



SEÇÃO TEMÁTICA

## Linee Cristologiche di Medellín *Christological lines of Medellín*

Paolo Parise\*

**Riassunto:** Questo articolo corrisponde ad una parte di uno studio più ampio che analizza le cinque Conferenze generali dell'episcopato latinoamericano e Caraibi in prospettiva cristologica, oggetto del mio dottorato. Nonostante la conferenza di Medellín non elabori una cristologia sistematica, si possono incontrare delle linee cristologiche che emergono dai documenti. A seguire presenteremo i filoni cristologici della seconda Conferenza per poi soffermarci su alcuni contesti e contributi che li hanno originati e, a sua volta, elencare le ripercussioni delle linee cristologiche di Medellín sulla nascente cristologia della liberazione.

**Parole chiave:** Medellín. Cristologia. Cristologia della Liberazione

**Abstract:** This article corresponds to a part of a larger study which analyzes the five Latin American and Caribbean episcopate's General Conferences in a Christological perspective, the subject of my PHD. Although the Medellín conference does not elaborate a systematic christology, we might find some christological elements into it I will forward present the Christological strands of the second Conference and then dwell on some contexts and contributions that served to rise them. After that, I will list the repercussions of the Medellín Christological lines on the nascent Christology of liberation.

**Keywords:** Medellín. Christology. Liberation Christology.

### Introduzione

Il contesto del cinquantesimo della II Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano si presenta come un'opportunità per riflettere sui contributi e ripercussioni di questo importante evento ecclesiale. Nel nostro caso la prospettiva sarà cristologica. Inizieremo mostrando il contesto della Conferenza di Medellín per poi soffermarci sui testi finali. Seguirà la presentazione e l'analisi dei riferimenti a Cristo. Il materiale sarà riunito secondo dei filoni cristologici che verranno analizzati prima in se stessi e poi in confronto con la nascente teologia della liberazione, sulla quale avranno grosso influsso. In realtà, Medellín e la nascente teologia della liberazione sorgono all'interno di uno stesso clima sociale, culturale ed ecclesiale, per cui s'influenzano a vicenda. Termineremo con una sintesi della visione cristologica emersa in questa II Conferenza.

---

\* Doutor em Teologia (Universidade Urbaniana de Roma). Professor do ITESP. Coordenador da Missão Paz (São Paulo). Contato: [papalise@hotmail.com](mailto:papalise@hotmail.com)

## Contesto della Conferenza di Medellín

Tra la I e la II Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano dobbiamo ricordare la realizzazione del Concilio Vaticano II<sup>1</sup>, che segna una vera e propria svolta per la vita, comprensione e riflessione della chiesa. L'immediata e creativa applicazione del Concilio alla realtà dell'America Latina avviene nella II Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano, realizzata a Medellín (Colombia), dal 26 agosto al 6 settembre 1968. Il tema centrale è «La Chiesa nell'attuale trasformazione dell'America Latina alla luce del Concilio Vaticano II»<sup>2</sup>.

L'idea di una nuova Conferenza generale era sorta qualche anno prima, durante lo stesso Concilio, a partire da alcune riunioni del CELAM realizzate a Roma (cf. Parada, 1975, 40). Nel 1966 il presidente del CELAM fece la proposta a Paolo VI, che a sua volta convocò la II Conferenza. Tra il 19 e il 26 gennaio 1968 a Bogotá fu elaborato il *Documento Básico Preliminar*<sup>3</sup>. Seguirono alcuni mesi d'intense riunioni nelle diverse Conferenze episcopali per studiare il testo e redigere le osservazioni. Dal 2 al 8 giugno dello stesso anno, sempre a Bogotá, nacque il *Documento de trabajo*<sup>4</sup>, frutto della sintesi dei contributi di tutte le Conferenze episcopali nazionali e di altre realtà ecclesiali.

Paolo VI si fece presente per l'apertura, essendo questa la prima visita di un papa all'America Latina. La Conferenza si svolse sotto la direzione di tre co-presidenti: il card. A. Samoré, presidente della Pontificia Commissione per l'America Latina, mons. A. Brandão Vilela, arcivescovo di Teresinha (Brasile) e presidente del CELAM, e il card. di Lima J. Landázuri Ricketts. In tutto parteciparono 141 membri attivi, per la quasi totalità vescovi, e 112 partecipanti senza diritto di voto, tra cui delegati, osservatori e alcuni periti teologi<sup>5</sup>.

Il contesto politico era contrassegnato da un clima di tensione: l'evoluzione della rivoluzione cubana e un certo fascino esercitato in alcuni ambienti giovanili; il fallimento

1 Per tutti i documenti del Vaticano II, citati in questo articolo, faremo riferimento a: *I documenti del Concilio Vaticano II*, 2006.

2 Cf. CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La Iglesia en la actual Transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II*. Tutti i riferimenti a Medellín saranno fatti a partire da questo testo, usando l'abbreviazione *MdL* associata al nome del rispettivo documento. Infatti, la II Conferenza non ha prodotto un unico testo, ma sedici documenti.

3 *Documento Básico Preliminar para la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. All'elaborazione del testo di 28 pagine partecipano 43 vescovi, teologi e sociologi. Rileviamo la presenza di R. Poblete e di G. Gutiérrez. In generale si può affermare che si tratta di un documento che dipende fortemente dalla *Gaudium et Spes* e da Paolo VI. Viene esposta la congiuntura economica, sociale, culturale e religiosa dell'America Latina (5-19), la missione specifica della Chiesa nel continente (24) ed inizia ad apparire la terminologia di «liberazione» (20). Dal punto di vista metodologico c'è già una scelta per un percorso induttivo: analisi della realtà, riflessione teologica e linee pastorali. La parte teologica ruota attorno alla *Historia Salutis* e le sue implicazioni nel continente.

4 *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Documento de trabajo, la realidad latinoamericana, reflexión teológica, proyecciones pastorales. Il documento composto di 26 pagine, è così strutturato: lettera convocatoria per la II Conferenza generale dell'episcopato dell'America Latina da realizzarsi a Medellín, realtà latinoamericana, riflessione teologica e proiezioni pastorali.

5 Ricordiamo: J. Hamer, V. Miano, L. Gera, G. Gutiérrez, B. Kloppenburg, J. Marins, J. Medina, R. Poblete, A. Silly, P. Bigo, A. López Trujillo, A. J. Buting. Da notare la non ammissione di due teologi proposti dal CELAM: F. Houtart e P. Arroyo. Cf. P. BIGO, «La deuxième conférence générale de l'épiscopat latino-américain à Medellín», 748-149; E.D. DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina*, 230. J. B. Libânio osserva che tra i teologi presenti a Medellín G. Gutiérrez, H. Assmann, J. Comblin e A. Gregory saranno destinati a divenire riferimenti costanti della teologia della liberazione: J.B. LIBÂNIO, *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano*, 89.

dell'*Alleanza per il Progresso*, programma lanciato dall'amministrazione J. F. Kennedy (cf. Tombs, 2002, 68-72); la crisi di un certo modello di sviluppo che aveva trovato il suo corrispettivo politico nella stato liberale populista; la presenza di regimi militari e oligarchie tradizionali; l'ideologia della Sicurezza Nazionale; la militarizzazione del continente; il crescente controllo da parte di alcuni organismi di paesi sviluppati; la nascita di movimenti popolari, universitari o rivoluzionari (cf. Assmann, 1973, 33-34; Libânio, 2007, 21-22). L'ambiente sociale era caratterizzato dall'aumento dei poveri e dal sorgere di grandi metropoli, come conseguenze di flussi migratori interni. In campo ecclesiale ricordiamo l'arrivo di un grande contingente di sacerdoti diocesani in seguito alle dinamiche innescate dall'enciclica *Fidei Donum* del 1957. In particolare, però, osserviamo il clima post-conciliare e rileviamo il vivo eco dell'apertura di Giovanni XXIII, oltre alle encicliche *Ecclesiam Suam* (1964) e *Populorum Progressio* (1967) di Paolo VI. Quest'ultima si trasformerà in colonna vertebrale della Conferenza di Medellín. Inoltre, la decisa presa di posizione di fronte alla problematica della povertà e i moniti verso i paesi ricchi dell'emisfero nord da parte dell'enciclica saranno interpretati da alcuni in supporto a movimenti rivoluzionari. Aggiungiamo, inoltre, l'attuazione di un gruppo di vescovi di notevole apertura sociale<sup>6</sup>, il contributo della Confederazione Latinoamericana dei Religiosi (CLAR), la presa di posizione della Compagnia di Gesù<sup>7</sup> e di altri ordini o congregazioni. Non dimentichiamo poi l'influente presenza dell'Azione Cattolica e di movimenti specializzati legati agli ambienti studenteschi, rurali e operai, sulla scia del modello della *Jeunesse Ouvrière Chrétienne* (JOC) franco-belga di J. Cardijn. Nel campo teologico non è infine da sottovalutare l'influsso di teologie europee che valorizzavano le realtà terrene (cf. Saranyana, 2005, 65-66; Gibellini, 2007, 382-388).

Da questa Conferenza, della durata di dodici giorni, scaturirono 16 documenti, tra i quali sono spesso ritenuti più significativi quelli sulla *Giustizia, Pace e Povertà della Chiesa* (cf. Lorscheider, 2004, 9).

## **Linee principali dei documenti della II Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano**

Dopo aver tracciato le coordinate del contesto e dello svolgimento della II Conferenza generale, riprendiamo i documenti conclusivi della stessa Conferenza, limitandoci a sintetizzare le linee principali e cercando di essere fedeli al linguaggio dei testi, senza aggiungervi riflessioni critiche.

L'*Introduzione* ai documenti della seconda Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano enuncia le problematiche e l'atmosfera che avvolgono la riflessione. Fa presente che l'attenzione è rivolta all'uomo del continente latinoamericano, in un

---

6 Basti ricordare, in quegli anni, H. Câmara e P. Casaldàliga in Brasile, L. Proáo in Ecuador, E. Angelleli in Argentina, R. Bogarin in Paraguay, M. Larraín e R. Silva in Cile, J. Landázuri Ricketts in Perù, S. Méndez Arceo e S. Ruiz García in Messico, J. Gerardi in Guatemala e O. Romero in El Salvador. Cf. R. OLIVEROS MAQUEO «Episcopado Latinoamericano y Caribeño en la tradición latinoamericana», 5.

7 Ricordiamo, ad esempio, la presa di posizione del superiore generale della Compagnia di Gesù, P. Arrupe, che in una lettera del 1966 diretta a tutti i gesuiti dall'America Latina invitava ad una verifica di tutte le forme di apostolato per corrispondere all'esigenza di giustizia sociale nel continente. Cf. P. ARRUPÉ, «Aux Provinciaux d'Amérique latine. Les jésuites et la justice sociale», 26-27.

determinato processo storico, alla luce della Parola che è Cristo, sulla scia del Concilio Vaticano II. Rivela esplicitamente la preoccupazione di trasformare in azione la riflessione effettuata, visto il momento particolarmente urgente. Inoltre, facendo memoria del processo di liberazione racchiuso nel libro dell'Esodo, afferma che lo stesso Dio continua a salvare, facendo passare da condizioni meno umane ad altre più umane.

I primi cinque documenti sono riuniti sotto il tema della *Promozione umana*.

Il primo documento, *Giustizia* (1-23), inizia con la descrizione della realtà latinoamericana, contrassegnata dalla miseria come fatto collettivo, da interpretarsi come «un'ingiustizia che grida al cielo» (*MdL, Justicia* 1) e non come conseguenza di calamità naturali. Inserita in questo ambiente, la chiesa presenta il suo messaggio, ricordando che lo stesso Dio creatore, che ha disposto tutto ciò che esiste ad uso di ogni uomo e popolo, ha inviato il suo Figlio a liberare da tutte le schiavitù, frutto del peccato. La storia della salvezza viene interpretata in termini di liberazione integrale. Si ricorda, però, di non confondere progresso temporale e regno di Cristo. Si accenna, quindi, ad alcuni orientamenti concreti che possano aiutare a trasformare la realtà sociale contemporanea, ispirandosi ai valori del bene comune, del servizio all'uomo e della giustizia.

