

Ks. ANDRZEJ PERZYŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

HISTORYCZNE I TEOLOGICZNE BADANIA NAD DUCHOWOŚCIĄ CHRZEŚCIJAŃSKĄ W UJĘCIU GIOVANNIEGO MOIOLEGO

1. Rozziew między teologią a duchowością?

Postać mediolańskiego teologa ks. Giovanniego Moiolego (1931–1984) jest prawie nieznaną w polskiej literaturze teologicznej¹. Myśl teologiczna Moiolego² charakteryzuje się tak zdecydowanymi zainteresowaniami teologicznymi, że wydaje się raczej daleka od perspektyw, w obrębie których najczęściej poruszają się współczesne badania historyczne na polu duchowości chrześcijańskiej. Wystarczy wspomnieć, że jednym z najbardziej rozpowszechnionych stereotypów, dotyczących tego obszaru zagadnień, jest teza o „rozbracie” teologii i duchowości. Teza pojawiła się w 1950 r., w jednym z artykułów François Vandenbroucke’a³. Zgodnie z nią, pomiędzy teologią a mistyką, a bardziej generalnie, pomiędzy teologią a duchowością miałyby powstać, poczynając od czasów późnego średniowiecza, do tej pory niezabliźnione pęknięcia. Pogląd ten wymagałby dzisiaj rewizji albo przynajmniej ponownego uważnego zbadania.⁴ Nietrudno jednak zauważyć, jak bardzo jego łatwe upowszechnienie mogło wpłynąć na mniej lub bardziej okazywaną nieufność wobec teologii i jej zdolności do wniesienia wkładu w lepsze zrozumienie duchowości.

¹ Ostatnio zwrócił na nią uwagę ks. Bogusław D. Kwiatkowski, pisząc m.in.: „O Giovannim Moiolim nie napisano wiele. Nie jest on wystarczająco znany w środowisku teologów polskich, a przecież warto o nim wspomnieć, gdyż był postacią wybitną. Całe jego życie i działalność naukowa związane są ze środowiskiem mediolańskiej szkoły teologicznej”. B. D. Kwiatkowski, *Chrystus – jedyne centrum teologii. Chrystocentryzm w myśli teologicznej Giovanniego Moiolego*, „Ateneum Kapłańskie” 2004, 142, s. 254.

² Ogółą charakterystykę dorobku teologicznego G. Moiolego znajdziemy w artykule, który ukazał się zaraz po przedwczesnej śmierci autora: G. Colombo, *La lezione di un teologo. Giovanni Moiola (1931–1984)*, „Teologia” 1985, 10, s. 3–15. Poza tym cenne wskazówki biograficzne i bibliograficzne można znaleźć w artykułach innych teologów szkoły mediolańskiej. Por. F. G. Brambilla, *Don Giovanni Moiola credente, prete, teologo*, „La Scuola Cattolica” 1994, 122, s. 671–676; G. Colombo, *L’eredità di don Moiola*, „Teologia” 1995, 20, s. 3–7. Bibliografię prac sporządził F. Gallivanone, *Bibliografia di Giovanni Moiola*, „Teologia” 1985, 10, s. 15–22; tenże, „La Scuola Cattolica” 1985, 113, s. 15–22.

³ F. Vandenbroucke, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, „Nouvelle Revue Théologique” 1950, 72, s. 372–389.

⁴ Teza F. Vandenbroucke została krytycznie przeanalizowana i zweryfikowana w pracy C. Stercał, *La formazione «spirituale»: le sue ragioni e i suoi problemi*, [w:] *Il primato della formazione*, Disputatio 9, Glossa, Milano 1997, s. 168–170.

Lektura licznych prac Giovanniego Moiolego, zarówno tych ściśle teologicznych, jak i tych, dotyczących duchowości – dyscypliny, której poświęcił się on z wielkim zaangażowaniem i zapałem – pozwala z łatwością zauważyć, że dwa „obszary” badań: historyczny i teologiczny, są według niego ściśle z sobą powiązane. Można nawet wysunąć hipotezę, że to wzajemne powiązanie jest jedną z podstawowych cech jego refleksji i sposobu rozumienia duchowości chrześcijańskiej. Hipotezę tę można bez trudu poprzeć, odwołując się do jego dorobku, związanego zarówno z intensywnymi badaniami naukowymi i pracą dydaktyczną, jak i analizując zachowane ślady jego bogatej i płodnej posługi kapłańskiej.

2. Badania historyczne i dyskurs systematyczny

Gdy chodzi o wspomniany pierwszy wymiar działalności ks. Moiolego, można wspomnieć już jego pracę dyplomową *Teologia della devozione béruilliana al Verbo Incarnato* (*Teologia kultu Słowa Wcielonego u kard. De Bérulle*). Praca ta została obroniona w 1958 r., a jej streszczenie ukazało się w 1964 r.⁵ Już wtedy G. Moiolego programowo wykazywał swoje zainteresowanie historycznymi formami duchowości, na szczególnym przykładzie kardynała Pietro de Bérulle, oraz akcentował konieczność teologicznego pogłębienia tej tematyki w celu jej właściwego zrozumienia. We „Wstępie” do pracy pisał: „Rozprawa ma na celu przeanalizowanie i ukazanie głębi teologicznego bogactwa źródeł «kultu» Słowa Wcielonego u kardynała Pietro de Bérulle. Szybko okazało się, że znajdujemy u niego dwa wymiary tak ściśle z sobą powiązane, iż niemożliwe jest wejście w świat jego duchowości, bez wcześniejszego zagłębienia się w świat jego teologii”⁶. Uchwycenie związku pomiędzy duchowością i teologią wpisywało się w obraz teologii lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia, a więc czasów, gdy Hans Urs von Balthasar i Jean Mouroux opublikowali dwie prace o zasadniczym znaczeniu dla uznania teologicznej wartości doświadczenia duchowego⁷. Celem tych prac było ubogacenie i dopełnienie zainteresowania duchowością, wówczas przeważnie rozwijanego przez dyscypliny historyczne i psychologiczne⁸. Obaj autorzy z pewnością wpłynęli na

