

John Betz
Christ, the Logos of Creation.
An Essay in Analogical Metaphysics
Steubenville 2023

In a book of this length, especially one with a sizable introductory chapter, one hesitates to deter the reader with a lengthy preface as well. After all, a conventional preface is supposed to be brief and to the point, providing a modest explanation of its genesis and, beyond that, only what is necessary in terms of orientation for prospective readers. As with any readership, however, some readers will be more familiar with the book's subject, others less so. The author has therefore found it meet to provide more rather than less.

Anticipating other acknowledgments, the author would first like to express his gratitude to Matthew Levering, whose charitable eyes first saw something more in the author's scattered essays than the author himself did and suggested that it would be worthwhile to collect them in a single volume. So began the process of writing this book. While some of the essays gathered here have been published elsewhere, most of them are new; and even those that have appeared previously have been substantially revised. The result is an integrated whole that expresses something of the author's concerns.

Naturally, these concerns are summed up in the title, which the rest of the book is an attempt to explain. But the title itself may nevertheless warrant some preliminary remarks. For one thing, it bears an obvious similarity to the title of Rowan Williams's *Christ the Heart of Creation*, which appeared after this book had been conceived and was already well underway. The material concerns of the two books are also similar, not just because they concern the centrality of Christ to any Christian doctrine of creation but because both books underscore the importance of metaphysics to theology and, specifically, to Christology. Comment is also in order about the

John Betz
Christus, der Logos der Schöpfung.
Ein Essay in analoger Metaphysik
Steubenville 2023

Bei einem Buch dieser Länge, insbesondere bei einem mit einem umfangreichen Einführungskapitel, zögert man, den Leser auch noch mit einem langen Vorwort abzuschrecken. Schließlich soll ein herkömmliches Vorwort kurz und prägnant sein, eine kurze Erklärung seiner Entstehung liefern und darüber hinaus nur das enthalten, was für die Orientierung potenzieller Leser notwendig ist. Wie bei jeder Leserschaft gibt es jedoch einige Leser, die mit dem Thema des Buches besser vertraut sind, andere weniger. Der Autor hat es daher für angebracht gehalten, eher mehr als weniger Informationen zu liefern.

Vor anderen Danksagungen möchte der Autor zunächst Matthew Levering seinen Dank aussprechen, dessen wohlwollender Blick als erster mehr in den verstreuten Essays des Autors sah als dieser selbst und der vorschlug, dass es sich lohnen würde, sie in einem einzigen Band zusammenzufassen. So begann der Entstehungsprozess dieses Buches. Während einige der hier versammelten Essays bereits an anderer Stelle veröffentlicht wurden, sind die meisten neu; und selbst diejenigen, die bereits erschienen sind, wurden grundlegend überarbeitet. Das Ergebnis ist ein in sich geschlossenes Ganzes, das etwas von den Anliegen des Autors zum Ausdruck bringt.

Natürlich sind diese Anliegen im Titel zusammengefasst, den der Rest des Buches zu erklären versucht. Dennoch verdient der Titel selbst einige vorläufige Bemerkungen. Zum einen weist er eine offensichtliche Ähnlichkeit mit dem Titel von Rowan Williams' *Christ the Heart of Creation* auf, das erschien, nachdem dieses Buch konzipiert worden war und bereits weit fortgeschritten war. Auch die inhaltlichen Anliegen der beiden Bücher sind ähnlich, nicht nur, weil sie sich mit der zentralen Bedeutung Christi für jede christliche Schöpfungslehre befassen, sondern auch, weil beide Bücher die Bedeutung der Metaphysik für die Theologie und insbesondere für die Christologie unterstrei-

use of the Greek word *logos*, which any reader of the Greek New Testament will immediately recognize as the Greek word translated into English as “Word” in John 1:1: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. One may therefore wonder why the standard translation should not suffice here as well and why we have let the original Greek word stand. The simplest reason for doing so is that the word *logos* (like “being,” as Aristotle famously says in the *Metaphysics*) can be said in many ways, ranging from the common verbal senses, including “word,” “utterance,” and even “story,” to a host of mathematical and philosophical senses, which include “accounting,” “reckoning,” “proportion,” “principle,” “reason,” “ground,” “thought,” “measure,” “explanation,” and even “pattern.” In other words, as this incomplete list of possible synonyms suffices to show, the significance of the word *logos* is too rich to be exhausted by any one of its possible English equivalents—even before we come to the question of its relation to the wisdom literature.

This is not to say that there is anything wrong with the standard translation. On the contrary, there is, arguably, no better way to translate *logos* than as “word”; nor is it without striking import to say that Christ is the incarnate Word in whom the Father “speaks” and in whom the Father, the source of all things, is expressed and heard. Furthermore, the standard translation has the advantage of being immediately connected to the verbal idiom of the Bible: from the first words of Genesis to the Shema to the words of the prophets to the gospel as a message of grace to those who are willing to hear the Word of Christ (Rom 10:17) and put his words into practice (Matt 7:24; cf. Jas 1:22). But it is no secret that things get lost in translation, even in the best of translations. Even biblical scholars may over time become so accustomed to the standard translation of various terms that their own senses, through no fault of their own, are dulled to all that the text means or could mean. This is

chen. Eine Anmerkung ist auch zum Gebrauch des griechischen Wortes *logos* angebracht, das jeder Leser des griechischen Neuen Testaments sofort als das griechische Wort erkennen wird, das in Johannes 1,1 mit „Wort“ ins Englische übersetzt wird: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Man könnte sich daher fragen, warum die Standardübersetzung auch hier nicht ausreicht und warum wir das ursprüngliche griechische Wort beibehalten haben. Der einfachste Grund dafür ist, dass das Wort *logos* (wie „Sein“, wie Aristoteles in seiner *Metaphysik* berühmt sagt) auf viele Arten verwendet werden kann, von den gängigen verbalen Bedeutungen wie „Wort“, „Äußerung“ und sogar „Geschichte“ bis hin zu einer Vielzahl mathematischer und philosophischer Bedeutungen, darunter „Rechnung“, „Berechnung“, „Verhältnis“, „Prinzip“, „Grund“, „Gedanken“, „Maß“, „Erklärung“ und sogar „Muster“ gehören. Mit anderen Worten: Wie diese unvollständige Liste möglicher Synonyme deutlich macht, ist die Bedeutung des Wortes *logos* zu reichhaltig, um durch eines seiner möglichen englischen Äquivalente erschöpfend wiedergegeben zu werden – noch bevor wir zu der Frage seiner Beziehung zur Weisheitsliteratur kommen.

Das soll nicht heißen, dass an der Standardübersetzung etwas auszusetzen wäre. Im Gegenteil, es gibt wohl keine bessere Übersetzung für *logos* als „Wort“; und es ist auch nicht ohne Bedeutung zu sagen, dass Christus das fleischgewordene Wort ist, in dem der Vater „spricht“ und in dem der Vater, die Quelle aller Dinge, zum Ausdruck kommt und gehört wird. Darüber hinaus hat die Standardübersetzung den Vorteil, dass sie unmittelbar mit der sprachlichen Ausdrucksweise der Bibel verbunden ist: von den ersten Worten der Genesis über das Shema bis hin zu den Worten der Propheten und dem Evangelium als Botschaft der Gnade für diejenigen, die bereit sind, das Wort Christi zu hören (Röm 10,17) und seine Worte in die Tat umzusetzen (Mt 7,24; vgl. Jak 1,22). Es ist jedoch kein Geheimnis, dass bei der Übersetzung Dinge verloren gehen, selbst bei den besten Übersetzungen. Selbst Bibelwissenschaftler können sich mit der Zeit so sehr an die Standardübersetzung verschiedener Begriffe gewöhnen, dass ihre eige-

no fault of the translator, either, who is constantly forced to make choices among a range of possible alternatives. As a matter of historical reception, however, there can be no doubt that the semantic complexity of key biblical terms such as *logos* has over time been grossly simplified—to the point that some, no doubt innocently, have thought that the first verse of John's Gospel is a reference to the Bible, which we commonly call the word of God, rather than a reference to the one the Bible is all about.

For these reasons, following the new translation of David B. Hart, which can rouse us from our translation slumbers, we have purposely left *logos* untranslated, both in the title and throughout these essays—ultimately in the hope that we might come to a better understanding of the one whom Christians confess to be the incarnate Logos. For the Logos is not just the Father's Word. The Logos is also the Logos of creation and, as such, the very being of our being and life of our life. But, *nota bene*, we cannot make any sense of this striking, secondary meaning by way of the standard translation, at least not by it alone. For when *logos* is taken without further ado as "word," we tend to conceive of Christ exclusively as the Father's Word and forget that Christ is *also* creation's Word, that is, its principle, ground, pattern, goal, and very reason for being. Or, conceiving of Christ exclusively in terms of our salvation, we forget that Christ as the Logos is the one through whom all things are made (John 1:3), in whom we continue to "live and move and have our being" (Acts 17:28), and to whom all things finally refer as their beginning and end (Rev 1:8). And we forget, too, that all of these statements are plainly metaphysical statements, as is John 1:1, which echoes Genesis 1:1, indicating that the Logos is the "principle," the "beginning," in which all things, "heaven and earth," were created. And to make matters worse, we might even think that biblical scholarship can get along without metaphysics, merely with historical-critical

nen Sinne, ohne dass sie dafür etwas können, für alles, was der Text bedeutet oder bedeuten könnte, abgestumpft sind. Dies ist auch nicht die Schuld des Übersetzers, der ständig gezwungen ist, zwischen einer Reihe möglicher Alternativen zu wählen. Aus historischer Sicht kann jedoch kein Zweifel daran bestehen, dass die semantische Komplexität wichtiger biblischer Begriffe wie „logos“ im Laufe der Zeit stark vereinfacht wurde – bis zu dem Punkt, dass einige, zweifellos in guter Absicht, dachten, der erste Vers des Johannesevangeliums sei ein Verweis auf die Bibel, die wir gemeinhin als Wort Gottes bezeichnen, und nicht ein Verweis auf denjenigen, um den es in der Bibel geht.