Il secondo documento, *Pace* (1-33), fa vedere le varie tensioni, frutto d'ingiustizia, che in America Latina cospirano contro la pace e che possono avere conseguenze disastrose. Di fronte alla realtà, percepita come negazione della pace, viene presentata la concezione cristiana. Il testo, ispirandosi a *Gaudium et Spes* 78, si sofferma su questi aspetti: la pace è opera della giustizia, compito permanente e frutto dell'amore. Sono, quindi, enunciate alcune linee pastorali, tra le quali: risvegliare una «viva coscienza della giustizia» (*MdL, Paz* 21), difendere «i diritti dei poveri e degli oppressi» (*MdL, Paz* 22), «denunciare energicamente gli abusi e le ingiustizie conseguenze delle disuguaglianze eccessive» (*MdL, Paz* 23), includere nella predicazione, nella catechesi e nella liturgia «la dimensione sociale e comunitaria del cristianesimo» (*MdL, Paz* 24).

Il terzo documento, *Famiglia e demografia* (1-21), offre un panorama, mondiale e latinoamericano, dei principali fenomeni sociali che interessano la famiglia per poi soffermarsi sulla relativa dottrina della chiesa. In quest'ambito si descrive la famiglia come «formatrice di persone» (*MdL, Familia y Demografía* 5), «educatrice nella fede» (*MdL, Familia y Demografía* 6) e promotrice di sviluppo. A questo punto si inserisce una riflessione sulla complessa situazione demografica latinoamericana e, evitando soluzioni semplicistiche, riprende alcuni tratti dell'insegnamento della *Humanae Vitae*. Tra le linee d'azione appare la priorità della pastorale familiare da essere inserita nei piani generali di pastorale.

Il quarto documento, *Educazione* (1-31), tratta questo tema «quale fattore basilare e decisivo nello sviluppo del continente» (*MdL, Educación* 1). Lo sguardo è rivolto, innanzitutto, alla situazione dell'educazione latinoamericana con le sue conquiste e fragilità, drammi e sfide per poi riflettere sul senso umano e cristiano dell'educazione. L'educazione è presentata con l'aggettivo «liberatrice», chiamata ad essere creatrice, *personalizzante*, aperta al dialogo, tutelante le peculiarità, ed è messa in correlazione con la missione della chiesa. Le linee pastorali proposte trattano questioni sia generali che specifiche.

*Gioventù* (1-20) è il titolo del quinto documento. Una visione panoramica della gioventù latinoamericana è la porta d'entrata di questa parte, che prende in esame la fascia più numerosa della popolazione del continente rilevandone il dinamismo, il profilo, i valori, le realizzazioni, le carenze ed i conflitti. Di seguito verrà esposta la visione della chiesa sulla gioventù, che vede in loro la possibilità di rinnovamento dell'umanità e il segno della chiesa stessa. Le raccomandazioni pastorali racchiudono un'ampia gamma di indicazioni. Ricordiamo, in particolare, l'invito a formare e sviluppare un'autentica pastorale della gioventù.

A questo punto si entra nella seconda divisione dei documenti di Medellín, posta sotto il titolo *Evangelizzazione e crescita della fede* che comprende i documenti che vanno dal VI al IX.

Il sesto documento, *Pastorale popolare* (1-15), descrive i tratti principali della religiosità popolare del nuovo continente, estremamente diversificata, dove s'intrecciano motivi cosmici, ancestrali e magici, contenendo ambiguità come pure segni di autentica religiosità. Premettendo che la fede nasce e cresce nelle religiosità diversificate delle persone, in un contesto di motivazioni miste, ed è chiamata a purificarsi e maturare, vengono, poi, enunciati i criteri teologici. Tra le raccomandazioni pastorali ricordiamo l'invito a impregnare della parola evangelica tutte le manifestazioni religiose.

Il settimo documento s'intitola *Pastorale delle élites* (1-21) e definisce sin dall'inizio cosa intende con il termine «élite» per esaminarne in seguito le diverse tipologie (tradizionalisti, fautori dello sviluppo e rivoluzionari) con i corrispettivi atteggiamenti di fede. La parte dottrinale insiste sui «segni dei tempi», che in America Latina si manifestano particolarmente nell'orizzonte sociale, definiti «luogo teologico» (*MdL, Pastoral de las élites* 13). Le raccomandazioni pastorali si rivolgono agli artisti, letterati, universitari, gruppi economici, sociali, militari e politici, ricordando la collaborazione della chiesa ma anche l'indipendenza e la libertà di denuncia.

Il documento ottavo, *Catechesi* (1-17), ribadisce che in un mondo in continua trasformazione e segnato da profonda ingiustizia, la catechesi deve rinnovarsi, rimanendo fedele all'unità del disegno di Dio, evitando la dicotomia tra naturale e soprannaturale. Tra le priorità sono elencate le seguenti: prendere su di sé le angustie e le speranze dell'uomo, partire dalla storia, aprire gli occhi alle situazioni di necessità e ingiustizia, mantenere il pluralismo, assumere una prospettiva evangelica, ecumenica e che porti ad un impegno personale con Cristo. Si enumerano quindi una serie di mezzi.

Il nono documento, *Liturgia* (1-15), anche se riconosce un rinnovamento in atto, aggiunge che è insufficiente. Vengono, quindi, presentati i fondamenti teologici, ispirati a *Sacrosanctum Concilium* 2, 7, 8, 10 e 47 e *Lumen Gentium* 1, 8 e 48, e i principi pastorali, tra i quali ricordiamo la necessità di una catechesi previa, di adattamento, di unione tra fede, liturgia e vita. Questa parte si conclude con una lista di raccomandazioni secondo le rispettive competenze ai vescovi, alle Conferenze episcopali e al Settore Liturgico del CELAM.

Si giunge così alla terza e ultima divisione, sotto il titolo *La Chiesa visibile e le sue strutture*, che riunisce i documenti che vanno dal X al XVI.

Il decimo documento, *Movimenti laicali* (1-20), riprende, ancora una volta, i tratti principali della complessa realtà latinoamericana per constatare che i movimenti

laicali sono posti di fronte alla «sfida di un impegno liberante e umanizzante» (*MdL, Movimientos de laicos 2*), oltre che di un continuo rinnovamento. Aggiunge che molti di loro, decisivi nel passato, sono colpiti da diverse crisi, dovute a rigidità, chiusura e debole impegno sociale. Nella parte dottrinale, se ne ricorda l'autonomia e la responsabilità e si aggiunge che è tipicamente laicale l'impegno nella storia per la promozione umana. Si sottolinea che la fede viene esplicitata e vissuta dentro le vicende umane. Tra le raccomandazioni pastorali appare l'insistenza di creare e sostenere équipes apostoliche o di movimenti laicali capaci di operare in ambienti significativi, dove vengono prese le decisioni.

Il documento undicesimo, *Sacerdoti* (1-30), si sofferma sulla situazione generale, contrassegnata dalla scarsità e mal distribuzione di sacerdoti, insufficiente formazione, crescente sfiducia nella chiesa istituzionale, indebolimento spirituale, difficoltà nel celibato e nel rapporto con l'autorità. Di fronte a questa realtà, si pone l'accento su alcuni elementi: il sacerdote opera *in persona Christi*, in intima comunione con il vescovo, inserito in una comunità ecclesiale, a servizio degli uomini. Ne derivano alcuni orientamenti sulla spiritualità sacerdotale, cooperazione, assimilazione del rinnovamento innescato dal Concilio Vaticano II e necessità di vivere realmente la povertà.

Il documento dodicesimo, *Religiosi* (1-30), inizia con alcune riflessioni dottrinali e insiste sulla vita religiosa quale «missione profetica di essere una testimonianza escatologica» (*MdL, Religiosos 2*). Seguono alcune considerazioni sull'aggiornamento, dove si accentua la necessità di formazione spirituale, flessibilità, disponibilità, risoluzione dei conflitti generazionali, presa di coscienza dei problemi sociali e spirito di povertà. Si conclude con un appello alla partecipazione attiva nella pastorale d'insieme.

Il tredicesimo documento, *Formazione del clero* (1-33), descrive la realtà, soffermandosi sulle luci e ombre dei seminaristi e dei seminari. In effetti, le dinamiche che interessano i giovani e la società in generale si riflettono sulla vita formativa. All'interno del presupposto teologico si ricorda che la «configurazione peculiare al sacerdozio di Cristo pone il sacerdote a un livello sostanzialmente distinto dal sacerdozio comune dei fedeli (cf. LG 10)» (*MdL, Formación del clero 7*). Vengono, quindi, tratte le linee pastorali: formazione spirituale, incentrata sull'ascolto della Parola di Dio e sull'esperienza personale di Cristo, consigli evangelici come tratto caratterizzante, spirito di servizio, disciplina, formazione intellettuale e professionale, pastorale vocazionale, di cui l'intera comunità ecclesiale ne è responsabile.

Il quattordicesimo documento, *Povertà della Chiesa* (1-18), ricorda le enormi ingiustizie sociali che caratterizzano l'America Latina, generando povertà e miseria e si pone in ascolto delle grida di milioni di persone bisognose. Di seguito, il testo riporta una triplice riflessione dottrinale: la povertà è un male quando è carenza di beni, la povertà spirituale come atteggiamento di apertura a Dio e la povertà come impegno quando scelta volontariamente. Gli orientamenti pastorali ne traggono le logiche conseguenze, ribadendo che lo stile di vita della chiesa in America Latina, accentuerà la testimonianza della povertà, liberandosi da ambizioni, torbide connivenze e ostentazioni.

Il quindicesimo documento, *Pastorale d'insieme* (1-36), afferma l'urgenza di strutture pastorali basate sul criterio di organicità e unità per contribuire a modificare la realtà di esclusione e miseria. Gli «occhi fissi alla natura della Chiesa» (*MdL, Pastoral*

*de conjunto* 5) permetteranno che la riforma avvenga secondo i giusti principi. I due orientamenti portanti, comunione e cattolicità, si espliciteranno in azioni pastorali globali, organiche e articolate a tutti i livelli ecclesiali. L'ultima parte prende in esame le esigenze di un rinnovamento personale e di un'azione pastorale di pianificazione, essenziali per un'azione d'insieme.

Il sedicesimo documento, *Mezzi di comunicazione sociale* (1-24), descrive i *media* come una delle realtà rilevanti, che occupano sempre più il tempo libero, che plasmano l'uomo e la società e che hanno grande impatto positivo e negativo. Ne viene, quindi, colta sia l'ambiguità sia il contributo per un processo di trasformazione, promozione umana ed evangelizzazione. Tra le linee pastorali appare l'invito ad essere presenti in quest'ambito, formando professionisti laici e offrendo formazione adeguata al clero.

Il *Mensaje a los pueblos de América Latina*<sup>8</sup> che accompagna l'insieme dei documenti di Medellín riprende i tratti principali e ricorda la prospettiva del materiale elaborato. La chiesa ribadisce di sentirsi parte della storia latinoamericana e impegnata a collaborare per trasformare le numerose ingiustizie in una realtà autenticamente umana. Crede che la storia dell'America Latina e la storia della salvezza non siano separate. Ricorda il cammino percorso, che parte dalla lettura della realtà, compie uno sforzo per percepire il disegno di Dio e propone linee d'intervento. La chiesa non si pone in competizione con quanti operano in questa realtà per la promozione integrale dei latinoamericani. Più volte questo sforzo è esposto in termini di liberazione. Riconosce, infine, di non avere soluzioni sempliciste e infallibili.

## Filoni Cristologici

Descritte le linee principali dei documenti conclusivi ora ci concentreremo sulla parte cristologica. Non possiamo, però, dimenticare che la II Conferenza generale dell'episcopato dell'America Latina, come nel caso di quella realizzata a Rio de Janeiro, non ha elaborato una vera e propria cristologia. I riferimenti alla persona e opera salvifica di Gesù Cristo appaiono in maggior numero, ma dal punto di vista formale non si tratta di una cristologia. Ciononostante si possono riunire i vari indizi teologici per esplicitare successivamente le tendenze cristologiche.

