

Słowa kluczowe: teologia latynoamerykańska, metoda teologiczna, Jan XXIII, Sobór Watykański II, Paweł VI, wyzwolenie, ubodzy

Keywords: Latin American theology, theological method, John XXIII, Vatican Council II, Paul VI, liberation, poors

Matteo Campagnaro

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE

ORCID: 0000-0002-0531-2471

DA RIO DE JANEIRO A MEDELLIN: LA NASCITA DELLA TEOLOGIA POST-CONCILIARE LATINOAMERICANA

Papa Francesco definisce la teologia latinoamericana post-conciliare un “dono, che è destinato ad arricchire la Chiesa universale” (Papa Francesco, 2017, s. 25-26). Negli ultimi decenni, infatti, siamo spettatori di come la Chiesa in America Latina sia passata, usando la terminologia di Methol Ferré, da essere Chiesa “ricettiva” ad essere Chiesa “protagonista” (Methol Ferré, Metalli, 2006). Questo processo non è una novità nella storia del cattolicesimo: nei primi secoli, le protagoniste dei concili furono la Chiesa di Alessandria e la Chiesa di Siria; poi, per dare solo alcuni esempi, nei secoli XV e XVI le Chiese protagoniste erano la spagnola e l’italiana che furono le grandi artefici del Concilio di Trento. In seguito il Vaticano II vide come protagoniste la Chiesa francese e la tedesca. Oggi, l’elezione al soglio pontificio di un figlio dell’Argentina, propone alla Chiesa universale la Chiesa latinoamericana come nuova protagonista. Questo articolo vuole essere un aiuto ad accogliere meglio il “dono” rappresentato dello sforzo teologico latinoamericano sbocciato dopo il Concilio. Quest’articolo, che in gran parte è un astratto di un mio lavoro precedente sulla teologia post-conciliare latinoamericana (Campagnaro, 2020, pp. 29-48), si soffermerà sugli inizi di questa esperienza teologica (dalla prima Conferenza del Consiglio episcopale latinoamericano di Rio de Janeiro del 1955 alla seconda, avve-

nuta nel 1968 a Medellin) e analizzerà gli eventi ecclesiali e sociali più significativi di questo periodo che ebbero un fondamentale influsso sul pensiero teologico latinoamericano.

LA CONFERENZA DI RIO DE JANEIRO E LA NASCITA DEL CELAM

Il periodo in esame lo facciamo iniziare dalla Conferenza di Rio de Janeiro, voluta da Pio XII nel 1955 il quale già nel 1934 come delegato pontificio rimase impressionato dal Congresso Eucaristico Internazionale che ebbe luogo allora a Buenos Aires (Carriquiry, 2005), dove poté constatare la vitalità di quella giovane Chiesa come pure rendersi conto di prima persona della necessità di un'opera evangelizzatrice organizzata a livello nazionale e continentale. Pio XII era anche consapevole della necessità che la Chiesa iniziasse un processo di interazione delle diverse chiese nazionali tra di loro e con il papato. Come ricorda Methol Ferré, Pio XII era cosciente che la centralità dell'Europa era sulla via del tramonto e che le chiese periferiche erano cresciute in numero e vitalità. Lo dimostra il messaggio di Natale del 1945 dove il Pontefice creò 32 nuovi Cardinali tra cui ben 5 dell'America Latina. Proprio in quel messaggio Pacelli affermò che “non poche regioni in altri continenti hanno da molto tempo sorpassato il periodo della forma missionaria della loro organizzazione ecclesiastica, sono rette da una propria gerarchia e danno a tutta la Chiesa beni spirituali e materiali, mentre prima soltanto li ricevevano” (Pio XII, 1945). Esattamente nello spirito di questo messaggio Pio XII prese la storica decisione di convocare la Conferenza di Rio de Janeiro che metterà le basi alla nascita della Conferenza Episcopale dell'America Latina (CELAM).

Papa Pacelli nominò Presidente della Conferenza il Cardinal Piazza e gli indirizzò una lettera apostolica, *Ad Ecclesiam Christi*, nella quale, esortati i vescovi latinoamericani a una cordiale e ordinata collaborazione, suggerì loro i temi da trattare (scarsità di preti, istruzione religiosa, sfide sociali come quella della povertà, la questione degli *indios* ecc.). La Conferenza di Rio passò comunque alla storia per il Titolo XI, dov'è auspicata la prima e singolare forma di “collegità episcopale” recepita poi dal Concilio Vaticano II: si trattava di un permanente Consiglio Episcopale Latinoamericano composto da rappresentanti delle Conferenze episcopali nazionali (uno per ciascuno, designato dalla medesima), con lo scopo “di studiare gli argomenti che interessano la Chiesa in America Latina; coordinare le attività; promuovere e aiutare Opere cattoliche; preparare nuove Conferenze dell'episcopato latinoamericano, quando saranno convocate dalla Santa Sede (Editrice Missionaria Italiana [EMI], 1995, p. 110)”. La Conferenza di Rio segnò l'inizio di un nuovo perio-

do per la Chiesa latinoamericana, estremamente vitale e creativo¹. Il CELAM nasce dunque con una spiccata vocazione continentale ed ebbe, come sottolinea Methol Ferré (2006), l'obbligo di comprendere l'insieme dell'America Latina nel contesto del mondo e di estendere la coscienza di una missione unitaria in tutti gli angoli del continente (Methol Ferré, Metalli, 2006). Il filosofo uruguayano definisce il CELAM un "acceleratore" del processo di riunificazione a livello ecclesiale e latinoamericano, così come il fu Pio XII per l'Unione europea (Methol Ferré, Metalli, 2006).

La Conferenza di Rio che come disse Giovanni Paolo II, aprì "il cammino alla Nuova Evangelizzazione del Continente" (Giovanni Paolo II, 1995), si concluse ad appena quattro anni dall'annuncio d'indizione, da parte di Papa Giovanni XXIII, del Concilio Vaticano II (25 gennaio 1959). In quegli anni la Chiesa latinoamericana, spinta pastoralmente dall'evento di Rio de Janeiro, si trovò ad affrontare sfide sociali e politiche che, anche se diverse in ogni paese, avevano come comune denominatore il desiderio di una liberazione politica che portasse finalmente la tanto aspirata giustizia sociale. In quegli anni, infatti, molti cattolici dell'America Latina come ricorda Napiórkowski (2016), si convinsero che la speranza basata sui progetti politici per aiutare i paesi in via di sviluppo (il cosiddetto *desarrollismo*) fosse una grande illusione. La strategia di mercato preparata per i paesi in via di sviluppo negli anni '50, che presumeva la loro crescita economica, alla fine contribuì ad aumentare la disparità economiche. In questo modo aumentò il divario tra ricchi e poveri: viene meno la classe media ed i poveri diventano ancora più poveri. Oltre a ciò, in questo periodo, aumenta la dipendenza dell'America Latina dalle corporazioni internazionali e dai mercati dell'Europa occidentale. In questo contesto sociale precario che non può non influire nell'azione pastorale della Chiesa, avvennero degli eventi ecclesiali rilevanti, che aiuteranno a trovare una risposta alla domanda pastorale che, dopo Rio de Janeiro, si ponevano i teologi latinoamericani: "come dire al povero, a cui sono imposte condizioni di vita che esprimono una negazione

