

Konrad Keler

Pojęcie Boga w świetle teologii wyzwolenia J. L. Segundo

Collectanea Theologica 53/2, 29-45

1983

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. KONRAD KELER SVD, PIENIĘŻNO

POJĘCIE BOGA W ŚWIETLE TEOLOGII WYZWOLENIA J. L. SEGUNDO

Okres posoborowy charakteryzuje się między innymi ciągle wzrastającym pluralizmem w teologii. Odnowa teologiczna będąca konsekwencją Vaticanum II stała się twórcza i owocna w całym Kościele. Ameryka Łacińska może być najlepszym przykładem tego wyjątkowego ożywienia teologicznego. Punktem zwrotnym, a zarazem wytyczającym kierunek rozwoju teologii w Kościele Ameryki Łacińskiej była druga z kolei Konferencja Biskupów Latinoamerykańskich (CELAM)¹. Otworzyła ona przed teologią na tym kontynencie nowe perspektywy rozwoju. To wówczas tworzy się nowy charakterystyczny dla tej części świata nurt teologiczny, który od tego momentu został nazwany „teologią wyzwolenia”².

Jednym z bardziej znanych obecnie reprezentantów teologii wyzwolenia jest Urugwajczyk Juan Luis Segundo SJ. Urodził się w Montevideo w 1925 r. Mając 30 lat otrzymał święcenia kapłańskie. Odbył studia w Lowanium i w Paryżu, kończąc je pracą dyplomową na temat Bierdiajewa. Po ukończeniu studiów w Europie nie poświęca się pracy naukowej czy pedagogicznej poza nielicznymi wyjątkami zleconych wykładów, które wygłasza głównie na uniwersytetach w Stanach Zjednoczonych. Kieruje natomiast ośrodkiem Peter Faber Center w Montevideo i udziela się na polu publicystycznym wydając miesięcznik „Perspectivas de Diálogo” aż do czasu zamknięcia i ośrodka, i czasopisma przez władze urugwajskie w 1975 r. Refleksja teologiczna J. L. Segundo ma głównie ukierunkowanie pastoralne. Dlatego też trudno tej teologii nadać

¹ Por. A. Paygert, *Chrześcijaństwo Latynosów i teologia wyzwolenia*, Novum 5(1976) 63; A. Marranzini, *La teologia della liberazione*, w: *Correnti teologiche postconciliari*, Roma 1974, 296 n. Konferencja ta odbyła się w Medellín w Kolumbii od 26.8. do 7.9.1968 r. Zostały wydane dokumenty. Obszerne fragmenty dokumentów z Medellín można znaleźć w tłumaczonej na język polski pozycji R. Laurentin, *W Ameryce Łacińskiej po soborze*, Warszawa 1974, 211—237.

² Por. H. Rzepkowski, *Kirchenbild und Kirchenkritik der latein-amerikanischen Theologie*, Verbum SVD 3(1977) 202. Za pioniera tego kierunku w teologii uważa się ekwadorskiego teologa Gustavo Gutiérreza. Jego programowa pozycja *Teologia de la liberación*, Lima 1971, została przetłumaczona na język polski: *Teologia wyzwolenia*, Warszawa 1974. Teologię wyzwolenia reprezentują również: Leonardo Boff, Luis G. del Valle, José Comblin, Raúl Vidáles, Ronaldo Muñoz, Segundo Galilea, José Míguez Bonino, Juan Carlos Scannone i inni.

przymiotnik systematycznej. Czasami nazywa się ją teologią „otwartą”³. Początkowa działalność pisarska Segundo⁴ nie odznacza się jeszcze oryginalnością myśli ani własną metodą, która charakteryzuje późniejsze prace, kiedy włącza się aktywnie w nurt teologii wyzwolenia. W tym początkowym okresie dokonało się jednak położenie fundamentu i pierwsze ukierunkowanie jego przyszłej działalności jako teologa.

I. Presupozycje teologiczne

Chociaż teologia wyzwolenia posiada pewne założenia wspólne wszystkim jej przedstawicielom, to różnią się one jednak w szczegółach. G. Gutiérrez, pionier tego kierunku, widzi teologię „jako krytyczną refleksję nad chrześcijańską *praxis* w świetle Słowa Bożego”⁵. Segundo natomiast przesuwa akcent podkreślając jeszcze bardziej czynny charakter teologii. Dla niego teologia wyzwolenia to całkowite zaangażowanie się w wyzwolenie w historycznej *praxis*⁶. Punktem wyjścia tak pojętej teologii jest doświadczenie niesprawiedliwej rzeczywistości, głównie w jej wymiarach: społecznym, ekonomicznym i politycznym. Odmiennosc sytuacji w Ameryce Łacińskiej w tych aspektach powoduje, iż Segundo nie widzi możliwości zaadaptowania teologii europejskiej i północnoamerykańskiej. Ocenia ją bowiem w świetle latynoamerykańskiej sytuacji jako abstrakcyjną i łączącą się z ruchami sekularyzacyjnymi, a zarazem przeprowadzającą konfrontację z ateizmem, a nie z wołającą o pomstę do nieba sytuacją społeczną. Teologia wyzwolenia, którą reprezentuje Segundo, zmierza również w kierunku łączenia się z tymi dziedzinami wiedzy, które mają za przedmiot *praxis* i odnosi się do objawienia biblijnego interpretując je z punktu widzenia teraźniejszości. Punktem centralnym staje się zatem historyczna *praxis* Kościoła w Ameryce Łacińskiej. Ta *praxis* pozwala odczuć istniejący ucisk, który domaga się wyzwolenia, ucisk społeczny, ekonomiczny i polityczny⁷. Ten ucisk stwarza u ludzi poczucie

³ Por. A. T. Hennelly, *Theologies in conflict*, New York 1979, 51.

⁴ Należałoby tu zaliczyć jego pozycje: *Etapas precristianas de la fe: Evolución de la idea de Dios en el Antiquo Testamento*, Montevideo 1964; *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, Montevideo 1962; *Conceptión cristiana del hombre*, Montevideo 1964.

⁵ *Teologia wyzwolenia*, 23.

⁶ Por. *Exploring the meaning of liberation. Statement by Juan Luis Segundo*, w: S. Torres i J. Eagleson (wyd.), *Theology in the Americas*, New York 1976, 280.

