaj [...] jednością: w Bogu, który jest miłością, ale «zamieszkuje światłość niedostępną»»⁴¹⁴.

Erich Przywara

Teologiczne zmagania Przywary traktowane jako całość można właściwie rozpatrywać w perspektywie interpretacji rozstrzygnięć IV Soboru Laterańskiego. Apofatyczna dynamika z ostatecznym *reductio in mysterium*, wynikająca z „jeszcze większej różnicy” między Stwórcą a stworzeniem, jest zasadniczym i od razu narzucającym się rysem jego teologicznego sposobu myślenia. Dominacja teologii negatywnej nie oznacza jednakże całkowitej eliminacji elementów pozytywnych, co ma swoje bezpośrednie źródło w pozytywno-negatywnym stosunku bytowym między Stwórcą a stworzeniem, wynikającym z *analogia entis*. Swoją teologiczny system, skonstruowany w oparciu o wnioski wyciągnięte z klasycznej formuły analogii, Przywara bardzo szeroko przedstawia w *Summula. Was ist Gott* – dziele pochodzącym z 1947 roku, a więc będącym owocem dojrzałego okresu jego aktywności. Konstrukcja zawarta w *Summula* przybiera postać kilkustopniowej drogi prowadzącej człowieka do coraz większej pełni odkrywania i doświadczania Boga w rzeczywistości świata będącego terenem Jego objawienia. Tymczasem o samym stosunku pomiędzy *theologia positiva* i *theologia negativa* wynikającym z relacji Stwórcy do stworzenia Przywara wspomina już w przedmowie do pierwszego wydania *Analogia Entis*, zaznaczając, że problemowi temu

⁴¹⁴ *Ringens der Gegenwart*, t. I, s. 667-8.

poświęcił swoje wcześniejsze prace z 1926 roku (*Gott* i *Religionsphilosophie katholischer Theologie*). W *Analogia Entis* relacja między teologią pozytywną i negatywną rozpatrywana jest bardziej na tle relacji między metafizyką filozoficzną i teologiczną, a także związana jest z rozumieniem różnicy między pojęciem a tajemnicą⁴¹⁵. Wieloletni i wieloaspektowy namysł nad wewnętrzną dynamiką teologii (także w perspektywie historycznej i w odniesieniu do innych nauk) świadczy o tym, jak wielką wagę przykładał Przywara do właściwej tożsamości teologii katolickiej⁴¹⁶.

Egzystencjalne doświadczenie drogi ku Bogu przedstawione w *Summula* jest rzeczywistością kryjącą się za formalną zasadą prymatu różnicy nad podobieństwem w relacji między Stwórcą a stworzeniem. Teologia widziana jest wtedy jako mądrość polegająca na odczytywaniu sensu Boga ukazanego w Jego Logosie (*Legein des Logos des Theos, Aussage des Sinnes Gottes*)⁴¹⁷. W początkowej fazie swojego rozwoju, taka teologia postrzega Boga bezpośrednio i pozytywnie – jako życie i światło stworzenia, więc Przywara określa ją wtedy jako *theologia directa positiva* albo *theologia lucis*. Z chwilą, gdy pozytywne wypowiedzi i twierdzenia tak pojmowanej teologii zdają się sobie zaprzeczać w doświadczeniu przeciwności napotykanym w złożonej rzeczywistości świata i życia, pozytywna bezpośredniość obrazu Boga przeradza się w grę sprzeczności, określaną przez Przywarę jako *theologia indirecta dialectica* bądź *theologia tenebrarum*. Na tym etapie pozytywna teologia otwiera się na dwie możliwości, z których pierwsza zakłada za Świętym Augustynem, że możliwe jest jedynie określenie czym Bóg nie jest (*theologia negativa*), a druga jest odbiciem niewyrażalnej istoty Boga przewyższającej wszystko, co istnieje. Ostatnim ogniwem w teologicznym systemie Przywary jest więc *theologia eminentiae* przechodząca na koniec w *theologia excessus*, w znaczeniu nadanym jej przez Augustyna i Tomasza, czyli taka teologia, która wkracza w misterium Boga nieskończenie przewyższające wszystko, co można o Nim powiedzieć albo pomyśleć. Kilkustopniowy system struktury teologii Przywara przenosi później na jej poszczególne działy, w efekcie czego można mówić w ten sam sposób o chrystologii (objawieniu Boga w Chrystusie), którą dodatkowo ujmuje on w postaci obrazowego wyrażenia „widzialnej logii niewidzialnego Boga”⁴¹⁸. W dalszej konsekwencji także

⁴¹⁵ *Analogia Entis*, s. 95.

⁴¹⁶ Zob.: S. NIEBORAK, *Homo-analogia*, s. 480: „Das philosophisch-theologische Werk Przywaras steht von seinen Anfängen bis zu den letzten Veröffentlichungen unter dem Vorzeichen der *analogia entis* als dem unterscheidend katholischen Struktur-Prinzip”.

⁴¹⁷ Zob.: *Was ist Gott*, s. 29.

⁴¹⁸ *Was ist Gott*, s. 51.

eklezjologia (objawienie Boga w Kościele), antropologia (rozumiana jako objawienie Boga w człowieku) może być *directa positiva, indirecta dialectica, negativa, eminentiae* bądź *excessus*. Tego typu ujęcie jest więc ukazaniem wewnętrznej dynamiki każdej teologii, podkreśleniem jej stopniowego rozwoju i cyklu przeobrażeń, wynikających z coraz głębszego poznania istoty Boga i stworzenia.

Analogiczne zakorzenienie apofatycznej dynamiki w teologii Przywary nie przekreśla więc elementów pozytywnych mających swoje źródło w samym Bogu, który zgodnie z określeniem Przywary, „jest istotowym TAK dla stworzenia”. Wszystko to, czym stworzenie jest w całej swojej pełni, jest odwzorowaniem Boga. Jednakże ten pozytywny aspekt nie wyczerpuje bogactwa i głębi wzajemnej relacji: całość katolickiego ujęcia dopełnia się w ostatecznej przewadze elementu negatywnego: Bóg jako absolutne, czyste istnienie, które zawsze prawdziwie „jest” i nigdy się nie „staje” – pozostaje zawsze w stosunku do swojego stworzenia kimś zupełnie innym. Dominacja różnicy nad podobieństwem sprawia, że teologia nie może zatrzymać się wyłącznie na ujęciu pozytywnym: za istotowym TAK następuje wszak radykalne NIE, będące wyrazem przewyższającego wszystko majestatu Boga. „Z tego punktu widzenia każdy obraz Boga w stworzeniu jest jednocześnie zaprzeczeniem tego obrazu”⁴¹⁹. Wynika stąd, że obraz Boga tworzony wyłącznie w oparciu o pozytywny element podobieństwa, ostatecznie prowadzi na manowce: obraz Boga nie jest wtedy niczym innym jak ubóstwionym odbiciem stworzenia. Stosując plastyczne porównanie, Przywara stwierdza, że Bóg jest jakby „skrępowany kajdanami” ludzkiego ograniczonego pojmowania. *Analogia entis* jako metafizyczne *a priori* katolicyzmu wraz ze swoim złożonym, pozytywno-negatywnym opisem bytowej relacji między Stwórcą a stworzeniem, stanowi według Przywary remedium na ludzkie ograniczenia związane z obrazem Boga. Konkretnym wyrazem nieustannej konieczności wychodzenia poza granice ludzkiego stworzonego pojmowania Boga i tworzenia ludzkiego obrazu Boga w teologii jest jej poddanie pod osąd Magisterium Kościoła. W ten sposób Przywara podkreśla najbardziej charakterystyczną cechę teologii katolickiej na tle innych chrześcijańskich teologii – jej niezbywalną „eklezjalność”. Rozstrzygnięcia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, którym poddana jest teologia katolicka, Przywara odczytuje również jako zabezpieczenie przed teologiczną bezpośredniością – tendencjami absolutystycznymi, z których istnienia powinna sobie zdawać sprawę każda teologia. Tak jak w przypadku chrześcijańskiego

⁴¹⁹ Ringen der Gegenwart, s. 663.

realizmu duchowego zabezpieczającego przed tendencjami do „czystej duchowości” – również w odniesieniu do teologii Przywara niezmiennie podkreśla konieczność dystansu. Dążenie do jedności z Bogiem poprzez dystans służby, oraz odpowiadający mu na terenie teologii respekt przed tajemnicą Boga poprzez wyrzeczenie się absolutyzujących twierdzeń oraz poddanie się autorytetowi Kościoła – są wyrazem „jeszcze większej różnicy” wyartykułowanej w formule analogii IV Soboru Laterańskiego. W jej świetle nie tylko teologia Przywara, lecz każda teologia w swojej ostatecznej formie może być tylko i jedynie apofatyczna.

Bezpośrednim i najbardziej istotnym rozwinięciem soborowej formuły analogii w teologii Przywara jest jej zastosowanie do interpretacji związku między Starym a Nowym Przymierzem. Choć Przywara wyraźnie wskazuje na inspirującą rolę myśli Tomasza z Akwinu, i pomimo tego, że stosuje bardzo mocno osadzoną w tradycji egzegetycznej metodę *analogia fidei* – rozwiązania przez niego zastosowane są odkrywcze i nowatorskie. Celem następnego rozdziału jest przedstawienie zarysu złożonej relacji współlistnienia Starego i Nowego Przymierza, którą Przywara umieścił w samym centrum swojego teologicznego projektu.

6. Analogiczne współlistnienie Starego i Nowego Przymierza jako przedmiot teologii objawienia

„Kosmos to rytmika, której podstawą jest «Logos»: niczym wibrująca «proporcja», wyznaczająca wewnętrzny puls dla tego kosmicznego rytmu. Dla Heraklita «Logos» jest tym, co od czasów Arystotelesa aż do Tomasza z Akwinu nazywane jest «analogią», która w najprawdziwszej postaci jest analogią proporcjonalności (*analogia proportionis*): analogia jako pulsująca proporcja. Kiedy na progu ery chrześcijańskiej, Filon z Aleksandrii przejął «Logos» jako racjonalną podstawę dla całej tkanki relacji między wypowiedziami ksiąg Starego Testamentu, nieświadomie stało się to preludium do tego, co w konstrukcji Orygenesza nazywa się *analogia fidei*: tkanką pulsujących odpowiedników między objawieniem Starego i Nowego Przymierza, których ostateczną tajemnicą jest Logos Jezus Chrystus. Z punktu widzenia tych związków, Logos jest ostatecznym misterium zakorzenionej u Heraklita analogii bytu (*analogia entis*), a także misterium świata wiary jako analogii (*analogia fidei*), która swoje źródło ma pośrednio w myśli Filona, a bezpośrednio u Orygenesza”⁴²⁰.

Erich Przywara

Relacja między Starym a Nowym Przymierzem była jednym z najistotniejszych teologicznych tematów zajmujących wielu teologów z pierwszej połowy dwudziestego wieku. Za jedną z najbardziej reprezentatywnych postaci w tej dziedzinie uznawany jest współcześnie Henri de Lubac wraz z jego imponującą „Średniowieczną egzegezą”, która ukazała się kilka lat po *Alter und Neuer Bund* Przywary⁴²¹. Zarówno de Lubac jak i Przywara próbowali „odzyskać” dla współczesnej im teologii osiągnięcia tradycyjnej egzegezy, czasem zbyt pochopnie klasyfikowanej jako coś przestarzałego i zupełnie nie odpowiadającego kryteriom nowoczesnej naukowości. Co znamienne, obaj teolodzy przyznają się do wykorzystania myśli Orygenesza jako podstawowego fundamentu, na którym zbudowali swoje teologiczne konstrukcje. Są one przy tym świadectwem tego,

⁴²⁰ *Christentum gemäss Johannes*, s. 32-3.

⁴²¹ H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'écriture*, Paris, Aubier 1959.

w jak różnych kierunkach poprowadzić można idee mające to samo źródło inspiracji. Przywara nazywa de Lubaca „wielkim francuskim jezuitą”, który „jak mało kto zdaje sobie sprawę z tego, jak bardzo paradoks jest wspólną cechą stylu wielkich mądrości Azji oraz objawienia Starego i Nowego Przymierza”⁴²². Charakterystyczna dla Ojców Kościoła, paradoksalna teologia jest bardzo bliska Przywarze, zwłaszcza z jej szczytowym momentem jakim jest rozumienie wcielenia jako „paradoks nad paradoksami”. Natomiast zarówno alegoria jak i wielowarstwowy, duchowy sens Pisma Świętego, którym tak wiele miejsca poświęcił w swojej pracy de Lubac, są przedmiotem wielu zastrzeżeń i obaw ze strony Przywary. Alegorię kojarzy on bardziej z Filonem niż z Orygenesem, a wstępujący kierunek od zastygłej materialności litery w stronę nieokreślonej uniwersalności ducha, budzi jego zdecydowany sprzeciw i jest wyparty na rzecz coraz głębszego zstępowania odwiecznego Logosu w konkretną rzeczywistość materialnego Ciała Chrystusa, czyli na rzecz przemienienia i przebóstwienia całego stworzonego uniwersum. Z tego powodu bardziej interesujące jest dla Przywary ujęcie ekonomii zbawienia, jakie wyłania się ze sposobu widzenia całości Starego i Nowego Testamentu przez Orygenesesa. Elementem wyróżniającym wkład Przywary w ogół teologicznych poszukiwań na polu relacji między dwiema częściami Pisma Świętego jest jednak zdecydowane wyjście poza egzegetyczno-historyczny horyzont. To co najbardziej interesuje Przywarę, to nie tyle korpus Starego i Nowego Testamentu (choć i na tym, ściśle egzegetycznym terenie wyraźnie zaznacza się jego specyficzna wrażliwość na słowo), co ogromna bytowa przestrzeń rzeczywistości przymierza Boga ze stworzeniem w Chrystusie. Ogólne stanowisko Przywary, w odniesieniu do pełnej napięcia jedności dwóch różniących się od siebie części przymierza, pozostaje niezmiennie od samego zarania jego teologicznej drogi: „Kto chce z Prawa i Starego Przymierza uczynić jakąś nieistotną domieszkę do ewangelii i Nowego Przymierza, niszczy i jedno i drugie”⁴²³.

6.1. *Analogia fidei* jako podstawa metodologiczna

Analogia wiary – *analogia fidei* – jest metodą egzegetyczną cały czas aktualną i obecną w Tradycji Kościoła na przestrzeni wieków. Ten stan rzeczy potwierdza także Sobór Watykański II w Konstytucji Dogmatycznej o Objawieniu Bożym:

⁴²² *In und Gegen*, s. 168.

⁴²³ E. PRZYWARA, *Himmelreich*, [w:] *Schriften*, t. I, s. 70.

„Lecz ponieważ Pismo św. powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane, należy, celem wydobywania właściwego sensu świętych tekstów, nie mniej uważnie także uwzględnić treść i jedność całej Biblii, mając na oku żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary”⁴²⁴.

Metoda stosowana przez Przywarę wpisuje się więc w długą i ciągle na nowo uwierzytelnianą chrześcijańską tradycję. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę z tego, że jego podejście jest bardziej złożone, a stosowana przez niego *analogia fidei* stanowi fundamentalny element w obrębie większej systemowej całości.

Próbując zgłębić analogiczne podstawy metodologii Przywary należy mieć na uwadze możliwość wystąpienia terminologicznych zawiłości. W kontekście teologii Przywary mamy bowiem do czynienia z kilkoma koncepcjami powstałymi na gruncie analogii. Stosunkowo łatwo przedstawić różnice między *analogia entis* i *analogia fidei*, choć obie koncepcje są ze sobą ściśle powiązane. Natomiast sam termin *analogia fidei*, w zależności od tego czy stosowany jest przez Przywarę czy przez Bartha, dotyczy już zupełnie innych teologicznych obszarów. Dodatkową komplikacją jest fakt, że *analogia fidei* Bartha kształtowała się w opozycji do koncepcji *analogia entis* Przywary, a krytyka Bartha miała z kolei ogromny wpływ na ewolucję stanowiska Przywary. Wszystko to sprawia, że konieczne rozróżnienia powinny być rozpatrywane na tle sieci wzajemnych powiązań, które budzą ciągle wiele kontrowersji.

6.1.1. Barth i jego analogia wiary

W przedmowie do *Alter und Neuer Bund* Przywara pisze: „Tej prawdziwej *analogia fidei* nie należy mylić z modną dzisiaj *pseudo-analogia-fidei*”⁴²⁵. Przywara ma tu na myśli użycie tego terminu przez Bartha, Haeckera, Söhnghena i ich naśladowców, którzy rozumieli *analogia fidei* jako analogiczne rozpoznanie w wierze. Surowa i jednoznaczna ocena, która towarzyszy wypowiedzi Przywary o koncepcji Bartha, nie jest jednak w pełni uzasadniona, choć i tak jej wymowa nie jest tak dosadna, jak w przypadku słynnego „wymysłu antychrysta”, którym wcześniej Barth określił analogię bytu Przywary. Analogia wiary Bartha nie jest bowiem jakąś nowomodną ideą, którą można byłoby skonstrastować z ugruntowaną w wielowiekowej tradycji *analogia fidei* w rozumieniu Przywary. *Kirchliche Dogmatik* osadza przecież *analogia fidei*

⁴²⁴ Konstytucja *Dei Verbum* nr 12.

⁴²⁵ *Alter und Neuer Bund*, s. 11.

bezpośrednio w biblijnej teologii św. Pawła, ukazując ją nie tylko w szerokim kontekście wypowiedzi Lutra, Kalwina, Melanchtona i innych reprezentantów nurtów reformatorskich, lecz również analizując pod tym kątem komentarze takich szeroko uznanych autorytetów jak Święty Augustyn, Święty Anzelm z Canterbury czy Święty Tomasz z Akwinu. Jako podstawowe źródło samego pojęcia *analogia fidei* Barth podaje List do Rzymian 12, 6-7: „Mamy zaś według udzielonej nam łaski różne dary: bądź dar prorocstwa – [do stosowania] *zgodnie z wiarą*; bądź to urząd diakona – dla wykonywania czynności diakońskich; bądź urząd nauczyciela – dla wypełniania czynności nauczycielskich; bądź dar upominania – dla karcenia”. To, co przekład oddaje jako *zgodnie z wiarą*, w greckim oryginale występuje jako κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, tworząc podstawę pojęcia *analogia fidei*.

Dopuszczając zastosowanie analogii w rozpoznaniu w wierze Barth od razu precyzuje, że nie chodzi bynajmniej o analogię bytu w takim rozumieniu, które zaproponował Przywara. Przy wszystkich możliwych zastrzeżeniach Barth nie mógł jednak zaprzeczyć, że objawianie się Boga człowiekowi wymaga jakiejś płaszczyzny komunikacji, jakiejś odpowiedniości, zdolności czy przystosowania – jakiegoś rodzaju „otwarcia” (*die Öffnung von oben*) czy „punktu zaczepienia” (*Anknüpfungspunkt*), które umożliwiłoby człowiekowi przyjęcie Słowa Bożego. Użycie jakiejś formy analogii staje się więc koniecznością nawet dla tak bardzo bezkompromisowego przedstawiciela dialektycznej teologii jakim jest Barth. Chcąc jednak uniknąć umiejscowienia tej koniecznej płaszczyzny spotkania (podobieństwa – odpowiedniości) w strukturze bytowej człowieka, Barth przeniósł ją na zupełnie inny poziom, który zdaje się nie dotyczyć tego, kim człowiek jest w swojej istocie, ponieważ owa odpowiedniość jest jakby właściwością „użyczoną” człowiekowi przez Boga⁴²⁶. W tej sytuacji, kluczowym problemem w rozpoznaniu i przyjęciu objawiającego się Słowa nie jest dla Bartha sam człowiek z jego ograniczonymi i zupełnie nieprzystającymi możliwościami, lecz Bóg działający w wydarzeniu (*Ereignis*)⁴²⁷. Zaletą takiego przeniesienia jest możliwość zachowania dwóch podstawowych dla protestanckiej teologii zasad: *sola gratia* oraz

⁴²⁶ Por.: K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. I, s. 250: „Der Glaube fällt ja nicht unter die verschiedene Kapazitäten des Menschen, weder als angeborene noch als zugewachsene. Unter diesen kommt eine Kapazität für das Wort Gottes allerdings nicht vor. Die Möglichkeit des Glaubens, wie sie dem Menschen in der Wirklichkeit des Glaubens gegeben ist, kann eben nur als eine dem Menschen von Gott geliehene und zwar ausschließlich zum Gebrauch geliehene verstanden werden”.

⁴²⁷ Zob.: K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. I, s. 194.

*simul iustus et peccator*⁴²⁸. Jedynym aktywnym i działającym w wydarzeniu podmiotem jest bowiem Boża łaska uzdalniająca człowieka do przyjęcia Słowa, pomimo tego, że ludzka natura nieodwołalnie została skażona przez grzech. Dla Przywary koncepcja Bartha jest również wyrazem jego zakorzenienia w specyficznie reformatorskim dynamizmie, wywodzącym się ze sprzeciwu wobec katolickiej statyczności wyrażającej się w bycie i postaci Kościoła⁴²⁹. Dynamiczny sens swojej *analogia fidei* Barth opisuje zatem jako „odpowiedniość rozpoznawanego w rozpoznaniu, przedmiotu w myśleniu, Słowa Boga w myślonym i wypowiedzanym słowie człowieka”⁴³⁰. Barth precyzuje przy tym, że rozpoznanie w wierze musi pozostawać analogiczne, ponieważ niemożliwe jest oglądanie Boga „twarzą w twarz”. Jednak nawet takie analogiczne rozpoznanie Słowa Bożego jest cudem dokonywanym przez Boga w wydarzeniu, ponieważ „Słowo Boga staje się rozpoznawalne, przez to, że takim się czyni”⁴³¹. Jest to wyrazem aktualności objawienia rozumianego jako tylko i wyłącznie Boży, czyli zachodzący bez udziału człowieka, *actus purus* samego Boga⁴³².

Pomimo wszystkich zastrzeżeń Barth wyraźnie zdawał sobie sprawę z tego, że jego teologia ryzykownie zbliża się do katolickiej nauki o *analogia entis*, a przynajmniej może sprawiać takie wrażenie, szczególnie przy pobieżnym czy nazbyt schematycznym podejściu do tego problemu. W odróżnieniu od niego, Przywara nigdy

⁴²⁸ Zob.: K.L. JOHNSON, *Karl Barth and the Analogia entis*, s. 161.

⁴²⁹ Zob.: *Humanitas*, s. 173: „Katholizismus besagt eine Aufhebung der göttlicher Dynamik in statischen Besitz: «Das Sein der Kirche, Jesus Christus, (ist) nicht mehr der freie Herr ihres Daseins, sondern das Dasein der Kirche hineingebunden, ... endgültig eingeschränkt und bedingt». Katholische «Sukzession» (der Vollmachten Christi an seine Nachfolger) sagt «mechanische» Sukzession: daß Tu es Petrus usw. über den Kopf des ersten Petrus hinweg mechanistisch auf jeden folgenden römischen Bischof...bezogen wird [...]. Ihr tritt die protestantische «pneumatische Sukzession» gegenüber: «daß der successor mit dem antecessor pneumatisch, aber gerade nicht mechanisch identisch ist, so also, daß dem successor ein eigener Spielraum bleibt gegenüber dem antecessor». Es ist lebendig-dynamische Sukzession gegenüber katholischen Sukzession als einer «Wacht am Grabe des Petrus»”.

⁴³⁰ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. I, s. 257.

⁴³¹ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. I, s. 260. Barth wyjaśnia proces rozpoznania w wierze w następujący sposób: „Die Möglichkeit, das Wort Gottes zu erkennen, ist Gottes Wunder an uns, so gut wie das Wort und sein Gesprochenwerden selber. Es geht auch hier nicht um Behauptung einer Passivität des Menschen, die seine Freiheit beseitigen oder auch nur einschränken würde. Es geht aber auch hier um die Einsicht, daß jenes Beieinandersein, ja Einssein menschlicher und göttlicher Möglichkeit, des Erkennens des Menschen und eines Erkanntwerdens von Gott, in der Freiheit des Menschen Ereignis ist und doch in keinen Sinn als deren Produkt, also als Ergebniss einer Intuition, einer denkbaren und vollziehenbaren Vertiefung oder Erhöhung des menschlichen Seelenlebens verstanden werden darf”.

⁴³² Zob.: *Humanitas*, s. 173: Opisując religijny dynamizm protestantyzmu, Przywara traktuje go jako rodzaj szczególnego wezwania, które powinno być rozeznane w chrześcijaństwie i cytuje *Dogmatykę* Bartha: „«das Sein der Kirche ist *actus purus*, göttliche, mit sich selbst anfangende und nur aus und durch sich selbst einsichtige, also anthropologisch nicht vorverständliche Handlung. [...] das Sein der Kirche ist *actus purus*, freie Handlung, nicht kontinuierlich-vorfindliche Beziehung; Gnade ist Ereignis personaler Zuwendung, nicht übertragener dinghafter Zustand» (I/1, 41)”.

nie podzielał tych wątpliwości, ponieważ takie przedstawienie problemu nie było dla niego właściwą analogią w ujęciu tradycji katolickiej⁴³³. W jej świetle *analogia fidei* Bartha ukazywała się bardziej jako „anty-logia”, która w gruncie rzeczy prowadziła do niebezpiecznego paradoksu przeciwstawienia objawienia i religii⁴³⁴.

6.1.2. Przywara i powrót do wczesnochrześcijańskiej tradycji (Orygenes i Ojcowie Kościoła)

Swoją teologię objawienia przedstawia Przywara jako obiektywną teologię relacji między Starym i Nowym Testamentem. Właściwym przedmiotem tak rozumianej teologii nie może więc być jakaś wyodrębniona czy wyobcowana z całości rzeczywistość, lecz każde zarysowujące się współistnienie (*Zueinander*) czy związek między Starym a Nowym Przymierzem, zarówno w pozytywnym jak i negatywnym sensie (podobieństwo bądź różnica). Pojmowana w taki sposób teologia sprzeciwia się zarówno żydowskiemu traktowaniu Starego Przymierza jako zamkniętej w sobie całości, jak i chrześcijańskiemu traktowaniu Nowego Przymierza jako wyłączności nie potrzebującej fundamentu w Starym Przymierzu, lecz mogącej równie dobrze opierać się na hellenizmie w jego aktualnym rozumieniu, czyli w gruncie rzeczy na współczesnym, racjonalnym humanizmie. Dla Przywary oba stanowiska są nie do zaakceptowania, a Stare i Nowe Przymierze są nierozzerwalną, choć analogiczną całością – Jednym Świętym Przymierzem Boga z ludźmi – czyli jednością, z której wyłania się Chrystus jako Słowo, Syn i Pan. W najbardziej ogólnym sensie, *analogia fidei* jest dla Przywary wyznacznikiem teologii Ojców Kościoła:

„Jest to teologia usiłująca wyrazić ów «Logos», który przedstawiony jest przez samego Boga w przypowieściach i obrazach – ale nie w postaci uwodzicielskich logiów mądrości – to znaczy w postaci przełożenia objawienia w platońskie, arystotelesowskie lub heglowskie pojęcia, lecz poprzez wsłuchiwanie się w wewnętrzny rytm, w którym

⁴³³ Zob.: *Humanitas*, s. 174: „Es ist analogia fidei einmal im Sinn des Tuns gegen ein Seins, dann aber entscheidend nicht nur eines göttlichen Tuns, das Er (am Menschen) tut, sondern das Er (in der Aktualität Seines dreipersonlichen Lebens) ist. Denn «Gottes Wort ist Gott selbst in seiner Offenbarung». Der Rhythmus, den das Wort Analogie sagt, ist also Gottes Rhythmus allein”.

⁴³⁴ *Humanitas*, s. 175: „Doch diese Züge, die unverwischbar der Form der Analogie entstammen, tragen im ganzen vielmehr den Charakter der Behauptung: daß die der Analogie bis zum letzten sich entgegenstellende Antilogie die wahre Analogie sei, als «analogia fidei» gegen eine analogia entis in der Deutung Barths, d.h. als Aktualismus des dynamischen «Ereignis» gegen jede Weise einer Heiligen «Ordnung». Erscheint bei Augustinus der Mensch als dynamische Werden und Gott als Ewige Ist, so kehrt sich das bei Barth um: Zeichen des Göttlichen ist das aktualistisch Dynamische, Zeichen des Menschlichen die seinshafte Dauer”.

przewijają się między sobą przypowieści i obrazy objawienia. Jest to więc Logos «coraz bardziej ponad» (*Je über hinaus*), czyli to, co nazywa się «ana-logią»: poprzez każde podobieństwo wyrażone w przypowieściach, coraz bardziej w zagadkę przypowieści, w stronę ostatecznej ciemności tajemnic wiary, w stronę zawsze większego niepodobieństwa Boga w stosunku do każdej przypowieści»⁴³⁵.

Chcąc określić bardziej precyzyjnie tradycję, z której Przywara zaczerpnął zasadę *analogia fidei*, trzeba wrócić do jeszcze wcześniejszego okresu, a przede wszystkim do myśli Orygenesesa, czyli do autentycznego przedświtu teologii chrześcijańskiej (II-III w.). Natomiast ściśle rozumienie *analogia fidei* jest już na wskroś nowoczesne i włączone w nieustanną troskę Przywary o to, żeby nie dopuścić do absolutyzacji żadnej wyizolowanej zasady, idei czy rzeczywistości – czegokolwiek poza Bogiem⁴³⁶. Prezentując myśl Orygenesesa (182-252) w *Humanitas*, Przywara przedstawia go jako szkolnego towarzysza Plotyna, razem z którym pobierał on nauki u pogańskiego filozofa i mędrca – Ammoniusza Sakkasa, jednego z założycieli szkoły aleksandryjskiej⁴³⁷. Studia okazały się niezwykle płodne, ponieważ z filozoficznej i teologicznej twórczości Orygenesesa wypływa, zdaniem Przywary, sposób uprawiania teologii nie tylko na Zachodzie, lecz także na Wschodzie: wszak do uczniów Orygenesesa zaliczyć można nie tylko Ojców Kapadockich, lecz również Cyryla z Aleksandrii i Jana z Damaszku. Chociaż niektóre idee Orygenesesa zostały po części oficjalnie potępione i stały się źródłem wielu kontrowersji, nie zmienia to jednak faktu, że dla Przywary Orygenes pozostaje „ojcem wszystkich Ojców Kościoła i wszystkich teologów”⁴³⁸.

Zasadniczą, wysuwającą się na pierwszy plan cechą horyzontu wiary Orygenesesa jest dla Przywary analogiczny związek między objawieniem Starego i Nowego Przymierza, który najpełniej wyraża się w słowie „misterium”, to znaczy w „czymś ostatecznym, osłoniętym takim milczeniem, w które można jedynie wtopić się, samemu wkraczając w jego osłonę i pozwalając ogarnąć się ciemnej nocy Boga”⁴³⁹. Całość objawienia Starego i Nowego Przymierza w ujęciu Orygenesesa rozbrzmiewa dla Przywary

⁴³⁵ *In und Gegen*, s. 272.

⁴³⁶ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 11: „Diesem Inhaltlichen entsprechend, übernimmt das Werk methodisch bewußt die altchristliche Methode der *analogia fidei*, wie sie Origenes grundgelegt hat: daß echte Theologie darin bestünde, dem schwebenden Zusammenhang aller Aussagen der Offenbarung nachzuspüren (weil jede isolierte Aussage immer nur Keim «gradliniger» Häresien und Ketzereien wird, «abgetrennt» im Sinn von Häresie, in «Rein-Kultur» im Sinn von Ketzerei, die das *katharon*, das «Stil-Reine», will)».

⁴³⁷ Zob.: *Humanitas*, s. 369-72.

⁴³⁸ *In und Gegen*, s. 282.

⁴³⁹ *In und Gegen*, s. 287.

w trójskładnikowym akordzie: raj, upadek, zbawienie. Wewnątrzdziejowa dialektyka, od raju, poprzez grzech pierworodny, aż do zbawienia, wiąże się u Orygenesa z dialektyką w obrębie samej Trójcy Świętej: pomiędzy Bogiem Ojcem, Stwórcą wszystkiego, pomiędzy Bogiem Synem ratującym świat z upadku grzechu i pomiędzy Duchem Świętym – Bogiem-Miłością rozlaną w ludzkich sercach. Zestawienie ze sobą obu dialektyk zaowocowało zdaniem Przywary gnostycką koncepcją trzech królestw, a także ideą duchowej wewnętrżności, rozumianej jako najdoskonalsza forma religijności w subiektywnym wnętrzu każdego człowieka⁴⁴⁰. Z ekonomią zbawienia, rozpiętą między rajem, upadkiem i zbawieniem, wiąże się następna formuła Orygenesa przejęta przez Przywarę: *apokatastasis panton* – ostateczne odnowienie wszystkich rzeczy, o którym mówią Dzieje Apostolskie (3,21). Takie zjednoczenie wszystkiego w domu Ojca – Niebieskim Jeruzalem – nie jest jakąś bezpostaciową rzeczywistością, lecz rządzi się specjalnymi prawami, czyli posiada swoją ekonomię (Przywara rozumie to słowo jako złożenie *oikos*-dom i *nomos*-prawo)⁴⁴¹. Najistotniejsze jest jednak to, że „wszystko” nie oznacza u Orygenesa wyłącznie rzeczywistości duchowej, która jako czysta doskonałość wyłoniłaby się po upadku tego, co niedoskonałe, nietrwałe, materialne. Takie całościowe pojmowanie jest dla Przywary świadectwem wielkości Orygenesa, który potrafił być wolnym od źródłowych tradycji, w których się wychował, oraz był w stanie opowiedzieć się za objawieniem Jezusa Chrystusa – wcielonego Logosu, przeciwko mocno zakorzenionej na Wschodzie religijności, traktującej doskonałość jako rzeczywistość wyłącznie duchową⁴⁴². Z tego powodu ekonomia zbawienia odczytywana przez

⁴⁴⁰ Zob.: *Humanitas*, s. 370: „So präludiert schließlich das spätere «Gnoseumenon» von den drei Reichen (Reich des Vaters, Reich des Sohnes, Reich des Geistes) in einen Aufstieg in drei Stufen zum reinen «pneumatischen Logos». Stufe des Alten Bundes in der «(seinshaften Verheißung): d.h. der Logos verborgen ins Fleisch des Alten Bundes «unter Aufsehern und Hausverwaltern bis zum Stichtag des Vaters» (Gal 4;3), Stufe des Neuen Bundes im «Augenblick der Gunst» (kairos) der «Fülle der Zeiten» (pleroma): im eigenen Fleisch und Blut des Menschgewordenen Logos. Endlich Stufe der «Annahme» des «Mysterium von Jesus Christus von der Höhe und Tiefe» so sehr «in mich», [...] und wie sie bei Meister Eckhart das zentrale Geheimnis der «Gottes Geburt im Seelen-Fünkeln» ist”.

⁴⁴¹ Zob.: *Humanitas*, s. 370: „[...] «Oikonomia» [...] ist gleichsam das Materiale der objektiven Religion des Logos: indem für Origenes alle Schriften Alten und Neuen Bundes einen *nomos* der *oikos* darstellen, das «Haus» (Gottes in Christo: Eph 2; 19-22) im Gefüge eines Form-Gesetzes: so daß jegliches in den Heiligen Schriften aus dem Zusammenhang des Ganzen erst seinen Sinn gewinnt (Balthasar-Ausgabe, ab 102)”.

⁴⁴² Zob.: *Humanitas*, s. 370: „Dieser «Logos» (und Pneuma, die Philon und Origenes beide innerlich binden : zum Gebilde eines «logoshaften Pneumatizismus» und «pneumatischer Logos-Religion») ist für Origenes objektiv und subjektiv das bestimmende Zentrum. Der (objektiv und subjektiv) «kosmischen Religion» Plotins tritt damit, in den gleichen Jahrzehnten, die «Religion des pneumatischen Logos» von vornherein gegenüber. So entsteht das wechselnde Themen-Spiel vor allem des Abendlandes, aber auch der jüdischen, islamischen und russischen Philosophie von nun an zwischen diesen beiden: Gott-Kosmos und Gott-Logos, – bis zum säkularisierten Gegensatz zwischen Natur und Geist (die als «Potenzen» zu einander auszuwägen, das Anliegen Schellings war)”.

Orygenes nie jest, zdaniem Przywary, jakąś wyidealizowaną historią, lecz „historią w ogniu”, historią zaślubin Boga ze światem – historią, w której Boży Syn nie zawahał się dla zbawienia świata zstąpić w najgłębsze otchłanie ludzkiego grzechu. Teologia Orygenes tworzy więc zdaniem Przywary nierozzerwalną jedność z jego osobą i świadectwem jego życia wiary – „Orygenesem, synem męczennika, nazywanym «Człowiekiem z diamentu», ponieważ został na wskroś przetopiony i zahartowany w demonicznym i boskim ogniu zyskując blask prawdy niezniszczalnej jak diament”⁴⁴³.

6.1.3. *Analogia fidei*, w której zamieszkuje *analogia entis*

Klasyczne znaczenie *analogia fidei* rozumiane jest przez Przywarę jako „świat wiary” (*Welt des Glaubens*), który tworzy złożona jedność Starego i Nowego Testamentu. Potrójna struktura Starego Przymierza (Prawo, Prorocy, Księgi Mądrościowe) jest splotem rzeczywistości, będących „cieniem spraw przyszłych” (Kol 2,17), czyli rzeczywistości ogarniającego wszystko Ciała Chrystusa⁴⁴⁴. Chrystus jako Logos-Mesjasz oraz Ten, „który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala”, ukazuje się właśnie w tym wzajemnym przeplataniu się różnorodnych relacji między Starym i Nowym Przymierzem. Wszystkie, nawet największe podobieństwa między Starym a Nowym Przymierzem, przekraczają się, wskazując na coraz większą różnicę między wyłaniającym się z objawienia przed-cieniem, a ostateczną rzeczywistością Jezusa-Przedwiecznego Logosu, który stał się Ciałem. Materialna analogia wiary wkracza więc na teren analogii bytu między Stwórcą a stworzeniem. W ten sposób Chrystus widziany jest jako prawdziwy Logos tej ana-logii, która wyłania się ze „świata wiary”, jakim jest nierozzerwalny, wzajemny splot obu przymierzy.

Misterium zachodzące między *analogia fidei* i *analogia entis* jest dla Przywary pierwotną fundamentalną strukturą teologii spekulatywnej w treściowej strukturze teologii Starego i Nowego Przymierza. W takiej perspektywie, wszystko to, co faktycznie zostało przez niego konkretnie wyartykułowane w *Deus semper maior*, w *Alter und Neuer Bund* przybrało formę świadomego i przemyślanego systemu. W dość złożony i skomplikowany sposób Przywara stara się wytłumaczyć wzajemną relację rytmu *analogia fidei* docierającego aż do *analogia entis*:

⁴⁴³ *In und Gegen*, s. 288.

⁴⁴⁴ Zob.: *Logos, Abendland*, s. 19.

„[...] teologia spekulatywna powinna być teologią formalną *analogia fidei* i dopiero stąd prawdziwie «spekulatywną teologią», to znaczy «oglądającą się w zwierciadło», którym jest właśnie ta *analogia fidei*, poprzez oglądanie Starego i Nowego Przymierza w ich współlistnieniu w prawdziwej *analogia entis* głównie między Stwórcą a stworzeniem, to znaczy poprzez «nie ważne jak wielkie podobieństwo» uczestnictwa w bycie między Stwórcą a stworzeniem, a «jeszcze większą różnicą» niezgłębionego misterium Boga w Sobie Samym”⁴⁴⁵.

Szczytem i owocem tego wzajemnego oglądu i przenikania się w relacji jest objawienie Trójcy Świętej, ponieważ analogiczna rzeczywistość relacji Starego Przymierza do Nowego, jest w gruncie rzeczy tajemniczym odbiciem relacji istniejących w łonie Trójcy Świętej. Wewnętrzny rytm przeciwnych relacji w Bogu Przywara stara się przedstawić jako *relationis oppositio*: „od (materialnego) współlistnienia między Starym a Nowym Przymierzem – do (formalnej) *analogia fidei* między nimi – aż do radykalnej *analogia entis*, (jeszcze większej różnicy)”⁴⁴⁶. Ten sam problem relacji Przywara pogłębia w następujący sposób:

„w *Misterium-Wszystkich-Relacji*, w *analogia fidei* między Starym a Nowym Przymierzem, oraz w *analogia entis* między Stwórcą a stworzeniem w ogóle, i *relationis oppositio* w Bogu Samym – tu wyłącznie jest miejsce dla tego, co ostatecznie objawia się w *analogia fidei* między Starym a Nowym Przymierzem: objawienie *relationis oppositio* w Bogu (Ojcu, Synu i Duchu Świętym), w stosunku zbawienia między Starym a Nowym Testamentem”⁴⁴⁷.

Naturalną konsekwencją sposobu myślenia Przywary jest to, że teologia przymierza jest dla niego obszarem, na którym system wzajemnych uwarunkowań pomiędzy analogią wiary i analogią bytu znajduje swój najgłębszy wyraz. Ryzykując daleko idące uproszczenie można powiedzieć, że w złożonej, ale nierozzerwalnej pełni Starego i Nowego Przymierza, w tajemniczy sposób odbija się międzyosobowe wibrowanie relacji łączących Osoby Trójcy Świętej: *Deus Unus* jako *Deus Trinus*⁴⁴⁸. Dopiero całość Starego i Nowego Przymierza może ukazać nam coś z tajemnicy Boga – dopiero całość relacji przymierza Boga ze światem może dać wgląd w relacje, które są istotą Trójjedynego Boga.

⁴⁴⁵ *Alter und Neuer Bund*, s. 533.

⁴⁴⁶ *Alter und Neuer Bund*, s. 539.

⁴⁴⁷ *Alter und Neuer Bund*, s. 540.

⁴⁴⁸ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 539.

Nie sposób więc przecenić znaczenia przymierza w teologii Przywary. Bardzo interesujący wydaje się w tym kontekście fakt, że w gruncie rzeczy podobne zjawisko można dostrzec u Bartha, ponieważ problem analogii w jego teologicznym myśleniu ostatecznie znajduje swoje oparcie w koncepcji przedwiecznego przymierza w Chrystusie: przymierza, które poprzedziło akt stworzenia i uwarunkowało rodzaj relacji między Bogiem a światem⁴⁴⁹.

6.1.4. *Analogia entis* jako katolicka *theologia crucis*

Theologia crucis jest zwykle traktowana jako rozwinięcie elementów teologii św. Pawła na terenie myśli protestanckiej, ponieważ jej podstawy nakreślone zostały przez Marcina Lutra. Pomimo tego, że krzyż był od początku podstawowym i najbardziej powszechnym symbolem dla całego chrześcijaństwa, to jednak *theologia crucis* z biegiem czasu stała się odbiciem typowego dla protestantyzmu stanowiska wobec możliwości naturalnego poznania Boga, a także wobec teologii spekulatywnej jako całości. Wyrażenie „katolicka *theologia crucis*” w odniesieniu do teologii Przywary pochodzi z recenzji Józefa Ratzingera w *Wort und Wahrheit* i wskazuje na rolę, jaką może pełnić w teologii jego analogiczne podejście:

„Przywara staje przed faktem, że w owej *analogia fidei*, wyniesionej do podstawowej teologicznej zasady, «zamieszkuje» *analogia entis* (542), która ostatecznie oznacza dla niego zawsze większego Boga, ciągle nowe przekroczenie każdej konkretnej formy podobieństwa do Niego, na rzecz wkroczenia w przestrzeń jeszcze większej różnicy. W ten sposób owa teologia analogii wiary (*theologia analogiae fidei*) – właśnie jako taka – pozostaje również teologią analogii bytu (*theologia analogiae entis*), czyli jej teologią krzyża (*theologia crucis*). Przy całej swojej, często nazbyt zapalczywej, surowości – taka teologia pozostaje jednak katolicką *theologia crucis*, o ile wypełnia się na krzyżu, w załamaniu wszystkich ziemskich form bliskości Boga, pomimo Jego realnego oddania się światu i realnego wkroczenia w świat poprzez *admirabile commercium*”⁴⁵⁰.

Oparta na analogicznym prymacie różnicy nad podobieństwem teologia Przywary jest więc w takim sensie „ukrzyżowaną teologią”, ponieważ skandalem krzyża przekreśla każde pozytywne ludzkie ujęcie Boga i Jego spraw – nieznośnym do bólu sprzeciwem

⁴⁴⁹ Zob. : K.L. JOHNSON, *Karl Barth and the Analogia entis*, s. 198.

⁴⁵⁰ J. RATZINGER, *Erich Przywaras Alterswerk*, s. 220-21.

wobec każdego naturalnego dążenia do idealizacji, czyli w gruncie rzeczy do upraszczania i spłaszczania rzeczywistości.

6.2. Stare Przymierze w wierze, nadziei i miłości jako podstawa egzystencjalna

W takim samym stopniu, w jakim *analogia fidei* stanowi metodyczny fundament teologii Przywary, realne istnienie Starego Przymierza stanowi jej podstawę egzystencjalną. Rzeczywistości będące kwintesencją chrześcijaństwa i ewangelii: wiara, nadzieja i miłość – „te trzy, które trwają” i ukierunkowują życie każdego chrześcijanina na ostateczne spotkanie Chrystusa twarzą w twarz – te kardynalne cnoty chrześcijańskie wyznaczają także najgłębszą rzeczywistość przymierza Boga z człowiekiem i światem już od samego jego zarania. Z całości dzieła Przywary wyłania się niezbita pewność, że Stare Przymierze jest przymierzem wiary, nadziei i miłości. Jego zdaniem, spoglądając na ten problem z czysto ludzkiej perspektywy, nie można się tu dopatrywać jakiegś niepełnej rzeczywistości. Z całym przekonaniem Przywara nie pozostawia żadnego miejsca na jakąkolwiek wątpliwość, ponieważ mówi o egzystencji w czystej, to znaczy „ślepej” wierze (*obscuritas fidei*), w czystej, to znaczy „nagiej” nadziei (*nuda fides*) oraz czystej, czyli ukierunkowanej na oblubieńcze spotkanie, miłości (*agape nuptialis*)⁴⁵¹. Dopiero jako całość współistniejąca w wierze, nadziei i miłości Stare Przymierze może być pojmowane jako przed-egzystencja Chrystusa, w odróżnieniu od wybiórczo traktowanej przez Lutra wiary (*sola fides*), czy w odróżnieniu od nadziei podkreślanej przez Kalwina (*sola spes*), czy wreszcie od „bezinteresownej miłości” charakterystycznej dla jansenizmu (*sola caritas*). Jest to jednakże tylko jedna strona specyficznego punktu widzenia Przywary, ponieważ tak typowa dla Starego Przymierza rzeczywistość jaką jest prawo, pełni bardzo ważną rolę także w Nowym Przymierzu, choć jest ono przez Przywarę widziane w szerszym ujęciu – nie tylko jako ogół przykazań, lecz również jako porządek zbawienia (*Heilsordnung*) oraz zbiór zasad obowiązujących w domu Ojca (*Hausgesetzlichkeit*)⁴⁵². Typowe antytezy obecne w tradycji Kościoła, takie jak prawo i wiara, litera prawa i prawo Ducha, czy wreszcie tak bardzo istotne dla tradycji luterkańskiej przeciwstawienie prawa i ewangelii, przyjmują u Przywary bardziej subtelną

⁴⁵¹ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 116.

⁴⁵² Zob.: *Mensch*, s. 328.

i wyważoną postać, w odróżnieniu od wielu zbyt jednostronnych i uproszczonych interpretacji teologii św. Pawła czy niektórych ewangelicznych wypowiedzi Jezusa.

6.2.1. Egzystencja w wierze – patriarchowie: Abraham, Izaak, Jakub

Heroiczna wiara trzech wielkich izraelskich patriarchów jest dla Przywary fundamentalną rzeczywistością, zgodnie z teologią obecną w Liście do Hebrajczyków i w Liście do Rzymian. Patriarchalna egzystencja w wierze ma bardzo konkretną postać wyobcowania z własnej ojczyzny po to, żeby być gotowym na tajemniczy Boży plan⁴⁵³. W przypadku Abrahama polegał on na opuszczeniu ziemi przodków i wyruszeniu w nieznane, dzięki zawierzeniu w spełnienie obietnicy Boga. Przywara określa ten rodzaj wiary jako „wyobcowanie ku zdomowieniu” (*Glauben im Ausgeheimtet ins Eingehheimtet*)⁴⁵⁴, podkreślając ogromny radykalizm takiej wiary: wyrwanie z wszystkiego, w czym człowiek jest zakorzeniony, aby być wolnym i zdolnym do podążania w kierunku wskazanym przez Boga. Abrahamiczna wiara nie jest charakterystyczna jedynie dla Starego Przymierza, ponieważ stanowi także fundament Nowego Przymierza, które (przeciw próbom absolutyzacji wszelkiej ziemskiej rzeczywistości) przedstawia człowiekowi wizję „nowego miasta” do zamieszkania. Spadkobiercami tak pojmowanej wiary stają się również potomkowie Abrahama – Izaak i Jakub, których życie również polegało na ciągłym wędrowaniu. Według Przywary, Abraham, Izaak i Jakub prezentują również zupełnie inny rodzaj wiary, a ściślej mówiąc – zwątpienia (*Glaube im verzweifelden Unglauben*)⁴⁵⁵, ponieważ każdy z nich przeżywał momenty niewiary w obietnicę, próbując przyspieszyć jej realizację w nieuczciwy i pokrętny sposób, czego przykładem jest poczęcie Izmaela – syna Abrahama i niewolnicy Hagar, oraz liczne podstępny i kłamstwa, w jakie obfituje historia relacji Abrahama i jego synów z Bogiem. Mimo tych niechlubnych epizodów sprzeciwu i walki z Bogiem przymierza (które Przywara wpisuje nie tylko w historię Izraela, lecz także w historię chrześcijaństwa) – Abraham jest ponadczasowym przykładem człowieka posiadającego wiarę

⁴⁵³ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 128: „Existenz des Glaubens sagt das Urhafte der Existenz des Alten Bundes. Er wurzelt darum in den Ur-Vätern: in den Patriarchen, das heißt in den Vätern (patri-), insofern sie das Ur des amtlichen Anfangs (-archen) sind. Glauben ist darum «patriarchische Existenz»: in den Vätern, wie in Ihnen das Geheimnis des Ewigen Vaters vorwiegend aufschimmert. Glauben darum: wie er das Zeichen des Gezeugtseins aus diesem Vater ist. Glauben darum: wie er, in Kraft des Abbildes des Vaters und des Gezeugtsein aus Ihm zum Dienst der Repräsentation verpflichtet: wie alle adlige Repräsentation entspringt im unbezweifelten Glauben an das «Haus» oder die «Familie». Glauben ist darum gleichsam «ur-geschichtlich»: die im Dunkel der «Erde» verborgene Wurzel, die nur im Wachstum sich kundtut”.

⁴⁵⁴ *Alter und Neuer Bund*, s. 118.

⁴⁵⁵ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 120.

przeprowadzającą ze śmierci do życia, a także skłaniającą do największych ofiar. Ojcowska wiara Abrahama nie wahającego się złożyć w ofierze Izaaka – syna obietnicy, jest przecież bytowym obrazem rzeczywistości Boga Ojca wydającego Syna na ofiarę dla zbawienia świata. Natomiast noc, w której Jakub-Izrael zмага się z Bogiem, jest dla Przywary uniwersalnym symbolem ludzkości pogrążonej w ciemnościach wiary i ciągle na nowo zmagającej się ze swoim Stwórcą.

6.2.2. Egzystencja w nadziei – prorocy: Mojżesz, Samuel, Eliaz

Inspirując się grecką etymologią słowa „nadzieja” – *elpis*, Przywara postrzega ją jako wzrost wynikający z wiary. Nadzieja daje więc energię, oznacza ruch i dynamikę, oraz wyraża się w działaniu nakierowanym na rzeczywistość, która dopiero ma się zrealizować. Nadzieja jest dla Przywary rytmem wiary nawet wtedy, gdy zamiast działania musi zadowolić się jedynie trwaniem w oczekiwaniu:

„Tym właśnie jest nadzieja jako egzystencja Starego Przymierza: tutaj wzrasta ono ku Mesjaszowi w mesjańskim adwencie: korzeń Jessego, poprzez łodygę, aż do rozkwitu. Tym jest nadzieja jako głębsza egzystencja Starego Przymierza: tutaj jest ono jakby «przy nadziei» niosąc i przenosząc w sobie Mesjasza: pozbawiona męża i dlatego osamotniona młoda kobieta, z której ma się On narodzić”⁴⁵⁶.

Uniwersalny obraz młodej kobiety spodziewającej się dziecka jest zdaniem Przywary najbardziej odpowiedni dla tego rodzaju egzystencji, chociażby z tego powodu, że także w języku niemieckim określa się ją jako będącą „przy nadziei” (*sie ist in Hoffnung*). W jeszcze bardziej ogólnej perspektywie, obraz ten rozszerza swój zasięg, obejmując najrozmaitsze przejawy egzystencji dążącej ku swojemu spełnieniu, czyli do egzystencji będącej dopiero w trakcie stawania się. Wielki i uniwersalny temat „bycia w drodze” rozpatrywany jest więc przez Przywarę na konkretnym obszarze objawienia przymierza. W odróżnieniu od ojcowskiego ugruntowania egzystencji w wierze, Przywara określa nadzieję w drodze jako egzystencję profetyczno-synowską, znajdującą swój konkretny wymiar w życiu wielkich postaci Starego Przymierza – Mojżesza, Samuela i Eliasza⁴⁵⁷.

⁴⁵⁶ *Alter und Neuer Bund*, s. 128.

⁴⁵⁷ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 129: „So aber ist Hoffnung schlechthin «prophetische Existenz». Prophetische Existenz: nicht nur im Sinne des alt-hebräischen *nabi*, das heißt des im heiligen Reigen Verückten, der Gottes Stimme hört und sie kündigt; – nicht nur im Wortsinn des griechischen *pro-phantai*, das heißt einer Vorausverkündung. Sondern: prophetische Existenz im Sinne der «*Ep-angelie* als Typus»: Existenz des Propheten als besondere «Vor-Existenz» des Einen «großen Propheten» Christus, in Dem die endzeitliche Enthüllung des «Gott alles in allem» voraus-existiert in Seinem «alles in allem Christus». Darum ist diese prophetische Existenz zuletzt «filiale Existenz»: Existenz in dem Einen Sohn, der als

Tak jak „wyciągnięty z wody” Mojżesz, każdy z nich jest w pewnym sensie „wyrwany” ze swojego środowiska i wezwany przez Boga do wypełnienia profetycznej misji. Ponadto jest to egzystencja nakierowana na przyszłość⁴⁵⁸, której jednak nie można zobaczyć nawet w zarysie: Samuel nie dostrzega w Izraelu królewskiego kapłaństwa poświęconego Bogu, a jedynie jego zwyrodniałą formę w postaci ziemskiego królestwa. Nawet Eliasza nie jest w stanie zobaczyć Królestwa Bożego poza jego nikłym śladem w doświadczeniu bliskości Boga na Horebie. Przywara podkreśla, że żaden z tych wielkich proroków Starego Przymierza nie był świadomy, ani nawet nie przeczuwał tego, że jego egzystencja wyprzedzała rzeczywistość wcielonego Syna Bożego. Egzystencja w trudnym do zniesienia oczekiwaniu, w goryczy zniechęcenia graniczącego z beznadziejnością – ciągle bycie w zawieszeniu, przejściu od tego, co było, ku temu, co dopiero ma się spełnić – wszystko to skłania Przywarę do zdumiewającego określenia egzystencji w nadziei jako czegoś na kształt nie-egzystencji: niebytu czy nicości, z której Bóg powoli stwarza nową rzeczywistość. W symbolu trzech wielkich proroków Przywara dostrzega swoistą tajemnicę istnienia Starego Przymierza: siłę nadziei owocującą płodnością w oczekiwaniu, które z pozoru wydaje się pozbawione sensu⁴⁵⁹.

6.2.3. Egzystencja w miłości – Pieśń nad Pieśniami

Egzystencjalne spojrzenie Przywary na miłość zaskakuje swoją wielostronnością, bogactwem aspektów, afirmacją jej głęboko ludzkiego wymiaru, a także trafnością i subtelnością obserwacji, których bardziej można by się spodziewać w dziełach mistycznych niż w systematycznej refleksji teologicznej. W dziele Przywary znajdują się oczywiście wszystkie elementy typowe dla postrzegania miłości w chrześcijańskiej antropologii, duchowości czy ascezie, jak zawsze bardzo mocno osadzone w szerokiej perspektywie klasycznej filozofii. Nie bez znaczenia jest tu również ignacjański profil Przywary, spajający w jedną całość kontemplacyjną głębię z niespożytą energią działania wypływającego z miłości. Wielostronne i całościowe spojrzenie Przywary na miłość nie ma jednak w sobie nic z wyważonego i chłodnego obiektywizmu. Miłość w oczach Przywary jest nie tyle miłością ze słynnego Pawłowego hymnu z Listu do Koryntian –

Logos des Vaters fleischgeworden der Eine Gesetzgeber und Führer ist, wie ihn Moses vorbildet; – der Eine Richter und König ist, wie ihn Samuel vorbildet; – der Eine Prophet der Propheten ist, wie ihn Elias vorbildet”.

⁴⁵⁸ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 134: „paradox eschatologische Existenz des Alten Bundes”.

⁴⁵⁹ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 137.

„cierpliwą, łaskawą, taką, która wszystko zniesie, wszystko przetrzyma i nie zazdrości” (choć oczywiście nie jest pozbawiona wymiaru ostatecznego oddania w „Strumieniu życia, który nie obawia się wyczerpać aż do końcowej próżni, aż do rozwiania wszelkich złudzeń”⁴⁶⁰) – lecz zdecydowanie bardziej przypomina potężną siłę, „ogień trawiący”, którym płonie zazdrosny Bóg Przymierza (Pwt 4,24). Nawet bezsiła i niemoc ukrzyżowanej miłości, czy też całkowite oddanie aż do stania się zwykłym narzędziem, czy nawet zabawką w rękach Umiłowanego – nie jest nigdy u Przywary wyrazem bezwolnej rezygnacji, ale wibruje żarem i pragnieniem, w którym tli się iskra szaleństwa. Komentując *Anima Christi* – modlitwę otwierającą *Ćwiczenia ignacjańskie* – Przywara pisze: „Moje życie powinno być tak porwane, żeby ciasna i strachliwa «sensowność» przerodziła się w upojenie ekstazy. Krew Chrystusa rozpala, krew Chrystusa krąży – w miłości, która w swojej wysokości, szerokości i głębokości, sama jest przede wszystkim swoją miarą. Napój mnie!”⁴⁶¹.

Trudno jest wymienić wszystkie rodzaje miłości, o których mówi Przywara. W pierwszej kolejności miłość jest dla niego uniwersalną i powszechną podstawą zwykłej egzystencji w wierze i w nadziei Starego Przymierza, choć za każdym razem przyjmuje ona trochę inną postać. W przymierzu wiary, miłość ma według Przywary zdecydowanie ojcowskie oblicze Abrahama i następujących po nim wielkich patriarchów Izraela, którzy jednak zawsze wskazują na ojcostwo jednego prawdziwego Boga Izraela: „Czyż nie On twym ojcem, twym stwórcą? Wszak On cię uczynił, umocnił” (Pwt 32, 6). Natomiast przymierzu nadziei bardziej towarzyszy obraz miłości, która prowadzi jak przewodnik, kierując i podtrzymując w drodze, a jej postać zestawia Przywara z mistrzem, za którym można podążać z ufnością (*meisterliche Liebe*). Obie te formy prowadzą do miłości oblubieńczej, która jest od początku najgłębszym wyrazem przymierza, jakim Bóg Stwórca związał się ze swoim stworzeniem⁴⁶². Przywara dokonuje

⁴⁶⁰ Zob.: *Deus semper maior*, t. I, s. 6. Zob. także: E. PRYZWARA, *Kirche in Gegensätzen*, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1962, s. 26. Hymn o miłości z Listu św. Pawła do Koryntian Przywara nazywa „Pieśnią nad pieśniami miłości agape” i odczytuje go w kontekście otaczających go wypowiedzi dotyczących konkretności życia Kościoła. Także w tym szczególnym miejscu Przywara wykorzystuje okazję aby podkreślić, że nie chodzi tu o żaden rodzaj „mistycznego pneumatycyzmu, lecz o misterium i praxis” wzajemnej miłości członków Kościoła, którzy współdziałają, współcierpią i razem radują się wspólnym wzrostem w Bogu.

⁴⁶¹ *Deus semper maior*, t. I, s. 6.

⁴⁶² Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 147: „Im Bund des Glaubens ist es zuletzt die «väterliche Liebe» in allem Vatertum der Patriarchen: wie Moses zu Israel spricht «Eben Er ist dein Vater» (Deut 32;7); – und wie Gott Selbst durch den Mund des Isaías bekennt «Sohne hab Ich aufgenährt» (1;2). Im Bund der Hoffnung ist es zuletzt die «meisterliche Liebe» in allem Meistertum der Führer und Gesetzgeber und Richter: wie Moses zu Israel kündigt «Der Herr allein war . . . Führer» (Deut 32;12). Das vollendet sich in die ausdrückliche hochzeitliche Liebe zwischen Gott und der «Tochter Jerusalem»: wie es Osee, Ezechiel (16) und das

w tym miejscu interpretacji opartej na pra-języku objawienia, jakim jest hebrajski. Jego zdaniem *hesed* – słowo najczęściej zestawiane z miłością Boga-Prawodawcy przymierza (w pierwszych biblijnych księgach) – ustępuje miejsca w księgach prorockich (szczególnie u Ezechiela), i w Pieśni nad Pieśniami – innemu słowu, które bardziej podkreślają wymiar płomiennego żaru, jaki charakteryzuje pełną namiętności i siły, oblubieńczą miłość między kobietą i mężczyzną⁴⁶³.

„W «ojcowskiej miłości» przymierza wiary, w «mistrzowskiej miłości» przymierza nadziei, a także w «miłości zaślubin» właściwej przymierzu w miłości – miłość jest miłością wychodzącego na przeciw spotkania, tak jak to się przedstawia w spotkaniach z Bogiem Starego Przymierza (*epangelia* i typ), przygotowujących właściwe spotkanie z Bogiem w Chrystusie. Jest to spotkanie w pochodzącym od Boga wybraniu i powołaniu. Jest to spotkanie w zawsze nowym i suwerennym prowadzeniu przez Boga. Jest to spotkanie w ciągle nowej walce między człowiekiem i Bogiem”⁴⁶⁴.

Motyw walki człowieka z Bogiem jest szczególnie wyraźnie artykułowany przez Przywarę. Jego zdaniem walka jest jednym z najgłębszych aspektów miłości, a człowiek zawsze ma tendencje do zmagania się ze swoim Stwórcą, tak jak lud przymierza ciągle sprzeciwia się Bogu przymierza, niezależnie od tego, czy miłość Boga przyjmuje postać ojcowską, oblubieńczą, czy wreszcie postać wszystko ogarniającej relacji Stwórcy do swojego dzieła⁴⁶⁵. Marta Zechmeister widzi nawet w tym nieustannym zmaganiu, (symbolizowanym przez nocną walkę Jakuba-Izraela z tajemniczym aniołem), zasadniczy motyw w całej twórczości Przywary⁴⁶⁶. Istotnie, „miłość w zmaganiu” jest dla Przywary ostateczną tajemnicą miłości, a jej ostateczność wyraża się w tym, że jest to walka na śmierć i życie. W dramatycznej głębi tego zmagania mieszczą się wszystkie inne formy miłości, którą Bóg miłuje w Starym Przymierzu – miłość ojcowska, miłość

Hohelied singen. «Väterliche Liebe» als letztes Geheimnis des Vaters im Bund des Glaubens, – «meisterliche Liebe» als letztes Geheimnis des «alleinigen Meisters Christus» (Mt 23;8) im Bund der Hoffnung, – das schließt sich zusammen im Eins «hochzeitlicher Liebe» als Geheimnis im Heiligen Geist im Bund der Liebe”.

⁴⁶³ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 145.

⁴⁶⁴ *Alter und Neuer Bund*, s. 148.

⁴⁶⁵ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 163: „Dreifach tritt Gott in das Volk des Bundes: als Vater zu Söhnen (Is 1), – als der «Geliebte» zur «Geliebten» (Is 5), – als der je umschaffende Gott. Dreifach kämpft dieses Volk gegen Ihn: als Söhne gegen den Vater, – als verherbender Weinstock gegen seinen Geliebten, – als Haus des Widerspruchs gegen den Schöpfer-Geist. Und dreifach ergeht die umschaffende Liebe in diesen Widerspruch: als Umzeugung der Söhne aus dem Tod, – als Überliebung des verdornten Weinstocks, – als übersiegendes Neu in die Verstockung”.

⁴⁶⁶ Zob.: MARTA ZECHMEISTER, *Gottes-Nacht*, s. 5. W symbolu walki Jakuba z Bogiem najpełniej wyraża się problem wymykania się „zupełnie innemu Bogu”, z systemów i wyobrażeń, w które człowiek nieustannie stara się Go uchwycić i zamknąć. Zdaniem autorki jest to problem przenikający całość dzieła Przywary.

w wybraniu, czy cierpliwa miłość przeprowadzająca przez wszystkie niebezpieczeństwa w drodze. Właśnie ze względu na charakter takiego zmagania się na śmierć i życie w miłości, zawsze wiąże się ono ze śmiertelnym niebezpieczeństwem: nawet oblubieńcza i niewinna gra miłosna kochanków z Pieśni nad Pieśniami może nie wytrzymać próby i przerodzić się w zabójczą zazdrość prowadzącą do tragedii⁴⁶⁷.