1 Così, il 15 novembre 1958, ad appena un anno dalla nascita ufficiale del CELAM, Giovanni XXIII descrive l'importanza di questa nuova istituzione: "Per continuare poi l'opera della Conferenza di Rio de Janeiro – che offrì magnifico esempio di cordiale collaborazione fra i Vescovi dell'intero continente, ed alla quale non mancò la partecipazione di rappresentanti dell'Episcopato di altri Paesi ad esso fraternamente legati, in particolare delle due Nazioni iberiche – e per tradurre in atto le conclusioni in essa approvate, sorse il « Consiglio Episcopale latino-americano », con lo scopo di esser « organo di contatto e di collaborazione fra le Conferenze Episcopali dell'America Latina »; proseguendo cioè lo studio di problemi che a tutte interessano ed agevolandone così l'esame più particolareggiato da parte di ciascuna di esse; dando maggiore impulso ed efficacia alle attività cattoliche nel continente, mediante un opportuno loro coordinamento; promovendo e sostenendo iniziative ed opere che, almeno in maniera indiretta, tornino di comune interesse per i popoli dell'America Latina. (...) La filiale devozione, poi, dell'Episcopato latino-americano verso la Cattedra di Pietro, capo e centro dell'orbe cattolico, Ci rende sicuri che ogni Nostro desiderio, ogni Nostra indicazione troveranno sempre in esso un'eco amorevole e fedele" (Giovanni XXIII, 1958).

dell'amore, che Dio lo ama? (...) Come trovare un linguaggio su Dio in mezzo al dolore e all'oppressione in cui vivono i poveri dell'America Latina?" (Gutierrez, 2012).

IL PONTIFICATO DI GIOVANNI XXIII

Un evento fondamentale per la storia della Chiesa fu l'elezione al soglio pontificio di Papa Giovanni XXIII (1881-1963). Il più grande contributo giovanneo è rappresentato senza dubbio dal Concilio Vaticano II. Le finalità assegnate all'Assise Conciliare, elaborate in maniera compiuta nel discorso di apertura dell'11 ottobre 1962, erano originali: non si trattava di definire nuove verità, ma di riesporre la dottrina tradizionale in modo più adatto alla sensibilità moderna. Nella prospettiva di un aggiornamento riguardante tutta la vita della Chiesa, Giovanni XXIII invitava a privilegiare la misericordia e il dialogo con il mondo, piuttosto che la condanna e la contrapposizione, in una rinnovata consapevolezza della missione ecclesiale che abbracciava tutti gli uomini. In quest'apertura universale non potevano essere escluse le varie confessioni cristiane, invitate anch'esse a partecipare al Concilio per dare inizio ad un cammino di avvicinamento. Nel corso della prima fase si poté constatare che la volontà di Giovanni XXIII che il Concilio fosse veramente deliberante; egli ne rispettò le decisioni dopo che tutte le voci ebbero modo di esprimersi e di confrontarsi (Osservatore Romano, 2000). Quest'importante opera riformatrice nasce nel pensiero del futuro Papa Roncalli già dai tempi del suo servizio diplomatico in Francia. Egli, infatti, fu nominato nel 1944 da papa Pio XII nunzio apostolico a Parigi ed ebbe modo di conoscere di persona il movimento di *Nouvelle théologie*, un'originale sforzo teologico che si stava dirigendo verso una maggiore apertura della Chiesa al mondo, verso la sua uscita dall'isolamento e l'avvicinamento all'uomo moderno, ai suoi dilemmi e alle sue difficoltà in un mondo che stava cambiando velocemente (Napiórkowski, 2016). Rappresentante eccellente di questa corrente teologica fu il domenicano Yves-Marie Congar che con il suo libro *"Vera e falsa riforma nella Chiesa"* (2015) diede un contributo fondamentale alla riflessione ecclesiologia, pneumatologica ed ecumenica del dopoguerra. Quest'opera fu al centro di molte polemiche nel primo dopoguerra; come ricorda Alberto Melloni (2004), il libro completato nel 1947 nel clima palpitante della Parigi della *Mission de France* e di un cattolicesimo vivace in cerca di soluzioni teologiche nuove, non viene pubblicato subito in quanto finisce nel mirino del Sant'Ufficio. Il libro verrà pubblicato solo dopo il Concilio nel 1967; Congar (2015) si rende conto allora che "quel certo modo di affrontare la realtà-Chiesa" (come scrive nell'introduzione del 1967) manteneva forte il suo valore soprattutto alla luce dell'assise conciliare: "quel certo modo" consisteva in una riforma non come adeguamento pavido alla monda-

nità che nel pluralismo ideologico perde di vista la verità, ma come ricerca della fedeltà al Vangelo nel tempo che con tempo parla e che cura le sclerosi istituzionali e politiche di cui nemmeno la Chiesa è immune (Melloni, 2015). Congar, che subì molte umiliazioni e ristrettezze da parte della Santa Sede a causa delle sue teorie di riforma, vide premiati i suoi sforzi teologici quando l'ex nunzio a Parigi, che quel libro aveva letto, annunciava la convocazione di un concilio generale, aperto alle altre chiese. Congar sarebbe stato nominato fra i periti della commissione teologica preparatoria. Come osserva Melloni (2015), Giovanni XXIII con il suo discorso iniziale *“Gaude mater Ecclesia”* iniziò il concilio dell’aggiornamento, che era la “vera riforma” di cui nel 1950 Congar ne intuiva la possibilità come qualcosa collocato in un domani che allora appariva lontanissimo. È indubbio che l’esperienza internazionale di Chiesa di Papa Giovanni e soprattutto il suo incontro con i teologi francesi della *Nouvelle théologie* siano stati d’ispirazione per l’indizione del Concilio. I rappresentanti della *Nouvelle théologie*, infatti, non solo influirono su pensatori come K. Rahner, E. Przywara, E. Schillebeeckx, J. Ratzinger, ma prepararono anche schemi alternativi ai documenti conciliari rispetto alle proposte conservatrici dei teologi romani nell’ambito, per esempio, della comprensione della Rivelazione divina, della Chiesa, del posto e del significato dei laici, dell’ecumenismo, del rapporto con le altre religioni (Napiórkowski, 2016).