⁵ Por. G. Moiolego, *Teologia della devizione béruilliana al Verbo Incarnato*, excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Teologica Pontificiae Universitatis Grégorianae, Varese 1964. To streszczenie rozprawy zostało opublikowane w dwóch artykułach: tenże, *La perdurante presenza dei misteri di Cristo nel pensiero del card. De Bérulle*, „La Scuola Cattolica” 1962, 90, s. 115–132; tenże, *Contributo allo studio del vocabolario della devozione béruilliana al Verbo Incarnato*, [w:] *Miscellanea Carlo Figini*, Hildephonsiana 6, La Scuola Cattolica, Vengono Inferiore 1964, s. 305–325.

⁶ G. Moiolego, *Teologia della devozione...*, s. 3.

⁷ Por. H. U. Von Balthasar, *Sorelle nello spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione* (przekł. wł.), Jaca Book, Milano 1974, s. 13–256; por. J. Mouroux, *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia* (przekł. wł.), Morcelliana, Brescia 1956.

⁸ „Jest powszechnie znana prawda, że dla prof. Moiolego wszystkie różnorodne poszukiwania naukowe zbiegały się i były ukierunkowane na teologię duchowości. Otrzymał on od swoich poprzedników teologię duchowości w stanie nieuforzamowanym, jakby niepewną swojej tożsamości. Ten stan braku ukształtowania przypominał w pewnym znaczeniu jakby sytuację nastolatka, który dopiero poszukuje własnej tożsamości. Celem inspirującym, choć częstokroć niewyraźnym, było wypracowa-

poszukiwania Giovanniego Moiolego. Potwierdza to fakt, że odwoływał się on do nich w chwili, gdy badał dzieje teologii dziewiętnastego wieku, w celu wypracowania swojej teoretycznej wizji teologii duchowości⁹.

Bez wątplenia ważne dla dojrzewania świadomości zarówno historycznego, jak i teologicznego znaczenia duchowości u Giovanniego Moiolego było to, że nauczał dwóch dyscyplin: teologii duchowości, poczynając od 1961 r. oraz teologii dogmatycznej, którą zaczął wyklądać w 1962 r.¹⁰ W 1980 r., we wprowadzeniu do swojego obszernego dzieła poświęconego historii chrystologii – traktatu dogmatycznego, który prawdopodobnie najbardziej go pasjonował i angażował najwięcej sił – stwierdzał: „Początkowa faza jednolitego dyskursu, jakim jest tzw. «moment historyczny», ma zawsze fundamentalne znaczenie, gdyż stąd biorą się nie tylko treści, ale też różnorodność wzajemnych powiązań, służących zbudowaniu Systematycznej Propozycji. Jawi się ona jako «interpretacja źródeł». Jest to interpretacja teologa, który korzysta z wiedzy historyków, ale z punktu widzenia typowego dla kogoś, kto stara się nie tylko wyodrębnić treści, ale także wydobyć wewnętrzną logikę w tym, czego mogą dostarczyć mu «źródła», w celu dokonania końcowej systematyzacji”¹¹. Wskazanie jest jasne. Dyskurs historyczny i teologiczny, odnoszący się do wiary chrześcijańskiej, jest „jedną całością”. Moment historyczny stanowi „fazę początkową” i „podstawową”, gdyż pozwala wydobyć na światło dzienne nie tylko treści, ale także odgałęzienia całościowej, systematycznej wizji. Swoistym zadaniem momentu teologicznego, ściśle powiązanym z historycznym, jest „ukazanie wewnętrznej logiki”, pozwalającej na głębsze zrozumienie faktu wiary chrześcijańskiej i syntetyczne ukazanie go w końcowej, systematycznej formie. Na początku systematycznej części tegoż traktatu chrystologicznego, wydanej dwa lata wcześniej, w 1978 r., Moiole precyzował swoje stanowisko: „Prezentowany tekst ukazuje ściśle systematyczne ujęcie instytucjonalnej refleksji chrystologicznej. Nie jest to ujęcie autonomiczne, ale relatywne, a raczej zakorzenione w ujęciu «historycznym», zmierzającym do ponownego przeglądu całych dziejów refleksji chrystologicznej, od Nowego Testamentu po rzeczywistość eklezjalną. Nie jest to proces o charakterze dokumentalnym, gdyż myślą przewodnią jest tutaj uchwycenie obiektywnej logiki zagadnienia i wyłaniających się z niego głównych linii. Innymi słowy, usiłuje się zaczerpnąć z historii (i od historyków: biblistów, patrologów, mediewistów...) danych, które się powinno znać, aby teologicznie rozwinąć chrystologiczny dyskurs i by w ten sposób nie zostało pominięte

nie efektywnej, a nie tylko deklaratywnej koncepcji naukowo-teologicznej, która miałaby przyzyjnie odniesienie do aktualnej historii. Taki zaś cel wymagał uwolnienia się od więzów psychologizmu i niepogubienia się w bezwartościowej, teoretycznej pustce badań historycznych”. G. C o l o m b o, *L'eredità di don Moiole*, „Teologia” 1995, 20, s. 4.

⁹ Por. G. M o i o l i, *Teologia spirituale*, [w:] *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977, s. 46–51.