Aus diesen Gründen haben wir in Anlehnung an die neue Übersetzung von David B. Hart, die uns aus unserem Übersetzungsschlaf wecken kann, den Begriff *logos* sowohl im Titel als auch in diesen Aufsätzen bewusst unübersetzt gelassen – in der Hoffnung, dass wir so zu einem besseren Verständnis dessen gelangen, den die Christen als den fleischgewordenen Logos bekennen. Denn der Logos ist nicht nur das Wort des Vaters. Der Logos ist auch der Logos der Schöpfung und als solcher das Wesen unseres Seins und das Leben unseres Lebens. Aber, *nota bene*, wir können diese bemerkenswerte, sekundäre Bedeutung nicht anhand der Standardübersetzung verstehen, zumindest nicht allein anhand dieser. Denn wenn wir *logos* ohne weiteres als „Wort“ verstehen, neigen wir dazu, Christus ausschließlich als das Wort des Vaters zu begreifen und vergessen, dass Christus auch das Wort der Schöpfung ist, d.h. ihr Prinzip, ihre Grundlage, ihr Muster, ihr Ziel und ihr Daseinsgrund. Oder wenn wir Christus ausschließlich im Hinblick auf unsere Erlösung betrachten, vergessen wir, dass Christus als Logos derjenige ist, durch den alle Dinge geschaffen sind (Joh 1,3), in dem wir weiterhin „leben, uns bewegen und sind“ (Apg 17,28) und auf den sich letztlich alle Dinge als ihren Anfang und ihr Ende beziehen (Offb 1,8). Und wir vergessen auch, dass all diese Aussagen eindeutig metaphysische Aussagen sind, ebenso wie Johannes 1,1, das Genesis 1,1 widerspiegelt und darauf hinweist, dass der Logos das „Prinzip“, der „Anfang“ ist, in dem alle Dinge, „Himmel und Erde“, geschaffen wurden. Und um die Sache noch

methods, and still understand what the Bible is talking about.

If, therefore, we are to register the full meaning of what it means to say that Christ is the Logos, we cannot restrict ourselves to a verbal idiom and pretend to have grasped the meaning of some of the most startling verses in Scripture. We have to adjust our range of hearing to a metaphysical and even mathematical idiom as well so that we can begin to fathom what Scripture means when it says that Christ is creation's ground and reason and measure of being, and the one in whom, accordingly, the full meaning of our *own* being is to be found. That, then, in the briefest of terms, is what this book is all about: an "essay" in the sense of an "attempt," and nothing more, to explain in a metaphysical idiom, in dialogue as need be with the history of philosophy, what it means to say that Christ, the eternal Logos, is also the Logos of a temporal creation.

Why this is an essay, specifically, in "analogical metaphysics" will be clear in due course, beginning with chapter 1. Additionally, the reader will find various "introductions" to analogical metaphysics throughout this book, the number of which would be unnecessary if these chapters were not integral arguments that, while contributing to the whole, could also stand on their own. But provisionally what we mean is that if Christ is the Logos of creation, then any metaphysics, which is by definition concerned with the ground and end and definition of things, will understand reality *accordingly*, namely, as an *analogy* of the Logos, from whom it comes and to whom it is ordered. Again, though, "analogy," like the words "being" and "*logos*," can be understood in many ways, and it is used here, too, in a variety of ways. Sometimes it is used in the sense of what came to be known as an "analogy of attribution," according to which various meanings are ordered to a primary

schlimmer zu machen, könnten wir sogar denken, dass die Bibelwissenschaft ohne Metaphysik auskommt, nur mit historisch-kritischen Methoden, und dennoch versteht, worüber die Bibel spricht.

Wenn wir also die volle Bedeutung dessen erfassen wollen, was es bedeutet, dass Christus der Logos ist, können wir uns nicht auf eine verbale Redewendung beschränken und so tun, als hätten wir die Bedeutung einiger der erstaunlichsten Verse der Schrift verstanden. Wir müssen unser Hörvermögen auch auf eine metaphysische und sogar mathematische Ausdrucksweise einstellen, damit wir beginnen können zu ergründen, was die Heilige Schrift meint, wenn sie sagt, dass Christus die Grundlage, der Grund und das Maß des Seins der Schöpfung ist und derjenige, in dem dementsprechend die volle Bedeutung unseres *eigenen* Seins zu finden ist. Das ist, kurz gesagt, worum es in diesem Buch geht: ein „Essay“ im Sinne eines „Versuchs“ und nichts weiter, um in einer metaphysischen Ausdrucksweise, gegebenenfalls im Dialog mit der Geschichte der Philosophie, zu erklären, was es bedeutet, wenn man sagt, dass Christus, der ewige Logos, auch der Logos einer zeitlichen Schöpfung ist.

Warum es sich hierbei speziell um einen Aufsatz über „analogische Metaphysik“ handelt, wird im Laufe des Buches, beginnend mit Kapitel 1, deutlich werden. Darüber hinaus findet der Leser in diesem Buch verschiedene „Einführungen“ in die analogische Metaphysik, deren Anzahl unnötig wäre, wenn diese Kapitel nicht integrale Argumente wären, die zwar zum Ganzen beitragen, aber auch für sich allein stehen könnten. Vorläufig meinen wir damit jedoch, dass, wenn Christus der Logos der Schöpfung ist, jede Metaphysik, die sich per Definition mit dem Grund, dem Zweck und der Definition der Dinge befasst, die Realität *entsprechend* versteht, nämlich als eine *Analogie* des Logos, von dem sie stammt und dem sie geordnet ist. Auch hier kann „Analogie“ jedoch, wie die Begriffe „Sein“ und „Logos“, auf vielfältige Weise verstanden werden und wird auch hier in unterschiedlicher Weise verwendet. Manchmal wird sie im Sinne dessen verwendet, was als „Analogie der Zuschreibung“ bekannt wurde, wonach verschie-

meaning ; sometimes it is used in the sense of what came to be known as an “analogy of proportionality” according to which, in the strict mathematical sense, one proportion is related to another; and sometimes it is used in the simple sense of “one thing to another” (*allo pros allo*), following Aristotle’s definition of analogy in the *Metaphysics*, which, in turn, can be read in a variety of ways.

Admittedly, the semantic complexity of “analogy,” the very term that is supposed to specify the kind of metaphysics we are proposing, would seem to undermine this book from the start. Indeed, we would seem to find ourselves once again in a possible conflict of interpretations—not just about the meaning of “*logos*,” but now about the meaning of “analogy” as well, not to mention the different senses of “being.” Nor is it simply a possible conflict, given how much has been written about analogy in Aquinas alone, and which kind of analogy is supposedly decisive for Thomas and, by extension, for a proper understanding of the relation between God and creation.

For our part, though, let us say that we have no interest in interpreting Aquinas one way or another, that is, whether he favored the analogy of attribution or the analogy of proportionality. That may be an interesting question for historical theology, and any work in systematic theology must be grateful for the labor of scholars who have tried to answer it, such as Hampus Lyttkens, George Klubertanz, Bernard Montagnes, Gregory P. Rocca, Steven A. Long, Rudi te Velde, and others. But the fact that Thomas speaks now one way and now another suggests that there may be no definitive answer; and even if the question of analogy in Aquinas *could* be answered, Thomas himself, as great as he is (and we will refer to him very often throughout these essays), is not the only or the last theologian of the Church. In fact, as Johann Adam Möhler reminded us vis-a-vis other confessions, what makes Catholic theology

dene Bedeutungen einer primären Bedeutung zugeordnet sind; manchmal wird es im Sinne dessen verwendet, was als „Analogie der Proportionalität“ bekannt wurde, wonach im streng mathematischen Sinne ein Verhältnis zu einem anderen steht; und manchmal wird es im einfachen Sinne von „eines zu einem anderen“ (*allo pros allo*) verwendet, in Anlehnung an Aristoteles' Definition der Analogie in der *Metaphysik*, die wiederum auf verschiedene Weise gelesen werden kann.