⁷ *Tamże*, 281. Segundo tłumaczy również, dlaczego mówi się w Ameryce Łacińskiej o wyzwoleniu, a nie o zbawieniu. Według niego słowo „zbawienie” dla ludzi tego kontynentu ma wydźwięk pasywny. Kojarzy się raczej z ucieczką od czegoś przykrego, z uniknięciem jakiegoś wspólnego nieszczęścia. Pojęcie „wyzwolenie” podkreśla i akcentuje bardziej zaangażowanie i dynamizm działania.

zależności zewnętrznej i wewnętrznej, a tym samym tworzy wyjątkowo niesprawiedliwą strukturę społeczną. Doświadczenie ucisku uświadamia chrześcijanom również linię jaskrawo dzielącą społeczeństwo na tych, którzy w pełni i w nadmiarze korzystają z dobrodziejstw współczesnej cywilizacji oraz na tych, którzy znajdują się na marginesie życia społecznego i politycznego. Ta druga grupa stanowiąca większość w społeczeństwach Ameryki Łacińskiej tworzy tak zwany „obszar ciszy”. Jest to grupa, która nie ma żadnych możliwości jakiegokolwiek współdecydowania o obliczu życia społecznego, a nawet nie może decydować o swoim własnym losie i o swojej przyszłości. Technologia, która w społeczeństwach europejskich i północnoamerykańskich jest podstawą rozwoju i postępu społecznego, w środowisku latynoamerykańskim pozostaje w rękach niewielkiej grupy ludzi i stanowi narzędzie pogłębiania kryzysu społecznego i ugruntowania egoizmu i totalitaryzmu. Rzeczywistość pogarsza jeszcze neokolonializm zewnętrzny.

Taka sytuacja staje się znakiem czasu i wymaga refleksji w świetle wiary. Taka właśnie, a nie inna historia staje się bowiem miejscem działania i obecności Boga. Słowo Boże odnajduje swoją weryfikację w wydarzeniach historycznych. Cała nadzieja przyniesiona na świat przez Chrystusa musi być zauważalna w różnych sytuacjach społecznych. Wiara natomiast powinna znajdować historyczną konkretyzację i prowadzić ku pełnemu wyzwoleniu człowieka poprzez uwolnienie od niesprawiedliwości społecznej, ekonomicznej i politycznej. Wyzwolenie to może być realizowane przez wszystkich wierzących, którzy są siłą wiodącą życia religijnego i myśli teologicznej. Oni mają pobudzać do refleksji wskazującej jak na drodze teologicznej przekazywać czy komunikować tę wyzwalającą *praxis* wszystkim ludziom⁸.

Wyzwolenie⁹ jest wyrażeniem dążeń społeczeństw czy grup społecznie, ekonomicznie i politycznie uciskanych. Odnosi się ono również do poszczególnych jednostek, które ze swej strony dążą do zmian we wszystkich wymiarach swego człowieczeństwa, a tym samym ku tworzeniu nowego człowieka. W odniesieniu do Pisma Świętego, wyzwolenie oznacza właśnie ten proces, którego dokonuje Chrystus wyzwalający człowieka od grzechu jako ostatecznej przyczyny niesprawiedliwości i ucisku. Nie ma prawdziwego wyzwolenia człowieka bez chęci zmiany niesprawiedliwych struktur w społeczeństwie¹⁰. W tym kontekście teologowie wyzwolenia podejmują w nieco odmienny sposób problem Boga. Bóg ukazuje się w sposób widzialny w człowieczeństwie Jezusa Chrystusa zaangażo-

⁸ Por. J. L. Segundo, *The hidden motives of pastoral action*, New York 1978, 37–45.

⁹ Sens tego pojęcia najlepiej nakreśla G. Gutiérrez, *dz. cyt.*, 45 n.

¹⁰ Por. J. L. Segundo, *Exploring the meaning of liberation*, 282.

zowanego w historię. Boga spotykamy w zetknięciu z ludźmi angażując się w historię. Spotkanie z Nim jest możliwe tylko poprzez międzyludzką sprawiedliwość. Kiedy tej sprawiedliwości nie ma, Bóg jest nieznany, Bóg jest jakby w oddaleniu¹¹.

Takie ustawienie problemu Boga może prowadzić do nowego, a może nawet nieco innego obrazu Boga. Segundo jako jeden z wielu przeprowadza szczegółową analizę pojęcia Boga w świetle teologii wyzwolenia. Niesprawiedliwość społeczna pogłębiając proces dehumanizacji społeczeństwa zamyka człowiekowi możliwości zrealizowania się. Ta nieludzka sytuacja wytwarzana przez system społeczny zmusza chrześcijan w Ameryce Łacińskiej do przepracowania form wyrażania Boga, który ukazał nam swe oblicze w Jezusie Chrystusie. Obecny obraz Boga został bowiem wypracowany w przeszłości przez społeczne systemy dominacji. Toteż dążenie do nowej organizacji życia społecznego musi prowadzić do wypracowania innego, bardziej autentycznego obrazu Boga¹². Chrześcijaнин broni często pojęcia Boga, który nie istnieje. Pojęcie to jest niczym innym jak konsekwencją czysto ludzkich cech wytworzonych przez ludzi¹³. Dlatego też mamy do czynienia w świecie chrześcijańskim ze swoistym bałwochwalstwem, polegającym na czczeniu Boga, który nie jest Bogiem chrześcijan. Jego bowiem obraz został uwarunkowany społecznie. Z biegiem czasu społeczeństwo rozwinęło się przechodząc różnego rodzaju przemiany, a pojęcie Boga zostało to samo. Zdaniem Segundo na przestrzeni wieków nastąpiło odejście nawet od biblijnego pojmowania Boga, co w konsekwencji doprowadziło do wytworzenia takiego pojęcia Boga, że budził on lęk w człowieku. Bojąc się Boga człowiek oddala się od tego zdeformowanego obrazu Boga. Bóg w Piśmie Świętym jawi się nam natomiast jako Bóg prowadzący dialog z człowiekiem. Nie wiele miejsc w Biblii, twierdzi Segundo¹⁴, mówi nam, kim Bóg jest. Szczególnie Nowy Testament stawia problem Boga inaczej, a mianowicie: kim on jest dla nas. Pytanie czy Bóg jest lub kim on jest sam w sobie, może pojawić się jedynie w małych grupkach snobów. Problem istnienia Boga powinien być rozpatrywany w szerokim kontekście spraw ludzkich. Dlatego też akademickie pytanie teologii europejskiej musi być zastąpione pytaniami: kim Bóg jest dla nas, jak uwidacznia się Jego działanie lub czym jest ludzkie istnienie szukające i działające, jeżeli przyjmuje lub neguje istnienie Boga¹⁵. W sposób świadomy Segundo pomija antytezę: wiara

¹¹ Por. G. Gutiérrez, *dz. cyt.*, 199—201; G. T. Farrell, *Teologia de la liberación*, Verbum SVD 2(1976)175.

¹² Por. J. L. Segundo, *Our idea of God*, New York 1974, 34—37.