Nel tentativo di chiarire le linee cristologiche dei sedici documenti di Medellín procederemo in questo modo. Prenderemo in considerazione i riferimenti espliciti a Gesù Cristo, al loro contesto e cercheremo, inoltre, di accennare alla loro origine. In particolare, presteremo attenzione alla cosiddetta parte dottrinale. A questo riguardo, ricordiamo che ciascun documento è stato elaborato a partire dal metodo dell'Azione Cattolica (vedere, giudicare e agire – ossia, lettura della realtà, percezione del disegno di Dio e linee di azione). La parte dottrinale corrisponde, quindi, al secondo momento

---

<sup>8</sup> Cf. II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, «Mensaje a los pueblos de América Latina», 87-93. D'ora in avanti sarà citato semplicemente come *MdL*, *Mensaje*.

di questo metodo tripartito di cui ne fu l'ideatore il belga J. Cardijn<sup>9</sup>. Inoltre, partendo dal fatto che ciascun documento ha una certa indipendenza, si possono rilevare alcuni elementi condivisi, che si ripetono con accenti diversi in molti dei sedici testi<sup>10</sup>. Li definiremo filoni trasversali, perché travalicano i vari ambiti, frutto di commissioni e sotto-commissioni diverse<sup>11</sup>. Si delineeranno così alcune tendenze significative. Sarà pure necessario un continuo confronto con il *Mensaje a los pueblos de América Latina*, testo redatto alla fine della Conferenza con l'intento di offrire una visione sintetica e d'insieme alle conclusioni di Medellín.

Nel procedere cercheremo ancora una volta di essere fedeli ai testi, senza sovrapporre ermeneutiche successive. Medellín, infatti, avrà diversificate ripercussioni e a volte contraddittorie interpretazioni. Non a caso è considerato un momento storico latinoamericano dal punto di vista delle teologie che si ispirano o si fanno ricondurre a questo evento ecclesiale.

### *Unità del progetto salvifico di Dio realizzato in Cristo*

La scelta di cominciare da questo filone cristologico che percorre parecchi dei sedici documenti non è arbitraria né motivata esclusivamente dall'importanza del contenuto, bensì anche dal fatto di non isolare la cristologia dall'intero mistero trinitario, qual è appunto la visione di Medellín. Dall'unico piano salvifico di Dio ne scaturisce come parte integrante l'opera realizzata in Cristo Gesù all'interno della storia umana. L'unità del progetto salvifico di Dio realizzato in Cristo è realmente uno dei filoni principali che attraversa le conclusioni di Medellín. Appare chiaro, se si prende in considerazione il *Mensaje a los pueblos de América Latina* e, passando per l'*Introducción*, si percorre poi circa metà dei sedici documenti<sup>12</sup>.

La storia della salvezza include, inoltre, l'azione di promozione dell'uomo in tutte le sue dimensioni. Dio vuole salvare l'essere umano intero, anima e corpo, e tutti gli uomini. La salvezza inizia in questo mondo, anche se la pienezza e perfezione avverrà solo alla fine della storia con il trionfo di Cristo. In questa prospettiva, le conquiste

9 J. Cardijn ideò il metodo vedere, giudicare e agire, chiaramente induttivo, che parte dalla vita, dalla realtà, dai fatti quotidiani e non da una visione ideologica, come poteva essere il marxismo. A Medellín, verrà utilizzato questo metodo che garantisce la necessaria vicinanza alla realtà come punto di partenza che interroga e sfida la fede e la mette in movimento. Successivamente, questo metodo induttivo verrà utilizzato anche dalle Conferenze di Puebla e Aparecida, anche se quest'ultima con alcune particolarità. La Conferenza di Santo Domingo farà la scelta per un metodo deduttivo. In sintesi, nei documenti conclusivi delle Conferenze generali dell'episcopato dell'America Latina e Caraibi prevarrà il metodo induttivo.

10 Chiaramente non tutti i testi s'inseriscono in particolari filoni, per cui abbiamo evitato forzature per farli rientrare in categorie in cui non si adeguano. I riferimenti estranei ai filoni che stiamo per presentare sono: MdL, Catequesis 6, Liturgia 3 e 7, Movimientos de laicos 10, 12, 17, Sacerdotes 20, 29, Religiosos 3, 4, 17, Formación del clero 12, Pastoral de conjunto 6, 9, 17.

11 Si può ritenere ovvio che la II Conferenza abbia delineato dei filoni cristologici comuni nei vari documenti, per il fatto di essere tutti partecipanti allo stesso evento ecclesiale. Se, però, si ricorda che i testi sono frutto di commissioni differenti, si percepisce come ci sia stata una certa base cristologica comune tra i partecipanti. Questo non elimina chiaramente l'esistenza a volte di tendenze assai diverse o in tensione, come è avvenuto nello stesso Concilio Vaticano II e in altri incontri di questa natura.

12 Questo filone appare in MdL, *Introducción* 2, 4, 5, *Justicia* 4-5, *Catequesis* 4, 6, *Liturgia* 2, 5, *Movimientos de laicos* 8, 9, 12, *Sacerdotes* 17, *Pobreza de la Iglesia* 6, *Pastoral de conjunto* 9 e MdL, *Mensaje* 2.

umane, le trasformazioni del mondo, la promozione umana, sono anticipazioni, parziali, della presenza escatologica di Cristo.

Senza cadere in confusioni o identificazioni semplicistiche, si deve sempre manifestare l'unità profonda che esiste fra il progetto salvifico di Dio, realizzato in Cristo, e le aspirazioni dell'uomo; fra la storia della salvezza e la storia umana; fra la Chiesa, Popolo di Dio, e le comunità temporali; fra l'azione rivelatrice di Dio e l'esperienza dell'uomo; fra i doni e carismi soprannaturali e i valori umani (*MdL, Catequesis* 4).

Di conseguenza la chiesa assume l'esigenza di impegnarsi nelle realtà umane e si pone al servizio del mondo per rinnovare l'uomo e la comunità umana in Cristo, che offre una salvezza integrale, e per camminare verso la piena comunione con Dio.

Nei riferimenti presi in esame, l'unità del progetto salvifico non avviene solo perché all'origine c'è il Padre, ma anche e soprattutto per la centralità di Cristo, come senso, presenza, e pienezza della storia umana. Emerge, così, il ruolo fondamentale di Cristo nella storia e l'unità del piano salvifico di Dio. Infatti, appare chiara l'unità tra creazione e redenzione. Non c'è da un lato la creazione e successivamente, come una correzione, la redenzione in Cristo. Si tratta di due momenti dell'unico piano di Dio.

Questi brevi accenni al filone cristologico che abbiamo denominato «unità del progetto salvifico di Dio realizzato in Cristo» possono essere facilmente intesi come ricezione latinoamericana del Concilio, che si era concluso da soli tre anni. Tra i partecipanti della Conferenza di Medellín c'erano vescovi che erano stati presenti al Vaticano II. Nel Concilio troviamo la riflessione sulla storia umana e storia della salvezza che abbiamo appena ripreso dai documenti. E si tratta di una riscoperta. La riflessione cristiana, in effetti, aveva privilegiato aspetti distinti della salvezza operata in Cristo, a seconda dei contesti culturali e delle evoluzioni storiche. Dalla tradizione biblica a quella patristica orientale e occidentale, dalla scolastica fino alla Riforma e Contro Riforma, le varie correnti teologiche avevano sviluppato sottolineature ed approfondimenti diversi. Progressivamente si era persa la sensibilità per l'orizzonte storico della salvezza operata da Dio in Gesù. È stata la teologia del dopoguerra, in particolare, a recuperare questa dimensione rimasta nell'ombra o spesso dimenticata. In quest'ottica può essere letto il Concilio Vaticano II (cf. Iammarrone, 1993, 915-917), come ripresa dell'orizzonte storico della salvezza. La storia non è più qualcosa di periferico, alieno, ma l'orizzonte nel quale l'uomo e la comunità umana si sviluppa e si realizza nell'incontro con Dio. Inoltre, la salvezza non è orientata esclusivamente verso il futuro, ma inizia nel presente, anche se la consumazione definitiva avviene alla fine della storia. Così pure non interessa solo la dimensione spirituale dell'essere umano ma coinvolge e trasforma anche la sua dimensione materiale. La salvezza è, quindi, una dimensione che viene estesa a tutta la realtà.

### *L'uomo creato in Gesù Cristo*

Strettamente collegato al filone appena esposto c'è anche quello, più sottile ma presente, della creazione dell'essere umano in Cristo<sup>13</sup>. Egli è allo stesso tempo origine e destino, punto di partenza e d'arrivo della verità e dignità dell'uomo.

---

13 Rispetto al precedente filone è molto meno accentuato, ma degno di attenzione, perché presente in punti nodali, quali l'introduzione (*MdL, Introducción* 1) e la parte dottrinale della giustizia (*MdL, Justicia* 4) e dell'educazione (*MdL, Educación* 9).

Solo alla luce del Cristo s'illumina veramente il mistero dell'uomo. Nella Storia della Salvezza l'opera divina è un'azione di liberazione integrale e di promozione dell'uomo in tutta la sua dimensione, opera che ha come unico movente l'amore. L'uomo è «creato in Cristo Gesù», fatto in Lui «creatura nuova». In forza della fede e del battesimo egli è trasformato, ripieno del dono dello Spirito, con un dinamismo nuovo, non d'egoismo bensì d'amore, che lo spinge a cercare nuovi rapporti più profondi con Dio, con gli uomini suoi fratelli e con le cose (*MdL, Justicia* 4).

Da notare che se da una parte la prospettiva della Conferenza di Medellín è quella della chiesa latinoamericana attenta all'essere umano del continente, dall'altra non si esaurisce in una visione orizzontale e riduttiva ma mantiene lo sguardo rivolto a Cristo, fondamento e traguardo dell'uomo. Il legame tra protologia e cristologia appena esposto ha le sue radici nel Vaticano II, in particolare nella *Gaudium et Spes*, come lo dimostra la stessa citazione esplicita (GS 22), l'uso dei testi biblici neotestamentari e il modo di articolare la riflessione cristologia. Non si tratta di un tema nuovo, poiché già presente con sfumature diverse nel Nuovo Testamento (per esempio, Ef 1,3-10 e 1Cor 15,45-49) e indagato dai padri della chiesa. Il Concilio Vaticano II riprende questa riflessione.

### *Salvezza in Cristo come liberazione*

I due filoni cristologici appena esposti, «unità del progetto salvifico di Dio realizzato in Cristo» e «l'uomo creato in Gesù Cristo», entrambi debitori della riflessione teologica del Concilio Vaticano II, sono connessi con la comprensione della salvezza realizzata in Cristo in termini di liberazione<sup>14</sup>. Si tratta di uno sviluppo interpretativo latinoamericano, anche se non possiamo dimenticare che il tema della liberazione è intrinseco alla visione biblica. Non è poi una visione periferica ma attraversa le conclusioni di Medellín<sup>15</sup>.

La novità che Medellín introduce non è quella di affermare Cristo come il Salvatore. Ciò che il documento porta di nuovo è la concretezza del significato della Salvezza come liberazione. La Salvezza che Cristo ci ha portato non è qualcosa al di là di questa vita, ma inizia con una trasformazione radicale di questo mondo e delle situazioni di ingiustizia e di morte che prevalgono nel continente. La Redenzione non è una realtà metafisica o transitoria, ma ha una concretezza storica [...]. La Cristologia di Medellín [...] è così elaborata a partire dalla chiave di lettura che regge tutto il Documento: la liberazione dalla situazione di povertà vissuta nel continente come realizzazione anticipata, nella storia, della salvezza definitiva in Gesù Cristo (Zugno, 2008, 8-9).

Il punto di partenza è lo sguardo di pastori sulla realtà latinoamericana contrassegnata dalla miseria ed oppressione della gran parte della popolazione, frutto di ingiustizia. Da questa realtà si ascolta il grido del popolo oppresso simile a quello che il popolo di

14 Il sostantivo e il verbo che si riferisce al termine «salvezza» appare 28 volte nei documenti di *MdL*. Il termine liberazione è usato 27 volte, di cui 10 riferite a Cristo. Altri sono usati in misura minore. Ad esempio, «redenzione» lo incontriamo 6 volte.

15 Per una visione globale dell'uso del concetto di liberazione nel documento vedere: *MdL, Introducción* 4, 6, *Justicia* 3-5, *Paz* 14, *Educación* 3, 7-9, *Juventud* 15, *Catequesis* 6, *Movimientos de laicos* 2, 9, 13, *Pobreza de la Iglesia* 7 e *MdL, Mensaje* 3-4. All'interno di tutto ciò c'è una parte specificamente cristologica: *MdL, Justicia* 3-7, *Educación* 9, *Catequesis* 6 e *Pobreza de la Iglesia* 7.