Zugegebenermaßen scheint die semantische Komplexität des Begriffs „Analogie“, der eigentlich die von uns vorgeschlagene Art der Metaphysik spezifizieren soll, dieses Buch von vornherein zu untergraben. Tatsächlich scheinen wir uns erneut in einem möglichen Interpretationskonflikt zu befinden – nicht nur hinsichtlich der Bedeutung von „Logos“, sondern nun auch hinsichtlich der Bedeutung von „Analogie“, ganz zu schweigen von den verschiedenen Bedeutungen von „Sein“. Es handelt sich auch nicht nur um einen möglichen Konflikt, wenn man bedenkt, wie viel allein über die Analogie bei Thomas von Aquin geschrieben wurde und welche Art von Analogie für Thomas und damit auch für ein richtiges Verständnis der Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung entscheidend sein soll.

Wir unsererseits möchten jedoch sagen, dass wir kein Interesse daran haben, Thomas von Aquin auf die eine oder andere Weise zu interpretieren, d. h. ob er die Analogie der Zuschreibung oder die Analogie der Proportionalität bevorzugte. Das mag eine interessante Frage für die historische Theologie sein, und jede Arbeit in der systematischen Theologie muss den Gelehrten dankbar sein, die versucht haben, sie zu beantworten, wie Hampus Lyttkens, George Klubertanz, Bernard Montagnes, Gregory P. Rocca, Steven A. Long, Rudi te Velde und andere. Aber die Tatsache, dass Thomas mal so und mal anders spricht, deutet darauf hin, dass es möglicherweise keine endgültige Antwort gibt; und selbst wenn die Frage der Analogie bei Thomas beantwortet werden *könnte*, ist Thomas selbst, so großartig er auch ist (und wir werden in diesen Aufsätzen sehr oft auf ihn Bezug nehmen), nicht der einzige oder letzte Theologe der Kirche.

Catholic is that it has many theologians but only one master, namely, Christ. Our goal here, therefore, is to try to show how these different senses of analogy, in fact, complement one another and how a genuinely Catholic *analogia entis*—“analogy of being”—has room for their contrapuntal interplay.

One cannot mention the phrase *analogia entis*, however, without mentioning the twentieth-century philosopher-theologian with whom it is most associated and whose work has made this book possible. I mean, of course, the German-Polish Jesuit Erich Przywara (1889-1972), who rehabilitated the *analogia entis* in the 1920s as a heuristic of considerable diagnostic power. Previously a scholastic technicality, he argued that the *analogia entis* was a fundamental *Denkform* of Catholic theology and a standard of engagement with other forms of religious and philosophical thought, from Barth’s early dialectical theology to the phenomenology of Husserl, Scheler, and Heidegger.¹ Until very recently, however, Przywara has largely been reduced to a footnote of Barth studies, owing to his friendly but vigorous debate with Barth in the 1920s and 1930s and Barth’s vehement rejection of the *analogia entis* as sufficient reason not to be Catholic. Our own view here is that this was a precipitate judgment, which has bedeviled ecumenism ever since. Indeed, it has made even Catholic theologians after Barth reluctant to affirm a teaching rooted in Augustine and the teaching of the Fourth Lateran Council—a teaching that amounts *not* to a purported philosophical overcoming of the difference between God and creation, but to the theological affirmation, which every child intuitively understands, that God is both familiar and relatable, indeed, near us, but at the same time vastly superior to us and ultimately incomprehensible.

Tatsächlich erinnert uns Johann Adam Möhler in Bezug auf andere Konfessionen daran, dass das Katholische an der katholischen Theologie ist, dass sie viele Theologen, aber nur einen Meister hat, nämlich Christus. Unser Ziel ist es daher, zu zeigen, wie diese verschiedenen Bedeutungen von Analogie sich tatsächlich ergänzen und wie eine genuin katholische *analogia entis*—„Analogie des Seins“—Raum für ihr kontrapunktisches Zusammenspiel bietet.

Man kann jedoch den Begriff *analogia entis* nicht erwähnen, ohne den Philosophen und Theologen des 20. Jahrhunderts zu erwähnen, mit dem er am meisten in Verbindung gebracht wird und dessen Werk dieses Buch ermöglicht hat. Ich meine natürlich den deutsch-polnischen Jesuiten Erich Przywara (1889–1972), der die *analogia entis* in den 1920er Jahren als Heuristik von beträchtlicher diagnostischer Kraft rehabilitierte. Er argumentierte, dass die *analogia entis*, die zuvor eine scholastische Formalität war, eine grundlegende Denkform der katholischen Theologie und ein Maßstab für die Auseinandersetzung mit anderen Formen religiösen und philosophischen Denkens sei, von Barths früher dialektischer Theologie bis zur Phänomenologie von Husserl, Scheler und Heidegger. Bis vor kurzem war Przywara jedoch weitgehend auf eine Fußnote der Barth-Forschung reduziert, was auf seine freundschaftliche, aber lebhafteste Debatte mit Barth in den 1920er und 1930er Jahren und Barths vehemente Ablehnung der *analogia entis* als ausreichenden Grund, nicht katholisch zu sein, zurückzuführen war. Wir sind der Ansicht, dass dies ein voreiliges Urteil war, das seitdem die Ökumene behindert hat. Tatsächlich hat es sogar katholische Theologen nach Barth zögerlich gemacht, eine Lehre zu bejahen, die in Augustinus und der Lehre des Vierten Laterankonzils verwurzelt ist – eine Lehre, die nicht auf eine angebliche philosophische Überwindung des Unterschieds zwischen Gott und Schöpfung hinausläuft, sondern auf die theologische Bejahung, die jedes Kind intuitiv versteht, dass Gott sowohl vertraut und nahbar ist, ja sogar in unserer Nähe, aber gleichzeitig uns weit überlegen und letztlich unbegreiflich.

A further unfortunate consequence of Barth's rejection of the *analogia entis* has been that very few philosophers or theologians have ever bothered to study Przywara. A significant reason for this, as I have explained elsewhere, is the difficulty of his thought and idiom and (until recently) the lack of translations of his most important works.² But this does not make the neglect of Przywara any less peculiar—especially when one considers what his contemporaries thought of him. Writing to Pastor Horn in 1929, Barth himself viewed Przywara as the greatest of his opponents, indeed, notwithstanding his relatively small stature, as “the giant Goliath” incarnate compared to whom his Protestant opponents were “dwarfs.”³ In the preface to *Finite and Eternal Being*, Edith Stein indicates that her own work “arose out of a lively exchange with him” and that the first volume of his *Analogia Entis* (1932) provided a “methodological-critical basis” [Vorerwägung] for the questions she herself addressed.⁴ In 1964, in the *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, the philosopher Walter Warnach claimed that Przywara was “perhaps the most Catholic theologian of the twentieth century.”⁵ Similarly, Karl Rahner called him “one of the greatest minds”⁶; moreover, in 1967, he gave a *laudatio* for Przywara, in which he spoke of Przywara’s “lifelong dialogue with the past and the present, with the entirety of western intellectual history from Heraclitus to Nietzsche,” and of “his openness to all in order to give to all.”⁷

Nor was the appreciation for Przywara limited to the inner circles of Catholic philosophy and theology. In 1980, Pope John Paul II also took note, calling Przywara one of the great theologians of the German Catholic tradition, alongside Albert the Great, Nicholas of Cusa, Johann Adam Mohler, Matthias Scheeben, and Romano Guardini “who have enriched and continue to enrich not merely the Church in Germany, but the theology and life of the entire Church.”⁸ None, however, was more effusive in praise of Przywara than his friend and protege Hans Urs von Balthasar, who in his late

Eine weitere unglückliche Folge von Barths Ablehnung der *analogia entis* war, dass sich nur sehr wenige Philosophen oder Theologen jemals mit Przywara beschäftigt haben. Ein wichtiger Grund dafür ist, wie ich an anderer Stelle erklärt habe, die Schwierigkeit seines Denkens und seiner Sprache sowie (bis vor kurzem) das Fehlen von Übersetzungen seiner wichtigsten Werke. Das macht die Vernachlässigung Przywaras jedoch nicht weniger merkwürdig – vor allem, wenn man bedenkt, was seine Zeitgenossen von ihm hielten. In einem Brief an Pastor Horn aus dem Jahr 1929 bezeichnete Barth selbst Przywara als seinen größten Gegner, ja, trotz seiner relativ geringen Statur als den „riesigen Goliath“ in Menschengestalt, im Vergleich zu dem seine protestantischen Gegner „Zwerge“ waren. Im Vorwort zu „Finite and Eternal Being“ weist Edith Stein darauf hin, dass ihr eigenes Werk „aus einem lebhaften Austausch mit ihm entstanden“ sei und dass der erste Band seiner „Analogia Entis“ (1932) eine „methodisch-kritische Grundlage“ [Vorerwägung] für die Fragen geliefert habe, mit denen sie sich selbst befasste. 1964 behauptete der Philosoph Walter Warnach in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, Przywara sei „der vielleicht katholischste Theologe des 20. Jahrhunderts“. In ähnlicher Weise bezeichnete Karl Rahner ihn als „einen der größten Geister“; darüber hinaus hielt er 1967 eine Laudatio auf Przywara, in der er von Przywaras „lebenslangem Dialog mit der Vergangenheit und der Gegenwart, mit der gesamten westlichen Geistesgeschichte von Heraklit bis Nietzsche“ und von „seiner Offenheit gegenüber allen, um allen etwas zu geben“ sprach.