¹³ Tenże, *Faith*, w: T. Cabestrero (wyd.), *Faith. Conversation with contemporary theologians*, New York 1980, 173.

¹⁴ *Our idea of God*, 5 n.

¹⁵ *Tamże*, 3 i 14.

w Boga lub ateizm. Jego refleksja idzie w kierunku oczyszczenia wiary z bałwochwalstwa. Uważa, że wystarczy człowiekowi przedstawić obraz Boga w nowych pojęciach, by w Niego uwierzył, a nie żeby podawać i tworzyć argumenty na Jego istnienie.

Segundo z pewnym sceptycyzmem odnosi się do poznawania Boga na drodze rozumowej. Ten sposób, według niego, ma wiele zalet, ale kryje w sobie niebezpieczeństwo traktowania relacji osobowej do Boga w sposób niepersonalny, kiedy relacja ja-ty zastąpiona zostaje przez ja-ono. Rozum ma również tę tendencję, by zamieniać rzeczywistość w rzeczowość, a co za tym idzie, może potem tą „rzeczowością” bardziej manipulować. Ludzki rozum jako ten wielki „systematyk” jest również źródłem cech antropomorficznych przypisywanych Bogu¹⁶. Przykładem takiego postępowania rozumowego jest modalizm, który, zdaniem Segundo¹⁷, redukuje możliwość poznania Boga do procesu intelektualnego, a tym samym staje się źródłem alienacji, przedstawia bowiem Boga jako Boga rozumu i odseparowuje Go od świata poprzez refleksję tylko nad Jego boską naturą. Modalizm akcentując działanie Boga ma na myśli działania typowe dla natury Bożej, które jawią się jako coś innego niż działanie Boga w historii. Modalizm pojmował działanie Boga jako wynikające z Jego Bożej natury, której istotę stanowi nieskończoność i samowystarczalność. Natura Boża nie jest jednak mechanizmem pozwalającym nam mówić o jej funkcjonalności. Źródłem działania jest Bóg jako osoba, który w sposób wolny umiłował i dał samego siebie, chociaż nie musiał tego czynić na mocy swej natury.

Poza tym rozum ma swoje granice w rozumieniu boskości, granice, które nie wynikają koniecznie z tajemniczości czy nieskończoności, ale są to granice, które dotyczą również każdego ludzkiego istnienia. Istnieją bowiem zasadnicze różnice pomiędzy tym, co wiemy o drugim człowieku na mocy jego natury a tym, czego dokonuje człowiek jako osoba w historii. Rozum nie jest w stanie odtworzyć tej historii, gdyż nie wynika ona z natury, ale z wolności człowieka i tworzona jest przez osobę ludzką. Natura może być przedmiotem rozumowego poznania, jednak w odniesieniu do życia osobowego rozum posługuje się tylko analogiami. Owszem, Segundo podkreśla, że Sobór Watykański I mówi o możliwości poznania Boga przy pomocy rozumu. Zgadza się z tym orzeczeniem dając mu swoją interpretację. Interpretuje tę możliwość poznawczą rozumu jako pomoc rozpoznawania czegoś, co dotyczy istoty Bożej natury. Jednak osobowe życie Boga jest nam objawione i to objawione w Trójcy Świętej. Wiedza natomiast wynikająca z poznawania rozumowego natury Bożej może być jedy-

¹⁶ *Tamże*, 85 nn.

¹⁷ *Tamże*, 98 nn.

nie wintegrowana w objawienie, co prowadzi człowieka do lepszego jego zrozumienia¹⁸.

Właściwy obraz Boga został nam przekazany w Piśmie Świętym, którego jednak nie można odczytać bez odmitologizowania. Objawienie Boga dokonuje się w historii. Jego działanie oraz nauczanie winno być rozumiane w konkretnym kontekście historycznym, choć nie zawsze rozumiane bywa, co widzimy na przykładzie samego Jezusa, który musi swoim słuchaczom wyjaśniać swoje działania. Współcześnie to Bultmann, według Segundo, pierwszy zwrócił uwagę na proces demitologizacji, który jednak wymaga nieco innego spojrzenia. Segundo zgadza się z Bultmannem¹⁹ uznając konieczność reinterpretacji wydarzeń, które nie mogą być brane dosłownie i na które trzeba spojrzeć pod kątem literackim. Dlatego też istotne jest podkreślenie prymatu interpretacji przed narracją, gdyż orędzie Boga przekracza wymiary zwykłej informacji.

Gdyby się jednak poprzestało na tym, co mówi objawienie, historia zbawienia miałaby charakter statyczny. Tymczasem w swych założeniach biblijnych historia zbawienia ma perspektywę dynamiczną. Dynamizm ten dojdzie do głosu wtedy, kiedy akcent zostanie przesunięty z narracji przeszłych wydarzeń do interpretacji historycznych zdarzeń i to w konkretnej własnej osobistej egzystencji człowieka. Inaczej mówiąc, przepowiadanie Ewangelii jest adekwatne tylko wtedy, gdy przechodzi się z historii zbawienia do zbawienia historii w człowieku²⁰, do tworzenia historii przez człowieka, którego Bóg przygotował do tego zadania i powierzył mu je. Człowiek wierzący we wspólnocie eklezjalnej musi ciągle reinterpretować tę historię w świetle problemów odnoszących się do wyzwolenia człowieka. I tak właśnie wyzwalające słowo Boże należy rozumieć w konfrontacji z nieludzkimi i niesprawiedliwymi strukturami społecznymi w Ameryce Łacińskiej²¹. Tak pojęta demitologizacja nie będzie prowadziła w swych konsekwencjach do teologii „śmierci Boga”, jak w wypadku kontynuatorów idei Bultmanna, ale do śmierci bożków, które zostały wprowadzone w miejsce Boga. Tą drogą postępowali również prorocy, którzy w konkretnych zdarzeniach historycznych ukazywali i wskazywali na Boga, który działa²². Sam Jezus w swym nauczaniu wskazuje, że działanie Boga realizuje się i skutecznia w historycznej teraźniejszości, w znakach czasu.

¹⁸ Tamże, 142.

¹⁹ Tamże, 47 n.

²⁰ Tamże, 37.

²¹ Tenże, *Exploring the meaning of liberation*, 282.

²² Por. tenże, *Capitalism versus socialism: crux theologica*, w: R. Gibellini (wyd.), *Frontiers of theology in Latin America*, New York 1979, 251.

