

## Człowiek duchowy i jego „poznanie” rzeczywistości nadprzyrodzonej wg Giovanniego Moiolego

Giovanni Moiola urodził się w północnych Włoszech w 1931 r.<sup>1</sup> Otrzymał święcenia w 1954 r. z rąk bł. kardynała Alfreda Schustera. Studiował teologię duchowości na Gregorianum w Rzymie. W 1958 r. uzyskał doktorat za pracę o teologii pobożności do Słowa Wcielonego u kardynała de Bérulle’a<sup>2</sup>. Od 1961 r. wykładał teologię duchowości i dogmatyczną (chrystologię, eschatologię i sakramenty), a także współpracował z czasopismami specjalistycznymi. Był ojcem duchowym w seminarium diecezji mediolańskiej, a jednocześnie uznanym konferencjonistą i rekolekcjonistą. Wielokrotnie konsultowany przez Konferencję Episkopatu Włoch w sprawach dotyczących formacji kapłańskiej. Przez ostatnie lata życia walczył z rakiem. Do końca aktywny naukowo i pastoralnie, zmarł 6 października 1984 r. Pozostawił wielką spuściznę projektów badawczych zakrojonych na szeroką skalę i bardzo odważnych<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Por. G. Cazzulani, *Giovanni Moiola. Gesù di Nazareth, il cristiano e la storia*, s. 13–20; D.B. Kwiatkowski, *Il pensiero cristologico nell’opera di Giovanni Moiola*, s. 12 nn.; G. Colombo, *La lezione di un teologo. Giovanni Moiola (1931–1984)*, „Teologia” 10 (1985), s. 3–15.

<sup>2</sup> Fragmenty pracy zostały opublikowane najpierw jako artykuły: G. Moiola, *La perdurante presenza dei misteri di Cristo nel pensiero del Card. de Bérulle*, „La Scuola Cattolica” 90 (1962), s. 115–132; *Contributo allo studio del vocabolario della devozione bérolliana al Verbo Incarnato*, w: *Miscelanea Carlo Figini*, (praca zb.), La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1964, s. 305–325. Publikacja doktoratu zawiera te dwa teksty ze Wstępem, bibliografią, planem całości, zob. G. Moiola, *Teologia della devozione bérolliana al Verbo Incarnato*, Excerpta ex dissertatione, Varese 1965.

<sup>3</sup> Spuściznę po Moiolim podjęło Centro Giovanni Moiola przy Wydziale Teologicznym Północnych Włoch w Mediolanie wraz z Archiwum pod kuratelą prof. D. Castenetto, która zatroszczyła się o szereg pośmiertnych publikacji prac teologa. Moiola i jego teologia jest przedmiotem badań i tez doktorskich D.B. Kwiatkowskiego (*Il pensiero cristologico nell’opera di Giovanni Moiola*, Diss. Ad Lauream, Angelicum, Roma 1997), P. Mirabellego (*L’esistenza cristiana: vita nello Spirito e decisione morale. Un confronto con il contributo di don Giovanni Moiola*, Glossa, Milano 1997), G. Cazzulaniego (*Quelli che amano conoscono Dio. La teologia Della spiritualità cristiana di Giovanni Moiola (1931–1984)*, Glossa, Milano 2002). Częściowo zajmowali się nim także m.in. A. Bertulletti, F.G. Brambilla, G. Colombo, A. Raspanti, P.A. Sequeri, C. Stercal. Z Polaków zajmowali się Moiolim A. Zawada

G. Colombo, jeden z ważniejszych teologów włoskich drugiej połowy XX w., mówił o Moiolim jako o *teologu stylu chrześcijańskiego*<sup>4</sup>. W kontekście historii kościelnej Włoch pytania, które w latach 70. i 80. zadawał Moiola są w istocie takimi samymi pytaniami, jakie teraz my sobie zadajemy: co to znaczy być dzisiaj chrześcijaninem? Jak dzisiaj jako chrześcijanin poznaję Boga i jak mogę przeżywać moje życie w jedności z Nim? Co to znaczy wierzyć w Niego, w Boga objawionego w Jezusie Chrystusie, w obecnej dobie cywilizacji subiektywnej, konsumpcyjnej, uczuciowej i skłonnej do redukcji do psychologizmu, niechętniej i podejrzliwej wobec tzw. „rozumu teologicznego”, a nawet rozumu w ogóle? Czy wystarczy żyć tzw. wartościami etycznymi, moralnymi, by być chrześcijaninem? Jakim chrześcijaninem jest ksiądz? I kiedy ksiądz żyje po chrześcijańsku? Co to znaczy modlić się? I skąd wziąć odwagę do modlitwy, jeśli ona mnie zawsze przemienia, ale nie zawsze tak, jak chciałbym być przemieniony, ale zawsze tak, jak On, Bóg, tego chce?

Pytania, które zadawał, nie tyle przestawały posiadać charakter retoryczny, ile podważały oczywistość zbyt łatwych odpowiedzi. A jednocześnie jego odpowiedzi często okazywały się nadzwyczaj proste, choć tak bardzo dalekie od naszych utartych schematów myślenia...

### Człowiek duchowy – intuicje<sup>5</sup>

Moioli stawia pytanie o „człowieka duchowego”: kim on jest? Czym różni się od tzw. „zwykłego” człowieka? Wychodząc od teorii

(licencjat na Teresianum w Rzymie z teologii mistyki u Moiolego), G. Strzelczyk (*L'esperienza mistica come locus theologicus. Status quaestionis*, EupressFTL, Lugano 2005, passim), cytowany już D.B. Kwiatkowski (także: *Chrystus – jedyne centrum teologii. Chrystocentryzm w myśli teologicznej Giovanniego Moiolego*, „Ateneum Kapłańskie” 142 (2004), s. 253–268), oraz poniekąd A. Perzyński (*Metoda teologiczna według szkoły mediolańskiej. Studium historyczno-dogmatyczne*, Warszawa 2006, passim).

<sup>4</sup> Por. G. Colombo, *L'eredità di don Moiola*, „Teologia” 20 (1995), s. 3–7, tutaj s. 5–6.