Quanto esposto sopra conferma come il pontificato di Papa Giovanni e il suo coraggio apostolico di iniziare un processo di riforma profondamente cattolica, rimanga un momento fondamentale per la nascita della teologia post-conciliare sudamericana. Fu lo stesso Roncalli che incontrandosi con i vescovi latinoamericani poco dopo la sua elezione al soglio pontificio, il 15 novembre 1958 in occasione del terzo incontro del CELAM per i 100 anni del Pio Collegio Latinoamericano, sottolineò l’importanza della Chiesa in America Latina e indicò le direttive da prendere in considerazione per un’evangelizzazione adeguata. Evidenziando l’importanza dell’America Latina il Santo Padre ricordò che: *“nelle vaste regioni del Continente americano a sud del Rio Grande vivono oggi oltre 160 milioni di cattolici, che costituiscono poco meno di un terzo del mondo cattolico e che per la continuità geografica delle Nazioni ove abitano, per l’unità o somiglianza dell’idioma, per la comunanza di sangue, di tradizioni, di storia, sembrano davvero costituire un blocco compatto sul quale brilla – segno e fattore di più intima e profonda unità – il vessillo della Croce che sopra di esso ha da secoli inalberato la Chiesa Cattolica Apostolica Romana”* (Giovanni XXIII, 1958). Il Papa, inoltre, ai vescovi riuniti fece presente quali mezzi fossero necessari per portare il Vangelo in modo efficace tra la popolazione latinoamericana: innanzitutto, *“una chiara visione della realtà delle cose, in tutti i suoi aspetti, nei suoi progressi e nei suoi eventuali regressi”*; poi *“un piano di azione*

aderente alla realtà, avveduto nei propositi, razionale nella scelta dei mezzi da impiegare”, infine una *“coraggiosa esecuzione del piano tracciato (...) senza lasciarsi disarmare dalle difficoltà”* e *“una larga e cordiale collaborazione”* non solo con i più vicini alla Chiesa ma anche con *“quanti siano in grado e mostrino la volontà di prestare un aiuto fraterno, oggi così indispensabile per l’America Latina”* (Giovanni XXIII, 1958). Questo discorso di Giovanni XXIII che invitava anche i pastori ad avere lungimiranza e pazienza nell’aspettare i frutti del nuovo approccio pastorale iniziato con la Conferenza di Rio e la nascita del CELAM, resta di fondamentale importanza per gli sviluppi del pensiero teologico di questo continente.

LA RIVOLUZIONE CUBANA

In questo contesto ecclesiale si inserisce, in modo particolare per la Chiesa in America Latina, la sfida lanciata dalla rivoluzione cubana²: una rivoluzione non solo politica, che ebbe conseguenze ideologiche e teologiche significative in tutto il continente latinoamericano. Non è questo il luogo per un esame approfondito delle cause e dello svolgimento degli avvenimenti cubani, ci basti menzionare alcune conseguenze che questa rivoluzione ebbe per il pensiero filosofico e teologico. Innanzitutto attraverso questa rivoluzione avviene una rilettura latinoamericana della filosofia marxista. Come giustamente afferma Methol Ferré (2006, p. 79), *“il marxismo latinoamericano ha il volto della rivoluzione cubana”*. Secondo il filosofo uruguayano, infatti, il comunismo ortodosso di obbedienza sovietica è sempre stato relativamente poco significativo in America Latina, salvo che per le *elites* universitarie e nei circoli intellettuali europeizzanti. La Rivoluzione Cubana, quest’evento contemporaneo al Concilio Vaticano II, per Methol Ferré (2016) è ciò che rende veramente significativo il marxismo in America Latina. La rivoluzione cubana, di fatto, rappresenta il ritorno dell’America Latina sulla scena continentale e mondiale come una questione unitaria, per la prima volta dopo il ciclo delle indipendenze nazionali; Fidel Castro contemporaneamente diviene il nome di maggior influsso, di più estesa ripercussione che mai ci sia stato nella storia contemporanea dell’America Latina. Con la rivoluzione cubana, asserisce Methol Ferré (2006), si produce, per la prima volta, un evento latinoamericano in quanto tale che si ripercuote sulla totalità della regione e la *“incendia”* con la velocità del fuoco nella.

2 Il termine *“rivoluzione cubana”* indica il rovesciamento del dittatore cubano Fulgencio Batista da parte del Movimento del 26 di luglio, spesso abbreviato in *“M 26-7”* e l’ascesa al potere di Fidel Castro. Il termine è anche usato per indicare il processo, ancora in atto, che tenta di costruire una società tendenzialmente egualitaria secondo i principi marxisti, messo in atto dal nuovo governo cubano dal 1959. Per approfondire: (Skierka, 2008).

La lotta tra Cuba e gli Stati Uniti è paragonata dal filosofo uruguayano alla lotta tra Davide e Golia: nessuno stato latinoamericano avrebbe potuto allora venire in aiuto ai rivoluzionari cubani. Fidel Castro per sopravvivere dovette allearsi all'Unione Sovietica, il che generò un processo di intensa diffusione del marxismo in tutta l'America Latina. Di fronte all'evidente ingiustizia sociale dell'isola cubana nel primo dopoguerra, dove pochi ricchi legati al potere neo-coloniale, possedeva la gran maggioranza dei beni e dei mezzi di produzione e i poveri braccianti cubani morivano letteralmente di fame, il "sogno" cubano di un'indipendenza effettiva dai neo-coloni che riportasse la giustizia sociale divenne come un'onda anomala che percorse tutto il continente in lungo e largo. Fidel Castro e Che Guevara rappresentano le due estremità dell'America Latina: Cuba a nord, e l'Argentina a sud. La simbiosi Che-Fidel è stata una sintesi che ha legato tra loro i due estremi geografici del continente (Methol Ferré, Metalli, 2006). La storia politica di Cuba fu dunque un evento "fonte" che ispirò politica, cultura e teologia. Proprio in questo contesto nasce la teologia della liberazione, negli echi della rivoluzione cubana, che fu portatrice di una carica simbolica di enorme portata. Methol Ferré fa notare come Cuba sia l'ultimo paese dell'America Latina ad ottenere l'indipendenza nel 1895 quasi settant'anni dopo il resto del continente³. Gli Stati Uniti intervennero a favore di Cuba, non per appoggiare l'indipendenza ma per realizzare l'obiettivo strategico della presidenza Jefferson di annettere l'isola. Gli Stati Uniti sostennero la separazione di Cuba dalla Spagna aprendo così di fatto la strada all'emendamento *Platt* che trasforma la nuova Repubblica in un vero e proprio protettorato degli Stati Uniti. La rinuncia a questo emendamento è recente, del 1934. Il valore simbolico dell'evento cubano viene, dunque, dal fatto che Cuba rappresenta il momento della ritirata spagnola e l'avanzata dell'imperialismo statunitense sull'America Latina. Di qui l'enorme forza di mobilitazione che la rivoluzione cubana irradiò (Methol Ferré, Metalli, 2006).