6.2.4. Zaślubiny – oblubieńczy charakter egzystencji w wierze, nadziei i miłości

Przemawiając do Mojżesza z wnętrza gorejącego krzewu Bóg objawił mu swoje imię: „Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba» (Wj 3,6). Poprzez przyjęcie imienia tego, z kim zawarł przymierze, Bóg niejako wpisał się w akt zaślubin, w którym żona przyjmuje imię swojego męża, w dowód swojego najgłębszego oddania i wyrażenia woli całkowitego zjednoczenia się z nim. Wraz z wyjawieniem swojego imienia, swojej najgłębszej istoty, Bóg objawił więc jednocześnie charakter relacji, jaką związał się z ludźmi: przymierze Boga z człowiekiem ma oblubieńczą postać zaślubin, w których Bóg i człowiek tworzą nierozzerwalną jedność, a Bóg jako Małżonek w ślubnym przymierzu posuwa się aż do przyjęcia imienia poślubianej małżonki: Oblubieniec przybiera imię oblubienicy⁴⁶⁸. Z tego powodu zaślubiny są według Przywary słowem znajdującym się w samym centrum objawienia przymierza (od proroków, poprzez księgi mądrościowe, ewangelie, aż po teologię Pawła i Jana), chociaż po Augustynie stały się prawie zupełnie nieobecne w tradycji chrześcijańskiej. I tak, misterium zaślubin głoszone jest przez starotestamentalnych proroków, pojawia się w wielkich ewangelicznych obrazach u Mateusza, by stać się podstawą relacji Chrystusa i Kościoła w teologii listów Pawłowych, a w Apokalipsie św. Jana – być wyrazem ostatecznej tajemnicy między niebem a ziemią. Systematyczne ujęcie tajemnicy zaślubin w nauce Augustyna jest kontynuacją i podsumowaniem myśli najstarszych Ojców Kościoła i przybiera wielowymiarową postać różnorodnych relacji: między bóstwem i człowieczeństwem w Chrystusie, między Chrystusem i Maryją w ich wspólnocie w synostwie Boga, a ostatecznie także między Chrystusem a Kościołem.

⁴⁶⁷ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 149-50: „Und es wird endlich im Symbol des Höhenliedes zum Allerhartesten: zu der fressenden Eifersucht zwischen Bräutigam und Braut. Gott ist eifersüchtig bis zum Äußersten auf die Einzigkeit und Alleinigkeit der bräutlichen Liebe zwischen ihm und dem Volk. Und der Alte Bund ist eifersüchtig auf Gott, daß er seine Liebe nicht den Heiden schenke, sondern dem Bund allein. Diese Eifersucht geht bis zum Gottesmord, wie es das 16. Kapitel bei Ezechiel sagt: die Braut, die dem Bräutigam nach dem Leben trachtet”.

⁴⁶⁸ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 144.

Teologiczną kulminacją tajemnicy zaślubin jest dla Przywary relacja między grzechem pierworodnym (pierwszy Adam i pierwsza Ewa) a zbawieniem (w Chrystusie – drugim Adamie i Maryi – drugiej Ewie)⁴⁶⁹. Oblubieńcza jedność Chrystusa i Maryi jest całkowicie podporządkowana zbawieniu świata: jest jednością współlistnienia, w którym serce Chrystusa jest przebite na krzyżu, a serce Maryi jest przeszyte mieczem bóleści:

„Jedność Chrystusa i Maryi jest dlatego właśnie tym przebicciem: weselnym zjednoczeniem przebitych serc dla zbawienia świata. – Właśnie dlatego jest to owocne zjednoczenie. Ojcowie Kościoła mówią to od samego początku: z przebitego serca Chrystusa (w jedności z sercem Maryi przebitego mieczem) Kościół święty bierze swój początek. Zaślubiny Chrystusa i Maryi na krzyżu są źródłem ciągle nowych zaślubin Chrystusa z Kościołem”⁴⁷⁰.

W tajemnicy zaślubin współlistnieje więc w nierozzerwalnej jedności to, co najbardziej uniwersalne i wzniosłe z tym, co najbardziej osobiste i intymne:

„Dlatego też obiektywna tajemnica zaślubin jako Jedna tajemnica Starego i Nowego Przymierza jest także najgłębszą tajemnicą subiektywnej wiary: oblubieńcze «bycie poznanym przez Boga» i odpowiadające mu «poznania Boga» (Ga 4,9), które dopiero i jedynie w życiu po tamtej stronie stanie się «wzajemnym rozpoznaniem», gdy «poznamy tak, jak zostaliśmy poznani» (1 Kor 13,12)”⁴⁷¹.

Dla Przywary nie ulega najmniejszej wątpliwości, że miłość, jaką Bóg miłuje stworzony świat jest miłością *agape* – taką miłością, która stanowi wyraz Jego najgłębszej istoty: Bóg jest Miłością. Nieustannie mówi on o takiej właśnie miłości, podkreślając na różne sposoby jej doskonałość. Nie zmienia to faktu, że w podsumowaniu teologii *Ćwiczeń Duchownych* Przywara kładzie bardzo mocny akcent na to, że Święty Ignacy w *Kontemplacji dla uzyskania miłości* świadomie używa słowa *amor*, które jest tłumaczeniem greckiego *eros*. Oba wyrażenia stosowane są powszechnie do określenia miłości nie pozbawionej pewnych niedoskonałości: naznaczonej wielką tęsknotą, pragnieniem, dążącej do zaspokojenia, nacechowanej uczuciami i namiętnościami, od których doskonała, ofiarna, oddająca się bez reszty miłość powinna z zasady być wolna⁴⁷². Okoliczność, że mimo wszystko Święty Ignacy mówi o miłości *amor*, świadczy zdaniem Przywary o tym, że to właśnie taka miłość najbardziej oddaje charakter relacji

⁴⁶⁹ Zob.: *In und Gegen*, s. 336.

⁴⁷⁰ *Alter und Neuer Bund*, s. 21.

⁴⁷¹ *Alter und Neuer Bund*, s. 537.

⁴⁷² Zob.: *Deus semper maior*, t. III, s. 369 : „Liebe als Sehnsucht und Verlangen, in deren Absolutheit aber das Absolute als solches am meisten offenbar ist”.

Boga do świata, której wyrazem jest zbawienie – miłości, którą Bóg w Starym Przymierzu ukochał niewierną Córę Jeruzalem, i którą w Nowym Przymierzu miłuje swój ciągle daleki od doskonałości Kościół. W oczach Przywary, oblubieńczą miłość Boga do ludzi cechuje ten sam ogień, płomień i żar, który jest niezbywalnym atrybutem Ducha Świętego – Ducha miłości.

6.3. Aspekty relacji między Starym a Nowym Przymierzem

Sposób, w jaki Przywara przedstawia Stare Przymierze w całości swojej teologii, świadczy o niebywalej wprost zażyłości, jaka łączy go z rzeczywistością poprzedzającą przyście Chrystusa. Ogromne bogactwo odniesień, jakie znajduje on w egzystencji Starego Przymierza, jest dowodem na to, jak bardzo owa egzystencja jest obecna w jego świadomości, oraz jak znaczący ma ona wpływ na kształtowanie się jego teologicznej myśli, opinii o aktualnym życiu Kościoła i sytuacji na świecie, tak, że można na tej podstawie uznać, że ma ona również udział w bardzo subiektywnej sferze jego osobowości, oddziałując aktywnie na wewnętrzny, osobisty i najintymniejszy świat jego przeżyć. Pewien wgląd w to swoiste zanurzenie Przywary w świat Starego Przymierza może stanowić *Theologie der Stunde* – analiza współczesności i nawiązanie do aktualnych wydarzeń – dodatkowo wzmocnione płomienną modlitwą, jakie Przywara umieszcza na zakończenie każdego rozdziału książki o relacji Starego Przymierza do Nowego. Rozważania *Theologie der Stunde*, będące bardzo bezpośrednim odzwierciedleniem biblijnych treści w analizie specyficznych i aktualnych problemów, stwarzają specyficzną atmosferę tego (ze wszech miar teologicznego i systematycznego) dzieła, choć nie zawsze pozytywnie wpływają na jego odbiór⁴⁷³. Niemniej jednak, nawiązania te wiele mówią na temat spojrzenia Przywary na współczesność, którą ogląda on zawsze z perspektywy chrześcijańskiej, choć zawsze wyrastającej z wieloaspektowej relacji do żywego podłoża Starego Przymierza. Za przykład takiego spojrzenia może posłużyć opis współczesnej sytuacji, w jakiej znalazła się skomplikowana relacja judaizmu i świata chrześcijan: Przywara mówi o „dzisiejszej godzinie” jako o godzinie takiej egzystencji Izraela w Chrystusie, w której „Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie”.

⁴⁷³ J. Ratzinger w swojej recenzji traktuje ten element jako „obce ciało” utrudniające lekturę książki. Zob.: *Erich Przywaras Alterswerk* s. 221.

6.3.1. Ontyczna korespondencja między Starym a Nowym Przymierzem

Na bazie egzystencjalnego spojrzenia Przywary na Stare Przymierze i jego odniesienia do Nowego Przymierza można rozpatrywać wieloaspektową korespondencję, którą Przywara buduje między nimi. Na relację między Starym a Nowym Przymierzem składa się bowiem nie tylko korespondencja ontyczna (bytowa), lecz także noetyczna (związana ze świadomością), oraz energetyczna (związana z urzeczywistnieniem). Oprócz tych wszystkich typów relacji, Przywara wyróżnia jeszcze „świadectwo”, które jest dla niego rodzajem połączenia wymiaru bytowego ze świadomościowym. Natomiast korespondencja ontyczna w ścisłym znaczeniu rozwijana jest przez Przywarę wokół związku obietnicy z wypełnieniem oraz typu z rzeczywistością, gdzie wcielony Logos pełni rolę analogicznego spojenia, w którym porządek bytu łączy się z porządkiem wiary.

Obietnica i wypełnienie

Podstawowym spojeniem ontycznej korespondencji między Starym a Nowym Przymierzem jest obietnica i odpowiadające jej wypełnienie, szczególnie uwypuklone w Ewangelii według św. Mateusza. Spojenie między obietnicą (*epangelia*) i jej ewangelicznym wypełnieniem (*plerosai*) Przywara spostrzega już na poziomie etymologicznym:

„Obietnica jako *epangelia* jest bowiem słowem na coś ukierunkowanym – «orędziem do...» w odróżnieniu do ewangelii jako «bezpośredniego orędzia» (zwiastowania Królestwa Bożego w Słowie wcielonym). Z tego powodu «wiadomość» (*-angelia*) jest właśnie elementem wspólnym dla obietnicy i wypełnienia. Stare i Nowe Przymierze przedłużają się wzajemnie za pomocą tego samego medium – słowa, jakim jest «zwiastun» w stosunku do właściwej wiadomości”⁴⁷⁴.

Obietnica ma dla Przywary ściśle bytowy charakter – jest pewnego rodzaju preegzystencją dla rzeczywistości Chrystusa – potomka Abrahama, tak jak przedstawia to List do Galatów. Podstawową uwagą, jaką czyni Przywara, jest fakt, że obietnica nie pozostaje jedynie czymś, co zostało wypowiedziane, „lecz Stare Przymierze jest w swojej esencji i egzystencji «typem Tego, który miał przyjść», i może być rozumiane tylko jako «przed-cień Tego, który miał przyjść»”⁴⁷⁵. Przywara rozpatruje ten problem całościowo, analizując go w perspektywie trynitarniej:

⁴⁷⁴ *Alter und Neuer Bund*, s. 521.

⁴⁷⁵ *Alter und Neuer Bund*, s. 521.

„W Abrahamie, ojcu obietnicy [uwidacznia się] aspekt Ojca Przedwiecznego, którego «wykładnią w bycie» jest Chrystus; – w Izaaku, synu obietnicy uwidacznia się aspekt Przedwiecznego Syna, którym jest sam Chrystus; – w Jakubie, źródle płodności narodu obietnicy, uwidacznia się aspekt Ducha Świętego, który jest mesjańskim namaszczeniem Chrystusa, i z tego powodu apostołowie w Jego Imieniu stają się płodnymi założycielami rodu «Izraela Bożego»”⁴⁷⁶.

Takie rozumienie obietnicy jako spojenia dwóch rzeczywistości, ma poważne konsekwencje zarówno dla pełnego odczytania tożsamości samego Chrystusa, jak i Starego Przymierza. Z jednej strony, pełne rozumienie Chrystusa nie może być oderwane od Jego zakorzenienia w Starym Przymierzu, a z drugiej strony – cały zakres tożsamości Starego Przymierza daje się objąć jedynie w jego „przedłużeniu” w bycie Chrystusa⁴⁷⁷. W tym kluczu Przywara przedstawia całą patriarchalną historię narodu wybranego jako wyraz niewzruszonego zakorzenienia w obietnicy, której spełnieniem jest Chrystus włączający w nią narody pogańskie i rozszerzający ją na cały Kościół i świat, który potrzebuje zbawienia⁴⁷⁸.

⁴⁷⁶ *Alter und Neuer Bund*, s. 124.

⁴⁷⁷ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 113: „Isaak, der «Samen in Einzahl», sagt, als «Sohn der Verheißung», den Einen Einzig Verheißenen: Christus, der die Verheißung ist. – Es gilt also ein Doppeltes. Von der einen Seite her ist Christus in seinem Sein und in seiner Botschaft nur verstehbar von dem Alten Bund her, dessen eigentlicher «Sohn der Verheißung» Er ist: wie der Sohn nur vom Elterngrund her verstehbar ist. Von der andern Seite her aber ist der Alte Bund in sich selbst nur verstehbar, wenn er verstanden wird in seiner Existenz zu dem Christus hin, dessen «Pra-Existenz im Typus» er ist”.

⁴⁷⁸ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 119: „Das ist die Wurzel des Alten und hierin des Neuen Bundes: das radikale Exi, Heraus, aus allem, worin ein Mensch wurzelt; – das radikale Hinein in ein radikal Fremdes, nicht in ihm zu wurzeln, sondern nur zu zelten als Wanderer; – zu Hausung einzig die Verheißung in eine «Stadt Gottes», wie sie aber erst im Untergang von allem, im Ende schlechthin, erscheint (die «Stadt» der Geheimen Offenbarung: 21:9 ff). Hierin ist der Alte und in ihm der Neue Bund begründet: nicht als Vergöttlichung von Fleisch und Blut eines auserwählten Volkes (wohin der Alte Bund geschichtlich entartet), – nicht als Vergöttlichung irgendeiner Erde der Verheißung (sei es Palästina für den Alten Bund, sei es ein «Abendland» für den Neuen), – sondern als ein Volk im Nichts der «Wanderer in der Fremde», und als eine Erde im Nichts eines «Durchgangs» (wie es Palästina und Abendland real geschichtlich sind). – Dieser Glaube Abrahams hat darum Isaak zum Erben: Isaak, dessen Namen «Gelächter» sagt: weil die Erde von Fleisch und Blut, aus der er als «Sohn der Verheißung» entspringen soll, die unfruchtbare und verdorrte Erde von Abrahams und Sarahs Schoß ist. Und da er doch als «Sohn der Verheißung» geboren ist, geht in ihm die Verheißung weiter im Zeichen der Zwillinge, die im Mutterschoß Rebekkas bereits «sich stießen», Esau und Jakob, zum Kampf ihrer Volker und Stämme, die sich gegenseitig ausheimaten und ausvolken, – Juden und Edomiter (Gen 25;22 ff, 36:1 ff) wie ehedem, in Isaak und Ismael, Juden und Araber (Gen 25;12 ff). – Diese «Wander-Erde», die in Isaak grundsätzlich ward, wird dies vollends in Jakob, als dem Vater der Zwölfstämme. In Jakob: dem die Schau der Leiter zwischen Himmel und Erde ward, an der «Sendboten Gottes stiegen auf und nieder» (Gen 28; 12 ff): zur Besiegelung des allzeit unruhigen «Auf und Nieder» des Alten Bundes, zwischen «Stadt auf den Himmeln» und «Fremdlingstum auf Erden». Darum in Jakob; in dessen zwölf Söhnen der Alte Bund sein stärkstes Wander- und Fremdlingstum empfängt: auszuwandern (aus Palästina), einzuwandern (nach Aegypten), auszuwandern wiederum (nach Palästina), – zum Symbol der Zukunft der ewigen Spannung zwischen «Erde Israel» und «Verstreuung unter den Heiden», – bis hinein in den heutigen status, in dem ein «Land Israel» sich kreuzt mit „jüdischer Emigration“ von einem Land zum andern. – In diesen drei Vätern des Glaubens ist der ganze Alte Bund gegründet und begründet: Volk, das keine irdische Heimat haben darf,

Typ i rzeczywistość

Typ jest według Przywary rzeczywistością Chrystusa odcisniętą w bycie Starego Przymierza⁴⁷⁹:

„Egzystencja w czystej, to znaczy w ślepej wierze – egzystencja w czystej, to znaczy nagiej nadziei – egzystencja w czystej miłości, to znaczy miłości prawdziwego weselnego spotkania – jest włączeniem w egzystencję (*In-Existenz*) Chrystusa w typie Starego Przymierza, ponieważ jest to włączenie w egzystencję Chrystusa w reprezentacji Nowego Przymierza «już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus»”⁴⁸⁰.

Na potwierdzenie tego faktu Przywara przywołuje hymny powstałe w epoce starożytności chrześcijańskiej, w których Chrystus nazywany jest nowym Abrahamem, nowym Izaakiem, Mojżeszem czy Eliaszem. Spojrzenie Przywary sięga jednak głębiej, ponieważ – parafrazując te wczesnochrześcijańskie określenia – nazywa Chrystusa „prawdziwym” Abrahamem, Izaakiem bądź Jakubem:

„Z Niego pochodzi «Izrael Boga» z dwunastoma apostołami, w których wypełnia się dwanaście pokoleń Izraela – w egzystencji wiary. Jest On «prawdziwym» Mojżeszem, Samuelem i Eliaszem: ponieważ z Niego w «marszu przez pustynię» wychodzi pełnia «królewskiego kapłaństwa» w «górnym Jeruzalem» – w egzystencji nadziei. On także jest «prawdziwym» oblubieńcem, którego wesele oglądają prorocy i świętując je w symbolu Pieśni nad Pieśniami – w egzystencji miłości. «Prawdziwy» w pełnym sensie greckiego słowa określającego prawdę: *aletheia*: – w skrytości «typu», który w Nim wydobywa się w odsłonie otwartego «Ja jestem»”⁴⁸¹.

Zgłębiając relację między typem a rzeczywistością Chrystusa, Przywara zdecydowanie unika zbyt uproszczonego przeciwstawiania napięć pomiędzy nimi. Zarówno starotestamentalne typy czy obrazy Chrystusa, jak i On Sam jako rzeczywistość i następująca potem rzeczywistość Nowego Przymierza, są konkretnymi z „ciała i krwi”: typem w ciele i krwi oraz rzeczywistością „Ciała Chrystusa”⁴⁸². W zasięg tej ostatecznej rzeczywistości

weil es einzig dient dem Geheimnis Christi, der da kommen soll; – Volk der Wanderschaft durch die Wüste, der Wanderschaft in Palästina selber, der Wanderschaft in die Verbannung, und schließlich, da es Christus als die einzige Heimat verwarf, Volk der Fremde überhaupt. Nur in dieser Fremde des bloßen Glaubens findet es seine Einheimatung in die Verheißung”.

⁴⁷⁹ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 521: „Die Wirklichkeit Jesus Christus ist, und zwar von Adam her, «eingeschlagen und eingedrückt» in das Sein des Alten Bundes, so daß dieser in seinem Sein «Vor-Schatten» ist zur «Leib-Wirklichkeit» Jesus Christus: «Schatten des Künftigen» (Kol 2:17)”.

⁴⁸⁰ *Alter und Neuer Bund*, s. 116.

⁴⁸¹ *Alter und Neuer Bund*, s. 116.

⁴⁸² Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 113: „Jesus von Nazareth, der Messias, das heißt «Jesus Christus», steht darin, daß Er das «In-Bild» des Alten Bundes als Seines «Vor-Bildes» ist und des Neuen Bundes als Seines

Przywara włącza ogromną ilość „typicznych” realiów, które Stare Przymierze nosi w sobie jako ślad, cień, wzór czy odbicie tego, co ma nastąpić i Tego, który ma przyjść⁴⁸³. W tym sensie, nie tylko cały Izrael jako „Mój syn Izrael” jest typem Chrystusa „jednorodzonego Syna”. Biblijne postacie są także typami Chrystusa w bardzo subiektywnym wymiarze. Przykładem takiego typu jest dla Przywary chociażby Ezechiel – płomienny prorok spalający się w „pożerającym ogniu” Boga, czy Jeremiasz jako nie tylko obiektywny prorok, lecz będący szczególnym typem Chrystusa, który przyszedł aby „rzucić ogień na ziemię”. Na podobnej zasadzie Przywara odczytuje przepowiadanie proroka Ezechiela, przypadające na ciężki okres próby w niewoli babilońskiej, widząc w nim szczególne objawienia istoty Starego Przymierza jako typu wskazującego na Chrystusową rzeczywistość śmierci i zmartwychwstania:

„W momencie, w którym Stare Przymierze «do którego należą przybrane synostwo i chwała, przymierza i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice» (Rz 9,4) zdawałoby się, że bez reszty obraca się w daremną nicość wobec triumfującego przypływu «wód Babilonu» – właśnie w tej godzinie «doliny martwych kości», Bóg zwrócił się do niego (jako typu rzucającego cień) imieniem Chrystusa: synu człowieczy! W momencie «tak wielkiej» nicości egzystencji tego zbabelizowanego Starego Przymierza została mu oddana sprawiedliwość w postaci «jeszcze większej» przejrzystości tego typu ku «cielesnej rzeczywistości» jego wypełnienia w Chrystusie”⁴⁸⁴.

Wcielony Logos jako spojenie analogiki przymierza

Ze względu na to, że logos jest pojęciem niezwykle znaczącym zarówno na terenie filozofii jak i objawienia, nie może dziwić fakt, że jest on dla Przywary uprzywilejowanym miejscem spotkania naturalnego porządku związanego z ludzką racjonalnością oraz

«Nach-Bildes». Er ist, als «Ikon des uneraugten Gottes», der «Ikon in Fleisch und Blut», dessen «Typus in Fleisch und Blut» der Alte Bund ist, während der Neue Bund Sein «Leib in Fleisch und Blut» ist, – schlechthin «Leib Christi» gegenüber dem Alten Bund als «Schatten des Künftigen» (Kol 2 ;17)».

⁴⁸³ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 262: „Wie Israel als «Mein Sohn Israel» Typus ist zum «Eingeborenen Gott», so ist es gleichzeitig «Tochter Braut Jerusalem» und ist in diesem Mysterium Göttlicher Hochzeit Typus hinein in die Hochzeit Christi als des Hauptes mit der Kirche als Seinem Gemahl und Leib und Fülle und Glorie. Dieser messianisch-filial-nuptiale Typus Israel spricht sich vom Deuteronomium, hindurch durch alle Propheten, zu Ezechiel hin in den drei Gleichnissen aus, in denen die Offenbarung des Alten Bundes aufgeht in die drei Grund-Gleichnisse des Evangeliums: Weinberg und Weinstock (vgl Mt 21;33 ff Joh 15;1 ff), – Hochzeit und Hochzeitsmahl (vgl Mt 25;1 ff Joh 3;28 ff), – Hirt und Herde (vgl Mt 18;12 ff Joh 10;1 ff). Erschien die ezechielische paternalprophetische Theologie im Zeichen des «Feuers des Elends» (weil im Zeichen einer «exilierten Majestät» auf heimatlos wanderndem Feuer-Wagen), – so enthüllt sich das Geheimnis der Unerbittlichkeit solchen «Feuers des Elends» als «Feuer der Liebe» im Gleichnis von Weinstock und Hochzeit und Hirtentum. Das Feuer Gottes im scheinbaren Vernichtetwerden Israels ist nicht vernichtendes Feuer, sondern schöpferisches Feuer als hochzeitlich fruchtbares Feuer: Feuer in «Wein» und «Hochzeitsfeier» und hingebendem «Hirtentum»”.

⁴⁸⁴ *Alter und Neuer Bund*, s. 244.

porządku nadnaturalnego, który Bóg odkrywa przed człowiekiem i pozwala mu w nim uczestniczyć. Problem ten zajmował Przywarę już w początkowym okresie, podczas pracy nad *Religionsphilosophie Katholischer Theologie* – „Filozofią religii teologii katolickiej”, w której postawił sobie za zadanie zbadania tej relacji od strony filozofii i religii (*Religion der Philosophie i Philosophie der Religion*)⁴⁸⁵. W szczególny sposób Logos okazuje się, według Przywary, spojeniem łączącym w sobie analogię bytu w jej filozoficznym zakresie oraz analogię wiary, której właściwym terenem jest teologia objawienia. Nigdzie indziej spojenie to nie jest tak bardzo uderzające, jak w Prologu Janowej Ewangelii, który już w pierwszym swoim sformułowaniu: na początku – *en arche* – jest dla Przywary nawiązaniem nie tylko do pierwszego wersu Księgi Rodzaju, lecz także oczywistym wskazaniem na *archai* – podstawy i źródła bytu zgłębiane przez niedoścignionych greckich filozofów. Charakterystyczne dla Ewangelii według św. Jana zestawienie Jezusa Chrystusa jako Logosu z *arche* – praprzyczyną wszelkiego bytu, odróżnia tę ewangelię od ewangelii synoptycznych, które nie sięgają aż tak daleko, znajdując odniesienie dla dobrej nowiny o Jezusie w osobach Jana Chrzciciela, Abrahama czy Adama – pierwszego człowieka, uczynionego bezpośrednio przez Boga. Natomiast dla Przywary, pierwszy werset Janowej Ewangelii, Słowo-Logos, który był *en arche-bereszit* stworzenia świata, wybrzmiewa całą skalą teologicznych znaczeń: „łaska i prawda” (1,17), „Słowo stało się ciałem” (1,14), „Baranek Boży, który gładzi grzechy świata” (1,29), „Jezus Chrystus i to ukrzyżowany” (1 Kor 2,2), „Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec” (Ap 22,13)⁴⁸⁶. Tym, co najbardziej Chrystusowe i chrześcijańskie w Janowej teologii, jest w oczach Przywary właśnie to zestawienie absolutnego początku dzieła stworzenia z początkiem historii zbawienia w Chrystusie, co pociąga za sobą także jedno i jedyne zwieńczenie tych dwóch dzieł: w Chrystusie dokonuje się zarówno *opus distinctionis* z pierwszych dni stworzenia opisywanych przez Księgę Rodzaju, jak i dzieło „nowego stworzenia” – tajemnica zbawienia przez wcielenie i odkupienie. Jeden niepodzielny Chrystus jest fundamentem i spojeniem jedności nierozzerwalnego przymierza – przymierza, które obejmuje nie tylko całą przestrzeń bytową i egzystencjalną rzeczywistości, lecz również nadaje jej ukierunkowanie i sens⁴⁸⁷.

⁴⁸⁵ Zob.: *Religionsphilosophie*, s. 3.

⁴⁸⁶ Zob.: *Christentum gemäss Johannes*, s. 27.

⁴⁸⁷ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 93: „In dieser Abfolge stehen wir heim Geheimnis Christi als des «Wortes bei Gott und Gott Wort», das «in den Kosmos kam», der durch dieses Wort «erworden ist». Das Geheimnis von «Sohn und Kindschaft» konnte man das göttlich vitale Ursprungs-Geheimnis nennen: wie der Sohn auf den Gott Vater weist, der in der Doxologie am Schluß des 11. Kapitels des Römerbriefes das «ex Deo» des Alls sagt, das «Aus Gott». Demgegenüber besagt das Geheimnis von «Wort und Gefolgschaft»

Dla jak najpełniejszego i najbardziej wyczerpującego ujęcia całego zakresu znaczeniowego, zawierającego się w wyrażeniu „A Słowo, ciałem się stało” – Przywara bardzo często używa stworzonej przez siebie kompilacji kilku wersetów Pisma: „Logos, ikona i zwierciadło, odbłask i odbicie, unaocznienie i egzegeza Boga, którego nikt nie widział” (J 1,1; Kol 1,15; Mdr 7,26; Hbr 1,3; J 1,18)⁴⁸⁸.

Z tajemnicy Wcielonego Logosu – Syna Bożego wyprowadza Przywara nie tylko istotę chrześcijaństwa, lecz także ostateczne konsekwencje w postaci niespotykanej nigdzie doniosłości, jaką nadaje on kruchej i ograniczonej rzeczywistości materialnej i cielesnej, dalekiej od wszelkich „wyższych” pojęć, zwykle zestawianych z logosem: istota, wartość, sens. Wcielony Logos Przywary nie jest bowiem jedynie odwiecznie istniejącą Ikoną zawsze większego Boga, absolutnie przewyższającego swoje dzieło – lecz również osobą ludzką: Pełnią Bytu wyrażającą się w ziemskim życiu i istnieniu człowieka (*totus Deus totus homo*)⁴⁸⁹. Stąd, egzystencja chrześcijanina jest dla Przywary Chrystusową egzystencją, w sensie ciągłego „wychodzenia z siebie” (*ex-sistere*) po to, żeby nieustannie „wraść w Boga” (*in-sistere*), który jest źródłem wszelkiego życia: „Albowiem z Niego i przez Niego, i dla Niego [jest] wszystko” (Rz 11, 36). Chrześcijańska egzystencja będąca ciągłym zstępowaniem i zagłębianiem się w materię życia (kierunek zstępujący naśladujący zstąpienie Chrystusa na ziemię i dzieło wcielenia) wyraża się u Przywary w logiczny i systemowy sposób, poprzez poczwórne dążenie, jakie zaobserwował on w konkretnie właściwej jego czasom rzeczywistości. Pierwszym dążeniem jest „reprezentacja” wyrażająca się w zwrocie ku przedmiotowi (*Wende zum Objekt*), drugim „totalność-całość” odpowiadająca zwrotowi ku wspólnotocie (*Wende zur Gemeinschaft*), trzecim „witalność”, której celem jest zwrot ku naturze (*Wende zur*

das göttlich intelligible Form-Geheimnis: das «umwillen Gottes» derselben Römerbriefstelle: Christus als Logos Gottes der Eine Logos der gesamten Schöpfung. Wie Er im Ursprungs-Geheimnis die Eine «Wirk-Ursache» (*causa efficiens*) des kosmischen Alls offenbar macht, so öffnet sich in ihm als dem Logos des Alls die Eine «Form-Ursache» (*causa formalis*) des Kosmos”.

⁴⁸⁸ *Alter und Neuer Bund*, s. 167, 177, 424, 448, 478.

⁴⁸⁹ Zob.: E. PRZYWARA, *Christliche Existenz*, Jakob Hegner, Leipzig, 1934, s. 17-19: „Nicht in einem Schweben also über der Erde hat der Mensch die Kraft und Glorie seiner Natur, sondern eingewurzelt in ihren Ackergrund, einverströmt in ihr Blut, einverzweigt in ihr Wachsen und Knospen und Blühen und Fruchten und Welken: daß die Erde durchgeistigt werde, indem der geistige Mensch Erde ward; daß aber eben so der Mensch als Mensch erst sich «gewinne», da er als «reiner Geist» sich «verlor». In und an der Erde also wird der Mensch Existenz, da er vorher nur Idee und Möglichkeit war. Denn ein «Mensch an sich» existiert nicht, es existiert nur der, «in Raum und Zeit», «gänzlich individuierte» Mensch (Thomas von Aquin, de an a 1 ad 2; *de ente et essentia* c. 4), d.h. der Mensch «dieses» Bodens und «dieses» Blutes und «dieser» Zeit. [...] Existenz ist der Mensch also, da das Überall und Alles seines Geistes (ders. S. Th. I q 80 a I corp) zum begrenzten Jetzt-Hier ward und das Selbstschöpfungstum seiner Persönlichkeit (ders., Ver q 22 a 5 corp; q 24 a I corp) zum fremd-bewegten und fremd-dienlichen Werkzeug: Geist-Hauch in den Lehm der Erde gehaucht (Gen 2;7)”.

Natur), a ostatnim – „mit”, który wyraża zwrot ku religii (*Wende zur Religion*). W ten systematyczny i na wskroś zanurzony we współczesności sposób, Przywara odczytywał w aktualnych tendencjach istotę tego, co Tomasz z Akwinu nazwał *processio Dei ad extra*. Wszak egzystencja w reprezentacji nie jest niczym innym jak reprezentowaniem-uobecnianiem wieczności Stwórcy w przemijalności stworzenia: „Być stworzeniem oznacza więc reprezentować Stwórcę”⁴⁹⁰. Mikrokosmos, którym jest egzystencja pojedynczego człowieka, skłania się w żarliwym dążeniu ku totalności wspólnoty ludzkiej i do wypełnienia w ogarniającej wszystko całości – tu i teraz „Boga wszystko we wszystkim”, co w tradycji Nowego Testamentu oznacza rzeczywistość jedności członków Ciała Chrystusa. Tę całościowość postrzega Przywara jedynie w połączeniu z witalnością: pełnia duchowej natury ludzkiej nie może zrealizować się całkowicie, jeśli nie oznacza ona jedności z ciałem. Duchowa wolność i pełnia rozwoju ludzkiego ducha nie oznacza nigdy jakiegoś abstrakcyjnego połączenia z całością, lecz zachodzi zawsze poprzez zakorzenienie w naturalnej ludzkiej społeczności rodziny, narodu czy ziemi⁴⁹¹. Natomiast „mit” jest dla Przywary wyrażeniem dążenia człowieka do relacji z ostatecznym sensem wszystkich rzeczy – rzeczywistością, która jest nie do końca możliwa do wyrażenia, a jedynie ukryta w symbolicznym języku mitów. Istotę wszechobecnych w ludzkiej kulturze mitów łączy Przywara z tajemnicami „zamkniętymi” w wymykającej się jakimkolwiek ujęciom mistyce chrześcijańskiej, która ostatecznie najbardziej zbliża się do prostoty i głębi dziecięcego języka: „Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztropnymi, a objawiłeś je prostaczkom” (Mt 11,26). W ten sposób żadna z głęboko ludzkich egzystencjalnych i naturalnych spraw nie jest w wizji Przywary zniesiona, anulowana czy uchylona, lecz znajduje swój najgłębszy sens w wypełnieniu przez wyniesienie na nadnaturalny poziom w objawieniu Boga. Nadnaturalna rzeczywistość Ciała Chrystusa nie jest więc odrzuceniem, lecz wyniesieniem ludzkiej natury i egzystencji:

„Chrześcijańska egzystencja jest więc, na mocy swojego bez reszty «z Boga, w Bogu i przez Boga» wręcz w-egzystencją (*In-sistenz*) «wrastaniem» w Niego. Prowadzi to do ostatecznej konsekwencji wynikającej z podstawowej zasady reprezentacji: że forma życia na

⁴⁹⁰ *Christliche Existenz*, s. 31.

⁴⁹¹ Zob.: *Christliche Existenz*, s. 38: „Damit aber ist der Mensch restlos als Glied in die naturhaften Gemeinschaftsformen und Gemeinschaftsweisen eingesenkt. Er ist nicht der eingebildete reine Geist, der nach individueller Willkür «Vereine» gründen mag. Er ist nicht der unverbindliche Weltbürger, der aus seinen naturhaften Bindungen, wie Geburt sie verleiht, herausspringen kann, um in Gemeinschaften eines abstrakten «Mensch an sich» freier Laune mit andern ebenso freien Weltbürgern sich zu verbinden”.

ziemi jest formą życia człowieka. Chrześcijańska egzystencja jest dlatego istotowo kościelną egzystencją, tak, że tajemnica życia Kościoła jest tajemnicą życia człowieka, i dlatego kościelny rok jako postać i prawo życia Kościoła, jest ostateczną odpowiedzią na kwestię, która powstaje w ciemności egzystencji – a właściwie jest samą naszą egzystencją”⁴⁹².

6.3.2. Ontyczno-noetyczna korespondencja między Starym a Nowym Przymierzem

W spojeniu ontycznego i noetycznego stosunku między Starym a Nowym Przymierzem, Przywara umieszcza świadectwo, które łączy ze sobą oba te wymiary, ponieważ nie jest jedynie „wypowiedzianym” świadectwem, lecz także jego egzystencjalnym „dopowiedzeniem” – świadectwem w bycie i świadectwem jako byt. Takie szczególne, podwójne – bo wzmocnione życiem świadectwo, jest uprzywilejowanym miejscem manifestacji związku, jaki łączy oba przymierza i zarazem ukazaniem spajającej je jedności⁴⁹³. Świadectwo łączy się również z podwójnym znaczeniem słowa *diatheke* – *testamentum*, które oznacza także „związek, przymierze”. Ze znaczenia testamentu jako przymierza Przywara wyprowadza znaczenie świadectwa jako zawarcia przymierza, aż do ostatecznego poświadczenia go przez śmierć. Świadectwo nabiera wtedy ostatecznego sensu świadectwa we krwi i śmierci, przez co staje w bezpośredniej bliskości z męczeństwem. W rozumieniu Przywary męczeństwo nie jest jedynie i wyłącznie jakimś heroicznym i jednorazowym wyczynem, lecz wiąże się ze świadectwem przypieczętowania przymierza „w krwi i śmierci jako ostatecznego symbolu przymierza zaślubin (Pnp 8,6; He 9,18-22; Łk 22,20; 1 Kor 11,25; He 10,4-19)”⁴⁹⁴. Z tego względu nie da się przecenić wagi tak „udzielnego” świadectwa, a odmowa jego wydania jest brzemienna w tragiczne następstwa w postaci rozłamu-rysy-załamania, czyli podziału wewnątrz Jednego Przymierza.

⁴⁹² *Christliche Existenz*, s. 99.

⁴⁹³ Zob.: *Christentum gemäss Johannes*, s. 306: „Zeugnis ist darum nicht einfach gesprochenes und geschriebenes Zeugnis, sondern *Zeugnis als Leben*, d.h. als «Typus». Wie alles von Adam her Typus des Kommenden ist (Röm 5;14), d.h. alles vorchristliche Leben als geheimnisvolles Vor-Leben Christi im Bild dieses Lebens, so ist auch alles nachchristliche Leben Nach-Bild dieses Einen Lebens Christi im Bilde. Wie der Alte Bund in seinem ganzen Leben «Vor-Druck» des von Anfang an eingprägten Bildes Christi als Bildes Gottes ist (d.h. als Typus), so ist gesamte Neue Bund «Nach-Druck» des endgültig eingeprägten Bildes Christi als Bildes Gottes. Bild (2Kor 4;4, Kol 1;15, 2Kor 3;18), Typus als Vor-Bild (Röm 5;14, 1Thess 1;7), und Nachfolge und Nachahmung als «Nach-Bild» (1Kor 4;16 und 11;1, Eph 5;1, 1Thess 1;7 und 2;14), – das Ineinander dieser drei, des Vor-Bildes des Alten Bundes und des Nach-Bildes des Neuen Bundes als einer Einförmung und Überförmung (2Kor 3;18) in das eine Bild Jesu Christi im Fleische, der das Bild des unsichtbaren Gottes ist (Kol 1;15), – das ist Zeugnis als Leben”.

⁴⁹⁴ *Christentum gemäss Johannes*, s. 305.

Świadection w bycie i jako byt

Świadection Jana Chrzciciela jest dla Przywary najpełniejszym wyrazem kwintesencji Starego Przymierza – najwznioślejszą autoprezentacją jego prawdziwej istoty (*die höchste Selbst-Darstellung des wahren Wesens des Alten Bundes*)⁴⁹⁵. Świadection to polega na nieustającym wyznawaniu: „Ja nie jestem Mesjaszem” wobec Chrystusowego „Ja jestem”. Istotą Starego Przymierza jest bowiem bycie – jedynie i aż – obietnicą skierowaną na wypełnienie, typem przyszłej rzeczywistości i prorockim świadectionem w stosunku do tego, co ma przyjść. Wyłącznie w nieustannym świadectionie „Ja nie jestem Mesjaszem” wypowiedzanym przez „mnóstwo świadków”, Stare Przymierze jest Starym Przymierzem – umniejszającym się w obliczu nadchodzącego Mesjasza. Właśnie poprzez świadection: „Ja nie jestem Mesjaszem”, Jan Chrzciciel jest „największym” reprezentantem Starego Przymierza.

„Stare Przymierze jest we wszystkich swoich postaciach typem Chrystusa i właśnie dlatego jedynie dźwiękiem głosu Wołającego, to znaczy coraz głośniejszą rozbrzmiewającą obietnicą. Jego zwieńczeniem jest Elias – «znikający» prorok, który nosi w sobie najmocniejsze «non sum», czyli «ja nie jestem»”⁴⁹⁶.

Ukoronowanie świadectiona Jana Chrzciciela dostrzega Przywara w jego określeniu Jezusa jako „Baranka Bożego, który gładzi grzechy świata”, ponieważ poprzez to wyznanie Jan Chrzciciel wkracza w istotę Nowego Przymierza – misterium zbawienia jako wymiany pomiędzy Bogiem a światem grzechu. Chrzest udzielony przez Jana – czyli chrzest, w którym Jezus przyjmuje na siebie grzech świata, jest dla Przywary szczególnym momentem, kiedy Jezus zostaje poświęcony jako Baranek Boży, który ma być złożony na ofiarę. Wielkość Jana Chrzciciela, a tym samym wielkość Starego Przymierza, wyraża się więc w wydaniu świadectiona o sobie – w odmowie stanięcia na miejscu Mesjasza – oraz na wydaniu świadectiona o Jezusie: „On jest Synem Bożym” (J 1,34).

Unicestwienie tożsamości jako konsekwencja odmowy świadectiona w bycie

W centrum Ewangelii według św. Jana znajduje się dramatyczna scena, w której następuje otwarta konfrontacja między Jezusem i mieszkańcami Świętego Miasta. W jej wyniku dochodzi do bezwzględnej wymiany zdań, zakończonej przez Jezusa

⁴⁹⁵ *Christentum gemäss Johannes*, s. 48.

⁴⁹⁶ *Christentum gemäss Johannes*, s. 54.

podważeniem tożsamości potomków Abrahama: „Wy macie diabła za ojca”. Interpretacja Przywary w żadnej mierze nie łagodzi wymowy tej sceny, a raczej uwypukla jej konsekwencje w postaci fatalnego i najwidoczniej niemożliwego do przezwyciężenia rozłamu w łonie Izraela. Chodzi o sprzeciw wobec tożsamości Jezusa, czyli o odmowę wydania świadectwa o Jezusie jako obiecany Mesjaszu, w wyniku czego Jezus zarzuca Żydom „kłamstwo w bycie”. Stanowisko Przywary jest tu wyjątkowo bezwzględne i jednoznaczne:

„skoro Stare Przymierze w swojej istocie i egzystencji jest bytowym typem dającym świadectwo o Chrystusie, to jego «nie» w odniesieniu do tego bycia świadectwem jest po prostu «mordem» nie tylko na Chrystusie, lecz również na samym sobie, a więc «samobójstwem»”⁴⁹⁷.

Niezgoda na swoją tożsamość – jako świadectwa w bycie ku Chrystusowi – powoduje zamknięcie się w sobie Izraela i skoncentrowanie na wewnętrznej mesjańskiej dynamice Starego Testamentu. Tego rodzaju osąd nie może pozostać bez konsekwencji na stanowisko Przywary wobec współczesnego mu judaizmu odrzucającego Jezusa jako Mesjasza i skupionego na swojej własnej mesjańskości. Żaden podziw dla tradycji judaizmu, żaden – przecież nieukrywany i otwarcie wyrażany – szacunek dla bogactwa myśli i kultury żydowskiej, nie są w stanie przekreślić tej pierwotnej i podstawowej rysy, którą naznaczona jest tożsamość żydowska, i która jednocześnie leży u źródła fatalnej opozycji między judaizmem a chrześcijaństwem. Tragizm sytuacji spotęgowany jest dodatkowo przez fakt, że Przywara doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że odmowa wydania świadectwa Jezusowi przez część Izraela („przyszedł do swoich a swoi Go nie przyjęli” J 1,11) jest czymś podstawowym, a zarazem niepojętym – w pewnym sensie także niezbędnym – w teo-dramacie historii zbawienia. Być może z tego właśnie powodu cytat z Listu do Rzymian 11,32: „Albowiem Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie”, przewija się niezliczoną ilość razy w dziełach Przywary. Jest to zapewne jedna z bram, przez którą można wkroczyć w głębokość „bogactw mądrości i wiedzy Boga”, a zarazem jedna z dróg „nie do wyśledzenia”, która prowadzi w oślepiającą światłość nocy Boga.

Na przeciwnym biegunie do unicestwienia tożsamości w odmowie świadectwa leży męczeństwo, czyli ostateczne świadectwo posunięte aż do oddania życia: przelanie

⁴⁹⁷ *Alter und Neuer Bund*, s. 522.

własnej krwi jako przypieczętowanie świadectwa. Przywara zauważa przy tym, że w Chrystusie to sam Bóg wydaje o sobie świadectwo:

„Jest to słowo «martyria» pochodzące od «martyrein»: świadectwo świadka, który wydaje świadectwo, i którego sam Bóg powołuje na swojego świadka, by w ten sposób Go wślawił (Platon *Fajdros* 48) – ale jednocześnie Siebie samego stawia jako świadectwo (aż do śmierci męczeńskiej jako poświadczenie świadectwa), ponieważ chwała Bożej prawdy może niejako «wybrzmieć» jedynie w krwi Jego śmierci jako świadectwa”⁴⁹⁸.

Męczeństwo człowieka w swoim ostatecznym wymiarze odczytuje Przywara jako wkroczenie w samo centrum trynitarnego życia Boga. Poprzez jedność danego świadectwa ze świadectwem „Jezusa Chrystusa, Świadka Wiernego” (Ap 1,5) męczennik włączony jest w intymność relacji Ojca z Synem, w której stanowią Oni jedno: „Oto Ja wydaję świadectwo o sobie samym oraz świadczy o Mnie Ojciec, który mnie posłał (J 8,18)”. W zespoleniu świadectw człowieka i Boga Przywara dostrzega największą tajemnicę zaślubin w jedności: „Ja w nich, a Ty we Mnie!” (J 17,23)⁴⁹⁹.

6.3.3. Noetyczna korespondencja między Starym a Nowym Przymierzem

Konsekwencją kryteriów zastosowanych przez Przywarę do określenia relacji między Starym a Nowym Przymierzem jest korespondencja noetyczna, która następuje po korespondencji ontycznej i ontyczno-noetycznej. Podział ten odpowiada wcześniejszym założeniom metafizycznym Przywary, uwzględniającym pierwotny istotowy dualizm bytu i świadomości, które pozostają ze sobą w ciągłej interakcji i wzajemnie się przenikają. Zgodnie z zasadami wyłożonymi w *Analogia Entis*, Przywara podkreśla prymat świadomości, która jednakże nie może istnieć w bytowej próżni (świadomość jest zawsze świadomością jakiegoś bytu), co prowadzi do wielopłaszczyznowego opisu relacji między Starym a Nowym Przymierzem. W związku z tym prorocтво, świadectwo i bezpośrednia wypowiedź są dla Przywary jakby „świadomością” tej bytowej podstawy, którą tworzą obietnica i typ jako egzystencjalne przed-cienie i odcisnięte ślady rzeczywistości, która ma przyjść z Chrystusem i w Chrystusie⁵⁰⁰. Ta złożona zależność najcelniej wyraża się w zestawieniu ze sobą dwóch biblijnych cytatów: „Pan, który daje śmierć i życie, wtrąca do Szeolu i zeń wyprowadza” jako fundamentalnego słowa

⁴⁹⁸ *Christentum gemäss Johannes*, s. 51.

⁴⁹⁹ Zob.: *Christentum gemäss Johannes*, s. 52.

⁵⁰⁰ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 522.

oddającego istotę Starego Przymierza, oraz fundamentalnego słowa Nowego Przymierza: Bóg, który w Chrystusie „zstąpił do niższych części ziemi jest i tym, który wstąpił ponad wszystkie niebiosy”⁵⁰¹.

Śmierć i zmartwychwstanie jako wewnętrzna zasada Starego Przymierza

Rytm nieustannego przechodzenia ze śmierci do życia wyznacza wewnętrzną zasadę objawienia Starego i Nowego Przymierza. Jest to motyw przewijający się bardzo wyraźnie przez całe późne dzieło Przywary, choć od początku jest on obecny w jego twórczości, nawet na bardzo podstawowym poziomie, w postaci obserwacji i nawiązań do naturalnego cyklu pór roku w przyrodzie i etapów dojrzewania w życiu człowieka. Na te naturalne cykle nakładają się rzeczywistości bardziej złożone, jak na przykład stopniowe postępowanie w chrześcijańskim życiu wiary w wymiarze osobistym, czy historyczne cykle rozwoju, rozkwitu i obumierania królestw, narodów czy wielkich cywilizacji w wymiarze ogólnoludzkim czy nawet kosmicznym. Śmierć i zmartwychwstanie jako uniwersalny rytm rzeczywistości zaznacza się także na poziomie filozoficznym, szczególnie gdy filozofia jest traktowana – zgodnie z postulatem Przywary – jako filozofia właściwa stworzonemu bytowi w obliczu Stwórcy. Na wszystkich tych poziomach Przywara ciągle na nowo znajduje zastosowanie ewangelicznego obrazu: „Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeśli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12,24). W ściśle teologicznym wymiarze, nieustanne przechodzenie ze śmierci do życia stanowi podstawę dla Starego Przymierza, które jest dla Przywary terenem ścierania się dwóch elementów: statycznego i dynamicznego.

„«Księga Przymierza w Prawie» jest [...] elementem statycznym w Starym Przymierzu, podczas gdy «Księga mesjańska» (czyli prorocka) mogłaby być odczytywana jako element dynamiczny tego przymierza. Jednakże oba te elementy, zarówno statyczny jak i dynamiczny, ugruntowane są w jednej ostatecznej podstawie, którą wspólnie wyrażają – i Mojżesz w swoim hymnie (Pwt 32), i Anna – matka Samuela, w swojej pieśni pochwalnej (I Sm 2): Bóg jako «pożerający ogień», którego żarliwość «daje śmierć i życie, wtrąca do Szeolu i zeń wyprowadza» – i jako Bóg, który jest «Panem i nie ma innego, który tworzy światło i stwarza ciemności, sprawia pomyślność i stwarza niedolę» (Iz 45,6-7).

⁵⁰¹ Zob.: *Mensch*, s. 397.

Na tej jedynej «podstawie» Izrael zostaje w płomieniach ognia Synaju wprowadzony w «Przymierze»⁵⁰².

Przywara obrazowo mówi o „ogniu posłuszeństwa” czy o „podążaniu w ogniu” (*Gefolgschaft im Feuer*) za Bogiem nieskończonego majestatu, które jest w gruncie rzeczy największą mądrością (*hokmah*) Izraela – tą mądrością, którą opiewają księgi mądrościowe Starego Testamentu – niedoścignioną mądrością – arcydziełem i towarzyszką Boga Stwórcy, który jedynie „zna jej siedzibę” (Hi 28,23). Egzystencję Izraela Przywara określa więc jako nieustanne napięcie pomiędzy porządkiem Prawa narodu wybranego (mającego tendencje do zastygania w skamieniałym i skupionym na sobie zachowawczym trwaniu), oraz prorockim nawoływaniem, nieustannie rozsadzającym utrwalaony porządek niesłychaną nowością dążenia do mesjańskiego wypełnienia. Egzystencja ciągłego obumierania i odradzania się – zmartwychwstania w śmierci – jest typem przyszłej rzeczywistości Jezusa Mesjasza⁵⁰³. W prologu do Ewangelii św. Jana, Przywara odczytuje ucieleśnienie tej przedwiecznej mądrości Boga i Izraela, która jawi się jako «Logos krzyża w śmierci i zmartwychwstaniu», oraz wcielony Logos śmierci i zmartwychwstania. Właśnie do tej mądrości nawiązuje wypowiedź Jezusa z Ewangelii według św. Mateusza, w której On Sam przedstawia się jako «mądrość» (11,16-19)⁵⁰⁴.

Pierwszoplanowy obraz, jaki przywołuje Przywara w odniesieniu do Starego Przymierza, to surowy obraz wyschniętej pustynnej ziemi, która niekiedy pokrywa się bogactwem kwiatów, i w bardzo krótkim czasie przeradza się w eksplodującą nagłym przepychem i witalnością kwitnącą pustynię. W obrazie kwitnącej pustyni najbardziej uwidacznia się paradoksalny sens Starego Przymierza, który Izajasz porównuje do niepłodnej i porzuconej kobiety, której synowie nagle stają się liczniejsi niż potomkowie tej, która ma męża albo do wdowy, której hańba zostaje obroconą w radość nowego zamążpójścia (Iz 54). Kwitnąca pustynia nosi w sobie, zdaniem Przywary, tajemnicę płodności zamkniętego łona (*Geheimnis fruchtbar verschlossenen Schoßes*), z której

⁵⁰² *Alter und Neuer Bund*, s. 487.

⁵⁰³ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 487: „Aus diesem Einen «Grund» heraus wird durch die Propheten ein «versteintes» und «verhärtetes» Israel aus einer «Auserwählung in sich selbst» aufgesprengt und ausgesprengt, blinde «Erwartung in der Fremde» zu sein (Hebr 11), hinein in eine messianische Erfüllung. Dieser Eine «Grund» ist es dann, der in dem Jesus Messias «sohnhaft» «im Fleisch» erscheint (Hebr 1;2), der die «Auferstehung im Tod» Selber «ist», die im Typus Israel von Anfang bis zu Ende sich «vorschattet» (Kol 2;17)».

⁵⁰⁴ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 488.

wyrasta bezpośrednio charakterystyczna dla Nowego Przymierza forma bezżenności po to, aby płodność wyrażała się bezpośrednio w „trosce o sprawy Pana” (1 Kor 7, 32)⁵⁰⁵.

Teologią „zmartwychwstania w śmierci” przesyciona jest według Przywary cała Księga Psalmów, opiewająca misterium Boga, który jest Panem śmierci i życia, wprowadzającego w to misterium swój naród wybrany: nie tylko w zewnętrznej sferze kultu, lecz także w najbardziej intymnym, modlitewnym przeżywaniu tajemnicy przechodzenia ze śmierci do życia⁵⁰⁶. Odpowiednikiem Księgi Psalmów w tym szczególnym aspekcie jawi się Księga Ezechiela ze swoją kultyczno-pneumatyczno-profetyczną teologią, skierowaną do splądrowanego i zniewolonego Izraela przebywającego na wygnaniu. Obumarły naród jest adresatem wezwania do nawrócenia i zmartwychwstania w oczyszczeniu życiodajną wodą, poprzez odnowienie skamieniałego serca i ożywcze tchnienie nowego Ducha (Ez 36). Przywara mówi tu o Bogu nieustannie gotowym do zaślubin w odrodzeniu swojego ludu: „I będę mówić: «Ten spustoszony kraj stał się jak ogród Eden, a miasta, które były opustoszałe, zniszczone i zburzone, zostały umocnione i ludne»” (Ez 36,35). Interpretując słynną wizję Ezechiela dotyczącą ożywienia wyschniętych kości, Przywara z wielkim naciskiem przedstawia swoje rozumienie zmartwychwstania:

„Nie jest to zmartwychwstanie butnego Ducha z pokonanego i przewycięzonego ciała (co jest marzeniem wszystkich spirytualizmów w całej historii: jako połowiczne formy buddyzmu). Nie jest to zmartwychwstanie przebóstwionej jednostki z przewycięzonych uwarunkowań społecznych (co jest marzeniem wszystkich indywidualizmów w historii: jako połowiczne formy z Zaratustry Nietzschego). Nie jest to zmartwychwstanie «czystego nieba» z przewycięzonej ziemi (co jest marzeniem wszystkich pneumatycyzmów: jako połowiczne formy wschodniej ekstazy czy zachodniego postępu ku «czystej racjonalności» czy «czystej technice» demiurgicznego świata techniki, który rozsadza ostatnie elementy kosmosu, żeby poprzez zniszczenie starego świata móc budować nowy). Jest to natomiast zmartwychwstanie do woli Pana, który chce martwe kości «otoczyć ścięgna i sprawić, by obrosły ciałem, i przybrać w skórę, i dać ducha po to, aby ożyły» ku «narodowi» i «domowi» realnej ziemi, nad którą rozciąga się realne niebo: to, co stare

⁵⁰⁵ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 173.

⁵⁰⁶ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 294: „Der «Kult im Geist» mündet darum in das Alleluja dieses «Auferzählens Seiner Wunderwerke» (Ps 146-150): als Alleluja der Einen Hochzeit Alten und Neuen Bundes (im Hochzeits-Psalm 44), aber Hochzeit in Tod und Auferstehung, Gott-Verlassenheit und Gott-Fülle (in den Psalmen des «offenen Kreuzes»: Ps 17 wie 21 wie 68 usw)».

z ziemi i nieba, zmartwychwstaje z «grobow» przez burzę ognia «Ducha-ruah», ku «nowym niebiosom i nowej ziemi» w «Oto czynię wszystko nowe»⁵⁰⁷.

W tym znaczeniu „zmartwychwstanie w śmierci” stanowi dla Przywary metafizyczną podstawę Starego Przymierza, na której opiera się jego konstrukcja, i z której wynika całość przesłania Starego Testamentu. Symbolem tego przesłania stał się Jonasz – uciekający prorok, bohater krótkiej opowieści, która jednak odzwierciedla zasadniczy sens tajemnicy, która w Nowym Przymierzu staje się konkretną rzeczywistością⁵⁰⁸.

Zmartwychwstanie w śmierci jako rytm Nowego Przymierza

Metafizyczna podstawa Starego Przymierza staje się w Nowym Przymierzu rytmem nadającym sens chrześcijańskiej egzystencji. Chrystus umierający i zmartwychwstający jest dla Przywary substancją wszelkich przemian zachodzących w bycie i świadomości, a Nowe Przymierze jest przymierzem w śmierci i zmartwychwstaniu, czyli w samym sercu tajemnicy. Z jednej strony Nowe Przymierze jest przedłużeniem i wypełnieniem rytmu Starego Przymierza, a z drugiej, ma ono za zadanie dalsze przekazywanie tej tajemnicy w misji Kościoła w świecie:

„Ta tajemnica Boga, jako tajemnica między ojcem i dziećmi, tajemnica między oblubieńcem i oblubienicą, między duchem a swoim narodem jako swoim ciałem – zmierza – kosmologicznie – ku całemu światu: jako tajemnica świata. Wszystkie katastrofy, wszystkie wzloty historii ludzkości są tym jednym: *Ego sum resurrectio*, Ja jestem zmartwychwstaniem z niczego: Ja jestem Bogiem, który powala do ostatecznej głębi w ogniu swojego gniewu, ale później – z wnętrza tego ognia gniewu odbudowuje, coraz wyżej i wyżej, mocą ognia swojej miłości»⁵⁰⁹.

Tajemnica, która bardzo wzniosłe wyraża się w słowach, jest jednak konkretnym wyrazem zwykłego chrześcijańskiego życia, w którym nieustannie dokonuje się „cud nad cudami”: Chrystus ciągle na nowo poczyną się w naszym życiu, rodzi się z nas, wzrasta,

⁵⁰⁷ *Alter und Neuer Bund*, s. 297-8.

⁵⁰⁸ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 435: „Zwar scheint Jonas nun diesem Unentrinnbaren sich auszuliefern, aber nur in Ihn als den Vernichtenden, im «Geschleudert ins Meer» (1;) und «Verschlungen im Leib des großen Fisch drei Tage und drei Nächte» (2;1). So schlägt das «Geschleudert» und «Verschlungen» (da es Flucht vor Gott ins Nichts ist) augenblicks um in die Auferstehung aus dem «Herz des Meeres» und der «Abgrund-Flut» und der «Grube»: daß der doppelt flüchtige Prophet (flüchtig ins «Meer» und flüchtig in den «Bauch der Unterwelt») passiv repräsentiere die Eine «Auferstehung im Tod» (die der Eine «Auferstehende im Tod» grade im Symbol des fluchtenden Propheten als Sein Mysterium vorkündet: Mt 12;40), die «Auferstehung im Tod», die in Israel und dem Messias Aufhüllung ist des «Gottes, der tötet und lebendigt, zur Unterwelt abfuhr und aufführt»”.

⁵⁰⁹ *Alter und Neuer Bund*, s. 165.

żyje, umiera i zmartwychwstaje w nas, czyli – jak to ujmuje Przywara – jest substancją wszystkiego. Nie waha się on nawet stwierdzić, że cały świat staje się w swojej istocie jakby łonem Maryi, z którego rodzi się Chrystus: „Wszak jest ona tą, która w tajemnicy Kościoła, w tajemnicy ludzkości i w tajemnicy pojedynczego człowieka nadal żyje jako oblubieńczo-matczyne łono dla samego Chrystusa”⁵¹⁰. W takim sensie Przywara mówi o „formie Maryi”, która jest najpełniejszą postacią stworzenia wydającego z siebie Chrystusa⁵¹¹. Konkretnym wyrazem zmartwychwstawania w śmierci, jakim jest dla Przywary egzystencja każdego chrześcijanina, jest (bardzo często przywoływany w jego teologii) obraz uczniów Chrystusa pozostawiony przez św. Pawła: „Ciągłe bowiem jesteśmy wydawani na śmierć z powodu Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym śmiertelnym ciele” (2 Kor 4,11). „Uchodzący za oszustów, a przecież prawdomówni, niby nieznan, a przecież dobrze znani, niby umierający, a oto żyjemy, jakby karceni, lecz nie uśmierceni, jakby smutni, lecz zawsze radośni, jakoby ubodzy, a jednak wzbogacający wielu, jako ci, którzy nic nie mają, a posiadają wszystko” (2 Kor 6, 8-10).

Rytm zmartwychwstania w śmierci jest więc ogólną strukturą stanowiącą metafizyczną podstawę Starego Przymierza oraz sens i fundament rzeczywistości Nowego Przymierza. Już w jednej z pierwszych swoich książek Przywara ujmuje tę zasadę w intuicji o dwóch imionach Boga. Zgodnie z biblijnym sensem imienia, które oddaje istotę tego, który je nosi, Przywara mówi o dwóch imionach „naszego Jedyne Boga”: „Jestem Tym, który zawsze był”, oraz „Oto czynię wszystko nowe!”. Zdaniem Przywary te dwa imiona zawierają w sobie istotę świętości Boga: „Nieustanne odchodzenie od starego i niestrudzone tworzenie nowego – ale nowego, w którym zmartwychwstaje odnowione stare”⁵¹². To co specyficznie chrześcijańskie i Chrystusowe zawiera w sobie także to, co najbardziej uniwersalne. Echa i motywy, zwiastuny i przeczucia tajemnicy, która w chrześcijańskim objawieniu osiąga swój szczyt, Przywara odnajduje w mitach i symbolach obecnych we wszystkich kulturach na całym świecie.

⁵¹⁰ *Alter und Neuer Bund*, s. 80.

⁵¹¹ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 80: „Und das ist der ganze Sinn der Vision, die eben so in der Geheimen Offenbarung steht: die Frau gewandet in die Sonne und in der Qual der Geburt und der Drache zu ihren Füßen. Das ist das Geheimnis, das ungeheuerliche Geheimnis, daß die Welt, die einer ganzen Satanie verfallen scheint, die verfallen scheint dem Drachen, dem Tier und der Erzherz Babylons, daß diese Welt in ihrem letzten Sinn Maria ist, daß sie ist das Geheimnis des bräutlichen Mutterschoßes mitten in seinen Schmerzen, mitten in seiner Qual, mitten in seiner Not, mitten in seiner Bedrohtheit durch die Macht der Finsternis, und daß es eben so der größte und der gewaltigste Advent ist: die Welt nicht nur in der Hoffnung auf den Herrn, sondern die Welt selber in der Hoffnung. Wie die Frau in der Hoffnung ist auf das kommende Kind, so die Welt, so wir alle in der Hoffnung auf den einen kommenden Christus den Herrn”.

⁵¹² *Himmelreich*, s. 70.

Powołując się na prace Simone Weil, która wykazywała nieuświadomioną obecność tajemnicy Chrystusa we wszystkich mitach i misteriach ludów na świecie, Przywara określa „jedyną Chrystusową ewangelię śmierci i zmartwychwstania jako prawdziwy mit we wszystkich niejasno przeczuwających ją mitach narodów; jedyne chrześcijańskie misterium «Ukrzyżowanego-Zmartwychwstałego» we wszystkich niejasno przeczuwających je misteriach wszystkich ludów”⁵¹³.

Prorocstwo i mowa Boga

Jedną z cech charakterystycznych teologii Przywary jest bardzo ściśle powiązanie prorocstwa z obrazem tanecznego korowodu towarzyszącego pochodowi arki przymierza (2 Sm 6). Obraz ten znajduje swoje wypełnienie w Pawłowej wizji Ciała Chrystusa, którego członki podążają za Chrystusem Głową (Kol 2,19). Tak, jak z wnętrza kultycznego korowodu wyłania się prorok wygłaszający życiodajne przesłanie, tak z Chrystusa-Głowy wypływa życie dla ciała, ponieważ „całe Ciało, [jest] zaopatrywane i utrzymywane w całości dzięki wiążącym połączeniom członków” (*epi-choregumenon*: Kol 2, 19). Natchnienie proroka zestawia Przywara z natchnionym charakterem Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu (2 Tm 3,16), tak, że w obu przypadkach widzimy działanie Ducha Bożego (*theopneustos*)⁵¹⁴. Natchnione słowa proroka wzbudzają zawsze poruszenie w sakralnym ładzie, ponieważ są wtargnięciem dynamicznego elementu mesjańskiego w sakralną statykę ziemskiego porządku. W związku z tym, prorok zawsze podlega osądowi, który może nawet prowadzić do śmierci, co dla Przywary jest powodem do umieszczenia prorockiego słowa w samym centrum tajemnicy zmartwychwstania w śmierci. „Ciągłe na nowo zastygający «sakralny byt» Starego Przymierza musi bowiem według słów proroków w tym wypadku «umierać», żeby jego mesjański byt mógł «zmartwychwstawać» z obietnicy, typu, świadectwa”⁵¹⁵. Właśnie w tym nieustannym powstawaniu ze śmierci, Stare Przymierze poprzez medium Izraela ciągle na nowo podnoszącego się z śmierci do życia, jest dla Przywary prorockim wieszczeniem rzeczywistości Nowego Przymierza. Wypowiedź proroka zwiastującego Mesjasza prowadzi więc do bezpośrednich wypowiedzi Chrystusa o sobie jako o Tym, który ma

⁵¹³ Zob.: *Bild, Gleichnis, Symbol, Mythos, Mysterium, Logos*, [w:] PRZYWARA E., *Schriften*, Johannes Verlag, Freiburg 1996, t. III, s. 352., „das Eine christliche Evangelium von Tod und Auferstehung als «wahren Mythos» in allen stammelnd ahnenden Mythen der Volker; – das Eine christliche Mysterium des «gekreuzigt Auferstandenen» in allen stammelnd ahnenden Mysterien der Volker”.