Israele innalzava a Dio durante la schiavitù in Egitto. Dall'interpretazione della realtà a partire dall'esperienza dell'Esodo dell'Antico Israele si riscopre che il Dio creatore, che ha destinato i beni del mondo a tutti gli uomini e popoli, è lo stesso Dio che invia il suo Figlio a liberare gli uomini da ogni forma di schiavitù. Gesù Cristo diventa esempio nell'affrontare l'ingiustizia personale e collettiva, Lui che ha messo al centro della sua missione l'annuncio della liberazione ai poveri.

La storia della salvezza viene così interpretata nella sua vertente di liberazione integrale e di promozione dell'uomo in tutte le sue dimensioni. La liberazione è realizzazione della giustizia nel mondo. E ogni forma di liberazione è un anticipo della piena redenzione di Cristo senza che questa si esaurisca nelle singole realizzazioni. L'amore, anima della giustizia, a Cristo e ai fratelli non è solo forza liberatrice dall'ingiustizia e dall'oppressione, ma anche ispiratrice della giustizia sociale. In effetti, là dove esistono ingiuste disuguaglianze non esiste la pace sociale e vi è un rifiuto del dono della pace del Signore, un rifiuto dello stesso Signore.

In questo processo di liberazione, la chiesa latinoamericana si fa solidale con coloro che si impegnano per la liberazione dei popoli latinoamericani.

### *Cristo povero e impegno per i poveri*

Gesù, nel contesto latinoamericano, contrassegnato dalla drammatica situazione di moltitudini di poveri e nell'ambito delle incalzanti esortazioni del papa<sup>16</sup> e del Vaticano II, viene colto nelle sembianze del povero<sup>17</sup>. È un Gesù povero, presente quotidianamente nei poveri. «Il Cristo nostro Salvatore non solo amò i poveri, bensì “essendo ricco si fece povero”, visse nella povertà, incentrò la sua missione nell'annunciare ai poveri la loro liberazione e fondò la chiesa come segno di questa povertà fra gli uomini» (*MdL, Pobreza de la Iglesia* 7). C'è, quindi, un doppio abbassamento nell'incarnazione. Non solo il Verbo si fece carne ma si fece anche povero.

Interessante notare che la quasi totalità dei riferimenti a Cristo povero si trova nel documento *Povertà della Chiesa*. La situazione inumana di tante persone in America Latina e la memoria evangelica del Cristo povero provoca una scelta in favore dei bisognosi, vissuta in prima persona dalla chiesa che assume uno stile di vita povero. A sua volta questo nuovo stile di vita fa approfondire aspetti del mistero ed opera di Cristo. In tal modo si crea un circolo ermeneutico tra realtà di povertà, stile di vita della chiesa e Cristo. I discepoli di Cristo sono chiamati a seguirne l'esempio, evangelizzando i poveri e testimoniando con la propria vita la povertà. «La povertà della Chiesa e dei suoi membri in America Latina deve essere segno ed impegno. Segno del valore inestimabile del povero agli occhi di Dio; impegno di solidarietà con coloro che soffrono» (*MdL, Pobreza de la Iglesia* 7).

---

16 A questo riguardo vedere il discorso inaugurale di Paolo VI alla Conferenza di Medellín: PAULUS PP. VI, «Ad Exc.mos Praesules ex Americae Latinae regionibus, secundo Generali Coetui Medellii interfuturos», 639-649.

17 Cf. *MdL, Sacerdotes* 27, *Pobreza de la Iglesia* 4, 7, 9, 16, 18.

Come i poveri sono stati destinatari dell'annuncio del regno di Dio da parte di Gesù, allo stesso modo sono destinatari di questa particolare sollecitudine e impegno da parte della chiesa.

Sintetizzando questo filone che abbiamo denominato «Cristo povero e impegno per i poveri» dobbiamo osservare le prospettive di questa scoperta. L'affermazione della povertà di Gesù Cristo è il risultato di un percorso cristologico sia ascendente che discendente<sup>18</sup>. Questo risulta particolarmente evidente nel documento *Povertà della Chiesa*, dove troviamo sia una cristologia «dall'alto», che parte dal Signore per affermare che si è fatto uomo, e uomo povero, facendo esplicito riferimento anche a Fil 2, 5-8 e 2Cor 8,9 (*Pobreza de la Iglesia* 4, 7 e 18), sia una cristologia «dal basso», che prende le mosse dalla constatazione della povertà del Nazareno (cf. *Pobreza de la Iglesia* 9 e 16).

### *Cristo e il regno di Dio*

Il regno di Dio che ha occupato il centro del ministero di Gesù è presente nei documenti di Medellín, anche se non in numero elevato<sup>19</sup>. Il più delle volte appare in connessione con la tensione dialettica tra inizio e pienezza. Se da un lato si riconosce il valore dello sforzo umano, dall'altro si ricorda di non confondere i traguardi umani con il regno di Dio, che inteso nella sua pienezza va oltre ogni realizzazione storica, sebbene inizi e si faccia presente nella storia umana. Sempre in questa prospettiva si aggiunge che tutti i cristiani devono cercare il regno di Dio, identificandosi con Cristo nel mistero pasquale che culmina nell'escatologia. La stessa liturgia è contrassegnata da questa tensione, dovuta al fatto di non vivere ancora in pienezza il regno di Dio.

### *Cristo e l'annuncio della Buona Novella, il vangelo*

Nei testi emerge chiaramente l'annuncio del vangelo<sup>20</sup> da parte di Gesù e la continuazione di questa missione da parte della chiesa. Gesù sta all'origine di questo compito che la chiesa porta avanti, dovere che si incentra nell'imperativo di Gesù di evangelizzare i poveri. Gesù e vangelo sono strettamente collegati, non solo perché Lui lo annuncia e invita a continuare quest'opera, ma anche perché Lui stesso è il Vangelo del Padre. Il vangelo, quindi, non rischia di essere qualcosa di isolato, di ridursi ad un insieme di tradizioni o di insegnamenti, ma converge verso lo stesso Gesù.

---

18 Esplicitiamo la presenza delle due cristologie, «dall'alto» e «dal basso», perché con la nascita e lo sviluppo della cristologia della liberazione dominerà la cristologia «dal basso». Inoltre, sorgerà la tendenza di semplificare e ridurre l'apporto cristologico di Medellín a quella «dal basso», mettendo in ombra o dimenticando la presenza di quella «dall'alto».

19 L'espressione «regno di Dio» o «regno» in generale, ma con lo stesso significato, appare in *MdL, Justicia* 5 (due volte), *Liturgia* 2, *Sacerdotes* 27 e 30, *Religiosos* 2, 3 e 4. È significativo che più della metà dei riferimenti appaia solo nei documenti in riferimento ai Sacerdoti e Religiosi. Appare ancora il limite di un'associazione immediata del regno di Dio con queste due categorie – sacerdoti e religiosi – e non con la globalità dei documenti.

20 Cf. *MdL, Justicia* 3, *Educación* 6, *Juventud* 5, 12, *Pastoral popular* 12, 15, *Catequesis* 7, 15, *Movimientos de laicos* 14, *Sacerdotes* 28, *Pobreza de la Iglesia* 9, *Pastoral de conjunto* 18 e *Medios de comunicación social* 7.

C'è, poi, una particolare sottolineatura dell'implicazione sociale del vangelo e dell'esigenza di viverlo, ancora più urgente nella congiuntura in cui si trova l'America Latina.

Per questo, per la nostra vera liberazione, tutti abbiamo bisogno di una profonda conversione affinché arrivi a noi il «Regno di giustizia, d'amore e di pace». L'origine di ogni disprezzo dell'uomo, di ogni ingiustizia, deve essere cercata nello squilibrio interiore della libertà umana che avrà sempre bisogno, nella storia, d'un permanente lavoro di rettificazione. L'originalità del messaggio cristiano non consiste direttamente nell'affermazione della necessità di un cambiamento di strutture, bensì nell'insistenza sulla conversione dell'uomo, che esige quindi questo mutamento. Non avremo un continente nuovo senza nuove e rinnovate strutture; soprattutto, non si avrà un continente nuovo senza uomini nuovi, che alla luce del Vangelo sappiano essere veramente liberi e responsabili (*MdL, Justicia* 3).

### *Cristo Capo del corpo mistico*

Anche in questa Conferenza come nella prima, realizzata a Rio de Janeiro, continua ad essere utilizzata la teologia del corpo mistico<sup>21</sup>. Sebbene non occupi un posto centrale nella totalità dei documenti, è presente in modo prevalente riferendosi a Cristo Capo nell'esercizio del sacerdozio ministeriale, nell'azione liturgica e nell'invito fatto ai presbiteri di modellarsi a Lui. Negli stessi testi citati dove Cristo è descritto come Capo, non possiamo tralasciare di osservare che la chiesa è intesa come corpo mistico.

### *Cristo sacerdote*

Nei documenti di Medellín appare il volto di Cristo sacerdote. Nella parte dottrinale del documento *Sacerdotes* troviamo questo testo che racchiude e sintetizza i tratti di Gesù sacerdote<sup>22</sup>:

Nella Nuova Alleanza, Cristo Gesù, Signore risorto, è l'unico Sacerdote, Mediatore sempre attivo davanti al Padre a favore degli uomini. Il ministero gerarchico della Chiesa, sacramento terreno di questa unica mediazione, fa che i sacerdoti operino fra gli uomini «in persona Christi». [...] Nel suo sacerdozio, Cristo ha unificato la triplice funzione di Profeta, Liturgo e Pastore, stabilendo con ciò una peculiare originalità nel ministero sacerdotale della sua Chiesa. Per questo i sacerdoti, anche se dediti a compiti ministeriali nei quali si accentui uno degli aspetti di questa triplice missione, né dovranno dimenticare gli altri né indebolire l'intrinseca unità dell'azione totale del loro ministero, poiché il sacerdozio del Cristo è indivisibile (*MdL, Sacerdotes*, 12-13).

Più avanti il testo continua rilevandone la dimensione di servizio. Gesù conferisce la consacrazione sacerdotale da viverla nel mondo in vista della salvezza dell'uomo.

Compaiono pure riferimenti al sacerdozio comune dei fedeli e l'essenziale distinzione tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale.

21 Mentre nella I Conferenza, quella di Rio de Janeiro, ci sono solamente due riferimenti, qui ne troviamo il doppio: *MdL, Liturgia* 2, *Sacerdotes* 14, *Religiosos* 10 e *Formación del clero* 7. Notiamo, inoltre, che mentre nella I Conferenza i riferimenti sono sul «Corpo mistico di Cristo» nella II Conferenza si delinea maggiormente il ruolo di Cristo: «Capo del Corpo mistico».

22 I riferimenti al sacerdozio di Cristo appaiono in: *MdL, Sacerdotes* 12-13 e *Formación del clero* 7.

### *Imitazione di Cristo*

L'imitazione di Cristo è associata alla santità e alla povertà. Nel trattare le devozioni ai santi si aggiunge di non ridurli a intercessori, ma di recuperarli anche come «modelli di vita di imitazione di Cristo» (*MdL, Pastoral popular* 12). Ricordando poi che tutti nella Chiesa sono chiamati alla santità, specifica che questa si realizza «mediante l'imitazione del Signore» (*MdL, Religiosos* 1).

L'imitazione di Cristo nel caso dei sacerdoti richiede in America Latina che si abbracci la povertà, configurandosi così a Cristo povero (*MdL, Sacerdotes* 27).

### *Esperienza personale di Cristo*

Non possiamo tralasciare il sorgere, anche se ancora in modo embrionale, di una terminologia che si sofferma sull'esperienza personale di Cristo<sup>23</sup>. I battezzati, i sacerdoti, i religiosi non incontrano un'idea, una teoria, una dottrina o tradizione, ma una Persona. Dall'esperienza e dall'amore personale di Cristo nasce un impegno personale. Questa dimensione inizia a farsi strada per essere ripresa nelle altre Conferenze e in particolare sviluppata in quella di Aparecida grazie alla terminologia «incontro personale».