<sup>5</sup> Synteza myśli Moiolego w aspekcie ‘teorii’ „człowieka duchowego” jest zawarta w: G. Moiola, *L'esperienza spirituale*, s. 13 nn. [por. np. G. Cazzulani, *Quelli che amano conoscono Dio*, s. 291 nn.], ale perspektywy tej myśli są na tyle różnorodne i bogate oraz podjęte w tak różnorodnych kontekstach, że właściwie jest niemożliwością podać tutaj wszystkie odnośniki bibliograficzne. Najważniejsze zostaną wskazane poniżej w kolejnych przypisach, a te trudniej osiągalne i bardziej szczegółowe po prostu pominięte. Por. M. Puziak, *Il „sapere” e il „vissuto” dell'uomo spirituale nella visione teologia di Giovanni Moiola* [tesis pro manuscripto ad lauream] Teresianum, Roma 2008, s. 163–212. W omawianiu myśli G. Moiolego odwołania bibliograficzne zazwyczaj będą podawane tylko te najbardziej wyraziste. Trzeba jednocześnie zaznaczyć, że Moiola lubił wracać do różnych tematów i w sposób syntetyczny, i aluzyjny, podejmował je wciąż na nowo. Stąd trudność wielokrotnie w podawaniu odniesień bibliograficznych: narzucałoby się wiele tekstów, które nie sposób jest wymieniać dla ich liczebności, a kryterium ich doboru w tak bardzo syntetycznie nastawionej pracy jak ta tutaj podjęta zawsze pozostawałoby dyskusyjne. Dlatego ograniczenie do najważniejszych, czasem tylko pojedynczych, miejsc.

doświadczenia duchowego<sup>6</sup>, pyta dalej, na czym polega „poznanie” Boga właściwe człowiekowi duchowemu? I jaka jest relacja między byciem człowiekiem duchowym a zdolnością i sposobem poznania Boga?

Paradoksalnie, Moiole nie ma gotowej odpowiedzi. Raczej konfrontując się z serią myśli o człowieku duchowym – chrześcijaninie, przedstawia różne sposoby czy możliwości myślenia o nim.

Najpierw wskazuje na swego rodzaju typologię, rozróżnienie między człowiekiem religijnym, wierzącym i chrześcijaninem<sup>7</sup>. Człowiek religijny jest otwarty na Absolut, ‘widzi’, że istnieje nie tylko świat i sam człowiek, ale też ‘coś’, co przekracza to wszystko, coś, co jest *sacrum*, bo jest Absolutne, a nie względne jak – chociażby – życie człowieka, że istnieje jako „Inne”, nad czym człowiek nie ma władzy. Jest jednak wynaturzeniem człowieka religijnego ktoś przesądny, ‘magiczny’, ponieważ przesąd i magia są próbą zawładnięcia Nieogarnialnym, i objawieniem chęci ucieczki od zobowiązania, także etycznego [być może niejasnego], wobec Absolutu, wobec Innego. Człowiek wierzący natomiast – według Moiolego – precyzuje swoje odniesienie do Absolutu w kategoriach Objawienia i wiary. Absolut wchodzi z człowiekiem w relację, ukazując mu „swoją Twarz”. Sens objawienia Absolutu, z racji właśnie Absolutności tego, kto się objawia, zawiera zawsze w sobie charakter wiary, czyli posłuszeństwa osobowego: oczekuje odpowiedzi osobistej, wolnej i niezależnej, która nie będzie chciała ‘zawładnąć’ Absolutem. Wiara tworzy człowieka, który chce [sposób wolności] pozostawać w łączności [sposób posłuszeństwa komunii] z Absolutem, który w objawieniu ofiarował się do ustanowienia relacji osobowej. I właśnie to ofiarowanie, jako Objawienie, ustala ‘warunki’ odpowiedzi człowieka.

Chrześcijanin jest takim przypadkiem religijnego człowieka wierzącego, który odpowiada [religijnie] na szczególne historyczne ob-

<sup>6</sup> Zob. G. Moiole, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Glossa, Milano 1994; *Esperienza cristiana*, w: *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1985, s. 536–542. Por. P. Mirabella, *L'esistenza cristiana*, s. 13–68; G. Cazzulani, *Quelli che amano conoscono Dio*, s. 111–181.

<sup>7</sup> Zob. np. G. Moiole, *Esperienza cristiana*, s. 537; *Educarci alla fede per educare*, w: *Itinerario di fede dei bambini e dei fanciulli*, (praca zb.), LDC, Leumann-TO 1978, s. 7–18, tutaj s. 7–8; *La figura del cristiano nella storia*, w: *Il cristiano di ieri, il cristiano di oggi, il Cristo di sempre*, (praca zb.), Ancora, Milano 1980, s. 65–82, tutaj s. 69–70; *Liturgia e vita spirituale*, „Rivista Liturgica” 61 (1974), s. 325–336, tutaj s. 326–327; *Discernimento spirituale e direzione spirituale*, w: L. Serenità – G. Moiole – A. Corti, *La direzione spirituale oggi*, Ancora, Milano 1982, s. 47–72, tutaj s. 54–55; „È grunta l'ora” (*Gv 17,1*), Glossa, Milano 1994, s. 37–44; *L'esperienza spirituale*, s. 43. Por. G. Cazzulani, *Quelli che amano conoscono Dio*, s. 235.

jawienie Boga w Jezusie Chrystusie, podejmując [na sposób wiary] warunki tej odpowiedzi. Jezus Chrystus w historycznym objawieniu ustala warunki możliwości odpowiedzi człowieka, udzielając daru Ducha. Podejmując te warunki, człowiek staje się chrześcijaninem, odrzucając je, jest zmuszony *de facto* przyjąć: albo inne możliwe objawienie [czego/kogoś innego], albo zatracą, siłą rzeczy, nie tylko charakter chrześcijański, ale też religijny i wierzący.

Oczywiście Moioli osądza taką typologię za zaledwie wstępną, choć już zawierającą zasadniczą strukturę teologiczno-antropologiczną „człowieka duchowego”, a którą precyzuje za pomocą pojęcia tzw. *napięcia etyczno-religijnego*<sup>8</sup>. Jest to dynamika rozwojowa odniesienia człowieka do Absolutu, który się objawia w Jezusie Chrystusie. Relacja odniesienia człowieka do Niego jest rosnąca, z postępującą precyzacją „poznania” tego, który się Objawia i precyzacją warunków odpowiedzi, która coraz głębiej ogarnia wszystkie wymiary życia człowieka. Wyrażają to pojęcia ‘drogi’, ‘dojrzewania’, ‘doskonałości’. Moioli mówi po prostu o „stawianiu się chrześcijanami”.