⁵¹⁴ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 523.

⁵¹⁵ *Alter und Neuer Bund*, s. 524.

umrzeć i zmartwychwstać. Interpretując wieszczzenie proroka, Przywara zwraca z jednej strony uwagę na konieczność wyeliminowania bezpośredniości właściwej współczesnemu judaizmowi, który chciałby te wypowiedzi odnosić wyłącznie do Izraela. Z drugiej strony wypowiedzi te powinny być zabezpieczone przed bezpośredniością interpretacji chrześcijańskich, które chciałyby wszystkie te wypowiedzi rozumieć wyłącznie jako odnoszące się tylko i jedynie do Chrystusa.

6.3.4. Energetyczna korespondencja między Starym a Nowym Przymierzem

Korespondencja ontyczna, ontyczno-noetyczna i noetyczna między Starym i Nowym Przymierzem, zdaniem Przywary wymaga uzupełnienia o wymiar energetyczny. *Energieia* – pojęcie wywodzące się z arystotelesowskiej *Metafizyki* – wiąże się z całą dynamiką zjawisk prowadzących od możliwości do urzeczywistnienia. Wymiar energetyczny w relacji między Starym a Nowym Przymierzem jest więc miejscem, w którym urzeczywistnia się ta relacja, tak jak liturgia, asceza, moralność, mistyka są „energetyzacją” teologii. „Jedynie sam «krzyż» jest miejscem i realizacją energetyki ze Starego do Nowego Przymierza”⁵¹⁶. Miejsce to jest zarazem największym dramatem i tajemnicą, w której zbiegają się najbardziej znaczące przeciwieństwa między Starym a Nowym Przymierzem: rytm śmierci i zmartwychwstania, spotkanie przekleństwa Prawa i przekleństwa krzyża, słabości i mocy, grzechu i zbawienia, misterium przejścia w niepojętym skandalu, którego niezwykłość niekiedy przestała już nas zaskakiwać.

Pedagogia przymierza: między przekleństwem Prawa i przekleństwem krzyża

Posłowie do *Alter und Neuer Bund* jest jedynym miejscem w dziele Przywary, w którym prezentuje on pełną, zaskakującą bogactwem treści, aczkolwiek bardzo zwartą syntezę nauki o pedagogii przymierza. Chcąc uchwycić istotę tego niezwykle skondensowanego teologicznego traktatu, można spróbować przytoczyć jedno z wielu obrazowych ujęć Przywary: „Stare i Nowe Przymierze są jedno w drugim przebite gwoździemi krzyża”⁵¹⁷. Wspólne przygwożdżenie do krzyża wyraża dramatyczne załamanie, niepojętą tragedię wpisaną tak w Stare jak i w Nowe Przymierze – tragedię, w której wyłącznie ukazuje się cały niepomniejszony realizm współlistnienia Starego i Nowego Przymierza – w nierozzerwalnym współlistnieniu między przekleństwem prawa i przekleństwem

⁵¹⁶ *Alter und Neuer Bund*, s. 527.

⁵¹⁷ *Alter und Neuer Bund*, s. 528.

krzyża⁵¹⁸. Najbardziej zdumiewające w wywodzie Przywary zdaje się być przekonanie o tym, że bez tego gorszącego przekleństwa w sercu ekonomii zbawienia, byłaby ona pozbawiona sensu: skandal przekleństwa prawa odkupionego w przekleństwie krzyża jest dla niej niezbędny. Wbrew przekonaniom od zawsze obecnym w teologii, krzyż nie jest nigdy dla Przywary jakimś historycznym przypadkiem, „ale jest istotą istoty w spojeniu Starego i Nowego Przymierza: – umiejscowiony wewnątrz przeciwieństwa między jego ontyką i noetyką (obietnica, typ, świadectwo, prorocstwo) a jego energetyką (prawo) – i położony w samym wewnętrznym centrum”⁵¹⁹. Konsekwencją takiego stwierdzenia jest, że ani judaizm nie może istnieć bez przekleństwa prawa, ani chrześcijaństwo nie może zachować pełni swojej tożsamości próbując „zniweczyć” niewyobrażalny skandal Chrystusowego krzyża. Judaizm idealizujący prawo, tak jak chrześcijaństwo idealizujące ewangelię stopniowo przeradzają się w racjonalny ludzki humanizm⁵²⁰. Swoje ostateczne wnioski Przywara formułuje w następujący sposób:

„Gdy więc chrześcijańska tradycja już od Orygenesesa zaznacza współistnienie między Starym a Nowym Przymierzem jako *analogia fidei*, to analogia ta nie jest po prostu jakąś olśniewającą pełnią podobieństwa, w którym wspólnota obrazów i podobieństw przedstawia się jako chwała czystej jedności. Przeciwnie: jest to «jeszcze większa różnica» prawdziwej analogii, która przebija się przez «nieważne jak wielkie podobieństwo». W *analogia fidei* w znaku «jeszcze większej różnicy» misterium niezgłębionego Boga wyraża się ono w tym, że Bóg na krzyżu swojej «niemocy i szaleństwa» sam siebie «krzyżuje», tak, że Bóg wszechmocy i Bóg mądrości staje się w skandalu krzyża «skandalem Boga». Boże «misterium nad misteriami» odkrywa się (to co oznacza *re-velatio*) w *analogia fidei* między Starym a Nowym Przymierzem tyle, na ile ta *analogia fidei* jest radykalną «analogią w skandalu krzyża»”⁵²¹.

Nowe Jeruzalem jako symbol wypełnienia się Starego Przymierza w Nowym

Tajemnica Nowego Jeruzalem – nowego nieba i nowej ziemi – jest przedłużeniem teologicznej myśli, zgodnie z którą Nowe Przymierze jest wypełnieniem Starego Przymierza, czyli stanowiska zakładającego relacyjną integralność objawienia. Przywara podkreśla we wstępie do *Alter und Neuer Bund*, że taki sposób postrzegania jedności Starego i Nowego Przymierza sprzeciwia się wielu opcjom obecnym we współczesnej

⁵¹⁸ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 530.

⁵¹⁹ *Alter und Neuer Bund*, s. 528.

⁵²⁰ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 531.

⁵²¹ *Alter und Neuer Bund*, s. 531.

mu teologii. W pierwszym rzędzie takie teologiczne ujęcie wyklucza chrześcijański typ historycyzmu, zamykający Stare i Nowe Przymierze w obrębie faktycznej doczesnej historii świata i ludzkości. Sprzeciwia się ono również wizji reprezentowanej przez chrześcijański eschatologizm Alberta Schweitzera, zgodnie z którym chrześcijaństwo jest jedynie rozwinięciem późno-żydowskiej apokalipsy. Relacja polegająca na wypełnianiu się Starego Przymierza w Nowym nie da się także pogodzić z rosyjską sofiologią, która chciałaby rozumieć chrześcijaństwo jako wewnątrzdziewową apokaliptyczną katastrofę, poprzedzającą powtórne przyjście Chrystusa w chwale.

Jeruzalem jest w teologii Przywary bardzo ważnym symbolem, w którym skupiają się jak w soczewce najistotniejsze dla niego pojęcia i wielkie obrazy odzwierciedlające objawione prawdy. Już samo hebrajskie brzmienie nazwy Jerozolimy – Jeruszalaim (liczba mnoga – dualis) wskazuje na jej podwójny wymiar, tak często wykorzystywany dla podkreślenia i wydobywania symboliki tego – jednocześnie ziemskiego i niebiańskiego – miasta. Równie często dostrzegana jest swoista sprzeczność związana z hebrajskim znaczeniem nazwy Jerozolimy- miasta pokoju, które wbrew swojemu imieniu, targane jest nieustanną wojenną zawieruchą i wewnętrznymi niepokojami odzwierciedlającymi nie tylko lokalne problemy, lecz także antagonizmy na skalę światową, czy nawet głębokie podziały zakodowane w samej ludzkiej naturze. Paradoks ten bardzo dobrze wpisuje się w często wykorzystywany przez Przywarę sposób wskazywania na tajemnicę okrytą zasłoną swojego przeciwieństwa. Przeciwieństwo to zresztą nie ogranicza się wyłącznie do wewnętrznego zakresu w obrębie jednego miasta, jakim jest Jerozolima, lecz może być rozpatrywane jako symbol miasta świętego, stojącego na przeciwnym biegunie w odniesieniu do wszystkich ziemskich metropolii, w których króluje grzech, symbolizowanych przez Babilon. Spojrzenie Przywary na miasto obrazujące „nowe niebiosy i nową ziemię” wychodzi jednak poza ten powierzchowny dualizm i nacechowane jest typową dla niego wielostronnością, która pozwala mu zauważyć niezwykle spójność różnych wizji Jerozolimy obecnych w Starym i Nowym Przymierzu: „Wizja «nowego Jeruzalem» u Ezechiela oraz wizja «świętego Jeruzalem» jako oblubienicy i małżonki Baranka z Janowej Apokalipsy (21,9-22,5) wzajemnie do siebie przynależą w sposób, jaki właściwie trudno znaleźć w Starym i Nowym Przymierzu”⁵²². Tego rodzaju spostrzeżenie ułatwia Przywarze jego nieustanne staranie o to, aby wznieść się ponad niemal automatycznie narzucającą się dialektykę, i uczynić z symbolu Jerozolimy

⁵²² *Alter und Neuer Bund*, s. 292.

obraz obejmującej wszystko bosko-ludzkiej rzeczywistości. Jest to powód, dla którego Jerozolima może być śmiało nazwana analogicznym miastem Przywary.

W punkcie wyjścia, Jeruzalem Przywary jest ziemskim miastem ze swoimi naturalnymi i historycznymi uwarunkowaniami, w które jednakże od samego początku wpisuje się Boży rytm „Jeruzalem w śmierci i zmartwychwstaniu”, przedłużający jego historię i aspiracje daleko poza ziemski wymiar: w tajemnicze przejście w „górne miasto”⁵²³. Całościowy zakres analogii wyraża się więc w postrzeganiu Jeruzalem w pełnej czasowej i materialnej rozciągłości: jako miasta, w którego ziemskiej świątyni w przeszłości mieszkał Bóg, a zarazem miasta, w którym w przyszłości sam Bóg będzie świątynią (*Tempel Gottes und Gott als Tempel*)⁵²⁴. Przywara przywiązuje wielką wagę do utrzymania jedności w napięciu między „dolnym” i „górnym” miastem, aby w ten sposób zachować cały zakres przeciwieństw zaznaczających się na terenie nauki o religii: od sakralności związanej z kapłańskim urzędem, aż do pneumatycznego profetyzmu. Z jednej strony ma to zapobiec wyizolowaniu się „duchowego kultu” z konkretnej realności kultu Starego Przymierza, tak jak to ma miejsce w reformowanym chrześcijaństwie, gdzie „zmysłowy i cielesny kult” przechodzi w abstrakcyjną kategorię „duchowej służby Słowa”, bardzo łatwo mogącej ograniczyć się do moralności opartej na filozofii. Niebezpieczeństwo niwelacji „owocnego napięcia” zauważa Przywara także na terenie niektórych współczesnych mu ruchów odnowy liturgicznej, które likwidują napięcie między ziemską świątynią, w której mieszka Bóg, a świątynią niebiańską, którą Bóg jest. Gdy zetraca się owe napięcie między świątynią Starego i Nowego Przymierza, twórcza odnowa Ducha Stworzyciela (*Creator Spiritus*) bardzo łatwo może ulec

⁵²³ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 454.

⁵²⁴ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 454-455: „In dieser Spannweite zwischen einem Jerusalem, das in einem Tempel aus Stein das «Hier ist Er» Gottes ist, im Brand und Rauch sinneshafter Opfer, umwagt von Psalmengesang, – und einem Jerusalem, das als «neues Jerusalem» des Neuen Himmels und der Neuen Erde keinen Tempel hat, weil «der Herr Gott Allgebieter der Tempel ist» (Geh Off 21;2,22), im «Erfülltsein im Geist...», in Psalmen und Hymnen und Oden des Geistes» (Eph 5;19), — in dieser Spannweite zwischen einer wahren «Einhausung Gottes», der doch «Geist» ist, in den Einen einzigen Tempel, «zu dem die Völker wallen», und einem «Heiligen Tempel im Herrn, in dem ihr mitaufgebaut werdet zu einer Einhausung Gottes im Geist», der frei «weht, du weißt nicht woher, noch wohin» (vgl Kön 8;14 u. Is 2;2 mit Eph 2;22), – in dieser Spannweite zwischen einem «Wohnen Gottes auf Erden», «Den nicht faßt der Himmel, noch der Himmel der Himmel, geschweige denn dieses Haus, das ich erbaut» (wie Salomon betet: II Chron 6;18), und der Unendlichen Fülle Gottes Selbst, die im «Neuen Jerusalem» der Tempel Selbst ist für eine endlich begrenzte Kreatur Neuen Himmels und Neuer Erde der «Auferstehung des Fleisches», – in der ungeheuren Spannung dieser Spannweite zwischen Gottes ins Endliche einbeschlossenen Unendlichkeit und dem Umgriffensein endlicher Kreatur durch Gottes Unendlichkeit, – in dieser «sprengenden Spannung» ist der letzte und höchste «Ort der Propheten», in dem sie unmittelbar zum «Geist-Sturm der Prophetie» (Geh Off 19;10) stehen, als dem Je und Je des «Geist Erneuerung» des «Antlitz der Erde» (Ps 103;30), je und je alles «alt Veraltete überlassend dem Vorübergang» im Je und Je des «Siehe, Neues ward!» (IIKor 5;17), im immer neuen «Überstaltetwerden» durch den «Geist des Herrn», der «Freiheit» ist (ebd 3;17 f)“.

zwyrodnieniu w anarchiczne zniszczenie, stanowiące podstawę pneumatyzujących mitów Marksa i Bakunina, a także tych utopijnych kierunków, które niemalże ubóstwiają postęp, tak jak to się dzieje w przypadku świata określanego przez Przywarę kalwinistycznym kapitalizmem⁵²⁵.

W perspektywie wykraczającej poza ziemską i historyczną egzystencję, wizja Jeruzalem Przywary przechodzi w rzeczywistość „Boga wszystko we wszystkim”. Podstawą jest tu pierwotne ugruntowanie w „*anakefalaiosis* wszystkiego w Chrystusie” – poprzedzającej rozwój historii, jedności wszystkich rzeczy w Chrystusie jako Głowie. Owa pierwotna, przedhistoryczna jedność jest fundamentem, na którym można budować nadzieję ostatecznej jedności wszystkiego: „*apokatastasis* wszystkiego w Chrystusie” mającej według tajemniczego planu Boga nastąpić po przewyciężeniu wszelkich przeciwieństw i sprzeczności, których terenem są dzieje świata i ludzkości. Nowe Jeruzalem jest ucieleśnieniem tej ogarniającej wszystko świątyni – budowli, w którą jesteśmy zespoleni (Ef 2,21), i którą jest rzeczywistość Chrystusa. *Anakefalaiosis* i *apokatastasis* są dla Przywary podstawowymi słowami-obrazami-pojęciami pochodzącymi z objawienia, które są często pomijane w tradycji teologicznej. Jako podstawy wielkiego planu Boga, zarysowanego w Liście do Efezjan, mają one o wiele bardziej podstawowy i pierwotny zasięg niż obecne dyskusje skupiające się często na problemie ludzkiej wolności i wymiarze moralnym, symbolizowanym przez spory wokół „pustego piekła”⁵²⁶. Od *anakefalaiosis* do *apokatastasis* rozciąga się obszar nieustającej aktywności Bożego Ducha będącej wyrazem odnowy mesjańskiej. Na terenie Starego Przymierza aktywność ta ciągle wprowadza twórczy niepokój w sakralną statykę ładu związanego ze świątynnym kultem, oraz ciągle na nowo nakłania Izraela do powrotu do Boga i słuchania Jego głosu. W Nowym Przymierzu ta aktywność Bożego Ducha przybiera postać mesjańskiej „rzeczywistości należącej do Chrystusa” (Kol 2,17), w którym „wybrał nas przed założeniem świata” po to, «aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie» (Ef 1). Nowe Jeruzalem jest więc pierwotnie ugruntowane w *anakephalaiosis*, gdzie niebo i ziemia łączą się w «Chrystusa Świątynię»

⁵²⁵ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 456.

⁵²⁶ Piekło i demoniczna rzeczywistość są zresztą bardzo obecne w teologii Przywary, nie tyle jako stany wykraczające poza historyczną i faktyczną rzeczywistość, lecz jako realnie istniejące rzeczywistości, co nie może dziwić u teologa, którego życie tak bardzo naznaczone zostało dwoma światowymi wojennymi katastrofami. Szczególnie często rzeczywistość piekła pojawia się u Przywary w połączeniu z wszechobecną i namacalną rzeczywistością śmierci, do której nierzadko dołączony jest grzech (*Welt der Sünde, des Todes und der Hölle*). Niezależnie od tego piekło pojawia się w najbardziej znamienym dla Przywary biblijnym określeniu istoty Boga: „To Pan daje śmierć i życie, wtrąca do Szeolu i zeń wyprowadza (1Sm 2,6)”.

oraz jest «misterium ukrytym przed wiekami» pod postacią swojego przeciwieństwa w «dzisiejszym Jeruzalem» Świątyni Starego Przymierza (Ga 4,22-5,1). Nowe Jeruzalem jest też na końcu «zstępującym z nieba od Boga» jako «oblubienica Baranka jakby zabitego»: w «Godach Baranka (jako ofiara Baranka w chwale)» oraz w uczcie Baranka (jako uczcie ofiarnej w chwale w Nowych Niebiosach i Nowej Ziemi). Ostatecznie Nowe Jeruzalem jest rzeczywistością, która ma swoje źródło «przed powstaniem świata», a realizuje się poprzez całą historię, aż do całkowitego wypełnienia (Ap 21,9-10; 19,7-9; 21,2; 22; 13,8)⁵²⁷.

W symbolu Nowego Jeruzalem uwidacznia się i osiąga swoją kulminację wszechobecny w teologii Przywary nacisk na pełnię cielesnej i materialnej rzeczywistości, przeciwko wszelkim idealistycznym dążeniom do „duchowego odrealnienia”.

„Przeciwko bezpośredniej idealizacji «nieba i ziemi» przez wewnętrzną formę i wewnętrzny telos «pierwotnego planu Boga w Chrystusie» występuje więc ostro, ciągle na nowo (a więc powtarzalne), przeciwstawienie między grzechem człowieka i zbawieniem w krwi Chrystusa – przeciwstawienie, które głębiej nazywa się *katallage* albo *commercium*, «zbawczej wymiany» (2 Kor 5,18n) między ciągle nowym człowiekiem grzechu i ciąglą nowością zbawienia w krwi zabitego «Baranka, który nosi grzechy świata» (w ciągłej nowości ofiary Mszy Świętej jako *memoria et praesentia*, pamięć i teraźniejszość ofiary krzyża). «Duch Odnowiciel» mesjańskiej konkretności «*anakephalaiosis* wszystkiego w Chrystusie» oznacza więc to realistyczne konkretne *anakephalaiosis* ciągle nowego «*commercium* wszystkiego w Chrystusie», ciągle nową wymianę między «człowiekiem i światem grzechu» a «Barankiem Bożym, który gładzi grzechy świata» w wykupie-wymianie (*apolytrois*: Ef 1,7) «przez Jego krew». «*Anakephalaiosis* w Chrystusie przed założeniem świata» oznacza nieubłagany realizm (przeciwko każdej «idealistycznej teologii chrześcijańskiej»): «Baranka zabitego przed założeniem świata» (Ap 13,8). Przeciwko «progresywnej idealizacji w Chrystusie» (jako pryncypium postępującej «odnowy w Duchu») występuje nie znające wyjątku prawo ofiary z Listu do Hebrajczyków: «bez rozlania krwi nie ma odpuszczenia [grzechów]» (9,22) – odpowiednio do tego, co było zabronione począwszy od Starego Przymierza z Noem, «Nie wolno wam tylko jeść mięsa z krwią życia» (Rdz 9,4), «bo we krwi jest życie», które przynależy bezpośrednio do Boga i dlatego tylko w niej jako medium może dokonać się ekspiacja (Pwt 12,23): jako ofiara, w której Bóg spotyka się z człowiekiem (E x 12,7; 24,8), aż do «picia mojej Krwi» i «trwania we Mnie, a Ja w nim» (J 6, 56-7)»⁵²⁸.

⁵²⁷ Zob.: *Alter und Neuer Bund* s. 477.

⁵²⁸ *Alter und Neuer Bund*, s. 472.

Z połączoną tematyką protologii i eschatologii w symbolu Nowego Jeruzalem u Przywary, zawsze związana jest tajemnica Maryi, ponieważ w jej osobie jako Nowej Ewie, tajemnica grzechu pierworodnego splata się z konkretną i rzeczywistą historią zbawienia. Osoba Maryi dodatkowo wykracza jeszcze poza ramy tej historii. W niepokalanym poczęciu Maryi Przywara dostrzega nawiązanie do pierwotnego dobra i czystości planu Boga wyprzedzającego grzech Ewy oraz ostateczny triumf dobra nad złem w apokaliptycznej wizji królowania i zwycięstwa Maryi. W osobie „Niewiasty obleczonej w słońce, z księżycem pod stopami” (Ap 12,1), która była ze Stwórcą przed powstaniem świata (w figurze przedwiecznej mądrości – Prz 8,31), zawiera się również przezwyciężenie wszelkiego katastrofizmu i zła w eschatologicznym zwycięstwie Boga⁵²⁹.

6.4. Trójca Święta: szczyt objawienia Starego i Nowego Przymierza

Deus radicaliter ineffabilis – tajemnica Trójcy Świętej ukazująca się w ekonomii zbawienia, choć absolutnie nie dająca się ani ogarnąć, ani wypowiedzieć – jest rzeczywistością stanowiącą prawdziwe wyzwanie dla chrześcijańskiej wiary i tradycji teologicznej.

„Podwójny koloryt katolickiej nauki o Trójcy Świętej jest stąd zrozumiały: dziecięca prostota, w której przyjmowane jest objawienie Ojca, Syna i Ducha Świętego, oraz pełna czci rezygnacja z wszelkiej niezależnej spekulacji. Cała katolicka teologia Trójcy Świętej określa się jedynie niczym gramatyka możliwie pełnego i ostrożnego sposobu mówienia o «tajemnicy nad tajemnicami»»⁵³⁰.

⁵²⁹ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 81: „Das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis sagt letzter und tiefer, daß im Augenblick, da die erste Frau uns den Tod brachte, tiefer und entscheidender diese erste Frau uns das Leben bringt, Christus, den Herrn: Eva in Maria und Maria in Eva. Daß vom ersten Augenblick des Fluches der Erbsünde her tiefer da ist das Geheimnis Mariens als der eigentlich ersten, aus der Christus ist als der eigentlich Erste. Daß die ganze Entfaltung der Menschheit in ihrer letzten Tiefe die Entfaltung ist des Geheimnisses der unbefleckt Empfangenen, der reinen Braut Gottes, der reinen Braut Christi, der reinen Braut des Neuen Bundes. Und darum durch Neuen Bund hindurch und durch alle christliche und abendländische Zeit und alle kommende Zeit hindurch – mag das dunkle Geheimnis Evas noch so dunkel und finster sein – tiefer und größer und strahlender ist das Geheimnis Mariens, aus der Christus immer neu empfangen und geboren wird als der eigentlich Erste und Letzte, als Ursprung und Ende, als Derjenige, Der die *amplitudo mundi*, Der die Weite der ganzen Welt ist vom Anfang bis zum Ende. Daß auch und gerade die Glorie, darin Er noch früher der Adam, der erste Mensch ist, daß auch diese Glorie zuletzt in Maria selber wurzelt, da sie in der großen Deutung, die die Kirche den Weisheitsbüchern des Alten Bundes gibt, die Weisheit ist, in der Gott die Welt gründet und formt von Anfang an. Maria ist der tragende, der in Hoffnung blühende Advent Christi als des ersten und letzten Menschen, als des Menschen, in dem Ursprung und Ende der ganzen Menschheit sich zusammenfaßt”.

⁵³⁰ *Religionsphilosophie*, s. 52.

Przywara ma jednak bardzo przenikliwą świadomość, że uniżenie się ludzkiego rozumu przed mądrością, która go przekracza nie jest ani rodzajem przekornej i niedojrzałej kapitulacji, ani rezygnacją z pokornych prób zbliżenia się do tajemnicy, lecz wprost przeciwnie – stałym impulsem do zgłębiania trójosobowego życia jedynego Boga w ciągle nowych okolicznościach różnych epok w rozwoju dziejów. W tej sytuacji tajemnica Boga w Trójcy świętej staje się raczej czymś jedynie wartym zgłębiania, nauką *par excellence*, która mobilizuje zdolności człowieka do wspinania się na wyżyny swoich możliwości. Wypowiedzi Przywary o Trójcy świętej świadczą o jego zakorzenieniu zarówno w chrześcijańskiej tradycji mistycznej (Mikołaj Kuzańczyk, Dionizy z Aleksandrii) i teologicznej (Ojcowie Kościoła, Augustyn, Tomasz z Akwinu), jak i w nauce Magisterium Kościoła, co pozwala mu na pełną wnikliwość ocenę wszelkich niedoskonałości i błędów w rozumieniu tajemnicy Trójcy Świętej, których nie brakuje w historii teologii. Natomiast podstawową i specyficzną cechą teologii trynitarniej Przywary jest jej zakorzenienie w wynikającym z analogii prymacie różnicy nad podobieństwem: im bardziej objawienie Trójcy Świętej ukazujące się w historii zbliża się do ujęcia tej tajemnicy, tym bardziej wskazuje na istnienie jeszcze większej różnicy między tym objawieniem a samą niewyrażalną rzeczywistością. Przywara z całą mocą podkreśla, że to, co Bóg objawia nam z Siebie w ekonomii zbawienia jest jedynie objawieniem-obrazem-śladem-cieniem Jego nieogarnionej i nieskończonej rzeczywistości, czyli tego, czym On jest w Sobie Samym⁵³¹. Przywara stanowczo sprzeciwia się słynnemu aksjomatowi Rahnera, według którego Trójca ekonomiczna jest Trójcą immanentną i odwrotnie. Dla Przywary Trójca ekonomiczna jest jedynie i bezwzględnie „Trójcą jakby w zwierciadle”, czyli wyłącznie odbiciem tego, czym jest Trójca Święta w Sobie. Analogiczne ujęcie Przywary jest próbą zachowania pełni napięcia, jakie wyłania się z całości objawienia: od Nowego Przymierza, w którym Osoba Jezusa jawi się jednocześnie jako Bóg z nami (pozwalający się dotknąć i zobaczyć oraz dzielący w bliskości z ludźmi wszystkie ziemskie uwarunkowania) i Bóg nierozzerwalnie związany relacją z Ojcem i Duchem Świętym, aż do nieogarnionego majestatu Boga Starego Przymierza, którego nikt nie może zobaczyć twarzą w twarz, tak, że nawet Jego Imię pozostaje niedostępne i niemożliwe do wypowiedzenia.

⁵³¹ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 540.

6.4.1. Oblicze Ojca, Syna i Ducha Świętego ukazujące się w Jednym Świętym Przymierzu

Wbrew tej bezwzględnej i „krzyżującej” możliwość jakiegokolwiek poznania zasadzie, historia zbawienia jest dla Przywary pełna treści wskazujących na tajemnicę Trójjedynego Boga. Treści te mogą mieć formę obrazu (*imago Trinitatis*), śladu (*vestigo Trinitatis*) albo jedynie cienia (*umbra Trinitatis*), a w konkretnym wymiarze Pisma Świętego przybierają postać trójosobowej jedności Ojca i Syna w Miłości, którą jest Duch Święty.

„Stare i Nowe Przymierze są w pierwszym rzędzie «trynitarne» jako jedna «ekonomia zbawienia». Bóg rozbłyśka w wibrującym stosunku między Starym a Nowym Przymierzem na sposób właściwy Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu jako jedna ekonomiczna Trójca, jako bezdenna głębia «Trójcy samej w sobie i jako Jeden Bóg (w *relatonis oppositio*)»⁵³².

Stare Przymierze jako historia izraelskich patriarchów i plemion, ojców i synów tworzących naród, który żyjąc w nieustannym zagrożeniu, ciągle na nowo odradza się z wszystkich dziejowych katastrof – jest zawsze dla Przywary miejscem objawienia jakiegoś zarysu czy cienia tego, czym jest relacja Ojca i Syna w odradzającej mocy miłości Ducha Świętego. Egzystencja Starego Przymierza jako całość ukazuje się Przywarze jako cień trójosobowego życia Boga. Tak jak w Nowym Przymierzu Osoba Chrystusa ukazuje się w relacji do Ojca i Ducha Świętego, tak egzystencja Izraela jest w odniesieniu do Boga synowska w swojej najgłębszej istocie:

„W synowsko-profetycznej egzystencji Mojżesza ujawnia się szczególny blask «Ojca w Synu»: ojcowska postać prawodawcy. Synowsko-profetyczna egzystencja Samuela wskazuje w szczególności na Syna jako Logos wyznaczający porządek królestwa: sędzia jako ucieleśnienie Logosu-zasady. W synowsko-profetycznej egzystencji Eliasza szczególnie obecny jest «powiew Ducha»: ogień Ducha w płomiennym proroku»⁵³³.

We wszystkich wielkich postaciach Starego Przymierza Przywara widzi jakiś odbłask rzeczywistości Chrystusa: „To Chrystus jest prawdziwym pośrednikiem w pośrednictwie Mojżesza. To Chrystus jest prawdziwym przywódcą, prawodawcą, sędzią i królem

⁵³² *Alter und Neuer Bund*, s. 540.

⁵³³ *Alter und Neuer Bund*, s. 135.

w królestwie Izraela pod wodzą Mojżesza, Samuela czy Dawida”⁵³⁴. Nawet gdy egzystencja Starego Przymierza przybiera tragiczną formę rzeczywistości anty-ojcowskiej, anty-synowskiej, czy sprzeciwiającej się Duchowi Bożemu, odkrywa ona jakiś cień trynitarniej relacji, choćby głęboko „ukrytej” pod postacią swojego przeciwieństwa.

Natomiast sama Osoba Chrystusa jest dla Przywary w sposób szczególnie objawieniem trójosobowego życia Boga. W trzech tytułach Chrystusa, jakich przedstawiony jest On w ewangeliach – Syn, Słowo i Pan – Przywara widzi odwzorowanie trzech Osób Trójcy Świętej: Syn jest unaocznieniem i objawieniem Ojca, w Słowie-Logosie Chrystus najlepiej wyraża Siebie jako Syna, a Pan jest tytułem, w którym najbardziej odbija się królewskie panowanie Chrystusa w namaszczeniu Ducha Świętego⁵³⁵. Trzy tytuły Chrystusa stanowią dla Przywary także punkt wyjścia do przeciwstawnego odwzorowania – w stronę ziemskiej rzeczywistości:

„Jego imię Słowo i Logos, jak głosi greckie słowo, oznacza *Civitas Dei*; ponieważ *Civitas*, państwo, w wielkim klasycznym duchu, oznacza urzeczywistnienie podstawowej idei, podstawowego logosu, świętego, sakralnego i rozumnego Słowa, które staje się rzeczywistością obrazu państwa. Natomiast Jego imię Pan oznacza ostatecznie władzę «Króla Królów i Pana Panów» (Ap 19,16) nad «królestwem» – w namaszczeniu Ducha Świętego. Jednakże [jest to] Syn i Słowo w prawdziwie kosmicznym wymiarze: w «całości kosmosu» «nieba i ziemi»: jako to zostało oznaczone u Marka i w Liście do Efezjan”⁵³⁶.

Ta sama tajemnica odkrywa się w Chrystusie jako substancji wszystkiego, bo w Tym, w którym wszystko istnieje ukazuje się Ojciec, podtrzymujący wszystko w istnieniu. W Chrystusie, który jest Pierwszy i Ostatni, ukazuje się tajemnica Syna – Logosu, będącego wyrazem sensu kosmosu. W Chrystusie obejmującym przeszłość, teraźniejszość i przyszłość widzi Przywara rytm wyznaczany przez tchnienie Ducha Świętego⁵³⁷. Trójosobowe życie Boga i dzieje stworzenia w ekonomii zbawienia łączą się w Nim, tworząc nierozdzielalną całość:

⁵³⁴ *Alter und Neuer Bund*, s. 150. Na uwagę zasługuje także kontynuacja tej myśli: „Christus ist nicht nur der wahre Eine Meister und Meistertum dieser Meister, sondern als Logos ist Er der Reichs-Logos dieses Reiches. – Vollends aber ist Christus die «leibhafte Wirklichkeit» im eigentlichen Bund der Liebe: im Höhenlied: als der Eine Bräutigam der Hochzeit Gottes im Bund: wie Er im Wehen der Liebe des Heiligen Geistes, im «Wehen von Nordwind und Südwind», in dem der Garten blüht und fruchtet, um die Braut wirbt und sie umfängt: hin zur Erfüllung, wie das Johannes-Evangelium Ihn durch den Mund des Taufers als «Bräutigam der Braut» verkündet”.

⁵³⁵ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 93.

⁵³⁶ *Alter und Neuer Bund*, s. 93.

⁵³⁷ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 84.

„Ten Chrystus, który jest «*anakefalaiosis* wszystkiego» i «*apokatastasis* wszystkiego» w miłości agape jako *commercium*, w ciągle nowym powiewie Ducha jako «Duch-Ruach (pneuma)» – ten Chrystus jest prawdziwie «Logosem, Ikoną, Odbiciem, i Odciskiem» Ducha Ojca [...] jako pełna suwerenność «Pana, który daje śmierć i życie, wtrąca do Szeolu i zeń wyprowadza» (1 Sam 2,6) – i dlatego Bogiem, który w całości ekonomii zbawienia Starego i Nowego Przymierza «poddął wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie» (Rz 11,32) – w królewskości Ojca Niezmierzonego Majestatu, w której jest On „Królem Izraela, Panem pośród ciebie” (So 3,15)”⁵³⁸.

Charakterystyczną cechą oblicza Ducha Świętego widzianego oczami Przywary jest jego odnawiająca moc. Niezmordowanie i nieustannie podkreśla on, że działanie Ducha Świętego nie jest nigdy rzemieślniczą renowacją jakiejś dawnej rzeczywistości, choćby nawet najwierniejszą i najbardziej pieczołowitą. Duch Święty jest Odnawicielem, erupcją nieprzewidywalnej i pełnej inwencji twórczej nowości, w której w odnowionej formie powraca do życia również dawna rzeczywistość. Twórcza aktywność Ducha Świętego będąca wyrazem nieustannej nowości Boga przewija się przez całe dzieje przymierza. Przywara zauważa ją w księgach prorockich („Oto Ja dokonuję rzeczy nowej: pojawia się właśnie. Czyż jej nie poznajecie?” Iz 43,19), w listach św. Pawła („Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne minęło, a oto «wszystko» stało się nowe.” 2 Kor 5,17) i w końcu w teologii apokalipsy („Oto czynię wszystko nowe” Ap 21,5). Płomienne oblicze Ducha Świętego ukazuje się w nieustannym rytmie zmartwychwstania w śmierci, odkrywając przy tym ogień miłości Ojca (w potędze i majestacie teofanii Starego Przymierza) i płomienną miłość Syna, który jako żarliwy oblubieniec przyszedł rzucić ogień na ziemię.

Spojrzenie Przywary na tajemnicę Trójcy Świętej ukazującej się w ekonomii zbawienia nie ogranicza się więc do egzegetycznej analizy wybranych fragmentów, czy nawet pojedynczych wersów biblijnych, zwykle uważanych za szczególne miejsca Jej objawienia. Poszczególne fragmenty Pisma czy opisywane w nich zdarzenia widziane są zawsze w perspektywie całości objawienia, we wzajemnym odniesieniu i oddziaływaniu. Egzystencjalny (w odróżnieniu do alegorycznego) sposób patrzenia na relacjonowane w Starym i Nowym Przymierzu fakty powoduje, że mogą być one podstawą do takiego tworzenia i przeżywania rzeczywistości w wierze, ażeby była ona coraz bardziej otwarta na uczestnictwo w wewnątrztrynitarnym życiu, które oferuje człowiekowi Bóg za

⁵³⁸ *Alter und Neuer Bund*, s. 478.

pośrednictwem Kościoła. W charakterystyczny dla siebie sposób Przywara określa ogromny krąg swojego całościowego ujęcia:

„Objawienie Trójcy widziane od strony świata Starego i Nowego Przymierza jest tajemnicą, w której Stare i Nowe Przymierze najistotniej są jednym światem: od cienia-śladu-obrazu (*imago* jako *vestigium* i jako *umbra*) w pierwszych wersach Księgi Rodzaju (ojcowsko działający Stwórca, stwórcze słowo Boga, płodnie unoszący się duch Boga) – poprzez cień-ślad-świat tego pracienia-śladu-obrazu we wszystkich księgach historycznych i prorockich Starego Testamentu – aż do żywego ukazania się Ojca, Syna i Ducha Świętego w jednym misterium Chrystusa – aż do zmartwychpowstającego Pana (który w swoim «zstąpieniu do otchłani» przeżył w sobie, wycierpiał i umiłował cały kosmos «nieba i ziemi»), a w swojej misji «pełnomocnika w niebie i na ziemi», nakazał chrzcić i nauczać «wszystkie narody w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego» (Mt 28,18n)»⁵³⁹.

W nawiązaniu do obrzędu chrzcielnego rozpatruje Przywara także trynitarną strukturę samego Nowego Testamentu. Jest to bardzo przemyślana koncepcja, w której „odwieczna Dobra Nowina” (Ap 14,6) ma troiste oblicze: w pismach Piotrowych (Ewangelia Mateusza i Marka, Listy Piotra, Jakuba i Judy) odbija się oblicze Ojca, w pismach Pawłowych (Ewangelia Łukasza, Dzieje Apostolskie i Listy Pawłowe) – oblicze Syna, a w pismach Janowych (Ewangelia, Listy i Apokalipsa) najbardziej uwidacznia się Osoba Ducha Świętego⁵⁴⁰. Zgodnie z zasadami *analogia fidei*, Piotrowa Ewangelia Ojca, Pawłowa Ewangelia Syna i Janowa Ewangelia Ducha razem wskazują na ich wewnętrzną jedność, która zdaniem Przywary najlepiej wyrażona jest w sformułowaniu z Atanazjańskiego wyznania wiary (*Symbolum Athanasianum*): *Unitas in Trinitate et Trinitas in Unitate*⁵⁴¹.

6.4.2. Niebezpieczeństwa „czystej teologii trynitarnej”

Integralny świat objawienia Starego i Nowego Przymierza jest jedynym właściwym terenem ukazującym Trójkę Świętą. Przywara nie dopuszcza żadnego odstępstwa od tej zasady, przestrzegając przed „czystą teologią trynitarną”, wychodzącą poza strukturę wzajemnych odniesień w obrębie Jednego Przymierza:

⁵³⁹ *Alter und Neuer Bund*, s. 541.

⁵⁴⁰ *Christentum gemäss Johannes*, s. 13-14.

⁵⁴¹ *Christentum gemäss Johannes*, s. 17-18.

„Trójca Święta objawia się tylko i jedynie w historycznym objawieniu nadnaturalnego wywyższenia i zbawienia (stąd jest czymś faktycznym – nie istotowym – Trójcą ekonomiczną, Trójcą w historii zbawienia), ale w ostatecznym sensie pozostaje ponad tym objawieniem (a więc jest nad-ekonomiczną Trójcą, Trójcą Boga w Sobie). Bóg Ojciec, Bóg Syn i Bóg Duch Święty objawiają się w dziełach Boga od stworzenia do zbawienia: Bóg Ojciec jako «Posyłający», Bóg Syn jako posłany Zbawca, Bóg Duch Święty jako wspólnie posłany «Zwieńczający» dzieło»⁵⁴².

Pierwszym niebezpieczeństwem jest więc taka teologia trynitarna, która opiera się jedynie na Nowym Przymierzu, zupełnie pomijając rzeczywistość Starego Przymierza jako nieistotną i nie znajdującą zastosowania w kwestiach dotyczących Trójcy Świętej. Przywara sprowadza taką teologię do gramatyki „negatywno-ograniczającej”⁵⁴³. Kulminacją „czystej” metafizyki trynitarnej jest dla Przywary heglowska wizja relacji między Bogiem-Bytem a historią w trójpodziale, w którym Ojciec pełni rolę tezy, Syn – antytezy, a Duch Święty – syntezy. W swojej analogicznej perspektywie Przywara przeprowadza także krytykę „czystej” mistyki trynitarnej Mistrza Eckharta czy wczesnego Augustyna (ojcowska *memoria*, synowski *intellectus*, duchowa *voluntas*), gdzie ostatecznie zaciera się różnica pomiędzy Bogiem a duchem i świadomością stworzenia.

6.4.3. Trójca Święta jako misterium relacji

Przeciwstawność relacji – *relationis oppositio* – jest próbą ujęcia tajemnicy Trójcy Świętej przez Sobór Florencki w 1442 roku w bulli dla Jakobitów *Cantate Domino: Hae tres Personae sunt unus Deus, et non tres dii: quia trium est una substantia una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas una aeternitas omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* (Denz 703).

⁵⁴² *Religionsphilosophie*, s. 65.

⁵⁴³ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 542. Pogląd ten nie zawiera w sobie żadnej nowej treści, bowiem cała tradycyjna katolicka nauka o Trójjedności Boga jest właśnie taką gramatyką: „Alle klassische katholische Theologie der Trinität weiß sich nur gleichsam als Grammatik der möglichst ehrfürchtigen und vorsichtigen Sprechweise über das «Geheimnis der Geheimnisse». Trinität bedeutet für das katholische Gottesbewußtsein sozusagen den schärfsten Ausdruck für einen Höchstpersoncharakter Gottes über alle Begreiflichkeitsdialektik zwischen dem Persönlichen des «Ich» des Einzelindividuums und dem Unpersönlichen des «Es» der Gemeinschaftsallheit hinaus und darin das schärfste Bekenntnis zum *Deus incomprehensibilis*, der selbst in diesem Seinen innersten Geheimnis Sich noch an der äußersten Peripherie des Geschöpflichen andeutet, um diese schwächste aller Andeutungen in Unermeßliche und Unfaßliche zu übersteigen”. Zob.: *Religionsphilosophie*, s. 52.

„Ten istniejący w Bogu wewnętrzny rytm „przeciwstawnych relacji”, w którym Ojciec nazywa się „Ojcem” w stosunku do Syna, Syn „Synem” w stosunku do Ojca, a Duch Święty „Duchem” w stosunku do Ojca i Syna – owa wibrująca całość niezgłębionych i niepojętych odniesień w tajemnicy Boga – stanowi głębię w wibrującej całości odniesień w materialnym stosunku między Starym a Nowym Przymierzem, a także w formalnym stosunku między „nie ważne jak wielkim podobieństwem” i „jeszcze większą różnicą” między Stwórcą a stworzeniem (w stosunku materialnym i w każdym możliwym stosunku w ogóle)”⁵⁴⁴.

Szczytem objawienia „istniejącego w Bogu wewnętrznego rytmu przeciwstawnych relacji” w ekonomii zbawienia jest dla Przywary modlitwa arcykapłańska Chrystusa z siedemnastego rozdziału Janowej Ewangelii, gdzie jest mowa o „byciu jednym” Syna w Ojcu. Interpretacja tego fragmentu jest kluczowa także w ramach odniesienia Przywary do teologii Joachima Fiore, ponieważ dla obu teologów stanowi ona podstawę pojmowania jedności w Trójcy Świętej. „Bycie jednym” w Imieniu Boga jest dla Przywary fundamentem „stawania się zbawienia”, czyli włączania w wewnętrzne życie Boga: poprzez chrzest w „imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”, czyli zjednoczenie stworzenia z Bogiem (Mk 28,18).

„W tej misji ochrzczenia i nadania swojego imienia «całemu światu» i «wszelkiemu stworzeniu» (Mk 16,15) jawi się w «imieniu Ojca i Syna i Ducha Świętego» – w tym szczytowym punkcie zebranej «ekonomii zbawienia» całego współlistnienia Starego i Nowego Przymierza, a także w szczytowym punkcie współlistnienia z «ekonomiczną Trójcą» (według poglądu greckich Ojców Kościoła) – tutaj dopiero i jedynie tutaj, [...] w ścisłej zawartości wewnętrznej «stawania-się-zbawienia», czyli nazwania (na gruncie «bycia-jednym»: J, 17) – wyraża się otwarcie «stosunek», w którym «nieważne jak wielkie podobieństwo» w nadaniu-imienia (na gruncie bycia-jednym) wskazuje na «jeszcze większą różnicę» bytu i Imion Bożych Samych w Sobie, o wyrażenie której «w obrazie-śladzie-cieniu» słów pokusił się Sobór Florencki opisując ją jako *relationis oppositio*”⁵⁴⁵.

Szczytowy punkt objawienia podobieństwa jest więc jednocześnie wskazaniem na jeszcze większą różnicę istniejącą w łonie Trójcy Świętej, a ekonomiczny rytm między wyjściem i powrotem stworzenia od Boga i do Boga (*processio Dei ad extra*) jest odbiciem wewnątrzboskiego krążenia troistości w jedności (*processio Dei ad intra*)⁵⁴⁶.

⁵⁴⁴ *Alter und Neuer Bund*, s. 539.

⁵⁴⁵ *Alter und Neuer Bund*, s. 539.

⁵⁴⁶ Zob.: *Religionsphilosophie*, s.102-3: „«Heilsordnung» ist, auf der einen Seite, in ihrem letzten Wesen, Offenbarung des dreipersönlichen Gottes: die Namen des Trinitätsgeheimnisses «Vater, Sohn, Heiliger

6.5. Integralność objawienia jako miara chrześcijańskiej teologii, liturgii, moralności, ascezy i mistyki

W teologicznym projekcie Przywary integralność objawienia ma tak bardzo decydujące znaczenie, że nadaje charakter nie tylko samej teologii, lecz także wszystkim związanym z nią dziedzinom życia chrześcijańskiego, w tak dobitny sposób, że wyraża się to już na poziomie nazewnictwa. To decydujące i fundamentalne znaczenie wydaje się jednocześnie czymś bardzo naturalnym i wyjątkowo wymagającym. Współistnienie Starego i Nowego Przymierza, które według Przywary powinno być miejscem rodzenia się nie tylko teologii, lecz również życia chrześcijańskiego jako całości, nie może być przecież postrzegane w kategoriach prostej kontynuacji, ani na zasadzie dialektyki przeciwieństw. Integralność objawienia wynikająca z zasady analogii jest bowiem misterium wyłaniającym się z gry podobieństw i różnic na różnych poziomach. Analogiczna jedność powinna być widziana w pełnym zakresie swoich wieloaspektowych relacji, i dopiero w takiej perspektywie może służyć za fundament dla kształtowania się prawdziwie chrześcijańskiej teologii, liturgii, moralności, ascezy i mistyki.

6.5.1. Analogia i teologia objawienia

W świetle ogólnej struktury teologii zarysowanej przez Przywarę, jego teologia objawienia obejmuje swoim zasięgiem głównie dwa pierwsze obszary: teologię Pisma Świętego i teologię filozoficzną, chociaż nie odrzuca również danych docierających z badań teologii naukowej, a szczególnie tych, które dotyczą faktów historycznych, wyznaczających realny teren, na którym dokonała się historyczna część objawienia. Natomiast integralność objawienia, która jest czymś fundamentalnym dla Przywary, zakorzeniona jest w prostym i absolutnie podstawowym założeniu, że autorem całości objawienia – zarówno Starego jak i Nowego Przymierza – jest Jeden i Jedyne Bóg. Narzucająca się oczywistość tego faktu ma jednak tak dalekosiężne konsekwencje,

Geist» sind Namen von der Heilsgeschichte her, die geheimnisvoll in das innere Wesen Gottes hineinleuchten. Von hier aus wird ein Verhältnis zwischen Heilsgeschichte (als Leben der «ökonomischen» Trinität, d.i. der «Heilstrinität») und Heilsgott (als «überökonomische» Trinität, d.i. «Seinstrinität») sichtbar, darin die Schöpfung als aus *processio Dei ad extra* (Ursprung der Schöpfung von Gott her) fast als gradliniges Ausleuchten der Dreipersonlichkeit als *processio Dei ad intra* (Ursprünge in Gott) erscheint, also als fast völlig einbeschlossen in den geheimnisvollen (gleichsam) «Kreislauf» des innergöttlichen Lebens, darin der Sohn aus dem Vater ist und der Heilige Geist aus Vater und Sohn, in Seinem Ursprung die *Trinitas* zur *Unitas* gleichsam zurückbiegend, wie der alte Ausdruck der Väter lautet”.

że zawsze była i ciągle jest poddawana próbom, kontestowana i podważana na różne sposoby, choć kanon ksiąg objawienia został oficjalnie potwierdzony na mocy ustaleń Soboru Trydenckiego. Stanowisko Przywary jest wynikiem radykalnego i całkowitego opowiedzenia za Bogiem – Jedynym Autorem całości objawienia, w ogromie jego bogactwa i w złożoności jego podwójnej formy: Pisma Świętego i rzeczywistości świętej historii zbawienia. W związku z tym, Stare i Nowe Przymierze, które tworzą jedną organiczną całość, nie mogą być postrzegane, ani w pełni rozumiane w oddzieleniu od siebie. Stare Przymierze osiąga pełnię swojej wymowy jedynie w łączności z rzeczywistością Nowego Przymierza, a Nowe Przymierze może być właściwie odczytane jedynie w łączności ze Starym Przymierzem, z którego się wywodzi. W obliczu tego obiektywnego faktu Przywara stwierdza ze stanowczością nie pozostawiającą żadnych wątpliwości:

„Każde wyizolowanie objawienia Starego Przymierza od objawienia Nowego Przymierza, a także każde wyizolowanie Nowego Przymierza ze Starego Przymierza niszczy jedność pierwotnego źródła, czyli kwestionuje jednego Boga jako Autora oraz oznacza wykorzenienie tego objawienia z tego jedyne prawdziwego, pierwotnego źródła, a w konsekwencji jego zakorzenienie w człowieku jako pierwotnym źródle, który jednak z konieczności jest *homo mendax*, czyli «człowiekiem-kłamcą», ponieważ «Bóg – pierwotne źródło» przeniesione jest weń – w źródło człowiecze. W konsekwencji staje się ono potem pseudo-objawieniem [...]»⁵⁴⁷.

Z takiego niepełnego postrzegania objawienia, absolutyzacji któregoś z jego aspektów, czy pomijania jakiegś jego części, prosta droga prowadzi do zniekształceń w postaci podziałów, odłamów i herezji od początku obecnych w historii chrześcijaństwa. Ów brak całościowego spojrzenia, brak troski o dostrzeżenie całego wymiaru objawienia jest dla Przywary źródłem braku jedności, mimo że jedność nigdy nie była dla niego zastępczym monolitem, lecz pełną napięcie, wibrującą wewnętrznym rytmem rzeczywistością pochodzącą od jednego Stwórcy.

„Ta całościowa, nierozłączna jedność Starego i Nowego Przymierza (jest miarą) dla całej teologii objawienia, dla całej liturgii objawienia, dla całej moralności opartej na objawieniu, dla całej ascezy wywodzącej się z objawienia, dla całej mistyki wywodzącej się z objawienia: ponieważ wszystkie te formy, jako formy oparte na objawieniu mają na celu

⁵⁴⁷ *Alter und Neuer Bund*, s. 532.

Jednego Boga, który jedynie sam jest Bogiem objawienia jako Bóg-Autor wszystkich ksiąg tak Starego jak i Nowego Testamentu”⁵⁴⁸.

W najbardziej lapidarnym ujęciu, teologia objawienia powinna być teologią analogicznego współlistnienia Starego i Nowego Przymierza. Zgodnie z metodologią przyjętą przez Przywarę, jedyna droga do prawdziwej teologii objawienia – takiej teologii, jaką wyraża trydencka formuła jednego twórcy i autora obu Testamentów – prowadzi „od (materialnego) współlistnienia między Starym a Nowym Przymierzem – poprzez (formalną) *analogia fidei* między nimi – aż do radykalnej *analogia entis*, (jeszcze większej różnicy)”⁵⁴⁹. Kult, moralność, asceza, mistyka są jedynie „energetyzacją” teologii, czyli urzeczywistnieniem, realizacją i wcieleniem w życie tej „teorii”, którą jest teologia objawienia. Jeśli chodzi o urzeczywistnienie teologii, to Przywara używa sformułowania „doświadczenie realizacji”, które jest doświadczeniem „jedności w analogii”. Natomiast jedyną podstawą teo-logii⁵⁵⁰ może być tylko Chrystus jako wcielony Logos, który łączy w sobie naturalny bytowy porządek, na bazie którego może być budowany porządek łaski i wiary⁵⁵¹. Teologia objawienia musi być więc „oparta na Chrystusie”, czyli na „nienaruszonym współlistnieniu między Starym a Nowym Przymierzem”, którego integralną częścią jest tajemnica przekleństwa prawa wypełnionego w przekleństwie krzyża. Bez skandalu krzyża teologia objawienia degraduje się do filozofii „opartej na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata” (Kol 2,8). Przywara dostrzega procesy odchodzenia od radykalizmu objawienia w cały zestaw różnorodnych kategorii filozoficznych: platońskich, arystotelesowskich czy heglowskich, które jako sekularyzacja pierwotnej formy objawienia, występują zarówno na obszarze judaizmu jak i chrześcijaństwa: „chrześcijański teologiczny semi-arystotelizm, chrześcijański moralny

⁵⁴⁸ *Alter und Neuer Bund*, s. 531-2.

⁵⁴⁹ *Alter und Neuer Bund*, s. 533.

⁵⁵⁰ Podkreślając składniki, które tworzą słowo „teologia”, Przywara zwraca uwagę na znaczenie tego słowa, jakie z takiego podkreślenia się wyłania: Słowo Boga, Logos Boga (zwłaszcza w nawiązaniu do następnego członu zdania, w którym jest mowa o znaczeniu Chrystusa-Logosu dla teologii objawienia).

⁵⁵¹ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 410: „Der «Sohn Gottes, der Eingeborne» als «Logos fleischgeworden» und «Haupt des Eins von Himmel und Erde» als «Ur und End» in seiner faktischen Korrelation zum «Reich» von «allem gesamt im Himmel und auf der Erde» ist der Grund für den gesamten Ablauf der konkret faktischen «Geschichte» in der eine «natürliche und rationale Schöpfungs-Ordnung» nur als «Voraussetzung» erscheint (*gratia supponit naturam*) für jene tatsächlich konkrete, faktisch einzige «Ordnung der Gnade», deren Ordnungs-Prinzip einzig «Christus im Fleisch» ist (IIJoh 1) in Seiner «Todes-Lebendigkeit» («Tot ward ich, und Siehe, Ich lebe» (Geh Off 1;17) von Altem Bund zu Neuem Bund, zu Neuem Himmel und Neuer Erde: wie der *ordo* einer konkreten Theologie, wie aber auch einer konkreten Philosophie nur der «ordo des Logos Jesus von Nazareth» sein kann, das heißt der *ordo* von Ihm aus als «Ur und Erstem» und zu Ihm hin als «End und Letztem», – aber wie Er in dieser Erstreckung zwischen Ur und End der Eine Rhythmus ist zwischen «Tot ward Ich» und «Siehe, Ich lebe», und wie Er hierin «zu Habe hat die Schlüssel des Tods und der Hölle» (Geh Off 22;14 ebd 1;18)».

semi-stoicyzm, chrześcijański ascetyczny semi-buddyzm, chrześcijański mistyczny semi-plotynizm”⁵⁵².

Konkretnym sposobem zachowania integralności współlistnienia Starego i Nowego Przymierza na terenie teologii jest troska o to, aby każde poszczególne pismo Starego czy Nowego Testamentu rozpatrywać w całościowym kontekście Pisma Świętego jako jednego objawienia. W takim rozumieniu „egzegeza teologiczna zmienia się w teologię współlistnienia treści Starego i Nowego Testamentu, podczas gdy teologia spekulatywna powinna być teologią formalną *analogia fidei* i dopiero stąd prawdziwie «spekulatywną teologią»”⁵⁵³.

6.5.2. Analogia i liturgia objawienia

Analogiczne pojmowanie liturgii i kultu cechowało teologię Przywary od samego początku. Już w 1925 roku opublikował on książkę-medytację na temat roku liturgicznego, w której przedstawił głębię i różnorodność życia chrześcijańskiego przeżywanego w całorocznym rytmie świąt i uroczystości kościelnych od adwentu do Bożego Ciała. Już sam porządek przebiegu roku liturgicznego jest dla Przywary świadectwem ukazywania przez Kościół tego, czym jest chrześcijańska doskonałość⁵⁵⁴.

Znaczenie liturgii jako idealnej rzeczywistości spinającej rzeczywistość Starego i Nowego Przymierza polega dla Przywary na tym, że to właśnie z rzeczywistości kultu powinien wypływać wzór dla chrześcijańskiej moralności, ascezy i mistyki. Przywara mówi tu o nauczycielskim powołaniu liturgii, co zbliża jego poglądy do pojmowania liturgii we wschodnim chrześcijaństwie, czyli jako głównego źródła katechezy dla wspólnoty wierzących. Bardziej właściwe będzie jednak stwierdzenie, że Przywara wyprowadza podstawę dla swoich przekonań z samego centrum nauczania Kościoła, powołując się na zasadę *Ut legem credendi lex statuat supplicandi* pochodzącą z *Indiculus* papieża Celestyna I: prawa porządku kultu są prawami porządku wiary⁵⁵⁵. Liturgia-nauczycielka to przede wszystkim liturgia opowiadająca wielkie dzieła Boże⁵⁵⁶.

⁵⁵² *Alter und Neuer Bund*, s. 535.

⁵⁵³ *Alter und Neuer Bund*, s. 533.

⁵⁵⁴ Zob.: E. PRZYWARA, *Kirchenjahr. Die christliche Spannungeinheit*, [w:] *Schriften*, t. I, s. 277-315.

⁵⁵⁵ *Alter und Neuer Bund*, s. 533.

⁵⁵⁶ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 293-4: „Darum vollzieht sich dieser «Kult im Geist» als volles Bewußtsein des Seins des Alten Bundes, wie dieses Sein Verheißung und Typus und Prophetie ist in das erfüllende Sein des Neuen Bundes: da die 150 Psalmen, als innere Liturgie des Alten Bundes, nicht nur erklingen zum «Namen Gottes hin des Allerhöchsten» (Ps 68 ;7 ff) «im Angesicht der Engel» (Ps 137;1) als «Psallieren und Umjubeln und Auferzählen Seiner Wunderwerke» (IChron 16;9 Ps 104 ;2) «im Himmel

Proces ten można równie dobrze analizować z przeciwnego punktu widzenia, kiedy to forma pobożności decyduje o kształcie liturgii, skąd wypływają różnice między poszczególnymi kościołami chrześcijańskimi⁵⁵⁷: „Prawdziwy chrześcijański kult (o ile nie jest działaniem Boga w ofierze Mszy Świątecznej) jest zawsze wyrazem żywej osobistej pobożności”⁵⁵⁸. Z tego powodu katolicka oprawa liturgiczna jest zawsze w pewnym stopniu odbiciem kultury i estetyki współczesnej sobie epoki (w analogicznym rozumieniu napięcia między transcendencją i immanencją Boga: Bóg wszystko we wszystkim). W tym sensie katolicka liturgia nie jest nigdy zamkniętą i ograniczoną całością, lecz ciągłym poszukiwaniem między osobistą i osadzoną w otaczającej kulturze pobożnością, a stałością kultu (Przywara mówi tu o strumieniu aktualnej osobistej pobożności ujętej w ramy kultu, jak w korycie rzeki⁵⁵⁹). Natomiast liturgie wschodnie są nie tyle wyrazem konserwatyzmu i poszanowania tradycji, co odbiciem stałości i niezmienności Boga, w której – poprzez udział w boskiej naturze – zanurza się niestabilność i kruchość człowieka (Bóg wszystkim, czyli utożsamienie niebiańsko-wieczystej liturgii z samym Bogiem). Przebóstwienie jako efekt udziału w boskiej naturze, polegający na coraz bardziej postępującym uduchowieniu i odrywaniu się od ziemskiej rzeczywistości, jest zdecydowanie odrzucane przez Przywarę. Dyskusje stawiające w opozycji cielesny kult Starego Przymierza i duchowy kult Nowego Przymierza są dla Przywary w pewnym sensie pozbawione podstaw. Doskonałość duchowego kultu Nowego Przymierza polega nie na tym, że jest on bezkrwawą, wysublimowaną ofiarą, lecz wprost przeciwnie: pełni udziału w krwi i ciele Chrystusa, którym jest konkretna rzeczywistość Kościoła:

und auf Erden» durch alle Geschöpfe hin (Ps 148), sondern hin zum «Herrn, der auf Sion wohnt» (Ps 9;12) und darum als Sion-Lobdienst (vgl. Ps 67, 119-123, 131), -und hierin als immer neues «Auferzählen Seiner Wunderwerke» in «Israel von Geschlecht zu Geschlecht» (vgl. Ps 77 wie 91 wie 136). «Wunderwerke» aber, die Ein Wunderwerk sind: Wunderwerk der Einen «Auferstehung im Tod» eines für seine immer neue Sünde geschlagenen Israels, Auferstehung aus Abgrund der Sünde zur Höhe der Auferstehung in Gottes «Barmherzigkeit auf ewig» (Ps 50 wie 27 wie 31 wie 38 usw); – Wunderwerk von Israels «Auferstehung im Tod», die unmittelbar durchsichtig wird in Gottes «Auferstehung im Tod» im Mysterium Christi (Ps 2, 21, 34, 71, 109)“.

⁵⁵⁷ Zob.: *Religionsphilosophie*, s. 70-71: „Ihr Grundgedanke heißt «Vergöttlichung» oder «Gott von Gnaden» oder «Teilnahme an Gott», und mehr oder minder mit dem Zielsinn eines seligen Aufgehens in Gott von der *apatheia* einer das Menschliche und Irdische allmählich ins Jenseitige abtötenden Askese und Kontemplation bis zur *anapausis* der ruhenden Vollvergessenheit im Jenseits des Schauens Gottes selber. Es ist sozusagen die «Intellektualform» der orientalischristlichen Frömmigkeit, wie sie vorab im Mönchtum Aegyptens und Syriens ihre beherrschende Ausprägung hatte und später, losgelöst von der ausgleichenden Macht Roms, zur «unveränderlichen Liturgie» der Ostkirche erstarrte: das «allein» der Ewigkeit Gottes schon auf Erden in der Verklärungsentrücktheit der «göttlich-ewigen Liturgie»“.

⁵⁵⁸ *Religionsphilosophie*, s. 35.

⁵⁵⁹ Zob.: *Religionsphilosophie*, s. 36.

„pomiędzy «nie wszystkim» stworzonej świątyni, a «wszystkim» Stwórcy jako Świątyni, «wzrasta» Świątynia Głowy i Ciała Chrystusa jako «wszystko we wszystkim». Nie jako pozbawiony ciała i krwi «duch chrześcijaństwa», lecz jako «uczestnictwo w ofierze» w pełni ciała i krwi, w «kielichu błogosławieństwa, który błogosławimy» i w «chlebie, który łamiemy», a czynimy to jako «jeden chleb i jeden kielich», jako «udział w ofierze ciała i krwi Chrystusa», tak jak to w przypadku «Izraela według ciała... są w jedności z ołtarzem ci, którzy spożywają z ofiar na ołtarzu złożonych» (1 Kor 10,16-18). Wszak nie jako niezmienny «monument chrześcijaństwa» (od formy «zcentralizowanej świętości» aż do formy «niezmiennej liturgii», niezależnej od przestrzeni i czasu), lecz jako «taneczny korowód» między wieloma różnorodnymi «członkami» w Chrystusie «z którego całe Ciało, [jest] zaopatrywane i utrzymywane w całości dzięki wiążącym połączeniom członków», tak jak jest On istotowo «Chrystusem wczoraj, dzisiaj i na wieki» (Kol 2,19 Hbr 12,2), w samym centrum przestrzeni różnorodnych i historycznych przemian»⁵⁶⁰.

Liturgia w swoim duchowym kulcie staje się więc miejscem rozpoznania właściwej istoty Starego i Nowego Przymierza – historii zbawienia przywracającej jedność stworzenia z Bogiem, poprzez uczestnictwo w ofierze Ciała i Krwi Chrystusa⁵⁶¹. Z liturgii Mszy Świętej wyrastają więc i promieniają wszystkie inne formy pobożności w chrześcijańskim życiu, wszak „Tajemnica ofiary jest tajemnicą ognia miłości”⁵⁶².

