

LA LEZIONE DI UN TEOLOGO (*)
GIOVANNI MOIOLI (1931-1984) (**)

I. Non si può trasferire al teologo ciò che conviene al filosofo. Del filosofo si deve dire che s'identifica con la filosofia, nel senso che la filosofia è il suo stesso pensiero e quindi la sua stessa parola. Del teologo invece non si può dire che s'identifica con la teologia, perché la teologia intende dire non il pensiero e quindi la parola del teologo, bensì il pensiero e quindi la parola di Dio.

È stata la presunzione o forse più ingenuamente la distrazione della teologia « critica » a sovrapporre la parola dell'uomo alla Parola di Dio e quindi a presumere di « fare teologia » dicendo il pensiero dei critici e le conclusioni degli storici *sulla* Parola di Dio, anziché ascoltando e quindi dicendo la Parola di Dio.

Contro la teologia « critica » sviluppata in ambito protestante, da tempo però è venuta l'efficace reazione di K. Barth. Nella esaltazione della riscoperta e del recupero della Parola di Dio, la reazione barthiana è andata oltre la doverosa distinzione tra la Parola di Dio e la parola dell'uomo, imponendo la netta « separazione », che « aliena » dalla Parola di Dio la parola del teologo, condannato alla impotenza della

(*) Questo testo viene pubblicato contemporaneamente su « Teologia ».

(**) Giovanni Moioli è nato a Vimercate (MI) il 4 maggio 1931.

Alunno dei Seminari diocesani milanesi fin dalla prima media, è stato ordinato Sacerdote il 27 giugno 1954 dal Card. Alfredo Ildefonso Schuster.

Alunno del Pontificio Seminario Lombardo in Roma negli anni 1954-1956, si è laureato in teologia alla Pontificia Università Gregoriana nel 1958. La sua tesi dottorale, dal titolo *Teologia della devozione béruilliana al Verbo Incarnato*, è stata pubblicata in estratto (Varese 1964).

Dopo d'essere stato Direttore spirituale nei Seminari minori, Don Moioli nel 1961 ha iniziato l'insegnamento della teologia spirituale e nel 1962 l'insegnamento della teologia sistematica nei corsi della Facoltà Teologica del Seminario di Venegono; nel 1974 è stato nominato Professore ordinario della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale ove già a partire dal 1969 insegnava teologia sistematica e teologia spirituale: il nuovo incarico non gli ha impedito di continuare regolarmente l'insegnamento delle medesime discipline nel Seminario di Venegono.

Dal 27 aprile al 6 ottobre 1984, giorno della sua morte, è stato Direttore della Sezione Parallela della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale eretta nel Seminario di Milano.

PER ONORARNE LA MEMORIA E CONTINUARE IDEALMENTE L'OPERA SCIENTIFICA È STATO COSTITUITO PRESSO LA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE IL « CENTRO GIOVANNI MOIOLI PER LO STUDIO DELLA TEOLOGIA SPIRITUALE ».

« dialettica ». Per questa via Barth, pur mantenendo le distanze, si è accostato sensibilmente alla posizione cattolica del suo tempo.

In ambito cattolico, poiché non si era concesso spazio alla teologia « critica », non era mai venuta meno la consapevolezza della differenza tra la Parola di Dio e la parola degli uomini. Tuttavia la preclusione contro la posizione « critica », aveva bloccato la teologia irrigidendola nel formalismo. La « formula » infatti, nella sua fissità e immutabilità, si riteneva idonea a esprimere la Parola di Dio, mantenendola al di sopra dello scorrere della storia e quindi immune dall'evoluzione culturale che l'avrebbe alterata. In questo modo però la teologia si condannava alla conservazione e ripetizione delle formule, *ispirate* e quindi al limite non sue.

Benché connotino posizioni opposte, « dialettica » e « formula » tendenzialmente confluiscono. La « dialettica » connota propriamente l'impossibilità di dire la Parola di Dio; mentre la « formula » *ispirata* connota propriamente la Parola di Dio, ricevuta per rivelazione. La confluenza si realizza nel risultato di marcare la differenza, ma più radicalmente di mantenere la « separazione » tra la Parola di Dio, che resta al di là della « dialettica » ma anche « intoccabile nella formula » e il pensiero dell'uomo, bloccato sia nell'esercizio della « dialettica » sia nella ripetizione della « formula ».

La mancanza di « comunicazione », denuncia in ultima analisi una carenza dell'attenzione dovuta alla questione della fede. Effettivamente in ambito protestante, la fede proprio perché è stata elevata a nozione « originaria », appare come la nozione indominabile e quindi più sfuggente e incomprensibile, nella sua dipendenza esclusiva dalla iniziativa di Dio assolutamente libera e gratuita. D'altro canto in ambito cattolico, la nozione di fede in coerenza con la determinazione della rivelazione — la Parola di Dio — in formule, si è irrigidita contro l'aggressione rappresentata dalla critica in quella di « ortodossia » (M.D. Chenu). Emerge in ogni caso l'indicazione a cercare nella fede, propriamente in una comprensione della realtà della fede in termini insieme meno sfuggenti (indefinibili) e meno rigidi (materializzanti), la via per ricomprendere la teologia, superando la figura della pura separazione tra la Parola di Dio e la parola del teologo, in quella della « reale » comunicazione.

Forse si deve riconoscere che in realtà questa via è aperta solo in ambito cattolico, dove l'ortodossia, non solo consente ma esige di essere riportata alla fede. Non si vede invece come possa aprirsi anche in ambito protestante, se la fede deve restare un « al di là », non solo nel senso che non può essere « posseduta » dall'uomo e quindi dal teologo; ma anche nel senso che non può « possedere » l'uomo, ma solo « toccarlo » tangenzialmente e occasionalmente. In ogni caso, dopo Barth, la teologia protestante rischia di ricadere nella posizione prebarthiana, come se la stagione barthiana fosse stata una specie di « incantesimo » (F. Gogarten).

Viceversa per la teologia cattolica il Concilio Vaticano II, se è stato un momento « magico », è stato però un'acquisizione definitiva. Grazie al Concilio (*Dei Verbum*), la teologia cattolica pur con inevitabili sban-

damenti si è orientata decisamente a superare la « distanza » fra l'ortodossia e la fede e quindi a recuperare la fede come principio del proprio pensare. In questo modo la teologia ha aperto uno spazio effettivo al teologo, non più tenuto semplicemente al di fuori, a ripetere fedelmente ma piuttosto meccanicamente le « formule ». Propriamente la teologia chiede al teologo « oltre » alla sua fede, la sua capacità di pensare, o sinteticamente la sua capacità di pensare la fede.

Sotto questo profilo la teologia si « personalizza ». Il teologo, chiamato a pensare la fede, non può limitarsi a ripetere le formule non sue (della Rivelazione o del Magistero), ma deve dire il proprio pensiero, precisamente la propria comprensione della fede. Non cade per questo la differenza rispetto al filosofo, che quando dice il proprio pensiero non ha come referente la fede (anche se potrebbe averla come oggetto) e quindi dice solo il proprio pensiero. Il teologo invece, poiché ha come referente la fede, non dice mai solo il proprio pensiero. Tuttavia, poiché l'aspetto qualificante della teologia non è la fede (presupposto necessario ma non sufficiente), ma la comprensione (« scientifica ») della fede, il pensiero personale del teologo risulta decisivo per la teologia. Superfluo richiamare che la fede, nella sua correlazione intrinseca alla Parola di Dio, ha una struttura oggettiva, nella quale rientra in particolare il riferimento alla comunità — *hierarchice ordinata* — credente, sulla quale il teologo non può prevaricare, pena l'autoesclusione dalla teologia.