¹⁰ Na temat wyczerpania wysiłków badawczych Moiolego na wymiar zarazem dogmatyczny i duchowy zwraca uwagę G. C o l o m b o, *La lezione di un teologo. Giovanni Moiole (1931–1984)*, „Teologia” 1985, 10, s. 3–15.

¹¹ G. M o i o l i, *Cristologia. «Momento» storico – Lettura delle «fonti»*, Corsi della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, pro manuscripto, Milano 1980, s. 7.

nic z tego, co powinno zostać wypowiedziane. Istotnie, dla teologa, z charakteryzującą go krytyczną świadomością, nie ma innej drogi do osiągnięcia całościowej wizji poruszanego przez niego zagadnienia, jak tylko droga wsłuchiwania się, a więc ciągłego obcowania z historią wiary i odwoływania się do niej. Pozwala to, z pomocą osądu Magisterium (Urzędu Nauczycielskiego Kościoła), na odczytywanie, rozumienie, przyswajanie, ukazywanie, odnajdywanie i przeżywanie normatywnego wymiaru Pisma Świętego¹². Również tutaj moment teologiczno-systematyczny ukazany zostaje jako ujęcie „nieautonomiczne, ale relatywne, a raczej zakorzenione w ujęciu «historycznym»”. Z historii i od historyków teolog czerpie „dane, które się powinno znać, aby teologicznie rozwijać dyskurs”. Szczególnym zadaniem teologa będzie uchwycenie „obiektywnej logiki”, „głównych linii” historii i danych, jakie niesie wiara. To dlatego teolog nie ma innej drogi, istnieje „tylko droga wsłuchiwania się, a więc ciągłego obcowania z historią wiary i odwoływania się do niej”. W tej pracy, służącej nabywaniu „krytycznej świadomości” wiary, będzie on używał „narzędzi” istotnych dla swojej pracy: „normatywnego wymiaru Pisma Świętego”; „odczytywanego, rozumianego, przyswajanego, ukazywanego, odnajdywanego i przeżywanego w historii wiary”; interpretowanego w świetle „osądu Magisterium”. W ten sposób ukazane zostają podstawowe elementy pracy teologicznej (Pismo Święte, Tradycja, Magisterium), uzupełnione przez pracę historycznej i teologicznej interpretacji danych i doświadczenia wiary.

Duchowość w posłudze pastoralnej

Również w odniesieniu do drugiego wymiaru działalności G. Moiolego – posługi kapłańskiej i doświadczenia duszpasterskiego – mimo iż jest on trudniejszy do udokumentowania, gdyż w mniejszym stopniu ujęty w merytorycznej i pisemnej formie przekazu, wyraźnie uwidacznia się, że uznaje on znaczenie doświadczenia duchowego zarówno w odniesieniu do momentu historycznego, jak i teologicznego. Jako przykład można by zacytować niektóre „rozproszone rozmowy”, zebrane w 1973 r. w tomie zatytułowanym: *Temi cristiani maggiori. Riflessioni per una vita consacrata (Najważniejsze chrześcijańskie tematy. Refleksje dla życia konsekrowanego)*. Od razu ukazuje się nam jasno stwierdzenie o historycznym wymiarze wiary: „W chrześcijańskiej koncepcji wiary jest pewien paradoks. Z jednej strony mówi ona: wiara ma zawsze ten sam sens, znajdując się niejako ponad czasem. Z drugiej zaś naucza ona, że ów sens wiary wiąże się z historią, to znaczy z wędrówką ludzi w czasie. Opiera się ona na całej serii wydarzeń, które rzeczywiście miały miejsce: mówimy zatem o historii zbawienia¹³. Z tego zaś wynika, że aby zrozumieć chrześcijańską wiarę, konieczne jest odniesienie się do historii: „Uwaga skierowana na historię, na «znaki czasów», nie jest zatem czymś obcym chrześcijańskiej wierze; nie jest ona nawet czymś niezobowiązują-

¹² Tenże, *Cristologia. Proposta sistematica*, Lectio 1, Glossa, Milano 1989, s. 25.

¹³ Tenże, *Temi cristiani maggiori*, Contemplatio 5, Glossa, Milano 1992, s. 58.

cym¹⁴. Wręcz przeciwnie, gdyż owe „wydarzenia” historii zbawienia mają decydujący wpływ na „rodzenie się” wiary, a odwoływanie się do nich ma istotne znaczenie dla zrozumienia ostatecznej racji bycia wierzącym: „Te wydarzenia, które kładą podwaliny chrześcijańskiej wiary – gdyż nie pojawiają się one nie sprawiając jednocześnie, że pojawia się człowiek wierzący, które je odczytuje i interpretuje – dają nam ostateczne i «mądre» kryterium interpretacyjne¹⁵. Nie powoduje to jednak, że nawiązanie do „wydarzeń bazowych” wyobcowuje wierzącego z jego własnej historii: „Zmysł wiary nie istnieje poza osobami wierzącymi, a wierzący nie zostają wyprowadzeni poza historię. Nasze dzisiejsze odwoływanie się do Chrystusa, jako do ostatecznego Słowa Bożego, nie wrywa nas z naszego czasu. My jesteśmy ludźmi wierzącymi, dzisiejszymi chrześcijanami: konfrontujemy i karmimy naszą wiarę w Chrystusa wiarą Apostołów, wiarą wyrażającą się w natchnionych tekstach Nowego Testamentu, ale nie jesteśmy z tamtych czasów, nie żyjemy w tamtym świecie, nie mamy takich samych trudności i problemów, jakie mieli ówcześni ludzie. Zmysł wiary wciąż na nowo odczytuje Jezusa Chrystusa, gdyż chrześcijanie w każdym czasie są ludźmi Chrystusa¹⁶. Wiara rodzi się w historii i od niej może ona otrzymywać „ostateczne i «mądre» kryterium interpretacyjne” dla swojej rozumności. Moioli zdecydowanie podkreśla zarówno w tekstach, które rodzą się z jego doświadczenia duszpasterskiego, jak też i w tych wyrażających się w większym stopniu na polu refleksji teoretycznej, że nie ma doświadczenia wiary, które nie byłoby historyczne, ani rozumności wiary, która nie byłaby rozumnością historii i nie wywodziłaby z historii swoich pytań oraz dążenia do znalezienia odpowiedzi na te pytania.