II. Pojęcie Trójjedynego Boga

1. Bóg w Trójcy osób

Bóg, twierdzi Segundo, stanowi przede wszystkim dla człowieka oświecenie ukierunkowujące jego ludzką egzystencję. Trynitarne formuły pojawiają się w sposób naturalny, kiedy pierwsi chrześcijanie chcą określić i rozważyć swą egzystencję. Znajdują wtedy wyjaśnienie swojego działania i historii w relacji do Ojca, Syna i Ducha Świętego²³. Teksty mówiące o Bogu w Nowym Testamencie nie wskazują na jego wieczność czy transcendencję, ale mają ścisły związek z „tu i teraz” chrześcijańskiej egzystencji, która kontrastuje z poprzednią przedchrześcijańską egzystencją. W „tu i teraz”, czyli w historyczności pojawiają się trzy imiona i ich istnienie jest objawione.

Pismo Święte, jak mówi Segundo, ukazuje nam Boga jako Ojca, Boga, który jest Bogiem przed nami²⁴. Z autorów nowotestamentowych głównie św. Paweł, podkreśla Segundo, sugeruje nam takie ujęcie Boga Ojca, który jest u początku wszystkiego i który jest obecny w życiu naszych ojców²⁵. Uświadamia nam to, że świat został przez Niego uczyniony, a historia zaczęła się od Jego kreatywnej woli. Od momentu pojawienia się jednak człowieka dzieło stworzenia jest kontynuowane dzięki pracy człowieka. Objawienie, które wywodzi się z wolności i jest poruszane przez wolność oraz zmierza w określonym celu, włącza się w historię. Bóg na przestrzeni historii daje się poznać jako osoba działająca w sposób wolny, mimo iż nie objawia swego imienia. On jest po prostu Jahwe²⁶. Ten właśnie Bóg nawiązuje kontakt z człowiekiem poprzez historię, w zaangażowaniu na rzecz wolności i we współpracy z wolnością drugiej osoby. Dzięki działaniu człowiek ma możliwość spotkania Boga w historii, który nie przeciwstawia się wolności człowieka, ale daje mu szansę współtworzenia tej historii. W ten sposób w osobie i działaniu Jahwe, Boga Ojca, Boga przed nami, człowiek odkrywa pierwszy element, który prowadzi go do tworzenia ludzkiej historii. Ludzka egzystencja została zatem na zawsze włączona w historię ustanowioną z działania Ojca²⁷.

Jezus Chrystus przyjmuje objawienie Ojca. Główne tytuły, którymi się go określa: Syn, Słowo, wskazują, że jest objawieniem Ojca. Od momentu spotkania z Jezusem, spotykamy Boga, który

²³ Tenże, *Our idea of God*, 20 n.

²⁴ „God before us”. *Tamże*, 22.

²⁵ Segundo jako przykładowy i typowy tekst analizuje przemówienie św. Pawła na Areopagu (Dz 17,16—34). Myśl, którą, według niego, św. Paweł rozwija również w swoich listach.

²⁶ Segundo podaje tłumaczenie słowa Jahwe. Najlepiej można to wyrazić w ten sposób, oczywiście w wersji angielskiej: *I'm me*.

²⁷ *Tamże*, 24.

jest Bogiem z nami²⁸. Ustawienie historii tylko w kierunku „Boga przed nami” pozostawiłoby pewien element niejasności. Ojciec działa rzeczywistość i tworzy naszą historię, ale działa spoza tej historii. Segundo posługuje się porównaniem ze świątynią w Jerozolimie. Działanie Jahwe jest ukryte za zasłoną świątyni. Zasłona ta jednak rozrywa się i „Bóg przed nami” staje się w Jezusie „Bogiem z nami”²⁹. Dzięki Jezusowi następuje interioryzacja historii ludzkiej i wzbogacenie jej poprzez samooddanie się, które w śmierci znajduje swój punkt szczytowy. Dzięki działaniu Jezusa historia ludzka staje się historią boską. Dokonuje się jakby Boży paradoks. Nie tylko Bóg wkracza w naszą historię, ale nasza historia wkracza w zakres boskości. „Bóg z nami”, prawdziwie z nami aż do końca, oznacza, że z własnej woli włączył Bóg swoje istnienie do naszej historii. Stał się solidarny ze wszystkimi i jego boskie istnienie jest zaangażowane w historię. Stąd też sam człowiek pełniej włącza się w tworzenie nowego świata i kontynuuje proces stwarzania. Osoba i czyny Jezusa, Syna, stanowią więc drugi konstytutywny element ludzkiej historii³⁰.

Ludzkie istnienie jest ograniczone czasem, przestrzenią, kulturą. „Bóg z nami” w Jezusie żył również w tych ograniczeniach. Jako Słowo miał do zakomunikowania orędzie, które przekazał nam w historii. Orędzie to jednak nie zostało zakończone. Poprzez słowo i działanie Jezus wyraził prawdę o całej historii. Nie może to być jednak zakomunikowanie całkowitej prawdy, tak by mogła być prawdą w nas, ponieważ została wyrażona w historii i to konkretnej, indywidualnej historii Jezusa. Świat zaś idzie naprzód i zmienia się. Jezus natomiast w swoim ludzkim istnieniu należy nieosiągalnie do przeszłości. Wiadomo, że Jezus odszedł, ale nie odchodzi i nie kończy się działanie Boga. Dzieło Jezusa, „Boga z nami” kontynuuje teraz Duch Święty, który jest „Bogiem w nas”³¹. Dzięki działaniu Ducha Świętego słowo Jezusa jest w nas, jest w ludzkiej historii. Duch jest twórcą wspólnoty, w której dzieło Jezusa nie jest uobecnianie fizycznie, ale duchowo. I to jest, według Segundo, trzeci konstytutywny element historii ludzkiej. „Bóg w nas”, czyli słowo i działanie Boga idzie w rytmie historii³².

Bóg w swej miłości daje nam w posiadanie świat i całe objawienie prowadzi do tego, by uczynić z niego nie tylko „nową ziemię” dla człowieka, ale i „nowe niebo” dla Boga. Trzeba się więc zaangażować w wyzwolenie świata, dokonując ciągłej przemiany. Brak tego zaangażowania ze strony chrześcijanina to występowanie przeciwko Duchowi Świętemu, który jest „Bogiem w nas”. Odrzu-

²⁸ „God with us”. *Tamże*, 28.

²⁹ *Tamże*, 25.

³⁰ *Tamże*, 28.

³¹ „God in us”. *Tamże*.

³² *Tamże*, 31.

cenie Ducha Syna, Ducha stwarzającego i wyzwającego jest odrzuceniem Jezusa i jego działania zmierzającego do wyzwolenia człowieka, a tym samym grzechem przeciwko Duchowi Świętemu³³.