IL CONCILIO VATICANO II

Infine, momento fondamentale non solo per la teologia latinoamericana ma per tutta la Chiesa universale, fu il già più volte menzionato Concilio Vaticano II. Sarebbe necessario uno studio a parte per esaminare l'ampiezza teologica e pasto-

³ La prima repubblica indipendente fu l'Ecuador, nel 1809, poi la Colombia e il Cile nel 1810. Seguono Paraguay e Venezuela, nel 1811; Argentina nel 1816. Nel 1821 diventano indipendenti la Repubblica Dominicana, il Perù, le repubbliche dell'America centrale (Nicaragua, Honduras, Guatemala e Panama); l'anno dopo, il 1822, tocca a Messico e Brasile, quindi a El Salvador nel 1823 e a Uruguay e Bolivia nel 1825. (Methol Ferré, Metalli, 2006).

rale data dai documenti conciliari; per motivi di sintesi ci limiteremo ad analizzare tre punti chiave elencati da uno dei più illustri rappresentanti della teologia del popolo, l'argentino Juan Carlos Scannone, che furono poi d'ispirazione per la teologia latinoamericana postconciliare: il cambio del paradigma teologico, il cambio del metodo e la cosiddetta "opzione per i poveri" (Scannone, 2017).

In quanto a cambio di paradigma teologico, è da notare che l'aggiornamento auspicato dal Concilio Vaticano II, si manifestò fin dagli inizi dell'assise, quando nella prima sessione un'ampia maggioranza di Padri conciliari sollevò obiezioni sui documenti previ preparati dalla Curia romana sotto la direzione del Cardinal Alfredo Ottaviani, prefetto di quella che oggi è la Congregazione per la Dottrina della Fede. Giovanni XXIII accolse la richiesta dei Padri e fece rivedere gli schemi preparatori. Le osservazioni dei Padri conciliari miravano proprio a contestare un paradigma teologico puramente deduttivo e statico che dava agli schemi preparatori un carattere storico e atemporalmente univoco. Come ricorda Scannone (2017), gli schemi romani non tenevano conto della nuova coscienza storica della cultura e della filosofia occidentali, né dagli avanzamenti in questo campo già realizzati dagli studi biblici, patristici e liturgici. I documenti preparatori erano inoltre lontani dalla visione di Giovanni XXIII circa una lettura credente dei segni dei tempi e il corrispondente "ordine del giorno" teologico e pastorale della Chiesa in un mondo cambiato e in rapida evoluzione. Tutto ciò, afferma Scannone (2017), implicava una visione storica della realtà. La differenza tra questi due diversi approcci al paradigma teologico è evidente se si confronta la *Gaudium et spes* (GS) con il documento preparatorio – scartato dai Padri conciliari – intitolato *De ordine morali christiano*, che difendeva un ordine oggettivo e assoluto, non tenendo conto sufficientemente della realtà o oggettività dei fattori umani soggettivi e storici (Pinto de Oliveira, 1995). Il nuovo paradigma teologico che porta il Concilio e che si evince appunto in modo particolare nella GS, è invece etico fondamentale, non negativo ma positivo perché orientato dai principi di dignità e responsabilità umane. Nella GS la teologia non è soltanto il discorso su Dio, ma anche sul suo operato e sulla cura che il suo operato mostra per l'uomo (Cuda, 2018). È, dunque, un paradigma storico, che riconosce le realtà storiche della pluralità di popoli e culture, così come delle strutture sociali, politiche ed economiche (Scannone, 2017).

Questo cambio di paradigma porta con sé, inevitabilmente, un cambio di metodo teologico, non più esclusivamente deduttivo ma che ha come luogo ermeneutico la situazione storica, sociale e culturale. È il metodo della GS che deriva a sua volta al metodo che Giovanni XXIII attribuisce in *Mater et Magistra* alla

dottrina sociale della Chiesa: vedere, giudicare, agire⁴. Questo metodo fu assunto più tardi dalle conferenze generali dell'episcopato latinoamericano a Medellin, Puebla e Aperecida. Come osserva Scannone (2017), tale metodo serve alla Costituzione pastorale per scrutare e interpretare alla luce del vangelo (pertanto, teologicamente) i segni dei tempi, intendendo quest'ultimi non solo come caratteristiche dell'epoca (GS 4), ma come segnali "della presenza o del disegno di Dio" (GS 11) in essa. Per ciò risulta possibile, senza toccare la verità delle dottrine, reinterpretarle nella fedeltà e nella creatività, trovando in esse sfaccettature ed esplicitazioni non scoperte fino a un determinato momento storico e culturale (Scannone, 2017). Il cambio di metodo nato dalla riflessione conciliare non viene a cambiare le dottrine, la aiuta a reinterpretarle in fedeltà creativa secondo un'ermeneutica analogica che risponde alla lettura dei segni dei tempi alla luce della Parola di Dio vissuta e letta nella tradizione della Chiesa.

L'OPZIONE PER I POVERI

L' "opzione per i poveri" fu un tema che in verità non venne trattato dal Concilio in profondità (se non in alcuni punti: LG 8c, GS 63, 69, 88), ma ebbe un pallido inizio appunto durante l'assise conciliare per poi svilupparsi prepotentemente a partire dalla Conferenza di Medellin. Come fa notare Scannone (2017), nei primi anni del dopo Concilio, la Chiesa d'America Latina e Caraibi cercò di applicare il metodo di GS alla propria circostanza storica, leggendo a livello regionale i segni dei tempi di cui tanto parlava la Costituzione pastorale; da questo sforzo pastorale ne uscì l'opzione preferenziale per i poveri realizzata a Medellin (1968) e formulata esplicitamente a Puebla (1979). Quest' "opzione preferenziale" non è una novità assoluta per l'America Latina: lì i poveri ci sono sempre stati e la Chiesa, con maggiori e minori risultati, ha sempre cercato di venire in loro aiuto. La novità consiste nella forte presa di coscienza dell'ingiustizia strutturale che è causa di povertà, e del corrispondente protagonismo dei poveri nella società e nella Chiesa. Questa novità, come già accennato, va collegata all'agenda ancora non conclusa del Vaticano II. Giovanni XXIII già nel suo radiomessaggio del'11 settembre 1962, a poco meno di un mese dall'inizio del Concilio, affermava: "In faccia ai paesi sottosviluppati la Chiesa si presenta quale è, e vuol essere, come la Chiesa di tutti, e particolarmente