6.5.3. Analogia i moralność objawienia

Moralność objawienia jest – tak jak liturgia – konsekwencją pojmowania Starego i Nowego Przymierza jako nierozzerwalnej całości: „nie może istnieć żadna inna moralność wypływająca z objawienia jak tylko taka, która traktuje Prawo Starego Przymierza jako typ cielesnej rzeczywistości w jednym «nowym posłaniu» miłości

⁵⁶⁰ *Alter und Neuer Bund*, s. 317.

⁵⁶¹ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 293: „Darum vollzieht sich dieser «Kult im Geist» als volles Bewußtsein des Seins des Alten Bundes, wie dieses Sein Verheißung und Typus und Prophetie ist in das erfüllende Sein des Neuen Bundes: da die 150 Psalmen, als innere Liturgie des Alten Bundes, nicht nur erklingen zum «Namen Gottes hin des Allerhöchsten» (Ps 68 ;7 ff) «im Angesicht der Engel» (Ps 137;l) als «Psallieren und Umjubeln und Auferzählen Seiner Wunderwerke» (IChron 16;9 Ps 104 ;2) «im Himmel und auf Erden» durch alle Geschöpfe hin (Ps 148), sondern hin zum «Herrn, der auf Sion wohnt» (Ps 9;12) und darum als Sion-Lobdienst (vgl. Ps 67, 119-123, 131), – und hierin als immer neues «Auferzählen Seiner Wunderwerke» in «Israel von Geschlecht zu Geschlecht» (vgl. Ps 77 wie 91 wie 136). «Wunderwerke» aber, die Ein Wunderwerk sind: Wunderwerk der Einen «Auferstehung im Tod» eines für seine immer neue Sünde geschlagenen Israels, Auferstehung aus Abgrund der Sünde zur Höhe der Auferstehung in Gottes «Barmherzigkeit auf ewig» (Ps 50 wie 27 wie 31 wie 38 usw.); – Wunderwerk von Israels «Auferstehung im Tod», die unmittelbar durchsichtig wird in Gottes «Auferstehung im Tod» im Mysterium Christi (Ps 2, 21, 34, 71, 109)».

⁵⁶² *Crucis Mysterium*, s. 6.

(agape) jednych ku drugim”⁵⁶³. Przywara wyjaśnia, że „agape jako cnota wypływa z agape jako bytu, którym jest oblubieńcza jedność Boga, człowieka i kosmosu w Chrystusie”, a jej symbolem może być wzajemne „umywanie nóg” jako wyraz miłującego poruszenia jednych ku drugim⁵⁶⁴.

Zatem moralność wypływająca z całości objawienia nie może być moralnością dziesięciu przykazań poszerzonych o ewangeliczny suplement, ani ewangeliczną etyką bez fundamentu w Starym Przymierzu. Decydująca dla Przywary jest moralność „zawieszona na krzyżu”, to znaczy taka, która obejmuje całość prawa i ewangelii, aż do przekleństwa prawa wypełniającego się w przekleństwie krzyża. Wynika z tego, że moralność objawienia nie może być również jakąś próbą idealnej syntezy starego i nowego prawa, która pomijałaby tajemnicę ciągłego przechodzenia ze śmierci do życia. Z tego właśnie powodu chrześcijańska cnota nie jest rodzajem etycznej doskonałości opartej na silnej woli, lecz wyrażającym się w konkretnym byciu i działaniu wnikaniem w tajemnicę Chrystusa. Nawet gdy chrześcijańska moralność i cnota zdają się mieć wyraźne etyczne oblicze, to Przywara bardzo wyraźnie podkreśla, że ich źródłem jest „woń Bożych zaślubin” (*Hochzeitsduft Göttlicher Hochzeit*), unosząca się z ich zapowiedzi w Starym Przymierzu i wypełnienia w Nowym⁵⁶⁵.

6.5.4. Analogia i asceza objawienia

Chrześcijańską ascezę Przywara rozpatruje na szerokim tle zjawisk i praktyk obecnych we wszystkich wielkich kulturach świata, ponieważ jego zdaniem istnieje coś, co można określić jako naturalną, „ludzką ascezę”, stanowiącą punkt oparcia dla ascezy objawienia: tak jak natura, na której buduje łaska. Owa ludzka, naturalna asceza może być środkiem umożliwiającym osiągnięcie celu, tak jak ma to miejsce w stoicyzmie i dziełach Seneki, albo też być celem samym w sobie, tak jak w przypadku buddyzmu, gdzie poprzez całkowite wyrzeczenie się wszystkiego można osiągnąć swoisty stan zawieszenia w niebycie (nirwana). Najbardziej podstawową właściwością ascezy jest więc (zgodnie ze znaczeniem tego słowa) „ćwiczenie”, „wprawianie się w coś”. Właściwie już na tym pierwotnym poziomie asceza może wkroczyć na teren pedagogii objawienia, o ile

⁵⁶³ *Alter und Neuer Bund*, s. 534.

⁵⁶⁴ Zob.: *In und Gegen*, s. 326. Obiektywny zakres owej „jedności w Chrystusie” Przywara precyzuje zgodnie z teologią drugiego rozdziału Listu do Filipian jako złożenie wymiaru charyzmatycznego (przekonująca moc Miłości), pneumatologicznego (udział w Duchu) i antropologicznego (serdeczne współczucie).

⁵⁶⁵ Zob.: *In und Gegen*, s. 327.

będzie traktowana jako wprowadzanie się lub ćwiczenie prowadzące do coraz doskonalszej egzystencji w ramach przymierza: jako zachowywanie prawa (a właściwie poświęcenia całego życia Bogu) na terenie Starego Przymierza i jako naśladowanie Chrystusa na terenie Nowego Przymierza. Od tego momentu interpretacja Przywary zaczyna nabierać typowych dla niego znamion. Pozytywny dynamizm ascezy napotyka bowiem już na tym pierwszym etapie, na załamanie w postaci przekleństwa prawa w ramach Starego Przymierza, oraz na przekleństwo krzyża w ramach Nowego Przymierza. „Jedynym celem ascezy jest wzrastające obumieranie, ginięcie i otwieranie się na te zaślubiny, których typem jest Stare Przymierze, a których Nowe Przymierze jest wypełnieniem”⁵⁶⁶. Asceza objawienia na terenie Starego Przymierza ma więc nie tylko pozytywny wymiar, wyrażający się w całym zbiorze wyrzeczeń prowadzących do egzystencji oddanej liturgii ofiary, ale również wymiar otwarcia się na pożerający ogień raniącej miłości Boga, opiewanej w Pieśni nad Pieśniami. Natomiast istotowo mesjańska i ukierunkowana na zaślubiny asceza Nowego Przymierza jest ostatecznie ciągle nowym wychodzeniem poza jego obręb, „w bytowe ubóstwo totalnie pozbawionego ojczyzny Jezusa Mesjasza, który w pełnym znaczeniu «nie ma gdzie głowy położyć» (Łk 9, 58)”⁵⁶⁷. Z tego powodu chrześcijańska pokuta nie ogranicza się jedynie do swojego podstawowego – ascetycznego, ćwiczebnego i uzdrawiającego wymiaru, lecz przybiera rozmiary samego Chrystusa i jest włączeniem w Jego zbawczą misję:

„Pokuta zyskuje więc nieogarniony zasięg Szerokości, Długości, Wysokości i Głębokości Bożej Pełni. My sami powinniśmy być Jednym Chrystusem – ukrzyżowanym, cierpiącym, przebitym, zhańbionym, opuszczonym, pozbawionym nadziei i bezsilnym – *pro salute mundi*, dla zbawienia całego świata”⁵⁶⁸.

6.5.5. Analogia i mistyka objawienia

„Mistyka” nie jest pojęciem wywodzącym się z objawienia chrześcijańskiego i istnieje w bardzo zbliżonych formach na terenie innych religii (chińskich, perskich czy islamu), ponieważ w gruncie rzeczy jej fundamentem jest wspólne, ogólnoludzkie *cognitio experimentalis* – poznające doświadczenie i doświadczane poznanie: „Ta naturalnie

⁵⁶⁶ *Alter und Neuer Bund*, s. 535.

⁵⁶⁷ *Alter und Neuer Bund*, s. 535.

⁵⁶⁸ *Alter und Neuer Bund*, s. 19.

ludzka mistyka «doświadcza» niewidzialnego Boga za pełnym pośrednictwem «stworzeń», «w których widzialne są Jego dzieła» (*nooumena kathoratai*: jak Rz 1,20 opisuje ostateczne współlistnienie między Stwórcą a stworzeniem)⁵⁶⁹. Wzorem greckich Ojców Kościoła, Przywara łączy słowo „mystyka” z „misterium” w znaczeniu całości nieogarnionej ekonomii Bożej, tak że mistyka objawienia staje się dla niego jakby realizacją misterium objawienia⁵⁷⁰. Mistyka dotyka więc bezpośrednio widzenia w wierze, ponieważ – tak jak to ujmuje Święty Paweł – dopiero po tamtej stronie możemy zobaczyć Boga twarzą w twarz i poznać Go tak, jak zostaliśmy przez Niego poznani. Ze względu na to, że mistyka dotyczy również zjednoczenia z Bogiem, Przywara stosuje na jej terenie zasady swojej analogii:

„*Analogia entis*, poprzez którą IV Sobór Laterański (1215) pragnie rozwiązać kwestię mistyki, nakazuje każdorazowo przekroczyć zasadniczo każde «nieważne jak wielkie podobieństwo» (więc także «nieważne jak wielkie zjednoczenie») przez «jeszcze większą różnicę» (więc także «jeszcze większy dystans»)⁵⁷¹.

Z negatywnym aspektem analogii bytu Przywary związane jest też przekleństwo prawa i przekleństwo krzyża, które w odniesieniu do mistyki przyjmuje postać Pawłowego „ościenia” – poczucia dystansu odrzucenia w głębiny piekieł, nieodłącznie towarzyszącego bliskości uniesienia na wyżyny nieba.

„W odróżnieniu od wszystkich «mistycznych wzlotów», mistyka objawienia przejawia się tylko w tym jednym: tam gdzie «moc» Starego Przymierza wypełnia się w «niemocy» Nowego Przymierza (w «dziecku», w «małoletnim» w «płodzie ukrytym wewnątrz matczynej łona»): «Albowiem ilekroć niedomagam, tylekroć jestem mocny» (2 Kor 12,10)⁵⁷².

Ponadto mistyka objawienia nie jest jakąś duchową ucieczką od realizmu świata – wszak wywodzi się z wielkich teofanii Starego Przymierza, które były w istocie „posłaniami”

⁵⁶⁹ *Alter und Neuer Bund*, s. 538.

⁵⁷⁰ Zob.: *Crucis Mysterium*, s. 362-3. Etymologia słowa mistyka w połączeniu z misterium: „Das Wort Mystik kommt vom griechischen Wort μυσ, das Schließen, Verschließen bedeutet, insbesondere geschlossene Augen und geschlossenen Mund. So sind die «Mysten» die Eingeweihten in das «Mysterium» als das verschlossene Geheimnis des Göttlichen. Der Mensch wird aus allem Profanen, d.h. dem Raum vor dem Fanum, der Raum vor dem Heiligtum, in die Verschlossenheit des Heiligtums selber einbeschlossen und zugeschlossen, so daß auch die Profanität seines Mundes und seiner Augen weggeschlossen und abgeschlossen wird. Er geht ein in die Verschlossenheit Gottes selber, der nicht Gott ist, wäre Er nicht «in Wirklichkeit und Wesen von der Welt geschieden...und über alles, was außer Ihm ist und gedacht werden kann, unsagbar erhaben» (Denz. 1782)».

⁵⁷¹ *Crucis Mysterium*, s. 234-5.

⁵⁷² *Alter und Neuer Bund*, s. 537.

wyrażającymi (przeważnie przez anioła-pośrednika) wolę Boga w postaci konkretnej misji do spełnienia⁵⁷³. Właściwe jej przebóstwienie nie jest ekstatycznym uniesieniem, lecz raczej coraz większym zstępowaniem w oddaniu i służbie dziełu zbawienia.

Duchowość i mistyka Karmelu są dla Przywary wyrazem wszystkiego, co najbardziej wartościowe z dziedzictwa Orygenesza, a także najszlachetniejszym obliczem prawdziwie chrześcijańskiej mistyki. Z tego powodu cytaty z dzieł wielkich świętych Karmelu bardzo często goszczą na stronach wielu jego teologicznych opracowań. Takimi wielkimi postaciami są przede wszystkim Święty Jan od Krzyża i Święta Teresa od Jezusa. Indywidualności tego formatu doskonale wpisują się w przepojony szacunkiem wobec majestatu Boga styl Przywary. Cytat o trójstrumiennej nocy z poematu Jana od Krzyża stanowi mistrzowskie ukoronowanie tak doniosłego dzieła Przywary, jakim jest *Alter und Neuer Bund*, będąc nie tyle jego podsumowaniem, ile zaproszeniem do przekroczenia progu niezgłębionej tajemnicy. Doskonałym duchowym i egzystencjonalnym komentarzem do całości teologii objawienia Przywary jest również postawa Wielkiej Teresy, której życie odsłania ostateczne oblicze prawdziwej mistyki i znakomicie wpisuje się w jego teologumenon przedziwnej wymiany⁵⁷⁴. Nieco zaskakującą postacią w gronie ulubionych przez Przywarę mistyków może w pierwszej chwili wydawać się Święta Teresa od Dzieciątka Jezus. Jednakże Przywara potrafi przedrzeć się przez atmosferę naiwności graniczącej z infantylnością, która zdaje się otaczać osobę Małej Tereski, aby docenić jej prawdziwą wielkość. Ostatecznie jej postać nabiera takiego znaczenia, że pokorna „mała droga” młodziutkiej karmelitanki jest czymś, co według Przywary może stanowić właściwą przeciwwagę dla porywającego ogromem

⁵⁷³ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 146-7: „Darum gerade sind die Theophanien des Alten Bundes, die «Erscheinungen Gottes», Erscheinungen im Symbol des «Malak Jahve», Gottes im «Engel» und darum «in Engel-Mittlung» (Hebr 2;2 Gal 3;19), daß das Geheimnis Gottes als des «unsichtbar ganz Andern» gewahrt bleibe. Darum sind auch noch diese «angelischen Theophanien» Erscheinungen in der betonten Distanz der «Begegnung» (wie Gott grundlegend den Patriarchen, Moses und den Propheten nur «begegnet», wie Menschen andern Menschen begegnen). Darum ist Gott Selbst in diesen «angelischen Gott-Begegnungen» nur als das «kabod Jahve» dunkel spürbar, als „Glorien-Abglanz“ (den erst das nach-christliche Judentum zur greifbaren «schechina» machte, zu einem Glorien-Besitz in Fleisch und Blut Israels)“.

⁵⁷⁴ Zob.: *Crucis Mysterium*, s. 381: „Darum sieht Teresa von Jesus das wahre Leben als einen solchen «Tausch» des «Verschlungen» (das *admirabile commercium* der Liturgie der Weihnachtsoktav) im eigenen «Überliefert» an «meinen Gott» und «Gefangen» Gottes zu «meinem Gefangenen» im «göttlichen Gefängnis der Liebe», daß eben darum die «überschreitende» Liebe Gottes auch das Überschreiten aller rein natürlichen Maßstäbe im Menschen fordert. Sie fordert nicht nur sein Sich-geben in «Tod» oder «Leben», «Gesundheit oder Krankheit», «Ehre oder Schmach», «Schwäche flackernd oder Kraft gefüllt», «Trost oder Trostlos», «Frohlocken oder Trauer», «Gebet» oder «Dürre», «Finisternis oder klaren Tag», «Weinstock fruchtend oder unfruchtbar», «Gesetz» oder «Evangelium», «Hölle oder... Himmel», – sondern in der quälenden, schwächlichen, ja fast als entscheidungslos und feig erscheinenden Ungewißheit dieser vielen Oder übergeben sei als einziges Liebesgeschenk im «Tausch» eben die Schmach des Nichts, ja Lächerlichkeit dieser Ohnmacht“.

heroizmu Fryderyka Nietzsche. Natomiast „Dzieje duszy” są dla Przywary najwłaściwszym wyrazem „mocy w słabości” prawdziwie chrześcijańskiej mistyki:

„«Najświętsze Oblicze» ukazuje się – przerzucane tam i z powrotem i przeszyte męką – dopełnia się jako gra «dziecięcych kaprysów» z «biedną małą piłeczką» «mało co wartą», którą można «rzucić na ziemię, kopnąć nogą, pozostawić w kącie», «całkowicie podziurawić igłą». – «Najświętsze Oblicze» ukazuje się, gdy dopełnia się «monotonia ciemności w ofierze» dopełnia się jako «śpiące» odłożenie tej «biednej małej piłeczki» przez «śpiące» Dzieciątko Jezus i tak więc w niskości «parteru, gdzie jest ni ciepło ni zimno» a więc w nędznej pustce «małej błahostki» w «pustych rękach». – «Najświętsze Oblicze» ukazuje się, gdy żarliwy pęd ku «wszystkim apostołatom» i «każdemu rodzajowi męczeństwa» wypełnia się pod maską «Małej Tereski», która nie może uczynić nic poza «obsypywaniem różami», w takim właśnie «zatracaniu się» u stóp Pana dźwigającego krzyż, aż do «tandetnej ozdóbki», i trwać w symbolu, który sprawił, że przyjęła pozór «Patronki całego kiczu»»⁵⁷⁵.

Nie należy jednak zbyt łatwo dać się zmylić dziecięcą mistyką „piłeczki, zabawki, narzędzia, które można użyć i odstawić”, ponieważ dla Przywary ma ona bardzo głęboki wydźwięk. Na poziomie filozoficznym widzi on w tak pojmowanej mistyce nawiązanie do logosu Heraklita – rzuconego w sam środek nieustannej gry toczącej się między przeciwnościami. Najdawniejsze intuicje ludzkiej myśli Przywara łączy z ich ostatecznym wypełnieniem w prawdziwym Logosie Synu, którego szaleńcza miłość Ojca nie zawahała się wydać jako znak sprzeciwu i nieużyteczną zabawkę (*Sohn Logos Spielball Narr*) w toczącej się na przestrzeni dziejów zbawienia grze między poganami i Żydami⁵⁷⁶. Jest to miejsce w teologii Przywary, gdzie najbardziej zaznacza się jego odejście od systematycznych i logicznych pojęć na rzecz obrazowego języka, który jednakże w żadnym wypadku nie pozbawia głębi i powagi jego teologii – wręcz przeciwnie – nadaje wypowiedziom paradoksalny, jakby meta-racjonalny charakter, nieosiągalny w ścisłym spekulatywnym wymiarze:

⁵⁷⁵ *Crucis Mysterium*, s. 384.

⁵⁷⁶ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 208: „in dieser Wider-Logik eines prophetischen Logos, hierin spiegelt sich im voraus der Eine Sohn und Logos Gott, der nicht nur in Seinen Worten «die Worte des Vaters spricht», sondern Gottes Wort und Gott-Wort Selbst ist, aber als «Zeichen des Widerspruchs» in dem Alten Bund, dessen «Väter» und «Propheten» des «Gesprächs Gottes zu uns» in Sein «Gespräch in Sohnsform» sich vollenden (Hebr 1;1f): Logos Widerspruch und Spielball, hin- und rückgeworfen zwischen Juden und Heiden, bis Ihm Herodes entsprechend das Narrengewand über die Schultern wirft: Sohn Logos Spielball Narr, aber eben so «Gottes Weisheit» als «Narrentum Gottes weiser über Menschen» (IKor 1;25) ”.

„Chrystus jest igraszką Ojca. – Jest On igraszką mądrości Ojca. Jest On Logosem tej mądrości Ojca, ale także igraszką Ojca, ponieważ Ojciec w tajemnicy zbawienia rzuca Go jak jakąś bezużyteczną igraszkę w szpony szatana, tam Go wydaje i przekazuje w ciemności nocy [...] – Ale Chrystus jest w tym wszystkim «błogosławieństwem» tej igraszki. Wszak, jako owa igraszka ciśnięta w szpony zemsty szatana, Chrystus jest przecież Zbawicielem świata, który nosi na sobie trąd kłamstwa, trąd zepsucia świata. I właśnie w tym wszystkim jest On już rozkwitem i erupcją miłości Boga, który tak bardzo umiłował świat, że wydał za niego swojego jednorodzonego Syna»⁵⁷⁷.

⁵⁷⁷ *Alter und Neuer Bund*, s. 503.

Podsumowanie: Analogiczna jedność przymierza jako dusza teologii

„[...] zniesienie kultu, uduchowanie, które niesie ze sobą wiara chrześcijańska, nie jest przejściem do jakiejś ogólnej duchowości, do ogólnego rozumu, lecz jest włączeniem ducha historii w ciało Chrystusa. Dokonuje się tu uduchowanie, uwolnienie od przymusu litery i jej zewnętrznego wymiaru, jednak duch stanowiący istotną treść tego uduchowania to ten, o którym Paweł mówi: Pan jest Duchem. Litera złożona została w Jego ręce. Duch i prawda, które według czwartego rozdziału Ewangelii św. Jana stanowią obszar chrześcijańskiej adoracji zastępujący starą świątynię, nie są wyrazem filozoficznego programu rozumianego jako alegoryczne przeobrażenie zestarzałych religii, jak próbowała tego dokonać filozofia schyłku starożytności: w ustach Janowego Chrystusa wskazują one na Tego, który mówi o sobie: Ja jestem prawdą. Chrześcijańskie uduchowanie jest jednocześnie wcieleniem”⁵⁷⁸.

Joseph Ratzinger

Słynne zalecenie z Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* – „Niech przeto studium Pisma św. będzie jakby duszą teologii świętej”⁵⁷⁹ – urosło do rangi symbolu posoborowej odnowy teologicznej i nowego spojrzenia na rolę Pisma w życiu Kościoła. Egzegeza Pisma Świętego została na nowo potwierdzona jako „trwały fundament” dla teologii, oraz jej „najgruntowniejsze umocnienie”, w oparciu o które teologia „stale się odmładza, badając w świetle wiary wszelką prawdę ukrytą w misterium Chrystusa”. Właśnie to misterium Chrystusa-Logosu jest dla Przywary niezbędnym elementem egzegezy Pisma Świętego i stanowi podstawę prawdziwej religii Słowa (*religio Verbi*): „Nabożeństwo Słowa i skupienie na Słowie, właśnie jako oddech oddechu Kościoła: tak jak w Kościele słowo nauki i słowo liturgii tworzą jedną całość liturgii

⁵⁷⁸ J. RATZINGER, *Sens budowania kościołów* [w:] *Opera omnia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, t. VIII/2, s. 1117-18.

⁵⁷⁹ Konstytucja *Dei Verbum* nr 24

Słowa, tak jak Słowo objawienia i Słowo przemiany (w Mszy Świętej i w sakramentach)»⁵⁸⁰.

Ustalenia Soboru Watykańskiego II Przywara postrzega w historycznej ciągłości z wszystkimi poprzedzającymi go soborami ekumenicznymi: jako dojrzały owoc wzrastający w twórczym wrzeniu płodnych okresów przedsoborowych⁵⁸¹. Ogłoszona 18 listopada 1965 roku Konstytucja *Dei Verbum* jest więc takim „owocem”, w którego dojrzewaniu sam Przywara miał swój udział poprzez publikację *Alter und Neuer Bund* w 1956 roku, podobnie zresztą jak de Lubac, który opublikował ostatni tom swojej *Egzegezy średniowiecznej* już w trakcie trwania soboru, w 1964 roku. Oba dzieła dotyczą problemu, którego rozwiązanie jest ciągle na nowo poszukiwane na przestrzeni dziejów chrześcijaństwa, to znaczy, w jaki sposób z egzegezy Pisma Świętego wypływać powinno życie Kościoła w całej gamie jego rozlicznych aspektów. W *Egzegezie średniowiecznej* de Lubac przedstawił owoc swoich własnych poszukiwań dotyczących złożonego sensu Pisma Świętego, nawiązując do metody ujętej w krótkim łacińskim dwuwierszu autorstwa Augustyna z Dacji: *Littera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogia*. Katechizm Kościoła Katolickiego tłumaczy go w następujący sposób: „Sens dosłowny poucza o wydarzeniach, alegoria o tym, w co należy wierzyć, sens moralny mówi, co należy czynić, anagogia – do czego dążyć”. Każdy poziom odczytywania Pisma Świętego dotyczy jakiejś części rzeczywistości⁵⁸². W duchu takiego spojrzenia na wieloraki sens Pisma Świętego poszczególne działy teologii powinny wyrastać ze ściśle określonego poziomu biblijnej interpretacji. Metoda poczwórnego sensu posiada także swój odpowiednik w egzegezie żydowskiej⁵⁸³, która streszcza ją w ukrytym znaczeniu słowa „pardes”: *pszat* (sens dosłowny), *remez* (sens alegoryczny), *drasz* (sens moralny), *sod* (sens mistyczny). W swoim podwójnym zakorzenieniu metoda wskazana przez de Lubac’a pokazuje bardzo silny związek z wielowiekową tradycją wykraczającą poza międzyreligijne podziały. Na tym tle metoda Przywary zachowuje swoją oryginalność, a zarazem wyrażnie chrześcijańską specyfikę: wpisując się w tradycyjne nauczanie Kościoła dotyczące analogii wiary (*analogia fidei*), wprowadza jednocześnie konkretną zasadę precyzującą sposób interpretacji Pisma Świętego.

⁵⁸⁰ *Alter und Neuer Bund*, s. 47.

⁵⁸¹ *Kirche in Gegensätzen*, s. 5.

⁵⁸² Katechizm Kościoła Katolickiego nr 118.

⁵⁸³ Rodzaj odpowiednika na terenie egzegezy żydowskiej posiada również *analogia fidei*. Wyraża się on w rabinicznej formule: „każdy werset zawiera całą Torę”.

Słowo objawione stoi w centrum każdego z trzech rozdziałów składających się na prezentację teologii objawienia Przywary w świetle rozstrzygnięć IV Soboru Laterańskiego. Problem jest jednak o wiele bardziej złożony, ponieważ centralne miejsce objawionego Słowa nie jest równoznaczne z jego właściwym odczytaniem i przyjęciem. Z tego powodu Przywara dokonuje przeglądu różnorodnych kierunków i tendencji w obrębie chrześcijaństwa, w podłożu których znajduje błędną interpretację Pisma Świętego. Jego zdaniem, błąd ten polega zasadniczo na niewłaściwym pojmowaniu sposobu, w jaki Trójjedyny Bóg ukazuje się w ekonomii zbawienia. Co charakterystyczne, niewłaściwa interpretacja związana jest najczęściej ze zbyt bezpośrednim traktowaniem manifestacji Boga w świecie, co według Przywary wynika z niwelacji nieprzekraczalnej różnicy między Stwórcą a stworzeniem. Konsekwencje utożsamiania Boga z rzeczywistością, w której się On objawia, najbardziej widoczne są zdaniem Przywary w gnostyckiej doktrynie Joachima z Fiore, co wyjaśnia rolę negatywnego symbolu, jakim stała się ona w jego teologii. Rozdziwiek między ograniczeniami stworzonego świata a doskonałością Boga domaga się bowiem przewyżczenia, które przyjmuje najczęściej postać oczekiwania na trzecią (po Starym i Nowym Przymierzu), w pełni duchową epokę doskonałości, miłości i łaski – epokę, w której rzeczywistość cielesna (w tym również rzeczywistość Kościoła) byłaby przekroczona. Absolutyzacja czystej duchowości wiąże się więc nie tylko z błędną interpretacją objawionej historii zbawienia (w postaci kolejnych przekraczających się wzajemnie trzech królestw Ojca, Syna i Ducha), lecz także z różnymi duchowymi schorzeniami nękającymi życie chrześcijanina (od manicheizmu do jansenizmu) i zniekształcającymi prawdziwy obraz Boga. Wszystkie te elementy wskazują zdaniem Przywary na doniosłość oddziaływania właściwej interpretacji objawienia zarówno na kształt katolickiej teologii, jak i życia chrześcijanina we wszystkich jego wymiarach. Tak zdiagnozowana sytuacja – odbijająca się bardzo wyraźnie w wieloaspektowym kryzysie Kościoła i świata zaznaczającym się w czasach współczesnych Przywarze – skłoniła go do poszukiwania zasady umożliwiającej interpretację objawienia w świetle właściwego rozumienia relacji Boga do świata, czyli z uwzględnieniem nieprzekraczalnej różnicy między Stwórcą a stworzeniem i wynikającego z niej wykluczenia wszelkiej bezpośredniości na rzecz podobieństwa w obrazie, typie, wypowiedzi.

Rozwiązanie problemu interpretacji objawionego Słowa znalazł Przywara w formule analogii zawartej w rozstrzygnięciach IV Soboru Laterańskiego wystosowanej przez Ojców soborowych przeciwko błędom gnostyckiej doktryny Joachima z Fiore.

Formuła wyrażająca prymat różnicy nad podobieństwem w relacji między Stwórcą a stworzeniem pełni w teologii Przywary przede wszystkim rolę interpretacyjnego klucza, wyznaczającego katolicki sposób interpretacji Pisma Świętego. Jest też naczelną zasadą spajającą w jedną całość wszystkie dziedziny katolickiej teologii, tak aby mogły ona nadawać formę i sens egzystencji każdego członka i całej wspólnoty Kościoła:

„Dwie współczesne antytezy między egzegezą teologiczną i teologią spekulatywną (na które rozpadają się wszystkie poszczególne traktaty i poszczególne badania) są najpierw «życiem» jako «konkretne życie» w takiej właśnie teologii współlistnienia między Starym a Nowym Przymierzem. W takim właśnie współlistnieniu egzegeza teologiczna zmienia się w teologię współlistnienia treści Starego i Nowego Testamentu, podczas gdy teologia spekulatywna powinna być teologią formalną *analogia fidei* i dopiero stąd prawdziwie «spekulatywną teologią», to znaczy «oglądającą się w zwierciadło», którym jest właśnie ta *analogia fidei*, poprzez oglądanie Starego i Nowego Przymierza w ich współlistnieniu w prawdziwej *analogia entis* głównie między Stwórcą a stworzeniem, to znaczy poprzez «nie ważne jak wielkie podobieństwo» uczestnictwa w bycie między Stwórcą a stworzeniem, a «jeszcze większą różnicą» niezgłębionego misterium Boga w Sobie Samym”⁵⁸⁴.

Poprzez umiejscowienie w centrum interpretacji Pisma Świętego analogicznej jedności Starego i Nowego Przymierza Przywara stara się (w ślad za Tomaszem z Akwinu) zabezpieczyć pojmowanie historii zbawienia przed absolutyzacją rzeczywistości duchowej, na skutek której niedoskonała, fizyczno-materialna rzeczywistość tak Starego, jak i Nowego Przymierza domagałaby się przekroczenia w trzeciej, doskonale duchowej epoce. Nacisk przykładany przez Przywarę do zachowania pełnej, niepomniejszonej rzeczywistości współlistnienia Starego i Nowego Przymierza prowadzi w konsekwencji również do podkreślenia niezbywalnej doniosłości wcielenia jako najbardziej specyficznej prawdy chrześcijańskiej. Teologia objawienia w szczególny sposób musi więc podjąć namysł nad swoim największym misterium, stając się tym samym teologią wcielenia. Przymierze we wcieleniu, które u Przywary przybiera formę przedziwnej wymiany, stanowi ostatnią część pracy poświęconej temu wielkiemu teologicznemu projektowi.

⁵⁸⁴ *Alter und Neuer Bund*, s. 533.

III. PRZYMIERZE WE WCIELENIU I W PRZEDZIWNEJ WYMIANIE

„«Bóg jest duchem: potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie». To Boże słowo z Ewangelii Jana (4, 24) stanowi podstawową ośnowę chrześcijańskiej wiary i chrześcijańskiej pobożności. Jest jednak szczególna myśl, która to słowo przenika, prowadząc jak nić przewodnia od całkowicie transcendentnego Boga, poprzez prawdziwe bóstwo Chrystusa, do prawdziwie boskiego zakotwiczenia Kościoła, aż do rzeczywistości Bożego życia chrześcijan. Odwrót starotestamentalnej pobożności od wszelkiej «wyrzeźbionej podobizny» na rzecz Boga będącego poza zasięgiem jakiegokolwiek obrazu i podobieństwa wypełnia się w nowotestamentalnej rezygnacji z «pobożności w ciele» na rzecz pobożności «niemożliwych do wyrażenia słowami błagań Ducha Świętego w naszych sercach». Jest to nienaruszalna świętość religii chrześcijańskiej: wypełnienie [słowa]: «Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił...» Dlatego mówi Apostoł, że w Chrystusie nie ma już Greka ani barbarzyńcy, niewolnika ani wolnego, mężczyzny ani kobiety, lecz tylko Chrystus jest wszystkim we wszystkich, jednak «Chrystus Boży», ponieważ jest On Pełnią Boga na sposób cielesny. W tym rozstrzygającym źródłowym punkcie chrześcijańskiej wiary wcielenie oznacza pełnię panowania Boga: Boga, który zgodnie z właściwościami swojej Osoby nosi w sobie także stworzenie : «śmierć» tego, co stworzone we «wszechogarniającym zwycięstwie» Boga: Bóg wszystko we wszystkim»⁵⁸⁵.

Erich Przywara

⁵⁸⁵ *Ringten der Gegenwart*, s. 529.

Przymierze, wcielenie i przedziwna wymiana stanowią główne elementy teologii objawienia – objawienia relacji między Stwórcą a stworzeniem, któremu Przywara nadał formę analogii bytu. Zadaniem trzeciej części pracy jest ukazanie sposobu, w jaki te poszczególne elementy teologii objawienia splatają się ze sobą, tworząc przestrzeń spotkania świata ludzkiego ze światem Boga, ukazując ostateczną postać teologii Trójcy Świętej Przywary: ekonomiczną Tróję jako rytm historii między Bogiem a człowiekiem. Wprowadzeniem w cały zespół problemów dotyczących przymierza we wcieleniu, a zarazem bezpośrednim nawiązaniem do metafizyki analogii bytu przedstawionej w pierwszej części pracy, jest rozdział poświęcony teologii przedziwnej wymiany, czyli zasadniczej formie, jaką teologia wcielenia przyjmuje u Przywary (nr 7). *Admirabile commercium* jest bardzo unikatowym i oryginalnym odczytaniem starożytnej chrześcijańskiej tradycji na terenie katolicyzmu, które jednakże uwzględnia i docenia w jej rozwoju wkład teologii luterkańskiej. Na podkreślenie zasługuje również wpływ myśli Newmana na ten obszar teologii Przywary, ponieważ to dzięki Newmanowi przemiana jako nieodłączny element ludzkiej egzystencji, stała się jednym z najważniejszych motywów uwidaczniających się w całości jego dzieła⁵⁸⁶. Różnorodność inspiracji nie zakłóca jednak w żadnej mierze specyficznie katolickiego charakteru teologii *commercium* Przywary, który oparł ją (jak zresztą całość swojej teologicznej konstrukcji) na ściśle analogicznych podstawach. W ujęciu Przywary *commercium* stanowi bowiem konkretną rzeczywistość i treść kryjącą się za *analogia entis* jako fundamentalną zasadą katolicką.

Ostatni rozdział pracy (nr 8) przedstawia wybrane aspekty radykalnego pojmowania wcielenia przez Przywarę, w jakie obfituje jego teologia. Z ogromnego bogactwa przeróżnych wątków, odnoszących się do wcielonej rzeczywistości ludzkiego świata obecnych w dziele Przywary, przedstawione są jedynie najważniejsze – dotyczące Kościoła jako Ciała Chrystusa, zarówno w jego wewnętrznym życiu jak i relacji do otaczającego świata. Wszystkie te odniesienia są wyrazem radykalnie krytycznego stanowiska Przywary wobec absolutyzacji rzeczywistości duchowej w gnostycznej doktrynie Joachima z Fiore, której obecność (wraz z jej licznymi historycznymi rozwinięciami) jest nieustannie wyczuwalna w tle jego teologii. Przeciwnie tak pojmowanej „czystej” duchowości Przywara podkreśla nie tylko powiązanie teologii wcielenia z antropologią, lecz również jej otwarcie na wszystkie inne głęboko ludzkie

⁵⁸⁶ Zob.: M. ZECHMEISTER, *Gottes-Nacht*, s. 111.

obszary działania ludzkiego ducha, które widziane są wtedy w łączności z Trójosobowym Bogiem:

„W tej teo-logice zawiera się w nierozwiniętej postaci prawdziwa metafizyka porządku zbawienia. W materialnej *imago Trinitatis* zawarta jest nauka o świecie, człowieku i duchu (kosmologia i antropologia). W formalnej *imago Trinitatis* zawiera się nauka o myśleniu (metoda) i działaniu (motywacja), a więc logika i etyka. Natomiast funkcjonalna *imago Trinitatis* zawiera taką naukę o pięknie w obiegu miłości, którą za centralny punkt mają Platon i Dionizy Areopagita”⁵⁸⁷.

Ostatnia część pracy poświęcona jest więc ukazaniu całego zasięgu teologicznej wizji Przywary, w której Bóg wkracza we wcieleniu ze swoim przymierzem w każdy bez wyjątku wymiar rzeczywistości stworzenia – po to by ją przemienić, przebóstwić, odkupić i ocalić, ofiarując udział w swoim ostatecznym zwycięstwie.

⁵⁸⁷ *Deus semper maior*, t. III, s. 405.

7. *Admirabile commercium* jako ujęcie wcielenia w teologii objawienia

„*Commercium* jest określeniem relacji między Stwórcą a stworzeniem oraz ich wspólnej historii i jako takie może mieć tylko jedno prawdziwe i właściwe imię: Jezus Chrystus”⁵⁸⁸.

Kenneth Oakes

Teologia wcielenia jest według Przywary teologią ostatecznego sensu między pierwszym człowiekiem – Adamem i Chrystusem – człowiekiem ostatnim, doskonałym pełnią człowieczeństwa w stworzeniu. Pod względem formalnym Przywara sytuuje teologię wcielenia w obrębie teologii Pisma Świętego, razem z teologią Słowa (obejmującą objawienie w Słowie i poprzez słowa Pisma), oraz teologią Ducha (ponieważ Słowo urzeczywistnia się w mocy Ducha Świętego). Tak, jak w wielu innych miejscach, w odniesieniu do teologii wcielenia Przywara również precyzuje, że jest ona teologią ugruntowaną nie tyle w „czystym Duchu Bożym”, ani w „czystym niestworzonym Bożym Słowie”, co w misterium stworzonego człowieka. Z takiego pojmowania teologii wcielenia wynika również fakt, że w „konkretnej teologii Starego i Nowego Przymierza” Chrystus jest Głową wszystkiego od „założenia świata”. Dalszą konsekwencją tej teologii jest chrześcijańska antropologia, która jest „logią Boga-człowieka: od Chrystusa – Człowieka, poprzez Ciało Chrystusa, poprzez Królestwo Chrystusa, aż po Chrystusowy kosmos”⁵⁸⁹. Pociąga to za sobą oczywiście zakorzenienie teologii wcielenia w ziemskiej i konkretnej, rozgrywającej się w swoim ograniczonym czasie egzystencji człowieka. Nie zmienia to faktu, że najgłębszy sens Pisma Świętego i przedstawionych w nim najważniejszych tajemnic (stworzenie, zbawienie, ostateczne wypełnienie) otwiera się w świetle Ducha Świętego, który odkrywa je jedynie człowiekowi będącemu pod wpływem jego działania (*anthropos pneumatikos*), „który wypełniony Duchem Świętym ogarnia duchowy sens cielesnych wydarzeń i słów Starego i Nowego Testamentu”⁵⁹⁰.

⁵⁸⁸ K. OAKES, *The Cross and the Analogy of Being in Erich Przywara*, [w:] *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God*, red. T. J. White, Eerdmans, Michigan/Cambridge 2011, s. 167.

⁵⁸⁹ *Logos, Abendland*, s. 86.

⁵⁹⁰ *Logos, Abendland*, s. 86.

Ów najgłębszy sens wcielenia ukazuje się Przywarze w przedziwnej wymianie – nauce wywodzącej się z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Zyskała ona w jego myśli szczególny wyraz i niespotykane nigdzie indziej, wieloaspektowe opracowanie teologiczne. Choć bowiem *admirabile commercium* funkcjonuje w ogólnej świadomości religijnej chrześcijanina i naturalnie łączone jest z motywami zbawczego działania Boga we wcieleniu i odkupieniu, to jednak nie jest łatwo znaleźć definicję przedziwnej wymiany w popularnych polskich leksykonach czy innych teologicznych źródłach⁵⁹¹. W dosłownym brzmieniu wyrażenie to nie pojawia się nawet w Katechizmie Kościoła Katolickiego, chociaż niemalże wszystkie zamieszczone tam cytaty dotyczące powodów wcielenia (od Nowego Testamentu, poprzez *Credo*, Ojców Kościoła, aż do Tomasza z Akwinu) mogłyby być przytoczone na potwierdzenie przedziwnej wymiany – tak jak ten Tomaszowy fragment: „Jednorodzony Syn Boży, chcąc uczynić nas uczestnikami swego Bóstwa, przyjął naszą naturę, aby stawszy się człowiekiem, uczynić ludzi bogami”⁵⁹².

Sam termin *admirabile commercium* ma pochodzenie liturgiczne – jego miejscem źródłowym jest antyfona z okresu Bożego Narodzenia: *O admirabile commercium! Creator generis humani, animatum corpus sumens, de Virgine nasci dignatus est: et procedens homo sine semine, largitus est nobis suam Deitatem* (O przedziwna wymiano! Stwórca ludzkości przyjął duszę i ciało, narodził się z Dziewicy, a stając się człowiekiem bez udziału ziemskiego ojca, obdarzył nas swoim Bóstwem)⁵⁹³. Współczesne nauczanie papieskie o *admirabile commercium* jest kontynuacją długiej

⁵⁹¹ Bardzo podobny stan rzeczy zauważa Grzegorz Strzelczyk w odniesieniu do *communicatio idiomatum* – nauki o wymianie dotyczącej orzekania o naturach w Chrystusie Bogu-Człowieku. Choć fenomen jest znany od dawna – a we wczesnych wiekach chrześcijaństwa był powodem gwałtownych sporów nie tylko na obszarze chrystologii (np. spór o tytuł Maryi Rodzicielki Boga) – to „w polskojęzycznej literaturze teologicznej brak dotąd pogłębionego, syntetycznego przedstawienia kwestii *communicatio idiomatum*”; G. STRZELCZYK, *Communicatio idiomatum. Propozycja systematyzacji*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne, 43,2 (2010), s. 290.

⁵⁹² Zob.: Św. TOMASZ Z AKWINU, *Opusculum 57 in festo Corporis Christi* 1; Katechizm Kościoła Katolickiego w rozdziale poświęconym wcieleniu cytuje także Św. Atanazego z Aleksandrii i fragment z *Adversus haereses* III, 19,1 Św. Ireneusza podkreślający konkretność ludzkiej natury Chrystusa, z którą może jednoczyć się człowiek: „Taka jest racja, dla której Słowo stało się człowiekiem, Syn Boży Synem Człowieczym: aby człowiek, jednocząc się ze Słowem i przyjmując w ten sposób synostwo Boże, stał się synem Bożym” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 2002, nr 460).

⁵⁹³ Liturgia Godzin, Antyfona z II Nieszporów 1 stycznia. Kontemplacja tajemnicy wcielenia wyrażona w hymnie *O admirabile commercium* znajduje swoje odbicie także w polskiej tradycji bożonarodzeniowej, o czym świadczą teksty wielu kolęd, np. „Bóg się rodzi” Franciszka Karpińskiego: „Wzgardzony, okryty chwałą, śmiertelny Król nad wiekami, a Słowo Ciałem się stało i mieszkało między nami”. Co ciekawe, są one cytowane także przez G. Strzelczyka dla zobrazowania *communicatio idiomatum* (G. Strzelczyk, *Communicatio Idiomatum. Lo Scambio Della Proprieta. Storia Status Quaestionis E Prospettive*, Gregorian & Biblical Press, 2004, s. 261).

tradycji, z której Benedykt XVI przypomina kazania papieża Leona Wielkiego (V wiek): „Jeśli zwrócimy się do niewysłowionej łaskowości Bożego miłosierdzia, która sprawiła, że Stworzyciel ludzi stał się człowiekiem, wywyższy nas ona do natury Tego, którego wielbimy w naszej naturze”⁵⁹⁴. Wydaje się, że miejsce, jakie *admirabile commercium* zajmuje w teologicznych opracowaniach⁵⁹⁵ nie odzwierciedla w pełni tego, jak mocno przedziwna wymiana wrośnięta jest w chrześcijańską świadomość, jak bardzo szeroki ma ona zakres i jakie bogactwo treści sobą przedstawia. Jako coś naturalnego nasuwa się wniosek, że jest ona niezbędnym elementem wiary postrzeganej w kategoriach relacji. Spoglądając na chrześcijańskie objawienie w tej perspektywie, nie sposób nie zauważyć, jak bardzo głęboko wkracza ono w obecną już w prymitywnych kulturach uniwersalną potrzebę człowieka zaskarżenia sobie przychylności bóstw za pomocą składania im różnego rodzaju ofiar. W pewien sposób wpisuje się w ten nurt także „targowanie się” z Bogiem biblijnego patriarchy Abrahama. W ostatecznym wymiarze wcielenie i zbawienie, jakie Bóg w Chrystusie ofiarowuje człowiekowi, wykracza daleko poza ludzkie rachuby i kalkulacje, przerastając również wszystkie naturalne oczekiwania: „Żebyś ty stał się uczestnikiem w tym samym (*idipsum*), on najpierw stał się uczestnikiem twej (natury) i Słowo ciałem się stało, żeby ciało miało uczestnictwo w Słowie”⁵⁹⁶. Najprostszym, najcelniejszym i najbardziej lapidarnym sposobem ujęcia tej tajemnicy wydaje się być stwierdzenie św. Atanazego z Aleksandrii (IV wiek): „Syn Boga stał się człowiekiem, by uczynić nas Bogiem”⁵⁹⁷.

⁵⁹⁴ LEON WIELKI, *Sermo 8 In Nativitate Domini*: CCL 138, 139. Cytat podany za: Benedykt XVI, Audienca generalna, 4 stycznia 2012.

⁵⁹⁵ Najbardziej wyczerpującym opracowaniem na temat formuły *admirabile commercium* na gruncie polskim jest artykuł ks. Tadeusza Doli „Zbawczy sens wcielenia w świetle formuły «admirabile commercium» (Kolekcja Communio nr 11, Pallotinum, Poznań 1997, s. 145-56). Oprócz historycznego zarysu rozwoju tej formuły od jej biblijnych i patrystycznych początków (Ireneusz, Atanazy, Grzegorz z Nyssy), aż po teologię Lutra („radosna wymiana”) i czasy współczesne (Balthasar, Werbick), artykuł przedstawia propozycję jej reinterpretacji w kontekście powołania kapłańskiego, która otworzył Jan Paweł II w książce „Dar i Tajemnica. W pięćdziesiąt rocznicę moich święceń kapłańskich”, Kraków 1996. Podstawę dla tej reinterpretacji tworzy, zdaniem ks. Doli, następujące stwierdzenie Jana Pawła II: „Człowiek oddaje Chrystusowi swoje człowieczeństwo, by mógł się on nim posłużyć jakonarzędziem zbawienia. Chrystus zaś przyjmując ten dar, czyni owego człowieka jakby swoim *alter ego*” („Zbawczy sens wcielenia”, s. 156.).

⁵⁹⁶ ŚWIĘTY AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów 103–123*, w: PSP 41, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 375.

⁵⁹⁷ ŚWIĘTY ATANAZY Z ALEKSANDRII, *De Incarnatione*, 54, 3: PG 25, 192. Cytat podany za: Benedykt XVI, Audienca generalna, 4 stycznia 2012.

7.1. Ugruntowanie w tradycji chrześcijańskiej

W pierwszym wydaniu *Analogia Entis* z 1932 roku nie występuje termin *commercium*. Pojawia się on dopiero w poszerzeniu z roku 1962, które zawiera zbiór późniejszych publikacji Przywary mających w pewien sposób zrekompensować drugą – planowaną, lecz nigdy nie zrealizowaną – część jego *Metafizyki*. Wiele wskazuje na to, że teologia *commercium* Przywary jest owocem nie pierwszego, ale dopiero drugiego spotkania z dziełem Lutra, które nastąpiło nie na fali obchodów okrągłej rocznicy reformacji w 1917 roku, lecz było pogłębieniem późniejszej kontrowersji z Barthem w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku. Nie oznacza to, że *admirabile commercium* jako konkretna rzeczywistość i treść *analogia entis* wyparło analogię bytu z myśli Przywary. *Analogia entis* pozostaje do końca obecna w jego dziele, choć przybiera ona postać właśnie *admirabile commercium* – przedziwnej wymiany, która zaczyna pełnić rolę rewersu – drugiej, nieodłącznej i bardziej konkretnej strony koncepcji analogii. I tak, *commercium* pojawia się na pierwszym miejscu w artykule pochodzącym z 1959 roku, w którym Przywara analizuje podstawowe pojęcia dla chrześcijaństwa (*Christliche Urworte*) w kontekście budowania „prawdziwej filozofii objawienia”⁵⁹⁸. Chodzi o takie pojęcia, które stanowią centrum chrześcijańskiego objawienia, koncentrując w sobie całą jego treść i obejmując swoim zasięgiem wszystkie inne wyrażenia o mniejszym zakresie. Natomiast w dziele *Logos, Abendland, Reich, Commercium* z roku 1964, *commercium* nie jest już postrzegane tylko jako jedno z wielu różnych wyrażen ważnych dla chrześcijaństwa, lecz staje się fundamentalnym teologumenonem objawienia: „jedynym i właściwym, wszystko inne obejmującym, w którym dopiero wszystkie elementy składowe objawienia zyskują wspólny sens, a bez którego także te pojedyncze części nie mogą być właściwie rozumiane”⁵⁹⁹. Z pojęcia prawie nieobecnego w myśli Przywary, *commercium* stopniowo przeradza się więc w centralny teologumenon, sprawiając, że odtąd cała jego teologia będzie się rozwijała w oparciu o przedziwną wymianę – nie tylko poprzez formułowanie rozwiązań w relacji do *commercium*, lecz także zyskując w nim swój najgłębszy sens. Przywara przestrzega przy tym, żeby nie wiązać teologii *commercium* z żadnym *locus theologicus* – pojęciami, które współczesna mu dogmatyka, tak katolicka jak protestancka, wykorzystywała jako podstawy różnorodnych traktatów

⁵⁹⁸ Zob.: E. PRZYWARA, *Christliche Urworte: Kerygma, Mysterium, Kairos, Oikonomia. Aus der Festschrift für Paul Tillich*, [w:] *Schriften*, t. III, s. 495-508.

⁵⁹⁹ *Logos, Abendland*, s. 133.

(*de Deo uno, de sacramentis* itp.), które za pomocą kategorii tworzyły bardziej statyczny niż dynamiczny obraz objawionej rzeczywistości. Natomiast, zgodnie z ujęciem Przywary, teologia *commercium* jest taką teologią objawienia, w której głównym ośrodkiem nie jest „byt” (w odróżnieniu do teologii opartych na kategoriach i pojęciach pochodzących ze starożytnych systemów filozoficznych), ale „wymiana” (jako dynamika istoty samego Chrystusa, który jest widzialnym szczytem objawienia niewidzialnego Boga)⁶⁰⁰. Ta niezbywalna realność *commercium* sprawia, że jako konkretna rzeczywistość analogii może ono poprzez obraz i symbol unaocnić niezmiernie głębokości Boga, które w analogii pozostają zakryte. Przywara nie waha się nazywać tej cechy *commercium* czymś niesłychanym. Tylko i jedynie w *commercium* (jako rzeczywistości Chrystusa) może ukazać się cała pełnia Boga w Chrystusie, który jest początkiem i kresem *commercium*, a także ikoną niewidzialnego Boga – tego Boga, którego nikt nigdy nie widział, a o którym Chrystus nauczył (J 1,18). Posługując się wyrażeniami pochodzącymi z objawienia, Przywara precyzuje, że w Chrystusie jako *commercium* uwidacznia się także cała głębokość bogactw, mądrości i wiedzy Boga (Rz11,33), a miłość Chrystusa przewyższa wszelką wiedzę i jest całą Pełnią Bożą (Ef 3, 18-19)⁶⁰¹. To wszystko, co analogia wykazywała w swojej strukturze, jawi się więc jako rzeczywista, dostrzegalna i podlegająca doświadczeniu treść *commercium*.

7.1.1. Słownictwo i podstawy biblijne

Próbując wnikać w znaczenie, jakie Przywara nadaje wyrażeniu *admirabile commercium*, trzeba wziąć pod uwagę specyfikę jego podejścia do słowa. Przywara przedstawia ją we wstępie do pracy poświęconej Ewangelii Janowej Przywara⁶⁰². Jak sam wyjaśnia, najważniejsze jest dla niego to, żeby pozwolić przemówić źródłom, czyli szukać sensu słowa w oparciu o jego etymologiczno-historyczny rodowód. Jeśli chodzi o przekład, Przywara mówi o tłumaczeniu „*von Wurzel her*” – jakby z samego wnętrza słowa, zgodnie z jego rdzeniem w rozwoju historycznym. Sprawia to, że jego tłumaczenia, choć nie zawsze mieszczące się w egzegetycznych ramach, nadają określonemu słowu nieoczekiwane nową znaczeniową przestrzeń. Nie bez znaczenia dla takiego podejścia jest zapewne poetycka wrażliwość Przywary. Wrażliwość ta znajduje

⁶⁰⁰ Zob.: *Logos, Abendland*, s. 133.

⁶⁰¹ Zob.: *Logos, Abendland*, s. 131.

⁶⁰² Zob.: *Christentum gemäss Johannes*, s. 8.

swoje zastosowanie także w przypadku łacińskiego słowa *commercium*, które zazwyczaj oznacza *handel i wymianę*. Obejmuje też swoim zasięgiem takie pojęcia jak *współżycie, stosunki handlowe, dobra, towary, zaopatrzenie wojska i szlaki handlowe*⁶⁰³. Zestawiając z łacińskim *commercium* greckie słowa używane przez św. Pawła (*katallage, apokatallage*), Przywara otrzymuje szeroki zakres znaczeniowy dla wyrażenia misterium przedziwnej wymiany. Zwraca on uwagę, że *Vulgata* tłumaczy *katallage* jedynie jako *reconciliatio*, podobnie jak niemieckie tłumaczenia Nowego Testamentu, które używają słowa *Versöhnung*: w obu przypadkach chodzi o pojednanie. Dodając do tego powszechnego tłumaczenia pierwotne znaczenie słowa *κατ-αλλαγή*, Przywara interpretuje je jako *Auswechslung, Vertauschung* (wymiana, zamiana), a przedrostek *kata* ma dla niego bardzo szeroki wydźwięk jako *wider, gegen, nach und gemäß, herunter*, żeby w pełni oddać dynamikę, rozległość zakresu i radykalny wymiar pojednania w Chrystusie. Słowo *commercium* można więc rozumieć jako pojednanie poprzez wymianę lub wymianę prowadzącą do pojednania – coś, co nie ogranicza się jedynie do jakiegoś zewnętrznego, opartego na umowie procesu, lecz angażuje wewnętrzną istotę każdej ze stron:

„W wyjaśnieniu Pawłowego *apo-kat-allage* z Listu do Rzymian i Drugiego Listu do Koryntian – zgodnie z pierwotnym znaczeniem tego słowa – nie oznacza ono w pierwszym rzędzie *reconciliatio*, czyli «pojednania», ale «kompletną transformację i przemienienie» (*Wandlung*) pomiędzy «innym» (Bóg) a «innym» (człowiek). W tej przemianie «inność (*allo*)» człowieka grzechu, przekleństwa i śmierci zostaje przemieniona (*allage*) w udział (*koinonia*) w «Innym» (*allo*) – Świętym, Błogosławionym i Nieśmiertelnym Bogu, przy czym Bóg w trakcie tej wymiany przybiera «postać» człowieka w Chrystusie, którego uczynił grzechem, przekleństwem i śmiercią (2 Kor 5,21; Gal 3,13; Ap 1,18)»⁶⁰⁴.

Uderzające jest w tym objaśnieniu użycie greckiego rdzenia *allo*, który choć wyłuskany z biblijnego słownictwa św. Pawła (*apokatallage*), bezpośrednio odsyła do relacji *allo pros allo* z *Metafizyki* Arystotelesa⁶⁰⁵, którą to relację Przywara umieszcza w centrum swojej koncepcji analogii. Fakt ten obrazuje głębię powiązania analogii bytu z teologią przedziwnej wymiany już na najbardziej podstawowym, słotwórczym, tak znaczącym dla Przywary poziomie.

⁶⁰³ *Mały Słownik Łacińsko-polski*, Wydawnictwo Szkolne PWN, 2004.

⁶⁰⁴ *Christliche Urworte*, s. 496.

⁶⁰⁵ Zob.: *Metaphysik, Religion, Analogie*, s. 325-7. Podane przez Przywarę odniesienie do Arystotelesa: Met IV 6 1016 B 31-35.

Biblijny fundament dla swojej teologii *commercium* Przywara znajduje w Nowym Testamencie: Ewangelii według Św. Mateusza i Listach Św. Pawła⁶⁰⁶. Ewangelia Mateusza przedstawia dzieło odkupienia, w którym Pan oddaje swoje życie na okup za wielu. Nie chodzi więc o zwyczajne wykupienie kogoś z niewoli za jakąś ustaloną cenę. Przywara podkreśla, że w zamian za wolność człowieka wykupowanego z niewoli grzechu, Chrystus oddaje swoją wolność Boga, czyli Sam Siebie czyni okupem: „Syn Człowieczy, który nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20,28). List do Rzymian i Drugi List do Koryntian są dla Przywary świadectwem „totalności” odkupieńczej wymiany i pojednania w Chrystusie, dzięki której całe stworzenie w Chrystusie może stać się zupełnie nowe: „Jeżeli bowiem, będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna, to tym bardziej, będąc już pojednani, dostąpimy zbawienia przez Jego życie” (Rz 5,10). Najistotniejszy i najgłębszy wymiar przedziwnej wymiany oddany jest w hymnie z drugiego rozdziału Listu do Filipian. Jest to szczególnie znaczący dla Przywary fragment, do którego będzie on wracał w różnych momentach swojej teologicznej pracy, ze względu na proces wymiany między „postacią Bożą” a „postacią ludzką” w Chrystusie⁶⁰⁷. Już w *Analogia Entis* temat ten zajmował bardzo poczesne miejsce, wyznaczając najwyższą formę *potentia oboedientialis*: model bycia jak Bóg – ale nie poprzez porzucenie ograniczeń ludzkiej natury i uzurpację Bożej absolutnej wiedzy – ale model bycia jak Bóg, który w Chrystusie przyjął „postać ludzką” zstępując w cierpliwą i pełną pokory codzienność sługi. W kontekście *commercium* Przywara poszerza obraz Chrystusa-Sługi przedstawiony w Liście do Filipian, zestawiając go z istotą *agape* z Pierwszego Listu św. Jana: „W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 4,10)⁶⁰⁸. Przyjęcie przez Chrystusa „postaci sługi” nie jest jedynie wyrazem solidarności z losem człowieka zmagającego się ze zgubnymi konsekwencjami grzechu, lecz także świadectwem największej miłości: oddania życia za swoich przyjaciół. Jednakże przyjęcie przez Chrystusa „postaci ludzkiej” nabiera ostatecznego sensu dopiero w ogromnej mocy

⁶⁰⁶ Dokładne odniesienia: Mt 20,28; 2 Kor 5,17-21; Rz 6,16-22; Flp 2,5-9.

⁶⁰⁷ Zob.: M. ZECHMEISTER, *Gottes-Nacht*, s. 215. Marta Zechmeister uważa, że całą późną twórczość Przywary można właściwie sprowadzić do egzegezy Listu do Filipian: „Commercium ist der Zentralbegriff der zweiten Werkhälfte Przywaras, und das, was er über Luther sagt, gilt für seine eigenen späten Schriften – daß sie weithin eine immer neue Paraphrase auf Phil 2, 1-11 sind, eine ganze Theologie oder besser gesagt ein «Hymnus des Austasches zwischen Form Gottes und Form des Sklaven»”.

⁶⁰⁸ Zob.: *Logos, Abendland*, s. 121-3.

pokonania grzechu i przekształcenia naznaczonej nim rzeczywistości w nowe stworzenie. Z tego względu dla Przywary życie człowieka osiąga swój najgłębszy sens w miłości, która polega na oddaniu się na służbę, będącą udziałem w tej przedziwnej zbawczej wymianie, jaka dokonuje się w Chrystusie, a która konkretnie wyraża się jako „służba udziału we wcieleniu Boga w Kościele jako Jego Ciele” (*Dienst der Teilnahme an der Menschwerdung Gottes in der Kirche als Seinem Leib*)⁶⁰⁹.

Podsumowując ugruntowanie teologii *commercium* Przywary w Piśmie Świętym, należy podkreślić jeszcze jeden ogólny ale głęboko biblijny aspekt, czyli formę *commercium* jako *connubium*⁶¹⁰. Miłość Boga do stworzeń, a szczególnie ta objawiona w Chrystusie, bardzo często w teologii Przywary przybiera formę oblubieńczą, małżeńską, ma kształt zaślubin. Bez wątpienia wpływa to z zakorzenienia myśli Przywary w wielkich starotestamentalnych obrazach, wykorzystywanych także w Nowym Przymierzu, a szczególnie w Apokalipsie św. Jana. Kenneth Oakes nie waha się nawet mówić o pewnym *munus nuptiale*, jaki daje się zauważyć w doktrynie Chrystusa widzianej oczami Przywary⁶¹¹. *Commercium* Przywary jest bowiem przez niego określane jako ślubna wymiana (*hochzeitliche Austausch*) albo przybiera postać zaślubin (*Form der Hochzeit*)⁶¹². Trzeba tu jednak zaznaczyć, że Przywara nie traktuje zaślubin jako ceremonię ślubną czy weselną ucztę, lecz jako trwałą postać współżycia między Bogiem a światem w Chrystusie⁶¹³.

7.1.2. Podstawy patrystyczne: Ireneusz i Augustyn

Przedstawienie zarysu historycznego rozwoju tego, co dla Przywary jest fundamentalną chrześcijańską tajemnicą (*das christliche Grundgeheimnis*) zajmuje mu zaledwie niecałe trzy strony⁶¹⁴. Zakres rozwoju *commercium* przedstawiony przez Przywarę jest bowiem raczej schematyczny i zarysowany grubą kreską: rozciąga się od św. Ireneusza jako prawdziwego Greka, do Lutra jako prawdziwego przedstawiciela ducha germańskiego, a pomiędzy nimi umieszczony jest Augustyn ze swoim rzymsko-afrykańskim

⁶⁰⁹ Zob.: *Deus semper maior*, t. III, s. 365.

⁶¹⁰ *Connubium*, *connubii*, *n* – małżeństwo; prawo do małżeństwa; ceremonia ślubna (Lingua Latina Omnibus); <http://latinaomnibus.pl/index.php?dzial=sloowniczek&opcja=sloownik> (dostęp: 07.09.2020)

⁶¹¹ Zob.: K. OAKES, *The Cross and the Analogia Entis*, s. 167.

⁶¹² Zob.: *Logos, Abendland*, s. 144.

⁶¹³ Zob.: *Christentum gemäss Johannes*, s. 87: „Hochzeit als die Form des dauernden Leben zwischen Gott und Welt in Christo”.

⁶¹⁴ Zob.: *Logos, Abendland*, s. 126-8.

rodowodem. Najczęściej jednak para Ireneusz-Augustyn występuje razem, w roli przedstawicieli pierwotnej starochrześcijańskiej teologii *commercium*, stanowiąc według Przywary podstawę i bezpośredni punkt wyjścia dla rozwoju teologii Lutra⁶¹⁵. Świętego Ireneusza przedstawia Przywara z jednej strony jako zakorzenionego w tradycji Janowej (poprzez swojego mistrza – św. Polikarpa, bezpośredniego ucznia św. Jana), a z drugiej strony jako spadkobiercę myśli greckiej ze względu na pochodzenie. Przywara zwraca też uwagę na to, że w wystąpieniach przeciwko pierwszej chrześcijańskiej gnozie, czyli (jak to obrazowo ujmie Przywara) przeciwko prawdziwie azjatyckiemu dualizmowi „boskiego ducha” i „szatańskiej cielesności”, podkreślał on realną jedność bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie⁶¹⁶. Bardzo istotne jest również dla Przywary, że teologia *commercium* w wydaniu Ireneusza zdecydowanie określa Chrystusa jako Boga w Ciele „z krwi i kości”, który stał się prawdziwym okupem dla naszego zbawienia. Niezwykle ważne jest też dla Przywary to, co stanowi podstawę *commercium* w ujęciu Ireneusza, czyli wiara w realną boskość i realne człowieczeństwo – nie zmieszane i nie rozdzielone w Chrystusie.

Natomiast widziany oczami Przywary Augustyn jest chyba najbardziej zróżnicowaną i barwną postacią pośród wszystkich znanych mu z historii teologów. Przywara postrzega go jako Rzymianina i zarazem Afrykańczyka, a przy tym Ojca Kościoła łączącego w swojej teologii wpływy św. Pawła i św. Jana, który jak nikt potrafił wyrazić głębię i zakres przedziwnej wymiany, ukazując Boga i człowieka przenikających się wzajemnie w zmaganiu miłości i grzechu: „W Adamie Chrystus i Adam w Chrystusie” (komentarz do Psalmu 101)⁶¹⁷. W ocenie Przywary, augustyński człowiek jawi się jako otchłań i przepaść (*Abgrund*), ponieważ tak nieogarniona jest jego tęsknota za Bogiem⁶¹⁸. Przywara podkreśla, że Augustyn wykorzystywał teologię opartą na *commercium* nie tylko przeciwko gnostycznemu dualizmowi ciała i ducha, lecz także w walce z manicheizmem i z plotynizmem, który był systemem emanacji ewoluujących w stronę czystej

⁶¹⁵ Zob.: *Christliche Urworte*, s. 496: użyty jest zwrot „von Irenäus zu Augustinus hin”; E. PRZYWARA, *Imago Dei* w: E. PRZYWARA, *Schriften*, t. III, s. 490: Ireneusz występuje także w powiązaniu z Augustynem; *Katholische Krise*, s. 207: para Ireneusz-Augustyn stanowi ogniwo przejściowe w historii rozwoju przedziwnej wymiany pomiędzy teologią św. Pawła i teologią Lutra.