3. W kierunku koncepcji teologii duchowości

Gdy chodzi o to, co bardziej bezpośrednio wiąże się z naszym tematem, to znaczy z duchowością chrześcijańską oraz historycznymi i teologicznymi badaniami nad nią, są dwa miejsca, w których Giovanni Moioli dokładnie i z największą jasnością ukazuje swój punkt widzenia.

a. Komplementarność badań historycznych i teologicznych

W bardzo ważnym artykule z 1977 r.¹⁷, w którym Moioli przedstawia w syntetycznej i programowej formie swoją wizję teologii duchowości, ściśle określa rolę teologii w kształtowaniu krytycznego osądu i rozeznania doświadczenia duchowego oraz jego „zbieżności” z momentem historycznym. Po przejściu etapów

¹⁴ Tamże, s. 54.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 60.

¹⁷ G. Moioli, *Teologia spirituale...*, s. 36–66.

tworzenia się teologii duchowości jako „nowego rozdziału” teologii¹⁸ Moioli ukazuje niektóre „linie ożywienia teoretycznego”, wśród których wylania się nasz problem: „Czy i pod jakimi warunkami [teologia] jest w stanie włączyć w obszar swojej interpretacji historycznego faktu chrześcijańskiego również tzw. duchowość chrześcijańską, rozumianą także jako fakt historyczny?”¹⁹. Odpowiedź, której wyartykułowanie wymagałoby przejścia całego procesu rozwijania zagadnienia, brzmi twierdząco. Szczególnie zaś ściśle wskazuje on – jak to czynił w tym samym okresie w odniesieniu do teologii systematycznej – na rozróżnienie, a jednocześnie zbieżność historii i teologii, gdy chodzi o interpretację doświadczenia chrześcijańskiego. Przypisuje historykom podwójny poziom rozumienia duchowości: pierwszym jest „zwykle opisanie – cząstkowe lub całościowe – danych, jakimi dysponują”, drugim zaś, sięgającym głębiej, jest możliwość „interpretacji historycznej – to znaczy w różnych historycznych sytuacjach – zjawiska kształtowania się „świadomości” bycia chrześcijaninem, poprzez wyodrębnienie – wciąż na tym samym, ściśle określonym poziomie – stałych linii, które moglibyśmy nazwać strukturalnymi (to znaczy: jakie wartości wnosi i łączy w sobie to doświadczenie, w jaki sposób je łączy, jak rozeznaje i jak się odróżnia od innych doświadczeń, jakich napięć doświadcza oraz jak je przezwycięża itd.), dochodząc do „*historycznego* zbudowania «typologii» wierzącego chrześcijanina”²⁰. Przypisuje zatem historii zadanie nie tylko opisowe, ale także interpretacyjne zasadniczych linii chrześcijańskiej świadomości, aż po nakreślenie swoistej „typologii”, chociaż umieszczonej w perspektywie w przeważającej części historycznej. Zadanie przypisane teologii otwiera możliwości dalszego rozwoju zmierzającego „do pełnego, opartego na wierze, zrozumienia faktu chrześcijańskiego”²¹.

Co ma na myśli Moioli, gdy używa sformułowania „pełne zrozumienie”? Być może, wciąż jeszcze w ogólnym zarysie, „osąd wartości” chrześcijańskich cech historycznego doświadczenia: „Teologia powinna być zdolna do dokonania krytycznego osądu i rozeznania, który może być zbieżny z osądem typowo «historycznym», ale który należy do innego porządku, a ponadto ma inny punkt odniesienia oraz znajduje różne uzasadnienie. Mieści się on na poziomie osądu wartości, nie zaś na tym zasadniczo opisowym poziomie «przynależności» społeczno-kulturalnej do kręgu chrześcijańskiego”²². Na tym samym poziomie, chociaż patrząc z innej perspektywy, teologia zbiega się z badaniami historycznymi w objaśnianiu treści i form doświadczenia chrześcijańskiego, aż po zarysowanie pewnej „typologii”: „Również teologia, w dialogu i uważnym patrzeniu na historię, może i powinna dojść do krytycznego opracowania generalnej «typologii chrześcijańskiego zawłaszczenia» historii jako punktu odniesienia i rozeznania. Źródła myśli teolo-

¹⁸ Por. tamże, s. 37–57.

¹⁹ Tamże, s. 61.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

gicznej nie tylko na to pozwalają, ale według nas również zachęcają do dalszego zmierzania w tym kierunku”²³.

b. Badania nad dziełami historiograficznymi

Temat zbieżności historycznego i teologicznego badania duchowości podejmowany jest jeszcze szerzej w książce wydanej *pro manuscripto* w 1983 r.: *Guida allo studio teologico della Spiritualità cristiana (Przewodnik po teologicznym studium duchowości chrześcijańskiej)*²⁴. Miała ona być pierwszą częścią trylogii poświęconej prezentacji zróżnicowanej „teorii” teologicznych badań nad duchowością chrześcijańską. Niestety, dzieło to nie zostało ukończony z powodu przedwczesnej śmierci autora. Owa książka – jedyna, która została opublikowana – podzielona jest na dwie części. Pierwsza część zajmuje się określeniem terminologii i przedmiotu duchowości chrześcijańskiej, druga zaś jest studium nad „relacją między wiedzą historyczną i teologią w opisie doświadczenia chrześcijańskiego albo duchowego”²⁵. Trzecia i czwarta część tej pracy miały zostać umieszczone w drugim tomie trylogii, który miał być poświęcony „ściśle epistemologicznemu problemowi tzw. «Teologii Duchowości»” oraz „kwestii języka duchowości, «mistycznego» i duchowego w ogólności”²⁶. Trzeci tom dzieła miał się zająć wypracowaniem systematycznej propozycji.