4 "Nel tradurre in termini di concretezza i principi e le direttive sociali, si passa di solito attraverso tre momenti: rilevazione delle situazioni; valutazione di esse nella luce di quei principi e di quelle direttive; ricerca e determinazione di quello che si può e si deve fare per tradurre quei principi e quelle direttive nelle situazioni, secondo modi e gradi che le stesse situazioni consentono o reclamano. Sono i tre momenti che si sogliono esprimere nei tre termini: vedere, giudicare, agire." (MM 217).

la Chiesa dei poveri” (Giovanni XXIII, 1962). Questo invito del Papa venne accolto dal Cardinal Lercaro durante il suo discorso alla prima sessione del Concilio. Egli propose che questo diventasse il “gran tema del Concilio”, dicendo con decisione: “Se in verità la Chiesa, come si è detto molte volte, è il tema di questo Concilio, si può allora affermare, in piena conformità con l’eterna verità del Vangelo, e nel medesimo tempo in perfetto accordo con la situazione storica presente: il tema di questo Concilio è la Chiesa nella misura in cui essa è specialmente la Chiesa dei poveri” (Gauthier, 1965, p. 164). Accanto a questi due decisi interventi di massimi esponenti della gerarchia ecclesiale, nacque uno dei più importanti gruppi conciliari *extra aulam* del periodo conciliare⁵. Il 26 ottobre 1962, infatti, presso il collegio belga in via del Quirinale si riunisce il gruppo “*Jésus, l’Église et les Pauvres*”⁶, alternativamente chiamato “*la Chiesa dei poveri*” con chiaro rimando al radiomessaggio pontificio. Nonostante tanti sforzi per far sì che la tematica dei poveri fosse adeguatamente trattata durante il Concilio, essa tuttavia non ricevette il rilievo dovuto e sperato da molti Padri conciliari. Lo storico Giuseppe Alberigo arrivò a dire che la “principale omissione del Concilio fu l’impegno con i popoli poveri, come aveva chiesto Giovanni XXIII, e la povertà della Chiesa” (Scannone, 2017; za: Corbelli, 2010, p. 191). L’applicazione del metodo teologico di GS in America Latina, regione allo stesso tempo cristiana e povera, nella sua lettura continentale dei segni dei tempi, venne a rimediare questa omissione. Come ricorda Scannone (2017), il tema biblico del “volto del povero” fu assunto prima a Puebla (1979) dall’episcopato latinoamericano, a partire dal suo utilizzo da parte della teologia e dalla filosofia della liberazione. Il tema dei poveri venne poi rinnovato e arricchito storicamente con nuovi volti di povertà nelle conferenze di Santo Domingo (1992) e Aparecida (2007) (Rojas, 1998), dove si parla degli esclusi e degli “scartati”. Il Concilio Vaticano II, dunque, anche se non tratta direttamente del problema dei poveri, con il suo carattere pastorale e aperto

5 Questi gruppi, privi di riconoscimento ufficiale da parte dell’Ordo Concilii, sono di grande importanza per la diffusione delle idee tra i padri – che iniziano così a conoscersi – e il coordinamento delle varie correnti presenti in seno all’episcopato mondiale. Il lavoro per gruppi informali nasce dalla necessità di avere una struttura d’incontro più ristretta e dalla partecipazione più efficace; offre ai membri più eminenti la possibilità di canalizzare al meglio le proprie forze per influire maggiormente sul concilio; è fonte di coesione vista l’omogeneità di vedute tra i membri. (Orselli, 2014).

6 In vista dell’apertura del Vaticano II Paul Gauthier, il promotore di questo gruppo, nel mese di maggio 1962 redige un dossier dal titolo “*Jésus, l’Église et les pauvres*”. Inizialmente indirizzata all’arcivescovo Hakim. Questi, ricevuta la nota, ritiene necessario trasmetterla ai padri conciliari e richiede la presenza di Gauthier nel suo seguito. Il dossier, visto e approvato da Hakim e Himmer congiuntamente, approfondisce il rapporto tra Gesù e i poveri per poi spostarsi sul rapporto tra i poveri e la Chiesa, giungendo infine all’analisi della realtà attuale attraverso l’esperienza nazarena dei Compagnons e della Fraternité Amos. Sin dall’ottobre 1962 la nota viene fatta circolare tra i padri conciliari, trovando interesse da parte di vari vescovi. Il desiderio di dare spazio in concilio alla tematica della povertà li porta a riunirsi, come già accennato, al collegio belga fin dall’apertura della prima sessione. (Orselli, 2014).

non solo a temi strettamente religiosi ma anche – soprattutto nella GS – alla società, alla cultura e alla politica, ispira, grazie pure al cambio di metodo teologico di cui abbiamo accennato, l'episcopato latinoamericano a definire l'opzione preferenziale per i poveri un'assoluta urgenza per la Chiesa. Infatti, se la promozione sociale è un elemento essenziale dell'evangelizzazione, non vi è evangelizzazione se questa si limita solo ai suoi aspetti specificamente religiosi e culturali (Scannone, 2017).

LA CONFERENZA DI MEDELLIN (1968): UNA CHIESA POVERA, MISSIONARIA E PASQUALE

Il teologicamente vivace periodo post-conciliare arriva al suo apice nella II Conferenza generale del CELAM a Medellin dal 26 agosto al 7 settembre 1968 che ebbe come tema “La Chiesa nell’attuale trasformazione dell’America Latina alla luce del Concilio”. Questa Conferenza avviene in un momento delicato per il continente latinoamericano, in quanto la già precaria situazione sociale degli inizi degli anni '60 stava ulteriormente degradando. Come ricorda Vanzan (1995), dei 270 milioni di abitanti del continente ben il 60% si trovava sotto dittatura militare; inoltre la crescita economica era di appena 6 dollari all’anno per abitante (quando in Europa erano 60 e negli USA 150). Nel 1968, quando inizia la Conferenza, si è davanti ad una situazione sociale drammatica: 150 milioni di latinoamericani sottoalimentati, 50 milioni di adulti analfabeti, 15 milioni di famiglie senza tetto, più del 17% della popolazione senza sicurezza sociale. In questo contesto di emergenza sociale la Chiesa latinoamericana prende coscienza dell’urgenza di un impegno sociopolitico per i cristiani. Varie Chiese locali (Cile, Ecuador, Venezuela, Brasile, Costa Rica, Colombia...) pubblicano importanti documenti, appoggiando la creazione di movimenti sociali d’ispirazione cristiana, alimentano la formazione di partiti politici che promuovono le necessarie riforme strutturali. Tutto questo movimento riformista risulta però insufficiente e troppo debole nei confronti delle potenze neocapitaliste oltre tutto sopportate dai regimi militari. È in questo modo che nascono le prime teorie rivoluzionarie d’ispirazione marxista e, in campo teologico, le idee pastorali che sfoceranno nella teologia della liberazione (Vanzan, 1995). Perciò, quando il 24 agosto 1968 a Medellin (appena dopo il XXXIX Congresso eucaristico internazionale celebratosi a Bogotá e concluso dal Papa) Paolo VI aprì con un discorso la II conferenza generale, le attese e le tensioni, nella società e nella Chiesa, erano numerose (Vanzan, 1995).