### *Semi del Verbo*

Nella parte dottrinale del documento *Pastorale popolare* c'è l'unico riferimento ai «semi del Verbo»<sup>24</sup>, esplicitamente ispirato al Vaticano II<sup>25</sup>. Si tratta del primo criterio teologico elencato per edificare una pastorale popolare. Dopo aver riconosciuto che la fede nasce e cresce nella religiosità diversificata dei popoli, invita a scoprire «la segreta presenza di Dio, il raggio di verità che illumina tutti, la luce del Verbo, presente già prima dell'incarnazione o della predicazione apostolica, e far fruttificare questa semente» (*MdL, Pastoral popular* 5). Conclude questa parte affermando che la chiesa riconosce come preparazione evangelica i «germi del Verbo» presenti in questa religiosità.

### *Chiesa di Cristo*

La chiesa descritta come mistero di comunione<sup>26</sup>, popolo di Dio<sup>27</sup> con l'accentuazione terminologica del Vaticano II, in alcuni casi è presentata come «Chiesa di

23 Vedere: *MdL, Catequesis* 9, *MdL, Formación del clero* 14 e *Religiosos* 4.

24 *MdL, Pastoral popular* 5.

25 È un intreccio di riferimenti presi da AG 9, NA 2 e 11, GS 92 e LG 16.

26 Come esempio segnaliamo *MdL, Liturgia* 9 e *Pastoral de conjunto* 6, 8.

27 Indichiamo *MdL, Movimientos de laicos* 7.

Cristo»<sup>28</sup>. La prospettiva è chiaramente ecclesiologica, preoccupata di offrire una corretta autocomprensione: «Il fatto di essere presieduta da un vescovo fa che una porzione del Popolo di Dio “costituisca una Chiesa particolare, in cui si incontra ed è operante veramente la Chiesa di Cristo, Una, Santa, Cattolica e Apostolica” (CD 11)» (*MdL, Pastoral de conjunto* 17). Dal contesto e dall'esplicita citazione di *Christus Dominus* 11, si può collegare alla tematica della chiesa universale che si incontra ed opera in ogni chiesa particolare. Ritornando alla terminologia del documento: in ogni chiesa particolare si fa presente la chiesa universale con tutti i suoi elementi fondamentali. I vescovi affrontano una questione ecclesiale interna, dove si iniziano ad avvertire nelle chiese particolari certe tensioni che manifestano visioni ecclesiologiche insufficienti e che rischiano di minare l'unità e la comunione. La reazione è, quindi, quella di ribadire che nella chiesa particolare è veramente presente la chiesa di Cristo. In questo modo si ritorna al rapporto di comunione tra chiesa universale e chiese particolari, così come era stato espresso nel Concilio Vaticano II<sup>29</sup>.

### *Cristo e dimensione pasquale*

Dai documenti di Medellín emerge pure la dimensione pasquale<sup>30</sup> di Cristo, che poi s'irradia anche sulla chiesa. Ogni cristiano deve cercare il regno di Dio, identificandosi con Cristo nel mistero della sua incarnazione, morte e risurrezione, che ha il suo culmine nell'escatologia. Tutto lo sforzo di liberazione, autentico sviluppo e crescita in umanità, è un anticipo della redenzione di Cristo e tende verso la meta del disegno di Dio che è Cristo pasquale.

È così il modo in cui la Chiesa vuole servire il mondo, irradiando su di esso una luce e una vita che cura ed eleva la dignità della persona umana, consolida l'unità della società e dà un senso e un significato più profondo a tutta l'attività degli uomini. Certamente per la Chiesa la pienezza e la perfezione della vocazione umana si otterranno con l'inserimento definitivo di ogni uomo nella Pasqua o trionfo di Cristo, però la speranza di tale compiuta realizzazione, invece di debilitare deve «ravvivare la sollecitudine di perfezionare questa terra, dove cresce il corpo della nuova famiglia umana, che può in un certo modo anticipare la visione del nuovo secolo» (*MdL, Justicia* 5).

Inoltre, si raccomanda «che si presenti sempre più in America Latina il volto di una Chiesa autenticamente povera, missionaria e pasquale, svincolata da ogni potere

---

28 L'espressione appare in soli due casi: *MdL, Sacerdotes* 30 e *Pastoral de conjunto* 17. La forma «Chiesa di Cristo» era già stata usata precedentemente, una sola volta, nella I Conferenza (RdJ 2), oltre che nella lettera *Ad Ecclesia Christi* con cui papa Pio XII convocava la stessa Conferenza, AAS 47 (1955) 539-544. Dopo la Conferenza di Medellín, verrà ripresa nelle tre successive Conferenze, come pure nel discorso di apertura di Giovanni Paolo II a Santo Domingo, AAS 84 (1992) 297-301. In tutti i casi si tratta di un riferimento esplicito a CD 11. Da notare, quindi, che tutte e quattro le Conferenze successive alla realizzazione del Concilio Vaticano II faranno riferimento alla «Chiesa di Cristo» nei termini di CD 11 per affrontare complesse problematiche che minavano la comunione interna della Chiesa, sia nella vertente Chiesa locale-universale, sia all'interno della stessa Chiesa locale.

29 Per una corretta comprensione della Chiesa come comunione, come pure dei testi del Concilio Vaticano II a questo riguardo vedere la «*Litterae Communionis notio*» della CDF pubblicata nel 1992: AAS 85 (1993) 839-840.

30 Cf. *MdL, Justicia* 5, *Educación* 9, *Juventud* 12 e 15, *Religiosos* 2 e con l'accento nella risurrezione in *Introducción* 5.

temporale e audacemente impegnata nella liberazione di tutto l'uomo e di tutti gli uomini» (*MdL, Juventud* 15).

### *Cristo e servizio*

Nel contesto latinoamericano Cristo si presenta allo stesso tempo sia come modello di servizio sia come Colui che invita al servizio e sostiene in questo compito. I tratti di Cristo servo erano già apparsi nel Concilio Vaticano II<sup>31</sup>, ispirati sempre in due testi sinottici, Mc 10,45 e Mt 20,28.

La chiesa, di conseguenza, è chiamata al servizio e a comprendere i diversi ministeri e funzioni come servizi ispirati a Cristo<sup>32</sup>. Alla fine del documento *Povertà della Chiesa* troviamo questa conclusione molto significativa, dove servizio, povertà e Cristo s'intrecciano:

La Chiesa non è spinta da alcuna ambizione terrena, ma vuole essere umile serva di tutti gli uomini. Abbiamo bisogno di accentuare questo spirito nella nostra America Latina. Vogliamo che la nostra Chiesa latinoamericana sia libera da legami temporali, da connivenze e da ambiguo prestigio; vogliamo che «libera di spirito rispetto ai vincoli della ricchezza», sia più trasparente e forte la sua missione di servizio; che sia presente nella vita e nei compiti temporali, riflettendo la luce di Cristo presente nella costruzione del mondo. Vogliamo riconoscere tutto il valore e l'autonomia legittima che hanno i compiti temporali; servendoli, non intendiamo né sviarli né svigorirli dalle proprie finalità. Desideriamo rispettare sinceramente tutti gli uomini e ascoltarli per servirli nei loro problemi e angustie. Così la Chiesa, continuatrice dell'opera di Cristo, «che si fece povero per noi essendo ricco, per arricchirci con la sua povertà» presenterà agli occhi del mondo un segno chiaro ed inequivocabile della povertà del suo Signore (*MdL, Pobreza de la Iglesia* 18).

## **Mutui influssi tra le tendenze cristologiche dei documenti di Medellín e la cristologia della liberazione**

### *Ripercussioni delle precedenti riflessioni ecclesiali e teologiche sulla cristologia di Medellín*

Come avviene in altri casi, non si può ridurre la riflessione cristologica di Medellín alla sola Conferenza. Sono molti i fattori che s'intrecciano e influiscono a vicenda. La presa di coscienza della drammatica realtà di oppressione, la novità del Vaticano II, le riunioni del CELAM, le riflessioni teologiche, l'impegno pastorale e sociale, sembrano arricchirsi a vicenda, offrendo nuovi contributi che sboccano a Medellín. Riprenderemo in modo sintetico alcuni elementi generali che hanno influito sull'elaborazione dei documenti di Medellín.

31 In particolare ricordiamo questi testi del Concilio Vaticano II direttamente riferiti a Cristo venuto a servire ed ispirandosi sempre negli stessi testi evangelici: LG 27 (Mc 10,45 e Mt 20,28), LG 32 (Mt 20,28), GS 3 (Mc 10,45 e Mt 20,28) e AG 3 (Mc 10,45).

32 Cf. *MdL, Sacerdotes* 28, *Formación del clero* 13 e 14.

Il Concilio Vaticano II è stato la base della Conferenza di Medellín, tanto che quest'ultima è ritenuta la ricezione latinoamericana dello stesso Concilio. Per percepirne l'influsso, basti semplicemente enumerare i documenti conciliari che sono ripresi nei documenti di Medellín: *Gaudium et Spes* (49 volte), *Sacrosanctum Concilium* (39), *Lumen Gentium* (36), *Presbyterorum Ordinis* (31), *Optatam Totius* (20), *Perfectae Caritatis* (11), *Inter Mirifica* (10), *Apostolicam Actuositatem* (9), *Ad Gentes* (9), *Christus Dominus* (2), *Dei Verbum* (1). Si aggiungano le tre citazioni di Paolo VI (1965, 271-291) in occasione del discorso di chiusura del Concilio Vaticano II.

Tra la Conferenza di Rio de Janeiro e quella di Medellín si verificarono undici riunioni ordinarie del CELAM, che possono essere sintetizzate nel seguente modo (cf. Dussel, 1983, 224-226). Le prime quattro sono state contrassegnate ancora dall'ideale di neo-cristianità. La V riunione ordinaria del CELAM realizzata a Buenos Aires (1960) e la VI a Città del Messico (1961) possono essere ritenute l'inizio di una fase di passaggio, vista la prospettiva pastorale e l'utilizzo della sociologia religiosa. In seguito al Concilio Vaticano II, dal 1962 al 1965, le riunioni si verificarono a Roma. La X riunione ordinaria e l'assemblea straordinaria del CELAM a Mar del Plata (1966) furono le basi per Medellín, anche se era ancora presente un certo clima di neo-cristianità. L'assemblea straordinaria a Mar del Plata, aveva affrontato il tema «Presenza attiva della Chiesa nello sviluppo e nell'integrazione dell'America Latina» (Vetrano, 1967, 432-437). L'XI riunione ordinaria del CELAM si realizzò a Lima nel 1967.

Sul piano della riflessione teologica, sebbene la riflessione sistematica si diffonda dopo Medellín (cf. Assmann, 1973, 23-24 e 29-35), il linguaggio di liberazione inizia a sorgere a metà degli anni sessanta, quando la teoria dello sviluppo<sup>33</sup> è sostituita da quella della dipendenza (cf. Tombs, 2002, 87-94; Lernoux, 1979, 9-12), proveniente dall'ambito delle scienze sociali e della pedagogia. Secondo questa nuova comprensione, l'America Latina non si trova in uno stadio ritardato di sviluppo rispetto ad altri paesi sviluppati ma in uno stato di squilibrio strutturale, visto che il suo sottosviluppo è il sottoprodotto dello sviluppo dei paesi sviluppati.

Il periodo precedente alla Conferenza di Medellín è stato caratterizzato anche da alcune importanti riunioni. Ricordiamo l'incontro nell'Istituto Teologico dei Francescani a Petrópolis (Brasile), nel 1964, di J. L. Segundo, L. Gera, S. Croatto, B. Catão, G. Gutiérrez e J. Comblin. Il convegno era stato organizzato da I. Illich del Centro Intercultural de Documentação (CIDOC) (cf. Saranyana, 2005, 86; Oliveros Maqueo, 1990, 43-47). Nel 1965 lo stesso gruppo si riunì a Cuernavaca, sotto il coordinamento dell'Istituto Teológico Pastoral para América Latina (ITEPAL), diretto dal cileno S. Galilea, per approfondire il tema «Cristologia e Pastorale in America Latina». Nel

---

33 Per una visione sintetica del contesto sociale, culturale, politico ed ecclesiale in cui inserire il sorgere e il diffondersi della teoria dello sviluppo indichiamo i capitoli III «From Depression to Development, 1930-1959», e IV, «Reform and Renewal, 1960-1965» di: D. TOMBS, *Latin American Liberation Theology*, 48-64 e 67-86. Ricordiamo che il concetto di sviluppo, originario dall'ambiente delle scienze sociali, era entrato in alcuni documenti del magistero: Mater et magistra del 1961, AAS 53 (1961) 401-464; Pacem in terris del 1963, AAS 55 (1963) 257-304; *Gaudium et Spes* del 1965, AAS 58 (1966) 1025-1120; in particolare *Populorum Progressio* del 1967, AAS 59 (1967) 257-299. Era stato adottato anche da alcuni teologi, quali J. Alfaro, J.-M. Aubert, J. Y. Calvez, F. Houtart e R. Laurentin, al punto che alcuni parlavano di «teologia dello sviluppo». Sul tema vedere questi due volumi: SODEPAX, *In search of a Theology of Development*; ID., *Towards a Theology of Development*.