Najbliższa przedmiotowi naszych rozważań jest druga część pierwszego tomu *Teologia e scienza storica di fronte al fatto della „spiritualità” cristiana (Teologia i historia wobec faktu „duchowości” chrześcijańskiej)*. Przed prezentacją i krytyczną oceną niektórych ważnych dzieł historiograficznych²⁷ Moioli przedstawia we „Wprowadzeniu”²⁸ pierwsze spostrzeżenia na powyższy temat. Wstępnym założeniem refleksji jest twierdzenie, że „«duchowość» – zarówno jako kształtowanie się człowieka duchowego, jak też jako doświadczenie – posiada fenomenologiczne i historyczne znaczenie, tak że również na tym specyficznym poziomie jest ona osiągalna, a w konsekwencji można w niej odczytać «historię», nakreślić jej bieg”²⁹. Przy takim założeniu pojawia się historiograficzny problem duchowości chrześcijańskiej: „Jest to problem kryterium, za pomocą którego wyodrębnia się to, czego «historycznie» powinno się szukać i interpretować oraz wyrazić na nowo w sposób jednolity i spójny”³⁰. Istotnie – według Moiolego – w dziejach histo-

²³ Tamże, s. 62.

²⁴ G. Mo i o l i, *Guida allo studio teologico della Spiritualità cristiana. Materiali e problemi per la sintesi* (I), Corsi della Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale, pro manuscripto, Milano 1983.

²⁵ Tamże, s. 7.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. G. de L u c a, *Introduzione alla storia della pietà*, Ediz. di Storia e Letteratura, Roma 1962. Z historyków historii duchowości por. P. P o u r r a t, *La spiritualité chrétienne*, 4 voll., Paris 1918–1928.

²⁸ G. Mo i o l i, *Guida allo studio teologico della Spiritualità cristiana. Materiali e problemi per la sintesi* (I)..., s. 97–98.

²⁹ Tamże, s. 97.

³⁰ Tamże.

riografii dotyczącej duchowości chrześcijańskiej nie było jednomyślności co do określenia przedmiotu, który należy wziąć pod uwagę, oraz co do wyodrębnienia kryteriów historiograficznych. Stąd problem porównania i krytycznej dyskusji nad tymi kryteriami. Problem przywołuje kwestię teoretyczną w ujęciu bardziej generalnym: „Na bardziej ogólnym poziomie nasze pytanie, a co za tym idzie, temat naszej refleksji, brzmiałoby następująco: czy kryterium historiograficzne historii duchowości chrześcijańskiej może być w ostateczności zastąpione przez inne źródło, które nie jest wizją chrześcijańską (powiedzielibyśmy nawet teologiczną) samej ‘duchowości’, a zatem człowieka duchowego i jego doświadczenia?”³¹. Rozwiązanie proponowane przez Moiolego nie ma na celu „sprowadzenia historii duchowości koniecznie do teologii” ani też po prostu „domagania się jej przynależności do teologii”, ile raczej chodzi mu o zwrócenie uwagi na fakt, że możliwe jest „uprawianie historii jakiegoś fenomenu, abstrahując od tego, czym chce być sam fenomen oraz od ewentualnych kryteriów rozeznania, jakimi on dysponuje”³². Innymi słowy, nie wydaje się możliwe uprawianie „historii duchowości chrześcijańskiej” bez uszanowania jej treści i tożsamości, abstrahując od tego, czym ona jest oraz od kryteriów osądu, jakie nam podsuwa.

Przywiązywanie wagi do treści i tożsamości doświadczenia chrześcijańskiego nie odbiera jednak historykowi wolności badań ani autonomii w dokonywaniu ocen: „historyk nie będzie oczywiście zobowiązany do podzielenia, na poziomie osądu wiarygodności i wartości, intencjonalności właściwej chrześcijańskiemu fenomenowi duchowemu i jego kryteriów autentyczności. Oczywiście jest ponadto, że historyk, również ze swojego ściśle określonego punktu widzenia, w sposób jak najbardziej uprawniony, może stawiać pytania o słuszność lub uzasadnienie sylwetki człowieka duchowego i jego doświadczenia. Jasne jest w końcu i to, że historyk duchowości chrześcijańskiej może, w wyniku swoich badań, dojść do ujęcia radykalnego, a nawet alternatywnego wobec „wartościowej sylwetki”, którą w swojej historii poddaje analizie i o której niespójności, słabości jest przekonany”³³.

Z drugiej strony historyk powinien uznać prymat „fenomenu”, który bada właśnie po to, by teoretycznie sprecyzować swój punkt widzenia i kryteria swoich poszukiwań: „Wszystko to nie powinno podważać sensu owego pierwszego momentu badania fenomenu, który pozwala na sprecyzowanie punktu widzenia i kryterium poszukiwań poprzez *wsluchiwanie się w ów fenomen i w to, czym on sam chce być oraz w to, jak sam siebie określa*. Inaczej pojawia się nieuchronne niebezpieczeństwo jego redukcji, zubożenia i niezrozumienia”³⁴.