Dla uściślenia i wyrażenia „szczegółowości” chrześcijańskiej owego „napięcia etyczno-religijnego” Moioli podejmuje szereg tematów. Najpierw ‘napięcia’ między ciałem a Duchem w człowieku<sup>9</sup>. Chodzi o ustalenie – ryzykujemy tutaj banalizację teologiczną, ale trudno – pryncypium kierującego życiem człowieka: czy będzie to tragiczna zmysłowość ciała (*a bogiem ich brzuch* – *vide* konsumpcjonizm i technokracja współczesnej cywilizacji), czy też raczej taka cielesność ‘uduchowiona’, pod działaniem Ducha, która jest obrazem historycznego człowieczeństwa Chrystusa „według Ducha”<sup>10</sup> (nie chodzi o odrzucenie ciała, ale o tzw. „sekularyzm teologiczny”).

<sup>8</sup> Termin ten jest stosowany przez G. Moiolego w różny sposób i zasadniczo może być ujmowany jako precyzacja odniesienia religijnego i ‘wierzącego’ do Jezusa Chrystusa (np. tenże, *Cristologia. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1989, s. 91, 349 *passim*), lub – bezpośrednio – jako wskazanie na poszczególne ‘antytezy’ o korzeniach biblijnych (choć nie tylko), które wyrażają dynamikę wzrostu przyłgnięcia/„poznania” Chrystusa (por. zwi. tenże, *L’esperienza spirituale*, *passim*).

<sup>9</sup> Zob. np. G. Moiola, *L’esperienza spirituale*, s. 13 nn.; *La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale*, „La Scuola Cattolica” 91 (1963), s. 101–116, tutaj s. 104, 109 nn. i wiele innych miejsc. Ciekawe jest natomiast umiejscowienie tego napięcia także w kontekście relacji chrześcijanin-historia, np. w: tenże, „*Consacrazione*” e „*secolarità*”: *problema degli istituti Secolari o ecclesiologico*, w: *Gli Istituti Secolari nella Chiesa d’oggi*, (praca zb.), AVE, Roma 1980, s. 11–51; *Considerazioni teologiche sugli Istituti Secolari*, w: *Secolarità e vita consacrata*, (praca zb.), Ancora, Milano 1964, s. 161–210; *I fondamenti teologici della vita degli Istituti Secolari*, „Incontro” 2/1 (1976), s. 3–12.

<sup>10</sup> Por. np. G. Moiola, *Cristologia. Proposta sistematica*, *passim*; *L’escatologico*” *cristiano*, Glossa, Milano 1994, *passim*, oraz liczne artykuły chrystologiczne. Por. G. Cazzulani, *Quelli che amano conoscono Dio*, s. 289 nn.

Drugim tematem jest napięcie między Adamem a Nowym Adamem-Chrystusem<sup>11</sup>. Jest on jeszcze bardziej czytelny jako napięcie między tym, co ‘stare’, to znaczy umierające albo skazane na śmierć, bo grzeszne, czyli wprost przeciwne zasadzie życia, którą jest Bóg, a tym, co ‘nowe’, czyli zmartwychwstałe, czyli pozbawione ościenia grzechu i konsekwentnie śmierci. Jest to napięcie moralno-etyczne wyrażane teologicznie jako napięcie między grzechem a świętością, i które zasadza się na doświadczeniu trwałego, „wewnętrznego rozdarcia” człowieka między dobrem a złem.

Moioli kompletuje te dwa rodzaje przedstawiania „napięcia etyczno-religijnego” innymi jeszcze, tzw. „napięciami mniejszymi”<sup>12</sup>. Są to, na przykład, napięcie między kontemplacją a działaniem, między czasem a wiecznością, między tym, co wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne, co widzialne i co niewidzialne, co wielorakie, i różnorodne a co proste i ‘jedno’, co horyzontalne a co wertykalne, co jest obecnością a co jest brakiem, co jest mistycyzmem a co anty-mistycyzmem, ale także to, co jest „żydem”, i co jest „poganinem”, co jest chrześcijaninem/chrześcijaństwem i co jest Kościołem. Wszystkie ryzykują dwuznaczność i w konsekwencji najczęściej stają się powodem zaistnienia nieautentyczności odniesienia do Chrystusa, choć często są, niestety, podstawą budowania ‘kryteriów’ rozeznawania autentyczności człowieka duchowego.

Moioli mówi też o człowieku duchowym, stosując pojęcie cnót wiary, nadziei i miłości: określa je jako „sytuację globalną” człowieka wobec Boga<sup>13</sup>. W konsekwencji tzw. ‘życie teologalne’ wiary, nadziei i miłości określa chrześcijanina jako „duchowego”: gdzie brak czegoś wierze, nadziei i miłości, tam istnieje jakiś brak tożsamości chrześcijańskiej i duchowej człowieka, przy jednoczesnym założeniu możliwości trwałego wzrostu w życiu teologalnym.

Moioli przedstawia też ciekawą interpretację człowieka duchowego, wychodząc od klasycznych tematów teologii, takich jak „zmysły duchowe”, „rozeznawanie duchowe” oraz „dary Ducha Świętego”<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Zob. np. G. Moioli, *L'esperienza spirituale*, s. 16 nn.; *L'esperienza cristiana di Teresa di Lisieux. Note introduttive*, Glossa, Milano 1998, s. 133 nn.; *Cristologia. Proposta sistematica*, passim; *Il Salvatore divino*, Edizioni Viboldone, Viboldone 1987, s. 124 n.; passim.

<sup>12</sup> Zob. głównie G. Moioli, *La „figura” del cristiano*, „Presenza Pastorale” 48/3–4 (1978), s. 57–66, tutaj s. 60–61; *L'esperienza spirituale*, s. 122–131.

<sup>13</sup> Zob. G. Moioli, *Virtù teologali e doni dello Spirito Santo nella vita coniugale*, Sestri Levante 1973, s. 8–9; *L'esperienza spirituale*, s. 121 nn. Por. P. Mirabella, *L'esistenza cristiana*, s. 200–224.

<sup>14</sup> Zob. gł. syntezy tematów w: G. Moioli, *Guida allo studio teologico della Spiritualità cristiana. Materiali e problemi per la sintesi (I)*, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano 1983, s. 13–99; *Dimensione esperienziale della spiritualità*, w: *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, (praca zb.), LAS, Roma 1981, s. 45–62, tutaj s. 49–51; itd.

Mówią one odpowiednio o istnieniu i swoistym charakterze tzw. ‘organizmu nadprzyrodzonego’ człowieka duchowego: człowiek ma nie tylko zmysły ciała, ale są one uzupełnione przez „zmysły duchowe”. Działanie człowieka duchowego jest zawsze zdolnością rozróżniania tego, co jest Boże albo bardziej Boże, od tego, co takim nie jest. I w końcu, relacja osobowa do Boga, w którą człowiek wchodzi, jest fundamentem takiej wspólnoty, że istnieje pewien *quid* operatywny, który jest jednocześnie własny Bogu i samemu człowiekowi: właśnie „dary Ducha”.