Die Wertschätzung für Przywara beschränkte sich nicht nur auf die inneren Kreise der katholischen Philosophie und Theologie. 1980 würdigte auch Papst Johannes Paul II. Przywara als einen der großen Theologen der deutschen katholischen Tradition neben Albertus Magnus, Nikolaus von Kues, Johann Adam Mohler, Matthias Scheeben und Romano Guardini, „die nicht nur die Kirche in Deutschland, sondern die Theologie und das Leben der gesamten Kirche bereichert haben und weiterhin bereichern“. „Niemand jedoch lobte Przywara überschwänglicher als sein Freund und Protegé Hans Urs von Balthasar, der in seinem späten re-

retrospective work discharges a certain debt, commemorating him as “an unforgettable guide and master. Never since have I encountered such a combination of depth and fullness of analytic clarity and comprehensive synoptic vision. The publication of three volumes of his works in my house is intended as an external sign of thanks; but none of my own books should hide what it owes to him.”⁹ Such respect for Przywara on the part of such celebrated philosophers and theologians makes the lack of a wider and more fitting reception of his work in postwar theology peculiar indeed.

To be sure, there are other factors that have contributed to this state of affairs, not least the anti-metaphysical drift of modern theology since Kant, who supposedly disabused us of anything but a practical knowledge of things metaphysical, and a fortiori since Heidegger and Marion, who have continued the narrative that metaphysics is something to overcome— never mind that few seem to know what is meant by the term or what Przywara meant by it.¹⁰ But it is nevertheless lamentable, given how much Przywara did for the Church. To name only a few of his accomplishments: he renewed Thomistic metaphysics in conversation with phenomenology; he recovered and popularized Augustine before the *nouvelle* theologians; he edited and introduced the first German edition of Newman’s works; he translated and popularized the Carmelites (Teresa, John of the Cross, and Therese); he offered the Church one of its most sophisticated responses to the challenges posed by philosophical modernity (e.g., by Kant, Hegel, Nietzsche, and Heidegger); and, last but not least, he charitably engaged in inter-confessional and inter-religious dialogue, paving the way for the dialogical spirit of Vatican II. In sum, one has remembered those he mentored—Stein, Balthasar, Rahner, and others—but not him; one has translated almost all of their works but next to none of his own. Even in Germany most of his works are out of print and hard to find. What is more, few theologians even in Germany have studied him.¹¹ All of which is unfortunate, given

trospекtiven Werk eine gewisse Schuld begleicht und ihn als „unvergesslichen Führer und Meister“ würdigt. Nie zuvor bin ich einer solchen Kombination aus Tiefe und Fülle analytischer Klarheit und umfassender synoptischer Vision begegnet. Die Veröffentlichung von drei Bänden seiner Werke in meinem Verlag soll ein äußeres Zeichen der Dankbarkeit sein; aber keines meiner eigenen Bücher sollte verbergen, was es ihm verdankt.” Angesichts der Hochachtung, die so berühmte Philosophen und Theologen Przywara entgegenbrachten, erscheint es in der Tat seltsam, dass sein Werk in der Nachkriegs-Theologie keine breitere und angemessenere Rezeption gefunden hat.

Sicherlich gibt es noch andere Faktoren, die zu diesem Zustand beigetragen haben, nicht zuletzt die antimetaphysische Tendenz der modernen Theologie seit Kant, der uns angeblich von allem außer einem praktischen Wissen über metaphysische Dinge abgebracht hat, und erst recht seit Heidegger und Marion, die die Erzählung fortgesetzt haben, dass die Metaphysik etwas zu Überwindendes sei – ungeachtet der Tatsache, dass nur wenige zu wissen scheinen, was mit diesem Begriff gemeint ist oder was Przywara darunter verstand. Dennoch ist dies bedauerlich, wenn man bedenkt, wie viel Przywara für die Kirche geleistet hat. Um nur einige seiner Leistungen zu nennen: Er erneuerte die thomistische Metaphysik im Dialog mit der Phänomenologie; er entdeckte Augustinus wieder und machte ihn vor den neuen Theologen bekannt; er gab die erste deutsche Ausgabe von Newmans Werken heraus und führte sie ein; er übersetzte und machte die Karmeliter (Teresa, Johannes vom Kreuz und Therese) bekannt; er bot der Kirche eine ihrer differenziertesten Antworten auf die Herausforderungen der philosophischen Moderne (z. B. durch Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger); und nicht zuletzt engagierte er sich in großzügiger Weise im interkonfessionellen und interreligiösen Dialog und ebnete damit den Weg für den dialogischen Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass man sich an diejenigen erinnert, die er betreut hat – Stein, Balthasar, Rahner und andere –, aber nicht an ihn; man hat fast alle ihre Werke übersetzt, aber so gut wie keines von seinen.

how much Przywara could still do to energize Catholic thought in our time. As the Catholic philosopher Peter Wust once opined, “All we would need would be a few more minds [*Geister*] like this fine thinker Erich Przywara, the hero of the famous academic congress in Ulm in 1923, and all the contemporary problems on the philosophical front could be energized from a Catholic standpoint.”¹² Indeed, according to Rahner, “Future generations still have critical things to learn from him”; “the whole Przywara, especially the late Przywara, is yet to come. He stands at a place in the road that many in the Church have yet to get past.”¹³ Needless to say, it has been more than fifty years since Rahner said this in 1967, and still the Church has not yet caught up with Przywara. In short, as Balthasar also lamented, Przywara has been a missed opportunity—not only to learn what Rahner, Stein, and Balthasar learned from him, but for other Christians *to think* with him and make a much stronger case for what they believe; moreover, for the Church, in light of his penetrating discernment, to resolve some of its internal problems and disputes, which arise, often enough, from a failure to think analogically.¹⁴

The main point of this book, however, is not to explain Przywara’s at times very difficult work, but to show what follows from an analogical metaphysics for Christian doctrine, specifically, for Trinitarian theology, Christology, and anthropology (to which other chapters, on pneumatology, ecclesiology, etc., could have been added). Of course, to put our point this way is to run headlong into the objection that Christian doctrine is not beholden to metaphysics. And true enough: Christian theology is not beholden to metaphysics or to any kind of philosophy. But as the readings on Epiphany remind us, the riches of the Gentiles, including their philosophies, shall not be refused: “The

Selbst in Deutschland sind die meisten seiner Werke vergriffen und schwer zu finden. Darüber hinaus haben sich selbst in Deutschland nur wenige Theologen mit ihm beschäftigt. All dies ist bedauerlich, wenn man bedenkt, wie viel Przywara noch tun könnte, um das katholische Denken in unserer Zeit zu beleben. Wie der katholische Philosoph Peter Wust einmal meinte: „Wir bräuchten nur noch ein paar mehr Geister wie diesen hervorragenden Denker Erich Przywara, den Helden des berühmten akademischen Kongresses in Ulm 1923, und alle aktuellen Probleme auf philosophischer Ebene könnten aus katholischer Sicht neu belebt werden.“ Tatsächlich haben laut Rahner „zukünftige Generationen noch wichtige Dinge von ihm zu lernen“; „der ganze Przywara, insbesondere der späte Przywara, steht noch bevor. Er steht an einem Punkt, den viele in der Kirche noch nicht überschritten haben.“ Es versteht sich von selbst, dass seit Rahners Aussage im Jahr 1967 mehr als fünfzig Jahre vergangen sind und die Kirche immer noch nicht mit Przywara gleichgezogen hat. Kurz gesagt, wie auch Balthasar beklagte, war Przywara eine verpasste Chance – nicht nur, um zu lernen, was Rahner, Stein und Balthasar von ihm gelernt haben, sondern auch, damit andere Christen mit ihm denken und ihre Überzeugungen viel stärker vertreten können; darüber hinaus hätte die Kirche angesichts seines scharfsinnigen Urteilsvermögens einige ihrer internen Probleme und Streitigkeiten lösen können, die oft genug aus einem Versagen des analogen Denkens resultieren.

Der Hauptpunkt dieses Buches ist jedoch nicht, Przywaras teilweise sehr schwieriges Werk zu erklären, sondern zu zeigen, was sich aus einer analogen Metaphysik für die christliche Lehre ergibt, insbesondere für die Trinitätslehre, die Christologie und die Anthropologie (zu denen weitere Kapitel über Pneumatologie, Ekklesiologie usw. hätten hinzugefügt werden können). Wenn wir unseren Standpunkt so formulieren, stoßen wir natürlich sofort auf den Einwand, dass die christliche Lehre nicht der Metaphysik verpflichtet ist. Und das ist auch richtig: Die christliche Theologie ist weder der Metaphysik noch irgendeiner anderen Philosophie verpflichtet. Aber wie uns die Lesungen zu Epiphania in Erinnerung rufen, sollen

riches of the sea shall be emptied out before you, the wealth of the nations shall be brought to you. Caravans of camels shall fill you, dromedaries from Midian and Ephah; all from Sheba shall come bearing gold and frankincense, and proclaiming the praises of the LORD” (Isa 60:5-6). It is in this spirit, accordingly, that the treasures of philosophical metaphysics are brought forward: in order that they might bring what worth they have to the greater glory of the Logos, namely, by helping the Church and the world to understand better who it is that is incarnate in Christ.