Il discordo con il quale Paolo VI inaugurò nella Cattedrale di Bogotá la II Conferenza del CELAM, fu atteso da tutti con grande trepidazione: nel difficile momento in cui si trovava il continente latinoamericano, vi era da una parte chi

auspicava che il Papa stigmatizzasse definitivamente ogni ipotesi di rivoluzione, e dall'altra che aspettava (ed era la maggioranza) una definizione puntuale delle condizioni che avrebbero potuto giustificare scelte di tipo insurrezionale, anche per circoscrivere l'ambito di applicazione del famoso numero 31 della *Populorum Progressio*⁷. Nonostante alcuni si sentirono delusi dal mancato accento rivoluzionario, il discorso di Paolo VI resta una pietra miliare per la Chiesa in America Latina. Esso fu un intervento molto ampio che conteneva l'indicazione di un triplice indirizzo: spirituale, pastorale e sociale (EMI, 1995).

In quel momento di cambiamento e di "riflessione totale" Montini tratteggiava quella che doveva essere l'attitudine dei pastori, soffermandosi in primo luogo sulla necessità di una profonda vita interiore. I vescovi, infatti, devono essere i primi a testimoniare con la vita la loro appartenenza a Cristo. In quanto all'indirizzo pastorale, il Papa basandosi sulla GS, ricordava come la missione più importante della pastorale dovesse essere quella di mostrare la carità verso Dio e verso l'uomo. Il Papa esprimeva inoltre le proprie preoccupazioni per una secolarizzazione convertita in modello ed ideale e per la contrapposizione tra una chiesa "carismatica", spontanea e spirituale ed una chiesa "istituzionale", "comunitaria e gerarchica, visibile e responsabile, organizzata e disciplinata, apostolica e sacramentale", considerata come un'espressione superata del cristianesimo.

Fu però soprattutto l' "indirizzo sociale", come fa notare Scatena (2007), a deludere quanti aspettavano dal Papa parole di apertura. Riprendendo il filo conduttore del discorso di apertura della Conferenza Paolo VI ribadì sostanzialmente la chiara posizione critica dinanzi alle ingiustizie sociali del continente, a partire dalle prospettive tracciate dal più recente magistero pontificio, così come da alcuni documenti dell'episcopato latinoamericano. Infine il Papa riproponeva il tema della povertà della Chiesa, definendola una testimonianza di fedeltà evangelica e una condizione essenziale per dar credito alla propria missione, per poi riaffermare la necessità di favorire qualsiasi onesto sforzo per la promozione dei poveri e di tutti coloro che vivono in condizioni di inferiorità umana e sociale.

7 Ci riferiamo in particolare al passaggio che forse più di ogni altro trovò risonanza in diversi ambienti cattolici latinoamericani, in cui la condanna della soluzione insurrezionale trovava una qualche deroga in caso di "di una tirannia evidente e prolungata che attenti gravemente ai diritti fondamentali della persona e nuoccia in modo pericoloso al bene comune del paese" (PP 31). Queste espressioni, senza precedenti in un documento pontificio, mostravano una certa vicinanza tra magistero romano e le riflessioni teologico-pastorali che nascevano dalla situazione di profonda trasformazione sociale in atto nel continente Sudamericano. Come affermò l'Arcivescovo brasiliano Helder Camara, la *Populorum Progressio* era "l'enciclica che ci mancava" e per questo divenne subito un fondamentale punto di riferimento per i vescovi dei diversi paesi latinoamericani che in essa trovarono la conferma della necessità di quei processi di riforma già avviati e l'*imput* per la ricerca del modo più appropriato di rapporto con l'inquieta società latinoamericana (Scatena, 2007).

La Conferenza di Medellin si sviluppò, dunque, in un clima di grande zelo spirituale e teologico, in quanto non si trattava solo di applicare la dottrina del Concilio Vaticano II alla realtà latinoamericana, ma di arricchire la dottrina conciliare a partire dalle sfide che la realtà di ingiustizia sociale del continente poneva. Il Vaticano II fu orientato fundamentalmente a rispondere alle domande dell'uomo moderno dal punto di vista dei paesi più sviluppati e del loro compito verso i popoli dei paesi più poveri; la Conferenza di Medellin completava il Concilio, in quanto trattava del problema dell'uomo partendo dai poveri (Rojas, 1998). Come afferma Gutierrez (2012, p. 83), "il Vaticano II parla del sottosviluppo dei popoli partendo dai paesi sviluppati e in funzione di quanto quest'ultimi debbono fare per i primi; Medellin cerca di vedere il problema partendo dai paesi poveri: per questo li definisce come popoli sottoposti ad un nuovo tipo di colonialismo. Il Vaticano II parla di una chiesa nel mondo che descrive con la tendenza a mitigare i conflitti; Medellin dimostra che il mondo in cui la Chiesa latinoamericana deve essere presente si trova in pieno processo rivoluzionario. Il Vaticano II traccia le grandi linee di un rinnovamento della chiesa; Medellin indica le norme per una trasformazione della chiesa in funzione della sua presenza in un continente di miseria e ingiustizia". L'assemblea di Medellin, fu dunque un'autentica Pentecoste per la Chiesa dell'America Latina, come la definì Lauzarro Ricketts nel chiudere i lavori della Conferenza: essa venne percepita come un avvenimento salvifico, che aveva consegnato l'immagine di una chiesa dal nuovo volto (Scatena, 2007) che "nell'America Latina si presenti sempre più nitido il volto di una Chiesa autenticamente povera, missionaria e pasquale [...] impegnata nella liberazione di tutto l'uomo e di tutti gli uomini" (EMI, 1995, p. 182).