Przedstawione w ryzykującym uproszczeniu skrócie takie ‘modele’ czy sposoby mówienia o człowieku duchowym Moioli umieszcza w bardzo szerokim kontekście swojej fundamentalnej intuicji, niestety, nigdzie wprost niezarysowanej krytycznie, ale syntetycznie obecnej w wielu miejscach jego refleksji. Chodzi mu o takiego człowieka, który jest „według Ducha”, a jest to własny „Duch Jezusa Chrystusa”, przez Niego samego i przez Ojca udzielony człowiekowi<sup>15</sup>. To Chrystus, jedyny Pośrednik, udziela „darów” Ducha. Człowiek obdarowany Duchem Jezusa Chrystusa przez sam ten fakt zostaje wprowadzony w historyczną konkretność i jednocześnie konsekwencje/owocność własnej odpowiedzi, której udziela Bogu objawiającemu się w Jezusie Chrystusie dokładnie przez Ducha Świętego. Ten człowiek „według Ducha” jest jednak opisywalny jeszcze dogłębniej w kontekście jego doświadczenia „duchowego”. Moioli ujmuje je jako „poznanie” i „przeżycie” Jezusa Chrystusa, które dokonuje się konkretnie właśnie dzięki i poprzez „dar” Ducha Jezusa Chrystusa.

### Perspektywa „oczywistości symbolicznej”

Ta złożona wizja człowieka duchowego, którą formułuje Moioli, zasada się na dwu podstawowych twierdzeniach: osobistej relacji przy mierza z Bogiem, dzięki pośrednictwu uniwersalnemu i absolutnemu Jezusa Chrystusa, oraz realizacji historycznej tej relacji przez i dzięki działaniu Ducha Świętego. Teologowie akademicy powiedzieliby „chrystocentryzm pneumatologiczny struktury człowieka duchowego”. I choć współczesna teologia radośnie choruje na stosowanie takich

<sup>15</sup> Zarys tej myśli znajdujemy w: G. Moioli, *Cristologia. Proposta sistematica; Veni Creator Spiritus*, Glossa, Milano 1997. Intuicja znajduje swoje doprecyzowanie w licznych uwagach praktycznie w prawie wszystkich pismach pozostawionych przez Moiolo.

sformułowań, upatrując w nich gwarancję „naukowości”, to Moiolego woli raczej stosować dużo prostsze terminy i pojęcia. Także dlatego, że jest „prekursorem” tzw. „oczywistości symbolicznej” w myśleniu teologicznym – swoistej metody, która wychodzi od pojęcia „rozumu teologicznego”<sup>16</sup>. „Rozum teologiczny”, który jest z natury swej najpierw i przede wszystkim na usługach wiary, winien być świadomy, że wiara ma już swój sposób „poznania”, to znaczy „poznanie” właściwe wierze, które odnosi się do jej własnego przedmiotu: Objawienia. „Rozum teologiczny” stoi wobec „oczywistości historycznej” i uznaje jej związek z prawdą. Debata wokół historycznego charakteru Objawienia i historyczności Jezusa Chrystusa pozwalają zbliżyć się do szczególnego charakteru własnego przedmiotu wiary. Tu jednak okazuje się, że „oczywistość eksperymentalna” [skądinąd obecnie coraz częściej wieloaspektowo podważana] tzw. „rozumu a-teologicznego” przeciwstawia się [ma taką skłonność] „oczywistości historycznej”, która *integruje podwójne odniesienie do prawdy absolutnej i nieuwarunkowanej w swojej transcendencji i wolności jako funkcja konieczna jej uznania/rozpoznania, na ile prawda w jej absolutyzmie „wypełnienia wszystkiego” ofiarowuje się i konsekwentnie pozwala się rozpoznać jedynie w formie „antycypacji”, którą to [formę] w tym sensie należy nazwać ‘symboliczną’*<sup>17</sup>. W ten sposób prawda, ujęta intelektualnie jako prawdy wiary, ma charakter „symboliczny”, ponieważ posiada niezbywalny charakter „oczywistości historycznej”. Stąd konieczność uświadomienia sobie, że obiektywność refleksji teologicznej musi być uznana i zachowana na różnych poziomach refleksyjności i wyrażalności językowej: od tej conceptualnej, aż po tę, ściśle mówiąc, „symboliczną”. Słabość [tzw. potocznego] języka „fachowej” teologii z trudnością ogarnia krytycznie w swoim własnym dyskursie ten szczególnie wymiar „symboliczności” i – historiograficznie mówiąc – cały wysiłek podjęcia tego wyzwania utknął w meandrach strukturalizmów lingwistycznych i na mieliznach psychologizacji teologii. Stąd, podjęta

<sup>16</sup> W Polsce problemem metody teologicznej tzw. „szkoły mediolańskiej” zajmował się A. Perzyński (*Metoda teologiczna według szkoły mediolańskiej. Studium historyczno-dogmatyczne*, Warszawa 2006), u którego można znaleźć podstawową bibliografię. Temat pozostaje jednak wciąż otwarty z powodów tak merytorycznych, jak formalnych. Warto jednocześnie zauważyć, że także we Włoszech nie odbyła się pogłębiona dyskusja ani świadomie krytyczna percepcja programu metodologiczno-teologicznego zainicjowanego przez teologów mediolańskich z pokolenia Moiolego i Colombo, czy Bertullettiego. Młodsze pokolenie (np. Brambilla, Sequeri, Stercal) nie zawsze miało możliwość i sposobność pogłębienia teoretycznego. W tym miejscu warto wskazać na dwie publikacje ‘sztandarowe’: *L'evidenza e la fede*, red. G. Colombo, Glossa, Milano 1988 oraz G. Colombo, *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995.

<sup>17</sup> G. Colombo, *La ragione teologica*, s. 15.

w „szkole mediolańskiej”, do której należy Moioli, próba stworzenia teologii według pryncypiów „oczywistości symbolicznej” zasadza się na wysiłku podjęcia języka symbolicznego ze źródłowych dla teologii regestrów pojmowania ludzkiego, by przekładać to na krytyczny, a jednocześnie prosty język teologiczny.