But the goal here is not just to see what light the Gentiles, inasmuch as they were enlightened by the Logos (according to Justin’s venerable teaching of the *logos spermatikos*), can bring from afar for the sake of understanding the Logos (and more generally for the sake of understanding the Christian faith, the so-called *intellectus fidei*). In other words, the goal is not just to see what an analogical metaphysics can bring to Christian theology but also to see what happens to analogical metaphysics in light of revelation, and how the former is transformed and perfected by the latter: specifically, how an analogical metaphysics is perfected as a Christological (and thus Trinitarian)¹⁵ metaphysics. For, at the end of the day, while it respects the autonomy of philosophical metaphysics, which, as Przywara showed, logically opens up to an “ana-theological” metaphysics, Catholic theology knows no other kind of metaphysics than a Christological metaphysics, which is ontologically prior even to analogical metaphysics, even if an analogical metaphysics comes first in the order of knowledge. Then, perhaps, when we see that Christology *implies* metaphysics and that metaphysics, from the standpoint of faith, *implies* Christology, we can finally set aside caricatured differences between Christian confessions—to the effect that Protestant theology begins with Christology and Catholic theology begins with metaphysics. Then, one may hope, having envisioned the possibility of an *ecumenical metaphysics*, which recognizes the *complementarity* of methodological starting

die Reichtümer der Heiden, einschließlich ihrer Philosophien, nicht abgelehnt werden: „Die Reichtümer des Meeres werden vor dir ausgegossen, der Reichtum der Völker wird dir gebracht werden. Kamelkarawanen werden dich erfüllen, Dromedare aus Midian und Ephah; alle aus Saba werden kommen und Gold und Weihrauch bringen und den Herrn preisen“ (Jes 60,5-6). In diesem Sinne werden die Schätze der philosophischen Metaphysik hervorgehoben: damit sie ihren Wert zur größeren Ehre des Logos einbringen können, indem sie der Kirche und der Welt helfen, besser zu verstehen, wer in Christus Mensch geworden ist.

Das Ziel besteht hier jedoch nicht nur darin, zu sehen, welches Licht die Heiden, insofern sie vom Logos erleuchtet wurden (gemäß Justins ehrwürdiger Lehre vom *logos spermatikos*), aus der Ferne bringen können, um den Logos zu verstehen (und allgemeiner gesagt, um den christlichen Glauben, den sogenannten *intellectus fidei*, zu verstehen). Mit anderen Worten: Das Ziel besteht nicht nur darin, zu sehen, was eine analogische Metaphysik zur christlichen Theologie beitragen kann, sondern auch zu sehen, was mit der analogischen Metaphysik im Lichte der Offenbarung geschieht und wie sie durch diese verwandelt und vervollkommen wird: insbesondere, wie eine analogische Metaphysik als christologische (und damit trinitarische) Metaphysik vervollkommen wird. Denn letztendlich respektiert die katholische Theologie zwar die Autonomie der philosophischen Metaphysik, die sich, wie Przywara gezeigt hat, logisch einer „ana-theologischen“ Metaphysik öffnet, kennt aber keine andere Art von Metaphysik als eine christologische Metaphysik, die ontologisch sogar der analogischen Metaphysik vorausgeht, auch wenn eine analogische Metaphysik in der Ordnung des Wissens an erster Stelle steht. Wenn wir dann vielleicht erkennen, dass die Christologie die Metaphysik impliziert und dass die Metaphysik vom Standpunkt des Glaubens aus die Christologie impliziert, können wir endlich die karikierten Unterschiede zwischen den christlichen Konfessionen beiseite lassen – nämlich dass die protestantische Theologie mit der Christologie beginnt und die katholische Theologie mit der Metaphysik. Dann kann man hoffen, dass wir, nachdem wir uns die

points in faith and reason, respectively (both of which have a home in Catholic theology, which sees no either-or but de facto complementarity in the traditional differences between Augustinian and Thomistic theology), we can find a new way forward for ecumenical dialogue.

An Overview of the Parts and Chapters

But for this to take place, some clearing up of old confusions about the *analogia entis* (or at least what Przywara meant by it) is still necessary, because so much misunderstanding of what this innocuous term means still lingers in ecumenical discussions. For if we cannot satisfactorily answer Barth's famous concerns about the *analogia entis* (which may henceforth be taken as synonymous with analogical metaphysics), the prospect of an *ecumenical* metaphysics is dead in the water. The two chapters of part 1 are therefore dedicated to addressing once and for all (one can only hope) the ecumenical issues posed by Barth's famous rejection of the *analogia entis* in the preface to his *Church Dogmatics*.

To this end, chapter 2 provides an historical-theological introduction to the debate between Barth and Przywara and some initial explanations of the *analogia entis* as Przywara understood it up to his 1927 philosophy of religion, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*. Notably, Barth's understanding of the *analogia entis* was based upon *this* text, not on the *Analogia Entis*, which did not appear until 1932, the same year as the first volume of the *Church Dogmatics*. The actual text of the *Analogia Entis* is therefore not as relevant to the early years of their debate except insofar as it sheds light on Przywara's intentions. It is, however, critical to the rest of this book since it is the most rigorous argument Przywara ever made— or, for that matter, that has ever been made—for a specifically analogical metaphysics as the proper

Möglichkeit einer ökumenischen Metaphysik vorgestellt haben, die die Komplementarität der methodologischen Ausgangspunkte in Glauben und Vernunft anerkennt (beide haben ihren Platz in der katholischen Theologie, die in den traditionellen Unterschieden zwischen augustinischer und thomistischer Theologie kein Entweder-Oder, sondern eine faktische Komplementarität sieht), einen neuen Weg für den ökumenischen Dialog finden können.

Ein Überblick über die Teile und Kapitel

Damit dies jedoch geschehen kann, müssen einige alte Verwirrungen über die *analogia entis* (oder zumindest das, was Przywara darunter verstand) ausgeräumt werden, da in ökumenischen Diskussionen nach wie vor viele Missverständnisse über die Bedeutung dieses harmlosen Begriffs bestehen. Denn wenn wir Barths berühmte Bedenken hinsichtlich der *analogia entis* (die fortan als Synonym für analogische Metaphysik verstanden werden kann) nicht zufriedenstellend beantworten können, ist die Aussicht auf eine ökumenische Metaphysik zunichte. Die beiden Kapitel von Teil 1 widmen sich daher der (hoffentlich endgültigen) Klärung der ökumenischen Fragen, die sich aus Barths berühmter Ablehnung der *analogia entis* im Vorwort zu seiner Kirchlichen Dogmatik ergeben.

Zu diesem Zweck bietet Kapitel 2 eine historisch-theologische Einführung in die Debatte zwischen Barth und Przywara sowie einige erste Erläuterungen zur *analogia entis*, wie Przywara sie bis zu seiner Religionsphilosophie katholischer Theologie von 1927 verstanden hat. Bemerkenswert ist, dass Barths Verständnis der *analogia entis* auf diesem Text beruhte und nicht auf der *Analogia Entis*, die erst 1932 erschien, im selben Jahr wie der erste Band der Kirchlichen Dogmatik. Der eigentliche Text der *Analogia Entis* ist daher für die frühen Jahre ihrer Debatte nicht so relevant, außer insofern, als er Aufschluss über Przywaras Absichten gibt. Er ist jedoch für den Rest dieses Buches von entscheidender Bedeutung, da es sich um das strengste Argument handelt, das Przywara jemals vorgebracht hat – oder das jemals vorgebracht wurde –, um eine spezifisch analogische Metaphy-

form not just of Catholic metaphysics but of any creaturely metaphysics. Indeed, as will be argued here, it is nothing less than the presupposition *a posteriori* (!) of any Christian theology, which is unthinkable apart from what Rowan Williams has aptly called a “non-dual and non-identical relation” between God and world. Chapter 3 then turns to the ecumenical question of theological epistemology inasmuch as Barth’s rejection of the *analogia entis* amounts to a rejection of Thomistic methodology. In the end it will be maintained that while Barth’s criticisms were grossly unfair, they were not without a prophetic point, at least as far as everyday conceptions of what analogy means are concerned, and that a genuinely Catholic doctrine of analogy has and ought to have the ecumenical form of a *dialectical analogy*.

sik als die richtige Form nicht nur der katholischen Metaphysik, sondern jeder geschöpflichen Metaphysik zu begründen. Tatsächlich handelt es sich dabei, wie hier dargelegt wird, um nichts Geringeres als die *a posteriori* (!) vorausgesetzte Grundlage jeder christlichen Theologie, die ohne das, was Rowan Williams treffend als „nicht-duale und nicht-identische Beziehung“ zwischen Gott und Welt bezeichnet hat, undenkbar ist. Kapitel 3 wendet sich dann der ökumenischen Frage der theologischen Erkenntnistheorie zu, insofern als Barths Ablehnung der *analogia entis* einer Ablehnung der thomistischen Methodik gleichkommt. Letztendlich wird die These vertreten, dass Barths Kritik zwar grob unfair war, aber zumindest in Bezug auf die alltäglichen Vorstellungen davon, was Analogie bedeutet, nicht ohne prophetischen Charakter war, und dass eine genuin katholische Analogie-Lehre die ökumenische Form einer dialektischen Analogie hat und haben sollte.