Trynitarne formuły w Nowym Testamencie wskazują, według Segundo, jak Kościół od samego początku wychodzi z tego nowego nasilenia wydarzeń zbawczych, by ukierunkować, uchwycić orędzie o trzech osobach w schemat jednej boskiej rzeczywistości skierowanej ku człowiekowi. Można powiedzieć, że późniejsze sformułowanie dogmatyczne było niczym innym jak wyrażeniem wiary i życia Kościoła czasów apostoelskich. Przykładem mogą tu być, twierdzi Segundo, listy Pawłowe, w których widać jak trzy imiona boskie są powiązane z istotą chrześcijańskiego powołania. To powołanie może być rozumiane tylko w tych trzech odniesieniach. Trynitarne formuły w jego listach idą w kierunku ukazania zgodności trzech Bożych imion w tworzeniu chrześcijańskiej egzystencji³⁴.

2. Bóg Jeden

Mówiąc o Bogu w trzech osobach nie mówi się tu o trzech różnych istotach o trzech imionach, które sukcesywnie zajmują centrum boskiego objawienia. Imiona te sugerują jedność usiłowania pochodzącego od Boga i wypełniającego wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji. Określają one również istnienie i działanie Ojca, Syna, Ducha Świętego w dowartościowaniu naszej historii i jej przemianowaniu. Powstaje jednak problem: jak jednocześnie można mówić, że Bóg jest jeden, a zarazem jest Trójcą? Segundo twierdzi³⁵, że pierwsi chrześcijanie z jednej strony są kontynuatorami monoteistycznej tradycji judaistycznej, a z drugiej strony pragną pozostać zgodni z otrzymanym orędziem o trzech osobach boskich. Analizując pobieżnie przekazy biblijne, Segundo wychodzi ze stwierdzenia, że Jezus nazywa Bogiem swego Ojca, a nie siebie samego. Czyli słowo Bóg odnosi się do jednej jedynej rzeczywistości, do jednego prawdziwie istniejącego Boga. Zaś oznaczenie Jezusa słowem „Syn” wyraża fakt, że pochodzi on od kogoś. Ten Syn przekazuje to, co usłyszał i zaświadcza, że widział Tego, w którego wierzyli Żydzi mówiąc, że jest ich Bogiem. Użycie słowa „Syn”, według Segundo, w odniesieniu do Boga Ojca wskazuje bardziej na ciągłość niż na różnicę. Mówiąc o sobie Jezus nie nazywa się Bogiem, a przecież jak przekazuje nam ewangelista, jest napiętnowany, gdyż dostrzeżono krystalizującą się identyczność pomiędzy Ojcem i Synem (J 10,34—36). Wspólnota chrześcijańska akcento-

³³ *Tamże*, 45.

³⁴ *Tamże*, 51.

³⁵ *Tamże*, 57.

wała to samo bóstwo, to samo działanie, to samo bycie i życie ³⁶. Wynika z tego, że Nowy Testament przypisuje Chrystusowi te same funkcje i dzieła co Ojcu. Podobne obserwacje można dostrzec mówiąc o Duchu Świętym. Kiedy Syn obiecuje posłać Ducha Świętego, przedstawia Go jako swój własny powrót po śmierci (J 14,28; 16,19—25). A kiedy mówi o Duchu, głosi swoją własną obecność, obecność Jego Ducha, którego św. Paweł nazywa również Duchem Jezusa (Flp 1,19; Kol 4,6; Ef 3,16), Duchem Ojca, Boga (1 Kor 6,11; Ef 4,30). Podobnie te same funkcje, które należą do Ojca i Syna, są przydzielane Duchowi. I tak na przykład Duch prowadzi nas do Ojca (Ef 2,18). Tak samo jak Syn prowadzi nas do Ojca (J 6,44). Segundo stwierdza, że pomimo różnych imion, nie można znaleźć jakiegokolwiek różnicy, która dotyczyłaby istnienia albo działania Ojca, Syna i Ducha ³⁷.

Stwierdzenie, które przekazał nam ewangelista: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30), zdaniem Segundo, najlepiej wyraża rzeczywistość chrześcijańskiego pojęcia Boga. Ktoś kto widzi Syna, widzi Ojca. Z tej jednak obiektywnej, identycznej jakości nie wynika identyczność podmiotów. To znaczy, że Jezus nie mógłby powiedzieć: Ojciec i Ja jesteśmy jednym i tym samym podmiotem. Poza tym Jezus jasno stwierdza, że istnieją relacje pomiędzy Ja i Ty. Syn odnosi się do Ojca jako jedna osoba do drugiej. Podobną identyczność jakości wyraża Jezus z Duchem Świętym (J 14,16).

Orędzie nowotestamentalne o Ojcu, Synu i Duchu jest wyrażeniem najintymniejszej i najwspanialszej współpracy w historii. To jest jedyny sposób, w którym Bóg przedstawia się nam i to jako Miłość. Bóg stworzył przed nami tajemnicę swojego istnienia, by pokazać nam całkowitą współpracę w historii, która jest naszą własną historią ³⁸. Pragnąc więc pozostać wiernym tekstom biblijnym należy mówić o jednej, pojedynczej i obiektywnej treści wspólnej Ojcu, Synowi i Duchowi, treści, którą można nazwać „natura”, „esencja”, „istota”. Tym samym jednak wydaje się zrozumiałe, że orędzie o Bogu może być przekazane w określeniu trzech podmiotów, osób, które pozwala nam mówić o wielości w Bożym misterium. Zostało to później określone przy pomocy filozofii greckiej jako jedna i ta sama substancja i trzy boskie osoby.

W tym kryje się wielka głębia. Chodzi bowiem o to, że Bóg, w którego wierzymy, jest Bogiem, który jest społecznością ³⁹. Takie spojrzenie na Boga pod kątem społeczności pozwala uniknąć zredukowania Go do pojęcia Boga, który byłby szczęśliwym sam w sobie, co, według Segundo, byłoby rażącym antropomorfizmem. By-

³⁶ Najlepszym wyrazem tego są, zdaniem Segundo, prolog ewangelii Jana i teologia św. Pawła.

³⁷ *Tamże*, 61.

³⁸ *Tamże*, 63.

³⁹ *Tamże*, 66.

łoby to bowiem projektowaniem na pojęcie Boga ludzkich celów i zadań. Nauka płynąca z pojęcia Boga w Piśmie Świętym wskazuje, że osobowe wypełnienie dokonuje się w społecznym działaniu, a nie jedynie na płaszczyźnie prywatnej. Pojęcie Boga jako tego, który jest społecznością, najlepiej przygotowuje do wyjaśnienia również całej teologii Boga Wcielonego. I ta właśnie świadomość kreatywna, społeczna jest, według Segundo, jednym z najbardziej wartościowych czynników teologii przyszłości⁴⁰. Kościół głosząc Trójjedynego Boga powinien ukierunkować dążenie i perspektywę ludzkiej społeczności tak, by była odbiciem i odzwierciedleniem boskiej rzeczywistości Trójcy Świętej.