Se questa è la figura del teologo, a chiunque si presenti come teologo dovrà essere chiesto come ha svolto il suo compito. E a decidere dev'essere la sua produzione.

II. La produzione del teologo Giovanni Moioli, professore alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale dal 1969, ma già professore nel Seminario Teologico di Milano dal 1961, si colloca fondamentalmente in due settori: quello della teologia sistematica e quello della teologia spirituale; in entrambi i settori infatti il Moioli ha esercitato un magistero pluriennale.

1. Nei campo della teologia sistematica la bibliografia dice che il Moioli ha chiaramente privilegiato la questione cristologica notoriamente tornata al centro dell'interesse teologico. Ve l'ha ricondotta, contro le previsioni, l'esigenza di ricominciare dal « principio », non solo per riprendere una questione interrotta, ma per profilare la soluzione.

Le previsioni dicevano che il secolo XX, sarebbe stato, sotto il profilo teologico, il secolo dell'ecclesiologia (O. Dibelius) e/o il secolo dell'antropologia (G. Thils). La secolarizzazione invece, preannunciata dall'illuminismo, ma non prevista nella rapidità e profondità dei suoi risultati, ha rimesso in discussione il rapporto Chiesa (ecclesiologia) mondo (antropologia), esigendo di rifondarlo nel suo principio. Conseguentemente la teologia attuale connotata come post-illuminista, nel senso complesso della « dipendenza/superamento » dell'illuminismo, ha ritrovato la questione allora interrotta sulla posizione « conciliante » di Hegel e sulla posizione « critica » dei post-hegeliani.

La questione interrotta era quella cristologica, vivacemente dibattuta soprattutto dopo « il crollo delle grandi sintesi » (P. Tillich). Allora però furono i filosofi a condurre il dibattito. A decidere pro o contro Gesù Cristo doveva essere la filosofia, in auge mentre la teologia era latitante. Oggi la situazione è mutata. Con un lungo cammino verso il proprio principio, la teologia si è liberata dall'egemonia della filosofia e avendo ritrovato il principio « rivelazione » ha ritrovato se stessa, riappropriandosi nel contempo la questione cristologica. Questa volta a decidere dev'essere la fede, non la filosofia paurosamente in crisi; ma la fede, non in alternativa alla filosofia, bensì capace di « comprendere » la filosofia anche nei suoi smarrimenti. La questione è la medesima perché fondamentalmente è quella del rapporto verità-storia, che Hegel aveva ritenuto di poter risolvere nel senso della conciliazione, ma che il dopo-Hegel, immutato fino a oggi, ritiene di non poter comporre e spezza nella dissociazione. Il Moioli si è collocato al centro di questo dibattito.

1.2. Alla questione cristologica egli ha dedicato, oltre a una serie di articoli, due grossi fascicoli rispettivamente di trecento e di quattrocento pagine. Ai quali dev'essere aggiunto un terzo fascicolo obiettivamente complementare, nel senso che sotto il profilo tematico li compie, enucleandone l'ultimo orizzonte. La complementarità appare nella decifrazione del titolo, — *L'« Escatologico » cristiano. Proposta sistematica* (1979) — inconsueto ma tuttavia trasparente nel suo riferimento cristologico, dal quale l'escatologia cristiana riceve la propria specifica determinazione.

La denominazione di « fascicoli » è riduttiva, perché in realtà si tratta di volumi, ai quali non si applica il termine, solo perché sono stampati formalmente *pro manuscripto*. A spiegare questa caratteristica sta una scelta precisa della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, più che condivisa, maturata insieme col Moioli. La Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale infatti, progettando la pubblicazione dei propri « corsi istituzionali » vi annette un'importanza particolare; per questo desidera prima sottoporli a una specie di verifica sperimentale. Intende infatti colmare il lungo vuoto lasciato dal manuale. L'ultimo manuale di teologia risale a prima del Concilio. È da pensare che i pochi tentativi fatti nel periodo postconciliare per colmare la lacuna siano risultati troppo esili per riuscire convincenti. In ultima analisi misero in luce — se mai fosse stato necessario — che non si può procedere per semplice « adattamento » del manuale preconciliare. D'altro lato, se il tramonto del manuale ha comportato la caduta di tanti vincoli per la teologia e per questo si è potuto salutarlo come una liberazione; in realtà non occorre un tempo lungo per comprendere che i vincoli non erano, almeno nella totalità, intrinseci al genere manualistico, ma inerivano piuttosto nella teologia proposta dal manuale. Di fatto la scomparsa del manuale ha significato la rinuncia alla trattazione completa e sistematica del discorso teologico, non certo sostituibile né vantaggiosamente sostituita, con la trattazione di questioni rapso-

diche dell'attualità teologica, o con le collaborazioni disparate legate in un'unità puramente formale.

Evidentemente l'impegno a produrre un manuale è un atto di coraggio e insieme di abnegazione. Di coraggio perché suppone la consapevolezza di poter offrire una sintesi comprensiva, che deve essere « nuova » e non solo formalmente rinnovata, perché deve riprendere la questione interrotta nel suo « principio ». Per la cristologia, in Italia, il Moioli fu il primo ad avere questo coraggio. Coraggio e abnegazione insieme, perché il manuale nel suo carattere essenziale e disadorno di testo per la scuola, è una scelta « inattuale » o « impolitica », chiaramente contro corrente. La « corrente » infatti dice di produrre per l'attualità che brucia e si consuma nell'istante, e per il grande pubblico, sempre incline al sensazionale e provocatorio anche in teologia. È assolutamente improbabile che un testo di scuola possa diventare un *best-seller*. Si deve concludere che l'impegno a produrre un manuale è anche un modo di fare teologia e quindi una lezione di teologia, da accogliere con gratitudine e ammirazione, quando viene data.

1.3. I caratteri salienti della « proposta sistematica » di cristologia presentata dal Moioli, sono già stati illustrati in occasione della pubblicazione dell'opera (L. SERENTHÀ, *Un'opera italiana di cristologia sistematica*, Communio, 42-43/1979, 131-147). Emerge e s'impone come polarizzante l'idea della « singolarità » di Gesù. Oltre a dire il contenuto del « cristocentrismo » — una categoria fondamentale nel rinnovamento della teologia — essa, consentendo di scrivere una vera cristologia, in quanto è propriamente la cristologia di Gesù di Nazareth, consentì al Moioli di superare la superficialità della contrapposizione goffa sulla quale si è arenato il dibattito recente, incerto tra la cristologia « dal basso » o « dall'alto » e quindi tentato o abbagliato dalla giustapposizione nominalistica dell'*e* (dal basso) e (dall'alto). La « proposta sistematica » del Moioli, benché proceda per linee essenziali e sintetiche, a volte ripide e scoscese, muovendosi verso il guadagno della profondità, elabora la « singolarità » di Gesù con la consapevolezza precisa ch'essa dev'essere in grado sia di resistere a tutte le « riduzioni » indebite, sia di non precludere nessuna determinazione ulteriore, offrendosi insieme alla storia e alla verità.