Having dispelled the fog of confusion about the *analogia entis*—about what it means and what it does not mean and why it is not only the most reasonable form of metaphysics but also the only viable form of Christian metaphysics—the way is then clear for part 2, which is the real heart of the book. For it is here that we begin to see how analogical metaphysics not only helps to explain Christian doctrine but can even shed new light on individual doctrines and on the relationship of the doctrines to one another. In this regard we will see just how much the *analogia entis* is bound up with the *analogia fidei*, pace Barth, in the *original* biblical acceptance of the phrase (Rom 12:6). In chapter 4, for example, we see how an analogical metaphysics bears on Trinitarian theology and what possibilities for thinking about the Trinity emerge. In chapter 5 we see how it bears on Christology, both on the hypostatic union and on the meaning of redemption through the Cross. And in chapter 6 we see how it bears on anthropology inasmuch as the human being as the *imago Dei* is essentially an *analogy of Being*. It is in this chapter, too, that the author engages most directly with Martin Heidegger—not just because the question of being is obviously connected to the question of human *being* or

Nachdem die Verwirrung um die *analogia entis* – was sie bedeutet und was sie nicht bedeutet und warum sie nicht nur die vernünftigste Form der Metaphysik, sondern auch die einzig gangbare Form der christlichen Metaphysik ist – ausgeräumt ist, ist der Weg frei für Teil 2, der den eigentlichen Kern des Buches bildet. Denn hier beginnen wir zu erkennen, wie die analogische Metaphysik nicht nur zur Erklärung der christlichen Lehre beiträgt, sondern sogar neues Licht auf einzelne Lehren und auf die Beziehung der Lehren untereinander werfen kann. In diesem Zusammenhang werden wir sehen, wie sehr die *analogia entis* mit der *analogia fidei* verbunden ist, pace Barth, im *ursprünglichen* biblischen Verständnis des Begriffs (Röm 12,6). In Kapitel 4 sehen wir beispielsweise, wie sich eine analogische Metaphysik auf die Trinitätslehre auswirkt und welche Möglichkeiten sich daraus für das Denken über die Dreifaltigkeit ergeben. In Kapitel 5 sehen wir, wie sie sich auf die Christologie auswirkt, sowohl auf die hypostatische Union als auch auf die Bedeutung der Erlösung durch das Kreuz. Und in Kapitel 6 sehen wir, wie sie sich auf die Anthropologie auswirkt, insofern der Mensch als *imago Dei* im Wesentlichen eine Analogie des Seins ist. In diesem Kapitel setzt sich der Autor auch am direktesten mit Martin Heidegger aus-

because being human is connected to an appropriate response to Being, as was also the case for Heidegger, but because of the necessity of getting past him on our way to an unapologetically *metaphysical* anthropology. At the same time, this chapter also brings together metaphysics and mysticism (both of which bear on ultimate things) in order to explain, insofar as one can apart from the experience of the transforming grace of Christ, which leads to union with God, what it means to be a human being. Admittedly, in these chapters it may not always be clear when metaphysical categories are being employed in the service of understanding doctrine (explicating what is there *in* doctrine if one simply thinks about it) and when metaphysical categories are being employed in the service of a theological proposal. Generally speaking, though, given its proposal for how we might think in a more ecumenical way about the *Filioque*, chapter 5 is the most hypothetical and propositional in nature, and therefore the chapter most subject to ecclesial discretion.

In part 3 we enter further into disputed territory. In general, it is advisable not to get involved in debates that seem to have no end, and especially those that over decades, if not centuries, have engendered more strife than clarity. We do so here, however, in the hope that an analogical perspective of the kind developed in parts 1 and 2 could help to clear up a number of disputes, the first of which is the age-old dispute about the metaphysical relationship between nature and grace (and its epistemological correlate, the relationship between reason and faith). For simply put, absent a proper understanding of the analogy of being, which is metaphysically basic, adjudicating these debates is impossible. From the perspective opened up by analogical metaphysics, however, we can begin to see (in chapter 7) how nature and grace go together and how they go together in a way that is able to do justice (one hopes) to all sides in this debate—helping to resolve not only intra-Catholic

einander – nicht nur, weil die Frage des Seins offensichtlich mit der Frage des Menschseins verbunden ist oder weil das Menschsein mit einer angemessenen Antwort auf das Sein verbunden ist, wie es auch bei Heidegger der Fall war, sondern auch wegen der Notwendigkeit, ihn auf unserem Weg zu einer unapologetisch metaphysischen Anthropologie zu überwinden. Gleichzeitig bringt dieses Kapitel auch Metaphysik und Mystik (die beide mit letzten Dingen zu tun haben) zusammen, um zu erklären, was es bedeutet, ein Mensch zu sein, soweit man dies abgesehen von der Erfahrung der verwandelnden Gnade Christi, die zur Vereinigung mit Gott führt, überhaupt erklären kann. Zugegebenermaßen ist in diesen Kapiteln nicht immer klar, wann metaphysische Kategorien zum Verständnis der Lehre eingesetzt werden (um zu erklären, was in der Lehre enthalten ist, wenn man einfach darüber nachdenkt) und wann metaphysische Kategorien im Dienste eines theologischen Vorschlags eingesetzt werden. Im Allgemeinen ist jedoch Kapitel 5 aufgrund seines Vorschlags, wie wir ökumenischer über das *Filioque* denken könnten, am hypothetischsten und propositionalsten und daher am stärksten der kirchlichen Diskretion unterworfen.

In Teil 3 begeben wir uns weiter in umstrittenes Terrain. Im Allgemeinen ist es ratsam, sich nicht in Debatten zu verstricken, die kein Ende zu nehmen scheinen, insbesondere solche, die über Jahrzehnte, wenn nicht Jahrhunderte hinweg mehr Streit als Klarheit hervorgebracht haben. Wir tun dies hier jedoch in der Hoffnung, dass eine analogische Perspektive, wie sie in den Teilen 1 und 2 entwickelt wurde, dazu beitragen könnte, eine Reihe von Streitfragen zu klären, darunter vor allem die uralte Debatte über die metaphysische Beziehung zwischen Natur und Gnade (und ihrem erkenntnistheoretischen Korrelat, der Beziehung zwischen Vernunft und Glauben). Denn einfach ausgedrückt: Ohne ein angemessenes Verständnis der Analogie des Seins, die metaphysisch grundlegend ist, ist eine Entscheidung in diesen Debatten unmöglich. Aus der Perspektive der analogischen Metaphysik können wir (in Kapitel 7) erkennen, wie Natur und Gnade zusammenwirken und wie sie auf eine Weise zusammenwirken, die (hoffentlich) allen Seiten

disputes between Thomists and Jesuits but even the kind of inter-confessional disputes about nature and grace (reason and faith) that led to the Reformation. Needless to say, these are rather bold claims for what essentially is only an essay. But if the Church cannot resolve its own disputes and allows them to fester like unhealed wounds, its public credibility as the site and ministry of reconciliation can scarcely be maintained. And something similar applies to any number of disputes in which Christians set themselves against Christians, generally because they fail to see a *particula veri* in an opposing view.

in dieser Debatte gerecht wird – und damit nicht nur zur Lösung innerkatholischer Streitigkeiten zwischen Thomisten und Jesuiten beiträgt, sondern sogar zur Lösung interkonfessioneller Streitigkeiten über Natur und Gnade (Vernunft und Glaube), die zur Reformation geführt haben. Natürlich sind dies ziemlich kühne Behauptungen für etwas, das im Wesentlichen nur ein Aufsatz ist. Aber wenn die Kirche ihre eigenen Streitigkeiten nicht lösen kann und zulässt, dass sie wie unheilbare Wunden eitern, kann ihre öffentliche Glaubwürdigkeit als Ort und Dienst der Versöhnung kaum aufrechterhalten werden. Und etwas Ähnliches gilt für eine Vielzahl von Streitigkeiten, in denen Christen sich gegen Christen stellen, in der Regel weil sie in einer gegensätzlichen Ansicht kein *particula veri* erkennen können.