3. Bóg jako Miłość ukazująca się w wolnym działaniu

Istnieje niebezpieczeństwo, że Bóg może zostać określony przy pomocy obrazów, form wynikających z psychospołecznej rzeczywistości, w której funkcjonują stereotypy dzielące ludzi na różnego rodzaju kategorie i tworzące linie podziału. Podziały te wynikają ze społecznych i psychicznych przesądów. Nierzadko Bogu przypisuje się cechy psychospołecznych aspiracji⁴¹. Trzeba jednak zerwać z tym nastawieniem, by Bóg spełniał rolę usprawiedliwiająca dla owych społecznych stereotypów i przesądów. Może to uczynić tylko Bóg, który ukazuje nam się jako Miłość. Bóg, który jest Miłością, wprowadza na drogę wyzwolenia z ucisku, niepewności, a zarazem od pasywności, które są podłożem tychże stereotypów. Bóg-Miłość ukazuje nam zarazem, że wyzwolenie jest możliwe.

Największym dziełem miłości Boga jest ukazanie nam Jego boskości i danie nam możliwości rozpoznania Go. Człowiek może poznać Boga w najbardziej nawet prozaicznych czynnościach takich, jak na przykład umywanie nóg. Właśnie ewangelista Jan odczuwa tę boskość nie w obojętności wobec siebie, ale w miłości, która dzięki temu działaniu całkowicie zwraca się do niego. Miłość ta wynikająca z całkowitej wolności działania staje się kreatywna w jego osobistej historii i nadaje wartość wyjątkową życiu człowieka, który mógłby być całkowicie pominięty⁴². Objawienie ukazuje nam właśnie Boga, który z własnej woli umiłował i dał samego siebie, jakkolwiek nie musiał tego czynić na mocy swej natury. O Jego działaniu z miłości decyduje osoba, a nie wynika to z Jego natury. Bóg w Jezusie Chrystusie daje nam przykazanie i przykład największej miłości. Przykazanie miłości polega, według Segundo⁴³, na traktowaniu drugiego człowieka jako osoby, a nie

⁴⁰ *Tamże*, 69.

⁴¹ *Tamże*, 129.

⁴² *Tamże*, 111.

⁴³ *Tamże*, 113.

tylko jako kogoś, kto przynależy do tej samej ludzkiej natury. Traktowanie, sprowadzenie wiedzy o drugiej osobie do rzeczywistości natury jest zredukowaniem wolności drugiego człowieka do funkcji naszego gotowego już schematu. Tym samym odrzuca się możliwość narodzenia w historii czegoś nowego wynikającego z wolnego działania. Trzeba więc traktować każdego osobowo, a historia ludzkości powinna być historią osobową, a nie historią naturalną.

Bóg w Jezusie dając nam wzór miłości, chciał pokazać, że akceptuje możliwość ustanowienia niezliczonych relacji w społeczeństwie, w którym żyjemy. Bóg, który w sposób całkowicie wolny i w miłości zwrócił się do człowieka oraz dał mu prawo używania wolności, przypomina, że jesteśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boże. Tym samym zostaliśmy powołani do wyzwolenia poprzez miłość w wolności⁴⁴. Miłość to siła pochodząca od Boga, którą człowiek musi osiągnąć chcąc włączyć się w proces wyzwolenia.

W kontekście miłości Segundo stawia i zastanawia się nad problemem przemocy⁴⁵. Czy Bóg nie stosuje przemocy wobec nas? Czy w życiu Jezusa całkowite przeciwstawienie miłości wobec przemocy odpowiada rzeczywistości historycznej? Miłość należy pojmować jako działanie, udzielanie czegoś drugiej osobie, a przemoc jako odbieranie czegoś innej osobie. Miłować więc kogoś oznacza tyle co uczynić inną osobę centrum swojego działania. Każda jednak skuteczna miłość zawiera pewną dozę przemocy i idzie w kierunku zastąpienia czegoś czymś bardziej skutecznym w działaniu. Ewangelie, twierdzi Segundo, dają nam również przykłady przemocy stosowanej przez Jezusa⁴⁶. Sama Dobra Nowina, ewangelizacja zawiera również pewną dozę przemocy. Ten rodzaj przemocy jest jednak czymś pozytywnym, gdyż leczy i koryguje, ale nie niszczy i nie burzy. Jezus stosuje więc przemoc celem oczyszczenia ludzkiego istnienia w historii. Poza tym Jezus jako człowiek mógł tylko „teoretycznie” kochać wszystkich ludzi. Kochał tylko tych, których spotkał. Całe jego życie zamknęło się w miłości, które jednak nie było pozbawione przemocy. Żadne bowiem istnienie ludzkie nie może kochać bez pewnych ustanowionych granic i ograniczeń. Bóg Wcielony stając się człowiekiem dla innych, musiał czynić to, co każde ludzkie istnienie musi czynić. I tak na przykład Jezus musiał wybrać sobie tylko określoną grupkę apostołów zostawiając innych. Najważniejszym jednak czynnikiem ograniczającym jest tutaj czas. Jezus nie mógł więc ze wszystkimi prowadzić

⁴⁴ *Tamże*, 136.

⁴⁵ *Tamże*, 163—169.

⁴⁶ Posługuje się przykładem wypędzenia przekupniów ze świątyni. Następnie również po rozmnożeniu chleba Jezus odprawia ludzi, którzy chcą go słuchać i oddala się z apostołami.

dialogu. Był zmuszony jako człowiek do ograniczeń. Jednak jako Bóg dzięki wcieleniu nauczył nas również o tym, że dał nam życie, by miłość mogła prowadzić, korygować i ewentualnie pokonywać przemoc. Takie ustawienie problemu nie prowadzi do dychotomii: miłość — nienawiść. Bóg bowiem jest zawsze Miłością i objawił samego siebie jako Miłość w historii. W konkretnej historii miłość szukała wypełnienia w możliwie najstosowniejszej proporcji pomiędzy jej dwoma nieuchronnymi komponentami: przemocą i odwzajemnieniem⁴⁷.