⁶¹⁶ Zob.: *Logos, Abendland*, s. 126.

⁶¹⁷ *Logos, Abendland*, s. 128.

⁶¹⁸ Zob.: *Augustinisch*, s. 25: „Wir haben damit jenen Augustinismus, für den der Mensch Mensch-Abgrund ist, weil er das «ins Unendliche» der Sehnsucht ist zu Gott als der alleinigen Klarheit des Heute des Ist der Wahrheit-Gutheit-Schönheit”.

duchowości⁶¹⁹. Z tego powodu bardzo ważne jest dla Przywary mocne twierdzenie Augustyna, że Chrystus jest dla chrześcijanina zarówno początkiem drogi jak i punktem dojścia:

„[...] cały nasz wzrost i całe nasze dojrzewanie nie jest nigdy wychodzeniem z Chrystusa, lecz głębszym wnikaniem w Chrystusa, cały nasz postęp nie jest nigdy wychodzeniem z Kościoła, lecz głębszym zanurzaniem się w jego rzeczywistość: «nie przez jedno w coś innego», lecz «przez Mnie ... do Mnie». Bo ta widzialność w ciele jest Bożą widzialnością w ciele»⁶²⁰.

7.1.3. Rozwinięcie teologiczne: Luter

Teologia Augustyna prowadzi, zdaniem Przywary, bezpośrednio do Lutra jako syna zakonu augustiańskiego. W poświęconym Lutrowi i reformacji rozdziale *Humanitas* Przywara cytuje kilka ważnych dla siebie fragmentów różnych wypowiedzi Lutra⁶²¹. Wśród nich znajduje się urywek z pochodzącego z 1514 roku kazania na Boże Narodzenie, które opierając się na starej chrześcijańskiej tradycji, stanowi zarazem według Przywary podstawę, na której rozwinie się późniejsza dialektyczna teologia Lutra: „Jak Słowo Boga stało się Ciałem, pewne jest też, że ciało stanie się Słowem. Dlatego bowiem Słowo stało się Ciałem, żeby ciało stało się Słowem. Dlatego Bóg stał się Człowiekiem, żeby człowiek stał się Bogiem”⁶²². Kulminacją tego zbioru cytatów jest fragment dotyczący wspomnianego już w tym kontekście hymnu z Listu do Filipian (2, 1-11): „Dwie formy istnieją na świecie, pierwsza to postać Boga, druga to postać niewolnika... Pierwsza forma tworzy z niczego coś, a nawet wszystko, druga natomiast może wszystko zniweczyć, czynić z czegoś jego zaprzeczenie; jeśli jedna się wznosi, druga zanika. [...] A więc między Bogiem a człowiekiem istnieje pewna wzajemność przez Chrystusa w przedziwnej i słodkiej wymianie, (*commercio*), jak w zawartym kontrakcie”⁶²³.

⁶¹⁹ Przywara twierdzi, że doświadczenia walki z gnozą były impulsem do ewoluowania poglądów Augustyna przez całe jego życie oraz doprowadziły go do wypracowania własnej teorii poznania, z której z kolei wywodzą się późniejsze europejskie kierunki filozoficzne zajmujące się poznaniem. Szczegółowej analizie tego problemu poświęcił Przywara artykuł z 1956 „*Das Gnoseologisch-Religiöse bei St. Augustin*” [w:] *Schriften*, t. III, s. 417-36.

⁶²⁰ *Augustinisch*, s. 61.

⁶²¹ Zob.: *Humanitas*, s. 376-400.

⁶²² *Humanitas*, s. 379. Podane przez Przywarę odniesienie do dzieła Lutra: WW I 28.

⁶²³ *Humanitas*, s. 380. Podane przez Przywarę odniesienie do dzieła Lutra: WW V 447.

Teologia Lutra jest dla Przywary szczytem i podsumowaniem rozwoju teologii *commercium* w całej tradycji chrześcijańskiej. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można też przypuszczać, że to właśnie poprzez Lutra Przywara dotarł do patrystycznych ujęć przedziwnej wymiany. Linia prowadząca od Ireneusza poprzez Augustyna aż do Lutra przedstawiona jest jeszcze przez Przywarę (obok zaprezentowanych tutaj wersji z *Christliche Urworte* i *Humanitas*) w artykule *Evangelische Katholizität-Katholische Evangelizität*, który stał się później częścią książki *Katholische Krise*⁶²⁴. Jest to najpełniejsza i najdojrzalsza próba objęcia całej tradycji teologii przedziwnej wymiany, będąca jednocześnie świadectwem wielkiej wartości, jaką stanowiła ona dla Przywary:

„Ta Teo-dialektyka Boga, który ożywia w śmierci i obdarza chwałą przeprowadzając przez piekło [...] nie jest czymś ostatecznym ani u Lutra, ani we wczesnochrześcijańskiej tradycji. Zbawienie nie polega więc tylko na «zadośćuczynieniu» (*satisfactio*), które Chrystus przynosi swojemu Ojcu (według jednego z kierunków katolickich zapoczątkowanych przez Anzelma z Canterbury), ani na pojednaniu (*reconciliatio*), w którym Chrystus jest Pośrednikiem między Świętym Bogiem a grzesznym człowiekiem (jak głosi jeden z protestanckich kierunków począwszy od Melanchtona). Owo zbawienie – od Pawła, poprzez Ireneusza i Augustyna po Lutra (jako ostatniego w tej tradycji) – dokonuje się całkowicie w misterium wymiany, zamiany i przemiany między Bogiem i człowiekiem oraz wzajemnie między ludźmi, która to wymiana zachodzi w Chrystusie i jako Chrystus (dynamicznie). [...] Całkowicie «Inny» Bóg stał się «całkowicie innym człowiekiem» aby «całkowicie inny» człowiek mógł mieć udział w «całkowicie innym» Bogu (stał się Bogiem Łaski, jak formułują to greccy Ojcowie Kościoła). To *katallage* stało się u Ireneusza (II wiek) rdzeniem jego antygnostyckiej teologii (jak to widzi Balthasar w swoim dziele poświęconym Ireneuszowi z 1943 roku). [...] Augustyn staje się tak bardzo klasykiem *commercium* (określając je «wymianą na targu niewolników»), w którym suwerenny i wolny Bóg przyjął «postać sługi», żeby człowiek, który ze względu na grzech był w niewoli szatańskiej, mógł otrzymać postać Boga – że chrystologia Augustyna może być właściwie rozumiana tylko poprzez ten centralny punkt: «Bóg umarł, żeby nastąpiło wyrównanie w niebieskim handlu». [...] Ta wczesnochrześcijańska i wczesnokatolicka tradycja osiąga w Lutrze swój szczytowy punkt, z «usprawiedliwieniem przez wiarę», którego podłożem, fundamentem i tłem jest właśnie *admirabile commercium* – przedziwna wymiana (według słów dawnej liturgii); po Lutrze tradycja ta przetrwała jedynie w pobożności pietystycznej, w chorałach Zinzendorfa: «On dokonał z nami cudownej wymiany... Stał się Sługą a ja Panem, żeby mogła zaistnieć wymiana». Przeciwno

⁶²⁴ E. PRZYWARA, *Evangelische Katholizität-Katholische Evangelizität*, [w:] *Katholische Krise*, s. 199-210.

wszystkim dzisiejszym oświeceniowym teologom (w ewangelickim katolicyzmie i w katolickim ewangelicyzmie) Luter podkreśla: «Ewangelia krzyża jest taka, że krzyż jest chwałą, śmierć życiem, grzech sprawiedliwością, przekleństwo błogosławieństwem, zguba – zbawieniem»; «To jest właśnie pełne misterium boskiej łaski dla grzeszników, w którym w przedziwnej wymianie (*admirabili commercio*) nasze grzechy nie są już naszymi grzechami, lecz Chrystusa, a sprawiedliwość Chrystusa nie jest już Jego sprawiedliwością, lecz naszą. Wyzbył się jej, by z nami się nią wymienić i nas nią napęłnić aż do końca, a sam wypełnił się naszymi grzechami, żeby nam nasze grzechy odebrać; I tak skutecznie z nami szczęśliwą wymianę, wzięwszy na siebie nasze grzechy, dając nam swoją niewinną i zwycięską Osobę»⁶²⁵.

7.2. Treść przedziwnej wymiany

Próba ujęcia treści przedziwnej wymiany stanowi dla Przywary okazję do opisu pełnego zakresu rzeczywistości, którą obejmuje jego formalna zasada analogii bytu. Przedziwna wymiana jest więc przedstawiona przede wszystkim jako istota Chrystusa oraz jako proces nieustannie w Nim zachodzący i obejmujący „wszystko”: zarówno całość zewnętrznej rzeczywistości jak również najintymniejszą i najbardziej osobistą sferę indywidualnego „ja”. Dopełnieniem tego całościowego ujęcia jest jego odniesienie do teologii trynitarnej i mariologii.

7.2.1. *Commercium* jako istota Chrystusa

Używając niewielu słów Przywara obejmuje całą, zdawałoby się niemożliwą do ogarnięcia treść, którą ostatecznie jest w jego ujęciu istota Chrystusa. Wychodząc od samej Osoby Chrystusa, Przywara otwiera ją z jednej strony na niewidzialną i wszystko przewyższającą rzeczywistość samego Boga, a z drugiej strony, włącza w Nią całą realnie istniejącą rzeczywistość, nie pomijając jej wymiaru historycznego i materialnego:

„*Commercium* jest istotą Chrystusa: ponieważ tak zwana «unia hipostatyczna», w której jest On jako Bóg i Człowiek Jedną Osobą, sama jest podstawowym *commercium* (tak jak to akcentuje Augustyn). *Commercium* jako istota Chrystusa jest także wyjątkowym misterium, w którym «Jednorodzony Bóg pouczył» o «Bogu, którego nikt nigdy nie widział» (J 1,18). *Commercium* jest w końcu także istotą Kościoła, chrześcijaństwa, Chrystusa: ponieważ Kościół i chrześcijaństwo są «Ciałem, Pełnią, Chwałą» tego Jezusa

⁶²⁵ *Evangelische Katholizität-Katholische Evangelizität*, s. 206-7.

Chrystusa, którego istotą jest *commercium*, i Chrystus istotowo jako «Członek» tego Ciała jest też «Chrystusem we mnie», lecz Chrystusem, który jest właśnie *commercium*. I tak *commercium* jest w konsekwencji także metafizyką, etyką, praktyką, estetyką, ponieważ *commercium* jest nazwą aktu stworzenia i historii, a stąd także nazwą dla każdej relacji między Stwórcą a stworzeniem i dla każdej relacji między stworzeniami. Albowiem Jeden Chrystus, który istotowo jest właśnie *commercium*, jest też – od czasu jeszcze «przed założeniem świata» – «Głową i zjednoczeniem wszystkiego co w niebiosach, i tego, co na ziemi» (Ef 1,10)⁶²⁶.

7.2.2. *Commercium* jako wymiana zachodząca w Chrystusie

Analiza treści przedziwnej wymiany zachodzącej w Chrystusie prowadzi Przywarę bezpośrednio do zarysu postaci Chrystusa jako Zbawcy, oraz do prawdziwej „teologii Chrystusa”. Postać Zbawiciela, która ukazuje się Przywarze nie ma jednak w sobie nic z wysłannika dokonującego obiektywnego i sprawiedliwego wyrównania rachunku pomiędzy Bogiem a człowiekiem, jak to można interpretować w duchu teologii Anzelma z Canterbury. Chrystus Przywary jest miłującym Zbawicielem (takim jaki wyłania się z teologii Pawła i Augustyna), a dokonująca się w Nim wymiana nie ma charakteru sądowej egzekucji, lecz jest pełnią oddania w akcie zaślubin. Chrystus Zbawca jest Drogą (J 14, 6), Głową i Pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem – Tym, w którym dokonuje się przejście (*Übergang* – *transitorium*). Taki charakter Chrystusa, którego istotą jest Jego misja, zakłada na poziomie teologicznym jedność chrystologii i soteriologii⁶²⁷. W pierwszym rzędzie Przywara określa *commercium* w Chrystusie jako wymianę między „postacią Bożą” i „postacią ludzką”, co także bezpośrednio wiąże ze sobą wcielenie i zbawienie. Przywara ujmuje tę wymianę w trzech schematach:

„[...] Bóg stał się człowiekiem, żeby człowiek mógł stać się Bogiem.

[...] Bóg Stwórca stał się człowiekiem, żeby człowiek mógł stać się stwórcą.

[...] Bóg Duch stał się ciałem i krwią i ludzkim duchem aby ciało i krew i ludzki duch mogły stać się Bogiem Duchem”⁶²⁸.

⁶²⁶ Logos, *Abendland*, s. 129.

⁶²⁷ Zob.: Logos, *Abendland*, s. 134: „So geht es in der echten Einheit von Christologie und Soteriologie um ein Ausschöpfen dieses hochzeitlichen Austausch”.

⁶²⁸ Logos, *Abendland*, s. 134-5. Warto zwrócić uwagę, że Przywara próbuje tutaj wyraźnie podkreślić rzeczywistość przedziwnej wymiany natur – boskiej i ludzkiej:

„Es heißt

Gott ward Mensch,-

daß der Mensch Gott werde.

Przytoczone wyżej zestawienia „przedziwnej wymiany” odnoszą się głównie do tajemnicy wcielenia, w której Bóg wychodzi do człowieka, jednocząc się z nim w Chrystusie. Pomimo niewyczerpanej głębi wymiany natury Boga i natury człowieka w tej tajemnicy, domaga się ona dopełnienia o tajemnicę odkupienia i wejścia w dramat ludzkiego grzechu, cierpienia i śmierci, które Bóg uczynił swoim aby odkupić człowieka:

„Przenajświętszy, Błogosławiony, Wolny, Szczęśliwy Bóg jako Wszechsprawiedliwy, Niezmierzony, Wszechmiłość, w pełni swojego majestatu – stał się «grzechem» świata, «przekleństwem» świata, «zniewoleniem» świata, «piekłem» świata – w skandalu nieprawości, głupstwa, okrucieństwa tego świata – aż po nicość pustki (*kenosis*) – żeby ten świat grzechu, przekleństwa, zniewolenia, piekła – w nicości pustki – mógł mieć udział i wspólnotę w Bożej Świętości, błogosławieństwie, wolności, szczęśliwości, prawości, mądrości, miłości – w pełni majestatu”⁶²⁹.

W ten sposób przedziwna wymiana staje się wymianą zbawczą, między Bogiem jako źródłem wszelkiego błogosławieństwa, a człowiekiem poddanym władzy szatana⁶³⁰. Zbawcze zstępowanie Chrystusa aż do najgłębszych otchłani grzechu, Przywara zestawia z uzurpatorskim wywyższaniem się człowieka pragnącego być jak Bóg. Ta, będąca wyrazem grzechu pierworodnego, pokusa nie jest jedynie jakimś dalekim nawiązaniem do zamierzchłej ludzkiej przeszłości, lecz ma charakterystyczny dla Przywary, konkretny wymiar w ciągłym dążeniu człowieka w stronę absolutnej, czystej duchowości (tak jak w przypadku absolutyzujących tendencji w filozofiach skażonych grzechem pierworodnym)⁶³¹. Jedność rzeczywistości wcielenia i zbawienia sprawia, że wymiana dotyczy największych różnic pomiędzy Bogiem a człowiekiem (bycie i stawanie się), z czego Przywara wyprowadza ogólną formułę *commercium*:

es heißt darum:

Gott Schöpfer ward Geschöpf,-
daß das Geschöpf Schöpfer werde.

Es heißt ganz konkret:

Gott Geist ward Fleisch und Blut und Menschen-Geist,-
daß Fleisch und Blut und Menschen-Geist Gott Geist werde”.

⁶²⁹ *Logos, Abendland*, s.136-137.

⁶³⁰ Zob.: *Logos, Abendland*, s. 136: Przywara tworzy tu specjalne wyrażenia dla podkreślenia konkretności zbawczej wymiany: „Austausch als Erlösung zwischen dem Dreimal-Gebenedeiten und Sieben-Geteufelten (im Symbol der «sieben Teufel» Maria Magdalenas, Mk 16;9)”.

⁶³¹ Zob.: *Christentum gemäss Johannes*, s. 229: „Dieses Sich-durchdringen ist der eigentliche Austausch (2Kor 5;20) als eigentlichstes Geheimnis der Erlösung: Gottes tiefster Abstieg in die abgründige Tiefe von Sünde und Fluch und Hölle, in der im Austausch gelöst und erlöst wird des Menschen satanischer Aufstieg zu absoluter Geistigkeit und Göttlichkeit”.

„Suwerenny, niecierpliwy i nieśmiertelny Bóg
stał się ziemskim, poddanym cierpieniu i śmiertelnym człowiekiem
aby
ziemski, poddany cierpieniu i śmiertelny człowiek miał udział (*koinonia, consortium*)
w suwerennym, niecierpliwym i nieśmiertelnym Bogu”⁶³².

Wymiar zbawienia bezpośrednio łączy się dla Przywary z wymiarem pojednania (zgodnie ze znaczeniem Pawłowego *katallage*, co sprawia, że przedziwna wymiana zyskuje aspekt pojednująco-zbawczy (*versöhnend erlösender Austausch*)⁶³³. A skoro Chrystus, tak jak Go przedstawia Paweł w Liście do Kolosan, ma być „wszystkim we wszystkich” (Kol, 3, 11), Przywara stara się w następnej kolejności nakreślić cały zakres przestrzeni, w której zachodzi przedziwna wymiana. Aby obrazowo przedstawić tak obszerną i złożoną materię Przywara stosuje rozbudowane, zorganizowane w skomplikowane struktury opisy przywodzące na myśl dialektyczne wypowiedzi Lutra. Jest to jedynie próba wypełnienia treścią tego, co zawiera w sobie znajdująca się w punkcie wyjścia jego rozważań lakoniczna maksyma – Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem⁶³⁴.

7.2.3. *Commercium* jako wymiana „wszystkiego”

Z chrystologicznego pojmowania *commercium* Przywara wyprowadza „totalne” *commercium* jako wymianę wszystkiego. Z tego powodu stara się on poddać całą rzeczywistość zbawczemu działaniu Boga: wbrew wszystkim naturalistycznym i anty-chrześcijańskim stanowiskom i prądom, świat i kosmos, jako dzieła Stwórcy mają swój najgłębszy sens w zjednoczeniu w Chrystusie-Głowie. Z drugiej strony *commercium* jako wymiana wszystkiego jest niesłychanie dynamiczną wizją i nie może być rozumiane jako statyczne *Civitas Dei* na ziemi, gdzie Chrystus jest wszystkim we wszystkich, ale w jakiejś zamkniętej, ograniczonej, stałej i nieruchomej przestrzeni, wyraźnie odgraniczonej od pozostającej poza nią innej rzeczywistości. Chodzi raczej o bycie

⁶³² *Logos, Abendland*, s. 136.

⁶³³ Zob.: *Logos, Abendland*, s.136.

⁶³⁴ Nie dający się do końca opisać paradoks Boga-Człowieka pojawia się u Przywary w różnych kontekstach, ukazując za każdym razem trochę inny aspekt tej niewyczerpanej rzeczywistości: „Gott erscheint nicht nur in einer Kreatur, sondern als Kreatur. Gott erscheint nicht als Eigenschaft einer Kreatur, sondern als ihre Personalität. Gott ist nicht nur in Christo Gott-Mensch, sondern «Mensch-Gott» (Denz.168): wahrhaft wie das Heidentum es sich träumte und immer neu träumt, – Mensch als Gott. Was vom Menschen her Irrtum über Gott war, hat Gott von Sich aus zur Wahrheit gemacht: daß die *Kreatur Gott* sei”; *Was ist Gott*, 1953, s. 40.

współuczestnikiem Chrystusa poprzez aktywny udział w Jego odkupieńczej misji oraz ogarniający wszystko proces wymiany⁶³⁵. Tak pojmowane *commercium* jest zdążającym do ostatecznego wypełnienia rozszerzaniem się zasięgu istoty Chrystusa na Kościół, ludzkość i cały kosmos (*Christus-zur-gesamten-Welt-hin*). Każdy pojedynczy chrześcijanin, jako odkupiony przez Chrystusa, jest więc nie tylko włączony w samą Jego Osobę, lecz również w Jego misję przeobstwienia całego otaczającego świata i przemianę ogółu rzeczywistości. Dla Przywary oznacza to nie tylko bycie włączonym w odkupieńcze cierpienia Chrystusa i „dopełnianie w swoim ciele braków udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1,24), lecz także aktywny udział w „rozprzestrzenianiu tajemnicy wymiany na stosunek między uczniem Chrystusa a światem, stosunek chrześcijanina do chrześcijanina, stosunek chrześcijanina do niechrześcijanina”⁶³⁶. W ten sposób Przywara wkracza w jeden z wielkich tematów swojej teologii: wyrażającej się w oddawaniu życia za siebie nawzajem braterskiej miłości między ludźmi, która jest jedynym możliwym uwidocznieniem istoty Boga.

7.2.4. *Commercium* jako wymiana „ja”

Chrystus jako *commercium* jest dla Przywary prawem, formą i rytmem każdego chrześcijańskiego życia także w jego konkretnym, osobistym i najbardziej intymnym wymiarze⁶³⁷. Podstawą dla takiego ujęcia jest teologia św. Pawła, wyrażona głównie w jego dwóch osobistych wyznaniach: „Żyję nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus” (Gal 2,20) oraz „Dla mnie bowiem żyć to Chrystus” (Flp 1, 21). Totalna wymiana „ja” rozpięta jest między dwiema podstawowymi ludzkimi tożsamościami, które Paweł określa jako „niewolnik grzechu” albo „niewolnik Boga w Chrystusie” (Rz 6,12-7,4). Na wyraźne podkreślenie zasługuje tu fakt, że zarówno w przypadku omawianej wcześniej wymiany między postacią Bożą i postacią ludzką, jak i w odniesieniu do przejścia od niewolnika grzechu do niewolnika Boga w Chrystusie, wyzwolenie, jakie oferuje Chrystus nie prowadzi do jakiegś nieokreślonej duchowej bezpostaciowości. Nowa postać człowieka w Chrystusie ma także swoją konkretną strukturę i podlega ściśle określonym prawom:

⁶³⁵ Zob.: *Logos, Abendland*, s.138: „«Christus alles in allem» sagt nicht eine statisch geschlossene *Civitas Dei* auf Erden, sondern das beständig Fließende und Sich-Wandelnde des *commercium*, bis diese Wandlung in allem vollbracht ist. Das ist die Ausdehnung des Wesens Christi, das *commercium* ist, auf Kirche, Menschheit und Kosmos”.

⁶³⁶ Zob.: *Logos, Abendland*, s. 138: „[...]die Ausdehnung des Geheimnisses des Austausch auf das Verhältnis zwischen Apostel und Welt, Christ und Christ, Christ und Nicht-Christ”.

⁶³⁷ *Logos, Abendland*, s. 144: „*Commercium* ist darum durchformender und durchrhythmisierender Geist des konkreten Lebens des konkreten Ich”.

„Prawo, forma i rytm takiego życia powinny być do ostatka właśnie tylko prawem, formą i rytmem tego Chrystusa, który jest *commercium*”⁶³⁸. W ten sposób wymiana „ja” obejmuje cały wymiar bytowy człowieka, od antropologii do etyki⁶³⁹.

Niewolnik Boga w Chrystusie jest w całej swojej integralności, aż do najbardziej osobistych spraw, oddany w „służbie wymiany”, która ogarnia całą jego istotę, tak, że jego egzystencja staje się egzystencją Chrystusową. Służba ta nie jest jednak czymś formalnym, ma charakter *connubium*: tak jak w przypadku jedności małżeńskiej, w której kobieta i mężczyzna są jednym ciałem, tak sługa Chrystusa powinien być z Nim jednym duchem (1Kor 6,16). Przywara rozwiewa jednak wszelkie pokusy uświęconej wszechmocy i złudzenia potęgi. Egzystencja nowego, całkowicie przemienionego człowieka nie ma w sobie nic z łatwego triumfalizmu, ani jakiegoś sielankowo-mitycznego błogostanu, lecz jest pełną kontrastów i sprzeczności egzystencją w zmaganiach, którym świadectwo daje Święty Paweł w swoich listach: „Albowiem ilekroć niedomagam, tylekroć jestem mocny” (2Kor 12,10)⁶⁴⁰.

7.2.5. *Commercium* trynitarno-mariologiczne

Każdy rodzaj przedziwnej wymiany, która zachodzi w Chrystusie Przywara rozpatruje także w odniesieniu do całej Trójcy Świętej: Chrystus stał się bowiem człowiekiem jako „Odwieczny Syn i odwieczny Logos wiecznie pozostający i wychodzący z łona Ojca w Duchu Świętym”⁶⁴¹. Przywara podkreśla, że to, co jest darem dla człowieka w przedziwnej wymianie to boskość Ojca, który nie oszczędził swojego Syna i wydał Go w swojej miłości do świata – następnie boskość Syna, który z miłości zgodził się oddać swoje życie – oraz boskość Ducha Świętego, który jest pochłaniającym ogniem tej miłości⁶⁴². W ten sposób konkretna egzystencja chrześcijanina poprzez wymianę w Chrystusie staje się nieustannym uczestnictwem w życiu Trójcy Świętej. Tajemnica *commercium* w unikalny sposób musi dotyczyć także tajemnicy Maryi, co Przywara

⁶³⁸ Logos, *Abendland*, s. 144.

⁶³⁹ Zob.: Logos, *Abendland*, s. 144: „*Commercium* des Ich – als konkret christliche, und hierin konkret menschliche, seinshafte Anthropologie und bewußtseinshafte Ethik”.

⁶⁴⁰ Zob.: Logos, *Abendland*, s. 145.

⁶⁴¹ Logos, *Abendland*, s. 136.

⁶⁴² Zob.: *Essenz- und Existenzphilosophie*, s. 235: „Die Gottheit aber, die zum Menschen hin zu diesem Tausch sich schenkt, ist die Gottheit des Vaters, der Seines Eigenen Sohnes nicht schont, sondern ihn ausliefert für uns alle in seiner Liebe zur Welt, ist die Gottheit des Sohnes, der «mich liebt und Sich ausliefert für mich», ist die Gottheit des Heiligen Geistes, der die Gott-Schwache und die Gott-Torheit der Breite und Länge und Hohe und Tiefe des hinverzehrenden Feuers dieser Liebe ist”.

określa jako *commercium* trynitarno-mariologiczne: Bóg i Maryja, Bóg w Maryi. Wymiar maryjny *commercium* wyraża się w dynamice między narodzeniem w czasie Syna Bożego w łonie Maryi, a wiecznym rodzeniem się Syna z Ojca w Duchu Świętym. Przywara mówi tu o misterium *καίποτ*, w których wszechogarniająca ekonomia pełni mieści się i skupia w jednym momencie łaski⁶⁴³. Widzialna i doczesna tajemnica ziemskiego życia Maryi jest odbiciem nieogarnionej dla nas tajemnicy wewnętrznego życia Trójcy Świętej. Jednocześnie „Misterium Trójcy Świętej objawia się i udziela tylko w *commercium*: bowiem samo to *commercium* jest «ekonomią zbawienia»”⁶⁴⁴.

Nawet gdy Przywara nie używa pojęcia wymiany w opisie „przedziwnej” relacji, którą Bóg jako Trójca Święta połączył się z człowiekiem w Maryi, związek ten jest symbolem i nośnikiem całej treści *commercium* jako wzajemnego odniesienia Boga, wychodzącego do stworzenia ze swoją obdarowującą łaską oraz ludzkości, która w Maryi stanowi najdoskonalszy wyraz zdolności do aktywnego przyjęcia przemieniającego i zbawczego działania Boga. Maryja pozostaje w zupełnie wyjątkowej interakcji ze wszystkimi Osobami Trójcy Świętej. W teologii Przywary jest Ona nie tylko Matką Jezusa i naczyniem Ducha Świętego, lecz także Córką Ojca – bardzo mocno włączona w synostwo Boże Jezusa i równie mocno ukazująca ojcostwo Boga wszystkim ludziom. Jezus i Maryja są (w odniesieniu do Adama i Ewy) nową, zbawioną ludzkością, z którą Bóg Ojciec pozostaje w wiecznym przymierzu⁶⁴⁵. Oprócz tego Maryja jako Królowa Nieba i Ziemi i jednocześnie pokorna Służebnica Pańska jest dla Przywary osobą odwzorowującą przedziwną wymianę między postacią Bożą a postacią sługi zachodzącą w Chrystusie⁶⁴⁶.

⁶⁴³ Zob.: *Logos, Abendland*, s. 147: „das eigentliche und all-umfassende Mysterium der *oiconomia* der *kairoi*, der Ökonomie der Fülle der Augenblicke der Gunst”.

⁶⁴⁴ *Logos, Abendland*, s. 147.

⁶⁴⁵ Zob.: *Was ist Gott*, s. 109: „Gott in Christo ist zuletzt im Ursprung dieses Zueinander: der ewige Vater als Schoß der ewigen Geburt Christi, die menschliche Mutter als Schoß seiner innerzeitlicher Geburt; – der ewige Sohn als der innerzeitliche Bräutigam der Braut des Bundes zwischen Gott und Mensch, also Maria mit Christus im letzten Geheimnis von Sohn und Tochter im einer Vater; – der ewige Heilige Geist als das Geheimnis der wehenden Fruchtbarkeit Gottes, und Mariens bräutlicher Mutterschoß als Gefäß des Geistes (*vas spirituale*)”.

⁶⁴⁶ Zob.: *Was ist Gott*, s. 111: „Maria ist die Königin Himmels und der Erde, da sie die Magd des Herrn ist, durch die Gott zum (isaianischen) Knecht des Herrn ward: Königin als Sklavin, durch die der König der Ewigkeit Sklave ward”.

7.3. Teologia *commercium* w obliczu tajemnicy odrzucenia Boga

Jak to już wcześniej zostało powiedziane, *commercium* jest dla Przywary fundamentalnym teologumenonem objawienia – pozytywnym pojęciem, które streszczając w sobie jego treść, nie pojawia się jednak w Piśmie Świętym. Zupełnie innym, choć podobnie brzmiącym greckim wyrażeniem biblijnym jest antylegomenon – słowo użyte przez starca Symeona na widok dzieciątka Jezus przyniesionego do Świątyni przez Maryję i Józefa (Łk 2,34). Proroctwo Symeona, które określa Jezusa jako „znak, któremu przeciwstawić się będą”, wyprzedza rozwój historii i przepowiada stanowisko, jakie szeroko pojęty świat będzie zajmował wobec Boga przychodzącego „w postaci człowieka” do swojego stworzenia. „W taki sposób zachodzi wymiana między Logosem jako Światłością i Życiem a ciemnością, nie rozpoznającym Go światem i swoimi, którzy nie chcą Go przyjąć”⁶⁴⁷. Przywara przywiązuje ogromną wagę do faktu nierozpoznania i nieprzyjęcia Syna Bożego umiłowanego przez Ojca i posłanego ze względu na miłość Stwórcy do stworzenia. W oddaniu Swojego Syna, Bóg jednocześnie odsłonił człowiekowi prawdę o Sobie i powierzył mu niesłychaną władzę nad Sobą – w rękach człowieka została złożona możliwość poświadczenia o wiarygodności Boga: „Kto przyjął Jego świadectwo, wyraźnie potwierdził, że Bóg jest prawdomówny (J 3, 34)”. Przywara odczytuje ten fakt jako „niezmierzoną obfitość” udzielania się Boga w Duchu Świętym i zarazem szczytowy punkt objawienia bezmiaru wymiany, na którą w swojej łaskawości gotowy jest Bóg:

„W tajemnicy wcielenia mieści się także tajemnica przypieczętowania w wolnym przyjmowaniu przez człowieka, w którego mocy leży nie tylko przyjęcie lub nieprzyjęcie świadectwa Syna, a w związku z tym odkrytego w prawdzie Boga, lecz także poświadczenie lub niepoświadczenie – poprzez swoje Tak lub Nie – «że Bóg jest prawdziwy»”⁶⁴⁸.

W bardzo mocnych słowach Przywara wyraża ostateczną konsekwencję takiego stanu rzeczy:

„Można więc powiedzieć: tak jak w wewnątrzboskim życiu Duch Święty jest jednością miłości między Ojcem a Synem, tak też jest On w tajemnicy wcielenia rozprzestrzenianiem się tej miłości na cały świat. Tak jak jest On przypieczętowaniem tej miłości w Bogu, tak samo jest też Pieczęcią między Bogiem a światem. I właśnie ta Pieczęć została poddana

⁶⁴⁷ *Christentum gemäss Johannes*, s. 89.

⁶⁴⁸ *Christentum gemäss Johannes*, s. 93.

osądowi (*krisis*) człowieka. Dlatego chodzi tu o coś w najwyższym stopniu decydującego: rzeczywistość bycia porwanym w Boga poprzez powiedzenie Bogu Tak i poświadczenie nadobfitości Jego Ducha – i o taki rodzaj nieprzyjęcia Jego świadectwa, który urzeczywistnia się w ostatecznym morderczym ataku na Boga, a mianowicie niepoświadczeniu, że Bóg jest prawdziwy”⁶⁴⁹.

7.3.1. Świat wobec *commercium*: antylegomenon

Zestawiając *commercium* (a także swoją koncepcję analogii bytu) z Osobą Jezusa, jako tego, który będzie powodem upadku i powstania wielu w Izraelu, Przywara jednocześnie stawia całą teologię – która, chcąc być wiernym oddaniem wszystkiego, co stanowi najgłębszą treść chrześcijaństwa – w takim samym stosunku do świata, w jakim pozostaje wcielony Bóg⁶⁵⁰. Włączając los chrześcijaństwa w los swojego Boga, Przywara próbuje nadać głębszy sens relacji pomiędzy tymi, którzy starają się przyjąć Go w takiej postaci, w jakiej się objawił, a światem tych wszystkich, którzy Go nie przyjęli i ciągle nie przyjmują. *Analogia entis* i *commercium* będąc dla Przywary normą tego, co chrześcijańskie, spotyka się więc od początku z wielkim sprzeciwem zasad, którymi rządzi się świat (*Weltprinzipien*). Nie znaczy to, że sfera poza-chrześcijańska jest dla Przywary wrogiem środowiskiem. Obok elementów zdecydowanie antychrześcijańskich Przywara potrafi bowiem znaleźć i uchwycić to wszystko w światowych filozofiach, prądach duchowych i religiach, co zwiastuje albo posiada jakiekolwiek znamiona tego, co Chrystusowe i chrześcijańskie (*das Christliche*). Wrogi, obojętny czy po prostu inny świat nie stanowi dla Przywary obiektu skazanego na potępienie, od którego należy się odizolować, lecz jest podstawowym miejscem misji i służebnego zaangażowania. Taki stosunek do świata nie zwalnia jednak Przywary z rozeznawania wszelkich, nawet bardzo subtelnych przejawów różnic oddzielających istotę chrześcijańskiej wiary od tego, co chrześcijańskie nie jest. Z tego powodu postawa Przywary w jego zdecydowanie pozytywnym stosunku do świata nie licuje z aktualnie obowiązującymi normami coraz bardziej postępującej relatywizacji. Będąc zdecydowanym zwolennikiem relacji do świata opartej na wymianie, Przywara jednocześnie nie zgadza się na jakąkolwiek sekularyzację. Nawet w dobie powojennego kryzysu duchowego, i w obliczu coraz większych obszarów życia społecznego pozbawionych widocznych znaków Bożej obecności, Przywara, na przekór wszystkiemu, widzi w tej pozornej nieobecności znak

⁶⁴⁹ *Christentum gemäss Johannes*, s. 94-5.

⁶⁵⁰ Zob.: *Logos, Abendland*, s. 148.

woli Chrystusa, który w ukryty sposób chce być coraz bardziej wszystkim we wszystkim⁶⁵¹.

Tak jak w przypadku *analogia entis*, którą Przywara plasował w opozycji do teopanizmu i panteizmu, tak samo *commercium* stanowi przeciwieństwo zasady tożsamości i zasady transcendencji, które wyznaczają główne światowe tendencje. Tożsamość i transcendencja ukazują się jako sprzeciw wobec Logosu jako *commercium*. Sprzeciw, w jakim świat stawia się wobec Chrystusa i chrześcijaństwa ma jednak głębszy wymiar. Linia podziału, którą zarysowuje Przywara, nie przebiega pomiędzy chrześcijaństwem i światem, choć pokusa takiego spojrzenia wydaje się zawsze atrakcyjna. Zdaniem Przywary sprzeciw w jeszcze bardziej zaostrzonej, choć nie zawsze rozpoznawalnej formie, obecny jest również w samym łonie chrześcijaństwa, uwidaczniając się w wielkich podziałach Kościoła niszczących jedność uczniów Chrystusa.

7.3.2. Światowe pryncypium tożsamości w opozycji do *commercium*

W zasadach tożsamości i transcendencji Przywara widzi manifestację „antylegomeny Logosu”, czyli odbicie wszystkiego tego, w czym świat sprzeciwia się Jezusowi Chrystusowi. Przywara rozwija tę myśl w drugim rozdziale *Commercium*, przeprowadzając bardzo zwięzłą ale głęboką analizę zachodnich prądów filozoficznych i duchowych⁶⁵². Zasada tożsamości wyraża się według niego w bezpośrednim lub zakamuflowanym utożsamianiu świata i Boga, czy to ze strony teopanizmu (Bóg jako świat, czyli natura) czy ze strony panteizmu (świat, czyli natura) jako Bóg. Przywara widzi tę formę tożsamości we wszystkich religiach prymitywnych i z reguły w poza-chrześcijańskich filozofiach. Może ona występować w postaci zstępującej drogi kolejnych emanacji (u Plotyna, w zachodnich formach idealizmu i spirytualizmu aż do filozofii Hegla) albo w postaci ewolucji od pra-materii aż do czystego ducha (linia od starożytnego stoicyzmu

⁶⁵¹ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 93: „Wir haben gesehen, wie es die besönderste Stunde des heutigen Abendlandes ist, daß aus dem scheinbar zusammenstürzenden letzten Rest des *Corpus Christi*, der *Civitas Dei* und des *Imperium sacrum* das Größte aufsteigen und auferstehen will: der ganze Kosmos getauft auf den Namen Christi: Christus nicht mehr als ein Christus Palästinas oder ein Christus der griechischen Antike oder ein Christus des römischen Imperiums oder ein Christus des *Sacrum Imperium* des Mittelalters in der Einigung von Germanität und Romanität, nicht einmal ein Christus schlechthin des Abendlandes, – sondern das Abendland in all seinem Charisma als begnadet mütterlich-bräutlicher Schoß für das, was eigentlich Christus ist: *Christus omnia in omnibus*, Christus alles in allem; und der ganze Kosmos in Hohe und Tiefe und Weite und Gestern und Heute und in alle Zukunft hinein – dieser ganze Kosmos Jesus Christus alles in allem”.

⁶⁵² Zob.: *Logos, Abendland*, s. 148-154.

i pelagianizmu aż do XIX-wiecznych nauk przyrodniczych, a kończąc na materializmie dialektycznym, który uczynił z ewolucyjnej dialektyki materii swoją metafizykę i religię).

Oprócz bezpośredniej formy tożsamości Przywara wyróżnia także jej głębszą postać, którą określa jako *kontradiktorische Identität*, dlatego, że wyprowadza ona wszystkie sprzeczności występujące w świecie z jednego „boskiego pra-źródła”, z którego wszystkie one biorą swój początek. W ten sposób zarówno materia jak i duch mają w sobie coś boskiego, skąd rodzi się jakiś rodzaj równoległości między dobrem a złem. Jest to rodzaj tożsamości, do której Przywara przywiązuje bardzo dużą wagę, ponieważ na bazie doświadczanych w świecie przeciwności (forma i chaos, światło i ciemność, miłość i okrucieństwo) rozwija się fundamentalny manicheizm, który zdaniem Przywary stoi u źródła cywilizacji zachodniej jako całości. Kreśląc linię rozwoju tego niepostrzeżenie wkradającego się w niemalże wszystkie przejawy myśli zachodniej prądu myślowego, Przywara zaczyna od jego pojawienia się w cywilizacji staro-perskiej. W niezwykle rozwiniętej formie, którą nadał mu Mani, Przywara rozpoznaje go później w duchowo-maryjnej postaci, jaką manicheizm otrzymał u Albigensów, aż po jego obecność w prądach romantycznych i nowo-rosyjskiej gnozie. Tak szeroko pojmowany manicheizm stanowi zgodnie z analizą Przywary podstawę całego greckiego antyku (zdecydowanie dualistycznego w swojej głębi), a wraz z nim – poprzez myśl Platona i Arystotelesa – w tajemny sposób stanowi rzeczywiste podwaliny całego duchowego wymiaru kultury Zachodu. Myśl Augustyna jako „Ojca Zachodu” jest dla Przywary nieustannym polem walki między plotynizmem a manicheizmem, które zdecydowanie odrzucone zostaną dopiero przez Tomasza z Akwinu, mimo przejęcia przez niego najważniejszych elementów tradycji Platona i Arystotelesa. Przywara wysuwa tezę, że to wyrafinowane i wyważone stanowisko Tomasza zostało szybko zatracone przez jego następców, co w konsekwencji doprowadziło do tego, że schyłkowy okres rozwoju zachodniej myśli jest naznaczony wybuchem „niewyrażonego i podpowierzchniowego” manicheizmu w filozofii Fryderyka Nietzsche⁶⁵³.

7.3.3. Światowe pryncypium transcendencji w opozycji do *commercium*

Przywara wyjaśnia, że zasada transcendencji, choć zdecydowanie przeciwstawiająca się zasadzie tożsamości, jest w gruncie rzeczy jej odmianą, ponieważ Bóg postrzegany jest

⁶⁵³ Zob.: *Logos, Abendland*, s. 150: „Darum endlich erscheint eine solche End-Gestalt des Abendlandes, wie sie Nietzsche ist, als voller Ausbruch des uneingestanden, untergründlichen Manichäismus des Abendlands”.

w niej tak bardzo „ponad” stworzeniem, że w konsekwencji staje się czymś immanentnym i dochodzi na powrót do jakiejś formy identyfikacji rzeczywistości boskiej i stworzonej (w ramach teopizmu). Zaskakujące może się wydawać zestawienie dalekowschodniej religii chińskiej⁶⁵⁴, nowożytnego judaizmu i islamu, które Przywara określa jako klasyczne formy zasady transcendencji⁶⁵⁵. We wszystkich tych religiach Przywara zauważa wszakże taki rodzaj transcendencji Boga, który nie jest do utrzymania w swojej czystej formie. Fakt ten prowadzi do tego, że Bóg utożsamiany jest z jakąś ziemską rzeczywistością: rytem albo prawami rządzącymi ludzką egzystencją (tao), ideą doskonałości moralnej (judaizm), niewyjaśnionym i zaskakującym fatum (islam). Symptomy tak pojmowanej zasady transcendencji Przywara dostrzega także w obrębie chrześcijaństwa – w postaci tendencji do przekroczenia różnic dzielących liczne chrześcijańskie denominacje i Kościoły poprzez poszukiwanie jedności na bazie naturalnej, racjonalnej i zrozumiałej dla każdego nauki o Bogu, czyli teologii naturalnej. Kryzys rozumianej w ten sposób teologii, objawia się zdaniem Przywary zarówno w niektórych kierunkach katolickich, jak i protestanckich, a także w judaizmie. Przejawem działań mających na celu zlikwidowanie różnic między Kościołami i religiami jest zdaniem Przywary dialogiczne postrzeganie transcendencji Boga jako „Ty” w stosunku do ludzkiego „ja”. Choć jest to zdecydowanie biblijna intuicja, i oczywiście nie prowadzi do utożsamienia Boga z człowiekiem, to jednak Bóg pojmowany jedynie jako „dialogiczny” staje się nie do pomyślenia bez człowieka, czyli bez kogoś, kto stanowiłby stronę w dialogu czy rozmowie. Przykłady tego rodzaju korelatywnej transcendencji Przywara znajduje u Guardiniego po stronie katolickiej, u Brunnera, Kierkegaarda i Bartha po stronie protestanckiej i oczywiście u Bubera jako przedstawiciela judaizmu.

7.4. Chrześcijaństwo wobec istoty Chrystusa jako *commercium*

Mniej więcej w tym samym czasie (1963-64), w którym ukazała się książka *Logos, Abendland, Reich, Commercium*, Przywara napisał też artykuł *Römische Katholizität* –

⁶⁵⁴ Duchowość chińska (das Chinesische) pojawia się w różnych kontekstach w dwóch ważnych dziełach Przywary: *Mensch* i *Humanitas*. W *Mensch* występuje w kontekście filozofii kosmosu (s. 52); w kontekście mitu i misterium (s. 58 i 62); w kontekście człowieka (s. 85); w kontekście czysto kosmicznego erosu (s. 125); w kontekście metafizycznego przemienienia (s. 257); w kontekście metafizycznego porządku (s. 283). W *Humanitas* występuje w kontekście ukrytej proporcji (s. 355), w kontekście chińskiego niebieskiego królestwa (s. 404); w kontekście relacji do świata (s. 687).

⁶⁵⁵ Zob.: *Logos, Abendland*, s. 150.

All-christliche Ökumenizität, który później został włączony do zbioru *Katholische Krise*⁶⁵⁶. W obu pozycjach Przywara wyprowadza wszystkie podziały, które dokonały się w całej historii chrześcijaństwa, z pierwotnego podziału między Żydami a poganami w rodzącym się Kościele, o czym mówi jedenasty rozdział Listu do Rzymian. Zaznacza przy tym, że swój pogląd na ten głęboki podział i jego eschatologiczny charakter wypracował już w 1929 roku na zakończenie spotkania z Karlem Barthem w Münster. Obaj interlokutorzy zgodzili się wtedy co do faktu, że wszystkie ludzkie wysiłki w kierunku przywrócenia jedności chrześcijaństwa muszą być widziane w świetle ostatecznej tajemnicy nieprzeniknionego zamysłu Boga⁶⁵⁷. Z tego powodu wydźwięk artykułu jest raczej pozytywny, a Przywara stara się w nim podkreślić korzyści wynikające ze (świadomej bądź nieświadomionej) wymiany zachodzącej pomiędzy podzielonymi Kościołami. Przywołuje tu między innymi przykład reformacyjnego „biblijnego chrześcijaństwa”, którego oddziaływanie na stronę katolicką zaowocowało powstaniem „prawdziwej teologii Pisma Świętego”⁶⁵⁸. Próbuje również tak zinterpretować istniejącą sytuację, aby dostrzec w niej znaki Bożej opatrności, i nawet z głębi najostrzejszych rozłamów odczytać przygotowanie „pełni zbawienia końca czasów”⁶⁵⁹. Natomiast w *Logos, Abendland, Reich, Commercium* jego stanowisko wobec podziałów chrześcijaństwa diametralnie się zmienia, jest o wiele bardziej stanowcze i krytyczne, ponieważ rozpatrywane pod kątem istniejącego w samym sercu chrześcijaństwa oporu przeciwko prawdziwej istocie Chrystusa jako *commercium*. Dla zobrazowanie tego sprzeciwu, od którego nie jest wolna nawet wybrana elita apostołów najbliższych Jezusowi, Przywara przytacza ewangeliczną relację z przemienienia na Górze Tabor, kiedy apostołowie próbują zbudować tam namioty, aby zadomowić się w pełnej światła i chwały stabilności. Tego rodzaju tendencje zdaniem Przywary ciągle odżywają w Kościele – Izraelu Bożym (Ga 6,16), który nie jest wolny od marzeń podobnych do tych, jakie miał i w dalszym ciągu ma Izrael według ciała – o potężnym mesjaszu, który przywróciłby chwałę narodu wybranego, pojmowaną w naturalnych ludzkich kategoriach, już tu na ziemi.

⁶⁵⁶ E. PRZYWARA, *Römische Katholizität-All-christliche Ökumenizität*, [w:] *Katholische Krise*, s. 245-50.

⁶⁵⁷ Zob.: *Römische Katholizität*, s. 247: „Karl Barth und ich beschlossen unser Gespräch über die Kirche (Münster 1929) gegenüber den Synthesen Friedrich Heilers mit der Feststellung, daß alle menschlichen Annäherungsversuche erfolglos sein müßten, weil der Riß in der Christenheit undurchdringliches Geheimnis Gottes sei”.

⁶⁵⁸ Zob.: *Römische Katholizität*, s. 249.

⁶⁵⁹ Zob.: *Römische Katholizität*, s. 250: „Wie nach den griechischen Kirchenvätern Christus das «paradoxon paradoxon» ist, so ist es das «Paradox der Kirche» überhaupt, daß in ihren schärfsten Gegensätzen (in der zwei Rissen der Christenheit, wie in ihnen der jüdisch-christliche Ur-Riß weiterwirkt) – daß in scheinbar unheilvollen Rissen tiefer das endzeitliche «Heil der Fülle» sich adventlich bereitet”.

7.4.1. Katolicyzm wobec *commercium*

Z analizy Przywary wynika, że Kościół Katolicki ciągle ma skłonność do eliminowania czy unikania dynamicznej i niepewnej sytuacji wymiany, na korzyść stabilnej wygody stałej tożsamości i kontynuacji. Zamiast ciągłej gotowości i wsłuchiwania się w Bożą wolę, katolicyzm próbuje zapewnić sobie prawną, uporządkowaną stabilność. Zamiast dbać o to, żeby sprostać wymogom niewygodnej sytuacji skandalu krzyża, Kościół wolałby budować wyważony porządek i harmonię, a zamiast ciągle podnosić się z grzechu, ma tendencje do przeradzania się w zamkniętą wspólnotę już teraz całkowicie zbawionych, sprawiedliwych i wybranych, którzy wprawdzie zwracają się ku otaczającemu światu, lecz w naznaczony pychą sposób wykluczający wszelką wymianę. U źródła wszystkich tych deformacji Przywara demaskuje zafałszowane podejście do istoty *commercium*, co w niezauważalny sposób sprawia, że pełna dynamika tajemnicy przedziwnej wymiany powoli przeradza się w racjonalność „opartej na chrześcijańskich podstawach religii naturalnej”⁶⁶⁰.

7.4.2. Protestantyzm wobec *commercium*

Natomiast protestantyzm, który próbuje się określić poprzez krytykę katolicyzmu, radykalizuje wszystko, co w chrześcijaństwie jest skandalem i szaleństwem, w dialektyczne *mysterium absconditum sub contrario* – tajemnicę Boga ukrytego w swoim przeciwieństwie, tak jak chwała w poniżeniu, sprawiedliwość w grzechu, czy wybranie w potępieniu. Takie przejawskrawienie, zdaniem Przywary, jest również deformacją istoty *commercium*. W efekcie, ten rodzaj przeakcentowania prowadzi do nagłych zwrotów – od nadmiernej immanencji do transcendencji – a jego wynikiem jest popadanie w wir nieustannych przemian i miotanie się pomiędzy skrajnymi stanowiskami (*Umschlags-Wirbel*). Postawę przyjmowaną przez protestantyzm Przywara diagnozuje tu jako kontrast do ociężałej statyki tożsamości w chwale, która jest rzeczywistym wewnętrznym zagrożeniem dla katolicyzmu. Ostateczną konsekwencją *mysterium absconditum sub contrario* jest dla Przywary jego przerodzenie się w gnostycko-manichejską wizję świata podzielonego między dobro a zło⁶⁶¹.

⁶⁶⁰ Zob.: *Logos, Abendland*, s. 156.

⁶⁶¹ Zob.: *Logos, Abendland*, s. 157: „«Das *mysterium absconditum sub contrario*» ver-gnostiziert sich dann zur manichäischen «Identität»: innerweltlicher Riß zwischen Gut und Böse als unmittelbares Bild und unmittelbare Erfahrung eines «Gott als Grund und Ugrund»”.

7.4.3. Prawosławie wobec *commercium*

Obserwacje Przywary dotyczące Kościoła Prawosławnego są bezpośrednim rozszerzeniem jego uwag na temat trynitarnego gnozy Joachima Fiore zamieszczonych w artykule z 1940 roku *Reichweite der Analogie als katholischer Grundform*, który w drugim wydaniu *Analogia Entis* wszedł w skład jej uzupełnienia⁶⁶². Podczas gdy w powyższym artykule Przywara analizował problemy gnozy Joachima od strony analogii bytu, tak w przypadku *Logos*, *Abendland*, *Reich*, *Commercium* opisuje realne przejawy doktryny Joachima, które zauważa w konkretnej rzeczywistości Kościoła Prawosławnego.

„Prawosławie zachowuje się jak zawieszony punkt ciężkości między katolicyzmem a protestantyzmem. W stosunku do zachodniego katolicyzmu Kościół ten sytuuje się tak, jak ukazuje to Dostojewski w legendzie o wielkim inkwizytorze i Chrystusie: jako «Kościół bezsilnego Chrystusa» wobec «Kościola potęgi». Natomiast pomimo szczególnego pokrewieństwa z protestancką *theologia crucis*, Kościół Prawosławny jako «Kościół Liturgii i Tradycji Ojców» stawia się w opozycji do protestantyzmu «czystego Słowa czystej Ewangelii». Wczesnochrześcijańskie *commercium* jaśnieje zaś w prawosławiu szczególnym blaskiem: w odróżnieniu do zachodniego «Kościola bezpośredniej Chwały», w Kościele Prawosławnym Bóg swoją Chwałę ukrył w bezsile [...] Jeśli zaś chodzi o stosunek do «ewangelicznej wolności», na którą taki nacisk kładzie protestantyzm, prawosławie zadziwia swoją ludową pobożnością i to wcale nie zorganizowaną na sposób rzymski w *potestas patria*, lecz we właściwym sobie «patriarchalizmie» i «Tradycji Ojców» (aż do sporu o formę znaku krzyża)”⁶⁶³.

Nawiązując do problemów wynikających z wpływów gnozy Joachima z Fiore, Przywara analizuje problem *filioque* i pojmowania wcielenia nie tylko jako swoistej degradacji Syna w łonie Trójcy Świętej, lecz również wyłącznie jako etapu przejściowego na drodze do epoki czystego Ducha. Prawosławie w oczach Przywary ma postać jakby „podwójnego” chrześcijaństwa: oddzielonego od świata ludzkiego, absolutnego „chrześcijaństwa Ojca” (symbolizowanego w rozgrywającej się za zasłoną ikonostasu liturgii) oraz „chrześcijaństwa Ducha” (wyrażającego się przede wszystkim w odcieleśnionej mistyce kontemplatywnego monastycyzmu i tradycji starców, którzy „żyją jedynie w Duchu Świętym”)⁶⁶⁴. Pod pojęciem „chrześcijaństwa Ojca” Przywara rozumie

⁶⁶² *Reichweite der Analogie*, s. 247-302.

⁶⁶³ *Logos, Abendland*, s. 157-8.

⁶⁶⁴ Zob.: *Logos, Abendland*, s. 159.

chrześcijaństwo w postaci absolutnej transcendencji, oddalone od konkretności zwykłego życia większości wierzącej wspólnoty chrześcijan. Natomiast zjawisko „chrześcijaństwa Ducha” zaobserwowane przez Przywarę, odnosi się do absolutnej immanencji: w wewnętrznym bezpośrednim zamieszkiwaniu Ducha w „duchowych ludziach”. Tak jak w przypadku protestantyzmu, obie formy prawosławia mają tendencje do gwałtownych zwrotów i popadania w swoje przeciwności.

Z pneumatyzmem prawosławia sprzężona jest według Przywary także waga, jaką to chrześcijaństwo przykładu do epiklezy w trakcie sprawowania Eucharystii. Przemienienie nie zachodzi bowiem w momencie wypowiedziania przez kapłana słów historycznego Chrystusa, autentycznie wypowiedzianych w czasie ustanowienia Eucharystii (tak jak w Kościele Katolickim), lecz w momencie wezwania-przywołania Ducha Świętego i gestu wykonywanego przez kapłana nad darami eucharystycznymi⁶⁶⁵.

Przytoczone wyżej stwierdzenie Przywary o „szczególnym blasku” *commercium* w prawosławiu brzmi jednak bardzo paradoksalnie, ponieważ zaraz potem wyjaśnia on, że prawdziwa postać wymiany w Kościele Prawosławnym zastąpiona jest zupełną bezpośredniością obecności Boga: albo w chwale i splendorze prawosławnej liturgii i ikony, albo w dziecięcej niemocy Boga obecnego w swoim dziecięco bezradnym ludzie. W swojej krytyce prawosławia Przywara posuwa się więc bardzo daleko. Jednakże najpoważniejszym zarzutem, jaki wysuwa Przywara nie jest – tak jak w przypadku katolicyzmu i protestantyzmu – jedynie przesadne przeakcentowanie jakiejś formy *commercium*. Zdaniem Przywary w prawosławnym chrześcijaństwie nie ma żadnej realnej możliwości zaistnienia wymiany pomiędzy „postacią Bożą” a „postacią ludzką”, ponieważ obie postacie są od siebie oddzielone we wzajemnym wyobcowaniu i absolutności: albo „postać Boża” pochłania „postać ludzką” (w prawosławnej liturgii i pneumatyzującej mistyce), albo absolutna „postać ludzka” eliminuje „postać Bożą” (w filozofiach materialistycznych). Przywara wypowiada się tu bardzo kategorycznie o katastrofalnych konsekwencjach takiego stanu rzeczy: tego rodzaju sytuacja prowadzi do materializmu dialektycznego charakterystycznego dla bolszewizmu, który w myśli Bakunina staje się „religią twórczego niszczenia”⁶⁶⁶.

⁶⁶⁵ Zob.: *Logos, Abendland*, s. 159-60.

⁶⁶⁶ Zob.: *Logos, Abendland*, s. 162: „Da das *commercium* nicht mehr als schwingendes Gegenüber zwischen «Form Gottes» und «Form des Sklaven» gesehen wird, wird es zu einem «Dynamit». – Da echter Austausch nicht geschieht, vollzieht sich ein unterirdisch mechanischer «Umschwung» zwischen «Form Gottes» und «Form des Sklaven»: Absolutheit einer «Form Gottes», die die «Form des Sklaven» in sich hinein verschlang (im Weg östlicher Liturgie oder im Weg östlich-pneumatischer Mystik), ist das östliche Christentum. Absolutheit einer «Form des Sklaven», die die «Form Gottes» in sich hinein verschlingt,

7.4.4. Izrael jako symbol przedziwnej wymiany

Zdecydowanie antychrześcijańska w swojej wymowie postać Izraela, przedstawiona przez Przywarę w szerokiej perspektywie humanistycznej⁶⁶⁷, pełni zupełnie inną rolę w jego teologicznej wizji. Izrael oglądany przez Przywarę od strony teologicznej jest bowiem symbolem *commercium*. Choć teologia przedziwnej wymiany w jakimś stopniu wywodzi się z konkretnej rzeczywistości relacji handlowych, to Izrael jako symbol *commercium* nie ma nic wspólnego z bardzo szeroko rozpowszechnionym w czasach Przywary negatywnym stereotypem Żyda-lichwiarza⁶⁶⁸. Wizja Przywary nie sprzeciwia się także pochodzącej z tego samego okresu soborowej deklaracji *Nostra Aetate*, pomimo tego, że odrzucenie Izraela⁶⁶⁹, o którym mówi Święty Paweł w jedenastym rozdziale Listu do Rzymian, stanowi jeden z najistotniejszych elementów jego teologicznej konstrukcji. Tajemnica Izraela jest zdaniem Przywary najpełniejszym symbolicznym wyrazem przedziwnej wymiany pojmowanej jako najbardziej wewnętrzna tajemnica Boga. W ten sposób relacja Bóg-Izrael staje się odniesieniem do całości relacji między Bogiem a stworzeniem, nie tylko w okresie należącym do Starego Testamentu ale także w całej dalszej historii człowieka z Bogiem: od momentu wcielenia Syna Bożego aż do eschatologicznego czasu Jego powtórnego przyjścia:

wird *Dialektischer Materialismus* des Bolschewismus: da er «Materie» und Animalität als göttlich-schöpferisch nimmt, – bis zu Bakunins, des sozusagen Theosophen des Bolschewismus, «Religion» einer «Schöpferischen Zerstörung»”.

⁶⁶⁷ Zob.: Humanitas, s. 851-861. Przywara rozróżnia trzy formy antychrześcijańskiego humanizmu: humanizm klasyczny, heroiczny i eschatologiczny. Pierwszy z nich można określić jako idealny humanizm, wywodzący się z chrystologii aleksandryjskiej, który z idealnego człowieczeństwa stara się wykluczyć wszystko, co realnie ludzkie – aż do granicy doktryzmu. Taki odrealniony humanizm Chrystusa prowadzi do pożytywania człowieka jako doskonałego ideału (humanizm w ujęciu Wilhelma Humboldta). W zdecydowanej opozycji do idealnego klasycznego humanizmu Przywara stawia heroiczny humanizm, jaki wyłania się z biegunowej, tragicznej, pesymistycznej w swoim wyrazie dionizyjskiej wizji Fryderyka Nietzsche. Przywara wyprowadza taką wizję wewnętrznie rozdartego człowieka z „humanizacji” antiocheńskiej szkoły chrystologicznej. Z próby połączenia tych przeciwstawnych sobie typów: klasyczno-idealnego oraz heroiczno-tragicznego rodzi się nigdy nie zrealizowana, marzycielska wizja humanizmu eschatologicznego. Przywara określa tym mianem typ człowieczeństwa, jaki wyłania się z humanizmu Dostojewskiego, lecz także ideologii faszystowskich i bolszewickich oraz myśli Bakunina: pretendujący do boskiej wolności, zbuntowany przeciwko Bogu i Kościołowi humanizm uwikłany w dialektykę materii. Co charakterystyczne, we wszystkich trzech wyróżnionych przez siebie rodzajach antychrześcijańskiego humanizmu Przywara odnajduje „postać Izraela”. Wynika to z jego interpretacji nieprzyjęcia przez Izrael Chrystusa jako Syna Bożego. „Nie” dla Chrystusa jako Syna Bożego było zdaniem Przywary w gruncie rzeczy „tak” dla siebie samego – Izraela, którego Bóg ustami proroków nazywał swoim synem, ustanawiając go konkretną rzeczywistością wyrażającą obietnicę narodzenia Chrystusa w Betlejem. W „nie” dla Chrystusa widzi więc Przywara ostateczne ubóstwienie ziemskiej rzeczywistości potomstwa Abrahama, które według formuły Stefana Rosenzweiga nosi w sobie „krew Boga”.

⁶⁶⁸ Zob.: Ł. KAMYKOWSKI, *Cały Izrael*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003, s. 28.

⁶⁶⁹ Zob.: Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra Aetate* nr 4: „Chociaż Kościół jest nowym Ludem Bożym, nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani przeklętych przez Boga rzekomo na podstawie Pisma Świętego”.

„Ale przez ich [Izraelitów] przestępstwo zbawienie przypadło w udziale poganom, by ich pobudzić do współzawodnictwa. Jeżeli zaś ich upadek przyniósł bogactwo światu, a ich pomniejszenie – wzbogacenie poganom, to o ileż więcej przyniesie ich zebranie się w całości! Bo jeżeli ich odrzucenie przyniosło światu pojednanie, to czymże będzie ich przyjęcie, jeżeli nie powstaniem ze śmierci do życia?” (Rz 11, 11-12; 15).

W świetle relacji pomiędzy Izraelem a światem (upadek i pomniejszenie Izraela dla ubogacenia świata; odrzucenie Izraela dla pojednania świata z Bogiem), Przywara odczytuje wszystkie relacje zachodzące pomiędzy ludami i narodami na przestrzeni dziejów. Jego zdaniem upadek jednych nie jest bez znaczenia dla wyniesienia i ubogacenia innych, ponieważ Chrystus wkroczył w tę dramatyczną ludzką historię stając się grzechem, abyśmy mogli stać się w Nim sprawiedliwością Bożą (2 Kor 5,21). Dzięki temu, każde zniewolenie (także poddanie jednego narodu innemu na płaszczyźnie ekonomicznej i politycznej), które Przywara ostatecznie interpretuje jako popadnięcie wszystkich w niewolę grzechu – w Chrystusie może być przemienione w drogę do wolności dzieci Bożych. Tajemnica „wymiany” jest tajemnicą Boga, który *poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie* (Rz 11,32)⁶⁷⁰. Boskie *commercium* jest więc dla Przywary próbą nadania głębszego, nadnaturalnego kierunku i sensu biegowi ludzkiej historii oraz sposobem na zakorzenienie wszystkich relacji między poszczególnymi ludźmi oraz między wszystkimi ludzkimi wspólnotami w samej istocie bytu Jezusa Chrystusa. W wizji człowieka i świata, którą roztacza Przywara w swojej teologii *commercium*, wszystkie napięcia, antagonizmy i tragiczne konflikty między ludźmi, które stawiają jednych „przeciw” drugim, w Chrystusie przemieniane są ostatecznie w bycie i działanie jednych „dla” i „na rzecz” drugih. W tym kluczu Przywara interpretuje na przykład podbicie Jerozolimy przez Imperium Rzymskie, co umożliwiło przekazanie na grunt pogański żywej postaci adwentowego ducha Starego Przymierza – proces, który ciągle jest kontynuowany i trwa aż do czasów współczesnych: „żeby wszystkie narody świata wzajemnie się wykupiły i zostały przez siebie wykupione – żeby razem jako «jeden materiał» zostały sobie poślubione”⁶⁷¹.