Cały ten wysiłek prowadzi do prób podjęcia żywotności i ekspresji teologii Ojców albo niektórych [zwłaszcza tych *mistycznych*] Doktorów Kościoła, którzy rzeczywistość historyczną byli w stanie odczytywać symbolicznie, czyli mieli krytyczną świadomość charakteru objawiającego i antycypującego „oczywistości historycznej” wydarzeń przeszłych i teraźniejszych. Są to jednak kwestie meta-teologicznych rozróżnień „poznań” teologicznych, od źródłowego, przez symboliczno-archetypiczny, poetycki, aż po akademicki. Moioli zajmował się szeroko tym problemem, podejmując np. przypadek teologii św. Jana od Krzyża, który jednocześnie tworzy w dwóch rejestrach językowych z tą samą precyzją teologiczną<sup>18</sup>.

### „Symboliczna oczywistość” „poznania” człowieka duchowego

Moioli w swojej teologii „poznania” właściwego człowiekowi duchowemu daje próbkę realizacji tej „oczywistości symbolicznej”, przeprowadzając analizę „poznania”, które ma charakter „duchowy”, to znaczy jest ‘właściwe’ człowiekowi duchowemu<sup>19</sup>, bo jest jednocześnie „poznaniem” człowieka, który jest w tymże akcie „poznania” przekształcany w człowieka duchowego<sup>20</sup>.

Pierwsza ważna intuicja, którą Moioli rozwija, to ta, która zdaje się ujmować „poznanie” człowieka duchowego w kategoriach biblijnej ‘znajomości’: coś się ‘zna’, jeśli staje się to udziałem-doświadczeniem. I jest to, według Moiolego „poznanie” analogiczne do „poznania”

<sup>18</sup> Zob. G. Moioli, *Giovanni della Croce. Saggi teologici*, Glossa, Milano 2000.

<sup>19</sup> Sens owej ‘własności’ „poznania” jest wyjaśniony zasadniczo w: G. Moioli, „*Sapere teologio*” e „*sapere*” vero del cristiano. Note per un capitolo di storia della letteratura spirituale e della teologia, „La Scuola Cattolica” 106 (1978), s. 569–586. Por. P. Mirabella, *L’esistenza cristiana*, s. 34–68.

<sup>20</sup> O kategorii „poznania” („sapere”) zob. gł. G. Moioli, *L’esperienza spirituale*, s. 51 nn., 78–80. Inne elementy są zawarte głównie w: tenże, *La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale*, „La Scuola Cattolica” 91 (1963), s. 115–132; *Temi cristiani maggiori*, Glossa, Milano 1992, passim; „*Va’ dai miei fratelli*” (*Gv 20, 17*), Glossa, Milano 1996, passim; „*È giunta l’ora*” (*Gv 17, 1*), Glossa, Milano 1994, passim; i w wielu innych miejscach. Charakterystyczne i wiele wyjaśniające jest obecne u Moiolego odwołanie źródłowe do D. De Wilde, *De Beato Guericco eiusque doctrina de formatione Christi in nobis*, Westmalle 1935.



Chrystusa. Chrystus poznał człowieka przez tajemnicę Wcielenia: Syn Boży w Jezusie jest prawdziwym człowiekiem<sup>21</sup>. W jedynie od Boga zależny sposób, sens tej komunii i „poznania”, przedłuża się, kiedy i my uczestniczymy w tajemnicach Chrystusa<sup>22</sup>. Przymierze między Bogiem a człowiekiem w Jezusie Chrystusie jest tego historyczną realizacją, która spełnia się w „misteriach” życia Jezusa Chrystusa, czyli Jego zbawczych wcieleniu, męce, śmierci, zmartwychwstaniu, wniebowstąpieniu i w zesłaniu Jego Ducha – udzieleniu Go człowiekowi. Realizacja i owocność Paschy Jezusa uściśla się jako przebaczenie grzechów i jako nowe stworzenie: *są to zasadnicze aspekty tego, co oznacza w człowieku i dla człowieka dar Ducha*<sup>23</sup>. Wiąże się to wprost z „tożsamością” Ducha jako „Ducha Jezusa Chrystusa” i jako „daru” Jezusa Chrystusa i Ojca dla człowieka.

Duch Jezusa Chrystusa udzielony człowiekowi jest „poznanie”, ponieważ sprawia, realizuje „poznanie” Jezusa Chrystusa w Jego prawdzie: Jego misją wynikającą z relacji wewnątrztrynitarnych jest objawiać Jezusa Chrystusa<sup>24</sup>. Jest to najpierw spełnienie przez Ducha warunku koniecznego do tego „poznania”: Duch sprawia, że Chrystus jest zawsze „współczesny” człowiekowi. Nasze historyczne „po Chrystusie” jest tak naprawdę naszym historycznym „teraz” z Chrystusem<sup>25</sup>. To „teraz” jesteśmy w stanie poznać, gdy dokonuje się w nas objawienie „nowego stworzenia”. Wyraża się to, gdy Duch daje nam poznać, że posiadamy:

- a. „przybrane synostwo”, czyli „usynowienie w Synu”, ale wyrazy tego to np. też przeżycie „dzieciństwa Bożego”, „opatrności Bożej”, aż po – paradoksalnie – „posłuszeństwa woli Bożej”, czy też [a może nawet przede wszystkim (?!)] jako „widzenie”/ „zamieszkiwanie w Bogu”;

<sup>21</sup> Zob. G. Moioli, *Cristologia. Proposta sistematica*, passim.

<sup>22</sup> Moioli tak bardzo zinterioryzował sens kategorii teologii kard. P. de Bérulle’a, że trudno właściwie mówić o jakichś konkretnych źródłach (tj. pismach francuskiego mistrza) do poszczególnych twierdzeń, a trzeba raczej zaryzykować twierdzenie, że Moioli jest ‘berulliańczykiem’ jeśli chodzi o sensy teologiczne, choć tworzy własny język teologiczny i duchowy.

<sup>23</sup> G. Moioli, *Cristologia. Proposta sistematica*, s. 210.

<sup>24</sup> Zob. G. Moioli, *Veni Creator Spiritus*, Glossa, Milano 1997.

<sup>25</sup> Problem „współczesności” Jezusa Chrystusa jest problemem, któremu Moioli poświęcił wiele uwagi krytycznej, zresztą dzięki wpływom dyskusji, które „szkoła mediolańska” prowadziła z modernizmem i nurtem zeń wyrosłym. Zob. np.: G. Moioli, *Cristologia. Proposta sistematica*; „Sequela” e „contemporaneità” del cristiano. *Illustrazioni dalla storia della spiritualità cristiana*, „Communio” 9 (1973), s. 507–515; *Per l’introduzione del tema della singolarità di Gesù nella trattazione cristologica*, „La Scuola Cattolica” 103 (1975), s. 725–777; itd. Por. D.B. Kwiatkowski, *Il pensiero cristologico nell’opera di Giovanni Moioli*.