Podsumowując swoje rozważania na temat Boga, Segundo twierdzi, że pojęcie Boga wywodzi się z objawienia oraz z naszych interpersonalnych relacji w życiu społecznym i w warunkach ciągle się zmieniających. Te dwa czynniki ścierały się przez całą historię Kościoła. Powstawały różnego rodzaju niebezpieczeństwa zniekształcające pojęcie Boga. Wśród najgroźniejszych niebezpieczeństw Segundo widzi: modalizm, arianizm, subordynacjonizm, doketyzm, gnozę, manicheizm. Kościół jednak ukierunkował swoje wysiłki tak, by uczynić zgodnymi takie wartości jak: ludzka historia, ludzkie społeczeństwo, ludzka wolność i ludzki świat. Wysiłki te podporządkowane były zasadniczemu celowi, żeby każde pojęcie, obraz Boga zgadzało się z wyzwoleniem człowieka⁴⁸. Oczywiście proces ten nie będzie miał końca. Jednak trzeba, według Segundo, przynajmniej w środowisku latynoamerykańskim, zerwać z projekcją na pojęcie Boga ograniczeń i braków zachodniego społeczeństwa. Można tego dokonać dzięki pogłębionej wierze, która eliminuje cechy moje czy nasze w pojęciu Boga. Bóg bowiem jest ponad i poza naszą przeciętnością. Nasze pojęcie Boga może być najlepiej weryfikowane w działaniu i zaangażowaniu się w historię.

III. Próba krytycznej oceny

Refleksja teologiczna Segundo na temat Trójcy Świętej nie doczekała się jeszcze opracowania krytycznego. Podjęcie zaś tego problemu w teologii wyzwolenia ma wyjątkowe znaczenie i może być nawet dla jej dalszego rozwoju decydujące⁴⁹. Trudno sobie już dzisiaj wypracować jednoznaczne stanowisko wobec tego nowego kierunku teologicznego, który jest na razie w stanie embryonalnym. Toteż wiele stwierdzeń może mieć charakter niejasny i mało precyzyjny. Należy jednak pamiętać, że jest to pierwsze poszukiwanie autonomicznej refleksji teologicznej w Ameryce Łacińskiej. Byłoby jednak niewłaściwe unikanie problemu, na ile te teologiczne propozycje są poszukiwaniem lepszego świata i pomagają w poznawaniu Boga. Jest również czymś nieuniknionym prze-

⁴⁷ *Tamże*, 169.

⁴⁸ *Tamże*, 178.

⁴⁹ Por. A. T. Hennelly, *dz. cyt.*, 150.

prowadzenie porównania z dotychczasową wizją teologiczną. W wypadku Segundo uważam, że przeprowadzenie szczegółowej analizy jego stwierdzeń na temat idei Boga nie jest najistotniejsze, gdyż mamy tu do czynienia z wyjściową i początkową refleksją teologiczną. Problem należałoby ustawić najpierw w ten sposób, by móc stwierdzić, na ile metodologia i hermeneutyka, którymi posługuje się Segundo, są możliwe do zastosowania na gruncie teologicznym, a zarazem na ile obraz Boga, który przedstawia, jest zgodny i pokrywa się z analizą egzegetyczną i szeroko pojętą tradycją.

Poglądy, które formułuje Segundo, mają wejść w nieco inny kulturowo świat odcinając się od tak zwanej teologii europejskiej. Jaki jest ten inny świat? Gdy w Europie obecnie chrześcijaństwo przeprowadza głównie konfrontację z ateizmem, to w Ameryce Łacińskiej konfrontacja dotyczy niehumanitarnych i niesprawiedliwych struktur społecznych. Powstaje więc pytanie, jak w tym środowisku można głosić ideę Boga, Boga Trójjedynego? Jak można w tym środowisku dążyć do spotkania tego Boga? Segundo mierza, jak zresztą cała teologia wyzwolenia, w kierunku angażowania się i tworzenia braterskiej społeczności, a zarazem postuluje interpretowanie objawienia Boga w faktach historycznych. Od razu widać przesunięcie tutaj punktu ciężkości z ortodoksji na ortopraksję. Niewątpliwie praktyka i historia mogą być pomocniczym źródłem poznania w teologii, ale czy mogą być *locus theologicus*?⁵⁰ Konkretna sytuacja historyczna nie posiada na ogół bezwarunkowej wartości i nie może być sama w sobie teologicznie normatywna. Może ona być punktem wyjścia jako początek wołania, prowokacji do konieczności identyfikacji chrześcijańskiego przepowiadania w danym środowisku. Kontekst historyczny oczywiście nie może być pominięty, ale wydaje się czymś raczej niemożliwym, by tworzył on *locus theologicus*. Każda bowiem sytuacja historyczna jest konglomeratem przeciwstawnych sobie elementów. Sytuacja biednych i uciśnionych wyznacza podstawowe zadania Kościoła w spełnianiu jego misji, ale nie może być normą o wartości teologicznej w sensie właśnie *locus theologicus*. Świat jest miejscem głoszenia Ewangelii. W nim dokonuje się jej przyjęcie lub odrzucenie. Teologia służąca społeczeństwu musi przeprowadzić krytyczną, interpretującą refleksję nad *praxis* i wtedy dopiero może proponować wizję sprawiedliwego, bardziej wolnego społeczeństwa. W przeciwnym wypadku można byłoby popaść w niebezpieczeństwo identyfikacji historii ogólnej z historią zbawienia⁵¹. Refleksja teoretyczna w teologii jest konieczna, gdyż pozwala z pewnej perspektywy spoj-

⁵⁰ Pytanie to wobec całej teologii wyzwolenia stawia K. Lehmann, *Methodisch-hermeneutische Probleme der „Theologie der Befreiung“* w: *Theologisches Jahrbuch* 1980, 338.

⁵¹ Tamże, 337; Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, Warszawa 1980, 194 nn.

rzyć na rzeczywistość i nie dopuszcza do podporządkowania teologii jakiemuś obcemu celowi, jak również przejęcia teologii przez jakąś modną frazeologię czy niesprawdzone naukowe hipotezy. Wydaje się również koniecznym zachowanie pewnej niezależności teorii od *praxis*. Teoria rozświetla i rozjaśnia wydarzenia historyczne. Poznanie powinno być tak ukierunkowane, by służyło czynowi i działaniu⁵². Sprowadzenie człowieka tylko na płaszczyznę społeczną czy polityczną jest jego zubożeniem. Jest pozbawieniem go tego, co stanowi jego najwyższą godność osobową, a mianowicie rozum i woli⁵³. Teoretyczny charakter teologii pozwala jej zachować pewną suwerenność wobec innych dyscyplin wiedzy oraz zapobiega, by Ewangelia miała charakter czysto funkcjonalny. Teologia Segundo nie może więc szukać tylko odnowienia pojęcia Boga poprzez uzasadnienie socjologiczne czy ekonomiczne. Tak pojętej refleksji teologicznej grozi niebezpieczeństwo polegające na tym, że struktura społeczna z jej „bazą” ekonomiczną stanie się punktem wyjścia i fundamentem teologii, upodabniając się w pewnym sensie do marksizmu⁵⁴. Wyjście bowiem wyłącznie z konkretnych społecznych i politycznych pryncypiów dla teologii jest niemożliwe. Teolog jest niekompetentny w kontrowersjach nauk społecznych. A kiedy zakłada społeczną analizę, to może mieć ona jedynie wartość socjologicznych hipotez.