W paradoksalny sposób Izrael jest więc dla Przywary symbolem *commercium* i jednocześnie jego antylegomenem, czyli postacią tego wszystkiego, co w anty-chrześcijańskim humanizmie przeciwstawia się istocie przedziwnej wymiany. Jednak te

⁶⁷⁰ Zob.: *Logos, Abendland*, s. 163.

⁶⁷¹ *Logos, Abendland*, s. 164.

dwa zdawałoby się przeciwne sobie wymiary nie wyczerpują całego znaczenia i roli Izraela. Przywara nie zapomina o tej jego części, która przyjęła Boga przychodzącego w postaci człowieka. „«Tak» wierzącego Izraela (w formie «tak» Maryi) jest ślubnym «tak», w którym Izrael stał się płodnym łonem dla Chrystusa i wszystkiego co chrześcijańskie, czyli też całego chrześcijańskiego humanizmu”⁶⁷².

⁶⁷² *Humanitas*, s. 856.

Podsumowanie: Agape: objawione imię *admirabile commercium* i analogii

ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ

Jak wytrawni kupcy

ܡܥܬܝܢܐ ܕܡܥܬܝܢܐ ܕܡܥܬܝܢܐ

męczennicy weszli w męczeńską walkę

ܕܡܥܬܝܢܐ ܕܡܥܬܝܢܐ ܕܡܥܬܝܢܐ

i przelali krew swoich karków,

ܕܡܥܬܝܢܐ ܕܡܥܬܝܢܐ ܕܡܥܬܝܢܐ

żeby pozyskać dobra duchowe⁶⁷³.

Analogiczne myślenie Przywary, ukierunkowane z jednej strony na przyjęcie chrześcijańskiego objawienia, a z drugiej skupione na odczytywaniu wielkiej metafizycznej tradycji w świetle współczesnego mu kryzysu duchowego, zdaje się mierzyć z podwójnym wyzwaniem: zabezpieczenia zarówno nieskończenie nas przewyższającej transcendencji Boga, jak i Jego wprost niewyobrażalnego zanurzenia w ludzki świat. Z jednej strony, Bóg Przywary jest zawsze większy od ludzkich wyobrażeń, a Jego inność zakorzeniona w starotestamentalnej chwale i majestacie Stwórcy, którego Imię wymawiane było tylko raz w roku przez arcykapłana wkraczającego za zasłonę Świętego Świętych w Dzień Przebłagania. Z drugiej strony, istota Boga wpływająca z przyjęcia Jego samoobjawienia ukrywa się dla Przywary pod postacią *admirabile commercium* – relacji, na której opiera się nie tylko nadprzyrodzone przymierze Boga z ludźmi, lecz która w formie powszechnej i łatwo obserwowalnej wymiany jest wszechobecną zasadą rządzącą relacjami w świecie natury. Wymiana przenika najbardziej podstawowe mechanizmy i procesy życia na ziemi. W takim ujęciu, na istotę Boga mogą wskazywać wszystkie naturalne ludzkie relacje. Może do niej prowadzić także coś tak fundamentalnego dla życia jak oddech. Nawet funkcjonowanie fizycznego ciała

⁶⁷³ Fragment *Akh tagore* – hymnu o męczennikach przeznaczonego na liturgię Wielkiego Piątku w Syryjskim Kościele Prawosławnym.

człowieka (a także ciał otaczających go istnień ze świata zwierzęcego i roślinnego) oparte jest przecież na wymienialnej materii i energii. Trudno także znaleźć bardziej powszechną i podstawową relację typową dla zorganizowanej społeczności ludzkiej, jak wymiana handlowa i związane z nią procesy kupna, sprzedaży, wyrównania wartości, zapłaty, oddania długu, nabycia środków do życia. Nic więc dziwnego, że *admirabile commercium* znalazło zastosowanie zarówno w racjonalnej i systemowej teologii spekulatywnej Zachodu, jak i w pełnej poetyckich obrazów teologicznej tradycji wschodniej gałęzi chrześcijaństwa. Nie ma żadnych wątpliwości, że poprzez spotkanie z teologią Lutra, Przywara dotarł do pierwotnej, powszechnej tradycji Kościoła i uczynił z niej mocną podstawę, na której oparł swoją własną teologiczną konstrukcję. Problem polega jednak na tym, że dwa główne filary, na których opiera się owa teologiczna konstrukcja: *analogia entis* (jako fundamentalna katolicka zasada regulująca opis relacji Stwórcy do stworzenia) oraz *admirabile commercium* (jako rzeczywista treść tej relacji) – nie pojawiają się bezpośrednio na kartach Biblii, choć *de facto* stanowią istotę objawienia. Być może właśnie z tego powodu Przywara tak bardzo stara się połączyć, a nawet utożsamić analogię i *commercium* z agape – objawioną w Piśmie Świętym miłością, którą jest sam Bóg. Wsłuchując się w wydźwięk tych fundamentalnych dla Przywary chrześcijańskich słów-kluczy nie sposób oprzeć się wrażeniu, że wszystkie one – *Deus semper maior*, *admirabile commercium*, agape, *analogia entis* – gdzieś na najgłębszym poziomie próbują określić – choć z różnorodnych perspektyw – jedną i tę samą rzeczywistość, a tym samym są wzajemnie do siebie współnależą (*zueinandergehörende Mysterien*)⁶⁷⁴. Na tej podstawie Przywara może twierdzić, że „analogia jest miłością-agape jako *commercium*”⁶⁷⁵, a cała jego teologia nabiera przez to spójności, układając się w wielką wizję, która może promieniować i ogarniać swoim zasięgiem całą rzeczywistość: Kościół, chrześcijaństwo, ludzkość, świat i kosmos⁶⁷⁶.

⁶⁷⁴ Zob.: *Christentum gemäss Johannes*, s. 88.

⁶⁷⁵ *Christentum gemäss Johannes*, s. 240: „Analogie ist Agape als *Commercium*”.

⁶⁷⁶ Zob.: *Logos, Abendland*, s. 139: „Es ist das *commercium* jener «Agape Flamme stärker denn Tod und Hölle» (Hohel 8,6), die als «Agape zueinander, bis zu Hingabe von Leben und Seele» nicht nur ist «Bleibe Gottes in uns», sondern die schlechthin «Gott ist», also daß Gott nur in ihr und als sie (hochzeitlich) «erkannt» werden kann (IJoh 3;16 ebd4;7-16). So sehr ist Gott in Christo im Heiligen Geist diese (hochzeitliche) Agape als *commercium* und *commercium* als Agape, daß alle (hochzeitliche) Agape als *commercium* und *commercium* als Agape zwischen Gott und Mensch in einem strengen tantum-quantum, Soweit-als, steht zur (hochzeitlichen) Agape-als-*commercium* und *commercium* als Agape zwischen Mensch und Mensch: «Wir wissen, daß wir hinüberschritten aus dem Tod in das Leben, darin, daß wir in Agape stehen zu den Geschwistigen» (IJoh 3,14); – «Wer in Agape steht, ist aus Gott gezeugt-geboren, und erkennt (hochzeitlich) Gott. Wer nicht in Agape steht, hat Gott nicht (hochzeitlich) erkannt,

Wszechogarniająca, oblubieńcza miłość Boga do stworzenia ma dla Przywary głównie kształt wymiany. To, co stanowi istotę *agape* spaja się w jedno z istotą *commercium*: wychodzący jako pierwszy na spotkanie człowieka Bóg, wchodzi z nim w przemieniającą relację wymiany, która jest wielkim pojednaniem świata ze swoim Stwórcą⁶⁷⁷. Istotą miłości według Przywary jest bowiem wyjście na spotkanie i odpowiedź na nie (*Agape als Begegnung und Entgegnung*). Jego zdaniem, taka miłość jest nie tylko przedstawiona w Piśmie Świętym i w pełni objawiona w osobie Chrystusa, lecz przecucie takiego jej pojmowania jest wewnętrzną istotą każdej prawdziwej ludzkiej miłości. Do takiego wniosku prowadzą Przywarę jego rozważania przykładów miłości w wielkich dziełach literatury greckiej oraz analizy etymologiczne słów będących różnymi jej określeniami:

„To wszystko, co ludzkość sobie wymarzyła w tajemniczych słowach (*pneuma* jako *eros* oraz *eros* jako *pneuma*), jest jedynie «Prawdą i Życiem», to znaczy odsłoną tego, co ukryte i rzeczywistością tego, co może przedstawić się w umyśle pod postacią «Logosu w ciele» – jednej i nierozdzielnej jedności rzeczywistości, którą jest Jezus Chrystus»⁶⁷⁸.

Ciąg utożsamień jaki proponuje Przywara zestawiając w jednej linii analogię, *commercium* i *agape* jako złożony i wieloaspektowy opis jednej rzeczywistości Chrystusa, można usytuować po stronie „wielkiego podobieństwa” wyznaczającego pozytywny aspekt analogicznej teologii Przywary. Mając na względzie prymat różnicy nad podobieństwem oraz unikanie wszelkiej bezpośredniości w jego teologii, można spodziewać się także w tym przypadku jakiegoś przejawu dystansu charakterystycznego dla jej apofatycznej dynamiki. W odniesieniu do pojmowania jedności z Bogiem, dystans ten wyrażał się w służbie polegającej na udziale w posłaniu i misji Chrystusa w świecie. W związku z teologią *commercium*, Przywara określa tę służbę jako „służbę udziału we wcieleniu Boga w Kościele jako Jego Ciele”, precyzując jednocześnie, że taka służba jest czynnym wyrazem miłości, czyli właściwego sensu ludzkiego życia. Miłość w służbie

weil Gott Agape ist» (ebd 4;7f); – «Wer doch nicht in Agape steht zu seinem Geschwister, das er eraupte, vermag nicht in Agape zu stehen zu dem Gott, den er nicht eraupte» (ebd 4;20)».

⁶⁷⁷ Zob.: *Christentum gemäss Johannes*, s. 239: „Aber diese Agape steht wesentlich im Geheimnis von Kreuz und Auferstehung. Der «als Erster» in Agape «begegnet», ist der Dreimal-Heilige Gott, der in Christo «Sünde» und «Fluch» ward (II Kor 5;21, Gal 3;13). Der antwortend diesem Zuvor «entgegnet», ist der Mensch der Sünde und des Fluchs und der Satans-Knechtschaft des Ersten Menschen Adam Eva. Und das Zueinander und Ineinander zwischen belegendem Gott und entlegendem Menschen ist das, was der Zweite Korintherbrief die *kat-allage* nennt (3;18f) und was Irenäus, Augustinus und die alte Liturgie das *commercium* nennen”.

⁶⁷⁸ *Christentum gemäss Johannes*, s. 214: „Alles, was in Geheimnis-Worten die Menschheit sich erträumt (Pneuma als Eros und Eros als Pneuma), das ist einzig «Wahrheit und Leben», d.h. Aufgehülltsein des Verborgenen und Wirklichkeit des Gedachten, im «Logos im Fleisch», der der Eine unauflösliche Jesus Christus ist”.

i służba w miłości są jednak dla Przywary nie tylko sensem życia człowieka, lecz także najpełniejszym z dostępnych człowiekowi sposobów tworzenia obrazu Boga w stworzeniu. Choć Bóg, który jako „*una quaedam summa res incomprehensibilis et ineffabilis*” pozostaje zupełnie poza zasięgiem stworzenia, to jednak Jego aktualnym i dostępnym obrazem (choć nie bezpośrednim ale „widzianym jakby w zwierciadle”) jest ludzka wspólnota złączona więzią agape – miłości, która ma kształt przedziwnej wymiany.

Następny, ostatni już rozdział pracy, jest próbą konkretnego, głębszego wniknięcia w rzeczywistość „wspólnoty złączonej więzią agape”, czyli próbą przedstawienia sposobu, w jaki przedziwna wymiana (rzeczywistość analogii bytu) staje się w teologii Przywary strukturą przenikającą i kształtującą ludzką wspólnotę w jej społeczno-politycznym wymiarze, a także wspólnotę Kościoła z jej wewnętrzną, pełną napięcie dynamiką, która – zdaniem Przywary – nie może być zamkniętą i skupioną na sobie społecznością wybranych, lecz zaangażowaną w służbę zbawienia całego świata.

8. Radykalizm w pojmowaniu przymierza we wcieleniu jako odpowiedź na spirytualizm Joachima i jego następców

„Uczestnictwo w czysto duchowym Bogu udziela się w uczestnictwie w Kościele jako Jego ziemskim, dostępnym dla zmysłów «Ciele» [...]. Uczestnictwo w jedności i jedyności Boga udziela się w uczestnictwie jako «członek» tego «Ciała» wielorakich różnic i zmiennych sprzeczności «wielu członków» [...]. Udział w Bogu jako «Czystej Formie» udziela się w uczestnictwie w «zdeformowanym» Chrystusie w «zdeformowanym» Kościele [...]. Jest to jasne przeciwstawienie między zbawieniem a grzechem pierworodnym: Boże «upodobnienie się do ludzi» przeciwko «byciu jak Bóg» pierwszego człowieka. Pełne prawo «przebóstwienia» głosi dlatego: tak jak Chrystus jest istotowo zstępującym Bogiem, tak również nasze wstępowanie «uczestnictwa w Bogu» odbywa się jedynie poprzez uczestnictwo w tym zstępowaniu Boga. Chwała Boga (jako środek przebóstwienia) jest w skandalu krzyża (jako środka zbawienia)»⁶⁷⁹.

Erich Przywara

Ciągle odradzająca się wizja joachimizmu w teologii oraz różnorodne przejawy dążeń do doskonałego królestwa Ducha na drodze przewyciężenia objawionej rzeczywistości można z całą odpowiedzialnością interpretować jako negatywny impuls w kształtowaniu się całej myśli Przywary: od *analogia entis* na poziomie filozoficznym i teologicznym do jedności przymierza na terenie teologii objawienia. Wobec doktryny Joachima, w której epoki (przymierza czy królestwa) następują po sobie w stopniowym przewyciężaniu wszystkiego, co cielesne i materialne po to, aby wstępować coraz wyżej, na poziom absolutnej i czystej duchowości – Przywara proponuje swoją teologię współistnienia Starego i Nowego Przymierza jako miejsce manifestowania się w Trójcy Świętej w ekonomii zbawienia. W tym historycznym kontekście widać wyraźnie, jak bardzo teologia przymierza powiązana jest z teologią królestwa, spotykając się z nią na

⁶⁷⁹ *Reichweite der Analogie*, s. 267.

wspólnym gruncie tajemnicy stworzenia, wcielenia i zbawienia. Fakt ten sprawia, że problematyka teologii królestwa jest stale obecna we wszystkich wymiarach rzeczywistości człowieka w świecie (także w życiu społecznym i politycznym), wnika głęboko w jej tkankę oraz tworząc kanwę, na której poszczególne jej elementy znajdują swoje miejsce i rolę w stopniowym wzrastaniu nowego stworzenia. Zespół wzajemnych powiązań, łączących przymierze we wcieleniu z królestwem Ojca, Syna i Ducha Świętego, plasuje się u Przywary w ścisłym przeciwstawieniu do trynitarnej gnozy trzech królestw Joachima z Fiore. Radykalizm w podejściu do pojmowania przymierza we wcieleniu jest rozwinięciem formalnych podstaw teologii *commercium* zarysowanych w poprzedzającym, siódmym rozdziale. Rozdział ósmy jest próbą przedstawienia bardzo szerokiej, a zarazem konkretnej wizji wcielenia na przykładzie wybranych, najbardziej charakterystycznych dla Przywary aspektów: teologii królestwa (*Reichs-Theologie*), analogicznego rytmu grzechu i łaski w przymierzu, kosmicznego wymiaru wcielenia (*Menschwerdungskosmos*) oraz roli Kościoła i chrześcijanina w służbie zbawienia świata.

8.1. Teologia królestwa Przywary wobec gnozy trzech królestw

Teologia królestwa stanowi bardzo obszerny dział w całości dzieła Przywary, ponieważ zawiera w sobie zarówno teoretyczne podstawy zaangażowania chrześcijanina w świecie jak i bardzo konkretne wyrazy tej aktywności. O ile odniesienia do problemów współczesnych Przywarze noszą z konieczności znamiona czasu, a ich wymowa może budzić uzasadnione kontrowersje, to pozostają przynajmniej dwa wymiary teologii królestwa, które zasługują na uwagę, ponieważ nie straciły nic ze swojej aktualności⁶⁸⁰.

⁶⁸⁰ Przywara wyraźnie oddziela od siebie rzeczywistości państwa i Kościoła (zob. *Kirche, Kultur und Staat* [w:] *In und Gegen* s. 429-436) ale nie przestaje patrzeć na nie jako na jedną całość w obrębie teologii królestwa i w obrębie wszechogarniającej wizji wcielenia: nie istnieje dla niego żaden obszar stworzonego uniwersum, który byłby wyłączony poza obszar przemieniającej aktywności Ducha Świętego. W takim (zupełnie nie mieszczącym się w obecnych standardach) podejściu oczywiste staje się współistnienie sfery nadnaturalnej i naturalnej, religijnej i świeckiej we wszystkich wymiarach, także społecznym, ekonomicznym, politycznym. Zasięg i konkretność wizji Przywary – choć nie ma ona nic wspólnego z fundamentalizmem religijnym – może współcześnie budzić zdziwienie: w swojej wizji Przywara widział Wiedeń jako prawdziwie niemieckie cesarskie miasto – tak w wymiarze historycznym jak i współczesnym – które w teologicznym symbolu Maryi (otwartość na *kairos* Bożej łaski) miałoby również chrześcijański, zbawczy wymiar (zob. *Symbol Wien* [w:] *In und Gegen* s. 100-122). Wobec zarzutów o związku teologii Przywary z niemieckim nacjonalizmem (zwłaszcza w obliczu nieukrywanej miłości Przywary do Niemiec i niemieckiego chrześcijaństwa), trzeba mieć na uwadze jego jasne stwierdzenia o tym, że zasięg wcielenia nie może ograniczać się do żadnej geograficznej przestrzeni, do żadnego ludu, państwa, czy szczególnego ziemskiego miasta: jedyną nadzieją i oczekiwaniem (wszak nadzieja jest oczekiwaniem na rzeczywistość,

Pierwszym z tych wymiarów jest próba zajęcia przeciwnego stanowiska wobec szeroko pojmowanej gnozy Joachima z Fiore, czyli wobec problematyki, która bardziej szczegółowo została przedstawiona w czwartym rozdziale. Drugi ważny wymiar to próba przywrócenia i rozwinięcia na terenie katolicyzmu idei zniekształconych przez gnostycyzm, co według Przywary jest możliwe jedynie wtedy, gdy teologia królestwa umocowana zostanie w swoim najgłębszym podłożu – teologii trynitarniej.

8.1.1. Chrześcijaństwo według Ewangelii Jana i niezrealizowany plan Przywary

Wydana w 1954 roku książka *Christentum gemäss Johannes* należy do dojrzałego okresu twórczości Przywary. Autor sam ujawnił swoje motywacje, przedstawiając rozwiązania zastosowane przez siebie w komentarzu do Ewangelii Jana jako odpowiedź na wizję trzech królestw Joachima:

„Moją odpowiedź przedstawiłem w pierwszym rozdziale książki «Chrześcijaństwo według Ewangelii Jana». Zaproponowałem tam możliwość prawdziwej *Evangelium aeternum*, prawdziwej wiecznej ewangelii, którą można by widzieć w wewnętrznej wspólnocie ewangelii głoszonej przez Piotra (Ewangelia według Marka i Mateusza): widzianej jako ewangelia Ojca – ewangelii głoszonej przez Pawła (na podstawie Ewangelii według Łukasza): widzianej jako ewangelia Syna – i ewangelii głoszonej przez Jana (na podstawie całości jego pism): widzianej jako ewangelia Ducha. Oznacza to jednak powrót do podłoża wizji Joachima z Fiore i Schellinga. Tym podłożem jest zaś tajemnica Trójcy Świętej. Ojciec, Syn i Duch Święty są niejako wewnętrznym krążeniem od Ojca do Syna i od Syna do Ojca w Duchu Świętym. Ale są oni nierozdzielnie i niepodzielnie Jednym Bogiem. I objawiają się też tak niepodzielnie w wewnętrznej jedności Piotra, Pawła i Jana. Jeśli walcząca ze sobą trójca chce być znowu jednym chrześcijaństwem [Przywara ma tu na myśli katolicyzm, protestantyzm i prawosławie], jeśli walcząca ze sobą polityczna trójca mocarstw [nawiązanie do ówczesnej sytuacji politycznej] chciałaby znowu tworzyć jeden świat, musi na nowo zaistnieć sytuacja z pierwszego rozdziału Listu do Galatów: Piotr, Paweł i Jan trzymający się za ręce, bo ani Piotr nie jest Chrystusem, ani Paweł nie jest Chrystusem, ani Jan nie jest Chrystusem, lecz tylko to jedno się liczy, żeby wcielić w życie słowa z drugiego rozdziału Listu do Galatów: «razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus»⁶⁸¹.

której jeszcze nie można zobaczyć) jest „Chrystus wczoraj, dziś i na wieki” (zob. *Erwarten und hoffen* [w:] *In und Gegen*, s. 263.)

⁶⁸¹ *In und Gegen*, s. 131-2.

Oprócz *Christentum gemäss Johannes* Przywara miał jeszcze w planach dalsze przedsięwzięcia, których realizacja miała obrazować całokształt jego teologicznej metody. Przede wszystkim chodziło o rodzaj dopełniającej się strukturalnej całości, tak jak zostało to już zapoczątkowane w przypadku *Analogia Entis* i *Deus Semper Maior*. Jako ich przedłużenie traktował Przywara w pełni zrealizowany *Alter und Neuer Bund* oraz planowany projekt dotyczący ich odbicia w apostołskim wyznaniu wiary (*Apostolisches Glaubensbekenntnis*), a docelowo również w liturgii Kościoła.

We wszystkich swoich przedsięwzięciach Przywara pragnął być „wiernym uczniem chrześcijańskiego antyku”⁶⁸². Nieustający trud o zachowanie integralności objawienia, który był jedną z najbardziej charakterystycznych cech jego teologicznego profilu, doprowadził go do śmiałego i bezprecedensowego, aczkolwiek obarczonego ogromnym ryzykiem, projektu przywrócenia na teren objawienia tego, co w toku historii zostało zniekształcone przez różnego rodzaju herezje, których symbolem stały się dla Przywary poglądy Joachima z Fiore. Przenikliwa umysłowość Przywary nie pozwoliła mu bowiem na żadną jednostronność w ocenie każdego takiego wykrzywienia, przeakcentowania czy deformacji, ukazując jednocześnie w każdej z tych rzeczywistości jakiś pozytyw, cenną właściwość, bądź zatraconą wartość godną przywrócenia na łono chrześcijańskiej tradycji. O skali tego projektu i o zakresie planowanych przemyśleń świadczy spis treści nigdy nie zrealizowanego dzieła Przywary, który zamieszczony jest na ostatnich stronach wydania *Alter und Neuer Bund*. Plan zamyslanego dzieła wskazuje na ściśle nawiązanie do idei trzech królestw, za którymi miałyby się ukrywać ewangeliczna teologia reprezentowana przez Piotra, Pawła i Jana w ścisłym powiązaniu z teologią trynitarną:

„Przymierze Trzech Królestw: Piotr-Paweł-Jan

- Nowe Przymierze: Królestwo Ojca (chrześcijaństwo według Piotra); Ciało Syna (chrześcijaństwo według Pawła); Koinonia Ducha (chrześcijaństwo według Jana)
- Wewnątrz i na zewnątrz: Straceni i powołani (antyteza u Piotra); Grzesznicy i sprawiedliwi (antyteza u Pawła); Służebnica i oblubienica (antyteza u Jana)
- Obietnica i pełnia: Obietnica w zawierzeniu (adwent u Piotra); Obietnica w wierze (adwent u Pawła); Obietnica jako zaślubiny (adwent u Jana)

⁶⁸² *Christentum gemäss Johannes*, s. 8.

- Prawo i wolność: W domu Ojca (prawo wolności u Piotra); W Ciele Syna (prawo wolności u Pawła); W poruszeniu Ducha (prawo wolności u Jana)
- Świątynia i świat: W służbie Ojcu (kult u Piotra); W krzyżu Syna (kult u Pawła); W ogniu Ducha (kult u Jana)
- Kościół i Duch: Rodzina Ojca (Kościół u Piotra); Posłuszeństwo Syna (Kościół u Pawła); Powiew Ducha (Kościół u Jana)
- Ewangelia i kosmos: Pole Ojca (kosmos u Piotra); Uprawa Syna (kosmos u Pawła); Winnica Ducha (kosmos u Jana)
- Eon i kairos (następstwo czasu i pełnia czasu): Czas Ojca (ekonomia u Piotra); Przejście Syna (ekonomia u Pawła); Moment Ducha (ekonomia u Jana)⁶⁸³

Zasięg i rozmach zamysłu Przywary świadczy o wielkim potencjale tkwiącym w tak pojmowanej teologii królestwa, choć jej uprawianie w takim kształcie jest wyjątkowo wymagające i nie pozwala na wyciąganie pochopnych lub zbyt pospieszonych wniosków bez całościowego, „symfonicznego” spojrzenia na ewangelię. Niemożliwa jest również absolutyzacja żadnego, chociażby najbardziej nośnego ewangelicznego słowa wyrwanego z kontekstu. Wydaje się też, że planu Przywary nie można sobie wyobrazić bez stałych odniesień do podłoża Starego Przymierza, na takiej samej zasadzie jak w *Alter und Neuer Bund* teologia ksiąg Starego Przymierza stale rozpatrywana jest w świetle ksiąg Nowego Przymierza. Wszystko te elementy składają się na obraz tego, jak konkretnie Przywara pojmował metodykę *analogia fidei* w swojej teologii.

8.1.2. Prawdziwe królestwo z ciała i krwi

Pierwszy ślad teologii królestwa w dziele Przywary pojawia się na przełomie 1922 i 1923 roku, kiedy ukazała się jedna z pierwszych jego książek: *Himmelreich*, będąca zbiorem medytacji nad ewangelicznymi przypowieściami o królestwie niebieskim⁶⁸⁴.

⁶⁸³ *Alter und Neuer Bund*, s. 545.

⁶⁸⁴ Są to przypowieści: o siewcy i roli (Mt 13,1-9; 18-23), o zasiewie i wzroście (Mk 4,26-29), o chwaście (Mt 13, 24-30), o ziarnku gorczycy i zaczynie (Mt 13,31-55), o skarbie i perle (Mt 13,44-45), o sieci (Mt 13,47-49), o uczcie (Mt 14,15-24), o nowym ubraniu i nowych buklakach (Łk 5,36-39), o budowie wieży i wyprawie wojennej (Łk 14,28-35), o nieurodzajnym drzewie figowym (Łk 13,6-9), o chciwości (Łk 12,16-21), o nieużytecznym słudze (Łk 17,7-10), o natrętnym przyjacielu (Łk 11,5-13), o niesprawiedliwym sędzi (Łk 18,1-6), o dwóch synach (Mt 21,28-31), o synu marnotrawnym (Łk 15,11-32), o faryzeuszu i celniku (Łk 18,10,14), o nielitościwym dłużniku (Mt 18,23-35), o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,30-37), o zaginionej owcy i zgubionej drachmie (Łk 15,1-10), o obrotnym rządcy (Łk 16, 1-9), o skromności (Łk 14,7-11), o obumierającym ziarnie (J 12, 24-25), o pannach roztropnych i nierozsądnych (Mt 25,1-13), o sługach oczekujących swego pana (Łk 12, 35-40), o uczcie królewskiej (Mt 22,1-14), o talentach (Mt 25,14-39), o słudze wiernym i niewiernym (Łk 12,41-18), o ugodzie z przeciwnikiem

Z biegiem czasu teologia królestwa zaczyna nabierać u Przywary typowych dla niego cech. Przyznaje on wprawdzie, że ostatecznie królestwo Boże jest rzeczywistością duchową, lecz jej pojmowanie jest wyraźnie odgraniczone od tendencji gnostycznych⁶⁸⁵. Ze sprzeciwu wobec tych tendencji wypływać też może niezmordowane i wręcz ostentacyjne głoszenie przez Przywarę królestwa „z ciała i krwi”: „Rzeczywiste królestwo zasadniczo jest misterium Starego i Nowego Przymierza: jako misterium Chrystusa”⁶⁸⁶. Na pierwszy plan w wizji Przywary wysuwa się zastrzeżenie, że królestwo w żadnym razie nie może być czysto duchowym królestwem, w jakikolwiek sposób przechodzącym ponad złożoną, duchowo-cielesną rzeczywistością Chrystusa⁶⁸⁷. Tak jak w teologii Pawła, Chrystus Przywary jest przede wszystkim Chrystusem ukrzyżowanym, królującym z wysokości krzyża, którego chwała, tak samo jak Jego królestwo, nie są z tego świata, lecz z Boga. Tak jak Chrystus z teologii Jana, Chrystus Przywary jest też Logosem-Słowem, który stał się ciałem, a w związku z tym stosunek do cielesności Chrystusa musi stanowić podstawowe kryterium w rozeznawaniu prawdziwości ewangelicznego ducha: „Po tym poznajecie Ducha Bożego: każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga” (1 J 4,2). Przywarze nie chodzi jednak o królestwo w ciele rozumianym jako naturalne potomstwo Abrahama, ani o królestwo ze snów o potędze papieskiej uniwersalnej monarchii w Nowym Przymierzu. Punktem oparcia dla rozważań Przywary jest tu dogmat o niezmieszaniu natur człowieka i Boga w Chrystusie oraz encyklika *Immortale Dei* Leona XIII o wyraźnym rozróżnieniu

(Łk 12,58-59), o Łazarzu (Łk 16,19-31), o robotnikach w winnicy (Mt 21,1-16), o Dobrym Pasterzu (J 10,1-18), o winnym krzewie (J 15,1-8), o chlebie życia (J 6,48-49).

⁶⁸⁵ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 373: „Es ist nicht «Reich des Geistes» im «Schweife-Teufel-Geist» einer (schwärmerisch satanischen) «progressiven Direktheit» (westlicher) Spiritualisierung oder (östlicher) Pneumatisierung des Einen Einzigen «Reiches im Fleisch» (im Typus des «Fleisch Israel», der sich erfüllt in den «Christus im Fleisch», dessen Reich, wachsend aus Seinem «Fleisch und Blut» als Sein «Einer Leib», sich beschließt in das Reich der «Auferstehung des Fleisches»)).”

⁶⁸⁶ *Humanitas*, s. 402.

⁶⁸⁷ Zob.: *Humanitas*, s. 402-403: „Dieses «Reich Christi in Fleisch und Blut Christi» als «göttlich hochzeitliches Reich» (wie es die Hochzeits-Gleichnisse Christi sagen: Mt 22 usw.), ist ausdrücklich «Reich von Ur her» und «Reich ins Letzt-Jüngst»: da es «Braut und Leib und Fülle» des «Königs» ist, der da ist «das Alpha und Omega, der Erste und der Letzt-Jüngste, das Ur und das End-Ziel» (Geh.Offb. 22;13). – Es ist «Reich von Ur her»: weil «vor Grundwerfung der Welt» «im Mysterium des (hochzeitlichen) Gewills...und Wohlgedünks» Gottes eingesetzt ist das «zu Einem Haupt Gefäßtsein von allem gesamt auf den Himmeln und auf der Erde in Christo», – also nicht in einem «reinen» Logos, sondern im «Logos Fleisch», der der geschichtliche «Jesus Christus» ist (Eph 1;1-14). – Es ist ebenso «Reich ins Letzt-Jüngst»: weil erst in der Auferstehung der Toten Christus «das Reich Gott und dem Vater übergibt», daß dann das «alles in allem Christus» des «hochzeitlichen Reich» des «alten Himmels und der alten Erde» übergehe in das «Gott alles in allem» der «Hochzeit des Lammes» mit der «Braut Polis Neues Jerusalem» im «Neuen Himmel und der Neuen Erde» (IKor 15;24, Geh. Offb. 19; 9, ebd. 21;9 ff.)”.

porządku naturalnego i porządku łaski⁶⁸⁸. W wizji Przywary królestwo jest więc królestwem Boga wkraczającego w świat ciała i krwi. To wkroczenie w materialny świat ma na celu pełną przemianę rzeczywistości stworzonej, czyli jest dążeniem do całkowitego przeobótowania wszystkiego. Dopiero tutaj można mówić o pełni, sensie i celu wcielenia. Rolę Kościoła w tym dążeniu widzi Przywara zgodnie z tradycyjnym pojmowaniem: jako organon (Jan Damasceński) albo instrument służący wypełnieniu się wcielenia we wszystkich czasach i pokoleniach (Tomasz z Akwinu). W kontekście tego dążenia Przywara mówi o królestwie Boga-Oblubieńca, którego obraz wyłania się z przypowieści o uczcie weselnej z ewangelii synoptycznych. W rzeczywistości prawdziwego królestwa Bóg-Król-Oblubieniec jest znakiem sprzeciwu, a królestwo jest królestwem miłości-agape dążącej do swojego spełnienia. Ostatecznie więc prawdziwe królestwo – w przeciwieństwie do odrealnionych gnostyckich wizji – jest królestwem godów Baranka⁶⁸⁹:

„Prawdziwe «królestwo Ducha» nie jest czymś «trzecim» (w odniesieniu do królestwa Ojca i królestwa Syna: jak chciałby gnostycyzm od Maniego poprzez Mohammeda, Joachima z Fiore, do Schellinga i Hegla), lecz jest ono «wewnętrznym powiewem» w «królestwie Syna jako Syna Człowieczego Jezusa Chrystusa», a jest to ten «wewnętrzny powiew», który jest «ojcowskim powiewem» w tym królestwie: po-powiewem (*Nach-Wehen*) «Ojca niezmierzonego majestatu» w Jednym «królestwie Jezusa Chrystusa» i przed-powiewem (*Vor-Wehen*) «Boga wszystko we wszystkim», w którym wschodzi i rośnie «Chrystus wszystko we wszystkim» tego Jednego «królestwa Jezusa Chrystusa»”⁶⁹⁰.

Ostateczne, jedyne królestwo Jezusa Chrystusa stoi w opozycji do gnostyckiej progresywnej dialektyki królestwa, w której następuje stopniowe przechodzenie w absolutną, czystą duchowość. Przywara mówi tu o swoistym regresie – przełamaniu tego dążenia w postaci powrotu wszystkich rzeczy do Ojca, czyli o celu królestwa Syna, który nie jest

⁶⁸⁸ Zob.: *Humanitas*, s. 403.

⁶⁸⁹ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 399: „So wird dieser «Menschensohn als Geschlachtetes Lamm im Geist-Feuer» zu «Tempel» und «Leuchte» des «Neuen Jerusalem» als Seiner «Reichs-Braut»: zu «Hochzeit» und «Hochzeitsmahl» (ebd 19;9 ebd 21;1-3 ebd 21;9-20). – So ist es einzig real (gegen alle gnostischen Utopien) das «Reich Gottes» als «Reich der Reiche» im «Geist lebendigend» des «Jesus Christus im Fleisch» (IIJoh 7), der «Thronszitz hat zur Rechten Gottes» (Mk 16;19) und doch «bei und mit euch ist alle Tage bis zur Hinvollendung der Weltzeit» (Mt 28;20) – : weil Er als «Eins und Haupt und Inbegriff von allem auf den Himmeln und auf Erden» «Breite und Länge und Höhe und Tiefe» ist von «allem in allem» im «Oberschwang und Überschwung» der Einen «Liebe», die der «Geist» ist in Seinem «Wehen, du weißt nicht, woher es fährt und wohin es hintreibt» (Eph 1;10 ebd 3;18 f Kol 3;11 Rom 5;5 Joh 3;6 -8)”.
⁶⁹⁰ *Alter und Neuer Bund*, s. 388.

przejściem w królestwo Ducha, lecz zwrotem w dialektycznym procesie: Syn wychodzi od Ojca po to, aby umożliwić powrót wszystkiego do Ojca (tak jak to obrazuje *kyklos theios* Dionizego Areopagity i *cicrculatio* Tomasza z Akwinu)⁶⁹¹.

8.2. Analogiczny rytm łaski w przymierzu wobec statusu przymierza Joachima z Fiore

W spojeniu teologii królestwa i teologii trynitarnej znajduje swoje ostateczne rozwinięcie również teologia przymierza. Wizja przymierza w wymiarze dziejowym u Przywary jest próbą takiego odczytania sensu historii w świetle objawienia, które stanowiłoby przeciwwagę dla doktryny trzech królestw Joachima z Fiore, wraz z poprzedzającymi ją tendencjami gnostyckimi oraz następującymi po niej koncepcjami symbolizowanymi przez duchowy system Hegla. Pierwsze wrażenie, jakie można odnieść po spotkaniu z wizją Przywary, może wskazywać na bliźniacze wręcz podobieństwo do Hegłowskiego trójpodziału dziejów: w miejsce rytmu między tezą, antytezą i syntezą Przywara proponuje, ciągle na nowo przekraczaną, dialektykę między grzechem a łaską w rytmie przymierza (*Bund*), anty-przymierza (*Anti-Bund*) i nad-przymierza (*Hyper-Bund*). Natomiast – w odróżnieniu od tendencji absolutyzujących duchowość – cel i sens historii Przywara odczytuje jako *Menschwerdungskosmos*: posunięte do granic wszelkiego istnienia wcielenie Boga, czyli przebóstwienie całej rzeczywistości, aż po wymiar kosmiczny. Tak rozumiana historia włączona jest w ostateczny powrót całego stworzenia do Boga, czyli w wirujący w nieskończoności okrąg Trójosobowego Życia-Miłości, którą jest Bóg. Przywara powraca tu do pojęć wypracowanych przez Augustyna (*circulatio*) i Tomasza z Akwinu (*imago Trinitatis*).

Wydane w 1959 roku monumentalne dzieło Przywary *Mensch: typologische Anthropologie* zakończone jest blisko stustronicowym opracowaniem zatytułowanym: „Przymierze Boga z historyczną ludzkością”⁶⁹². Rozdział ten można potraktować jako późniejsze uzupełnienie problematyki zawartej w *Alter und Neuer Bund* – rozwinięcie, które poszerza historię przymierza o gruntowne analizy zjawisk, które zaszły nie tylko w czasach przedstawionych w Piśmie Świętym, lecz także w epoce post-biblijnej. W *Mensch*, historia widziana jest przez Przywarę jako *topos theios* – miejsce Boga,

⁶⁹¹ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 388.

⁶⁹² *Mensch*, s. 326-424; Rozdział, o którym mowa nosi tytuł „Gottes Bund mit der geschichtlichen Menschheit”.

w nawiązaniu do platońskiego *topos noetos* – miejsca objawiania się duchowych idei. W odróżnieniu od platonizmu, historia jest dla Przywary miejscem manifestacji „zupełnie i radykalnie innego Boga”, który wkracza w nią ze swoim przymierzem i ekonomią – porządkiem i normami obowiązującymi w Jego domu (zgodnie z greckim znaczeniem słowa „ekonomia”, które określało reguły rządzące domowym gospodarstwem). „To przymierze i ten dom Boga – jako poprzedzający prapoczątek oraz będący wypełnieniem ostateczny koniec – są prawdziwym Bożym *metaphysicum* dla ogółu (*Insgesamt*) historycznego świata”⁶⁹³. Nieustanne zmaganie rzeczywistości przymierza z ciągle na nowo powstającą rzeczywistością sprzeciwu, które Przywara swoim zwyczajem porównuje do „wielkiej ciemności”, którą Bóg przewycięża „zawsze większą światłością”, stanowi prawdziwą treść i realny, choć nie zawsze oczywisty, sens konkretnych historycznych wydarzeń. Przywara przywołuje tu wizję historii Donoso Corteza, zgodnie z którą wielkie historyczne okresy kończą się zawsze katastrofą, w którą Bóg wkracza ze swoją interwencją, tak jak w przypadku pierwszego okresu zakończonego potopem, drugiego okresu przyjścia Chrystusa zakończonego katastrofą krzyża, oraz przepowiadanej w apokalipsie katastrofy poprzedzającej ostateczne przyjście Pana. Tego rodzaju katastroficzne zwieńczenie historycznej epoki w każdym przypadku oznacza „dwie rzeczy: naturalny triumf zła nad dobrem i nadprzyrodzony triumf Boga nad złem na mocy bezpośredniego, osobistego i suwerennego działania”⁶⁹⁴.

W podobny sposób Przywara interpretuje apokaliptykę obecną w Starym i Nowym Testamencie. Jego wizja historii jest zdecydowanie katastroficzna i odarta z jakichkolwiek złudzeń, co zapewne spotęgowane jest doświadczeniem dwóch wojennych kataklizmów, które stały się udziałem Przywary. Wbrew szeroko rozpowszechnionej wizji ciągłego postępu ludzkości i towarzyszącego mu pozytywnego rozwoju (postęp nauki na terenie świeckim oraz postęp w kierunku „czystej” duchowości na terenie religijnym) – interpretacja dziejów wrogiego i nieustannie sprzeciwiającego się Bogu świata może mieć wyłącznie postać apokaliptycznej klęski. Otchłań dziejowej nieprawości jest jednak miejscem objawienia Bożej łaski w przymierzu opartym na *admirabile commercium*: „przewyciężającym i przemieniającym misterium wymiany Boga poprzez śmierć swojego Syna w zamian za swoich wrogów, to znaczy w zamian za ten świat katastrofalnej historii, który ma formę wrogości względem Boga”⁶⁹⁵.

⁶⁹³ *Mensch*, s. 331.

⁶⁹⁴ *Mensch*, s. 328.

⁶⁹⁵ *Mensch*, s. 333.

8.2.1. Formy anty-przymierza powstające w obrębie przymierza-*commercium*

Analiza chrześcijańskiego pojmowania przymierza, zwięczająca *Mensch*, przeprowadzona jest na szerokim tle ogółu ludzkich wierzeń wyłaniających się z dziejów i kultur istniejących na obszarze całego świata. Przywara wyciąga z niej podstawowy wniosek, że przymierze Boga z ludźmi jest charakterystyczną cechą religii, w których historia stanowi *medium Divini*, to znaczy takich religii, w których zmienne dzieje ludzkości są miejscem objawiania się transcendentnego ponad-historycznego Boga. Natomiast pozostałe religie cechuje statyczność, wynikająca z ich oparcia na mitach nie związanych z żadną rzeczywistością historyczną (wierzenia indyjskie, egipskie, afrykańskie, etruskie czy rzymskie), albo z oparcia na naturalnych procesach, takich jak jednostajny rytm następstwa dnia i nocy, światła i ciemności, śmierci i życia (wierzenia chińskie, indiańskie, perskie czy wczesno-greckie)⁶⁹⁶. Przymierze pojmowane przez Przywarę jako wymiana między skrajnymi przeciwnościami jest bardzo trudne do przyjęcia dla racjonalnego, po ludzku logicznego rozumowania. W związku z tym, przymierze w pełnym sensie tego słowa rzadko utrzymuje się w rzeczywistości historycznej w swojej prawdziwej formie. Przywara dowodzi, że pojawiające się w historii zdeformowane postacie przymierza nie negują wprawdzie jego istnienia, lecz poprzez próbę niwelacji trudnej do utrzymania – wręcz „nieznośnej”, radykalnej wymiany – przyjmują w efekcie kształt jego antytezy. Próby złagodzenia czy zredukowania pełnego wymiaru przymierza skutkują bowiem historycznymi formami zracjonalizowanego albo przeniesionego w idealną sferę charyzmatycznego przymierza. Te nieustannie na nowo podejmowane próby wyłamania się z „porządku przymierza Boga z ludźmi” w stronę ponad-historycznej, metafizycznej rzeczywistości, Przywara włącza w rytm przymierza jako jego charakterystyczną cechę. Typowym przykładem takiej próby może być żydowskie „czyste prawo”, którym judaizm stara się zastąpić wewnątrz-historyczne wypełnienie mesjańskiego przymierza w postaci realnego historycznego mesjasza. W ten sam sposób

⁶⁹⁶ Na szczególne podkreślenie w kontekście przymierza zasługuje stosunek Przywary do starożytnej tradycji chińskiej, którą traktuje on jako *praeambulum* do objawienia przymierza w Chrystusie. Jak to już było zaznaczone w siódmym rozdziale, kosmiczny humanizm tej kultury z jego naciskiem na stałość w ciągłych przemianach rezonuje bardzo wyraźnie z pojmowaniem Chrystusa jako *commercium*. Wiele elementów nauk chińskich mistrzów zdaniem Przywary współbrzmi z głęboko chrześcijańskimi prawdami. Wszystko to skłania Przywarę do traktowania starożytnej kultury chińskiej jako czegoś, co przygotowuje chrześcijańskie objawienie, ukierunkowuje na nie lub stanowi jego przedsmak w zupełnie innych warunkach cywilizacyjnych. O ile antyczna filozofia grecka z jej odkryciem analogii w proporcjonalności stanowi dla Przywary rodzaj przygotowania do tego, co będzie on pojmował jako formę analogicznej relacji między Stwórcą a stworzeniem, o tyle starożytną filozofię chińską bazującą na realiach przemian można traktować jako preludium do samej teologii *commercium*, a także do teologii przymierza opartego na *commercium*. Zob.: *Mensch*, s. 62.

można postrzegać różnorodne wspólnoty „wybranych” (występujące w islamie, manicheizmie czy nawet w chrześcijańskim gnostycyzmie), które usiłują żyć według duchowego prawa. Ostatecznym efektem tego procesu jest zdaniem Przywary to, że historyczna ludzkość traci swojego prawdziwego partnera przymierza jakim jest objawiający się Bóg. Analizy Przywary prowadzą go do wyróżnienia trzech głównych postaci anty-przymierza występujących w nowożytnym judaizmie, islamie i chrześcijaństwie. Jednakże już księgi Starego Testamentu są świadectwem, że również w Izraelu czasów biblijnych obecny był sprzeciw wobec postaci przymierza proponowanej przez Boga. Najbardziej zdecydowanym i otwartym sprzeciwem wobec Nowego Przymierza jest dla Przywary nowożytny judaizm epoki post-biblijnej. Natomiast manicheizm i islam sprzeciwiają się zarówno Staremu jak i Nowemu Przymierzemu poprzez przewyciężenie ich obu w postaci wyższego „trzeciego przymierza”. Ostatnią z głównych form anty-przymierza jest dla Przywary wewnątrzchrześcijański gnostycyzm, który próbuje przeciwstawić się całej konkretnej rzeczywistości współistnienia Starego i Nowego Testamentu postulując trzecią epokę, czy trzecie królestwo triumfu „czystego” Ducha. Tendencje spirytualistyczne zarysowujące się w – ciągle powracającej w różnych formach – idei trzech królestw nie są więc dla Przywary niczym innym jak deformacją przymierza, czyli formami anty-przymierza obecnymi na terenie chrześcijaństwa i poza nim⁶⁹⁷. Przywara twierdzi, że ta i inne formy wyłamywania się z przymierza są zawsze przewyciężane przez Boga, który w wierności swojemu „wiecznemu przymierzemu” wkracza w historię w taki sposób, że ludzkie próby łamania tego przymierza wprzęgnięte

⁶⁹⁷ W kontekście anty-przymierza na terenie poza-chrześcijańskim warto wspomnieć o poglądach Przywary dotyczących szamanizmu i buddyzmu. Jego zdaniem szamanizm i buddyzm bardziej niż wszystkie inne religie i wierzenia sprzeciwiają się istocie przymierza opartego na łaskawości Boga, ponieważ na drodze własnych wysiłków usurpują sobie podobieństwo do Boga, które może być jedynie darem Boga udzielającego się stworzeniu na drodze *admirabile commercium*. Potwierdzeniem tej tezy jest inny fundamentalny argument Przywary przypisujący ascetycznym czy magicznym praktykom szamanizmu i buddyzmu zuchwałość tej samej natury co pokusa „bycia jak Bóg” będąca powodem grzechu pierwotnego. Wysublimowana praktyka ascezy charakterystyczna dla buddyzmu jest zdaniem Przywary porównywalna w swojej istocie z szeroko rozpowszechnionymi pierwotnymi formami ekstazy wśród ludów Azji, Afryki i Ameryki. Ekstatyczna magia szamanizmu jest bowiem jedynie odwróceniem radykalnego i totalnego oderwania od ziemskiej rzeczywistości, które stanowi cel ascetycznych praktyk charakterystycznych dla buddyzmu. Dla Przywary szamanizm jest więc kosmiczno-mistycznym odpowiednikiem ascezy w buddyzmie, przy czym obie te techniki stanowią uzurpacyjną próbę zawładnięcia Bogiem. Obie są próbą przeniesienia się człowieka w boską sferę poprzez zerwanie wszystkich możliwych więzi z ciałem: albo na drodze ekstatycznego wyjścia z siebie albo na drodze ascetycznego ciągłego przekraczania siebie we wszystkim. Zarówno kosmiczno-mistyczna szamańska technika ekstazy jak i jej buddyjska, kosmiczno-ascetyczna odmiana należą do najbardziej zuchwałych form *theosis* (*Gott-Werdung*) – prób stania się jak Bóg. Zdaniem Przywary praktyki buddyjskie i szamańskie przewyższają nawet praktyki właściwe kabale, islamskiej mistyce czy chrześcijańskiej gnozie, a więc stanowią najwyższą formę anty-przymierza. Zob.: *Mensch*, s. 394-6.

są niejako w jej rytmiczny bieg, wyznaczany przez przymierze, anty-przymierze oraz ciągle nowe – przewyżczające sprzeciw nadobfitością łaski – Boże nad-przymierze (*Hyper-Bund*): „Gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska (*hyper-eperisseusen he charis*)” (Rz 5, 20).

8.2.2. List do Rzymian i zawsze większa łaska Boga przymierza

Trudno przecenić znaczenie Listu do Rzymian w teologii Przywary, choć nie poświęcił mu on nigdy całościowego komentarza, takiego jak słynny, dwukrotnie redagowany *Römerbrief* Karla Bartha. Nie mniej jednak, wybrane fragmenty tego listu pojawiają się zawsze w kluczowych momentach argumentacji Przywary i przenikają od wewnątrz teologię obecną w zdecydowanej większości jego dzieł. To właśnie z interpretacji Listu do Rzymian Przywara wyprowadza rolę Izraela – specyficznego narodu wybranych synów Boga, objętego szczególnymi obietnicami mesjańskimi, przymierzem i darem prawa – jako symbolu czegoś tak bardzo uniwersalnego jak *admirabile commercium*. Umożliwia to narracja tego listu, przedstawiająca wspólną historię Żydów i pogan, razem wywodzących się od Abrahama, który (jak podkreśla Przywara) stał się ojcem pogan nawet wcześniej niż ojcem Żydów. Zarówno poganie jak i Żydzi są też razem poddani grzechowi. Swoista „równoległość” grzechu Żydów i pogan przedstawiona przez św. Pawła w Liście do Rzymian, jest często przytaczana przez Przywarę, na podobnej zasadzie jak funkcjonujące w jego analogii bytu połączenia Platon-Arystoteles czy Tomasz-Augustyn, będące stałymi nośnikami określonych treści i pojęć. W przypadku grzechu Żydów i pogan chodzi o ogólny i stały przekaz, że Żydzi obdarowani prawem nie potrafią tego prawa uszanować i tym samym sprawiają, że poganie bluźnią imieniu Boga, podczas gdy grzech pogan polega na bałwochwalstwie oddawania czci nie Bogu, lecz stworzeniom⁶⁹⁸. Przedstawiając swoje bardzo szerokie pojęcie grzechu jako „chybienia celu”, Przywara przeciwstawia je jednocześnie jeszcze szerszemu pojęciu łaski jako objawienia Boga ciągle przewyższającego grzech: od rajskiego prapoczątku aż po koniec historii świata. Owo przewyższenie jest ostatecznie przewyższeniem śmierci, czyli życiem wiecznym. Ostre przeciwstawienie sobie grzechu i łaski prowadzi do tego, że „historia zbawienia ludzi przez Boga i z Bogiem przyjmuje formę Starego i Nowego Przymierza, z przewyższającym je «*hyper*» nad-przymierza przeciwko anty-przymierz

⁶⁹⁸ Zob.: *Mensch*, s. 398.

dążącemu do kresu swojego wypełnienia”⁶⁹⁹. Ostatecznie Przywara nazywa nadprzymierzem (*Hyper-Bund*) triumf życia wiecznego nad ludzkim grzechem w sensie coraz bardziej wzmagającej się analogii. W spojrzeniu Przywary na Boga wpisane jest Jego ujęcie jako samoprzewyższającej się analogii: niezależnie od tego jak bardzo wzmagają się grzech, zostaje on przewyższony przez zawsze większego Boga – „Nie tylko «jeszcze większa» analogia z «nie tak wielkiej» analogii, lecz ostatecznie aż do misterium Boga, którego «Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość» – z nieskończoności w nieskończoność – coraz bardziej się «poszerza, wydłuża, rośnie i pogłębia», aż do ostatecznego misterium «*Analogia Deus*» jako «*Deus Analogia*»”⁷⁰⁰.

8.2.3. Ekonomiczna Trójca jako ostateczny rytm historii między Bogiem a człowiekiem

Wpływ lektury Listu do Rzymian zaznacza się również w sposobie, w jaki Przywara przedstawia ostateczne ujęcie ukazywania się Trójcy Świętej w historii. Punktem wyjścia jest w tym przypadku stwierdzenie św. Pawła o „poddaniu stworzenia marności” (Rz 8,20), które Przywara zestawia ze znanym z Księgi Koheleta motywem „marność nad marnościami – wszystko marność”, jako bezlitosnym zdemaskowaniem „realnej rzeczywistości świata”⁷⁰¹. W szczególności chodzi zaś o „marność” biegu historii, w którym „są sprawiedliwi, którym zdarza się to, na co zasługują grzesznicy, a są grzesznicy, którym zdarza się to, na co zasługują sprawiedliwi” (Koh 8,14). W tak zdefiniowanym, jawiącym się jako zupełnie bezsensowny i ciągle powracający krąg nicości (wszak „nic zgoła nowego nie ma pod słońcem”), Bóg jest również stale obecny poprzez swoje interwencje w postaci *kairoi*: momentów-chwil łaski. Dzięki temu, ów „poddany marności” i zmierzający ku katastrofie świat jest tylko pozornie skazany na bezsens, ponieważ za narzucającą się zmysłom, płonną rzeczywistością kryje się prawdziwe królestwo Ducha: katastroficzna rzeczywistość jest adwentem nowego stworzenia, jest „brzemienna” nadzieją na pełne ukazanie się Boga „wszystko we wszystkim”. Właściwe królestwo Ducha nie ma więc nic wspólnego z wyidealizowaną, pozbawioną napięć rzeczywistością, lecz jest ekstremalną aktywnością „w bólach rodzenia” – przekształcaniem i przemianą pozostającej w niewoli grzechu „marność nad

⁶⁹⁹ *Mensch*, s. 398.

⁷⁰⁰ *Mensch*, s. 402.

⁷⁰¹ *Mensch*, s. 418.

marnościami” w „nowe niebiosa i nową ziemię” uczestniczące w „wolności i chwale dzieci Bożych”.

Wobec możliwych zbyt pochopnych, czy zbyt daleko sięgających utożsamień, Przywara z wielkim naciskiem podkreśla, że Trójca Święta manifestująca się w ekonomii zbawienia nie jest równoważna z Trójcą samą w Sobie. Podobnie jak w *Alter und Neuer Bund*, gdzie Przywara posługiwał się językiem biblijnych określeń (obraz-ślad-cień), również w bardziej metafizycznym sposobie wyrażania się, pozostaje on w tej kwestii do końca wierny swojej formule analogii: Trójca Święta jednocześnie jest „w i ponad” Trójcą dającą się poznawać w historii Boga ze stworzeniem:

„Ekonomiczna Trójca jest udzielaniem się Trójcy w Sobie, wskazuje na Nią, ale Trójca sama w Sobie jest po pierwsze czymś niesłychanym, niewypowiedzianym, niepojętym, a po drugie – istnieje sama w Sobie. Nie jest Ona również związana z Trójcą ekonomiczną, nie jest żadnym następstwem, lecz samoudzielaniem się w wolności”⁷⁰².

Wzorując się na Symbolu *Quicumque*, Przywara mówi o Trójcy Świętej jako o *circuminsessio personarum* – wewnętrznym krążeniu Trzech Osób, które są jednością, oraz wyprowadza z tego kolejne określenia: *circuminsessio regnorum Dei* – ostateczną tajemnicę Królestwa Bożego jako jedności królestwa Ojca, królestwa Syna i królestwa Ducha Świętego⁷⁰³. Jedność tę traktuje Przywara jako przeciwwagę dla heglowskiego pojmowania wewnętrznej dialektyki w ekonomicznej Trójcy Świętej⁷⁰⁴. Według Przywary, istnieje nieprzekraczalna granica w sposobie mówienia o ekonomicznej Trójcy jako ostatecznym rytmie historii między Bogiem a człowiekiem. Chodzi nie tylko o to, że – wbrew tożsamościowym mrzonkom od Joachima z Fiore, poprzez Hegla i Schellinga, aż do nowej gnozy rosyjskiej – ta ekonomiczna Trójca okresów zbawienia od królestwa Ojca, poprzez królestwa Syna, aż do królestwa Ducha – nie może być żadną bezpośrednią manifestacją wewnątrztrynitarnego procesu przez wzgląd na analogię „większej różnicy” w stosunku do widzianego podobieństwa. Decydujące jest wszakże to, że „wielkie podobieństwo” anty-ojcowskiego królestwa Ojca, anty-synowskiego królestwa Syna i anty-duchowego królestwa Ducha, zdaje się być ciągle przewyższane i pochłaniane przez niezgłębiony ogrom bogactwa „jeszcze większej miłości-agape Boga w Chrystusie i Duchu Świętym”⁷⁰⁵.

⁷⁰² *In und Gegen*, s. 309.

⁷⁰³ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 389.

⁷⁰⁴ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 387.

⁷⁰⁵ Zob.: *Mensch*, s. 423.

8.3. Menschwerdungskosmos wobec absolutyzacji rzeczywistości duchowej

Ostateczny kształt teologii królestwa, w jej związku z teologią przymierza, odnosi się głównie do wymiaru czasowego, w związku z krytyką gnostycznych tendencji do traktowania historii jako następstwa epok Ojca, Syna i Ducha Świętego. Takiemu sposobowi pojmowania Przywara ostro przeciwstawia wizję królestwa Ducha już teraz działającego i obecnego w królestwie Ojca i Syna. W związku z tym, że ekonomia zbawienia jest obszarem, w obrębie którego Bóg objawia się w trzech osobach: jako Trójca Święta, którą jest Ojciec, Syn i Duch Święty – konkretna dziejowa rzeczywistość staje się miejscem splotu relacji między Bogiem, Jego królestwem, przymierzem i światem człowieka. Przywara przypomina, że już najstarsi Ojcowie określali Kościół jako *Corpus Trinitatis* – Ciało Trójcy Świętej, z czasem rozszerzając to pojęcie na cały świat i kosmos⁷⁰⁶. Ze stanowiskiem Ojców Przywara łączy swój stanowczy sprzeciw wobec czysto duchowego charakteru postulowanego przez gnostyków królestwa Ducha, prezentując jednocześnie własne, radykalne podejście do tajemnicy wcielenia. Formalnym podstawom teologii wcielenia Przywary poświęcony był rozdział dotyczący przedziwnej wymiany (nr 7). Jako jego przedłużenie można potraktować zarys trzech głównych linii pełnego zakresu pojmowania wcielenia przez Przywarę, mając ciągle na uwadze również pozytywny aspekt krytyki „czystej” duchowości. Radykalne stanowisko Przywary wobec wcielenia najwyraźniej uwidacznia się w jego podejściu do chrystologii: w akcentowaniu jej zstępującego charakteru, w traktowaniu Kościoła jako Ciała Chrystusa złożonego z wielu różnorodnych członków, pozostających ze sobą w analogicznej, pełnej napięć relacji, oraz w wizji Chrystusa w wymiarze kosmicznym, czyli przebóstwienia całej istniejącej rzeczywistości. Wobec ciągle powracających tendencji do przewyższania rzeczywistości cielesnej, Przywara proponuje więc radykalizm wcielenia wpisujący się w rzeczywistość królestwa z „ciała i krwi”, oraz przymierza obejmującego nie tylko czas (historia zbawienia) ale i przestrzeń (adwent sakramentalności przebóstwionego kosmosu).

⁷⁰⁶ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 105 i 324: „die griechischen Kirchenvater «Himmel und Erde unter Christus als Haupt» als Endsinn der Erlösung sahen, – geradezu einen «Kosmos der Trinität» als *corpus Trinitatis*, in dessen kosmischer Dynamik als Ur und End die «göttlich trinitarische Dynamik», zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist, schwingt”.

8.3.1. Zdecydowanie zstępujący charakter chrystologii Przywary

Zstępująca chrystologia Przywary jest w pierwszej kolejności wyrazem jego zakorzenienia w duchowości ignacjańskiej, której istotę najgłębiej oddaje kontemplacja *Ad amorem*, zwieńczająca całość *Ćwiczeń duchownych* ze swoim pięknym obrazem słonecznych promieni symbolizujących wszystkie dobra i dary zstępujące z góry (nr 237)⁷⁰⁷. Drugim, nie mniej ważnym elementem jest sprzeciw wobec wszystkich tendencji przewyżających rzeczywistość cielesną: nie chodzi o traktowanie Chrystusa jako rodzaj „przejścia” w bezpośrednią duchową jedność z Ojcem, ale o przebywanie, zamieszkiwanie, trwanie w Chrystusie – w Jego nierozdzielnej jedności ducha i ciała. Szczytowym momentem, w którym Syn najpełniej objawia miłość Ojca do wszystkich ludzi jest moment, w którym staje się On Barankiem ofiarnym oddającym swoje życie na krzyżu. Skandal i zgorszenie zabijanego ciała Chrystusa na krzyżu jest dla Przywary największym objawieniem miłości Ojca, a także sposobem, w jaki chrześcijanin powinien trwać, zamieszkiwać, przebywać w Chrystusie-Miłości⁷⁰⁸. Nie chodzi jednak o jakiś piękny solidarnościowy gest, w którym Bóg identyfikuje się ze stworzeniem, nawet jeśli byłoby to motywowane najwznioślejszymi pobudkami. To co jest decydujące w chwili największego uniżenia i słabości Chrystusa, to Jego zbawcza moc:

„Stąd zbawienie oznacza, że Chrystus, który nie tylko przebywa z Bogiem w *Consortium Dei*, ale również dosłownie istnieje w *Forma Dei* – ten sam Chrystus przyjmuje postać niewolnika, którą przybiera upadły człowiek jako sługa szatana. W tym Jednym Chrystusie *Forma Dei* i *forma servi* człowieka jako «sługi szatana» tak bardzo staje się «własnością Boga», że ten niejako «wymieniony człowiek» nie tylko zostaje na nowo włączony w *Consortium Dei*, lecz także staje się uczestnikiem tego Chrystusa, który w wolności istnieje w postaci Bożej (Flp 2, 5; Rz 6,13-22). Dlatego ten Jeden Chrystus jest nie tylko «totalnym Bogiem, totalnym człowiekiem», lecz «totalnym Bogiem, który stał się grzechem i przekleństwem, aż do bycia w rękach szatana, bycia opuszczonym przez Boga, aż do poddania «mocom ciemności» (Łk 4, 1-15; Łk 22; 53,2; 2 Kor 5, 21; Ga 5,1;). Z tego też powodu «upadły człowiek jako niewolnik szatana» nie został po prostu zewnętrznie

⁷⁰⁷ Powiązanie charakteru chrystologii Przywary z duchowością ignacjańską wydaje się bardziej adekwatne niż umieszczanie jej w kontekście teologii uprawianych przez szkoły w Aleksandrii i Antiochii. Bardzo trafnie ujmuje to R. Williams: „Both the «Alexandrian» and «Antiochene» extremes are ruled out by the fundamental shape of the argument. The God whose *quid* is revealed in Christ is the God who is strictly un-speakable by finite beings but who speaks himself in and as an entirely finite subject, wholly flesh and blood, mortal and vulnerable” (R. WILLIAMS, *Christ the Heart of Creation*, s. 277).

⁷⁰⁸ Zob.: *Christentum gemäss Johannes*, s. 214: „Nicht auflösender Durchstieg im Weg, der Jesus ist, unmittelbar in den Vater hinein, sondern unauflösliche Verbleiben in Jesus, der als geschlachtetes Fleisch des Ärgernisses die einzige Sichtbarkeit des Vaters ist”.

«przez» tego Chrystusa zbawiony, ale istotowo zbawiony «w Nim», od wewnątrz, tak żeby jako «uczestnik Chrystusa» – i to Chrystusa jako jego «życie» i jego własne «ja» (Ga 2,20; Flp 1, 21) – został wydobyty z jego uprzedniego *Consortium Anti-Dei* do *Consortium Dei-hominis*, to znaczy także do *Consortium Gloriae Crucis* (w «przybiciu do krzyża razem z Chrystusem» Ga 2,19)⁷⁰⁹.

W odniesieniu do Chrystusowego dzieła odkupienia, w którym zstępuje On w otchłań ludzkiej nieprawości, Przywara mówi także o pewnym półmroku godziny grzechu pierwotnego i półmroku godziny zbawienia, które wzajemnie sobie odpowiadają:

„W półmroku godziny grzechu pierwotnego człowiek, podobnie jak szatan, chciał być jak Bóg. W godzinie zbawienia Bóg oddaje Siebie w szatańskiej niejasności półmroku. – W godzinie grzechu pierwotnego panuje półmrok pokusy wzniesienia się do Boga, który jest pełnią. W godzinie zbawienia panuje półmrok Boga, który pragnie zstąpić w głębinę Kościoła, i ludzkości, i świata jako pełnia Wszystkiego we wszystko Wypełniającym. [...] To przenikanie się w sobie jest najwłaściwszą «wymianą» (2 Kor 5,20) jako najistotniejsza tajemnica zbawienia: najgłębsze zstąpienie Boga w otchłań grzechu, przekleństwa i piekła, w którym w wymianie wykupiony i odkupiony zostaje człowiek satanicznego wstępowania do absolutnej duchowości i boskości”⁷¹⁰.