Esiste il dubbio fondato che il nostro tempo abbia già approntato la strumentazione teorico-pratica per riuscire nell'impresa. Dopo Hegel, non ha ancora riconciliato la storia con la verità e viene da un periodo di « destrutturazione » radicale della verità, o in ogni caso della sua « questione », quello della « dialettica negativa » (T.W. Adorno) cui certo non ha portato rimedio il « razionalismo critico » (K.R. Popper). Se vi sono sintomi di ripensamento sono però ancora esili. In questa « situazione », sarebbe antistorico attendersi una teologia indenne e senza problemi; mentre, d'altro lato, sarebbe ingeneroso gravare la teologia dell'onere di risolvere tutti i problemi. Esiste, cercando anche fuori d'Italia, nel mondo una teologia/cristologia che li abbia risolti? Il Moioli, che — come gli viene riconosciuto (C. PORRO, *Principali orientamenti della cristologia recente*, Rass Teol 22 (1981), 48-

52) — ha ricercato con diligenza esemplare, confrontandosi e mettendosi in discussione spassionatamente, con tutte le maggiori cristologie che — come attesta la bibliografia — da parte sua non ha mancato di far conoscere con penetranti presentazioni critiche, non ha trovato più di tanto. Evidentemente però, solo con una metafora larga e fondamentalmente impropria si può intendere il pensiero « collettivo » di un'epoca o di un momento come la strumentazione teorica-pratica del pensare. Il pensiero è « strumento » a se stesso. Si fa dicendosi. E così contribuisce al proprio costituirsi.

È da precisare, ma la precisazione dovrebbe essere superflua, che la « proposta sistematica » del Moioli non è concepita come « momento autonomo », bensì relativo e anzi radicato nel « momento storico », comprensivo del lungo arco « dal Nuovo Testamento all'attualità ecclesiale ». Solo ragioni di carattere tecnico-pratico hanno suggerito di premettere la pubblicazione della « proposta sistematica » a quella della ricerca storica che la sorregge. Successivamente, infatti, è stato pubblicato il fascicolo dedicato al primo « Momento storico », quello della « Lettura delle fonti », presentato col titolo: *Gesù di Nazareth secondo il Nuovo Testamento e nella fede e teologia dell'epoca 'patristica' — Secoli II/VIII*, 1980; ma il piano generale dell'opera prevede due altri fascicoli, preannunciati col titolo rispettivo: *Dal mondo 'patristico' a quello della Grande Scolastica e Razionalismo — Illuminismo e post Illuminismo-Momento attuale*. Occorrerà verificare, tra i manoscritti lasciati dal Moioli, se i due fascicoli si trovano già pronti per la pubblicazione.

1.4. La critica (F. G. BRAMBILLA, *Tre cristologie italiane*, Sc Catt 110 (1982) 416-435) riconosce francamente che la Cristologia del Moioli in Italia è rimasta insuperata; tanto da assumerla oggettivamente come criterio per la valutazione delle cristologie pubblicate successivamente. Forse per il suo carattere *Pro manuscripto* era rimasta sconosciuta, senza poter essere utilizzata. O forse le cristologie venute dopo hanno inteso rispondere a esigenze diverse.

Evidentemente però, sia l'esigenza della « semplificazione », se il discorso del Moioli è apparso troppo difficile; sia l'esigenza della « divulgazione », se è apparso troppo accademico, sono legittime in sede di produzione teologica, solo a condizione che non comportino una regressione nella trattazione del mistero di Gesù Cristo. Diversamente si producono opere già superate prima di nascere.

2. La produzione di teologia sistematica del Moioli, che nella cristologia ha trovato il suo vertice, spaziando però anche in altri ambiti, è stata preceduta e poi sempre accompagnata da una produzione più varia di « teologia spirituale ». Alla teologia spirituale il Moioli aveva dedicato i primi anni della formazione scientifica, frequentando i corsi di Specializzazione alla Pontificia Università Gregoriana, conclusi con una tesi assai apprezzata, dal titolo: « Teologia della devozione béruilliana al Verbo Incarnato »; e alla teologia spirituale stava dedicando tutte le sue energie, quando lo colse la morte (6/10/1984).

2.1. La bibliografia documenta una riflessione amorosa e feconda, protratta per venticinque anni. Rivela insieme che nella varietà dei contributi emerge progressivamente, facendosi più insistente e sicura, una linea protesa a sviluppare un'intuizione fondamentale, quella d'interesse metodologico concernente la natura della teologia spirituale.

Ricostruendo criticamente la genesi storica di questa disciplina « fantasma », perché ancora non ben definita nel suo oggetto materiale e incerta nel suo oggetto formale, il Moioli si è impegnato come nessun altro tra i contemporanei a precisarla e a farla riconoscere nella sua specificità teologica e nella sua identità propria, e insieme a identificare il « luogo » all'interno dell'unico discorso teologico.

Per il Moioli, che contemporaneamente alla teologia spirituale « professava » la teologia sistematica, il compito d'identificare la relazione tra le due discipline appariva incombente ma insieme si presentava fin troppo invitante. In ogni caso, non gli era consentita l'ignoranza del problema, né la sicurezza acritica conseguente. Si può « fare » la teologia spirituale senza definire il « proprio » della teologia spirituale? E si può definire il proprio della teologia spirituale senza situarlo nell'« intero » del discorso teologico? E si può comprendere l'intero del discorso teologico nella prospettiva tradizionalmente « specialistica » della teologia spirituale? Evidentemente questi interrogativi, peraltro ineludibili, superano l'ipotesi o la presunzione, comunque affermata, di un rapporto immediato tra la teologia sistematica e la teologia spirituale, da qualunque parte lo si consideri, imponendo di ampliare l'orizzonte per investire l'intero discorso teologico, nella sua struttura fondamentale e nella varietà delle sue articolazioni possibili e necessarie.

In questa prospettiva la proposta di teologia spirituale formulata dal Moioli si presenta con un'autorevolezza « pregiudiziale ». Ovviamente la definizione di una disciplina compete agli esperti che la coltivano. Dovranno quindi essere i cultori della teologia spirituale a suggerirne la definizione. Tuttavia se la definizione è « pregiudicata » nella sua stessa tradizione storica, come si può superare il « pregiudizio », continuando nel solco della tradizione? « Superare la storia mediante la storia » (E. Troeltsch) è evidentemente impossibile. Ma, d'altro lato, se si esce dal solco, come si può sperare di « superarlo » proponendo un discorso pertinente? Il dilemma, apparentemente senza uscita, che non si propone solo per la teologia spirituale, ma per tutte le discipline teologiche con struttura analoga (Liturgia, Pastorale, *a fortiori* Catechetica), mette in risalto l'aporia della « specializzazione » quando ha perso di vista e non è più in grado di recuperare il suo riferimento all'intero. Allora la specializzazione si riduce a operare in un circolo chiuso, raccogliendo e rifinando il materiale, ma senza riuscire a comprenderne il senso, perché non conoscendo altro, fatalmente lo sovra-determina come fosse il tutto. Nell'ipotesi migliore, cioè quando i limiti si avvertono confusamente perché inducono il senso di insoddisfazione e insofferenza, si fa come il calabrone di Barth che si dibatte investendo tutte le finestre chiuse. Solo nel riferimento a un orizzonte

più vasto si può riconoscere e quindi precisare la propria posizione.

Per la teologia spirituale l'orizzonte più vasto entro il quale cercare il proprio senso è quello della teologia *tout court*. Non basta però presupporlo; è necessario esplicitarlo, perché nel discorso metodologico, che ha sempre un carattere fondativo, dev'essere « condeterminato ».