Decydujący zatem dla pracy historyka jest udział teologa, którego zadaniem będzie wniesienie ważnego wkładu dla dokonania „teologicznego osądu (to znaczy opartego na typowym spojrzeniu teologa) rzeczywiście zaproponowanych i zastosowanych w praktyce historiograficznych kryteriów, jako mniej lub bardziej spój-

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 98.

nych, zbieżnych albo dalekich od intencjonalności «duchowego» fenomenu, który jest w ich świetle odczytywany i interpretowany³⁵. Trzeba tutaj wyjaśnić, że dla Moiolego takie podejście znajduje swoje zastosowanie nie tylko w odniesieniu do duchowości chrześcijańskiej, lecz także do każdego doświadczenia religijnego: „Należy zwrócić uwagę, że metodologiczne znaczenie tego ujęcia, jakie tutaj zarysowaliśmy, uważamy za obowiązujące i tak samo ważne nie tylko w odniesieniu do «duchowości» chrześcijańskiej, ale również – w szerszej perspektywie – w stosunku do różnych doświadczeń religijnych. Stąd wydaje nam się, że kryterium mgliście religijne, ograniczające się tylko do jednego punktu widzenia czy religii albo fundamentalistyczne, w historii religijnych zjawisk lub przeżywanego doświadczenia, jest zdecydowanie błędne ze względu na swój aprioryzm. I ma to większe znaczenie niż dopuszczalność lub niedopuszczalność tezy lub tez, za pomocą których ono się wyraża³⁶».

Na zakończenie swoich badań nad dziełami historiograficznymi, Moiola streszcza osiągnięty przez siebie wynik: zweryfikowanie istotnego znaczenia fenomenologii albo typologii doświadczenia chrześcijańskiego dla historycznej interpretacji duchowości oraz wyodrębnienie ich przez teologa. Wypowiada się on następująco: „Rezultatem, który za każdym razem – jak nam się wydawało – wyłaniał się z prowadzonych przez nas badań, było przede wszystkim istotne znaczenie, jakiego nabywa uprzednie i właściwe zakreślenie fenomenologii albo typologii owego szczególnego religijnego człowieka lub owej szczególnej sylwetki człowieka «religijnego», którego doświadczenie chce się brać pod uwagę³⁷». Zarysowuje zatem w bardzo krótkiej syntezie zasadnicze linie fenomenologii albo typologii duchowości chrześcijańskiej: „Człowiek «duchowy» to ten, kto w wierze przeżywa to, w co wierzy: żyje obiektywnością chrześcijańską, stara się ją sobie przyswoić i według pewnych kryteriów dokonać jej personalizacji, a więc nadać jej wymiar osobowy. W ten sposób historia duchowości chrześcijańskiej jest historią tej personalizacji i tego, jak ona się wyraża; jest także historią napięć i kryzysów, w jakich ta personalizacja się znalazła albo na jakie jest narażona; jest również historią częściowego albo nieudanego przyswajania, a nawet odrzucania personalizacji obiektywnego wymiaru chrześcijańskiej wiary³⁸». Bez zwracania uwagi na „uprzednią i właściwą” fenomenologię czy typologię – jak twierdzi Moiola – pojawiłoby się niebezpieczeństwo, które czasami ujawniało się podczas badań nad historią duchowości, tzw. przedrozumienia lub niezdolności do prawidłowego rozumienia doświadczenia duchowego w jego historycznych postaciach: „Istotnie, z historycznego punktu widzenia, fenomen religijny nie udziela się inaczej, jak tylko wewnątrz bardzo bogatej i zróżnicowanej fenomenologii. Nie potrzeba zatem, aby historyk podchodził do tego fenomenu jak ktoś, kto go powierzchownie spłaszczył i wprowadził do swego rodzaju wspólnego mianownika. Cierpi on wówczas na niezdol-

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 235.

³⁸ Tamże, s. 238.

ność do zrozumienia (przez nieuprawnione przedrozumienie) fenomenu, którym przecież chce się zajmować i poddawać interpretacji. Ścisłej rzecz ujmując, także wówczas uwaga skierowana na dany fenomen powinna umożliwić wyodrębnienie pewnego typu człowieka ogólnie «religijnego», co jednak oczywiście nie uprawniałoby do pośpiesznego zaliczania go do typu «wierzący», a tym bardziej do typu «chrześcijanin» (gdzie również nie można byłoby po prostu utożsamiać z sobą typów «protestant» oraz «katolik» czy «prawosławny»)»³⁹.

c. Element historyczny i teologiczny doświadczenia chrześcijańskiego

Studium duchowości chrześcijańskiej wymaga zetknięcia się z sobą, a więc spotkania kompetencji teologa i historyka. „Teolog, który chciałby «zrozumieć» autentyczne doświadczenie chrześcijańskie, musi postawić sobie problem fenomenologii i zarysowania «sylwetki» chrześcijanina: jego charakterystycznych cech, właściwych mu dążeń itd. Musi postawić sobie ten problem i rozwiązać go *teologicznie*, to znaczy, zgodnie ze ściśle określoną metodologią teologiczną, z punktu widzenia właściwego krytycznemu poznaniu i wiedzy płynącej z wiary, która nie może nie być kryterium prawdy oraz wiarygodności, a zatem kryterium wartościującym. Innymi słowy: ewentualne opracowanie autentycznej «sylwetki» chrześcijanina oraz «przeżywanego» przez niego doświadczenia, dokonane przez teologa, nie może nie dążyć do tego, by stać się opracowaniem *normatywnym*, a więc wiążącym, dla tejże sylwetki: właśnie dlatego, że chce być ono opracowaniem dokonanym *w oparciu o wiarę*»⁴⁰. Bazująca na wierze perspektywa prawdziwości i oceny wartości zastosowana przez teologa nie jest tożsama z perspektywą, z jakiej patrzy historyk, ale mimo to nie powinna być od niej oddzielana. Obie te perspektywy są zaangażowane w wypracowanie fenomenologii lub typologii doświadczenia chrześcijańskiego: „To oczywiście, że nie stosując tej samej metodologii ani nie mając jednakowych zamierzeń, historyk powinien zabiegać o to, by odwoływać się do fenomenologii czy do pewnej postaci doświadczenia chrześcijańskiego, dążąc do ukazania i zrozumienia jego historii. Stąd dostarczenie historykowi takiej fenomenologii nie należy uważać za wyłączny przywilej teologa»⁴¹. To właśnie przedmiot, to znaczy doświadczenie chrześcijańskie, domaga się zbieżności tej podwójnej perspektywy: „Wspólne zainteresowanie «przedmiotem» powinno przyczyniać się do zbliżenia i przeciwstawiać się wzajemnej obcości jednego wobec drugiego»⁴².