Z ogromną konsekwencją Przywara przedstawia więc Jezusa jako *Logos-sarx*, szczególnie w komentarzu do Ewangelii według św. Jana. Obok umieszczenia Janowego Logosu w opozycji do gnozy manicheizmu, do późniejszej absolutnej nauki o jedności występującej w islamie, do judaistycznych teozoficznych filozofii, oraz do mandeistycznej nauki o świetle i ciemności – Przywara ustanawia też ostrą sprzeczność pomiędzy Janowym *Logos-sarx* a Logosem według Filona z Aleksandrii. Wskazuje także na konieczność odczytywania Ewangelii według św. Jana w kontekście całego korpusu ewangelicznego, tak żeby traktować Janową Ewangelię Ducha nie jako punkt wyjścia dla gnostycyzmu i pneumatycyzmu, lecz jako wypełnienie „Piotrowej Ewangelii Ojca”,

⁷⁰⁹ *Imago Dei*, s. 490. Ta sama rzeczywistość wyrażona jest przez Josepha Ratzingera: „das Wesen Mensch, an dem wir alle Anteil haben, [ist] auf eine unerhörte und neue Art eingetreten ins Innere Gottes. Es bedeutet, dass der Mensch in Gott Raum findet auf immer. Der Himmel ist nicht ein Ort über den Sternen, er ist etwas viel Kühneres und Größeres: das Platzhaben des Menschen in Gott, das in der Durchdringung von Menschheit und Gottheit im gekreuzigten und erhöhten Menschen Jesus seinen Grund hat. Christus, der Mensch, der in Gott ist, ewig eins mit Gott, ist zugleich das immerwährende Offenstehen Gottes für den Menschen. Er selbst ist so das, was wir «Himmel» heißen, denn der Himmel ist kein Raum, sondern eine Person, die Person dessen, in dem Gott und Mensch für immer trennungslos eins sind. Und wir gehen in dem Maß auf den Himmel zu, ja, in den Himmel ein, in dem wir zugehen auf Jesus Christus und eintreten in ihn”; zob.: J. RATZINGER, *Christi Himmelfahrt*, [w:] K-H. MENKE, *Das unterscheidend Christliche*, Verlag Friedrich Pustet Regensburg, 2015, s. 97.

⁷¹⁰ *Christentum gemäss Johannes*, s. 229.

czyli elementów zawartych w Ewangeliach Mateusza i Marka, a także w Listach św. Piotra, Jakuba i Judy⁷¹¹. Unikając zbyt jednostronnej interpretacji „duchowego” kontekstu Ewangelii według św. Jana, Przywara woli zestawić zstępującego Chrystusa z miłością-agape z Janowych listów, co umożliwia mu przedłużenie linii powiązań w kierunku filozofii greckiej. W ten sposób zstępowanie Chrystusa jawi się jako odpowiedź na podstawowe i uniwersalne pragnienie ludzkości:

„To sacrum Chrystusa jako «sacrum Chrystus wszystko we wszystkim» jest następnie misterium Jednej Agape, którą jest Bóg w Chrystusie wydający się stworzeniu «do końca», i jako «miłość Boża rozlana w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany» (1 J 4, 7-12, Ga 2,20, J 13,1, Rz 5,5). Ta miłość jako «Agape wszystko we wszystkim» i to jako Jedno sacrum świątyni i ofiary jest tym, do czego preambułę i niewprawne preludium stanowią mity o miłości jako «erosie» w *Uczcie* Platona. Oto bowiem Platon umieszcza swego erosa jako «*metaxy*» zawieszone pomiędzy tym, co śmiertelne i tym, co nieśmiertelne i stąd zawieszone «między» między «boskością oferującą wymianę (*amoibai*)» i «ofiara składaną przez ludzi (*thysiai*)» – a więc miłością jako «wymianą w ofierze»”⁷¹².

Waga, jaką Przywara przywiązuje do zstępującego charakteru chrystologii, wynika w prostej linii z jego interpretacji ewangelii, która najpierw ukazuje Chrystusa w ziemskich realiach, „od dołu”, jako Syna Człowieczego, by dopiero później stopniowo wprowadzić w tajemnicę Jego wstępowania, która ostatecznie wyjaśnia się w słowach z Listu do Efezjan: „Ten, który zstąpił jest i Tym, który wstąpił ponad wszystkie niebiosy, aby wszystko nappełnić” (Ef 4,10). Najistotniejsze dla Przywary jest jednak to, że Chrystus jest w nieustającym ruchu, ciągle na nowo zstępuje i wstępuje, co oznacza ciągle nową, nigdy nie zastygłą w bezruchu chrystologię⁷¹³.

⁷¹¹ Zob.: *Christentum gemäss Johannes*, s. 313-15.

⁷¹² *Alter und Neuer Bund*, s. 477-8. Podobny wydzźwięk mają jego słowa ujmujące miłość w bardziej uniwersalnym, egzystencjalnym kontekście: „Sondern es [Agape] heißt: das echte ehrfürchtige Gegenüber, darin das liebende Ich ja sagt zum andern «als andern». Gott liebt den Menschen so, daß Er ihn echt als Menschen will (und darum im «Gott-Menschen» Christus). Und Gott als «Agape» lebt in denen, die einander so lieben, daß jeder den andern «als andern» bejaht und will und fördert. Darum ist in dieser «Agape» das zweite Wort «Entgegnung» entscheidend. Das erst ist echte und volle «Agape», wenn ich den andern so liebe, daß ich auf seine «Entgegnung» innerlichst so warte – «Entgegnung», darin er sich, mir echt «gegenüber», als «ganz anderen» erweist und beweist – auch, ja gerade eben dann, wenn diese Entgegnung mir schnurstracks «zuwider» ist. So «liebt» Gott den Menschen, der, wie der Römerbrief sagt, bis ans Ende der Welt immer neu «in Trotz des Unglaubens» zu Ihm steht” (*In und Gegen*, s. 315).

⁷¹³ *Alter und Neuer Bund*, s. 87. W podobny sposób Rowan Williams rozpatruje te pozornie przeciwstawne sobie, zstępujące i wstępujące kierunki wewnątrz jednej, złożonej całości, porównując je do takich naturalnie obserwowanych zjawisk jak bicie serca czy rytm oddechu: „It is a contradiction only if we seek to arrest the rhythm, and «freeze» one moment of it. But this does not mean that we have no conceptual work to do. Theology will consistently need to dismantle such «frozen» version of metaphysical tension,

8.3.2. Analogiczna mistyka wcielenia: konkretna rzeczywistość *Corpus Christi mysticum*

W latach dwudziestych Przywara określał całą nową teologię jako teologię „eklezyjocentryczną, to znaczy taką, która wypływa z Kościoła, żeby w nim znaleźć Chrystusa, a w Chrystusie Boga”⁷¹⁴. Bóg, Chrystus, Kościół, teologia tworzą więc linię, którą pozwala się właściwie zinterpretować jedynie we właściwym odniesieniu do tajemnicy wcielenia. Przywara troszczy się przy tym, żeby rzeczywistość Chrystusa jako Głowy Ciała, którym jest Kościół, była odczytana w ujęciu katolickim, więc stara się umieszczać swoją eklezjologię na tle szerokiej panoramy różnych poglądów na tę kwestię:

„Kościół jako najbardziej wewnętrzny udział w życiu Bożym nie jest po prostu ani «wspólnotą Trójcy Świętej» (jak chciałby Joachim z Fiore: DS. 803), ani po prostu «wspólnotą dzieci Bożych» (jak chciałby współczesny protestantyzm od czasów Ritschla i Harnacka – do czego przychylają się także niektóre kierunki katolickie), ani nawet «duchową wspólnotą» (jak chciałby również Joachim z Fiore i pierwotnie wzorujący się na nim Luter, a wraz z nim jansenizm i dzisiejsze protestanckie i katolickie kierunki). Kościół jest tym wszystkim w takiej mierze, o ile (w ścisłym *tantum-quantum*) jest udziałem z życia «Jezusa Chrystusa, który przyszedł w ciełe» (2 J 7)”⁷¹⁵.

Uczestnictwo w życiu wcielonego Chrystusa nie jest jednak udziałem w jakiejś bezpostaciowej, nieokreślonej, duchowej formie, lecz wyraża się w różnorodności wymiarów i postaci właściwych ograniczonemu, rozpiętemu między sprzecznościami stworzeniu. Życie Kościoła w jego różnorodnych przejawach jest obiektem stałego zainteresowania i uwagi i uwagi Przywary. Przykładem takiego zainteresowania jest *Kirche in Gegensätzen* – pozycja powstała na fali refleksji i przygotowań do II Soboru Watykańskiego, stanowiąca podstawę refleksji zebranych później w obszerniejszej postaci w książce *Katholische Krise*. Jak sam autor zaznacza we wstępie, jej zamiarem

and to reshape its language in order to clarify the underlying vision of what we have been calling the non-dual, non-identical grammar of divine relatedness to what is not divine, infinite relation to the finite” (R. WILLIAMS, *Christ the Heart of Creation*, s. 277).

⁷¹⁴ E. PRZYWARA, *Theologie der Kirche*, [w:] *Katholische Krise*, s. 153. Rolę konkretnego wymiaru życia Kościoła w „ukazywaniu Chrystusa” w teologii Przywary podkreśla R. Williams: „Christology, in short, is «done» by the Church; it is done in the practice of a community that understands itself to be the Body of Christ, a group of persons living and acting from the conviction that human community is most fully realized in the unconditional mutuality which is represented by the language of organic interdependence. Christology is done in the practice of lives that embrace their finitude and materiality without fear, lives that enact the divine self-identification with those who endure loss, pain and contempt” (R. WILLIAMS, *Christ the Heart of Creation*, s. 293).

⁷¹⁵ *Theologie der Kirche*, s. 156.

nie jest wpisanie się w klimat „modnych reform”, lecz „postawienie diagnozy w rozumieniu pierwotnego Kościoła”, czyli według „rozeznawania duchów” – zasad stosowanych przez Świętych, poczynając od Antoniego Wielkiego⁷¹⁶. W tym celu Przywara dokonał analizy problemów, przed którymi stawał Kościół w momencie najbardziej ważkich decyzji podejmowanych przez sobory ekumeniczne. Tkankę dynamicznych napięć występujących w obrębie Kościoła uporządkował Przywara w cztery pary odwzorowujące ich rozpiętość: modernizm i integryzm, organizm i organizacja, słowo i sakrament, oraz doczesność i eschatologizm. Powołując się na sytuację w kościele niemieckim, Przywara stwierdził, że wszystkie te napięcia ostatecznie sprowadzić można tylko do jednego: „Wszystkie te przeciwieństwa przeszyte są na wskroś napięciem między «starym» katolicyzmem trzeźwej praktycznej tradycji w realnym świecie, i «nowym» katolicyzmem kontemplatywnej duchowej odnowie w oczekiwaniu Pana”⁷¹⁷.

Modernizm i integryzm

Współczesne Przywarze przeciwieństwo zarysowujące się w Kościele między modernizmem i integryzmem jest jednym z najbardziej podstawowych przeciwieństw istniejących w Kościele, także w wymiarze historycznym. Ze względu na to, że modernizm „budował i buduje” swoją tendencję do zmian na teologii św. Pawła, a integryzm zawsze „stawiał i stawia” swoją tendencję do stałości i niezmienności na trwałości Piotra-Skały i wieczności prawa uznawanej przez Kościół Jakuba, Przywara jasno daje do zrozumienia, że historyczne źródła tego napięcia sięgają aż do pierwszego apostolskiego Soboru Jerozolimskiego⁷¹⁸. Już u samego zarania pierwotnego Kościoła zauważalne jest ścieranie się starego (w postaci swojego rodzaju kanonizacji niezmiennego prawa mojżeszowego i próby nadania go także chrześcijanom przychodzącym z pogaństwa) oraz nowego (w postaci otwarcia na nowe warunki szybko rozwijającej się wspólnoty na terenie kultury pogańskiej). Z biegiem czasu Paweł stał się symbolem wiecznej odnowy chrześcijaństwa wraz z jego potrzebą coraz większego otwarcia na świat (modernizm Pawłowy), a Piotr i Jakub zostali związani z ideą koniecznego zachowywania tego, co niezbędne w chrześcijaństwie (integryzm). W kluczu poszukiwania dynamicznej równowagi między nowymi prądami, nieuchronnie zmierzającymi

⁷¹⁶ Zob.: *Kirche in Gegensätzen*, s. 6.

⁷¹⁷ *Kirche in Gegensätzen*, s. 46.

⁷¹⁸ Zob.: *Kirche in Gegensätzen*, s. 14-19.

w stronę herezji, a rodzącą się tradycją Kościoła – Przywara odczytuje zmagania z czasów pierwszych soborów (325-870) i Ojców Kościoła: „Włączyć w starą i niezmienną tradycję wszystko to, co jest pozytywne w heretyckich nowościach, i w ten sposób wewnętrznie przewyciężyć to, co heretyckie”⁷¹⁹. W wyniku tych procesów, greccy Ojcowie Kościoła zdołali wypracować ideę odwiecznej Trójcy w Sobie oraz Trójcy ekonomicznej, manifestującej się w zmienności historii ekonomii zbawienia.

Czasy pomiędzy pierwszym Soborem Laterańskim a Soborem w Vienne (1123-1311) określa Przywara jako zmaganie między rodzącym się światem wiedzy i nauki a światem wiary, które zakończyło się zdefiniowaniem dynamicznej koncepcji *analogia entis*, określającej relację między ciągle nowymi odkryciami wiedzy a niezmiennymi danymi pochodzącymi z wiary, czyli dynamiczną jedność pomiędzy zawsze nowym Bogiem ukazującym się w świecie, i odwiecznym Bogiem pozostającym poza wszelką zmianą. W podobny sposób Przywara rozumie okres od Soboru w Konstancji aż po Sobór Trydencki (1414-1563) – jako walkę o zachowanie tego, co najbardziej swoiste w chrześcijaństwie w obliczu wielkich przemian, jakie niosły ze sobą budzące się do życia narody europejskie, czyli jako napięcie między obrazem Boga wcielonego w majestatyczny porządek *Roma aeterna*, oraz coraz to nowy obraz Boga żywego, w zmiennej i ciągle nowej rzeczywistości narodów. Na przedłużeniu tego zmagania w historii Przywara odczytuje także Sobór Watykański I (1870), z jego usiłowaniami znalezienia równowagi między duchem nowego świata i odwiecznym „Bóg wszystko we wszystkim”.

Organizm i organizacja

Napięcie wynikające z postrzegania Kościoła jako organizmu lub organizacji zakorzenione jest ostatecznie w sprzeczności pomiędzy dynamiką ciągle zmieniającego się biegu historii, oraz stałością jednego i niezmiennego objawienia. Rozumiana w taki sposób dynamika życia Kościoła prowadzi do jego wizji jako zespołu splatających się ze sobą przeciwieństw, co sprawia, że poszczególne aspekty pozostają w stosunku do siebie w pełnym napięcia zawieszeniu⁷²⁰. Stan zawieszenia zaznacza się najpierw między widzialnym i obiektywnym porządkiem Kościoła jako urzędowej organizacji, oraz niewidzialnym Kościołem Ciała Chrystusa. Na kolejnym poziomie obie te rzeczywistości są miejscem dalszych wewnętrznych napięć: Kościół jako organizacja pozostaje w stanie

⁷¹⁹ *Kirche in Gegensätzen*, s. 17.

⁷²⁰ *Zob.: Kirche in Gegensätzen*, s. 30-31.

zawieszenia pomiędzy możliwą relatywną autonomią i samodzielnością urzędu patriarchy i biskupa, która jest stosunkowo luźno podporządkowana Rzymowi (epoka wczesnego chrześcijaństwa) oraz możliwością relatywnie silnie scentralizowanej struktury monarchicznej (począwszy od epoki średniowiecza). Obie te możliwości w swoich skrajnych wariantach Przywara ocenia jako błędne, postulując poszukiwanie autentycznego napięcia pomiędzy nimi. Natomiast Kościół postrzegany jako organizm (czyli Ciało Chrystusa), także powinien pozostawać w napięciu pomiędzy mistyczną jednością wszystkich członków Ciała Chrystusa – zgodnie z teologią Augustyna (*omnes homines unus homo, Christus*) – oraz solidarnością wszystkich w miłości-agape, podkreślaną w teologii Listu do Rzymian i Pierwszego Listu do Koryntian. Pełne napięcia zawieszenie jest zdaniem Przywary prawdziwą istotą Kościoła, ponieważ jest on urzeczywistnieniem i odbiciem tajemnicy żywego Boga.

Słowo i sakrament

Swoją analizę dotyczącą znaczenia słowa i sakramentu w Kościele Przywara podsumowuje stwierdzeniem: „Kościół jest wzajemnie ze sobą splecionym «zawieszeniem» Słowa i sakramentu, ewangelii i liturgii»⁷²¹. Tak jak wcześniej, punktem wyjścia tych rozróżnień jest sama tajemnica bosko-ludzkiej Osoby Chrystusa – Słowa i Sakramentu, a kanwą dla rozważań stanowi bogata i zróżnicowana historia Kościoła. Tym, co wyróżnia tę część rozważań Przywary, jest większa niż zwykle ilość ekstremalnych elementów: zawieszenie w napięciu obejmuje bowiem aż trzy rzeczywistości: „Kościół Słowa”, tak jak postrzega go Orygenes, „Kościół ewangelii” w rozumieniu Lutra, oraz „Kościół sakramentu” jako misterium Kościoła Wschodniego⁷²². We wszystkich tych Kościołach Przywara zauważa tę samą redukcję polegającą na idolatrycznym traktowaniu jakiegoś wyidealizowanego (czysty, *katharon*) elementu. W przypadku Kościoła-Słowa Orygenes, cała kościelna sfera sakramentalna i autorytarna sprowadza się do życia w Chrystusie jako „Logosie, który od początku był u Ojca”. W ewangelicznym Kościele Lutra służba głoszenia Słowa urasta do swojego rodzaju sakramentu. Natomiast według dogmatyki prawosławnych Kościołów Wschodnich, swoistym sakramentem są „święte obrazy” jako wyraz wszystkich innych sakramentów, oraz sakramentalności całego kosmosu.

⁷²¹ *Kirche in Gegensätzen*, s. 42.

⁷²² Zob.: *Kirche in Gegensätzen*, s. 31-42.

Kościół w ujęciu Orygenesza, Przywara określa albo jako obiektywną „wszechmystykę Logosu” (*Allmystik des Logos*), albo po prostu jako Kościół Logosu (*Logos-Kirche*). Zauważa w nim jednak stopniowy proces „wyciągania” człowieka z jego ludzkiej natury i uwarunkowań w stronę *anthropos logikos*, skąd już bardzo blisko jest do jego sublimacji w kierunku logosu-pneumy⁷²³. Podobny proces zachodzi, zdaniem Przywary, także w pojmowaniu Kościoła przez Lutra: wychodząc od obiektywnego głoszenia ewangelii, poprzez dążenie do doświadczania słowa w życiu na wzór apostołów i uczniów Jezusa, aż do traktowania głoszenia Słowa na sposób sakramentalny. Szczytowym punktem tego procesu jest dla Przywary ujęcie Karla Bartha, w którym przepowiadane słowo odbierane jest bezpośrednio jako Słowo Boga (*das unmittelbare Wort Gottes im Wort der Predigt empfangen wird*)⁷²⁴.

Na przeciwnym biegunie Przywara umieszcza ekstremum „Kościoła sakramentów” w postaci wschodnich wspólnot greckich, bizantyjskich i rosyjskich. Słowo ewangelii jest w sakramentalny sposób obecne poprzez „zamieszkiwanie” w ikonach charakterystycznych dla wschodniej duchowości. „Dlatego wschodni ortodoksyjny Kościół nie zna pojęcia homilii. Jest nią tylko i wyłącznie czytanie listu i dana Ewangelia, i to tylko jako część samej liturgii”⁷²⁵. Zdaniem Przywary, prawdziwą podstawą „wojny o święte obrazy” nie była oddawana im cześć, lecz niebezpieczeństwo wyrażające się w tym, że „Kościół słowa i sakramentu” rezygnował z jednego ze swoich głównych elementów stając się Kościołem sakramentów w znaku ikony i ikonostasu jako „mistycznej ewangelii”⁷²⁶.

Doczesność i eschatologia

Napięcie między chrześcijaństwem zatopionym w doczesną codzienność tego świata i chrześcijaństwem eschatologicznym, skupionym na oczekiwaniu ponownego przyjścia Pana, dostrzegane jest przez Przywarę na przestrzeni tysięcy lat rozwoju chrześcijaństwa. W bogatej i zróżnicowanej historii Kościoła mamy z jednej strony do czynienia z chrześcijaństwem aktywnym, zaangażowanym moralnie i dążącym do kształtowania świata i życia w duchu ewangelicznym, oraz bardziej pasywne, mistyczno-

⁷²³ Zob.: *Kirche in Gegensätzen*, s. 35: „So sehr Origenes echt an eine Kirche der Sakramente glaubt, so ist sie ihm doch ein Exoterisches, dessen Esoterisches für ihn das «Logoshafte» ist, einzuwachsen und immer mehr ineins zu leben zu und mit Christo als dem «Logos». Logos als Pneuma und Pneuma als Logos, darin dürfte für Origenes das Mysterium der Kirche liegen, – in merkwürdiger Verwandtschaft zu jenem Hegel, für den das Christentum Logos der Dialektik und als solches «Geist» ist”.

⁷²⁴ *Kirche in Gegensätzen*, s. 36.

⁷²⁵ *Kirche in Gegensätzen*, s. 37.

⁷²⁶ Zob.: *Kirche in Gegensätzen*, s. 38.

kontemplacyjne chrześcijaństwo oczekujące na „nowe niebiosa i nową ziemię” czasów eschatologicznych⁷²⁷. Przez pryzmat rodzących się z tej sytuacji sprzeczności i konfliktów, Przywara rozważa całość historii chrześcijaństwa. Pierwszą odsłonę stanowi epoka wczesnego Kościoła, tak dalece przeniknięta oczekiwaniem powtórnego przyjścia Pana, że czytając Pawłowe listy odnosi się wrażenie, że przyjście to jest kwestią kilku miesięcy. Eschatologiczny zapal nader szybko przerodził się jednak w bardzo konkretne polityczne zaangażowanie w czasach rzymsko-chrześcijańskiego cesarstwa Konstantyna. Podobny proces powtarza się w średniowiecznym *Imperium Sacrum*, gdy klasyczny porządek i początki myśli scholastycznej zderzają się z wielkim oczekiwaniem końca czasów inspirowanym przez Joachima z Fiore i franciszkański spirytualizm. Bardzo interesujące są spostrzeżenia Przywary dotyczące przeplatających się w historii prądów angażujących chrześcijaństwo w praktyczną i rzeczową przemianę doczesności z równie silnymi tendencjami do pozostawienia tego świata swojemu biegowi w obliczu eschatologicznego końca czasów. Ogół tych zjawisk określa Przywara mianem wewnątrzchrześcijańskiej dialektyki, postrzegając w tym kluczu przeciwieństwa między chrześcijańskim racjonalnym porządkiem (Leibniz, Kant), a profetyczno-pneumatycznymi tendencjami, stojącymi u źródła wszelkich ruchów rewolucyjnych, przy czym rewolucje w świecie zachodnim zestawia Przywara z zachodnim chrześcijaństwem, zdominowanym przez systemowy porządek, a w rewolucji rosyjskiej dostrzega rysy wschodniego, przemienionego, oddalonego od realnego świata, chrześcijaństwa prawosławnego. Podłożem tych wszystkich antytez jest dla Przywary sama tajemnica Osoby Chrystusa i przepowiedane przez Niego Królestwo Boże.

„Ostatecznie otwiera się tu podstawowe misterium «Boga ponad wszystkim i [jednocześnie] we wszystkim», oraz ponadczasowości i historyczności Chrystusa i chrześcijaństwa: Bóg ponad wszystkim w chwale ponadczasowego «Królestwa Niebieskiego» – ale także Bóg we wszystkim, w każdym, nawet najbardziej realistycznym «ziemskim królestwie»”⁷²⁸.

Religijność indywidualna i religijność wspólnotowa

Osoba Chrystusa i głoszonego przez Niego Królestwa Bożego jako podłoża napięć zarysowujących się w strukturze i życiu Kościoła jest tematem obecnym w dziele

⁷²⁷ Zob.: *Kirche in Gegensätzen*, s. 46: „Es ist der Gegensatz zwischen einem Christentum, das aktiv die Welt zu durchdringen strebt, und einem Christentum, das passiv einen «Neuen Himmel und Neue Erde» erwartet”.

⁷²⁸ *Kirche in Gegensätzen*, s. 54-5.

Przywary od wczesnego okresu. Już w Gott – zapisie cyklu pięciu konferencji wygłoszonych przez Przywarę w 1922 roku na uniwersytecie w Lipsku – znajduje się uwaga, że problem Boga w chrześcijaństwie jako religii wcielenia, przedłuża się i przechodzi w problem Kościoła. Choć w założeniu autora, konferencje te miały głównie dotyczyć różnic występujących w katolickim i protestanckim ujęciu Boga (a zatem i Kościoła), to jednak bardzo dobrze wpisują się one w temat różnorodności przejawów życia Kościoła zaprezentowanych w późniejszym *Kirche in Gegensätzen*. W obu dziełach – choć pochodzących z różnych okresów twórczych Przywary – zarysowuje się ten sam „analogiczny” sposób patrzenia na rzeczywistość, jako na jedną, złożoną całość przeciwieństw pozostających ze sobą w pełnym napięcia zawieszeniu. W tak pojmowanej naturze Kościoła, Przywara wyróżnia trzy rodzaje napięć, z których wypływa zarówno harmonia jak i niebezpieczeństwo: pełnia bogactwa różnorodności form życia Kościoła oraz tragizm będący konsekwencją nadmiernego wzrostu niektórych z nich.

Pierwszy rodzaj napięcia dotyczy rozdzwiku między indywidualizmem religijności wewnętrznego „ja” i religijności, która w większym stopniu wyraża się w rytach wspólnotowych. Analizując początki chrześcijaństwa, Przywara dostrzega potrzebę podkreślenia wewnętrznej chrześcijańskiej religijności wobec semickiej formy kultu wyrażającego się bardziej we wspólnocie, a także wobec antycznych form liturgii państwowej, związanej ostatecznie z kultem imperatora. Porównując sytuację początków chrześcijaństwa ze współczesną sobie sytuacją Kościoła, Przywara wskazuje na zarysowujący się kontrast, ponieważ niebezpieczeństwo dotyczy bardziej chaosu zatomizowanej indywidualistycznej religijności niż wymiaru wspólnotowego. Niezależnie od tego, że historię Kościoła można widzieć jako fatalną grę akcji i reakcji (w reakcji na wzrost religijności wspólnotowej następuje wychylenie w stronę wewnętrznej religijności i odwrotnie), Przywara jednoznacznie podkreśla, że Kościół nie musi popadać w ten fatalizm, ponieważ może przecież przewycięzać go poprzez urzeczywistnianie koncepcji Augustyna „Głowa i Ciało Jeden Chrystus”. Koncepcję tę rozumie Przywara jako nieustannie nawracającą się wspólnotę, w której jedność tworzy się jako wynik integralności indywidualnych członków i wspólnoty jako całości⁷²⁹. Zwrot w kierunku pobożności wspólnotowej może mieć bowiem podwójny efekt: „Źródło jedności staje się równocześnie niebezpieczeństwem skostnienia i petryfikacji”⁷³⁰.

⁷²⁹ Por.: Gott, s. 315.

⁷³⁰ Gott, s. 317.

Odwrotna sytuacja, czyli zwrot w kierunku wewnętrznej religijności, także skutkuje w dwójnasób: „Źródło siły staje się równocześnie niebezpieczeństwem sprzeciwu i rewolty”⁷³¹.

Religijność wewnętrzna i religijność widzialnego kultu

Pierwszy biegun w tak rozumianym napięciu tworzy pobożność wyrastająca z przeciwstawienia religijności Chrystusa i apostołów, religijności typowej dla Starego Przymierza. Jest to więc linia, którą Przywara wyprowadza z Psalmu 50 (pokorne i skruszone serce jako prawdziwa ofiara), z przepowiadania proroków grmiących przeciwko świątynnemu kultowi na pokaz, z nauk Jezusa o prostej modlitwie we własnej izdebce (Mt 6, 5-7) i o czcicielach Ojca w Duchu i prawdzie (J 4,23), aż po Pawłowy blask oblicza Chrystusa w naszych sercach (2Kor 4,6), oraz przyjemnych Bogu duchowych ofiar, o których mówi Piotr (1P 2,5). W wymiarze historycznym Przywara dostrzega ten typ wewnętrznej religijności już u Klemensa Aleksandryjskiego, w jego moralno-mistycznym odczytywaniu znaczenia sakramentów, a szczyt jej rozwoju – w mistyce niemieckiej, „dla której udział w widzialnym kościelnym kulcie był właściwie jedynie symbolem wewnętrznej, niewidzialnej, miłosnej jedności samotnej duszy z Bogiem”⁷³².

Na przeciwnym biegunie w stosunku do rytmu czysto wewnętrznej religijności, znajduje się religijność wyrażająca się w obiektywnej stałości określonych zewnętrznych form kultu. Przywara z góry zaznacza, że te kultyczne formy, które mogłyby kojarzyć się z magicznymi pogańskimi rytuałami, są jak najbardziej chrześcijańskimi formami wyrastającymi z podstawowego podporządkowania każdej stworzonej rzeczywistości (czy to materii nieożywionej czy wszelkich przejawów życia) Chrystusowi, w którym wszystko się zawiera. W gruncie rzeczy, ten typ religijności jest bezpośrednią konsekwencją radykalnego odczytania tajemnicy wcielenia: „wszystko włączone w Jednego Chrystusa, który jest *anakefalaiosis panton* – zjednoczeniem Osoby ogarniającej nieskończoną pełnię Boga, oraz pełnię przeciwieństw całości stworzenia, która istnieje i trwa w Kościele”⁷³³. Najważniejsze cechy widzialnej pobożności obecne są, zdaniem Przywary, już u proroka Malachiasza, który łączy przyjście Mesjasza z wszechobecnym, widzialnym kultem. Sam Jezus także ustanawia włączenie we wspólnotę swoich uczniów

⁷³¹ Gott, s. 316.

⁷³² Gott, s. 319.

⁷³³ Gott, s. 320.

nie na podstawie jakiegoś wewnętrznego, duchowego przeżycia, lecz poprzez widzialny znak chrztu, a „zupełnie wewnętrzne odpuszczenie grzechów na mocy widzialno-prawnego «odpuszczenia lub zatrzymania» (J 20,23)”⁷³⁴. W takim kontekście należy też odczytywać obecność znaków Starego Przymierza w rytach Nowego: „Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej” (Łk 22,20), „ofiara przebłagalna” (Hbr 13,11), „kapłan”, „ołtarz”, „przybytek” (Hbr 10, 15-25). Rzeczywistość widzialnych znaków powinna być odbiciem wewnętrznego życia wiary, tak aby widzialny sakrament odzwierciedlał to, co niewidzialne, zgodnie ze swoim najgłębszym sensem „widzialnego znaku niewidzialnej łaski Bożej”: „Ciało Chrystusa, z którego promieniuje Duch Święty: Boże wyżyny jedności cielesno-duchowej człowieka (jako centrum kosmiczno-ludzkiej jedności) w cielesno-duchowej jedności «Głowy i Ciała Chrystusa»”⁷³⁵.

Niewidzialne (boskie) i widzialne (ludzkie) oblicze Kościoła

Z wiary we wcielenie wynika w prostej linii, że Kościół jako Boża rzeczywistość całkowicie przerastająca rzeczywistość ziemską, powinien mieć jednak jakiś widzialny i ludzki, namacalny i doświadczalny wyraz w realnym życiu. Widzialne oblicze Kościoła, mimo, że głęboko naznaczone ludzką naturą, jest w istocie niezbędnym odzwierciedleniem jego niewidzialnej nadprzyrodzoności. Przywara podkreśla, że bardzo łatwo człowiek ulega złudzeniu, że realną i ostateczną rzeczywistością może być wyłącznie ta, która jest zmysłowo doświadczana i narzucająca się rozumowi. Nawet jeśli wiara wskazuje na istnienie Boga, podtrzymującego w istnieniu całe stworzenie w jego kosmicznym i indywidualnym wymiarze, to religijność łatwo może przenieść się w nieokreśloną i bezpostaciową sferę, pojmowaną jako wysublimowaną duchową rzeczywistość. Konkretnie formy widzialnej pobożności mogą wtedy być traktowane jako wyraz ogólnej, właściwej ludziom naturalnej religijności (zwłaszcza, że są w gruncie rzeczy podobne we wszystkich religiach i wierzeniach), a czasami nawet jako przejaw magii, czy jako pozostałość z czasów pogańskich. Przywara zdecydowanie przeciwstawia się takim poglądom, wyjaśniając, że widzialna forma pobożności jest wyrazem głębokiej więzi z Bogiem żyjącym w niewysłowionej ale konkretnie się wyrażającej bliskości ze swoim stworzeniem⁷³⁶. Z takiego rozeznania zagrożeń wynika zdaniem Przywary fakt,

⁷³⁴ Gott, s. 319.

⁷³⁵ Gott, s. 321.

⁷³⁶ Zob.: Gott, s. 325: „Wer einmal weiß, wieviel neues, starkes Gottvertrauen in all den kleinen Kirchennischen aufblüht, in denen eine «Mutter der Schmerzen» steht, wieviel kindliche Hingabe an den «Vater in Himmeln» unbewußt wächst aus den scheinbar «heidnischen» Bitt- und Dankgebeten zu den

że święty Ignacy nie pozwolił na oddalenie się duchowości *Ćwiczeń* w nieokreśloność indywidualnych doświadczeń i przeżyć, nakazując ich weryfikację w postaci reguły *sentire cum Ecclesia*.

Napięcia związane z rozdźwiękiem pomiędzy niewidzialnym i widzialnym obliczem Kościoła są dla Przywary najtrudniejszą próbą życia wiary dla każdego chrześcijanina, a jednocześnie bardzo wymagającym przejściem, decydującym o autentyczności życia w widzialnej społeczności Kościoła. Chodzi o moment, kiedy jasna i zrozumiała rzeczywistość Kościoła z czasem odkrywa swoje ciemne i niezrozumiałe oblicze. Augustyńskie doświadczenie Boga, „który nie jest Bogiem, jeśli Go pojmujesz” może przyjąć złowrogą postać spotkania ze złem w samym sercu Kościoła, a nawet cierpienia nie tyle z Kościołem i dla Kościoła, co w gruncie rzeczy z powodu Kościoła. Historia Kościoła niezbiecie świadczy o ciągłym przeradzaniu się wymiaru ludzkiego w aż „nazbyt” ludzką widzialną twarz Kościoła – rzeczywistość grzeszną, a nawet wrogą Bogu. Przywara wskazuje tu wyraźnie i bezpośrednio na skandal, w którym człowiek czczący Kościół i wierzący głęboko w jego świętość, staje wobec zgorszenia chrześcijańskimi narodami, które w istocie wcale nie są chrześcijańskie, wobec kapłanów hańbiących swoje kapłaństwo, wobec klasztorów, w których nie prowadzi się klasztorного życia, lecz pozwala się na istnienie zawiści i zazdrości – *invidia clericalis et religiosa*. Autentyczność i dojrzałość życia religijnego zależy od umiejętności odpowiedzialnego stanięcia wobec takiej właśnie rzeczywistości Kościoła: „«*Credo in sanctam ecclesiam*» – «wierzę w Święty Kościół» jest prawdziwym *Credo* dopiero wobec *scandalum ecclesiae*, oko w oko ze zgorszeniem w Kościele”⁷³⁷.

W związku z wszystkimi wyzwaniem, jakie rysują się na horyzoncie różnorodnych form wyrażania się życia wiary, Przywara podpowiada, w jaki sposób powinno się pracować nad świadomością pojmowania Kościoła w całej jego złożoności. Zasadniczą kwestią jest pytanie, czy Kościół jest rozumiany jako obiektywna reprezentacja

Sieben Nothelfern und all den Lieblingsheiligen des Volkes, wiesehr die sogenannte Schutzengelndacht in letzter Tiefe der Seele ein Sich-Schmiegen *sub umbra alarum tuarum*, unter die Fittiche des «Hüters Israels» ist, und wiesehr ein gütiges, verstehendes Priesterwort als eine stete Bestätigung des Johanneswortes «Gott ist die Liebe» in die zagenden Herzen wirkt, – wer das immer und immer wieder erfahren hat, der sieht in dem scheinbar verwirrenden und von Gott ablenkenden Reichtum des Sichtbar-Menschlichen in der Kirche vielmehr die Grundbedingung tiefen und reichen Lebens der Gottesnähe”.

⁷³⁷ Zob.: *Gott*, s. 328: „Wenn ja, dann kniet sie hin und verehrt im *scandalum* eines unchristlichen Christenvolkes, im *scandalum* einer unpriesterlichen Priesterschaft, im *scandalum* unklösterlicher Kloster, im *scandalum* der *invidia clericalis et religiosa*, in Neid und Eifersucht von Klerus gegeneinander und Orden gegeneinander, im *scandalum* am Haupte selber, – verehrt in einem Alexander VI. «Gott, das Licht, das aufgeleuchtet ist im Antlitz Jesu Christi» (2Kor 4, 6)”.

Chrystusa, „niezależna od subiektywnych przeżyć i subiektywnej świętości, która nie jest funkcją ani subiektywnego religijnego życia «zastępcy Chrystusa», ani funkcją subiektywnego religijnego stosunku «owczarni» do swojego «pasterza»”⁷³⁸. Chodzi o umiejętność pojmowania Kościoła jako rzeczywistości Boga wcielonego, czyli będącego ponad subiektywną jednostkową rzeczywistością. Przywara zwraca też uwagę na ostateczną wolność duszy do trzeźwego i chłodnego spojrzenia na rzeczywistość, bez wewnętrznych uwarunkowań związanych ze swoistym indywidualnym doświadczeniem. Nie chodzi o negację tego osobistego doświadczenia, lecz o prawdziwą wolność – pozbawioną nawet najbardziej ukrytej koncentracji na sobie i swoich przeżyciach – wolność, która umożliwia staniecie przed największym wyzwaniem: bezinteresowną służbą niepojętemu Bogu.

***Mysterium magnum* jako centrum życia Kościoła i spojenie wszystkich napięć**

Eucharystia nie tylko stanowi centrum życia Kościoła, ale jest także spojeniem wszystkich jego różnorodnych przejawów. Misterium Mszy Świętej jest rozumiane przez Przywarę w podwójnym sensie: jako tajemnica procesu zjednoczenia Boga ze stworzeniem, oraz jako tajemnica „oślepiającej światłem ciemności”, w której koncentrują się jak w jądrze (mając w niej swój początek i swoje zwieńczenie) wszystkie napięcia i przeciwieństwa obecne w Kościele nie tylko w ich aktualnej postaci, lecz również w całym historycznym rozwoju. Tajemnica Mszy Świętej jest więc także kulminacją rozpatrywanych przez Przywarę napięć pomiędzy indywiduum a wspólnotą, pomiędzy wewnętrznością przeżycia religijnego a zewnętrznym wymiarem kultu, i wreszcie pomiędzy niewidzialnością Boga i ludzkim obliczem Kościoła. W pierwszym ujęciu Eucharystia może być rozpatrywana na poziomie osobistej i intymnej zażyłości z Chrystusem: jako pożegnalna uczta Jezusa i apostołów. Ten intymny wymiar jest jednak nierozzerwalnie złączony z najbardziej uniwersalnym wymiarem ustanowienia przymierza, któremu towarzyszy również ustanowienie kapłaństwa jako podstawy oficjalnego i obiektywnego kultu⁷³⁹. Z jednej strony Msza Święta jest źródłem osobistej mistyki, z drugiej zaś strony staje się szczytem chrześcijańskiego kultu. Przywara opisuje więc ścisłą zależność między tymi dwoma wymiarami:

⁷³⁸ Gott, s. 326.

⁷³⁹ Zob.: Gott, s. 332. Przywara mówi tu o zatopieniu każdej pojedynczej duszy we wszechogarniającej symfonii (*Untergehen der einzelnen Seele in die Symphonie des Alls*).

„Mistyka eucharystyczna bez kultu Eucharystii naraża się na niebezpieczeństwo zacieśniającego skupienia na subiektywnym «ja», czyli na niebezpieczeństwo zubożenia; kult eucharystyczny bez mistyki eucharystycznej narażony jest na ryzyko rozmycia się duszy we wszechświecie i na jej oziębienie. Mistyka eucharystyczna niesie ciepło kultowi eucharystycznemu, a kult eucharystyczny nadaje przestrzeń mistyce eucharystycznej”⁷⁴⁰.

Każda szczególna forma sprawowania liturgii eucharystycznej na przestrzeni wieków i we wszystkich obszarach kulturowych wpisuje się w wielką różnorodność wyrazu i oddziaływania eucharystycznej ofiary. Wychodząc jednak poza dynamikę napięć manifestujących się w tajemnicy Mszy Świętej, wynikających z właściwego sobie analogicznego podejścia, Przywara wskazuje na ostateczny, wymykający się ludzkiemu rozumieniu wymiar: *Mysterium magnum* przeradza się w *Mysterium tremendum*. Wobec rutyny i powszedniości obcowania z tajemnicą Eucharystii, Przywara potrafi ocalić swoje pełne czci i ciągłego zadziwienia spojrzenie, w którym eucharystyczna przemiana Boga przedstawia się jako cud, a właściwie jako niewyobrażalny skandal: „*scandalum* wcielenia aż do śmierci krzyżowej uwiecznione i przewyższone w *scandalum* ofiary eucharystycznej: nieskończony, święty Bóg majestatu bezradny we władzy grzesznego stworzenia”⁷⁴¹.

8.3.3. *Kosmos theios*: Chrystus w wymiarze kosmicznym

Kresem przebóstwiającego wszystko wcielenia Chrystusa jest bezkres kosmosu. Bardzo naturalną rzeczą wydaje się fakt, że ideę Bożego kosmosu, kosmicznego Chrystusa, przymierza we wcieleniu obejmującego całą stworzoną rzeczywistość, Przywara rozwinął na gruncie tradycji istniejących już w epoce Ojców Kościoła. Natomiast zadziwiającym *preambulum*, swoistym adwentem do tego w pełni chrześcijańskiego pojmowania kosmosu stała się dla Przywary tradycja chińska, z jej ideą kosmosu przenikniętego boskością. Twierdzi on, że podstawą chińskiej filozofii – tak jak zresztą większości filozofii europejskich – jest przekonanie, że świat nie jest chaosem, lecz właśnie kosmosem, czyli rzeczywistością rządzącą się sensownym porządkiem i logicznymi prawami. Podstawowym symbolem tego porządku jest dla Przywary zsakralizowany chiński kalendarz, rytmizujący procesy przemian w naturze, które są jedynie odbiciem niewidzialnych zmian zachodzących w wyższym, niebiańskim świecie.

⁷⁴⁰ Gott, s. 332.

⁷⁴¹ Gott, s. 333.

W chińskim porządku sakralnym najistotniejsze jest dla Przywary to, że występujące w nim pełne czci i godności rytzy zawierają w sobie zaczątki kultu ofiarniczego, choć ich znaczenie przeważnie kojarzone jest z typowo azjatyckim pojmowaniem cyklicznego, boskiego kręgu⁷⁴². Piękno chińskiego kosmosu w jego nieustannych cyklicznych przemianach wyraża się w symbolu tańca, podobnie jak w przypadku kultury zachodniej. Ten sam symbol w obu kręgach kulturowych wyraża również pojmowanie porządku poznania – „myślenie podobne jest do krążącego obiegu rzeczy” – co Przywara interpretuje jako wzajemną odpowiedniość między tanecznym biegiem kosmicznych przeciwieństw i tańcem sprzeczności w świecie myśli⁷⁴³.

Niezależnie od podłoża w tradycji chińskiej i nauce Ojców Kościoła, najistotniejszym źródłem myślenia Przywary jest jednak tradycja biblijna. Monumentalna wizja wcielenia, którego skutkiem jest całkowite przebóstwienie kosmosu, tak, żeby „Bóg był wszystkim we wszystkim”, jest bezpośrednim następstwem konsekwentnego trwania Przywary przy tajemnicy objawionej w Liście do Efezjan – przy Bożym planie, zgodnie z którym Bóg w Chrystusie „wybrał nas przed założeniem świata” i postanowieniem swojej woli pragnie w końcu czasów „wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1, 3-14). Sens przymierza w Chrystusie nie wyczerpuje się więc w charakterze osobowym wcielenia:

„Wcielenie oznacza właśnie wcielenie w konkretnej osobie człowieka Chrystusa, ale wcielenie w tym konkretnym Chrystusie, który jest *«pan en pasin»*, wszystko we wszystkim. Z tego też powodu wcielenie (według listu do Kolosan) posiada nie tylko aspekt personalny, lecz również kosmiczny”⁷⁴⁴.

„Wszystko we wszystkim” – oprócz wielu innych wymiarów, jest właśnie wyrazem kosmicznego aspektu wcielenia Chrystusa. Chodzi o Chrystusa, który jest „Pierwotnym wobec każdego stworzenia” i w którym „wszystko ma istnienie”: „wszystko” – czyli bez wyjątku cały kosmos w całej swojej rozpiętości między materią i duchem. To „wszystko” jest charakterystycznym rysem teologii Przywary na bardzo wielu poziomach. W aspekcie przebóstwienia „wszystko” nie odnosi się do jakiegoś rodzaju duchowej rzeczywistości, lecz do niczym nieograniczonej aktywności Ducha Świętego – Odnowiciela, który, przeprowadzając przez śmierć, „czyni wszystko nowe”.

⁷⁴² Zob.: *Mensch*, s. 285-6.

⁷⁴³ Zob.: *Mensch*, s. 52-4.

⁷⁴⁴ *In und Gegen*, s. 308.

Trójosobowy Bóg nie objawia się więc w historii jako następstwo epok-królestw, ciągle się przekraczających poprzez coraz większe uwalnianie od rzeczywistości materialnej, lecz jako przymierze Boga ze stworzeniem, w wymianie prowadzącej do przebóstwienia wszystkiego w Chrystusie. W takiej perspektywie (a nie wyłącznie z punktu widzenia moralności i sprawiedliwości) rozpatrywać trzeba wielkie idee Przywary: *apokatastasis* i *anakefalaiosis panton*. Przebóstwienie kosmosu jest punktem dojścia, bardzo często pojawiającego się w różnych dziełach Przywary łańcucha, który tworzą wymieniane jednym tchem ogniwa: Jezus Chrystus, *Corpus Christi*, *Civitas Dei*, *Sacrum Imperium*, Królestwo Boże, *Kosmos theios*. W bardzo szerokim teologicznym sensie, linia ta obrazuje poszczególne odłamy porządku wcielenia i jest też wyrazem spotkania *Menschwerdungskosmos* z teologią królestwa⁷⁴⁵. Problem podziału na porządek naturalny i nadprzyrodzony jest w tym przypadku wtopiony w jedność całościowej wizji Przywary⁷⁴⁶. Przywara mówi tu o duchowo-światowej rzeczywistości Kościoła jako nadprzyrodzonym Ciele Chrystusa, zanurzonym w złożoną tkankę społeczno-ekonomicznego i przez to politycznego życia⁷⁴⁷:

„chrześcijańska budowla, dla której chrześcijański Zachód w swojej niezatrącalnej tradycji odcisnął słowa: *Corpus Christi*, *Civitas Dei*, *Imperium Sacrum*, *Theios Kosmos*: Ciało Chrystusa, Państwo Boga, Święte Królestwo, Boży kosmos. Te cztery słowa, które obejmują tajemnicę wcielenia Boga – a mianowicie, że we wcieleniu Boga nie tylko ludzkie ciało w Jezusie Chrystusie stało się ciałem Boga, lecz ciało całej ludzkości stało

⁷⁴⁵ Zob.: *Alter und Neuer Bund*, s. 77: „Das Geheimnis des christlichen Abendlandes steht darin, daß die Menschwerdung unseres Gottes nicht nur die Menschwerdung ist zu dem persönlichen Menschen Jesus Christus, sondern gleichsam eine korporative Menschwerdung zu einem *Corpus Christi*, zur Kirche als dem Leibe Christi, und eine korporative Menschwerdung, die weiterschreitet zu einer *civitas Dei*, zu einem Staate Gottes, wie Sankt Augustinus formuliert, und dann weiterhin zu einem *imperium sacrum*, zur Menschheit als einem einzigen heiligen Reich, und dann, endlich, zu dem, was die großen griechischen Kirchenväter den *kosmos Theios*, die göttliche Welt, nennen”.

⁷⁴⁶ Zob.: *Reichweite der Analogie*, s. 289: „Die für alle klassischen Scholastiker gemeinsame formale «Ordnung des Universum» ist damit einerseits (in der grundlegenden Tradition) natürliche Erscheinungsform des wesentlich übernatürlichen Universum der Teilnahme an Gott und der Erlösung: hinein in die typisch mittelalterliche Form der Gebiete des praktischen und theoretischen Lebens: einer ins natürlich Praktische und Theoretische ausdifferenzierten *Civitas Dei* des *Sacrum Imperium* von der Einen Heiligen Kirche her. Andererseits aber will dieselbe formale «Ordnung des Universum» die «reine natürliche Ordnung» sein, im Unterschied sowohl zu (frei hinzukommender) Obernatur wie zu (abweichender) Unnatur: hinein in die kommenden Richtungen «reiner Natur» und «reiner Menschlichkeit» und «reiner Vernunft» für alle Gebiete des praktischen und theoretischen Lebens: einer in alle Gebiete des Menschlichen ausdifferenzierten «reinen *Civitas*», bis in eine «natürliche Religion» und «natürliche Theologie» hinein (von Humanismus zu Renaissance zu Aufklärung zum Idealismus)”.

⁷⁴⁷ Zob.: *Gott*, s. 304, gdzie Przywara analizuje historyczne etapy kształtowania się złożonej rzeczywistości Kościoła w świecie: „Das «Haupt und Leib Ein Christus» wird nirgends so stark in den Mittelpunkt der Lehre gestellt wie in der Vaterzeit, aber seine eigentliche korporative Wirklichkeit hat es erst im geistlich-weltlichen Imperium des Mittelalters”.

się ciałem Chrystusa jako jego Głowy, i dlatego cała ludzkość jako taka utworzyła *Civitas*, państwo tego Boga, i dlatego cała ludzkość jest *Imperium divinum*, panowaniem Boga, i nie tylko cała ludzkość, ale też cały kosmos, tak jak jest on włączony w sakramentalną tajemnicę chleba i wina, i wszystkich pozostałych sakramentaliów, cały kosmos, który w słowach Listu do Koryntian w Chrystusie ma swoje istnienie, i dlatego według greckich Ojców Kościoła stał się Bożym kosmosem [...]”⁷⁴⁸.

8.4. Przymierze oparte na *commercium* jako wyraz relacji Kościoła do świata

Kościół i świat są dla Przywary nierozłączną całością, nieustannie wzajemnie na siebie wpływając. Sytuację w Kościele rozeznaje on zawsze na tle złożonej sytuacji społeczno-politycznej w świecie, która z kolei jest wynikiem szczególnego wyrazu ducha Europy, w specyficznych i zmiennych warunkach danego czasu i okoliczności. Jedną z najbardziej charakterystycznych cech spojrzenia Przywary jest stała uwaga skierowana na kontekst historyczny danego zjawiska, a także jego ocena w ramach bogactwa i różnorodności życia Kościoła. Z tego powodu nawet najmniejszy przejaw życia konkretnej wspólnoty jest postrzegany w ramach ogarniającej wszystko „katolickości” Kościoła.

Następnym charakterystycznym rysem spojrzenia Przywary jest kryzys Zachodu, który oczywiście rzutuje na sytuację Kościoła. Tak jak w przypadku pełnego nadziei patrzenia na kryzys w Europie i na świecie, także na sytuację w Kościele spogląda Przywara w wyważony sposób, znajdując na tym polu sprzymierzeńca w osobie kardynała Newmana:

„Kościół ciągle nieomaga i jego słabości stają się widzialne. Religia zdaje się wygasać, rozłamy wydają się nie do przezwyciężenia, światło prawdy ciągle przesłaniają chmury, a wierzący w nie, ciągle pozostają w stanie rozproszenia. Sprawa Chrystusa spoczywa zawsze na łożu śmierci, tak jakby jej koniec był wyłącznie kwestią czasu – jeśli nie dziś to jutro. Święci zdają się cały czas być w fazie zaniku, a Chrystus ciągle w fazie nadejścia. Bóg sam zna dzień i godzinę, w której Jego wola w końcu powinna się spełnić. Tak więc wszystko to, co zdarzyło się do tej pory, powinno być dla nas wezwaniem do tego, by nie opadać z sił i nie obawiać się nawałnic, które się nad nami srożą: zawsze były i będą – są naszym udziałem”⁷⁴⁹.

⁷⁴⁸ *Alter und Neuer Bund*, s. 40.

⁷⁴⁹ *Mensch*, s. 326.

8.4.1. Idea chrześcijańskiej Europy przymierza oparta na *commercium*

Ostatnie lata twórczej aktywności Przywary przypadają na okres wielkiej dyskusji poprzedzającej II Sobór Watykański. Przygotowania w obrębie Kościoła zbiegły się w czasie z prowadzonymi na szeroką skalę poszukiwaniami nowego kształtu Europy po zakończeniu II wojny światowej. Analizując ówczesną ogólną sytuację społeczno-polityczną jak i problemy, przed którymi stawał Kościół w tamtej epoce, nie sposób nie zauważyć pewnych podobieństw do kwestii, które aktualnie nurtują pogrążony w głębokim kryzysie tożsamościowym Kościół i świat. Głos Przywary włączający się w przedsoborową dyskusję także dzisiaj zaskakuje swoją aktualnością i przenikliwością:

„Sobór [Watykański II] w odróżnieniu do wszystkich poprzednich, nie ma przed sobą żadnej szczególnej dogmatycznej kwestii, lecz staje wobec swoistego taktycznego zagadnienia między (totalnym) «przystosowaniem się» i (totalną) «niezmiennością», jako kwestią między modernizmem i integryzmem. [...] Do dzisiaj, tak modernizm jak i integryzm, nie przestają tlić się w ukryciu, ponieważ nie otrzymały żadnej, wewnętrznie je przewyższającej, odpowiedzi. Wydaje mi się, że na tym właśnie polegałoby prawdziwe zadanie dla Soboru»⁷⁵⁰.

Wobec faktu, że Kościół i świat zawsze były pojmowane przez Przywarę jako jedna całość, jego refleksja dotyczy zarówno ściśle wewnętrznej eklezjalnej problematyki, jak i kwestii ogólnoeuropejskich – chrześcijańskiego Zachodu. W obecnej sytuacji przemyslenia Przywary zasługują na przypomnienie na obu tych poziomach.

Europejska wizja Przywary nie jest konkurencyjnym projektem w stosunku do rodzących się w powojennej rzeczywistości planów zjednoczenia zachodniego świata. Jest ona jednakże zdecydowanym sprzeciwem wobec czysto instrumentalnych prób stworzenia na terenie Europy tworu zawieszonego w ideowej pustce – organizmu, którego jedyną podstawą byłaby (powierzchnowa i chwiejna) ekonomiczna wspólnota interesów. Niewielkich rozmiarów książeczka *Idea Europy*, w której Przywara zebrał materiały ze swoich audycji radiowych, jest próbą znalezienia mocnych podstaw, na których można oprzeć konstrukcję każdego poważnego projektu zjednoczenia organizmów państwowych, ocalałych z wojennej pożogi na kontynencie europejskim. W tym sensie jest ona uszczegółowieniem jego wcześniejszych i bardziej ogólnych przemyśleń na temat misji i roli cywilizacji Zachodu we współczesnym świecie,

⁷⁵⁰ E. Przywara, *Kirche in gewandelter Welt*, [w:] *Katholische Krise*, s. 244.

począwszy od najbardziej podstawowych danych wynikających z położenia geograficznego, aż po analizę całokształtu historii i kultury zachodniej. We wstępie do *Idei Europy* Przywara od razu wyjaśnia, że chodzi mu jedynie o pokazanie realnych podstaw Europy, które wyłaniają się z jej źródeł, korzeni i istniejących na przestrzeni wieków matryc. Bardziej niż o idealistyczną czy zawieszoną w próżni wizję Europy, chodzi więc Przywarze o swoistą „fenomenologię Europy”, to znaczy o ukazanie pierwotnych realiów, które mogą stanowić głęboką i solidną bazę dla tworzenia konkretnej i rzeczywistej jedności europejskiej.

Z oczywistych względów wizja Przywary nosi znamiona czasów i okoliczności, w których powstawała. Z drugiej strony ma ona na tyle uniwersalne i głębokie podstawy, że trzeba oglądać ją w szerszym kontekście, żeby móc uchwycić całą jej zawartość i właściwie ją odczytać. Przywara eksponuje bowiem podstawy „chrześcijańskiego uniwersalizmu”, który aż do czasów Leibniza stanowił oparcie dla jedności Zachodu, stopniowo tracąc swoją głębię i rozmach, aż do ograniczenia do wymiaru polityczno-ekonomicznego. Przywara nigdy nie pozwala sobie na utracenie z pola widzenia tej najszerszej i najgłębszej perspektywy, jaką jest usiłowanie zrozumienia otaczającej człowieka rzeczywistości w świetle objawienia Stwórcy i Autora wszystkiego, co istnieje. Wszystkie najróżnorodniejsze wymiary świata w którym żyjemy, mieszczą się w jednej, wszechogarniającej misji, którą Przywara odczytuje z integralności objawienia Starego i Nowego Przymierza: tak jak powołanie Izraela jest nieodwołalne, tak samo Europa i chrześcijański Zachód mają również nieodwołalne – napawające respektem i wstrząsające ogromem i głębią – zadanie stania się Ciałem Chrystusa i to ukrzyżowanego⁷⁵¹.

Spójeczno-polityczny aspekt chrześcijaństwa ma dla Przywary pewien charakterystyczny wymiar. W historycznym rozwoju chrześcijańskiej Europy zauważa on cykliczne odradzanie się form Starego Przymierza we wszystkich strukturach społecznych wyrastających z idei, które w punkcie wyjścia są autentycznie chrześcijańskie i zrodzone z prawdziwie ewangelicznego ducha. Z biegiem czasu tracą one jednak swoją chrześcijańską żywotność i uniwersalność, ulegając stopniowemu zamykaniu się w sobie, ograniczaniu się do elitarnej „wspólnoty wybranych”, która nieświadomie zaczyna odnosić się do reszty świata jak biblijny Izrael do swojego pogańskiego otoczenia. Spojrzenie Przywary dotyczy bardzo konkretnych

⁷⁵¹ *Alter und Neuer Bund*, s. 17.

zjawisk i faktów, pojawiających się od zarania chrześcijaństwa aż do czasów współczesnych. U ich podstawy Przywara umieszcza teologiczną intuicję św. Pawła, będącą autentycznie chrześcijańską ideą, według której rzeczywistość Ciała Chrystusa powinna znaleźć swoje przedłużenie w realnym świecie. W tej perspektywie Przywara postrzega kolejne historyczne próby zbudowania królestwa Bożego na ziemi w postaci augustyńskiego Miasta Bożego (*Civitas Dei*), czy średniowiecznego Świętego Imperium (*Imperium Sacrum*) wywodzącego się od Konstantyna Wielkiego. Opierając się na badaniach austriackiego historyka Friedricha Heera, Przywara jednoznacznie stwierdza, że wszystkie te prawdziwie chrześcijańskie przedsięwzięcia ostatecznie rozwinęły się w kierunku odwzorowującym starotestamentalny naród wybrany. Charakterystycznym rysem tych szeroko zakrojonych chrześcijańskich projektów stało się w efekcie budowanie form ziemskiej chwały i potęgi, przy jednoczesnym traktowaniu świata pozachrześcijańskiego jako wrogiego, będącego obiektem krucjat albo przemocą zmuszanego do przyjęcia chrześcijaństwa.

W reakcji na postać chrześcijaństwa przywiązującą zbyt dużą wagę do ziemskiej chwały, Przywara odczytuje sprzeciw reformacji, która u źródła opierała się na ewangelicznym podłożu. Próby stworzenia „wspólnoty nawracających się grzeszników” odcinającej się od ziemskiego majestatu Kościoła nie wytrzymały jednak próby czasu. Pod wpływem Kalwina i jego idei predestynacji, reformacyjne tendencje stały się terenem odradzania się struktur Starego Przymierza: w ewangelicznych wspólnotach znowu pojawiły się tendencje zawężające elitę wybranych do ludzi o nieskazitelnej moralności, którzy resztę ludzkości poczytywali za przedmiot „moralnej krucjaty”.

W obliczu napięć zaistniałych między średniowieczną wizją chrześcijańskiej potęgi i sprzeciwiającego się jej ewangelicznego chrześcijaństwa, pojawiły się, zdaniem Przywary, tendencje oświeceniowe próbujące zbudować świat wartości w oparciu o autentycznie chrześcijańską ideę braterstwa. Wrogowie chrześcijaństwa zaczęli być traktowani jako zagubieni bracia w człowieczeństwie. Ideał ten również nie oparł się pokusie regresu w kierunku Starego Przymierza, przybierając formę łóż masońskich gromadzących nielicznych wybranych jako przedstawicieli „doskonałej ludzkości”.

Autentycznie chrześcijańskie podstawy dostrzega Przywara również u źródła powstających po drugiej wojnie partii politycznych, wywodzących się ze środowisk chrześcijańskich, które opierały swoją społeczną działalność na wartościach chrześcijańskich. Zawarte w programach tych środowisk postulaty odbudowania chrześcijańskiego społeczeństwa noszą jednak zdaniem Przywary wyraźne znamiona

postawy Izraela ze Starego Przymierza. Kwintesencją tej postawy jest permanentny stan sprzeciwu Izraela wobec Boga, ujęty w biblijnym obrazie „ludu o twardym karku”, który nie słucha głosu swojego Boga. W odniesieniu do postawy chrześcijańskiej Przywara odczytuje ten nieustanny sprzeciw jako „nie” wypowiedane przez wyznawców Chrystusa wobec przymierza opartego na zbawczej wymianie. Taka interpretacja dziejów chrześcijaństwa w zachodnim świecie ma bardzo daleko idące konsekwencje, które dotyczą przyszłego kształtu chrześcijańskiej wspólnoty proponowanego przez Przywarę: ma to być wspólnota sług przymierza całkowicie oddanych służbie Chrystusowi, który przyszedł na świat w postaci Sługi dokonującego dzieła zbawczej wymiany. Chrześcijańska tożsamość powinna więc bardziej opierać się na służebnym oddaniu wszystkim bez wyjątku, niż na budowaniu wspólnoty wybranych.

8.4.2. *Instrumentum redemptionis* w służbie zbawienia całego świata

Charyzmat, czyli powołanie i obdarowanie Zachodu – jego najprawdziwsza istota i rdzeń tożsamości, a zarazem to, co stanowi najgłębszy sens jego istnienia – zawiera się dla Przywary w trzech terminach: ekspatriacja, korporacja, oraz narzędziowość w służbie całemu światu. Misja Zachodu w zdecydowany sposób przekracza więc wszystko to, co mogłoby się opierać na naturalnych uwarunkowaniach Zachodu jako miejsca-środka, w którym wielki kontynent azjatycki przechodzi w morski bezkres. To potrójne posłannictwo wynika raczej z teologicznego odczytania i zastosowania wniosków z relacji łączącej Stare i Nowe Przymierze. Skoro Izrael i Stare Przymierze było egzystencjalnym typem rzeczywistości, która miała przyjść, to Zachód i Nowe Przymierze powinny stać się realnym wyrazem wypełnienia tej rzeczywistości. Skoro wybranie i misja Izraela jest wolnym wyborem Boga, to także wybranie i charyzmat Zachodu nie jest wynikiem jego wyjątkowych zasług, wynikających z ludzkich aspiracji („ani z krwi, ani z żądz ciała, ani z woli męża”: J 1,13), lecz zakorzenione jest w woli Boga, który „wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, wybrał to, co niemocne, aby mocnych poniżyć; i to, co nie jest szlachetnie urodzone według świata i wzgardzone” (1 Kor 1, 27-8). Najbardziej wewnętrzną tajemnicą tożsamości Zachodu jest więc, zdaniem Przywary, Magnificat Maryi („Bo wejrzał na uniżenie Służebnicy swojej” Łk 1,48), z którego zachodni świat powinien czerpać moc

i zawierzenie do coraz odważniejszego wchodzenia w oblubieńcze przymierze z Bogiem w Chrystusie⁷⁵².

„Stare Przymierze, a w nim również Zachód, znajduje swój początek w Abrahamie jako «ojcu Żydów i pogan», ponieważ jest on «naszym ojcem wierze» (Listy do Rzymian, Galatów, Hebrajczyków)”⁷⁵³. Rzeczywistość opuszczenia swojej ojczyzny, wyjścia poza obręb swojego pokrewieństwa czy kręgu kulturowego, stanowi podłoże zawierzenia obietnicy w Starym Przymierzu, i właśnie z tego powodu „Nowe Przymierze ukonstytuowane jest w owym opuszczeniu, nienawiści i wyparciu się wszystkiego, czego wymaga Chrystus od tych, którzy idą za Nim”⁷⁵⁴. Pewne elementy tej rzeczywistości dostrzega Przywara w jakimś stopniu już w greckim i rzymskim antyku, których rola została uwydatniona w doniosłym czasie ich „zaślubin z chrześcijaństwem”. Dalszy rozwój tych elementów zauważa Przywara w *Sacrum Imperium* jako próbie urzeczywistnieniu idei królestwa Bożego z Nowego Przymierza, a po jego politycznym ustaniu, elementy te przeszły w sferę ducha, plasując się u podstaw myśli Kanta, Leibniza i Hegla. Ostatecznie Przywara odczytuje całość europejskiej historii politycznej i duchowej jako proces przenikania zasad królestwa Nowego Przymierza w coraz głębszą rzeczywistość Zachodu po to, żeby ta właściwa Zachodowi „imperialność” stała się czymś prawdziwie ewangelicznym: imperium zawieszonym pomiędzy wyjściem (*exi*) a byciem posłanym.