Conseguentemente nella prospettiva di elaborare il discorso metodologico/fondativo della teologia spirituale, si dovrebbe concludere che, a parità di condizioni, lo specialista parte con un *handicap* e il sistematico con un vantaggio. Per sé né l'*handicap* è insormontabile né il vantaggio è decisivo. In ogni caso però la posizione ottimale è quella di chi ha potuto annullare l'*handicap* della specializzazione assumendolo criticamente nel vantaggio della sistematicità. Questa fu la posizione del Moioli in quanto professore/studioso di teologia spirituale e di teologia sistematica. Da questa posizione la sua appassionata « ripresa » della questione della teologia spirituale non ha inteso aggiungere « qualcosa » a quanto già si sapeva e diceva; ma nell'approfondimento della prospettiva ha inteso ampliare e rinnovare l'orizzonte di comprensione, come fanno i maestri autentici.

Purtroppo la morte prematura ha lasciato l'opera incompiuta. Dei tre volumi previsti dal progetto presentato come *Guida allo studio della Spiritualità cristiana*, è uscito solo il primo (anche questa volta con la tecnica del « *Pro manuscripto* »). Il titolo, volutamente formale — *Materiali e problemi per la sintesi* — ne copre più che svelarne la ricchezza. In sostanza il volume, attraverso il recupero storico del tema della « spiritualità cristiana », intende ricostruire la genesi della disciplina, addossandola al nodo teoretico del rapporto tra teologia e scienza storica. Il secondo volume, sempre sul filo dell'itinerario storico, che deve preservare dagli « apriori » arbitrari, avrebbe presentato gli altri due nodi problematici che s'intrecciano a porre nella sua obbiettiva complessità il problema della teologia spirituale: la questione epistemologica e la questione linguistica (propriamente la questione dello studio teologico del linguaggio spirituale nella sua rilevanza propria). Sono i nodi da sciogliere per poter formulare, a conclusione della trilogia, una « proposta sistematica ». Evidentemente la presentazione di un progetto di tale fattura suppone la sua esecuzione in fase già avanzata. Di fatto anche il secondo volume, preparato attraverso i corsi tenuti sia alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale sia al Seminario di Milano, era ormai in fase di completamento. In ogni caso la « proposta sistematica », maturata nell'impegno di sciogliere i nodi teorici, era stata più che abbozzata in vari articoli.

2.2. Si deve dire che essa ha « sorpreso », che è molto di più che non l'essere accolta. A parte qualche incomprensione (cfr. CH. A. BERNARD, *Teologia Spirituale*, NDT, Suppl. 1, Alba 1983, 2101-2104), ancora non ha suscitato un dibattito, che tuttavia ci sarà, perché i molti, anche se giovani e giovanissimi discepoli del Moioli sono già all'opera, per assicurare alla teologia spirituale, nella scia delle indicazioni date dal

maestro, la dignità scientifica e lo spazio nel quadro del sapere teologico che doverosamente le competono.

Al Moioli riuscì infatti particolarmente facile avere discepoli in gran numero. Evidentemente per il fascino delle sue doti personali, materia per l'agiografo; ma evidentemente anche per l'interesse — la « sorpresa » — suscitato dal suo insegnamento e quindi dalle sue idee, cioè dal suo pensiero, « attraente » anche quando le parole non riuscivano a dirlo con immediatezza e restavano chiuse e lo stile, anziché esprimerlo con la felicità della luce, sembrava imprigionarlo nella durezza di un'armatura. In realtà la « lotta » non era tra il pensiero e la parola/lo stile; era al livello in un certo senso « previo », tra il pensiero e la *res*. La *res*, che costituisce per chi pensa l'interesse esclusivo e il pensiero che deve « realizzarla », senza potersi riferire a precedenti né utilizzare formule predisposte, « già fatte », e quindi solo attraverso un travaglio, che non sempre può nascondere i segni della fatica.

III. Anche se può sembrare accattivante, non intendiamo leggere le due parti dell'opera complessiva del Moioli, quella di teologia sistematica e quella di teologia spirituale per scoprirne e metterne in risalto le eventuali reciproche influenze. Evidentemente non pensiamo che la teologia spirituale possa « spiritualizzare » la teologia sistematica, né che la teologia sistematica debba « teologizzare » la teologia spirituale. Non lo pensava certo il Moioli, che denunciava in questa pseudo-idea l'ignoranza radicale delle due discipline; mentre, d'altro lato, riconoscendo a entrambe la comune, identica natura teologica, in quanto sapere « critico » della fede, ne precisava la differenza, sia pure con un'indicazione solo allusiva, nel riferimento rispettivo alla *fides quae*, che in ultima analisi è la persona di Gesù di Nazareth nella sua « singolarità »; e alla *fides qua* in quanto appropriazione della fede nel « vissuto cristiano ».

Ci piace invece rilevare l'azione liberante che la teologia — sistematica e spirituale insieme — può compiere nello spirito di chi la coltiva con intelligenza e amore. In questa prospettiva non s'intende ovviamente offrire un'interpretazione critica, ma piuttosto rendere una testimonianza. Come sempre essa non fa che raccogliere con gratitudine un insegnamento « ricevuto », anche se solo possibile.

1. L'insegnamento è quello della « specificità cristiana ». Nell'epoca che ha prodotto i teologi « della secolarizzazione », « della svolta antropologica e dei cristiani anonimi », « della speranza », « della bellezza e della forma », « della liberazione », ecc., se la storia vorrà registrarlo, c'è stato anche un teologo che, almeno *in nuce*, ha prospettato una teologia « della specificità cristiana ». (Benché, per passare veramente alla storia, presumibilmente dovrà trovarsi una connotazione più scaltra e provocante, che la sonorizzi con la suggestione facile dello *slogan* e insieme la metta al riparo della critica « preconcepita » che la teologia è per se stessa la teologia « della specificità cristiana »,

connotazione che pertanto risulterebbe tautologica. È in realtà una critica astratta, formulata nella totale preterizione del contesto storico attuale, che nella ricerca di ciò che può apparire originale ha notoriamente cancellato o smarrito l'evidenza dell'originario. Come se la connotazione « teologia della Parola » non fosse in sé tautologica. Nessuno però può contestare che la « teologia della Parola » aveva un senso, proprio nella sua storica ragion d'essere).

Derivata direttamente dalla « singolarità » di Gesù, « singolare » perché « universale », la specificità cristiana si coglie in modo privilegiato nel « vissuto » degli uomini e quindi nella sua inesauribile capacità di far vivere. In questa luce il mondo appare innanzi tutto definitivamente come il campo di Dio, il Padre, dove l'occhio — l'intelligenza e il cuore — è rapito dalla fioritura di Gesù Cristo insieme coi suoi Santi. Mettendo in risalto la specificità cristiana, rifratta in loro in un gioco senza fine, essi si staccano o piuttosto si levano in modo inconfondibile a dare senso. Non è solo buio e non è tutto grigio il « vissuto » degli uomini. E non è tutto e solo « umano, troppo umano ».