Along the same lines, chapter 8 then takes up a more recent dispute between Thomists and *Communio* theologians, namely, the question of divine humility. At issue here is the question of whether humility is properly ascribed not just to Christ's suffering humanity as a contingent means to the end of our salvation but also to Christ *secundum quod Deus* and thus, as an *eternal* attribute, to all the persons of the Trinity. In other words, is God humble *in se*, or just *for us*? And if God *is* humble *in se*, to what extent is this said *per analogiam*? Admittedly, this might seem to be a technical question fit for a scholastic disputation; in fact, though, the whole of theology and how we understand the relation between the "immanent" and economic Trinity turns on it. Like the question of nature and grace, it is also an ecumenical question, bearing not just on Protestant theology from Luther to Barth and up to the most recent work of Bruce McCormack, but even on Orthodox theology, which is similarly struggling to come to terms with the kenotic theology of Bulgakov. Indeed, if Bulgakov and Balthasar are right, then the question of humility bears directly even on our understanding of the procession of the Logos from the Father and thus *on everything*. It also bears practically on our understanding of the Christian life and whether humility is one among other Christian virtues, falling somewhere behind faith, hope, and love,

In diesem Sinne greift Kapitel 8 dann einen jüngeren Streit zwischen Thomisten und *Communio*-Theologen auf, nämlich die Frage der göttlichen Demut. Hier geht es um die Frage, ob Demut nicht nur der leidenden Menschheit Christi als kontingentes Mittel zum Zweck unserer Erlösung zugeschrieben wird, sondern auch Christus *secundum quod Deus* und damit als ewiges Attribut allen Personen der Dreifaltigkeit. Mit anderen Worten: Ist Gott in *se* demütig oder nur für uns? Und wenn Gott in *se* demütig ist, inwieweit gilt dies *per analogiam*? Zugegeben, dies mag wie eine technische Frage erscheinen, die für eine scholastische Disputation geeignet ist; tatsächlich hängt jedoch die gesamte Theologie und unser Verständnis der Beziehung zwischen der „immanenten“ und der ökonomischen Dreifaltigkeit davon ab. Wie die Frage nach Natur und Gnade ist auch dies eine ökumenische Frage, die nicht nur die protestantische Theologie von Luther über Barth bis hin zu den jüngsten Arbeiten von Bruce McCormack betrifft, sondern auch die orthodoxe Theologie, die ebenfalls damit ringt, sich mit der kenotischen Theologie Bulgakovs auseinanderzusetzen. Wenn Bulgakov und Balthasar Recht haben, dann hat die Frage der Demut sogar direkten Einfluss auf unser Verständnis der Prozession des Logos vom Vater und damit auf alles. Sie hat auch praktischen Einfluss auf unser Verständnis des christlichen Lebens und darauf, ob Demut eine unter anderen christli-

or whether, more profoundly, it is the soil and sine qua non of their growth.

Finally, in part 4 we take up the question of a “more Catholic metaphysics.” For in light of the conclusions of chapter 8, it is now clear that the humility of God calls for a radical rethinking of our understanding of being—if all existence, from the first communication of the divine nature to the Son, who is given to stand out as “God from God, light from light, true God from true God,” is a positive expression of the Father’s original humility, which is hidden in what is given. In other words, the desideratum here is a more perfect and complete science of being, which is prepared to think of being not just in the familiar theistic terms of cause and effect, which elicited such strong and to some extent understandable objections from Heidegger, but in light of the humility of Being, which has been revealed to us in Christ. And in this respect, as we show in chapters 9 and 10, Przywara and Ferdinand Ulrich differently but together point the way to a “more Catholic metaphysics,” which is to say, to a fully *Christological* metaphysics. But, nota bene, a fully Christological metaphysics does not entail the end of analogical metaphysics in the sense of its negation but rather its end in the sense of its perfection—a perfection that, as we shall see in the final chapter, is attained through katology in the form of an *ana-kato-logical* metaphysics.

The pairing of these terms, analogy and katology, referring to the ascent to the Logos and the descent of the Logos, respectively, will be familiar to readers of Balthasar’s *Theo-Logic*, but the terms are original to Przywara. Here again, therefore, we find ourselves in Przywara’s debt both materially and formally: materially, because he understood that a Catholic metaphysics has to do justice as much to God’s kenotic (katological) immanence to creation as to God’s hypertranscendence of creation; and formally, because

chen Tugenden ist, die hinter Glaube, Hoffnung und Liebe zurücksteht, oder ob sie vielmehr der Nährboden und die unabdingbare Voraussetzung für deren Wachstum ist.

Schließlich greifen wir in Teil 4 die Frage nach einer „katholischeren Metaphysik“ auf. Denn angesichts der Schlussfolgerungen aus Kapitel 8 ist nun klar, dass die Demut Gottes ein radikales Umdenken unseres Verständnisses vom Sein erfordert – wenn alles Sein, von der ersten Mitteilung der göttlichen Natur an den Sohn, der als „Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott“ hervorgehoben wird, ein positiver Ausdruck der ursprünglichen Demut des Vaters ist, die in dem, was gegeben ist, verborgen ist. Mit anderen Worten: Das Desiderat ist hier eine vollkommenere und vollständigere Wissenschaft vom Sein, die bereit ist, das Sein nicht nur in den vertrauten theistischen Begriffen von Ursache und Wirkung zu denken, die bei Heidegger so starke und in gewisser Weise verständliche Einwände hervorgerufen haben, sondern im Lichte der Demut des Seins, die uns in Christus offenbart wurde. Und in dieser Hinsicht weisen Przywara und Ferdinand Ulrich, wie wir in den Kapiteln 9 und 10 zeigen, unterschiedlich, aber gemeinsam den Weg zu einer „katholischeren Metaphysik“, d. h. zu einer vollständig christologischen Metaphysik. Aber, nota bene, eine vollständig christologische Metaphysik bedeutet nicht das Ende der analogischen Metaphysik im Sinne ihrer Negation, sondern vielmehr ihr Ende im Sinne ihrer Vollendung – einer Vollendung, die, wie wir im letzten Kapitel sehen werden, durch die Katologie in Form einer ana-kato-logischen Metaphysik erreicht wird.

Die Paarung dieser Begriffe, Analogie und Katologie, die sich jeweils auf den Aufstieg zum Logos und den Abstieg des Logos beziehen, wird den Lesern von Balthasars Theo-Logik vertraut sein, aber die Begriffe stammen ursprünglich von Przywara. Auch hier sind wir also sowohl inhaltlich als auch formal Przywara zu Dank verpflichtet: inhaltlich, weil er verstanden hat, dass eine katholische Metaphysik sowohl Gottes kenotischer (katologischer) Immanenz gegenüber der Schöpfung als auch Gottes Hypertranszendenz gegenüber der

he understood that a genuinely Catholic metaphysics will combine the insights of as many voices as could contribute to it. To understand what he—and we as well—mean by the *analogia entis*, we will therefore have to keep in mind that it combines the insights not just of Augustine, Thomas, and Ignatius but of John of the Cross, Therese of Lisieux, and others. In other words, here, too, Przywara points us toward a fully Catholic metaphysics in that he forces no choice between legitimate schools and charisms but somehow finds a place for every inspired voice—including Scotus, whom he nowhere criticizes, notwithstanding Scotus's notorious doctrine of the (conceptual) univocity of being. In fact, he sees Scotus's doctrine of *haecceitas* as a genuine advance toward a more Catholic metaphysics, as a counterbalance to the Thomistic doctrine of individuation by reason of matter, as Edith Stein would see it as well. By the same token, where others uncharitably dismissed and rejected Luther, he finds reason to appreciate Luther's rehabilitation of the patristic trope of the *commercium admirabile*, which in Przywara's postwar work increasingly comes to define the Christological center of his own understanding of the *analogia entis*.

In all these ways, therefore, Przywara can serve as a model of how to do Catholic philosophy and theology, namely, in an ecumenical spirit that looks for what is true, good, and beautiful and is able to contribute to the riches of the universal Church wherever it can be found. For our part, to the end of a more Catholic metaphysics, we might have tried to show how Thomistic and Scotist metaphysics could complement each other rather than compete with each other. One might also have tried to show how a genuinely Catholic metaphysics will include the insights of Hedwig Conrad-Martius, Stein's close friend and Protestant [*sic*] godmother, whose remarkable work has, sadly, also been neglected. Following Rowan Williams, we might also have drawn on the insights of Austin Farrer, not to mention other

Schöpfung gerecht werden muss; und formal, weil er verstanden hat, dass eine wirklich katholische Metaphysik die Erkenntnisse so vieler Stimmen wie möglich vereinen muss, die dazu beitragen können. Um zu verstehen, was er – und auch wir – unter der *analogia entis* verstehen, müssen wir daher bedenken, dass sie nicht nur die Erkenntnisse von Augustinus, Thomas und Ignatius, sondern auch von Johannes vom Kreuz, Therese von Lisieux und anderen vereint. Mit anderen Worten: Auch hier weist Przywara uns den Weg zu einer vollständig katholischen Metaphysik, indem er keine Wahl zwischen legitimen Schulen und Charismen erzwingt, sondern irgendwie einen Platz für jede inspirierte Stimme findet – einschließlich Scotus, den er nirgendwo kritisiert, ungeachtet Scotus' berücktigter Lehre von der (begrifflichen) Univokität des Seins. Tatsächlich sieht er Scotus' Lehre von der Haecceitas als einen echten Fortschritt in Richtung einer katholischeren Metaphysik, als Gegengewicht zur thomistischen Lehre von der Individuation aufgrund der Materie, wie es auch Edith Stein sehen würde. Aus dem gleichen Grund findet er, wo andere Luther lieblos ablehnten und zurückwiesen, Grund zur Wertschätzung für Luthers Rehabilitierung des patristischen Tropus des *commercium admirabile*, der in Przywaras Nachkriegswerk zunehmend das christologische Zentrum seines eigenen Verständnisses der *analogia entis* definiert.