Dopiero na gruncie ekspatriacji ku posłaniu Zachód jest w rozumieniu Przywary korporacją, czyli ciałem Chrystusa – *Corpus Christi*. Przywara wyjaśnia, że chodzi o wspólnotową reprezentację Chrystusa, wyrażającą się w postępującej sekwencji: *corpus Christi*, *civitas Dei*, *sacrum imperium*, *kosmos theios*. Punktem wyjścia jest Ciało Chrystusa, które docelowo ma stać się całym kosmosem jako „Chrystus wszystko we wszystkim” – Chrystusowym kosmosem, Chrystusem-korporacją, w którym wszystko jest przebóstwione poprzez rozpowszechnienie się tej przemienionej rzeczywistości w świecie, który ma formę Chrystusa. Natomiast elementy pośrednie wyrażają historyczne próby urzeczywistnienia korporacji: na przykład *civitas Dei* – grecko-rzymsko-chrześcijańską formę przekształcenia antyku w chrześcijańską państwowość, czy *Imperium Sacrum*, w którym Chrystus jest wewnętrzną formą światowego imperium narodów⁷⁵⁵. Wszystkie te formy zakorzenia Przywara w starotestamentalnym

⁷⁵² Zob.: *Logos, Abendland*, s. 95.

⁷⁵³ Zob.: *Logos, Abendland*, s. 96.

⁷⁵⁴ *Logos, Abendland*, s. 96.

⁷⁵⁵ Zob.: *Logos, Abendland*, s. 97.

bycie Izraela, którego wewnętrzna jedność nie opiera się w gruncie rzeczy ani na strukturze narodowej, ani państwowej, a jedynie na byciu typem pełni Chrystusa, który ma nadejść. Najgłębszą istotą Starego Przymierza jest bowiem dla Przywary egzystencja w obietnicy, której spełnienie należy do przyszłości.

„Zachód, tak samo jak Kościół, nie ma celu samego w sobie, lecz posiada swój charyzmat jako *instrumentum redemptionis*”⁷⁵⁶. Odważna i bezkompromisowa teza Przywary zdaje się podważać całą dotychczasową historię Zachodu, która świadczy o czymś zupełnie przeciwnym: Zachód zamiast służyć światu nieustannie stara się budować imperia, które czerpią korzyści z – nierzadko niewolniczej i wyniszczającej – służby podległych mu narodów i struktur politycznych. Tak, jak w przypadku pozostałych elementów charyzmatu Zachodu, także służebną narzędziowość wyprowadza Przywara ze Starego Przymierza, które traktuje on jako instrument zbawienia dla narodów pogańskich. Pierwotną egzystencję Izraela (także w znaku zniszczenia Jerozolimy i rozproszenia wśród narodów pogańskich) odczytuje Przywara jako cień wypełnienia, którego rzeczywistością jest Nowe Przymierze: narzędzie zbawienia dla całego świata, które staje się istotową i uniwersalną formą Zachodu – aż do przymierza w byciu ukrzyżowanym razem z Chrystusem, zbawicielem świata⁷⁵⁷.

8.4.3. Tożsamość chrześcijanina: sługa przymierza opartego na *commercium*

Chrześcijaństwo i Kościół są wielką miłością Przywary. Choć w żadnym ze swoich dzieł nie wspomina on o jakichkolwiek doświadczeniach mistycznych, to jego teologia – pomimo ogromnej erudycji, intelektualnej złożoności i wyjątkowej dbałości o naukową rzetelność – wydaje się jedynie emanacją, opisem, czy wyrazem jego żywej osobistej wiary, która przez to staje się jakby mocno wyczuwalną, niemalże namacalną rzeczywistością, będącą źródłem jego teologicznej płodności. Być może z tego głębokiego i osobistego stosunku do wszystkiego, co chrześcijańskie, wynika nie tylko jasność i otwartość, ale również i wyraźny ból, z jakim Przywara pisze o gorszących i trudnych sprawach dotyczących chrześcijaństwa. Z takim właśnie nastawieniem Przywara wyraża się w *Crucis Mysterium* o zatraceniu chrześcijańskiej tożsamości i powołania chrześcijanina w świecie, wskazując jednocześnie sposób przezwyciężenia

⁷⁵⁶ Logos, *Abendland*, s. 97.

⁷⁵⁷ Zob.: Logos, *Abendland*, s. 98.

tego problemu poprzez zakorzenienie się w imieniu Jezus, którego znaczenie (Bóg zbawia) powinno wskazywać istotę chrześcijańskiego powołania⁷⁵⁸.

W charakterystycznym dla siebie spojrzeniu na świat i człowieka, Przywara jest przeciwnikiem wszelkiej wyłączności, wszelkiej czystości, która jest istotowo sprzeczna ze złożonością ludzkiej tożsamości jako stworzenia będącego w drodze, w fazie stawania się. Przymiotnik *rein* (czysty, zupełny, wyłączny) często nie ma w teologii Przywary pozytywnego wydźwięku i jest używany w znaczeniu czegoś wyidealizowanego, odrealnionego, a ostatecznie zdeformowanego i zakłamanego. Jedyna wyłączność w zdecydowanie pozytywnym sensie, o której mówi Przywara, to ukierunkowanie całego człowieka na wyłączną służbę i chwałę Boskiego Majestatu, jakie wyłania się z jego teologii *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego. Jest to wyłączność zupełnego oddania się Bogu, wyrażająca się w całkowitym posłuszeństwie i naśladowaniu Chrystusa, prowadzącym do stania się instrumentem i narzędziem jedyne Bożego dzieła, jakim jest dzieło wymiany jako dzieło zbawienia (*Werk-Dienst des Austausches im Austausch als dem Werk der Erlösung*)⁷⁵⁹. Istotą tożsamości chrześcijańskiej jest więc wyłączenie, całkowite, bez reszty oddanie się na służbę dziełu zbawiennej wymiany⁷⁶⁰. Wiele dzieł Przywary, choć poświęconych różnym tematom, znajduje swój kulminacyjny punkt właśnie w rozumieniu chrześcijaństwa jako służby zbawieniu. Również *Idea Europy* kończy się bardzo wyrazistym obrazem chrześcijanina jako sługi – nie tylko zapraszającego do stołu całą ludzkość, ale także obmywającego nogi uczestnikom uczty na wzór swojego Mistrza. *Alter und Neuer Bund* zawiera bardziej rozwiniętą wizję służby, w oparciu o doświadczenia proroka Jeremiasza i Daniela. Natomiast

⁷⁵⁸ *Crucis Mysterium*, s. 13: „Wir haben unseren Namen verloren, wir haben unseren Beruf verloren, wir tragen nur noch diesen Einen Namen als unseren einzigen Namen und einzigen Beruf: Jesus, das heißt: Gott erlöst. Unser Eine Name ist dieser Eine Beruf: mitwirkend mit Ihm, dem Erlöser, in Einen Werk der Erlösung”.

⁷⁵⁹ *Deus semper maior*, t. III, s. 380.

⁷⁶⁰ *Deus semper maior*, t. III, s. 365: „Asceza słuszna jest jedynie jako «ćwiczenie» w «Kościele służącym Panu [...]». Mistyka właściwa jest jedynie jako «służba» i «narzędzie» ukierunkowane na «misterium Chrystusa i Kościoła», które łacina Wulgat nie bez powodu nazywa *Sakramentem* (co pierwotnie oznacza przysięgę na chorągiew wojskową), i też nie bez powodu w nowszych językach jest tłumaczone słowem «tajemnica» (bo tajemnica jest czymś, czemu przynależy cześć i milczenie). Asceza, która nie jest służbą, staje się «judaizmem» (Gal 1, 13-14), który próbuje zawładnąć Bogiem poprzez swoje działanie i czyny. Mistyka, która nie jest służbą, staje się «hellenizmem» (1 Kor 1,22), który poprzez «uduchowienie» chce stać się jak Bóg. W obu tych przypadkach działa duch grzechu pierworodnego, który chce «być jak Bóg» (Rdz 3, 1-6). Grzech ten stoi w opozycji do zbawienia, które przyniósł Bóg, który stał się «służącym niewolnikiem» (Flp 2,7-9). Tak więc i asceza i mistyka poprzez służbę uczestnictwa i służebne uczestnictwo zatapiają się w tym służącym Bogu.”

ukoronowaniem teologicznego sensu służby jest komentarz do kontemplacji *Ad Amorem* zamykający *Deus semper maior* – wielką syntezę teologii *Ćwiczeń duchownych*.

Miłość i służba, a właściwie miłość w służbie Bogu we wszystkim, stanowiąca kulminację *Ćwiczeń duchownych* (nr 233), jest także syntezą tego, co zdaniem Przywary składa się na tożsamość chrześcijańską. Miłość u Przywary ma kształt służby, a sama służba jest najwyższą postacią jedności z Bogiem. Ten specyficzny rys podkreślający dystans w relacji z Bogiem (w odróżnieniu do dążenia do duchowej jedności, czy mistycznego zjednoczenia z Bogiem) może być uważany za charakterystyczną właściwość nie tylko duchowości ale i całej teologii Przywary, zwłaszcza kiedy jest ona wyrażona w swoisty dla niego sposób: miłość jako służba (*lieben als dienen*). Swoim zwyczajem Przywara sięga do teologii jednego ze swoich ulubionych mistrzów – Dionizego Areopagity, zapożyczając od niego określenie istoty służby: być naśladowcą Boga (*theomimeton*) poprzez współdziałanie z Nim (*theu synergon*), aby w ten sposób, w miłości Boga promieniować „Bożą energią”⁷⁶¹. Taka służba nie polega jednak na czynieniu jakichś wyjątkowych i niecodziennych rzeczy – jest pracą w prostocie i ubóstwie. W swojej konkretności jest przy tym wzajemną wymianą między „miłującym i umiłowanym”, przy czym miłujący Bóg jest zawsze Tym, który wyprzedza stworzenie swoją miłością. Odpowiedzią człowieka stojącego wobec Bożego obdarowania jest – zdaniem Przywary – ciągle na nowo i coraz bardziej (*mehr-magis*) stawanie się narzędziem w służbie Jego dzieła, także jako członek Kościoła, który jest przecież umiłowanym przez Boga⁷⁶². W poruszający sposób Przywara podkreśla bardzo mocno, że Jezus jako przedwieczne Słowo Boga, stał się we wcieleniu narzędziem zbawienia „wkracząc w świat jako kwilące niemowlę (*vagit infans*), rzucając w ziemię ziarna swojej nauki (*sparso verbi semine*), dopełniając swoje dzieło „złamanym głosem na krzyżu (*im heiser gebrochenen Sterbeschrei am Kreuz*)”⁷⁶³. Istota *Kontemplacji Ad Amorem* – w rozważaniu „z wielkim uczuciem” dobrodziejstw i darów Boga uczynionych w stworzeniu i odkupieniu oraz sposobu, w jaki człowiek powinien na nie odpowiedzieć – nie jest przedstawiona przez Przywarę inaczej, jak w perspektywie *admirabile commercium*. Miłość w służbie i służba w miłości znajduje w przedziwnej wymianie swój

⁷⁶¹ *Deus semper maior*, t. III, s. 372.

⁷⁶² Zob.: *Deus semper maior*, t. III, s. 375. „[...] darum sind wir gesetzt in das je Mehr der Werke im Werk-Dienst der Werkzeuglichkeit (*causa instrumentalis*) an diesem Erst und Eigentlich und Hauptförmig des Werkes Gottes in Schöpfung, Erhöhung, Erlösung (*causa prima et principalis*).

⁷⁶³ *Deus semper maior*, t. III, s. 376-7.

najgłębszy sens i wyraz: dzieło służby jako wymiana i wymiana jako dzieło służby (*Werk-Dienst als Austausch und Austausch als Werk-Dienst*)⁷⁶⁴.

Najwyższym wyrazem całkowitej wyłączności i oddania w służbie jest zdaniem Przywary stan, o którym mówi Święty Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian, kiedy czystość miłości jawi się jako głupstwo wobec mądrości świata (1 Kor 1, 20-25). W obliczu wszystkich historycznych wizji budowania idealnej chrześcijańskiej wspólnoty, Przywara nie pozostawia żadnych złudzeń, powracając odważnie i bezkompromisowo do Pawłowego opisu doświadczenia pierwszych chrześcijan: „Staliśmy się bowiem widowiskiem światu, aniołom i ludziom; my głupi dla Chrystusa, wy mądrzy w Chrystusie, my niemocni, wy mocni; wy doznajecie szacunku, a my wzgardy. Aż do tej chwili łakniemy i cierpimy pragnienie, brak nam odzieży, jesteśmy policzkowani i skazani na tułaczkę, i utrudzeni pracą rąk własnych. Błogosławimy, gdy nas zlorzeczą, znosimy, gdy nas prześladowają; dobrym słowem odpowiadamy, gdy nas spotwarzają. Staliśmy się jakby śmieciem tego świata i odrazą dla wszystkich aż do tej chwili”. Rzeczywistość opisywaną przez św. Pawła Przywara odnajduje już w zmaganiach Jeremiasza – wielkiego proroka Starego Przymierza, który (doskonale zdając sobie sprawę z paradoksalności przekazywanego mu słowa) pozwolił się olśnić, uwieść i całkowicie poświęcić swoje życie „głupocie służby” niezgłębionemu majestatowi Boga. Ten sam cel stawia Przywara przed Europą Przymierza:

„Misja chrześcijańskiej Europy – rozumianej jako chrześcijański Zachód – polega na wypełnieniu z Chrystusem i w Chrystusie, jedynej diakonii zbawczej wymiany. Oznacza to – zgodnie z dosłownym sensem słowa «diakonia» – bycie jednocześnie «posłańcem i sługą stołu», po to, żeby służyć «światu bez Chrystusa i bez Boga» zapraszając na «ucztę weselną królewskiego Syna»⁷⁶⁵.

⁷⁶⁴ Zob.: *Deus semper maior*, t. III, s. 379-80.

⁷⁶⁵ *L'Idea d'Europa*, s. 118-19.

Podsumowanie: Nowe Jeruzalem jako wszechogarniające zwycięstwo Boga

„[...] coraz głębsza tajemnica jest również najgłębszą tajemnicą chrześcijańskiej duchowości, ponieważ wyłania się z niej «každorazowo większy», chrześcijański realizm. Świat, człowiek i historia są w tajemnicy rozlewającej się miłości Boga tak «totalnie» w tę miłość «porwani», że mogą bezpośrednio jaśnieć i promieniować jako «pełnia Boga» – ale po to, żeby właśnie jako prawdziwie stworzony świat, ludzkość i historia «totalnie» odróżniać się od jedyności Stwórcy. Stwórca i stworzenie w swojej istocie i wzajemnym odniesieniu są oczywiście konkretni jedynie w nadnaturalnym porządku zbawienia, i dlatego dopiero w tej konkretności rozpoznawalni w wierze z objawienia. Ale właśnie w tej konkretności, uwydatnia się nareszcie rozróżniona istota tego «więcej»: «coraz większa różnica»: «bo Bóg jest w niebie, a ty na ziemi!» (Koh 5,1) – aż dotąd, że właśnie «Bóg wszystko we wszystkim» wypełnienia końca czasów przedstawia się jako «niebo nowe i ziemia nowa» (Ap 21,1), owszem, «nowe» – ale «niebo i ziemia»”⁷⁶⁶.

Erich Przywara

Nie ulega wątpliwości, że na dojrzały okres teologii Przywary kładą się cieniem wyjątkowo mocne akcenty katastroficzne wynikające z odczytywania znaków czasu w tragediach obu światowych wojen z ich ponurymi i przytłaczającymi konsekwencjami. Nakładają się one na (obecny od samego początku w dziele Przywary) mistyczny motyw nocy, będący najgłębszym symbolem apofatycznej dynamiki, którą oddycha teologia Przywary. Już w *Analogia Entis* pojawia się ostateczny wyraz *reductio in mysterium* – mrok nocy następującej po Wielkopiątkowej tragedii: „pogrążający absurd Boga zabitego przez swoje stworzenie”⁷⁶⁷. Również sam ignacjański rdzeń religijności Przywary – bezwarunkowe oddanie i wydanie się na służbę niepojmowalnemu Bogu – nie niesie ze sobą ani pokoju, ani spełnienia w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. W ramach ludzkich kategorii o wiele łatwiej porównać takie zawierzenie i oddanie się do skoku

⁷⁶⁶ *Humanitas*, s. 546.

⁷⁶⁷ *Analogia Entis*, s. 170.

w bezgraniczną przepaść. Teologia Przywary nie cofa się też nigdy przed doświadczeniem ciemności i wątpliwości, które przecież tak powszechnie są obecne w ludzkich uczuciach, gdy suwerenne i nieodgadnione wyroki Bożej woli zdają się zaprzeczać temu obrazowi Boga, który wyłania się z objawienia. Nawet światłość, która również pojawia się często w teologii Przywary, nie niesie ze sobą ciepła i bezpieczeństwa, ale wręcz oślepia swoją potęgą, niedostępnością, chwałą i majestatem. Nie można też pominąć stanowczych oznak ostrożnego dystansu Przywary do przejawów okazałości i ziemskiej chwały Kościoła, co wskazuje na stałe obcowanie z krytyką płynącą ze środowisk protestanckich (choć nie zmienia ona w najmniejszym stopniu doktrynalnego stanowiska Przywary w odniesieniu do kościelnej hierarchii jako wyrazu władzy i suwerenności zawsze większego Boga). Być może jest to owoc głębszych przemyśleń nad niebezpiecznymi zwyrodnieniami grożącymi chrześcijaństwu, chociażby takimi, które zauważa René Girard: „Chrześcijaństwo broni tylko swoich męczenników. Skoro zwycięży, samo staje się ciemnizykiem, tyranem i prześladowcą. Wobec swoich własnych gwałtów przejawia takie samo zaślepienie jak i jego prześladowcy”⁷⁶⁸. Mimo tych wszystkich zastrzeżeń końcowe przesłanie Apokalipsy jest jasne, a nieuchronna dziejowa katastrofa – na którą według Przywary wyraźnie wskazuje ta sama Apokalipsa oraz mowy Pana dotyczące końca czasów – nie jest całkowitym kresem. Ostateczna rzeczywistość odczytana przez Przywarę jest jednoznacznie i olśniewająco triumfująca, choć stanowczo pozbawiona nawet najmniejszych przejawów triumfalizmu.

Nowe Jeruzalem – symbol włączenia stworzenia w eschatologiczne zwycięstwo Boga – pojawia się w obu głównych odsłonach teologii przymierza Przywary: w *Alter und Neuer Bund* oraz w *Mensch*. Obie wizje w swojej dojrzałej formie pochodzą mniej więcej z tego samego okresu, ponieważ teksty rekolekcji głoszonych w ostatnim roku II wojny światowej Przywara zebrał i opracował w *Alter und Neuer Bund* dopiero w latach 1953-55 (*Posłowie* zostało dodane w 1954 roku), natomiast *Mensch* ukazał się niewiele później – w roku 1959. Właściwie wszystkie elementy teologii przymierza, oraz Nowe Jeruzalem jako symbol jego wypełnienia, są obecne już w *Alter und Neuer Bund*. Rzeczywistość analogicznego miasta Przywary nie jest wyłącznie duchowym ideałem, lecz zbiegają się w niej wszystkie główne linie jego teologii. Wypełnienie Starego Przymierza w rzeczywistości Nowego, widziane jest w ramach ogarniającego wszystko planu Boga: od przedwiecznej, pierwotnej jedności w Chrystusie

⁷⁶⁸ R. GIRARD, *Kozioł ofiarny*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987, s. 211.

(*anakefalaiosis*), aż do ponownego zebrania wszystkiego w Chrystusie na końcu czasów (*apokatastasis*). Nie tylko marność nad marnościami, którą jest stworzenie w swojej istocie, lecz również jego grzech zostaje przemieniony, wymieniony i zamieniony mocą miłości-agape w przedziwnej wymianie (*katallage – admirabile commercium*), tak że Chrystus może totalnie być wszystkim we wszystkim. Nowe Jeruzalem nie jest również bezpostaciowym i pozbawionym napięć, idealnym królestwem Ducha, lecz doskonałą harmonią wszystkich tych sprzeczności, które w przestrzeni dziejowej były nieznosnym, przeszywającym całą stworzoną rzeczywistość, dysonansem. Trójosobowy Bóg, który w postaci *kairoi* – momentów pełni łaski manifestował swoją obecność w biegu historii Starego i Nowego Przymierza, trwa teraz w oblubieńczej jedności ze swoim stworzeniem, które nie przestaje jednak się odróżniać od Tego, który pozostaje zawsze większy.

Zwieńczenie teologii przymierza przedstawione w *Mensch* wzbogacone jest przez narastającą analogię przymierza, anty-przymierza i nad-przymierza, a wizja Nowego Jeruzalem jest ostatecznym celem rzeczywistości, którą Przywara określa „przymierzem nad przymierzami” (*Hyper-Bund des Hyper-Bunds*). Owo „przymierze przymierzy” jest zarówno rzeczywistością chwil łaski manifestujących się na różnych etapach historii zbawienia, jak i definitywnym przejściem – wkroczeniem Nowego Przymierza w Nowe Jeruzalem nowego nieba i nowej ziemi. W majestatycznej wizji z Apokalipsy, Miasto Święte nie ma świątyni, bo jego świątynią jest sam Bóg i Baranek. Brak świątyni jest dla Przywary znakiem, że kult w Nowym Jeruzalem wydaje się być całkowicie duchowy – zgodnie z doktryną trzeciego, idealnie duchowego królestwa Joachima z Fiore, oraz, co decydujące, zgodnie ze słowami Jezusa do Samarytanki: „Bóg jest duchem; potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie” (J 4,24). Jednak zasada analogii wiary (*analogia fidei*) nie pozwala Przywarze na absolutyzację znaczenia tych słów, bez zestawienia ich z obrazem realno-historycznej aktywności Ducha Świętego roztoczonym w Liście do Rzymian: „wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8,22). W ostatecznym rozrachunku, prawdziwa aktywność Ducha Świętego nie może być dla Przywary wewnątrz-historycznym czystym ideałem, lecz jedynie apokaliptyczną katastrofą, która jednakże jest coraz bardziej nasilającym się (choć niewidzialnym) działaniem Ducha Świętego: „za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3,18). „Bóle rodzenia” są jedynie przygotowaniem i dojrzewaniem do definitywnej przemiany. Ostatecznie, rzeczywistość objawiona w słowach Pisma Świętego i realnie istniejący świat stworzenia stają się dla Przywary jednym tanecznym

kręgiem rozbrzmiewającym „psalmami, hymnami, pieśniami” jednej agape Boga w „Chrystusie Jezusie Panu naszym” (Rz 1,4) – „miłości Bożej rozlanej w sercach przez Ducha, który został nam dany” (Rz 5,5): marność nad marnościami zostaje przemieniona w zwycięstwo Boga w pieśń nad pieśniami przymierza nad przymierzami.

Nie sposób się oprzeć wrażeniu, że celem posuniętego do granic uwypuklania wszystkich mniejszych czy większych różnic w teologii Przywary jest finalna możliwość zebrania w Bogu całego stworzenia, w rzeczywistości upostaciowanej na wzór dwóch natur w Chrystusie: „bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia”. Nowe Jeruzalem – symbol takiej rzeczywistości ogarniającej zarówno czas jak i przestrzeń – nie jest więc przewyciężeniem wszystkiego, co cielesne, lecz obrazem wszechogarniającego wcielenia, które jest sposobem na włączenie całej rzeczywistości w ostateczne zwycięstwo Boga. Przymierze nad przymierzami w Nowym Jeruzalem – zwieńczenie teologii wcielenia Przywary pochodzące z ostatniego okresu jego aktywności – ma swoje korzenie już w najwcześniejszych próbach dotyczących ujęcia tajemnicy wcielenia, pochodzących jeszcze z lat dwudziestych:

„Podczas gdy dla typu augustyńskiego charakterystyczne jest (odpowiadające aspektowi grzechu pierworodnego jako zakłócenia w naturze ludzkiej) rozumienie wcielenia jako wyniesienia człowieczej natury w boskość (specyficznie aleksandryjski aspekt *assumpta est natura humana*), to w Tomaszowym typie mamy rozumienie wcielenia (odpowiadające aspektowi grzechu pierworodnego jako nie niszczącemu istoty natury ludzkiej) jako zejścia Boga w ludzką naturę (które jest specyficzne dla antiocheńskiego aspektu, *descendit de coelis*). Dla typu Tomaszowego ostateczny sens wcielenia nie leży dlatego tak bardzo w uduchowieniu cielesności, lecz o wiele bardziej w ucieleśnieniu tego, co duchowe, to znaczy w tym, co rozpoczyna się z przyjęciem ciała przez Ducha Bożego, co trwa w tajemnicy sakramentalnego Kościoła i dopełnia się w zmartwychwstaniu umarłych, w przebóstwieniu całego duchowo-materialnego świata. Tym samym, logicznym następstwem staje się, że świat w swojej cielesno-duchowej spójności, nie jest podobny do Boga wyłącznie przez swoją duchową stronę, a istota Boga rozbłyśka więc nie tylko jako podobna do absolutnego ducha, lecz jako absolutna inność cielesno-duchowej formy tego świata, to znaczy jako Absolut, dla którego, z jednej strony rzeczywistość duchowa jest także tylko słabym odbiciem – i zatem z drugiej strony – takim odbiciem, jakim jest również cielesność: Bóg jawi się jako rzeczywistość ponad-duchowa”⁷⁶⁹.

⁷⁶⁹ *Religionsphilosophie*, s. 94.

Dwa podstawowe wnioski można wyciągnąć w podsumowaniu końcowej wizji Przywary. Z jednej strony rzeczywistość cielesno-fizyczno-materialna jest podniesiona do rangi obrazu, który na takiej samej zasadzie jak rzeczywistość duchowa może nosić w sobie podobieństwo do Stwórcy. Z drugiej strony „Bóg jako rzeczywistość ponad-duchowa” w swojej absolutnej transcendencji wyniesiony jest ponad dialektykę ciało-duch, i jako *una quaedam summa res incomprehensibilis et ineffabilis*, nie może być włączony w wewnątrz-światową grę przeciwieństw.

Doniosłość i rola, jaką tajemnica wcielenia, a z nią również cała sfera cielesna, pełni w teologii Przywary powinna być czymś oczywistym, wręcz typowym i charakterystycznym dla religii, która stawia tę tajemnicę w centrum objawienia i traktuje jako cechę wyróżniającą ją spośród innych religii monoteistycznych. Interpretacja przez Przywarę apokaliptycznej wizji Nowego Jeruzalem, w którym zbiegają się główne linie jego teologii jako całości, uzmysławia jednak to, jak wiele niekonsekwencji, zniekształceń i konfuzji składa się na chrześcijańskie podejście, zarówno do stworzonej rzeczywistości jak i do transcendencji Boga. Z niezwykłą wytrwałością Przywara demaskuje wszystkie te deformacje, mając głębokie przekonanie, że właściwie odczytane chrześcijańskie objawienie najlepiej ukazuje prawdziwą tożsamość Boga, człowieka i świata.

ZAKOŃCZENIE: Być jak Bóg, który przybrał postać sługi. Perspektywy teologicznej wizji Przywary

„Tak bardzo chciałbym kiedyś usłyszeć, że jestem do Ciebie podobny”⁷⁷⁰.

Brat Christophe, trapiśta-męczennik z Tibhirine

„Wydaje mi się ważne zachowanie równowagi między bliskością i transcendencją Boga. Święty Augustyn wyraził ten problem w *Wyznaniach*, w słynnym sformułowaniu: *Intimior intimo meo, et superior summo meo*. Podtrzymywanie jednego bez drugiego może doprowadzić do różnych schorzeń duchowych. Z jednej strony do pewnego rodzaju nadmiernej zażyłości z Bogiem będącym zbyt na naszą miarę, który już naprawdę nie jest Bogiem, a z drugiej strony do niespokojnego, niemal jansenistycznego dystansu”⁷⁷¹.

Dom Dysmas de Lassus, generał zakonu kartuzów

„Bólączki naszych czasów mają charakter religijno-moralny, a nie polityczny czy ekonomiczny. Nie zbawia nas finanse i uzbrojenie, tak jak narodu wybranego nie zbawiła liczebność jeźdźców czy siła koni. Nasz świat, podobnie jak świat, w którym narodził się Jezus Chrystus, nie potrzebuje nowego rozdania starych idei, nie potrzebuje nowego systemu ekonomicznego i finansowego. Nasz świat potrzebuje ponownych narodzin. I takie właśnie jest znaczenie wcielenia: na poziomie ludzkiej natury wprowadza ono do świata życie Boga, który przyszedł na świat nie po to, aby go sądzić, lecz po to aby go zbawić”⁷⁷².

Arcybiskup Fulton J. Sheen

⁷⁷⁰ CH. LEBRETON, *Aime jusqu'au bout du feu: cent poèmes de vérité et de vie*, Monte Christo, Annecy 1997, s. 130.

⁷⁷¹ R. SARAH, N. DIAT, *Moc milczenia*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2017, s. 289.

⁷⁷² F.J. SHEEN, *Marnotrawny świat*, W drodze, Poznań 2018, s. 16 i 19.

Przesłanie o stworzeniu człowieka jest jedną z najbardziej podstawowych prawd wyłaniających się z majestatycznego i pełnego dostojęstwa opisu przedstawionego na pierwszych kartach Biblii: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27). Obraz i podobieństwo zapisane przez Stwórcę w najgłębszym jestestwie stworzenia stanowi podstawę najwyższej godności człowieka, będąc zarazem miejscem, w którym to pierwotne piękno i dobro może ulec całkowitej deformacji w pokusie bycia „jak Bóg” grzechu pierworodnego. Rozstrzygający dylemat człowieka jest więc kwestią dramatycznego wyboru między życiodajnym podobieństwem i niosącym śmierć – bo w istocie niemożliwym – utożsamieniem się: zamiast pielęgnować w sobie Boże podobieństwo poprzez życie w obliczu swojego Stwórcy, człowiek może uzurpować sobie Bożą znajomość dobra i zła, chcąc zająć Jego miejsce i samemu próbować stać się jak Bóg. Analogiczna teologia objawienia Ericha Przywary w całej swojej rozciągłości przepojona jest powagą przedłożonego człowiekowi wyboru między błogosławieństwem a przekleństwem: wyrasta z nauki o stworzeniu i jest rozwinięciem tej fundamentalnej relacji Stwórcy do swojego dzieła, która swoją pełnię osiąga w zbawczym przymierzu we wcieleniu Chrystusa.

Zasadniczym impulsem do zagłębienia się w teologiczno-metafizyczny projekt Ericha Przywary było bardzo mocne przekonanie o niesłabnącej (bo ponadczasowej) aktualności i ogromnym potencjale dzieła, które ciągle jeszcze nie zostało docenione w sposób, na jaki zasługuje. Po kilkuletnim obcowaniu z wyjątkową teologiczną i filozoficzną osobowością, jaką bezsprzecznie jest Przywara, oraz po doświadczeniu coraz bliższego wnikania w przebogaty świat jego myśli, przekonanie to całkowicie się potwierdziło. Wyznaczony na początku pracy cel: prezentacja głównych założeń teologii objawienia Ericha Przywary, tak aby mogły one stanowić podstawę do włączenia jego dzieła we współczesną debatę teologiczną – został osiągnięty kosztem nieuniknionych wyborów i ograniczeń wynikających z rozległości i kompleksowości tego unikalnego dzieła. W trakcie pracy okazało się jednak, że owa wielowątkowość i złożoność nie jest najważniejsza, a istota i wyjątkowa (szczególnie we współczesnej epoce) wartość projektu Przywary polega raczej na nadaniu spójności wszystkim bez wyjątku dziedzinom teologii katolickiej: niezależnie od tego, gdzie rozpoczyna się spotkanie z dziełem Przywary, zawsze prowadzi ono do „nieuchwytnego punktu spotkania z żywym Bogiem”, punktu przymierza w przedziwnej wymianie, gdzie – zgodnie z bardzo trafnym ujęciem Balthasara – „człowiek [jest] wraz ze światem sprowadzony

do «nicości» i postawiony wobec kompletnej i radykalnej pełni Boga, a mimo to, mocą niepojętej miłości powołany do bycia sobą”. „Być albo nie być” teologii objawienia Przywary jest w gruncie rzeczy wyborem pomiędzy byciem w relacji, w której kształtuje się stworzona tożsamość człowieka – czyli byciem „na obraz i podobieństwo” Boga w Chrystusie ofiarującym swoje zbawienie – a „byciem jak Bóg” grzechu pierworodnego. Przywara ujmuje ten problem bardzo prosto i jasno: „Albo Chrystus żyje we mnie – albo nie żyję wcale”⁷⁷³.

Zgodnie z ogólnie przyjętym przekonaniem, wieloaspektowa myśl Przywary wymyka się powszechnie stosowanym klasyfikacjom. Jest ona niezwykle indywidualnym i osobistym spojrzeniem na wszystko to, co w katolickiej teologii jest najistotniejsze i najbardziej uniwersalne. Owo niezwykle połączenie uniwersalizmu i indywidualizmu sprawia, że myśl Przywary, będąc czymś niepowtarzalnym i niemożliwym do naśladowania, posiada zarazem ponadczasową i zawsze aktualną siłę inspiracji, pobudzającą każdego teologa do nowego, swoistego, uwarunkowanego epoką i okolicznościami ustosunkowania się do dziedzictwa wspólnego wszystkim. Próbując zwięźle podsumować najważniejsze aspekty fascynującego swoją autentycznością i opartego na głęboko ludzkim doświadczeniu dzieła Przywary, można jedynie wskazać na kilka głównych i stałych jego elementów. Pierwszym z nich, a zarazem najszerzej znanym i przenikającym od wewnątrz wszystkie ogniwa projektu Przywary, jest bez wątpienia metafizyczno-teologiczna koncepcja *analogia entis*. W porównaniu do rozbudowanego systemu klasycznych Tomaszowych dróg wskazujących na istnienie Boga, przesmyk łączący naturalny świat ludzkiego rozumu z nadnaturalnym Bożym objawieniem jest u Przywary prawie niezauważalny: w gruncie rzeczy przeciska się przez niego jedynie wynikająca ze ścisłej logiki konstatacja, że istnienia Boga nie da się wykluczyć. Jednak od chwili przyjęcia tej niepozwalającej się podważyć możliwości, horyzont współlistnienia natury i łaski, rozumu i wiary, czy filozofii i teologii – rozszerza się na całą bez wyjątku przestrzeń ludzkiego bytu i życia, myślenia i działania. Świat natury zyskuje sensowność i tożsamość stworzenia w obliczu Stwórcy i otrzymuje nieograniczone możliwości rozwoju dzięki *potentia oboedientialis*. Warunek jest tylko jeden: stworzenie – natura, rozum, filozofia – muszą być otwarte na Stwórcę, który – zgodnie z koncepcją analogii bytu – jest jednocześnie całkowicie transcendentny („ponad” stworzeniem) i immanentny („w” stworzeniu), a oprócz tego czyni się bliskim

⁷⁷³ *Deus smper maior*, t. I, s. 5.

i bezgranicznie zaangażowanym w akcie wcielenia i zbawienia. Celem projektu Przywary jest właśnie rozumiana w ten sposób metafizyka stworzenia – *kreatürliche Metaphysik*. Metafizyka stworzenia w obliczu Stwórcy, oparta na analogicznym prymacie różnicy nad podobieństwem w relacji człowieka do Boga, jest tak pomyślana przez Przywarę, aby mogła tworzyć podstawę dla współlistnienia teologii i filozofii w jedności, która powinna stanowić charakterystyczną i niezbywalną cechę teologii katolickiej. Szczytem zaangażowania całej naturalnej i racjonalnej sfery człowieka w odpowiedzi na nie mające kresu objawianie się Boga, jest jednak jej uciszenie się w obliczu spotkania z tajemnicą zawsze większego Boga. Natomiast skutkiem takiego pojmowania relacji z Bogiem jest niewątpliwie, bardzo wyraźnie się zaznaczający, apofatyczny rys teologii Przywary wraz z ostatecznym, pełnym respektu uniżeniem się naturalnych ludzkich możliwości poznawczych na rzecz *reductio in mysterium*. Już na tym pierwszym poziomie współlistnienia rozumu i wiary uwidacznia się zasadnicza cecha analogicznego podejścia Przywary: nie chodzi o ani o czystą racjonalność naturalnej teologii, ani o fideizm, który ją odrzuca, ale o takie ciągle przekraczanie racjonalności, które jest właściwie pełnią jej rozwoju i najwłaściwszym powołaniem.

Drugim i nie pozwalającym się pominąć aspektem dzieła Przywary jest konkretna (również w praktycznym, metodologicznym wymiarze) postać analogii, mającą fundamentalne znaczenie dla zamierzonej przez niego odnowy teologii, poprzez zapewnienie spójności wszystkim jej kierunkom i dziedzinom. Jest to *analogia fidei* pozwalająca na interpretację całego objawienia w perspektywie współlistnienia Starego i Nowego Przymierza. Chodzi więc o doprecyzowanie, albo o taką postać starożytnej chrześcijańskiej tradycji, w której podstawowym narzędziem interpretacji jest analogiczna jedność Starego i Nowego Przymierza. W świetle tak pojmowanej *analogia fidei*, czyli poszukiwania sensu każdej wypowiedzi Pisma Świętego w kontekście całości „wszystkich słów” objawienia Starego i Nowego Testamentu – rozstrzygnięcia dla każdej dziedziny teologicznej muszą wypływać z integralności objawienia. Nerozerwalna jedność Starego i Nowego Przymierza jest wtedy miejscem rodzenia się prawdziwej teologii, moralności czy mistyki objawienia. Konsekwencją umieszczenia w centrum teologii objawienia analogicznej, ale nerozerwalnej jedności Starego i Nowego Przymierza, jest również pojmowanie tajemnicy Trójcy Świętej, która jednocześnie objawia się „w” i „ponad” ekonomią zbawienia. W przeciwieństwie do postrzegania historii jako ciągłego rozwoju w nieustannym przewyżnianiu rzeczywistości Starego i Nowego Przymierza ku wyidealizowanej duchowej rzeczywistości epoki (przymierza,

statusu, królestwa) Ducha Świętego, Przywara proponuje swoją wizję dziejów w postaci przymierza, w którym ciągle na nowo uobecniający się grzech anty-przymierza, przewyższany jest (zawsze większą) łaską nad-przymierza. Historia zbawienia nie jest wtedy miejscem samowypowiedzi Boga jako absolutnego Ducha, tak jak to ma miejsce u Hegla, lecz staje się terenem dialektyki grzechu i łaski, a eschatologiczna jedność stworzenia z Trójosobowym Bogiem nie jest bezpostaciową duchową fuzją, lecz ponad-duchową rzeczywistością, w której stworzenie nieustannie odróżnia się od swojego Stwórcy. Przywara bardzo mocno podkreśla, że historia zbawienia nie może być bezpośrednią manifestacją żadnej z Osób ekonomicznej Trójcy Świętej, tak jak ekonomiczna Trójca (wbrew przekonaniom Rahnera) nie może być utożsamiana z niepojętą rzeczywistością Trójcy w sobie. Konsekwencją takiego podejścia do objawienia jest to, że żadna rzeczywistość nie może ulec wyizolowanej absolutyzacji, tak jak żadna z najbardziej radykalnych wypowiedzi Starego czy Nowego Testamentu nie może być pojmowana w oderwaniu od całości biblijnego przekazu. Tak jak w przypadku analogii bytu, również w odniesieniu do *analogia fidei*, teologia Przywary wykracza poza uporządkowany system otwierając się na nieskończoność tajemnicy: „[...] ponieważ wszystko zostało stworzone przez Słowo, wszystko to może być rozpoznane jedynie w tym Słowie, które zostało wypowiedziane w objawieniu Starego i Nowego Testamentu. Z tego powodu każda prawdziwa teologia powinna zasadzać się na wewnętrznym kontekście wszystkich słów Pisma Świętego. Dlatego teologia jest mistycznym udziałem w uniwersalności samoobjawienia Bożego Słowa w całości wszystkich słów zapisanego objawienia”⁷⁷⁴.

Stosunek do realnej rzeczywistości, która u Przywary stanowi konkretną treść analogii bytu jako fundamentalnej katolickiej zasady formalnej, stanowi trzecią, równie zasługującą na podkreślenie, linię teologii Przywary. Jej zwieńczeniem jest radykalne podejście do wcielenia, które powoduje afirmację stworzonej, materialnej i cielesnej rzeczywistości, wraz z jednoczesną bardzo poważną krytyką (rozumianych w absolutyzujący sposób) tendencji do „czystej duchowości” i równie zdecydowanym przeciwstawieniem się absolutyzacji sfery naturalnej w „wolności i autonomii” zamykającej ją na relację Bogiem. Teologia *commercium* jako konkretna rzeczywistość analogii, może być rozumiana także jako miejsce przełożenia metafizycznej wirtuozerii i spekulatywnej abstrakcyjności koncepcji *analogia entis* na język autentycznej i uniwersalnej ludzkiej

⁷⁷⁴ Logos, Abendland, s. 85.

egzystencji, w której decydującą kwestią nie jest niewzruszona stałość bytu, lecz nieustanna dynamika przemiany. Na nadnaturalną rzeczywistość wcielenia Boga, który „stając się człowiekiem [...], obdarzył nas swoim Bóstwem” mogą wtedy wskazywać wszystkie naturalne i wszechobecne w całym kosmosie mechanizmy wymiany materii i energii, leżące u podstaw wszelkich procesów życiowych. Pod postaciami eucharystycznych darów cała ta rzeczywistość może być na powrót włączona w przemieniającą ofiarę Mszy Świętej, której ostatecznym celem jest przeobótwienie i odkupienie całego stworzonego dzieła, które Bóg z nicości powołał do życia. Wszechogarniająca wizja kosmicznego Chrystusa – Boga „wszystko we wszystkim” – przejęta przez Przywarę z tradycji patrystycznej, pociąga za sobą konkretny kształt chrześcijańskiej wspólnoty, zespolonej z otaczającym światem relacją przedziwną zbawczej wymiany. Najbardziej adekwatną odpowiedzią stworzenia na pełnię objawienia miłości Boga w Chrystusie jest bowiem udział w godach Baranka: jednoczącej rzeczywistości zaślubin, która jest „najbardziej wewnętrzną istotą przymierza i królestwa”⁷⁷⁵. Szczytem aktywności Ducha Świętego jest dla Przywary „nie tylko jedność ciała, krwi i ducha, lecz jedność jednego obrazu, w którym Bóg i świat są w Chrystusie uwidocznieni, przedstawieni i wyobrażeni jako jedno widowisko (*theatron*: 1 Kor 4,9)”⁷⁷⁶. Z tego powodu wspólnota połączona więzami miłości-agape jest według Przywary najpełniejszym obrazem Boga w stworzeniu, wbrew wszelkim mrzonkom czysto duchowego zjednoczenia i złudzeniom bezpośredniości. W związku z tym, nieustannie podkreślany w dziele Przywary dystans służby jest jedną z najbardziej charakterystycznych cech jego teologii. Dystans ten jest wynikiem zarówno pozytywnego odczytania różnicy między Stwórcą a stworzeniem z formuły analogii, jak i panaceum na wszelkiego rodzaju tendencje do bezpośredniej jedności człowieka z Bogiem w bezpostaciowej „czystej duchowości”, której ponadczasowym i uniwersalnym symbolem jest dla Przywary gnostycka doktryna Joachima z Fiore, jako wyraz ciągle odnawiającej się pokusy grzechu pierworodnego: „Autentyczność «ducha» zależy tylko i wyłącznie od bezwzględного dystansu, od bezwzględnej czci, od bezwzględного oddania i poddania się. Wszystko inne jest już początkiem, choćby nie wiem jak maskowanej demoniczności: «tak jak Bóg będziecie znali» ... jakiś skąpy kęs kwaśnego jabłka”⁷⁷⁷. Wyłącznie cierpliwa ofiarność służby jest dla Przywary możliwym przezwyciężeniem

⁷⁷⁵ *Christentum gemäss Johannes*, s. 307.

⁷⁷⁶ Tamże.

⁷⁷⁷ *Humanitas*, s. 465.

tragicznego napięcia pomiędzy aktywizmem etycznego wysiłku a mistyką, a także jedyną drogą przeciwstawienia się zarówno pietystycznej rezygnacji jak i apokaliptycznej dramatyzacji⁷⁷⁸. Ostrożność Przywary wobec bezpośredniości duchowych uniesień spotęgowana jest w wizji konkretnej, trzeźwej i pozbawionej złudzeń służby człowiekowi, która jest najgłębszym doświadczeniem uczestnictwa w jedności Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Próbując nakreślić perspektywy teologicznej wizji Przywary, nie można pominąć pytania o głębsze przyczyny tak nikłej recepcji jego – ze wszech miar wartościowego i godnego uwagi – dzieła we współczesnych teologicznych dyskusjach. Problem ten zauważalny był już w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia, a jego zwięzłym odzwierciedleniem jest wypowiedź Rahnera: „Cały Przywara, szczególnie ten z późnego okresu, jeszcze nie nadszedł. Stoi on w tym miejscu na drodze, do którego Kościół dopiero musi dojść”⁷⁷⁹. W takim ujęciu problem recepcji dzieła Przywary można właściwie sprowadzić do pytania o gotowość teologii Kościoła na jego przyjęcie. Wszak w założeniu autora ten wieloaspektowy projekt miał być odpowiedzią na problemy głębokiego duchowego kryzysu nurtującego Kościół i świat jeszcze w dwudziestym stuleciu, a pierwsze próby zmierzenia się z pojawiającymi się trudnościami Przywara podjął już przed niemal stu laty, w okresie pomiędzy dwoma światowymi wojnami ubiegłego wieku. Natomiast dojrzała postać dzieła Przywary – połączenie filozofii bytu z teologicznym opisem obrazu Boga objawionego na kartach Biblii – wpisuje się w aktywny i twórczy czas przygotowań do II Soboru Watykańskiego. Jest to więc projekt nienowoty, potencjalnie mający już możliwość zaistnienia w teologii i życiu Kościoła. Być może czas odnowy i reformy następujący po zakończeniu Soboru nie był zbyt przychylnym okresem dla projektu, którego założenia były wprowadzić nowoczesne, lecz bardzo mocno osadzone w tradycji, którą Sobór poddał krytycznej ocenie w kilku ważnych wymiarach. Ontologiczna opcja teologii katolickiej, której wyrazem jest z pewnością dzieło Przywary, również nie należała do stanowisk cieszących się uznaniem w epoce posoborowej. Dzisiaj, kiedy od zakończenia Soboru upływa przeszło półwiecze, wydaje się, że pewnego wyważenia domaga się zarówno entuzjazm nowego otwarcia, jak i zbyt krytyczne podejście do tradycji, a szczególnie do wypracowanych

⁷⁷⁸ Zob.: R. WILLIAMS, *Christ the Heart of Creation*, s. 281.

⁷⁷⁹ K. RAHNER, *Laudatio auf Erich Przywara*, [w:] *Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge*, Herder, Freiburg 1968, s. 272.

przez tysiąclecia rozwiązań, które zostały zbyt pochopnie uznane za nieprzydatne i nieprzystające do nowej epoki. Można więc postawić pytanie, czy adekwatną pomocą nie mogłoby się okazać przeniesienie zasad *analogia fidei* w rozumieniu Przywary na grunt soborowego nauczania, tak aby poszczególne decyzje II Soboru Watykańskiego odnalazły swój właściwy wymiar w szerokim kontekście integralności dwóch tysięcy lat nauki i teologii Kościoła⁷⁸⁰. Ten sam zabieg mógłby też znaleźć zastosowanie na terenie duchowości, w odniesieniu do szybko rozwijających się posoborowych wspólnot monastycznych i charyzmatycznych, które w ferworze rozkwitu nie ustrzegły się od popełnienia błędów brzemiennych w bardzo poważne i bolesne dla swoich członków następstwa⁷⁸¹. Nie jest to wyłącznie kwestia nadużyć i grzechu, od których Kościół, niezależnie od epoki, nie jest nigdy wolny, ale zjawisk tak trafnie diagnozowanych przez Przywarę: absolutyzacji własnej duchowości i misji przez nowe wspólnoty pospieszenie budujące swoją tożsamość, czy poczucia wybrania i szczególnej roli do odegrania w odrodzeniu Kościoła postrzeganego jako zmierzający w złym kierunku (co niejednokrotnie prowadzi do niebezpieczeństwa rozłamów i opuszczenia wspólnoty Kościoła). Krytyczny zmysł Przywary mógłby w tej sytuacji dostarczyć nie tylko wiele wnikliwych analiz duchowych schorzeń obserwowanych w historii Kościoła, lecz – co jeszcze cenniejsze – pomóc dotrzeć do teologicznego podłoża wszystkich tych zjawisk: niewłaściwego pojmowania Boga „w nas i ponad nami”.

Podsumowując projekt Przywary z perspektywy czasu nie sposób ostatecznie oprzeć się wrażeniu, że Kościół ciągle stoi przed problemem, z którym Przywara go zostawił: znalezieniem wyjścia z rozdzierającej sytuacji „między (totalnym) «przystosowaniem się» i (totalną) «niezmiennością», jako kwestią między modernizmem i integryzmem”. Dobiegające granic napięcie jest zresztą jedynie odbiciem przeciwstawnych radykalnych tendencji coraz bardziej dzielących ludzkość na dwie nieprzyjazne i wzajemnie wykluczające się części. Bardziej niż kiedykolwiek współczesny świat potrzebuje, żeby ogarnąć go uważnym i przenikliwym spojrzeniem charakterystycznym dla wielkiego teologa – spojrzeniem, które we wszystkim, nawet w rzeczywistości otwarcie wrogiej Bogu, potrafi dostrzec pragnienie Absolutu kryjące

⁷⁸⁰ Byłby to jedynie powrót do praktyki stosowanej podczas ekumenicznych soborów pierwszego tysiąclecia, kiedy nowe decyzje czy uzupełnienia ogłaszane były po wcześniejszym odniesieniu i potwierdzeniu ciągłości wiary wyrażonej w postanowieniach poprzednich soborów.

⁷⁸¹ Zob: D. DE LASSUS, *Risques et dérives de la vie religieuse*, Les Éditions du Cerf, Paris 2020.

się za dążeniem do namiastki wolności i samowystarczalności zamykającej się na nieskończoność. Cała duchowa aktywność człowieka – wydobyta przez Przywarę z przepaścistej głębi historii i z najszerszego horyzontu kultur – wskazuje przecież na ogromną tęsknotę i potrzebę istnienia Kogoś „meta”, Kogoś „ponad i poza”, kto mógłby zaangażować się w nadanie ostatecznego sensu ludzkiemu „tutaj i teraz”. Nawet jeśli postmodernistyczna współczesność zdaje się kategorycznie protestować przeciwko każdej próbie postrzegania świata w relacji do Boga – opowiadając się w ślad za Heideggerem po stronie dekonstrukcji całej dotychczasowej tradycji metafizycznej – stanowisko Przywary nie pozwala stracić z pola widzenia relacji, w jakiej chrześcijańskie objawienie stawia świat ze swoim Stwórcą. Z samego wnętrza stworzonej rzeczywistości, i nawet wbrew obecnym we współczesnej teologii tendencjom do wypowiadania się o Bogu w zbyt ograniczonych ludzkich kategoriach, całość dzieła Przywary świadczy o tym, że Bóg w swojej istocie może być pomyślany bez żadnego odniesienia do świata. Natomiast odwrotna sytuacja jest dla Przywary całkowicie wykluczona: świat i człowiek nie mogą być pomyślni bez relacji do Boga, choć Bóg nigdy nie może być traktowany jako dopełnienie świata i człowieka.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła

1. I SOBÓR WATYKAŃSKI I, Konstytucja dogmatyczna o wierze *Dei Filius*.
2. II SOBÓR WATYKAŃSKI, konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei Verbum*.
3. BARON A., PIETRAS H., red., *Dokumenty Soborów Powszechnych*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001.
4. JAN PAWEŁ II, *Komentarz do ksiąg Starego Testamentu*, Wydawnictwo M, Kraków 2012.
5. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994.

II. Wybrane dzieła Ericha Przywary

1. *Alter und Neuer Bund: Theologie der Stunde*, Verlag Herold, Wien 1956.
2. *Analogia Entis: Metaphysik*, Kösel und Pustet, München 1932.
3. *Analogia Entis: Metaphysik*, [w:] PRZYWARA E., *Schriften*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1962, t. III, s. 5-212.
4. *Augustinisch: Ur-Haltung des Geistes*, Johannes Verlag Einsiedeln, 1970.
5. *Bild, Gleichnis, Symbol, Mythos, Mysterium, Logos*, [w:] PRZYWARA E., *Schriften*, Johannes Verlag, Freiburg 1996, t. III, s.335-376.
6. *Christentum gemäss Johannes*, Glock und Lutz, Nürnberg 1954.
7. *Christliche Existenz*, Jakob Hegner, Leipzig, 1934.
8. *Christliche Urworte: Kerygma, Mysterium, Kairos, Oikonomia. Aus der Festschrift für Paul Tillich*, [w:] PRZYWARA E., *Schriften*, Johannes Verlag, Freiburg 1996, t. III, s. 495-508.
9. *Christus lebt in mir*, Herder, Freiburg im Breisgau 1929.
10. *Corpus Christi mysticum*, [w:] PRZYWARA E., *Katholische Krise*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967, s. 123-152.
11. *Crucis Mysterium. Das christliche Heute*, Ferdinand Schöningh, Wien-Zürich 1939.
12. *Deus semper maior: Theologie der Exerzitien*, Herder, Freiburg im Breisgau 1938.
13. *Essenz- und Existenzphilosophie*, [w:] PRZYWARA E., *Schriften*, Johannes Verlag, Freiburg 1996, t. III, s. 213-246.
14. *Eucharystia a praca*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1918.
15. *Evangelische Katholizität-Katholische Evangelizität*, [w:] PRZYWARA E., *Katholische Krise*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967, s. 199-210.
16. *Das Gnoseologisch-Religiöse bei St. Augustin*, [w:] PRZYWARA E., *Schriften*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1962, t. III, s. 417-436.
17. *Gott, Fünf Vorträge über das religionsphilosophische Problem*, [w:] PRZYWARA E., *Schriften*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962, t. II, s. 243-372.
18. *Gottgeheimnis der Welt*, [w:] PRZYWARA E., *Schriften*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962, t. II, s.123-242.
19. *Himmelreich*, [w:] PRZYWARA E., *Schriften*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1962, t. I, s. 27-61.
20. *Humanitas: der Mensch gestern und morgen*, Glock und Lutz, Nürnberg 1952.
21. *L'Idée d'Europa. La crisi di ogni politica cristiana*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2013.
22. *Imago Dei*, [w:] PRZYWARA E., *Schriften*, Johannes Verlag, Freiburg 1996, t. III, s. 479-494.
23. *In und Gegen, Stellungnahmen zur Zeit*, Glock und Luck, Nürnberg 1955.
24. *Katholische Krise*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967.
25. *Kirche in Gegensätzen*, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1962.

26. *Kirche in gewandelter Welt*, [w:] PRZYWARA E., *Katholische Krise*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967, s. 243-4.
27. *Kirchenjahr. Die christliche Spannungeinheit*, [w:] PRZYWARA E., *Schriften*, Johannes Verlag, Freiburg 1962, t. I, s. 277-315.
28. *Logos, Abendland, Reich, Commmercium*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1964.
29. *Mensch: typologische Anthropologie*, Glock und Lutz, Nürnberg 1959.
30. *Mensch, Welt, Gott, Symbol*, [w:] PRZYWARA E., *Schriften*, Johannes Verlag, Freiburg 1996, t. III, s. 393-416.
31. *Metaphysik, Religion, Analogie*, [w:] PRZYWARA E., *Schriften*, Johannes Verlag, Freiburg 1996, t. III, s. 313-334.
32. *Phänomenologie, Realogie, Relationologie*, [w:] PRZYWARA E., *Schriften*, Johannes Verlag, Freiburg 1962, t. III, s. 373-392.
33. *Philosophie als Problem*, [w:] PRZYWARA E., *Schriften*, Johannes Verlag, Freiburg 1962, t. III, s. 303-312.
34. *Reichweite der Analogie als katholischer Grundform*, [w:] PRZYWARA E., *Schriften*, Johannes Verlag, Freiburg 1996, t. III, s. 247-302.
35. *Religionsbegründung Max Scheller – J. H. Newmann*, Herder, Freiburg im Breisgau 1923.
36. *Die religiöse Krisis in der Gegenwart und der Katholizismus*, [w:] PRZYWARA E., *Katholische Krise*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967, s. 41-53.
37. *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, R. Oldenbourg, München 1926.
38. *Ring der Gegenwart: gesammelte Aufsätze 1922-1927*, B. Filser-Verlag, Augsburg 1929.
39. *Römische Katholizität-All-christliche Ökumenizität*, [w:] PRZYWARA E., *Katholische Krise*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967, s. 245-250.
40. *Der Ruf von heute*, [w:] PRZYWARA E., *Katholische Krise*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967, s. 89-105.
41. *Schön, Sakral, Christlich*, [w:] PRZYWARA E., *Schriften*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1962, t. III, s. 457-478.
42. *Wandlung*, [w:] PRZYWARA E., *Schriften*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962, t. I, s. 381-474.
43. *Was ist Gott: eine Summula*, Glock und Lutz, Nürnberg 1953.
44. *Weg zu Gott*, [w:] PRZYWARA E., *Schriften*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962, t. II, s. 3-122.
45. *Zwischen Metaphysik und Christentum. Aus der Festschrift für Hedwig Conrad-Martius* [w:] PRZYWARA E., *Schriften*, Johannes Verlag, Freiburg 1962, t. III, s. 437-456.
46. PRZYWARA E., SCHNEIDER R., *Briefwechsel Reinhold Schneider Erich Przywara*, Verlag der Arche, Zürich 1963.

III. Literatura pomocnicza

1. BALTHASAR H.U. VON, *Chwała* 3/1, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.
2. BALTHASAR H.U. VON, *Einführung*, [w:] L. ZIMNY, *Erich Przywara. Sein Schrifttum 1912-1962*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965.
3. BALTHASAR H.U. VON, *The Theology of Karl Barth. Exposition and interpretation*, Ignatius Press, San Francisco 1992.
4. BARTH K., *Kirchliche Dogmatik*, t. I, Evangelischer Verlag, Zürich 1947.

5. BETZ J., *After Barth: A New Introduction to Erich Przywara's Analogia Entis*, [w:] *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God*, red. T.J. White, Eerdmans, Michigan/Cambridge 2011, s. 35-87.
6. BETZ J., *Metaphysics and Theology: An Introduction to Erich Przywara's Analogia entis* [w:] E. PRZYWARA, *Analogia entis. Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*, Eerdmans, Michigan 2014.
7. BETZ J., *The analogia entis as a Catholic Panacea? Erich Przywara's Interventions in the Philosophy and Theology of the 1920*, https://sites.duke.edu/afterthecataclysm/files/2017/10/Betz_AnalogiaEntisPaper.pdf (dostęp: 30.12.2017), s. 12.
8. BIJU-DUVAL D., *Foi chrétienne et philosophie de la connaissance: étude d'Analogia entis d'Erich Przywara et contribution théologique au débat*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1994.
9. BIJU-DUVAL D., *La pensée d'Erich Przywara*, „Nouvelle Revue Théologique”, 1999, nr 121, s. 240-253.
10. CHMIELEWSKI M., red., *Leksykon Duchowości Katolickiej*, Wydawnictwo M, Lublin-Kraków 2002.
11. DOLA T., *Zbawczy sens wcielenia w świetle formuły «admirabile commercium»*, „Kolekcja Communio”, 1997, nr 11, s. 145-156.
12. GIRARD R., *Kozioł ofiarny*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.
13. GUGGENHEIM A., *La Loi et le pardon dans la Lettre aux Hébreux. La Lectio de Thomas d'Aquin*, „Nouvelle Revue Théologique”, 2016, nr 138/2, s. 177-201.
14. GRZESZCZAK J., *Greco-rum carnalitas*, „Przegląd Tomistyczny”, 2019, t. 25, s. 287-316.
15. GRZESZCZAK J., *Objawienie a historia. Zachęta do Joachima z Fiore*, (<https://teologiapolityczna.pl/ks-prof-jan-grzeszczak-objawienie-a-historia-zacheta-do-joachima-z-fiore>) (dostęp: 27.09.2020)
16. GRZESZCZAK J., *Współczesne badania nad Joachimem z Fiore*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 2000, t. 9, s. 277-288.
17. HART D.B., *The Destiny of Christian Metaphysics: Reflections on the Analogia Entis*, [w:] *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God*, red. T.J. White, Eerdmans, Michigan/Cambridge 2011, s. 395-410.
18. JOHNSON K.L., *Karl Barth and the Analogia entis*, T&T Clark, London 2010.
19. KAMYKOWSKI Ł., *Cały Izrael*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003.
20. KRĄPIEC M.A., *Teoria analogii bytu*, [w:] *Dzieła*, t. I, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993.
21. LAGGER CH., *Dienst. Kenosis im Schöpfung und Kreuz bei Erich Przywara SJ*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 2008.
22. LASSUS D., *Risques et dérives de la vie religieuse*, Les Éditions du Cerf, Paris 2020.
23. LOYOLA I., *Ćwiczenia Duchowne*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
24. LUBAC H., *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'écriture*, Aubier, Paris 1959.
25. MARGA A., *Karl Barth's Dialogue with Catholicism in Göttingen and Münster*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010.
26. MENKE K-H., *Das unterscheidend Christliche*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2015.
27. NAUMOWICZ C., *Powab joachimizmu. Interpretacja myśli Joachima z Fiore we współczesnej teologii*, „Teologia w Polsce”, 2009, nr 3/2 s. 291-307.
28. NIEBORAK S., *Homo-analogia. Zur philosophisch-theologischen Bedeutung der analogia entis im Rahmen der existenzialen Frage bei Erich Przywara S.J. (1889-1972)*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1994.

29. NOWAK Ł., *Wizja czasów ostatecznych w apokalipcie Joachima z Fiore*, https://www.academia.edu/43787058/%C5%81ukasz_Nowak_Wizja_czas%C3%B3w_ostatecznych_w_apokalipcie_Joachima_z_Fiore (dostęp: 27. 09.2020).
30. NOWICKI A., *Przywara, teolog ze Śląska*, <https://www.piotripawel.wiara.org.pl/erich-przywara-teolog-ze-slaska,i140.html> (dostęp: 25.01.2021).
31. OAKES K., *The Cross and the Analogia Entis in Erich Przywara*, [w:] *The Analogy of Being, Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, red. T.J. White, Eerdmans, Michigan/Cambridge 2011, s. 147-171.
32. O'MEARA T.F., *Erich Przywara s.j. His Theology and His World*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2002.
33. POTTIER B., *L'humanité du Christ selon Gregoire de Nysse*, „Nouvelle Revue Théologique”, 1998, nr 120/3, s. 353-369.
34. RAHNER K., *Laudatio auf Erich Przywara*, [w:] *Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge*, Herder, Freiburg 1968, s. 267-273.
35. RATZINGER J., *Erich Przywaras Alterswerk*, „Wort und Wahrheit”, 1958, nr 13, s. 220-221.
36. RATZINGER J., *Świętego Bonawentury Teologia historii*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.
37. SCHENK R., *Analogy as the discrimen naturae et gratiae: Thomism and Ecumenical Learning*, [w:] *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God*, red. T. J. White, Eerdmans, Michigan/Cambridge 2011, s. 172-191.
38. STERTENBRINK R., *Ein Weg zum Denken. Die Analogia entis bei Erich Przywara*, Pustet, Salzburg 1971.
39. STRZELCZYK G., *Chryzologiczne miejsce metafizyki*, [w:] *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R. Woźniak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 251-269.
40. STRZELCZYK G., *Communicatio idiomatum. Propozycja systematyzacji*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 2010, nr 43/2, s. 290-301.
41. STRZELCZYK G., *Communicatio Idiomatum. Lo scambio delle proprietà. Storia status quaestionis e prospettive*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2004.
42. STRZYŻ-STEINERT L., *Israel als Urgeheimnis Gottes? Die Analogik des christlich-jüdischen Verhältnisses bei Erich Przywara*, Echter Verlag, Regensburg 2018.
43. TOURPE E., *L'être et l'amour. Un itinéraire métaphysique*, Lessius, Bruxelles 2010.
44. WHITE T.J., red., *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God*, Eerdmans, Michigan/Cambridge 2011.
45. WIESEMANN K.H., *Zerspringender Akkord: das Zusammenspiel von Theologie und Mystik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara als theologische Fuge.*, Echter, Würzburg 2000.
46. Williams R., *Christ the Heart of Creation*, Bloomsbury Continuum, London/New York/Oxford/New Dehli/Sydney 2018.
47. WITCZYK H., red., *Encyklopedia Chrześcijaństwa*, Jedność, Kielce 2000
48. WOLSZA K., *Przyczynki do biografii Ericha Przywary (1889-1972)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2010 nr 30, s. 127-152.
49. ZIEMANN E., red., *Encyklopedia Katolicka*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997.
50. ZECHMEISTER M., *Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie.*, Lit, Münster 1997.