Apprendosi alla speranza e alla gioia, l'umanità si anima e si qualifica e si « costituisce » nel riferimento alla categoria antropologica fondamentale, che « a seguito » e quindi nella *sequela* di Gesù si rivela essere la « santità ». È infatti Gesù di Nazareth nella sua « singolarità universale » il referente necessario per ogni uomo; mentre d'altro lato, la « santità » (evidentemente non nel senso di H. Bremond e della sua « metafisica dei Santi ») non è che la forma riuscita, e quindi evidenziata anche se non evidente, del « vissuto » cristiano, che è il vissuto troppo spesso anonimo di ogni uomo. La santità — si deve aggiungere — in grado di dare senso, non predeterminato ma da determinare, alla povertà, alla sofferenza, all'oppressione, che notoriamente sono le categorie antropologiche fondamentali proposte dalle teologie post metafisiche; ma anche alla creaturalità e alla libertà, proposte dalla teologia « essenzialista » o « personalista »; categorie in realtà o troppo (solo) umane o troppo indeterminate, al limite obiettivamente « insignificanti ».

Nella visione del mondo schiarita dalla compagnia dei Santi che — si deve pensare — placa l'anima e riconcilia con gli uomini, ogni uomo ha il suo posto, non nel senso della predestinazione calvinista, ma perché ha sempre tutte le sue possibilità, da impegnare in un compito, che non è mai solo un'« opera » o una serie di « opere », bensì è la sua stessa esistenza, da vivere nella fede, ma proprio per questo lasciata alla sua libertà, la libertà « del cristiano », non ovviamente nel senso enfatico di Lutero ma in quanto oggettivamente determinata nel riferimento alla singolarità di Gesù.

2. Situata storicamente nel quadro delle teologie contemporanee, la teologia della specificità cristiana può forse apparire, almeno in prima approssimazione e quindi con la riserva della verifica, come l'« altra faccia » della « teologia del cristianesimo anonimo o dei cristiani anonimi » (K. Rahner). Se così fosse veramente, nel passaggio

alla priorità del positivo sul negativo, il compito teologico diventerebbe più difficoltoso, perché incomincerebbe proprio là dove la teologia dei « cristiani anonimi » finisce; ma il guadagno sarebbe rilevante, perché recuperando la corretta impostazione metodologica si mette in chiaro, contro ogni equivoco, che il negativo non ha senso in se stesso, ma lo riceve esclusivamente dal positivo. In realtà il confronto speculare delle due teologie nasconde anziché mettere in risalto la differenza di « principio ». Pur riconoscendo che anche la teologia dei « cristiani anonimi » ha il suo « principio » ultimo in Gesù Cristo, immediatamente però essa si connota in senso antropologico, a differenza della teologia della specificità cristiana pregiudizialmente e inequivocabilmente connotata in senso cristologico.

Propriamente quella della specificità cristiana è una teologia ricavata dalla contemplazione realizzata e quindi vissuta nella *sequela* di Gesù di Nazareth; non immediatamente dalla considerazione degli uomini e in funzione di spiegare la loro situazione. In quanto realizzata nel vissuto ha indubbiamente una valenza pratica, nel rimando ineludibile alla libertà delle persone, rese capaci di vivere come mai avrebbero saputo e più profondamente di essere « chi » non sarebbero mai potute essere. Ma in quanto « contemplativa » la teologia della specificità cristiana non tollera sovradeterminazioni prassistiche, che non solo mortificherebbero fatalmente la specificità cristiana, ma radicalmente la contraddirebbero. Sotto questo profilo, la teologia della specificità cristiana è una teologia « disinteressata ».

3. Per questa sua caratteristica è facile prevedere che alla teologia della specificità cristiana non può arridere un successo « spontaneo », largo e immediato. Inevitabilmente il rifiuto della sovradeterminazione prassistica la sottrae all'utilizzo retorico e coerentemente la fa sembrare meno attuale. Effettivamente nel complesso, è una teologia controcorrente e in questo senso « impopolare ». Non avendo cercato la propria diretta ispirazione nelle « masse », né in quelle che « fanno » la storia né in quelle che dalla storia sono emarginate, ma avendola trovata nella singolarità di Gesù, non può pretendere di avere il consenso o anche solo l'attenzione delle masse. Lo preclude, antecedentemente a ogni giudizio di merito, la stessa dinamica della comunicazione sociale. In questa prospettiva la teologia della specificità cristiana corre il rischio di passare inosservata; disattesa, prima ancora di essere conosciuta, e dai teologi che cercano nelle « masse » l'ispirazione per la teologia e dai non teologi che vogliono nella teologia la « corrispondenza » con l'attesa delle « masse ».

Davanti a questa prospettiva il Moioli non sorrideva con sufficienza né con imperturbabilità. Non sorrideva affatto. E non nascondeva la propria amarezza. Non solo per la banalità di una situazione teologica che troppo spesso si alimenta di chiacchiere invece di produrre un pensiero; e troppo spesso si serve della teologia trasformandola brutalmente in ideologia; ma sopra tutto perché « verificando » la teologia della specificità cristiana nell'esperienza cristiana vissuta, o piut-

tosto riconoscendo nell'esperienza cristiana vissuta la teologia della specificità cristiana, si era convinto di avere intravisto l'indicazione giusta da seguire per la crescita obiettiva, non drogata e quindi non fasulla, della comunità ecclesiale.

Evidentemente la convinzione gli era maturata, non sulla cattedra del teologo, dove si deve stare soli perché si ha bisogno di silenzio, ma nel contatto diretto coi molti cristiani, di tutti gli « stati » ecclesiali, ai quali il Moioli ha dovuto spiegare la teologia della specificità cristiana precisamente perché gli chiedevano come vivere in chiara coscienza l'esperienza cristiana. Era inevitabile che un maestro della teologia spirituale diventasse punto di riferimento per la vita spirituale vissuta. Ma era anche inevitabile che il riferimento a un maestro lucidamente impegnato a riconoscere la teologia spirituale nel suo rigore teologico per sottrarla alle approssimazioni e incongruenze di una tradizione sostanzialmente precritica, per riflesso facesse luce sulla vita spirituale vissuta illuminandola nella sua specificità cristiana con il duplice guadagno di sottrarla all'empirismo e alla casualità, alle quali risulta fatalmente consegnata quando manca il dovuto riferimento teorico; e coerentemente, poiché le lezioni di metodo non sono mai solo formali, di sottrarla allo psicologismo/prassismo antropologico per riconsegnarla all'« oggettività » cristiana. « L'uomo spirituale è colui che sa fare il discernimento ». Ma precisamente il discernimento che coglie la verità si può fare solo sul principio della « oggettività » cristiana, non sulla *propria* esperienza fortunatamente trasformata in « carisma ».

4. A questo livello di principio, la lezione assume logicamente una valenza ecclesiale nel riferimento alla comunità intera, che trascende la vicenda sempre personalizzata della « direzione spirituale ». Insegna, oltre che ai singoli cristiani, ai seminari, alle associazioni, ai movimenti, ai presbiteri, ai religiosi, a tutte le componenti ecclesiali, con le quali il Moioli ha effettivamente intrattenuto un contatto assiduo, che il principio è l'oggettività cristiana, esigente e indisponibile. Intollerante di qualsiasi manomissione, non si presta a coprire nessun falso, anche se compiuto con il candore della buona fede. Solo « la verità rende liberi », precisamente perché rende *veri*.