Tutti gli interventi fatti durante la Conferenza confluirono in un documento finale composto da 16 documenti raggruppati in tre nuclei: *Promozione umana: Giustizia, Pace, Famiglia e demografia Educazione, Gioventù; Evangelizzazione e crescita della fede: Pastorale popolare, Pastorale di élite, Catechesi, Liturgia; Strutture della Chiesa: Movimenti laicali, Sacerdoti, Religiosi, Formazione del Clero, Povertà della Chiesa, Pastorale d'insieme, Mezzi di comunicazione sociale*. Medellin non ebbe la pretesa di dire tutto, ma aprì cammini di speranza e di impegno, riflettendo sulla scia del Vaticano II, sulle esigenze poste alla chiesa dall'essere sacramento di salvezza in una situazione storica di marginalità e ingiustizia (Scatena, 2007). In questo senso Medellin completava il Concilio: nella conferenza colombiana infatti avvenne, in misura evidentemente diversa, qualcosa di simile a quello che si era verificato al Concilio: cercando di tracciare delle linee pastorali si sviluppò di fatto una feconda riflessione teologica, che coniugò in modo decisivo la dimensione cristologica della povertà come la dimensione storica affermando il nesso essenziale tra sequela di Cristo e l'opzione per il povero. "L'Episcopato latinoamericano - afferma

il documento finale - *non può restare indifferente di fronte alle tremende ingiustizie sociali esistenti nell'America latina, che mantengono la maggioranza delle nostre popolazioni in una dolorosa povertà [...]. Un sordo lamento promana da milioni di uomini, i quali chiedono ai loro pastori una liberazione che non arriva da nessuna parte*” (EMI, 1995, p. 242). Ecco che allora si evincono i due concetti principali della Conferenza di Medellin: l'opzione per i poveri e la liberazione. Per motivi di brevità, non è possibile trattare tutti i temi della Conferenza. Ci soffermeremo brevemente su questi due, povertà e liberazione, che diverranno fondamentali per lo sviluppo successivo della teologia latinoamericana.

Riflettendo sul luogo sociale dell'annuncio del Vangelo, per renderlo efficace nelle concrete circostanze storiche dell'America Latina, Medellin trovò nei poveri un “luogo” privilegiato in cui Dio si rivela nella sua prossimità e a partire dal quale la chiesa del continente era chiamata a rinnovare il proprio volto, assumendo chiaramente i lineamenti di una chiesa più povera e servitrice slegata dal potere temporale e da ogni forma di clericalismo (Scatena, 2007). Il capitolo quattordicesimo del documento finale è dedicato, appunto, alla povertà della Chiesa; lì vi leggiamo: *“La Chiesa in America Latina, date le condizioni di povertà e di sottosviluppo del continente, avverte l'urgenza di tradurre questo spirito di povertà in gesti, atteggiamenti e norme che facciano di essa un segno più luminoso e autentico del suo Signore. La povertà di tanto fratelli invoca giustizia, solidarietà testimonianza, impegno, sforzo e superamento perché si compia pienamente la missione salvifica affidatele da Cristo*” (EMI, 1995, p. 244). Partendo appunto dai poveri la chiesa latinoamericana avrebbe potuto assumere i tratti di una chiesa pasquale, portatrice di un messaggio e di una testimonianza di vita in una realtà di oppressione e di morte. A Medellin la povertà nella Chiesa e la presenza del Cristo nei poveri – su cui il Vaticano II aveva sorvolato – si configurarono come un nodo cruciale dell'esperienza e della riflessione cristiana, come fonte di ispirazione e di impegni concreti. Per una giusta comprensione del termine “povertà”, il documento finale al capitolo quattordicesimo riprende e ufficializza il triplice significato di questo termine già proposto da Gutierrez (2012). La chiesa è dunque chiamata, partendo dalla propria povertà spirituale, a vivere anche la povertà come impegno e a venire in aiuto a tutti coloro che soffrono toccati dal male della povertà. Quest'opzione per i poveri ha rappresentato un filo rosso nella storia postconciliare della chiesa latinoamericana, assumendo a Medellin e poi a Puebla quel posto di rilievo e quel mordente che hanno rappresentato il suo contributo più importante alla coscienza cristiana contemporanea (Scatena, 2007).

Il secondo grande tema che fa da sfondo a tutti i capitoli del documento finale è quello della liberazione integrale: essa vuole essere qualcosa di più di un mero superamento della dipendenza economica, sociale e politica. Si tratta essen-

zialmente di vedere il divenire dell'umanità come un processo di emancipazione dell'uomo nel corso della storia, orientato verso una società in cui l'uomo è libero da ogni servitù, soggetto al proprio destino (Gutierrez, 2012). Medellín quando parla di liberazione la intende in modo integrale, cioè concernente tutto l'uomo: liberazione dal peccato, liberazione per grazia, liberazione come opera redentrice di Cristo, liberazione dalle strutture di peccato, liberazione escatologica. Medellín mette in primo piano la liberazione teologica, quella dal peccato che sola può essere fondamento certo di una liberazione integrale.

Cercando di sistematizzare la riflessione sul concetto di liberazione a Medellín, si può affermare che esso viene usato in tre modi diversi che corrispondono al già citato schema *vedere-giudicare-agire*. Liberazione significa, in primo luogo, una maniera nuova di vedere le cose a partire dalla fede e dalla incarnazione della Chiesa nella situazione del povero. In secondo luogo, la liberazione è una forma di riflessione teologica che si concretizza nella teologia della liberazione. In ultimo la liberazione, riferita all'agire, significa impegnarsi in una pastorale liberatrice, cioè un'attuazione storica della chiesa che cerca di compier la sua missione privilegiando i poveri (Rojas, 1998). Come afferma il documento finale, *“il particolare mandato del Signore di “evangelizzare i poveri” deve indurci ad una distribuzione degli sforzi e del personale apostolico che dia preferenza effettiva ai settori più poveri e bisognosi (EMI, 1995, p. 244)”*.

La conferenza di Medellín, dunque, nata in un preciso contesto ecclesiale, teologico-dottrinale e sociale, sistematizza per la prima volta la teologia della liberazione che fu il grande contributo in questione di metodo alla teologia universale (Arenas, 2007). Il termine liberazione, era la categoria coniata in contrasto a quella classica dello sviluppo, utilizzata nei modelli economico-sociali di quel tempo, sebbene il Documento finale si riferisse a entrambi.

Infine è da notare come Medellín dimostri nei suoi risultati, non solo una maturità teologico-dottrinale locale, ma diventi una chiesa che supera la “cristianità” (Cavanaugh, 1994) con la sua comprensione dualistica, assumendo sul solco del Concilio, l'autonomia delle realtà terrene con la propria consistenza; fu ciò che fece sì che la Chiesa latinoamericana uscì da Medellín rinforzata di fronte al cambiamento sociale, prendendo le distanze dal potere secolare e dalle oligarchie latinoamericane. A Medellín la chiesa riceve un'analisi strutturale del neocolonialismo che ha colpito internamente ed esternamente i paesi poveri aumentando il divario di disuguaglianza. Questa Conferenza divenne il luogo dove ascoltare il grido dei poveri e comprendere in modo nuovo la legittimità ecclesiastica nel processo di liberazione delle comunità cristiane del Continente (Arenas, 2007).