Idea Boga tworzona przy pomocy analizy społecznej może być, zgodnie z ciągle zmieniającymi się układami społecznymi, narażona na nieustanną zmienność, bez zachowania elementów stałości. Mało tego, pojęcie Boga może zostać podporządkowane jakiemuś obcemu, nawet politycznemu celowi. Historia nauczyła już jednak Kościół, jak ciężko płaci się za przeakcentowanie elementu politycznego w teologii i w Kościele⁵⁵. Propozycje Segundo prowadzą w konsekwencji do tego, że nauczanie teologiczne, przepowiadanie Ewangelii nie jest sankcjonowane przez Absolut, ale przez relatywizm historii⁵⁶. Tego rodzaju ustawienia problematyki należałoby może spodziewać się w kerygmie czy przepowiadaniu, a nie w systematycznej refleksji teologicznej.

⁵² Por. K. Lehmann, *art. cyt.*, 344.

⁵³ Por. B. Mullady, *An analysis of christology in liberation theology*, Angelicum 58(1981) 457.

⁵⁴ Taki między innymi zarzut spotyka Segundo od A. F. McGovern, *Marxism. An american christian perspective*, New York 1980, 187. Twierdzi on, że to, czym różni się jeszcze Segundo od Marxa jest przyznanie większej wartości religii aniżeli ideologii. Zarzut ten może trochę na wyrost, jednak w swoich konsekwencjach może taka refleksja teologiczna do tego się sprowadzić. To niebezpieczeństwo w teologii wyzwolenia widzi również J. Finkenzyeller, *Überlegungen zur Theologie der Befreiung*, Theologisch-praktische Quartalschrift 127(1979) 25.

⁵⁵ Por. K. Lehmann, *art. cyt.*, 344.

⁵⁶ Por. D. P. McCann, *Christian realism and liberation theology*, New York 1981, 226.

Inny problem w refleksji nad ideą Boga u Segundo stanowi jego stosunek do Pisma Świętego i Tradycji. Dla teologii katolickiej objawienie jest poznawane w Piśmie Świętym i w Tradycji, a interpretowane oraz definiowane przez Magisterium Kościoła. W szczegółowej natomiast analizie egzegetycznej Pisma Świętego chodzi o możliwie jak najdokładniejsze poznanie przeszłości. Przy użyciu nauk pomocniczych pragnie się możliwie wiernie poznać środowisko, w którym ukazało się słowo Boże, aby tym wierniej odkryć sens i treść tego Bożego słowa czy działania Boga. Segundo natomiast widzi konieczność interpretowania słowa Bożego w historycznej *praxis*: w walce o wyzwolenie człowieka należy odnaleźć przemawiającego i działającego Boga. Dostrzec więc tu można jakby absolutyzowanie teraźniejszości z pominięciem przeszłości i przyszłości. Wynika z tego, że prawda o Bogu jest możliwa tylko do odkrycia i doświadczenia w teraźniejszej *praxis* historycznej. Skutkiem takiej postawy teologicznej, którą proponuje Segundo, jest relatywizowanie w poznawaniu Boga autorytetu i substancjalnej treści chrześcijańskiej tradycji. Dochodzi się do konkluzji, że ten kto uczestniczy w walce o wyzwolenie w życiu społecznym, znajduje się w uprzywilejowanej pozycji w interpretowaniu słowa Pana. Pozbawia to jednak takiej interpretacji elementów stałych i niezmiennych na skutek ciągłych zmian natury społecznej i politycznej w społeczeństwach⁵⁷. Należy jednak postawić pytanie, czy właśnie to całkowite w praktyce wyłączenie tradycji biblijnej z teologii na korzyść dialektycznej wizji walki o wyzwolenie będzie pożyteczne dla samej teologii i przyniesie oczekiwane owoce? Niewątpliwie fakt zwrócenia uwagi na dialektyczną możliwość w kształtowaniu pojęcia Boga jest sam w sobie konstruktywny. Jednak przeakcentowanie tej możliwości może zrodzić niebezpieczeństwo pominięcia faktu, że słowo Boże ma moc samą w sobie. Inne niebezpieczeństwo polega na 'sprowadzeniu Ewangelii, jak również obrazu Boga w niej zawartego, do funkcji narzędzia w jakiejś doktrynie społecznej. Segundo w swojej refleksji nad pojęciem Boga posługuje się przecież bardzo ogólnikowo i pobieżnie egzegezą biblijną i czyni to tylko wtedy, kiedy wspiera to jego dowolnie wyciągnięte wnioski. Nie widzi również konieczności kompleksowej i gruntownej analizy egzegetycznej oraz konsekwencji z tego wynikających.

Pojęcie Boga i pojęcie człowieka są bardzo ważne i decydujące w teologii. Dlatego też ten punkt wyjścia oraz pierwsze kroki, które poczynił Segundo powinny rozwijać się idąc jednak w kierunku dogłębnych przemyśleń założeń i zasad natury metodologicznej i hermeneutycznej. Poprawne ustawienie problemu Boga i człowieka ma ogromne konsekwencje nie tylko natury teologicznej, ale także etycznej i moralnej.

⁵⁷ *Tamże*, 160.

**L'IMAGINE DI DIO
NELLA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE DI J. L. SEGUNDO**

J. L. Segundo, come gli altri esponenti della teologia della liberazione, rappresenta una tendenza verso una teologia concreta, in cui insiste di sottolineare più ortoprassi che ortodossia. La liberazione deve assumere una dimensione temporale, sociale. Pure la fede in Dio deve essere verificata attraverso la giustizia ed impegno nella liberazione. Perciò è necessario di correggere il nostro concetto di Dio che è stato elaborato nel passato ma ormai adesso desattualizzato. La rivelazione e la concreta vita sociale devono avere la priorità nella formazione dell'immagine di Dio per l'uomo dell'America Latina. Dio della Bibbia ci si presenta come Dio Uno e Trinità. L'unico Dio ci viene incontro come Dio Padre che è Dio davanti a noi come il Figlio di Dio che è Dio con noi e come Spirito Santo che è Dio in noi. Il volto di Dio si fa vedere in modo più perfetto nell'amore che viene mostrato nella storia umana, nella quale l'uomo scopre che Dio è per lui. Così si passa dalla storia della salvezza alla salvezza della storia nell'uomo.

La riflessione teologica di Segundo aggiunge novi elementi alla comprensione di Dio ma includerebbe però più precisa rielaborazione dei principi metodologici ed ermeneutici per poter evitare di cadere nelle limitazioni utopiche e concezioni materialistiche.