1966 a Santiago del Cile si trovarono ancora una volta insieme attorno al tema «Parola ed evangelizzazione» (cf. Gutierrez, 1968). E nel 1967 a Montevideo si incontrarono attorno al tema «Teologia e storia».

Ad un mese circa dall'inizio della II Conferenza generale dell'episcopato dell'America Latina, nel luglio 1968, a Chimbote in Perù alcuni sacerdoti e laici legati alla *Oficina Nacional de Información Social* (ONIS) si riunirono per studiare l'applicazione pastorale per la realtà latinoamericana dei testi del Vaticano II. G. Gutiérrez fu invitato a questo incontro per affrontare in prospettiva teologica il tema dello sviluppo, allora in voga. L'intervento di G. Gutiérrez dal titolo *Hacia una teología de la liberación*<sup>34</sup>, che fu pubblicato l'anno successivo (cf. Gutiérrez, 1969), propose di sostituire il binomio sviluppo-sottosviluppo con quello di dipendenza-liberazione. Nel contributo di G. Gutiérrez iniziavano ad emergere alcuni elementi tipici, quali la teologia come atto secondo, che presuppone un atto primo costituito dalla carità e dall'impegno in favore dei poveri, dalla relazione tra liberazione dell'uomo e salvezza, dall'utilizzo della mediazione socio-analitica nell'analisi della realtà latinoamericana. Nel 1971 appare un nuovo volume di G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, dove sviluppa ulteriormente e sistematizza molti concetti fondamentali già apparsi nelle sue precedenti pubblicazioni. Quest'elaborazione normalmente è considerata una sorta di paradigma per la nascente teologia della liberazione (cf. Oliveros Maqueo, 1977, 292).

Non possiamo poi dimenticare l'influsso che certe correnti europee del dopoguerra – come, ad esempio, la *Nouvelle Théologie*, la teologia politica e quella della speranza – hanno esercitato su vescovi e teologi latinoamericani presenti a Medellín (cf. Martínez de Artola, 2002, 29). Alcuni di questi, infatti, a partire dalla fine degli anni cinquanta e durante gli anni sessanta, avevano studiato in Europa<sup>35</sup>. In quel periodo, infatti, nel vecchio continente si era verificata una certa stanchezza nei riguardi dell'ermeneutica heideggeriana, provocando un passaggio dall'ermeneutica esistenziale a quella socio-politica (cf. Del Pero, 2001, 574).

Nonostante non rientri nei limiti di questo lavoro, accenniamo solamente ai contributi del teologo presbiteriano Alves e del pedagogo Freire.

Alves, a causa della sua posizione teologica, affrontò seri problemi con il protestantesimo storico, in particolare quello presbiteriano, al punto da dover rinunciare all'incarico di pastore e di non poter più parlare dai pulpiti. Denunciato come sovversivo

34 Si tratta di un testo dattiloscritto: G. GUTIÉRREZ, *Hacia una teología de la liberación*.

35 Cf. V. MARTÍNEZ DE ARTOLA, *al.*, «Magisterio Pontificio y Asambleas Eclesiásticas en el siglo XX», 29-30. Una visione estesa, sebbene non esaustiva, di sacerdoti, teologi e militanti dell'Azione Cattolica, che hanno studiato in Europa nella decada degli anni sessanta e settanta la troviamo in J.-I. SARANYANA, *Cem anos de Teología na América Latina* (1899-2001), 66-67. Seguiamo la suddivisione dell'autore, nella cui lista non specifica quali sono i teologi latinoamericani da quelli europei radicati in America Latina e nemmeno quelli che s'inseriscono nella teologia della liberazione da altri che ne hanno preso le distanze o sono stati suoi avversari. Università di Lovaina e Istituti cattolici di Parigi e Lione: A. M. Bindegain, C. Torres Restrepo, C. Boff, E. D. Dussel, F. A. Figueiredo, G. Gutiérrez, I. Gebara, J. Comblin, J. L. Segundo e P. Richard. Università tedesche, soprattutto Innsbruck, Monaco, Francoforte, Münster e Tubinga: I. Ellacuría, J. B. Libânio, J. E. Martins Terra, J. Sobrino, J. C. Scannone, J. Terán Dutari, L. Boff, L. Gera, M. de França Miranda, P. Suess e S. Silva Gaticia. Università di Friburgo in Svizzera: J. Alliende Luco, M. T. Porcile Santiso e M. Beuchot. Negli atenei pontifici: A. López Trujillo, C. Maccise, C. J. Boaventura Kloppenburg, C. Mesters, C. Oviedo Cavada, J. M. Ibáñez Langlois, J. Porfirio Miranda, J. Bottasso, J. Larrea Holguín, J. Noemi, M. C. Lucchetti Bingemer, P. Richard e R. Llano Cifuentes.

dalla stessa chiesa e perseguitato dal regime militare andò in esilio con la famiglia negli Stati Uniti, dove nel 1968 terminò il dottorato al *Princeton Theological Seminary* con la tesi *Towards a Theology of Liberation*, pubblicata nell'anno seguente con il titolo *A Theology of Human Hope*, modificato a causa di difficoltà editoriali. Quest'opera è ritenuta da molti la prima produzione della teologia della liberazione latinoamericana. Alves partecipò assieme a G. Gutiérrez alla consulta ecumenica su «Teologia e sviluppo» realizzata a Cartigny (Svizzera) nel 1969, con una conferenza dal titolo «Theology of liberation of man» (López Trujillo, 1990,12).

Freire, invece, influenzerà con il suo pensiero le riflessioni di Medellín<sup>36</sup>. Due opere a questo riguardo meritano di essere ricordate: *Educação como prática da liberdade* (1967) e *Pedagogia do oprimido* (1968).

### *Ripercussioni di Medellín sulla nascente cristologia della liberazione*

Dopo aver ripreso alcuni fattori generali e teologici che hanno contribuito all'elaborazione dei documenti di Medellín, vediamo le ripercussioni posteriori che questi testi dell'episcopato latinoamericano generano sulla nascente teologia della liberazione, nel nostro caso nell'ambito cristologico. Medellín, infatti, è comunemente considerato sia espressione sia impulso iniziale di questa teologia. La cristologia della liberazione latinoamericana tornerà spesso a questo momento fondante. Prenderemo in esame l'arco di tempo che va dal 1968 al 1979, cioè da Medellín sino in prossimità di Puebla. Tale spaccato cronologico ci aiuterà ad essere fedeli alle interpretazioni di questo periodo, evitando quindi di aggiungere interpretazioni posteriori sulla scia di avvenimenti ecclesiali e teologici successivi.

Dopo Medellín le riflessioni cristologiche possono essere riunite in queste tipologie: parti cristologiche inserite all'interno di riflessioni teologiche della liberazione più ampie, articoli di carattere cristologico che sviluppano particolari tematiche e, infine, volumi propriamente cristologici di carattere sistematico. Questi ultimi appaiono successivamente e sono pochi: *Jesus Cristo Libertador* di L. Boff del 1972, *Cristología y pastoral popular* di S. Galilea e R. Vidales del 1974 e *Cristología desde América Latina*

---

36 «O Documento IV, relativo à “Educação” é um dos que explicitam de modo mais forte o tema da libertação. Sete vezes aparece aí a palavra “libertação”, “libertar” ou “libertador”. Há inclusive todo um parágrafo (n. 8) que explicita o conteúdo do que chama com todas as letras a “educação libertadora”. Define-a como a que “transforma o educando em sujeito de seu próprio desenvolvimento” e é vista como “o meio-chave para libertar os povos de toda escravidão” (n. 8). Impossível esconder aqui a forte influência da “Pedagogia do Oprimido” de Paulo Freire»: C. BOFF, «A originalidade Histórica de Medellín» (non segnaliamo la pagina poiché si tratta di un articolo elettronico non impaginato). Anche G. Gutiérrez fa riferimento al fondamentale contributo di Freire nella riflessione iniziale della teologia della liberazione, nonostante non lo associ direttamente ad alcuni documenti di Medellín. Ricorda che l'opera di Freire si propone una pedagogia degli oppressi, grazie ad un'azione culturale disallineante e liberatrice. Con un processo di coscientizzazione l'uomo diventa consapevole dell'oppressione che opera in lui e si trasforma e trasforma la società. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*. Perspectivas, 132-133.

di J. Sobrino del 1976<sup>37</sup>. La prima e la terza opera diventeranno riferimenti costanti della riflessione cristologica latinoamericana di questa fase<sup>38</sup> e di quelle successive. Quanto alla prima tipologia, a titolo d'esempio, può essere indicata la parte finale del nono capitolo di *Teología de la liberación* di G. Gutiérrez, dove già nel 1972 descriveva Cristo e la piena liberazione<sup>39</sup>.

Ricordiamo, quantunque non potranno essere approfonditi, alcuni incontri<sup>40</sup> posteriori a Medellín, in cui molti teologi della liberazione hanno partecipato, si sono confrontati e hanno chiarito la loro identità. Queste riunioni hanno lasciato un segno anche per lo sviluppo delle riflessioni cristologiche. Il 1970 è un anno caratterizzato da

37 M. Concha cita queste tre opere come unici esempi di riflessioni sistematiche cristologiche nel periodo incluso tra la II e la III Conferenza generale dell'episcopato dell'America Latina. Nel citare due di queste produzioni teologiche, l'autore non fa riferimento alle date di pubblicazione. Nel nostro testo, invece, abbiamo preferito esporre la data della prima pubblicazione. Cf. M. CONCHA, «Una cristología consciente de sus presupuestos», 39. Nel 1975, anche S. Galilea sottolineava che nell'ultimo quinquennio erano stati prodotti articoli, più che libri. Inoltre, aveva fatto distinzione tra materiale propriamente teologico e altro frutto di riflessioni di cristiani impegnati nella liberazione socio-politica. La confusione di questi due ambiti pregiudicò la stessa teologia della liberazione, diventata oggetto di critiche, come riduzionismo politico, carenze nelle dimensioni teologiche e spirituali. E concludeva: «En todo caso, no hay verdadera teología de la liberación sin un encuentro entre la liberación cultural, social, política, económica y religiosa, y la Salvación de Jesucristo»: S. GALILEA, «Teología de la liberación y Nuevas Exigencias Cristianas», 38. Negli stessi anni, J. Sobrino, nella seconda e ampliata edizione del suo volume cristologico scriverà: «En América Latina no se han desarrollado cristologías sistemáticas o por lo menos presentaciones coherentes de la totalidad de Cristo, con excepción del libro de L. Boff "Jesucristo el Libertador"». Ciononostante riunisce, subito dopo, i tratti principali della produzione cristologia latinoamericana sparsi in varie riflessioni di diversi autori. Cf. J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, 29-34.

38 Cf. R. OLIVEROS MAQUEO, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión* (1966-1976). L'autore prende in considerazione la decada di Medellín, ed espone non solo la nascita ma anche lo sviluppo iniziale della teologia della liberazione in generale e di alcuni aspetti in particolare. Prende in esame il metodo con l'apporto di J. L. Segundo, P. Richard e G. Gutiérrez (390-404), la storia con E. D. Dussel (404-407), la spiritualità con S. Galilea, G. Gutiérrez e J. L. Segundo (407-413), la cristologia con L. Boff e J. Sobrino (413-439), l'ecclesiologia con G. Gutiérrez (439-456), la teologia a partire da una situazione rivoluzionaria con J. Miguéz Bonino (456-460) e la religiosità popolare con R. Vidales e T. Kudo (460-474). Nota pure che alcuni aspetti non sono ancora stati sviluppati, come la morale e la liturgia (478). Nella parte cristologica J. Sobrino viene considerato come «il frutto più maturo» (414), «il passo in avanti qualitativo» (416) della riflessione cristologica latinoamericana.