W ten sposób Moiola, dokonując syntezy, jasno określa, jaki może i powinien być wkład historii do teologii: „Nie powinno być możliwe, aby teolog utrzymywał, że może w prawidłowy sposób postępować na drodze do opracowania sylwetki chrześcijanina i jego modelu życia, pomijając historię wiary chrześcijańskiej.

³⁹ Tamże, s. 235.

⁴⁰ Tamże, s. 236.

⁴¹ Tamże, s. 236–237.

⁴² Tamże, s. 237.

Nie ma bowiem, nawet ze względu na «prawdę» doświadczenia chrześcijańskiego, innego miejsca poza «historią» tegoż doświadczenia; oczywiście zawsze normowaną przez lekturę – przyjęcie natchnionego słowa i opartą na gwarancji prawdziwości wydawanej przez magisterium Kościoła. Historyk zaś jest tym, który dostarcza teologowi «danych» tej historii⁴³. Z drugiej strony wskazuje on na wkład, jaki teologia może i powinna wносить do historii: „Historyk nie powinien obawiać się odwoływania do teologa i wsłuchiwania się w jego głos, gdy chodzi o nakreślenie sylwetki chrześcijanina oraz chrześcijańskiego życia. W tej mierze, w jakiej postępowanie teologa jest krytyczne i rygorystyczne, nie może ono nie prowadzić do dokładnego ukazania, jak wierzący chrześcijanin rozumie «model» bycia chrześcijaninem oraz racje, z powodu których taka, a nie inna powinna być – wciąż według wierzącego chrześcijanina – autentyczna sylwetka chrześcijanina. Jeśli więc nie tylko sam teolog może dostarczać historykowi heurystycznego obrazu, stanowiącego punkt odniesienia wówczas, gdy ten zamierza badać i przedstawiać historię chrześcijańskiego doświadczenia, to należałoby ni mniej ni więcej dodać, że gdy teolog skrupulatnie i w adekwatny sposób zdołałby nakreślić właściwy «obraz» tego doświadczenia, dostarczyłby historykowi bez wątpienia uprzywilejowanego punktu odniesienia⁴⁴».

4. Wnioski

Po ukazaniu niektórych zasadniczych rysów refleksji Giovanniego Moiolego można podjąć próbę sformułowania końcowych wniosków.

1. Przede wszystkim należy podkreślić nabytą przez teologię duchowości świadomość koniecznej „zbieżności”, bliskości historii i teologii, służącą właściwemu zrozumieniu duchowości chrześcijańskiej. „Zbieżność” ta ma swoją podstawę w samym przedmiocie badań: jest nim doświadczenie duchowe, jako doświadczenie wiary przeżywanej w historii, wymagającej uwagi i zrozumienia zarówno dla wymiaru historycznego, jak i teologicznego. Trzeba w tym miejscu przypomnieć, że z powodów po części znanych, a po części jeszcze wymagających pogłębienia, obie dyscypliny – historia i teologia – mają za plecami tradycję, w której – przynajmniej w najnowszej epoce – często brakowało wzajemnych relacji albo przynajmniej traktowano je z wielką podejrzliwością.

2. Giovanni Moiola ukazuje ponadto wyraźnie, jakie są według niego linie styczności historii i teologii. Historyk ma za zadanie udostępnić dane i dostarczyć teologowi pierwszej historycznie umotywowanej „typologii”. Właściwe teologowi jest natomiast dążenie do opartego na wierze zrozumienia faktu chrześcijańskiego, to znaczy wypracowanie osądu prawdziwości i wartości doświadczenia chrześcijańskiego. Jest to osąd, który powinien opierać się na metodologii właściwej teolo-

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

gii: polega ona na wsłuchiwaniu się w wiążące dane Pisma Świętego, na obcowaniu z historią wiary i ciągłym odwoływaniu się do niej, na byciu uważnym wobec osądu i rozeznania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Jednym z „krytycznych” momentów owej zbieżności jest sformułowanie i ocena kryteriów historiograficznych analizy. Moioli podaje nam dwa podstawowe wskazania z tym związane, którymi są: uwaga skierowana na to, czym chce być doświadczenie duchowe oraz na kryteria rozeznania, jakich ono dostarcza; konieczność wypracowania fenomenologii albo typologii doświadczenia chrześcijańskiego, które umożliwiłyby jego zrozumienie i prezentację.⁴⁵

3. „Tożsamość i jedność przedmiotu”. Można byłoby w ten sposób spróbować streścić – za pomocą formuły z pewnością niepełnej, ale może nie całkiem bezużytecznej – centralną ideę refleksji Giovanniego Moiolego na interesujący nas temat. Przede wszystkim respektowanie *tożsamości* przedmiotu: z niezbędną fenomenologiczną uwagą na dane historyczne oraz liczeniem się ze złożonością elementów, które się na te dane składają. Jednocześnie zaś wzgląd na *jedność* każdego z tych danych. Rozumiana była ona w ten sposób, że każde badanie doświadczenia duchowego, bez względu na perspektywę podejścia do niego – historyczną, teologiczną, filozoficzną, literacką, psychologiczną, socjologiczną... – nie może nie być „całościowym punktem widzenia”, to znaczy spojrzeniem na jedność i integralność przedmiotu. Każda perspektywa może i powinna pomagać w uchwytniu całości, chociaż świadomie dokonany ze ściśle określonego punktu widzenia i oparty na własnej metodologii.