- b. ale wyraża się także w świadomości, że jesteśmy *grzesznikami, którym przebaczone*<sup>26</sup>; gdzie nie jest najważniejsze poczucie winy, ale narzucająca się prawda, że Bóg mi przebacz (także jako pragnienie, by przebaczył!).

Moioli zdaje się wskazywać także na istnienie możliwego zaskakującego efektu psychologiczno-uczuciowego, albo inaczej mówiąc – schematu symbolicznego, takiego duchowego „poznania”, który może być wyrażany jako bycie „niczym” wobec „Wszystkiego”: człowiek-nic i Bóg-wszystko; albo jako Bóg obecny i Bóg nieobecny<sup>27</sup>.

Moioli uznaje za podstawową strukturę „poznania” parakletyczne działanie Ducha w człowieku<sup>28</sup>. Łączy się z nim i wynika zeń działanie kreatywne, stwórcze, przemieniające. Do opisu tych działań Moioli używa szeregu obrazów, z których pierwszym i najważniejszym jest obraz Ducha jako obrońcy<sup>29</sup>. Wynika on wprost ze znaczenia słowa Paraklet – Adwokat, obrońca, pocieszyciel, ale etymologicznie paradoksalnie także oskarżyciel. Moioli twierdzi, że Duch *jest poznaniem: [bo] sądzi, widzi dobrze prawdę, ale nie jest z zasady nieprzyjacielem niczego i nikogo; ale który kontestuje, bierze na dystans, nie zgadza się w imię prawdy dla tejże prawdy*<sup>30</sup>, prawdy Jezusa Chrystusa. Dlatego Duch Święty, jak twierdzi Moioli, „broni” najpierw Jezusa Chrystusa: [1’] przed światem (wobec świata), wobec nas – „przed nami”. Dokonuje się to wtedy, kiedy jest zniekształcona prawda o Jezusie: Duch broni prawdy o Nim – sprawia, że wszystkiego nas uczy o Chrystusie – *On was wszystkiego nauczy – ille vos docebit omnia*

<sup>26</sup> Moioli wielokrotnie powraca do tej kategorii „grzesznika-któremu-przebaczone”. Najjaśniej wyraża ten sens w *Il peccatore perdonato. Itinerario penitenziale del cristiano*, PIEMME, Casale Monferrato 1997; *Il quarto Sacramento. Note introduttive*, Glossa, Milano 1996; *Vissuto cristiano e senso dell'essere peccatori. Il „caso” di Teresa di Lisieux*, „La Scuola Cattolica” 107 (1979), s. 418–449 [por. A. Raspanti, *Teresa di Lisieux tra Balthasar e Moiolli*, w: *Amicitiae causa. Scritti in onore del vescovo Alfredo M. Garzia*, red. M. Naro, Centro studi della Cooperazione „Arcangelo Cammarata”, Caltanissetta 1999, s. 529–540.

<sup>27</sup> Temat był kilkakrotnie reinterpretowany przez Moiolego. Zob. np. G. Moiolli, *Mistica cristiana*, w: *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, s. 985–1001; *Capisaldi della teologia e antropologia di S. Giovanni della Croce*, „Rivista di Vita spirituale” 43 (1989), s. 291–313; *Tematica e simbolica del “nulla” nella spiritualità cristiana. Pietro di Bérulle e Paolo della Croce* (pro manuscripto), b.m.w., 1983/84; oraz wiele uwag rozsypanych w różnych pismach.

<sup>28</sup> Por. G. Moiolli, *Veni Creator Spiritus*, passim; *Lo Spirito Santo, nostra memoria e nostra speranza*, „Consacrazione e servizio” 6–7 (1978), s. 15–22; passim.

<sup>29</sup> Por. np. G. Moiolli, *Veni Creator Spiritus*, passim. Ale też tenże, *Cristologia. Proposta sistematica; Il „Vero Spirito” di M. Mectilde de Bar*, w: *Deus Absconditus. Atti del Convegno di spiritualità monastico-eucaristica, Benedettine Adoratrici del S. Sacramento*, Ronco di Ghiffa 1980, s. 107–131, tutaj s. 115–116; itd.

<sup>30</sup> Por. np. G. Moiolli, „*Va’ dai miei fratelli*”, s. 115.

(J 14,26)<sup>31</sup>. W tym sensie Duch „przypomina” człowiekowi prawdę o Jezusie. Moiola posuwa się aż do stwierdzenia, że *Duch jest pamięcią chrześcijanina*<sup>32</sup>. Ta obrona Jezusa przed światem jest to także zwalczanie pokusy, którą cierpimy my, oskarżając świat o zło i na tym się zatrzymując, zamiast szukać prawdy; podczas gdy należy do Jezusa ewentualne „oskarżenie” świata o zło, niewierność, grzech. Duch broni Chrystusa przed nami, także przekonując nas o prawdziwości Jezusa i Jego słów. Jest to jednocześnie wciąż jeszcze działanie „współczesności” Jezusa, owego „teraz” z Jezusem, ale także ta ‘perswazja’, że to, co On – Chrystus – mówi i robi, jest „dobre dla mnie”. Duch świadczy o Jezusie<sup>33</sup>. I broni prawdy o Chrystusie zawsze, kiedy chcemy sprowadzić relację do Niego jedynie do kwestii wartości, a nie odniesienia do osoby: *Duch Święty dokładnie gwarantuje sens Jezusa Chrystusa, który udziela nam komunii ze sobą*<sup>34</sup>.

[2’] Duch broni Chrystusa „w nas” – broniąc naszego bycia jak Chrystus. Owa komunია z Jezusem sprawia, że Jezus jest „obroniony” w nas, to znaczy my jesteśmy „jak” i „według” Chrystusa. Jest to nasze „naśladowanie” Chrystusa czy pójście za Chrystusem<sup>35</sup>. W ten sposób człowiek staje się – jak to nazywa Moiola – „pamiętką” Chrystusa, ale jest to też „trwała obecność” misteriów Chrystusa w nas [wg de Bérulle’a<sup>36</sup>]. Ta ‘obrona’ polega na tzw. „wizycie” Ducha w nas, jest on naszym Gościem, który nas przemienia w „nowe stworzenie”.