Le Conferenze di Rio de Janeiro e di Medellin rappresentano un movimento teologico *sui generis* che nel suo valore collegiale anticipa il Concilio Vaticano II e nella sua spinta missionaria e caritativa, lo completa. Queste due conferenze, inoltre, sono un esempio illustre di come l'inculturazione del vangelo possa essere d'ispirazione alla realizzazione di modelli pastorali nuovi, dinamici e creativi. (Campagnaro, 2020, pp. 29-48)

Bibliografia:

- Alves, R. (1969). *A Theology of human hope*, Cleveland: Corpus Books.
- Arenas, S. (2007). *Conferencias del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad de Chile. Pobrane z: www.theologicalatinoamericana.com (28 maggio 2020).
- Campagnaro, M. (2020), *Posoborowa teologia Ameryki Łacińskiej – geneza, charakterystyka, perspektywy*, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.
- Cavanaugh, W. (1994), "The Ecclesiologies of Medellín and the Lessons of the Base Communities". *CrossCurrents*, Vol. 44, N°1.
- Congar, Y. (2015). *Vera e falsa riforma della Chiesa*, Milano: Jaca Book.
- Cuda, E. (2018). *Leggere Francesco – Teologia, etica e politica*, Gravello Toce: Bollati Boringieri.
- Editrice Missionaria Italiana (EMI) (1995). *Enchiridion – Documenti della Chiesa Latinoamericana – Documento finale della Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano a Rio de Janeiro (1955)*. Bologna, ss. 67-118.
- Editrice Missionaria Italiana (EMI) (1995). *Enchiridion – Documenti della Chiesa Latinoamericana – Documento finale della Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano a Medellin (1968)*, Bologna, ss. 119-268.
- Francesco, (2017). *America Latina – Conversazioni con Hernan Reyes Alcaide*, Milano: Edizioni San Paolo.
- Gaudium et spes*. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (7 grudnia 1965) w *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002: Pallotinum.
- Gauthier, P. (1965). *La Chiesa dei poveri e il Concilio*, Firenze: Vallecchi.
- Giovanni Paolo II. (1995). *Lettera al Card. López Rodríguez per il 40mo anniversario del Celam*, 16 aprile. Pobrane z: www.vatican.va (5 maggio 2020).
- Giovanni XXIII. (1958). *Discorso del Santo Padre Giovanni XXIII ai Cardinali, Arcivescovi e Vescovi partecipanti alla III Riunione del «Consiglio Episcopale Latino-Americano»*, 15 Novembre. Pobrane z: www.vatican.va (28 maggio 2020).
- Giovanni XXIII. (1962). *Radiomessaggio del Santo Padre Giovanni XXIII ai fedeli*

- di tutto il mondo, a un mese dal Concilio Ecumenico Vaticano II*, A.A.S., vol. LIV (1962), n. 11, pp. 678-685: 11 settembre 1962.
- Kasper, W. (2015). *Papa Francesco – La rivoluzione della tenerezza e dell'amore*, Brescia: Queriniana.
- L'Osservatore Romano (2000). *Edizione quotidiana*, Papa Giovanni XXIII, *Domenica 3 Settembre*.
- Melloni, A. (2004). Congar, Architect of the Unam Sanctam. *This Church taht I Love. Essays Celebrating the Centenary of the Birth of Yves Cardinal Congar*: Leuven Studies, 29, ss. 222-238.
- Melloni, A. (2015). *Vera riforma, vero concilio*, w: Y. Congar_(2015), *Vera e falsa riforma della Chiesa*, Milano 2015, Introduzione, s. IV.
- Methol Ferre, A. (2006). *L'America Latina del XXI secolo*, Genova-Milano: Marietti 1820.
- Napiórkowski, A. (2016). *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków; Wydawnictwo WAM.
- Orselli E. (2014), *La Chiesa dei poveri nel Concilio Ecumenico Vaticano II*, Bologna: Università di Bologna.
- Paolo VI. (1967). Encyklika *Populorum progressio*, 26 marca. Pobrane z: www.vatican.va (5 maggio 2020).
- Pio XII. (1945). Discorso di Sua Santità «*Negli Ultimi Sei Anni*», 24 dicembre. Pobrane z: www.vatican.va (21 aprile 2020).
- Rojas, E. (1998), *La Opcion por los Pobres, presentada sobre la base de los documentos de las Conferencias generales del Episcopado Latinoamericano del Medellin (1968), de Puebla (1972) y de Santo Domingo (1992)*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Samiec, Ł. (2019). *Maryja i “preferencyjna opcja na rzecz ubogich”: projekt soteriologii profetycznej w świetle teologii latynoamerykańskiej*, Kraków: Wydawnictwo WAM
- Scannone, J. C. (2017). *La teologia del pueblo – Raices teológicas del Papa Francisco*, Maliaño: Edition Lessius.
- Scatena, S. (2007). *In populo pauperum – La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellin (1962-1968)*, Bologna: Il Mulino.
- Skierka, V. (2008). *Fidel Castro. Biografia*, Poznań: Wydawnictwo dolnośląskie.
- Surmiak, W. (2009). *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich wyrazem miłości społecznej: studium teologicznomoralne w świetle nauczania Jana Pawła II*, Katowice: Księgarnia Św. Jacka.
- Vanzan, P. (1995). *Per una lettura “cotestualizzata” dell'Enchirion: le coordinate storico-pastorali della vicenda ecclesiale latinoamericana*, in *Enchirion Documenti della Chiesa Latino Americana*, Bologna: Editrice Missionaria Italiana (EMI), ss. 11-36.

FROM RIO DE JANEIRO TO MEDELLIN: THE BIRTH OF POST-CONCILIAR LATIN AMERICAN THEOLOGY

SUMMARY

In recent decades, from a theological point of view, the Church in Latin America has gone from being a “receiving” church to being a “protagonist” church. This happened thanks to the dynamic development of a new way of practicing theology. Latin American post-Conciliar theology presents a new existential, kerygmatic and methodological approach based on a wise balance (hermeneutic circle) between orthopraxis and orthodoxy. The article presents and attempts to critically analyze the most important events of the period from the first Latin American Episcopal Conference in Rio de Janeiro in 1955 to the second in Medellin in 1968, which laid the foundations for the birth of post-Conciliar Latin America theology: the rise of CELAM, the choice of John XXIII, the Cuban Revolution and the Vatican Council II and especially the Constitution *Gaudium et Spes*, which introduces a new theological paradigm that recognizes the historical realities of pluralism of nations and cultures, as well as social, political and economic structures. Undoubtedly, the election of Cardinal Bergoglio as Pope is a “sign of the times” that makes the richness and freshness of Latin American theological reflection powerfully join the world theological discourse.

Article submitted: 11.12.2020; accepted: 23.01.2021.