È la lezione del teologo Moioli alla « sua » Chiesa, nelle persone che storicamente la compongono, la Chiesa « vera », quindi né « gnostica » né « opportunistica ». Se, al di là delle denominazioni, nel loro significato profondo, lo « gnosticismo » e l'« opportunismo » costituiscono le tentazioni permanenti per la Chiesa, lo « gnosticismo » nella sua tendenza a risolvere il cristianesimo in vicenda puramente intellettuale e l'« opportunismo » nella tendenza opposta a fare del cristianesimo lo strumento per il dominio del mondo, nella contingenza storica attuale le due tentazioni sembrano attivate dalla paura incussa dalla secolarizzazione, il fenomeno epocale che inarrestabile preme a marginalizzare la Chiesa.

Con la sua interpretazione olimpica e securizzante della secolarizzazione, legittimata come prodotto del cristianesimo e al limite identifi-

cata con il cristianesimo stesso, la tentazione « gnostica » intende esorcizzare la paura; mentre la tentazione « opportunistica » si manifesta come reazione reattiva e nervosa contro la paura. Ma la vera Chiesa non ha paura; è la Chiesa oggettivamente — nel riferimento all'oggettività cristiana — « vera », cioè fatta dalla verità, che libera dalla paura e dalle sue tentazioni. Questo insegna, penetrando nel vivo dell'attualità storico-ecclesiale, la lezione del teologo Giovanni Moioli.

GIUSEPPE COLOMBO

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA)

28 febbraio 1985

BIBLIOGRAFIA DI GIOVANNI MOIOLI (1)

1959

Dottrina spirituale: Scritti del Card. A. Ildefonso Schuster, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1959, 397-448.

1960

L'insegnamento del Card. Ildefonso Schuster sulla vita spirituale: SC 88 (1960) 5-22.

1962

La perdurante presenza dei misteri di Cristo nel pensiero del Card. De Bérulle: SC 90 (1962) 115-132.

1963

La vita cristiana come oggetto della Teologia spirituale: SC 91 (1963) 101-116.

Temî maggiori per una spiritualità del clero diocesano: Ib., 469-495.

Per un orientamento bibliografico sulla spiritualità del clero diocesano: Ib., 531-536.

L'ideale della verginità: Matrimonio e verginità. Saggi di teologia, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1963, 493-534.

1964

Considerazioni teologiche sugli Istituti Secolari, SC 92 (1964) 387-424; anche: *Secolarità e vita consacrata*, Ancora, Milano 1964, 161-210.

P. Reginaldo Garrigou-Lagrange, SC 92 (1964) 276-277.

Contributo allo studio del vocabolario della devozione bérulliana al Verbo incarnato: Miscellanea Carlo Figini, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1964, 305-325.

(1) Usiamo le abbreviazioni:

SC = La Scuola Cattolica

T = Teologia

omettiamo l'abbreviazione AA.VV.: quando gli autori non sono ricordati deve essere intesa.

1965

Sulla spiritualità sacerdotale ed episcopale in S. Agostino: SC 93 (1965) 211-222.

Temi di spiritualità episcopale e sacerdotale in S. Carlo Borromeo: Ib., 459-488; anche: *S. Carlo e il clero diocesano*, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1965, 61-90.

Principi generali di una spiritualità coniugale: Notiziario dei Gruppi di spiritualità coniugale n. 13 (1965) 5-11 (2).

Teologia della devozione bérolliana al Verbo incarnato, Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregoriana, Varese 1965.

La santità di Domenico Savio: *Enciclopedia dell'adolescenza*, Queriniana, Brescia 1965, 721-740.

1966

Il problema della Teologia spirituale: SC 94 (1966) suppl. bibl., 3-26.

XIV Convegno tra professori di teologia e filosofia dei seminari lombardi: Ib., 477.

Riflessione teologica sul mistero cristiano del Matrimonio: Notiziario dei Gruppi di spiritualità coniugale n. 19 (1966) 5-16.

L'universale vocazione alla santità del popolo di Dio: Ambrosius 42 (1966) 135-139.

Lo Spirito di Cristo chiama a vivere la carità. Interrogativi ed orientamenti sulla spiritualità dei laici: Presenza Pastorale 36 (1966) 736-743.

La verginità nel mistero di Cristo e della Chiesa: Rivista di vita spirituale 20 (1966) 382-391; anche: Quaderni della Rivista di vita spirituale, Roma 1966, 86-95; e: Vita religiosa e Concilio Vaticano II, Teresianum, Roma 1967, 92-101.

1967

Per una rinnovata riflessione sui rapporti tra matrimonio e verginità. I principali documenti del Magistero: SC 95 (1967) 201-255.

La maturità della religiosa, Ufficio Catechistico Diocesano, Milano 1967.

1968

Il II Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana: SC 96 (1968) 176-179.

Matrimonio e verginità: *Enciclopedia del Matrimonio*, Queriniana, Brescia 1968³, 387-413.

1969

Concilio Vaticano Secondo e spiritualità del clero diocesano: Presenza Pastorale 39 (1969) 454-475.

Pio XI e la formazione del clero: Pio XI nel trentesimo della morte (1939-1969), Opera Diocesana per la preservazione e la diffusione della fede, Milano 1969, 261-293.

1970

Appunti per una « Cristologia » patristica: SC 98 (1970) 175-214.

(2) In collaborazione con G. COLOMBO.

« *Consacrazione* » e *Istituti Secolari*: Ib., suppl. bibl., 152-158; anche: *Gli Istituti Secolari. Consacrazione Secolarità Apostolato*, AVE, Roma 1970, 249-259.

Riflessioni di spiritualità sacerdotale nelle lettere del Card. Montini ai suoi sacerdoti: Ambrosius 46 (1970) 138-142.

Matrimonio e verginità nella dottrina del Tridentino: Magistero e morale, EDB, Bologna 1970, 193-209.

1971

Tre problemi per la cristologia oggi: Teologia del presente 1 (1971) 3-15.

1972

Bérulle e il sacerdozio: SC 100 (1972) 142-147.

Modernismo e cristologia: Ib., suppl. bibl., 45-48.

Rivelazione e cristologia. Lettura del libro « Gesù Cristo rivelazione di Dio »: Ib., suppl. bibl., 178-184.

« *Consacrazione* » e « *secolarità* »: problema degli Istituti Secolari o problema ecclesiologico?: Teologia del presente 2 (1972) 5-30; anche: *Gli Istituti Secolari nella Chiesa d'oggi*, AVE, Roma 1980, 11-51.

Sul ministero presbiterale come ideale di vita: Communio n. 4 (1972) 3-11.

Note introduttive ad uno studio dogmatico del sacramento della penitenza cristiana, I, Pro manuscripto, Venegono Inferiore 1972 (1984²).

Il problema di Cristo nella teologia attuale: Lezioni del II corso di aggiornamento teologico, Pro manuscripto, Rho 1972, 5-37.

1973

« *Realtà* » della risurrezione di Cristo e teologia: SC 101 (1973) 238-250; anche: GIANINI G. - MOIOLI G. - LOCATELLI A., *La risurrezione di Gesù*, Daverio, Padova - Milano 1974, 51-75.

Dal « De novissimis » all'escatologia: SC 101 (1973) 553-576; anche: MOIOLI G., *L'« Escatologico » cristiano*, Milano 1979, 173-201.

Morire nel Signore: Teologia del presente 3 (1973) 323-329.

« *Sequela* » e « *contemporaneità* » del cristiano. *Illustrazioni dalla storia della spiritualità cristiana*: Communio n. 9 (1973) 3-11.

Note introduttive ad uno studio dogmatico del sacramento della penitenza cristiana, II, Pro manuscripto, Venegono Inferiore 1973 (1984²).