[3’] I w końcu – paradoksalnie – „broni nas” wobec Boga, właśnie dzięki tej „wizycie”, broniąc autentycznego obrazu Chrystusa w nas, jako „nowe stworzenie”. Moiola jest jasny: *Bóg daje nam Ducha Świętego, mimo że jesteśmy ‘źli’, więc – właśnie dlatego, że jesteśmy*

<sup>31</sup> Por. np. G. Moiola, *Veni Creator Spiritus*, s. 101 nn.; „*Va’ dai miei fratelli*”, s. 28.

<sup>32</sup> Zob. np. G. Moiola, *Lo Spirito Santo, nostra memoria e nostra speranza*, s. 16 nn.

<sup>33</sup> Zob. np. G. Moiola, *Veni Creator Spiritus*, s. 40.

<sup>34</sup> G. Moiola, „*Va’ dai miei fratelli*”, s. 31.

<sup>35</sup> Moiola niejednokrotnie wraca do tematu naśladowania i pójścia za Chrystusem, zob. np. G. Moiola, „*Sequela*” e „*contemporaneità*” del cristiano. *Illustrazioni dalla storia della spiritualità cristiana*. Obecność tego tematu jest u Moiolego do powiązania także z dyskusjami, którym z zainteresowaniem się przyglądał, wokół autorstwa *De imitatione Christi* (por. G. Moiola, rec. J. Huijben – P. Deboigne, *L’Auteur ou les Auteurs de l’Imitation*, Louvain 1957, „*La Scuola Cattolica*” 89 (1961), s. 74 oraz *L’insegnamento del Card. Ildefonso Schuster sulla vita spirituale*, „*La Scuola Cattolica*” 88 (1960), s. 5–22, spec. s. 8 nn.) oraz chrystocentryzmu w życiu duchowym zob. np. G. Moiola, *Cristocentrismo*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia*, Ed. Paoline, Roma 1977, s. 210–222; „*Cristocentrismo*”. *L’acquisizione del tema alla riflessione teologia recente e il suo significato*, w: *La Teologia italiana oggi*, (praca zb.), La Scuola-Morcelliana, Brescia 1979, s. 129–148; *Cristocentrismo*, w: *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1985, s. 354–366; *Gesù e i santi* (razem z G. Barrera), w: *La storia di Gesù*, (praca zb.), Rizzoli, Milano 1985, s. 2113–2135; itd.

<sup>36</sup> Por. przypis 2.

‘*zli*’<sup>37</sup>. Jest to tajemnica poznania Boga, który przez Chrystusa w Duchu ‘usprawiedliwia’, i czyni „grzesznikami, którym przebaczone”.

Ta funkcja parakletyczna i stwórcza ‘obrony’ określa zasięg „poznania” właściwego człowiekowi, ale pozwala też zrozumieć sposób tego „poznania”. Moioli odwołuje się tutaj do serii tradycyjnych symboli z hymnu do Ducha Świętego<sup>38</sup>. „Wizyta” Ducha w człowieku to sposób „obrony”, która najpełniej realizuje się jako „duchowe namaszczenie”, jako „dotknięcie palca ojcowskiej prawicy”, jako „mowa wzbogacająca nasz język”. Obraz namaszczenia to owa milcząca i rozlewająca się w człowieku ‘perswazja’ jako przekonanie, jako pamięć/przypomnienie, jako światło zrozumienia, że jest „dobre dla mnie” to, co czyni albo czego wymaga Chrystus. Właśnie namaszczenie jest sposobem „poznawania”, co mam czynić: w drodze za przewodem Twym miniemy zło, co kusi nas i świadectwem, które dajemy, bo otrzymujemy w Nim pokrzepienie stałością wątplę słabości naszych ciał. Owo „pokrzepienie” wyraża „poznanie” jako ‘wskazanie’ mocnego przeświadczenia naszego serca, dzięki temu że ojcowski palec *digitus paternae dexteræ* albo nasza polska „moc prawicy Ojca” pisze przekonująco na naszym sercu: to jest palec wskazujący, ale jest to też palec stwarzający i Moioli przypomina znany dobrze obraz z Kaplicy Sykstyńskiej... Jest to zapisane i stworzone nowe prawo działania serca człowieka. W ten sposób – pisze Moioli – ‘prawo’ jest ‘wewnątrz’ mnie, więcej: mogę powiedzieć, że ‘ja’ nim jestem: nie ‘ja’ egoistyczne i kapryśne (‘cielesne’ jakby powiedział Paweł), ale ‘ja’ nowe, któremu zostało odnowione serce. Przez Ewangelię, według przykładu Chrystusa [tak, że mój] Mistrz wewnętrzny [Duch] wychowuje mnie, uczy, kochać go, aż poczuję ‘słodką siłę przyciągania’. Jest to imperatyw mojej miłości, która poznała będąc miłowana<sup>39</sup>.

Tutaj rodzi się ta nowość „poznania” duchowego, równoczesna z „mową, która wzbogaca język nasz” – *sermone ditans guttura*. I nie jest to tylko owo ‘po owocach poznacie’, czyli *nikt nie może powiedzieć, że Panem jest Jezus, jeśli nie przez dar Ducha*<sup>40</sup>. Ale więcej: jest to owo poznanie, które wie/poznaje na sposób proroctwa, albo jak modlitwa, jak uwielbienie, jak świadectwo, które rodzi się w człowieku prawie jemu na przekór. Jest to rodzaj owej *parresia*, w której „ośmielamy się mówić”. Ale Moioli myśli w tym momencie jeszcze szerzej: poznajemy Boga, bo poznaliśmy siebie jako nowo stworzo-

<sup>37</sup> G. Moioli, „È giunta l’ora”, s. 76.

<sup>38</sup> Por. np. G. Moioli, *Veni Creator Spiritus*, passim.

<sup>39</sup> G. Moioli, *Temi cristiani maggiori*, s. 21.

<sup>40</sup> G. Moioli, *Veni Creator Spiritus*, s. 55.

nych, przemienionych – *My nie jesteśmy słowem mówionym: jesteśmy słowem całym sobą. To nasze bycie/istnienie staje się wołaniem nieartykułowanym Ducha, ‘wołaniem niewypowiedzianym’, by wypraszać wypełnienie, pełną komunię, prawdziwą wolność, wyzwolenie...*<sup>41</sup>. Tutaj „poznanie” staje się tym rodzajem pragnienia całym sobą, więcej: percepcją całym sobą, ponieważ *accende lumen sensibus* – Duch „zapala światło naszych zmysłów”. Jest to nowa przemieniona percepcja świata wokół nas i nas samych. Moiole odwołuje się tutaj do teologii tzw. darów intelektualnych, dzięki którym człowiek pojmuje rzeczy tak, jak je pojmuje Bóg i rozpoznaje stworzenia jako znak i odniesienie/odesłanie do Boga, jako świadczące o Nim. Staje się zdolnym pojmować, więcej – „widzieć” jak widzi Bóg. Takie „poznanie” staje się mądrością, która czyni z punktu widzenia Boga swój własny punkt widzenia<sup>42</sup>, bo *jest to dobre dla mnie*<sup>43</sup>. I tam rodząca się w „poznaniu” miłość staje się najgłębszym „poznaniem” samego Boga-miłości: *Amor ipse notitia est*<sup>44</sup>.