39 Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 236-241. Nella parte finale del nono capitolo, dedicato alla liberazione e salvezza, l'autore afferma che la situazione d'ingiustizia non è frutto di casualità, ma di responsabilità umana. Per questo Medellín descrive il contesto dell'America Latina come «una situazione di peccato», «un rifiuto del Signore» (MdL, Paz 65, 71). Nella prospettiva liberatrice il peccato non è solo inteso come realtà individuale, ma anche come fatto sociale, presente in strutture oppressive. Il peccato è la radice di ogni situazione di sfruttamento e d'ingiustizia. Da qui l'esigenza di una liberazione radicale che è il dono portato da Cristo. Con la sua morte e risurrezione, Cristo redime l'uomo dal peccato e dalle sue conseguenze, come afferma il testo di MdL, Justicia 52. Per questo la vita cristiana è una pasqua, un passaggio dal peccato alla grazia, dalla morte alla vita, dall'ingiustizia alla giustizia, dall'infraumano all'umano. Cristo fa entrare, mediante il dono del suo Spirito, in comunione con Dio e con tutti gli uomini. Proprio per questo vince il peccato, negazione dell'amore, e tutte le sue conseguenze. Il peccato si trova alla radice di ogni miseria e ingiustizia umana. A questa condizione ultima si giunge solamente attraverso l'accettazione del dono liberatore di Cristo che supera ogni aspettativa. Per questo ogni sforzo per costruire una società giusta è liberatore ed è già opera salvifica, benché non sia tutta la salvezza. In quanto opera umana non si realizzerà senza ambiguità. La liberazione dell'uomo e la crescita del regno, sono diretti verso la comunione piena degli uomini con Dio e fra di loro. Senza avvenimenti storici liberatori non c'è crescita del regno, ma il processo di liberazione non avrà vinto le radici stesse dell'oppressione, dello sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo, se non con l'avvento del regno, che è prima di tutto un dono. In più, aggiunge che ogni fatto storico, politico, liberatore, è crescita del regno, avvenimento salvifico, anche se non è la venuta del regno e della salvezza in pienezza.

40 Cf. C. SMITH, *The Emergence of Liberation Theology*, 206-208. Per una visione sintetica degli incontri realizzati tra il 1975 e 1986 indichiamo la tavola che l'autore presenta a pagina 207. Vedere anche: R. OLIVEROS MAQUEO, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión* (1966-1976), 387-389; R. GIBELLINI, «Teologia dalla periferia».

un numero incredibile di simposi, incontri e seminari sulla teologia della liberazione<sup>41</sup>. Nel 1972 a El Escorial si verifica un incontro tra teologi latinoamericani ed europei, in prevalenza spagnoli, per riflettere sul metodo teologico. Nel 1975 a Città del Messico continuano a concentrarsi ancora una volta sul metodo latinoamericano. Sempre nel 1975 a Detroit, USA, si realizza il primo confronto tra teologia latinoamericana e nordamericana, dal titolo *Theology in the Americas*, con la presenza e collaborazione di altre denominazioni cristiane (cf. Bahmann, 2005, 33-34). I teologi latinoamericani della liberazione entrano in contatto con altre forme di teologia della liberazione, come quella nera e femminista. S'inizia così a parlare di teologie della liberazione al plurale. Nel 1976, a Dar-es-Salaam, Tanzania, si riuniscono teologi latinoamericani, asiatici e africani. Il congresso s'intitola *The Emergent Gospel* (Torres and Fabella, 1976), e si conclude con l'atto ufficiale di nascita dell'Associazione Ecumenica dei Teologi del Terzo Mondo<sup>42</sup>.

Sebbene non rientri nell'oggetto di studio di questa sezione, aggiungiamo un accenno all'influsso di Medellín sui sinodi dei vescovi del 1971 e del 1974<sup>43</sup>. Medellín aveva dedicato il primo dei sedici documenti alla giustizia, tematica ripresa e centrale nel sinodo dei vescovi del 1971 sulla giustizia nel mondo. Medellín aveva adottato il linguaggio di liberazione, tematica ripresa dal sinodo dei vescovi del 1974 sull'evangelizzazione. In quest'ambito aggiungiamo un riferimento anche alla dichiarazione della Commissione Teologica Internazionale del 1976 dal titolo *Promozione umana e salvezza cristiana*<sup>44</sup>, visto il grande interesse sollevato su questa questione in America Latina.

Dal punto di vista tematico, facciamo riferimento a come i filoni cristologici della II Conferenza sono stati ripresi e approfonditi dalla nascente teologia della liberazione, in particolare dalle riflessioni cristologiche. Come ogni tentativo di sintesi è limitato e corre il rischio di perdere le specificità dei singoli teologi come pure lo sviluppo del loro pensiero. D'altra parte, nel nostro caso, ha il vantaggio di percepire l'influsso generale dei filoni cristologici presenti nei documenti di Medellín. Le tendenze principali

41 Ricordiamo quelli di Bogotá e Medellín (Colombia), Buenos Aires (Argentina), Ciudad Juárez (Messico), Oruro (Bolivia). Cf. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, 37-39.

42 L'Associazione Ecumenica dei Teologi del Terzo Mondo (ASETT, o in inglese EATWOT) inizierà a incontrarsi periodicamente. Ricordiamo i primi passi: l'incontro di Accra (Ghana) nel 1977 con il tema «Teologia africana in cammino» (*African Theology en Route*); il congresso di Wennappuwa (Colombo, Sri Lanka) nel 1979 con tema «La lotta dell'Asia per pienezza di umanità» (*Asia's Struggle for Full Humanity*); l'incontro di São Paulo, Brasile nel 1980, a partire dalla categoria centrale emersa nella Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano di Puebla (1979) della «opzione preferenziale per i poveri». Cf. D. TOMBS, *Latin American Liberation Theology*, 216-219; R. GIBELLINI, «Teologia dalla periferia».

43 Per una sintetica visione sulla partecipazione, contributo e influsso dei vescovi latinoamericani al sinodo del 1974 e con alcuni accenni a quello del 1971: R. ANTONCICH, «El tema de la Liberación en Medellín y el Sínodo de 1974», 6-35; B. KLÖPPENBURG, «Evangelización y Liberación según el Sínodo de 1974», 6-35. In questi due articoli appaiono sia le constatazioni positive dei vescovi latinoamericani sia le preoccupazioni con alcuni disvii presenti nel continente sudamericano.

44 Cf. CTI, «Promozione umana e salvezza cristiana», 207-245. In realtà fin dal 1974 la Commissione Teologica Internazionale aveva iniziato a studiare la teologia della liberazione istituendo una sottocommissione presieduta da K. Lehmann. Nella sessione plenaria del 4-9 ottobre 1976 furono presentate quattro ampie relazioni, esaminando la teologia della liberazione nella prospettiva metodologica ed ermeneutica (K. Lehmann), biblica (H. Schürmann), ecclesiologica (O. González de Cardedal) e sistematica (H. U. von Balthasar). Queste relazioni e la successiva discussione nella sessione plenaria convergeranno nella dichiarazione *Promozione umana e salvezza cristiana*. Vedere: K. LEHMANN, ed., *Comisión Teológica Internacional: Teología de la liberación*.

della nascente cristologia della liberazione, che si ispirano in Medellín, possono essere tratteggiate nel seguente modo (cf. Parise, 2010, 90-106): il peso della realtà; teologia come atto secondo; metodo induttivo; storia della salvezza in chiave della liberazione e Cristo liberatore; Gesù storico come punto di partenza; Gesù presente nel pover; sequela come principio ermeneutico; doppio abbassamento di Cristo; cristologia, regno e conflitto; cristologia contestuale; presenza attuale di Cristo; protologia e cristologia; cristologia ed escatologia.

### Sintesi delle linee cristologiche di Medellín

Innanzitutto, ribadiamo ancora una volta che la Conferenza di Medellín non ha elaborato una vera e propria cristologia. Non è questa la natura e la finalità di detta Conferenza. Emergono, però, alcuni filoni cristologici condivisi ed altri minoritari. Inoltre, com'è tipico di documenti di questa tipologia, i testi finali hanno carattere di sintesi e non sempre riescono ad armonizzare le diverse e, a volte antitetiche, visioni teologiche dei partecipanti. Rispetto alla I Conferenza realizzata a Rio de Janeiro, dove la prospettiva era alquanto ecclesio-centrica, il clima teologico della II Conferenza risente dell'apertura originata dal Vaticano II e si presenta con uno sguardo *ad extra*, in particolare rivolto verso gli ultimi del continente. C'è poi da ribadire che la gran parte delle tendenze teologiche non sono nate all'improvviso all'interno della II Conferenza generale ma si trovano in un clima di gestazione negli anni antecedenti alla Conferenza stessa, in particolare nella fase preparatoria. Medellín ha il merito di assumerle, farle proprie e proporle in una sintesi originale.

In modo alquanto schematico, e quindi limitato, possiamo affermare che a Medellín confluiscono fondamentalmente due orizzonti teologici, uno europeo e l'altro tipicamente latinoamericano, sebbene spesso non siano nettamente separabili. Il primo è identificabile con il clima teologico del Vaticano II e delle teologie di quegli anni. Nel caso cristologico contribuisce a sottolineare l'unità del piano salvifico di Dio, la centralità di Cristo al suo interno, la valorizzazione della storia umana come parte della storia della salvezza e anticipazione parziale, ma rilevante, della consumazione e pienezza finale, la riscoperta del legame tra protologia e cristologia, la valorizzazione delle Scritture. Il secondo orizzonte, tipicamente continentale, parte dalla drammatica situazione d'ingiustizia, rilegge la salvezza e redenzione in termini di liberazione e vede al suo interno Cristo come liberatore. Questa comprensione diventa la prospettiva principale per affrontare le diverse dimensioni cristologiche. La realtà di ingiustizia viene letta con la categoria teologica di peccato. L'azione liberatrice di Gesù è riscoperta come Buona Notizia dai e per i poveri ed oppressi del continente. Lo stesso Gesù è incontrato nei tratti del povero, Lui stesso si fa presente nel povero. Ne scaturisce una sintesi in cui confluiscono continuità e discontinuità con l'orizzonte cristologico dell'epoca, lasciando emergere una visione alquanto radicale e originale. Alcuni temi appaiono con vigore, come l'esigenza cristologica di conversione e di cambiamento personale e strutturale. Gesù è colto nell'ottica del servizio, come modello di servizio e invito al servizio degli ultimi.

Dal punto di vista metodologico si consolida il metodo induttivo, apparso nella *Gaudium et Spes* e già in uso nel continente dall’Azione Cattolica: vedere, giudicare e agire. Inoltre, i vari filoni cristologici che appaiono nei documenti di Medellín per la maggior parte si possono inserire nella prospettiva di una cristologia «dall’alto», anche se non manca l’utilizzo di una cristologia «dal basso».

A Medellín in modo quasi periferico troviamo pure due filoni che saranno presenti nelle posteriori Conferenze. Il filone dell’esperienza personale con Cristo, che in questa II Conferenza è limitato all’ambito clericale e religioso, sarà sviluppato e diventerà centrale in quella di Aparecida nel 2007 nei termini di incontro personale con Cristo. I filoni dei semi del Verbo e della chiesa come corpo mistico di Cristo saranno presenti nelle successive Conferenze. Altre correnti, invece, rimarranno nella penombra, non essendo riprese posteriormente né dalla riflessione ecclesiale né da quella teologica, o saranno re-interpretate. Tra quelle non riprese ricordiamo il sacerdozio di Cristo e la distinzione tra «naturale e soprannaturale». Altri temi saranno riletti, trasformati e quindi ricreati. Dall’imitazione si passerà a privilegiare la sequela di Cristo, intesa sia come esigenza del Nazareno, sia come condizione ermeneutica.

Il filone del regno di Dio, annunciato e testimoniato da Gesù e presente nei documenti di Medellín<sup>45</sup>, sarà ripreso e approfondito dalla nascente cristologia della liberazione, che ne evidenzierà la centralità, il carattere di Buona Notizia, ma anche la dimensione di conflittualità. Inoltre, sottolineerà sempre più il valore del Gesù storico e l’adotterà come punto di partenza per la cristologia. E del Gesù storico metterà in evidenza la prassi di liberazione, la vita in favore del regno di Dio e l’elemento pasquale, con una riscoperta del valore della croce come conseguenza dello stile di vita. Il Gesù storico verrà riscoperto nella sua autentica umanità anche nel rapporto teologale, descrivendolo come uomo di fede. Una fede vissuta in una storia concreta non esente da tentazioni, crisi ed ignoranza.