To twierdzenie o „tożsamości i jedności przedmiotu” może być zastosowane do tych wszystkich przypadków, w których historia duchowości musiała odnotować, w różnych epokach i kontekstach kulturalnych, „fragmentaryzację” lub „pęknięcia” w postrzeganiu doświadczenia duchowego. Trudna relacja między historią a teologią jest tego przykładem, ale idąc za wskazaniem płynącym z refleksji Moiolego, można by przypomnieć inne przypadki, w których interpretacja doświadczenia duchowego nie zważała tak bardzo na jego *tożsamość i jedność*: „napięcie pomiędzy tym, co widzialne i niewidzialne”, „pomiędzy tym, co zewnętrzne i wewnętrzne”, „napięcie pomiędzy wielością a jednością”, „pomiędzy czasem i wiecznością”, „napięcie pomiędzy kontemplacją i działaniem”, „pomiędzy wymiarem wertykalnym i horyzontalnym”, „napięcie pomiędzy komunią z Chrystusem i wartościami etycznymi”.⁴⁶

Trzeba jednak przyznać, że przewyciężenie tych cząstkowych i fragmentarycznych interpretacji często sprzyjało i nadal może sprzyjać pogłębieniu zrozumienia doświadczenia duchowego.

4. Idąc śladami tych refleksji, za ostatni aspekt należy uznać tutaj zaproszenie do przemyślenia na nowo, tam gdzie jest to konieczne i możliwe, relacji pomię-

⁴⁵ Por. G. Mo i o l i, *Sul tema «fede e linguaggi della fede» in Giovanni della Croce. Ipotesi di lettura*, „Teologia” 1982, 7, s. 171–204.

⁴⁶ Por. tenże, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Contemplatio 6, Glossa, Milano 1992, s. 122–131.

dzy momentem teologicznym i historycznym nie tylko w odniesieniu do studium nad duchowością, ale do całej teologii.

Pierwszy obszar mogłyby tworzyć poszczególne dyscypliny teologiczne. Jak, w obejmującym je zakresie, przedstawiana jest i realizowana relacja między refleksją teologiczną a naukami historycznymi? Jaka jest na przykład relacja między momentem historycznym i systematycznym w nauczaniu traktatów teologicznych?

Drugim obszarem mogłaby być relacja pomiędzy różnymi dyscyplinami teologicznymi, a w szczególności pomiędzy tymi tradycyjnie bardziej historycznymi a tymi ściślej teologicznymi. Czy uzasadnione jest ich „rozdzielanie” i jaka jest argumentacja przemawiająca za tym rozdzielaniem? Jak można w sposób najpełniejszy i najbardziej adekwatny brać pod uwagę *tożsamość* i *jedność* badanego przez nie przedmiotu? Tytułem przykładu można przypomnieć debaty na temat relacji pomiędzy duchowością i dyscyplinami systematycznymi (dogmatyką i teologią moralną), pomiędzy historią Kościoła i naukami teologicznymi, pomiędzy teologią a „naukami o człowieku” (psychologia, socjologia, pedagogika, antropologia itp.). Trzeba rozszerzyć obszar refleksji również na inne dyscypliny: na patrologię, liturgikę, teologię pastoralną, prawo kanoniczne, historię teologii.

Nietrudno jest zauważyć, że refleksja mogłaby rozszerzyć się jeszcze bardziej, osiągając w końcu rozmiary, które – przynajmniej, gdy chodzi o podstawowy temat naszej refleksji – są jej właściwe, to znaczy na obszar relacji pomiędzy historią i wiarą poszukującą prawdy. Nie czas teraz na to, by podejmować analizę tego problemu, ale przydatne może być chociaż podkreślenie, że doszliśmy do tego wymiaru problemu, wychodząc od podjęcia tematyki duchowości, która często uznawana jest za „marginalną”. Gdyby zaistniała taka potrzeba, jest ona dowodem na to, jak analiza, chociaż ograniczona do określonego zakresu, ale prowadzona z uwzględnieniem *tożsamości* i *jedności* przedmiotu, bezwzględnie otwiera na „dostrzeżenie całości”.

LA RICERCA STORICA E TEOLOGICA SULLA SPIRITUALITÀ CRISTIANA SECONDO GIOVANNI MOIOLI

S o m m a r i o

La lettura dei numerosi studi di Giovanni Moioli (1931–1984), sia di quelli più propriamente teologici sia di quelli concernenti la spiritualità, consente di rilevare con facilità come i due ambiti di indagine, quello storico e quello teologico, siano per lui strettamente correlati. Moioli precisa quali sono, a suo giudizio, le linee di convergenza tra storia e teologia. Allo storico spetta il compito di rendere accessibile il dato e di fornirne una prima tipologia, storicamente fondata. È propria, invece del teologo la comprensione secondo la fede del fatto cristiano, l’elaborazione cioè di un giudizio veritativo e valutativo sull’esperienza cristiana.