Moiole ostatecznie twierdzi, że tak jak Duch zamieszkuje w człowieku przez swoją „wizytę”/„namaszczenie”, tak człowiek rzeczywiście „poznaje”, kiedy „jest ‘zadomowiony’ w prawdzie, to znaczy mieszka w niej”<sup>45</sup>. A prawdą jest Jezus<sup>46</sup>. „Poznanie” Boga właściwe człowiekowi duchowemu oznacza dla Moiolego ostatecznie poznać siebie samego jako istniejącego/żyjącego w zjednoczeniu z Bogiem<sup>47</sup>, i to dzięki temu, że Bóg nawiedza człowieka. Język symboli, które jak kawalkada taranują kategorie naszego racjonalnego umysłu, pokazu-

<sup>41</sup> G. Moioli, „È giunta l’ora”, s. 68.

<sup>42</sup> Por. G. Moioli, *Veni Creator Spiritus*, s. 69–70. Łączy się to u G. Moiolego z koncepcją „centrum ekscentrycznego”, jakim dla chrześcijanina jest sam Jezus Chrystus, zob. np.: G. Moioli, *Il centro di tutti i cuori*, Glossa, Milano 2001, oraz np. tenże, *L’esperienza spirituale*, s. 22; *Il Mistero dell’Eucaristia*, s. 113; *Il discepolo*, Glossa, Milano 2000, s. 80; *Beati i poveri*, Glossa, Milano 2002, s. 108. Koncepcja „centrum ekscentrycznego” u G. Moiolego rozwija się pod wpływem myśli E. da Persico, por. G. Moioli, *Valori cristiani della spiritualità di Elena da Persico*, w: *Elena da Persico. Una donna, una spiritualità (1869–1948)*, (praca zb.), Viboldone 1985, s. 131–146. Por. D. Castanetto, *Elena da Persico. Una istituzione spirituale*, IPL, Milano 1982.

<sup>43</sup> Por. np. G. Moioli, *L’esperienza spirituale*, s. 21, 23; *Veni Creator Spiritus*, s. 65; *Discernimento spirituale e direzione spirituale*, s. 62, 67, 70; *Il centro di tutti i cuori*, s. 18.96–100; *Il mistero dell’Eucaristia*, Glossa, Milano, 2002, s. 35; *Il discepolo*, s. 67 nn.

<sup>44</sup> Por. G. Moioli, *Veni Creator Spiritus*, s. 70; *La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale*, s. 116. Fraza cytowana jest pióra Grzegorza Wielkiego: *Homiliae in Evangelium* XXVII, 4 (PL 76, 1207a).

<sup>45</sup> G. Moioli, *L’esperienza spirituale*, s. 54.

<sup>46</sup> W sposób zwięzły i jasny Moioli tłumaczy to w: *Esperienza cristiana*, w: *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1985, s. 536–542.

<sup>47</sup> Temat zaledwie naszkicowany przez Moiolego, por. np.: G. Moioli, „*Sapere teologico*” e „*sapere*” proprio del cristiano, s. 586; „È giunta l’ora”, s. 41.

je tylko, jak bardzo syntetyczne, czyli aż gęste od znaczeń (coś, co jest właściwe symbolom), jest to „poznanie” człowieka duchowego ‘właściwe’ jego percepcji ‘kontemplatywnej’<sup>48</sup> i definitywnemu ‘wzroku’; jest to „poznanie” właściwe komunii totalnej<sup>49</sup>.

*Zrozumiałe jest przez to, że relacja osobowa potrzebuje słów, ale przychodzi moment, że je przewyższa. Rzeczywistość relacji jest „poznana” nie kiedy słowa są ostatnią rzeczą relacji samej w sobie, ale kiedy wyraziły oba człony relacji [Boga i człowieka] i pozwoliły zaistnieć temu wymiarowi relacji, którym jest totalna komunია<sup>50</sup>.*

Człowiek jest duchowy, kiedy poznał Chrystusa na sposób bycia „jak” Chrystus i bycia „z” Chrystusem.

### RIASSUNTO

Giovanni Moioli (1931–1984) sacerdote e teologo italiano della cosiddetta «scuola di Milano», lanciò interessanti intuizioni sull’uomo spirituale e sul suo «sapere» Dio. Moioli presenta l’uomo spirituale sia come un caso specifico dell’uomo religioso credente sia come uno che vive la «tensione etico-religiosa». Introduce poi questa pre-comprensione nel contesto più teologico-biblico delle tensioni carne – Spirito e Adamo – Cristo. Vengono inoltre presentati altri modi di descrivere uomo spirituale con delle dottrine classiche di «sensi spirituali», «discernimento spirituale» o «doni dello Spirito». Tutto il discorso porta alla comprensione dell’uomo spirituale come uomo «secondo Spirito di Gesù Cristo». L’azione dello Spirito nell’uomo e concessogli – con l’azione stessa dello Spirito – «sapere» Dio, Moioli descrive con un largo ventaglio dei simboli biblici e teologici, realizzando in tal modo un tentativo di fare teologia seguendo la teoria della «evidenza simbolica» proposta dalla «scuola di Milano». Con ciò Moioli presenta l’aspetto principale dell’opera dello Spirito nell’uomo che è l’azione paracletica e ri-creante: dimostrando come Spirito ‘difende’ la verità di Gesù Cristo e forma il cristiano «come Cristo», i quali – per Moioli – costituiscono la dinamica del «sapere» Dio.

<sup>48</sup> Moioli zajmował się jedynie ‘okazyjnie’ problemem kontemplacji. Niemniej zostawił kilka ciekawych uwag na ten temat. Por. np. G. Moioli, *La contemplazione cristiana*, w: *Tu sei con me. Contemplazione e preghiera*, (praca zb.), In dialogo, Milano 1981, s. 43–59; *I mistici e la teologia spirituale*, „Teologia” 7 (1982), s. 127–143.

<sup>49</sup> Por. G. Moioli, *Veni Creator Spiritus*, s. 68.

<sup>50</sup> G. Moioli, *Veni Creator Spiritus*, s. 69.