In all diesen Punkten kann Przywara daher als Vorbild dafür dienen, wie katholische Philosophie und Theologie zu betreiben sind, nämlich in einem ökumenischen Geist, der nach dem Wahren, Guten und Schönen sucht und in der Lage ist, zum Reichtum der universalen Kirche beizutragen, wo immer dieser zu finden ist. Unsererseits hätten wir im Sinne einer katholischeren Metaphysik versuchen können, aufzuzeigen, wie sich die thomistische und die scotistische Metaphysik gegenseitig ergänzen können, anstatt miteinander zu konkurrieren. Man hätte auch versuchen können, aufzuzeigen, wie eine genuin katholische Metaphysik die Erkenntnisse von Hedwig Conrad-Martius, einer engen Freundin von Stein und protestantischen [*sic*] Patin, einbeziehen kann, deren bemerkenswertes Werk leider ebenfalls vernachlässigt wurde. In

Anglican theologians who have contributed to the revival of theological metaphysics in our time, including John Milbank and Catherine Pickstock. (See, for example, Pickstock's recent work, *Aspects of Truth: A New Religious Metaphysics*.) Here, though, we have followed the lead of Balthasar, who pointed the way to a more Catholic metaphysics by his attempted synthesis of the insights of Przywara and Ferdinand Ulrich in his *Theo-Logic*, each of whom while subscribing to the *one* Catholic *analogia entis*, which admits of analogical variation, gives it a different but equally valid accent.

Anlehnung an Rowan Williams hätten wir auch auf die Erkenntnisse von Austin Farrer zurückgreifen können, ganz zu schweigen von anderen anglikanischen Theologen, die zur Wiederbelebung der theologischen Metaphysik in unserer Zeit beigetragen haben, darunter John Milbank und Catherine Pickstock. (Siehe zum Beispiel Pickstocks jüngstes Werk *Aspects of Truth: A New Religious Metaphysics*.) Hier sind wir jedoch dem Beispiel Balthasars gefolgt, der in seiner „Theo-Logik“ durch den Versuch einer Synthese der Erkenntnisse von Przywara und Ferdinand Ulrich den Weg zu einer katholischeren Metaphysik aufgezeigt hat. Beide bekennen sich zwar zur einen katholischen *analogia entis*, die analogische Variationen zulässt, betonen diese jedoch unterschiedlich, aber gleichermaßen gültig.

Finally, a reason should be given as to why the author thought this book worth writing in the first place, when Christ himself left nothing in writing and said that we would have to give account for every idle word (Matt 12:36). The simplest explanation is the conviction that the Church cannot do without an analogical metaphysics if it is to love God with all its heart *and mind*, understand its own teachings, and bring due honor and glory to Christ himself—the Logos of the Father *and* the Logos of creation—to whom this work is dedicated.

Schließlich sollte noch begründet werden, warum der Autor dieses Buch überhaupt für schreibenswert hielt, wo doch Christus selbst nichts Schriftliches hinterlassen hat und gesagt hat, dass wir für jedes unnütze Wort Rechenschaft ablegen müssen (Mt 12,36). Die einfachste Erklärung ist die Überzeugung, dass die Kirche nicht ohne eine analogische Metaphysik auskommen kann, wenn sie Gott von ganzem Herzen und mit ganzem Verstand lieben, ihre eigenen Lehren verstehen und Christus selbst – dem Logos des Vaters und dem Logos der Schöpfung –, dem dieses Werk gewidmet ist, die gebührende Ehre und Herrlichkeit erweisen will.

Notre Dame, Indiana
Epiphany 2023

Notre Dame, Indiana
Epiphanie 2023

John Betz

John Betz

Anmerkungen:

1 See John Betz, “The *Analogia Entis* as a Standard of Catholic Engagement: Erich Przywara’s Critique of Phenomenology and Dialectical Theology,” *Modern Theology* 35 (December 2018): 81-102.

2 See Erich Przywara, *Analogia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*, trans. John R. Betz and David B. Hart (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014). The English translation is based upon Balthasar’s complete 1962 edition. The first part contains the original *Analogia Entis* (1932); the second part includes a substantial number of Przywara’s essays that were intended to make up a second volume on “consciousness, being, and world” that was never written.

3 Letter to Pastor Horn, February 13, 1929 (Karl Barth Archive).

4 See Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins* (Freiburg: Herder Verlag, 2006), 5; *Finite and Eternal Being: An Attempt at an Ascent to the Meaning of Being*, trans. Kurt F. Reinhardt, in *The Collected Works*

of *Edith Stein*, vol. 9 (Washington: ICS Publications, 2002), xxix. Although Przywara stands behind Stein's path from phenomenology to metaphysics (it was he who encouraged her to study and translate Aquinas), the exchange was mutual. Stein was, in fact, the first reader of the *Analogia Entis* and suggested certain revisions, chiefly, that Przywara reverse the order of presentation and begin with the historical section, which Przywara probably ought to have done. As it is, he began with the objective problem of analogy.

5 Walter Warnach, "Erich Przywara zum 75. Geburtstag am 12. Oktober 1964," *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (12 October 1964).

6 As Rahner put it in 1965, "One must not forget Father Erich Przywara. For the Catholics of Germany in the twenties, thirties, and forties he was considered one of the greatest minds. He had a great influence on all of us when we were young." See Paul Imhof, ed., *Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews, 1965-1982* (New York: Crossroad, 1986), 14.

7 Karl Rahner, *Gnade als Freiheit: Kleine theologische Beiträge* (Freiburg: Herder, 1968), 268. See also Karl H. Neufeld, S.J., "Vertiefte und gelebte Katholizität: Erich Przywara—100 Jahre," *Theologie und Philosophie* 65 (1990): 161-71.

8 Papal address to theologians in Altötting, Germany (November 18, 1980): "Sie stehen in einer großen Tradition, wenn ich nur an den hl. Albert den Großen, Nikolaus von Kues, Mohler und Scheeben, Guardini und Przywara denke. Ich nenne diese hervorragenden Theologen stellvertretend für viele andere, die in der Vergangenheit wie in der Gegenwart nicht nur die Kirche des deutschen Sprachraums, sondern die Theologie und das Leben der ganzen Kirche bereichert haben und noch ständig bereichern."

9 Indeed, Balthasar refers to Przywara as "the greatest spirit" he was ever permitted to meet. See Hans Urs von Balthasar, *My Work: In Retrospect* (San Francisco: Ignatius Press, 1993), 50, 89.

10 See John Betz, "After Heidegger and Marion: The Task of Metaphysics Today," *Modern Theology* 34 (2018): 565-97.

11 Among the exceptions, see Stefan Nieborak, "*Homo Analogia*": Zur philosophisch-theologischen Bedeutung der "*analogia entis*" im Rahmen der existentiellen Frage bei Erich Przywara, S.J. (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1994); Martha Zechmeister, *Gottes-Nacht: Erich Przywaras Weg negativer Theologie* (Münster: LIT Verlag, 2000); and, most recently, Eva-Maria Faber, *Finden, um zu suchen: Der philosophisch-theologische Weg von Erich Przywara* (Münster: Aschendorff Verlag, 2020).

12 Quoted in Wilhelm Spaal, *Das katholische Deutschland im 20. Jahrhundert: Seine Pionier- und Krisenzeiten* (Würzburg: Echter Verlag, 1964), 261.

13 Rahner, *Gnade als Freiheit*, 272. Although we can scarcely touch upon it here, Przywara's late work, which commences more or less with *Crucis mysterium* and is more apocalyptic, is perhaps just as important as his early work. It is also better suited to address the state of the Church in a post-Christian world—after two world wars and the collapse of human ideals. For Przywara, even the Logos becomes more shrouded in mystery and is never understood except as the Logos of the Cross (1 Cor 1:18-19). For a brief impression, see his sermon delivered in Munich, in the Dreifaltigkeitskirche on July 26, 1947, entitled "Mysterium des Heute," which he also sent to Gertrud Le Fort and is reprinted in *Der Briefwechsel zwischen Erich Przywara und Gertrud von Le Fort*, ed. Manfred Lochbrunner (Würzburg: Echter Verlag, 2022), 159-72. For a brief survey of other late works and studies, see Przywara, *Analogia Entis*, 27-30.

14 But the times are changing. Even if Przywara has yet to find a fitting reception in Germany, where theology has almost entirely lost its metaphysical nerve and a corresponding contemplative spirit (one rarely finds the latter where the former is absent), in the last few years there has been a decided renewal of interest in Przywara in Anglophone theology, as is evident from monographs by Graham McAleer (2019), Philip Gonzales (2019), and Aaron Pidel (2020), not to mention Rowan Williams's reception of him in his 2016 Hulsean lectures and in *Christ the Heart of Creation* (2018). *Deo volente* the author hopes in due course to follow suit with his own, much delayed study. In the meantime, it may be hoped that these essays will shed some further light on Przywara's remarkable work to go along with the translator's introduction to the original English edition of his magnum opus, *Analogia Entis*, and a handful of other articles, most of which have appeared in *Modern Theology*.

15 See John Betz, "What's New in the New Trinitarian Ontology? A Commentary on Klaus Hemmerle's *Theses Towards a Trinitarian Ontology*," *Modern Theology* 39/1 (January 2023): 131-158.