Temi cristiani maggiori. Riflessioni per una vita consacrata, Gribaudi, Torino 1973.

« *Status quaestionis* » del discorso cristologico: presentazione e prime riflessioni: SEGALLA G. - CANTALAMESSA R. - MOIOLI G., *Il problema cristologico oggi*, Cittadella, Assisi 1973, 198-241.

Per una ripresa di coscienza della sacramentalità dell'ordine sacro: Sacerdoti nello Spirito, Triuggio 1973, 149-166.

Sacerdozio del Nuovo Testamento e ideale di vita nella storia della spiritualità cristiana: Ib., 167-184.

Sacerdoti « per la gloria di Dio »: Ib., 185-191.

Pregliera: *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, Paoline, Roma 1973, 799-805.

Verginità: Ib., 1207-1216.

Virtù coniugali e doni dello Spirito Santo nella vita coniugale: Corso Triennale di Teologia Spiritualità e Pastorale della Famiglia (16-22 settembre 1973), seconda settimana, disp. n. 8, Sestri Levante 1973.

1974

André Hayen su l'«intenzione» dell'obbedienza alla Chiesa: SC 103 (1974) 68-77.

A proposito di «Teologia spirituale» e del suo insegnamento: Ib., 624-634.

Bossuet: il problema dell'intelligenza teologica dell'esperienza mistica: Ib., 785-791.

Per una «spiritualità coniugale». Analisi di una esperienza: I «Gruppi di spiritualità familiare»: Communio n. 16 (1974) 70-84 (3).

Liturgia e vita spirituale: Rivista Liturgica 61 (1974) 325-336.

La ricerca cristologica oggi: Rivista Biblica 22 (1974) 113-123.

Il prete come ministro della riconciliazione: Presbyteri 7 (1974) 196-206.

Dogmatica e storia nella «definizione» del ministero presbiterale: Chiesa per il mondo, II. Fede e prassi, EDB, Bologna 1974, 89-96.

1975

Per determinare la natura del sacramento della penitenza cristiana. Appunti di metodo: SC 103 (1975) 26-72.

Existence et éternité (di F. Guimet): Ib., 281-282.

Dimensione antropologica della Cristologia moderna (di V. Caporale): Ib., 282.

Le Quiétisme (di J.-R. Armogathe): Ib., 282-284.

Per l'introduzione del tema della singolarità di Cristo nella trattazione teologica: Ib., 725-777.

Esperienza cristiana e senso del morire: Communio n. 23-24 (1975) 26-40.

Il nuovo «Ordo Paenitentiae» nella storia della prassi penitenziale cristiana e della sua teologia: Rivista Liturgica 62 (1975) 48-74; anche: *La Penitenza. Studi biblici teologici e pastorali*, LDC, Leumann (Torino) 1976, 109-135.

Interpretazione critica dei Gruppi di spiritualità familiare: Gruppi di spiritualità familiare di Milano n. 7 (1975) 29-31 (4).

Matrimonio ed Eucaristia: Ib., 38-43.

Il Presbitero tra preghiera e azione: Il prete per gli uomini d'oggi, AVE, Roma 1975, 529-541.

Verginità: Dizionario Enciclopedico di Spiritualità, Studium, Roma 1975, II, 1979-1988.

1976

Escatologia e teologia: un saggio: SC 104 (1976) 99-103.

Storia ed escatologia: T 1 (1976) 258-270; anche: *Evangelizzazione e promozione umana*, La Scuola, Brescia 1976, 79-92; e: *MOIOLI G., L'«Escatologico» cristiano*, 202-216.

I fondamenti teologici della vita degli Istituti Secolari: Incontro 2 (1976), n. 1, 3-12.

1977

Cristologie in Italia: introduzione - epilogo: SC 105 (1977) 3-4; 161-165 (5).

(3) In collaborazione con G. COLOMBO e A. CORTI.

(4) In collaborazione con G. COLOMBO.

(5) In collaborazione con G. GIAVINI, P. A. SEQUERI, M. SERENTHÀ e S. UBBIALI.

- E. Schillebeeckx, *Gesù. La storia di un vivente*: Ib., 91-110.
Una Cristologia nella prospettiva della esplicita confessione della fede: W. Kasper: Ib., 152-160.
Introduzione alla riflessione teologica cattolica contemporanea sulla morte dell'uomo: Ib., 543-566; anche: MOIOLI G., *L'«Escatologico» cristiano*, 217-246.
Per una nuova sintesi dei trattati di Cristo e di Dio. Proposta per la cristologia: T 2 (1977) 53-71.
Teologia spirituale: Dizionario Teologico Interdisciplinare, Marietti, Torino 1977, I, 36-66.
Cristologia: Ib., I, 639-651.
Escatologia: Ib., II, 94-101; anche: MOIOLI G., *L'«Escatologico» cristiano*, 15-26.
Cristocentrismo: *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Roma 1977, 210-222.
Preghiera: Ib., 1198-1213.

1978

- Fermenti di spiritualità nell'Italia Settentrionale post-unitaria. Note di lettura*: SC 106 (1978) 446-460.
«Sapere teologico» e «sapere» proprio del cristiano. Note per un capitolo di storia della letteratura spirituale e della teologia: Ib., 569-596.
La «figura» del cristiano: *Presenza Pastorale* 48 (1978), n. 3-4, 57-66.
Verginità cristiana e concezione dell'uomo: *Communio* n. 37 (1978) 68-83.
L'unzione dei malati: il problema teologico della sua natura: T 3 (1978) 33-55.
I trattati di Cristo e di Dio: Ib., 292-298 (6).
Lo Spirito nostra memoria e nostra speranza: *Consacrazione e servizio* 6-7 (1978) 15-22.
Cristologia. Proposta sistematica, Corsi della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Pro manuscripto, Milano 1978.
Santità e peccato nella Chiesa: prospettive di spiritualità ecclesiale: La Chiesa. Il suo mistero e la sua storia, Ufficio Catechistico Diocesano, Milano 1978, 144-152.
Educarci alla fede per educare: Itinerario di fede dei bambini e dei fanciulli, LDC, Leumann (Torino) 1978, 7-18.

1979

- Vissuto cristiano e senso dell'essere peccatori. Il «caso» di Teresa di Lisieux*: SC 107 (1979) 418-449.
«Fine della metafisica» e quadro interpretativo dell'esperienza cristiana: T 4 (1979) 76-83.
Misticismo-Antimisticismo: una categoria storiografica (da Bremond a Knox e a Kolakowski): Ib., 187-210.
La preghiera cristiana, criterio per la formazione del cristiano in preghiera: Ib., 266-296; anche: *La ricerca della preghiera cristiana oggi*, La Scuola, Brescia 1980, 137-171.
L'«Escatologico» cristiano. Proposta sistematica, Corsi della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Pro manuscripto, Milano 1979.
«Cristocentrismo». L'acquisizione del tema alla riflessione teologica recente e il suo significato: La Teologia italiana oggi, La Scuola - Morcelliana, Brescia 1979, 129-148.

(6) In collaborazione con L. SERENTHÀ.

Il Cardinale Schuster maestro di spiritualità cristiana (La Lettera pastorale del 1950): Il Cardinale Alfredo Ildefonso Schuster. Avvio allo studio, NED, Milano 1979, 9-33.

Le nuove vie dell'escatologia cattolica: Il mistero dell'aldilà, LAS, Roma 1979, 25-35.

La penitenza: sacramento per il cristiano peccatore: Sacramenti e vita cristiana, Ufficio Catechistico Diocesano, Milano 1979, 55-67.

Cristocentrismo: Nuovo Dizionario di Spiritualità, Paoline, Roma 1979, 354-366.

Esperienza cristiana: Ib., 536-542.

Mistica cristiana: Ib., 985-1001.

Teologia spirituale: Ib., 1597-1609.

1980

La «figura» del cristiano nell'esperienza storica: Testimoni nel mondo 36 (1980) 5-9.

Cristologia. «Momento» storico - Lettura delle «fonti». Gesù di Nazareth secondo il Nuovo Testamento e nella fede e teologia dell'epoca patristica - Secoli II-VIII, Corsi della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Pro manuscripto, Milano 1980.

La «figura» del cristiano nella storia: Il cristiano di ieri, il cristiano di oggi, il Cristo di sempre, Ancora, Milano 1980, 65-82.

Considerazioni sulla spiritualità del presbitero diocesano: La Nuova Alleanza 85 (1980) 451-457.

Cristo risorto, destino dell'uomo: Dio e la vita futura, Ufficio Catechistico Diocesano, Milano 1980, 141-156.

Il vero spirito di M. Mectilde de Bar: una proposta «spirituale», le sue motivazioni, la sua attualità: Deus Absconditus, Atti del Convegno di spiritualità monastico-eucaristica, Benedettine Adoratrici del S. Sacramento, Ronco di Ghiffa 1980, 107-131.

Presentazione: BOSATRA B., Istituti Secolari e Teologia. La ricerca post-conciliare (1965-1978), AVE, Roma 1980, VII-XI.

1981

La santità e il «santo» cristiani - il problema teologico: SC 109 (1981) 353-374.

L'acquisizione del tema dell'esperienza da parte della teologia e la teologia della «spiritualità» cristiana: T 6 (1981) 145-153.

Sacramento del «perdono» o della «penitenza»? La celebrazione della penitenza cristiana, Marietti, Torino 1981, 45-63.

Dimensione esperienziale della spiritualità: Spiritualità. Fisionomia e compiti, LAS, Roma 1981, 45-62.

Linee storiche della spiritualità presbiterale nell'età moderna: La spiritualità del presbitero diocesano oggi, AVE, Roma 1981, 9-41.

Condizione femminile e spiritualità cristiana: La donna nella Chiesa oggi, LDC, Leumann (Torino), 167-197.

La contemplazione cristiana: Tu sei con me. Contemplazione e preghiera, Cooperativa «In Dialogo», Milano 1981, 43-59.

La spiritualità del clero diocesano (Lezione al clero: 2 febbraio 1981), a cura della Commissione Diocesana per la formazione permanente del clero, Crema 1981.

Presentazione: M. MARGHERITA MARCHI, Benedettine, Viboldone 1981, 7-15.

1982

I mistici e la Teologia spirituale: T 7 (1982) 127-143; anche: *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Teresianum, Roma 1982, 137-157.

Sul tema « fede e linguaggi della fede » in *Giovanni della Croce. Ipotesi di lettura*: T 7 (1982) 171-204.

Discernimento spirituale e direzione spirituale: CORTI R. - MOIOLI G. - SERENTHA L., *La direzione spirituale oggi*, Ancora, Milano 1982, 47-72.

La spiritualità del predicatore: Predicare oggi, Ancora, Milano 1982, 163-199.

Il rapporto tra liturgia ed esperienza di Dio. Linee di riflessione storico-teologica: *Liturgia, soglia dell'esperienza di Dio*, Messaggero, Padova 1982, 39-61.

Figure della sofferenza cristiana nella storia della spiritualità: Il significato cristiano della sofferenza, La Scuola, Brescia 1982, 73-98.

Presentazione: CASTENETTO D., *Elena da Persico. Una intuizione spirituale*, IPL, Milano 1982, IX-XXI.

Presentazione: BARBIERI G., *Un prete del settecento lombardo. Padre Martinelli fondatore degli Oblati di Rho*, NED, Milano 1982, 7-11.

1983

Laicato, diocesanità e AC: *Presenza Pastorale* 53 (1983), n. 3-4, 134-153; anche: *Laicato Chiesa e società. Esperienze e prospettive dell'ACI*, Cooperativa « In Dialogo », Milano 1983, 23-54.

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.

Il Quarto Sacramento della Chiesa. Per la comprensione teologica del suo significato: Il Quarto Sacramento. Identità teologica e forme storiche del sacramento della penitenza, LDC, Leumann (Torino) 1983, 83-114.

Eucaristia e spiritualità sacerdotale: Eucaristia, presbiteri e comunità, Ancora, Milano 1983, 127-161.

Di là verrà a giudicare i vivi e i morti: Credo in Dio Padre, Ancora, Milano 1983, 95-107.

Istituto Secolare Sacerdotale?: Preti nel mondo per il mondo, OR, Milano 1983, 121-122.

1984

Leggere un mistico cristiano. Le Lectures de Jean de la Croix di M. Huot de Longchamp: T 9 (1984) 42-58.

Spiritualità, fede, teologia: Ib., 117-129.

Parlare ancora, oggi, di « spiritualità » sacerdotale?: *Rivista del Clero Italiano* 65 (1984) 162-167.

L'annuncio: momento formativo del predicatore stesso o mestiere?: Metodologia dell'annuncio, Edizioni Cammino, Milano 1984, 27-36.

Presentazione: COLOMBO CARD. G., *Profili di santi*, NED, Milano 1984, 5-11.

Prefazione: FERRARI P. L., *Personalismo e cristologia. La meditazione cristologica di Jean Mouroux*, IPL, Milano 1984, 9-10 (7).

(7) Parte della prefazione è riportata anche nella terza pagina di copertina. Sempre nella terza pagina di copertina delle seguenti opere si trovano presentazioni sintetiche firmate da G. MOIOLI: BORACCO P. L., *Il problema della spiritualità cristiana*, IPL, Milano 1977; CATTARI A., *Maddalena Gabriella di Canossa*, IPL, Milano 1977.

1985

L'« umanità » di Gesù nella spiritualità cristiana: La storia di Gesù, Rizzoli, Milano, n. 88 (1985) 2098-2099.

Gesù e i santi: Ib., n. 89 (1985) 2113-2132 (8).

Tre tipi concreti di spiritualità occidentale: Ib., n. 89 (1985) 2130-2131.

La parola della croce, Edizioni Viboldone, Viboldone 1985 (9).

Si devono pure ricordare

- le 48 schede bibliografiche riportate nella rivista *Teologia* con la sigla G. M.:
T 1 (1976) 399; 2 (1977) 374.379-382; 3 (1978) 366.368.401.406.409.415-416;
4 (1979) 397.412.430.434.442-443; 5 (1980) 367.392-393.395.399.401.
- MOIOLI G., *Linee per una educazione alla preghiera cristiana*, Azione Cattolica Milanese, Milano s. d.

La presente bibliografia, pur mirando alla completezza, rimane provvisoria. L'estensore ringrazia chi ha collaborato e vorrà collaborare a correggere e ad integrare.

FRANCO GALLIVANONE

Seminario arciv. - Venegono Inf. (VA)

28 febbraio 1985

(8) In collaborazione con P. BARRERA.

(9) Meditazioni raccolte e pubblicate postume del Centro « Giovanni Moio-
li » per lo studio della Teologia spirituale costituito presso la facoltà Teologica
dell'Italia Settentrionale.