Nella prospettiva biblica c’è da osservare che rispetto al documento conclusivo di Rio de Janeiro, dove c’era un’unica citazione, dal vangelo di Luca, a Medellín ne troviamo ben trentasette. Dell’Antico Testamento si nota una preferenza quasi esclusiva per i testi profetici<sup>46</sup>. Del Nuovo Testamento nove riferimenti appartengono ai vangeli<sup>47</sup> e diciannove alle lettere<sup>48</sup>. Fra tutte le citazioni evangeliche di Medellín quella che sarà più ripresa nelle elaborazioni cristologiche della liberazione è la descrizione del giudizio

45 Il regno di Dio appare per 12 volte nei documenti di *MdL*. Ricordiamo le espressioni «regno di giustizia, di amore e di pace», «regno del cielo», «regno futuro», «regno di Dio» o semplicemente «regno». Incontriamo una volta l’espressione «regno di Cristo».

46 I testi veterotestamentari citati nel documento di Medellín sono: Is 10,2; 58,6; 61,1; Mi 6,12-13; Ger 5,28; Am 2,6-7; 4,1; 5,7; Sof 2,3; Gen 1,26. Nove su dieci appartengono quindi agli scritti profetici.

47 In ordine di utilizzo troviamo: Mt 5,1; 5,9; 12,20; 18,29; 25,31-46; Gv 8,32-35; 14,9; 14,27; Lc 1,46-55.

48 I testi sono questi: Ef 1,10; 1,6.12.14; 2,10; 4,13 (2 volte); 1Cor 11,1; 12,11; 2Cor 5,17; 8,9 (2 volte); Rm 3,23; 8,22-23; 8,29; 10,17; Fil 2,5; 2,5-8; Col 1,15; Eb 5,1; 1Pt 5,3.

universale di Matteo 25,31-46<sup>49</sup>, mentre il brano di Luca 4,16-21, che non appare a Medellín, diventerà l'icona della missione liberatrice di Gesù.

Per concludere presentiamo i titoli cristologici e le ricorrenze trinitarie apparse nelle conclusioni di Medellín. Il Nazareno compare settanta volte con il titolo «Cristo», diciannove con quello di «Signore», quattro con il nome proprio, «Gesù», tre con quello rispettivamente di «Verbo», «Pastore», «Capo» e due con «Figlio». Altri titoli sono usati una sola volta: «Salvatore», «Sommo ed Eterno Sacerdote», «Sommo Sacerdote», «Primogenito», «Parola» e «Principe della pace». S'aggiunga che in un'occasione Gesù è associato a «Profeta, Liturgo, Pastore». Per quel che riguarda le ricorrenze trinitarie, il Padre è il più citato (123 volte), poi segue il Figlio con tutti i titoli visti in precedenza (102) e lo Spirito Santo (14). Notiamo il recupero dello Spirito Santo, sebbene sia il meno presente. Segnaliamo, inoltre, che le persone della trinità iniziano ad apparire non solo in forma isolata, ma anche, in alcune occasioni, in relazione tra loro.

### Riferimenti bibliografici

IOANNES PAULUS PP. II. Allocutio ad episcopos totius Americae Latinae, Sancti Dominici, ineunte IV generali coetu episcoporum Americae Latinae. Acta Apostolicae Sedis, vol. 85, 1993, pp. 808-832.

IOANNES PP. XXIII. Litterae encyclicae Mater et magistra. Acta Apostolicae Sedis, vol. 53, 1961, pp. 401-464.

IOANNES PP. XXIII. Litterae encyclicae Pacem in terris. Acta Apostolicae Sedis, vol. 55, 1963, pp. 257-304.

I documenti del Concilio Vaticano II. Alba: Paoline, 2006.

PAULUS PP. VI. Litterae encyclicae Ecclesiam Suam. Acta Apostolicae Sedis, vol. 56, 1964, pp. 609-659.

PAULUS PP. VI. Summi Pontificis Pauli VI homilia in IX Ss. Concilii Sessione. Enchiridion Vaticanum, vol. I, Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna pp. 271-291.

PAULUS PP. VI. Litterae encyclicae Populorum Progressio. Acta Apostolicae Sedis, vol. 59, 1967, pp. 257-299.

PAULUS PP. VI. Litterae encyclicae Humanae Vitae. Acta Apostolicae Sedis, vol. 60, 1968, pp. 481-503.

---

<sup>49</sup> Citato in *MdL*, Paz 14, il brano di Matteo sarà ripreso ripetutamente. Fra i molti testi: A. PAOLI, *Dialogo della Liberazione*, 98-99 e 340-341; G. GUTIÉRREZ, *Hacia una teología de la liberación*, 73; ID., *Teología de la liberación. Perspectivas*, 193-241; ID., «Praxis de liberación. Teología y anuncio», 362; S. GALILEA, «Teología de la liberación y Nuevas Exigencias Cristianas», 40; J.B. LIBÁNIO, «Atuais Correntes da Cristologia Católica», 48-50; R. ANTONCICH, «El tema de la Liberación en Medellín y el Sínodo de 1974», 22; J.I. GONZÁLEZ FAUS, «La fe en Jesucristo, raíz, plenitud y compañera de la liberación humana», 20; V. ZEA, «Cristología trinitaria desde América Latina», 413.

PAULUS PP. VI. Allocutio ad Exc.mos Praesules ex Americae Latinae regionibus, secundo Generali Coetui Medellii interfuturos. Acta Apostolicae Sedis, vol. 60, 1968, pp. 639-649.

PIUS PP. XII, Epistula apostolica Ad Ecclesiam Christi. Acta Apostolicae Sedis, vol. 47, 1955, pp. 539-544.

PIUS PP. XII, Litterae encyclicae Fidei Donum. Acta Apostolicae Sedis, vol. 49, 1957, pp. 225-248.

SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Allocutio Ioannis PP. XXIII in Sollemni SS. Concilii inauguratione. Acta Apostolicae Sedis, vol. 54, 1962, pp. 786-796.

### **Documenti dell'Episcopato**

CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, La Iglesia en la actual Transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II, Medellín 1968.

II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, Documento de trabajo, la realidad latinoamericana, reflexión teológica, proyecciones pastorales, Medellín 1968.

Documento Básico Preliminar para la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín 1968.

### **Documenti delle Commissioni e Congregazioni romane**

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE Promozione umana e salvezza cristiana. Enchiridion Vaticanum, vol. 6, Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, pp. 207-245.

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE. Litterae Communionis notio. Acta Apostolicae Sedis, vol. 85, 1993, pp. 838-850.

### **Libri e articoli**

ALVES, Rubem. *A Theology of Human Hope*. Washington: Corpus Books 1969.

ANTONCICH, Ricardo. *El tema de la Liberación en Medellín y el Sínodo de 1974*. Medellín, vol. 2, 1976, pp. 6-35.

ARRUPE, Pedro. *Aux Provinciaux d'Amérique latine*. Les jésuites et la justice sociale. Une "encyclique" du R.P. Arrupe. Informations Catholiques Internationales, vol. 281, 1967, pp. 26-27.

ASSMANN, H. *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1973.

BAHMANN, Manfred. *A preference for the poor: Latin American liberation theology from a Protestant perspective*. Lanham Md: UPA, 2005.

BIGO, Pierre. *La deuxième conférence générale de l'épiscopat latino-américain à Medellín*. Etudes, vol. 12, 1968, pp. 748-149.

BOFF, Clodovis. A originalidade histórica de Medellín. Disponível em: <http://www.sedos.org/spanish/boff.html/>. Acesso: 2/04/2008.

BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis: Vozes, 1972.

CONCHA, Miguel. Una cristología consciente de sus presupuestos. *Christus* (México), vol. 511, 1978, pp. 39-41.

DEL PERO, Claudio. *Genesi ed evoluzione del metodo teologico*. Brescia: Brescia, 2001.

DUSSEL, Enrique. *Historia de la Iglesia en América latina*. Madrid: Ediciones Sígueme, 19835.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

GALILEA, Segundo. *Teología de la liberación y Nuevas Exigencias Cristianas*. Medellín, vol. 1, 1975, pp. 35-45.

GALILEA, Segundo; VIDALES, Raul. *Cristología y pastoral popular*. Bogotá: Paulinas, 1974.

GIBELLINI, Rosino. *La teologia del XX secolo*. Brescia: Queriniana, 20076.

GIBELLINI, Rosino. Teologia dalla periferia. *Il Forum Mondiale su teologia e liberazione di Porto Alegre 2005*. Disponível em: <http://www.queriniana.it/teologia.asp?IDTeologia=49>. Acesso em: 2/04/2008.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, La fe en Jesucristo, raíz, plenitud y compañera de la liberación humana. *Christus* (México), vol. 506, 1978, pp. 10-20.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Hacia una teología de la liberación*. Chimbote: (edición mimeografiada) 1968.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Hacia una teología de la liberación*. Montevideo: MIEC-JECI, 1969.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. Perspectivas. Salamanca: Sígueme, 1972.

IAMMARRONE, Giovanni. Salvezza. In: PACOMIO Luciano - MANCUSO, Vito (org.). *Dizionario teologico Enciclopedico*. Casale Monferrato: Piemme, 1993, pp. 915-917.

KLOPPENBURG, Boaventura. *Evangelización y Liberación según el Sínodo de 1974*. Medellín, vol. 1, 1975, pp. 6-35.

LERNOUX, Penny. The long path to Puebla. In: EAGLESON, John and SCHARPER, Philip. *Puebla and Beyond*. New York: Orbis Books, 1979, pp. 3-27.

LIBÂNIO, João Batista. *Atuais Correntes da Cristologia Católica*. Síntese, vol. 5 1975, pp. 37-52.

LIBÂNIO, João Batista. *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano*. Do Rio de Janeiro a Aparecida. São Paulo: Paulus, 2007.

LÓPEZ TRUJILLO, Alfonso. *Liberación y Reconciliación*. Breve recorrido histórico. Lima: Editorial Latina, 1990.

LORSCHIEDER, Aloísio. Introdução. In: *Conselho Episcopal Latino-Americano, Documentos do CELAM*. Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2004, pp. 6-12.

MARTÍNEZ DE ARTOLA, Víctor - al. Magisterio Pontificio y Asambleas Eclesiásticas en el siglo XX. In: SARANYANA Josep-Ignasi (org.). *Teología en América Latina*. El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001). Vol. 3. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana – Vervuert, 2002, pp. 39-162.

OLIVEROS MAQUEO, Roberto. *Liberación y teología*. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976). Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1977.

OLIVEROS MAQUEO, Roberto. Meeting of Theologians at Petrópolis (March 1964). In: HENNELLY, Alfred. T. *Liberation Theology: a documentary history*. New York: Orbis Books, 1990, pp. 43-47.

OLIVEROS MAQUEO, Roberto. *Episcopado Latinoamericano y Caribeño en la tradición latino-americana*. Disponível em: [http://www.amerindia.enlared.org/biblioteca/libro.php?id\\_libro=25](http://www.amerindia.enlared.org/biblioteca/libro.php?id_libro=25). Acesso em: 18/04/08.

PAOLI, Arturo. *Dialogo della Liberazione*. Brescia: Morcelliana, 1969.

PARADA, Hernan. *Crónica de Medellín*. Bogotá: Indo American Press Service, 1975.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *Cem anos de Teologia na América Latina (1899-2001)*. São Paulo: Paulinas-Paulus, 2005.

PARISE, Paolo. *Cristologie delle Conferenze generali dell'episcopato dell'America Latina e Caraibi (da Rio de Janeiro ad Aparecida)*. Tesi (dottorato in teologia), PUG, Roma, 2010.

SMITH, Christian. *The Emergence of Liberation Theology*. Radical Religion and Social Movement Theory. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

SOBRINO, Jon. *Cristología desde América Latina*. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico. México: CRT, 19772.

SODEPAX. *In search of a Theology of Development*. Papers from a Consultation on Theology and Development held by Sodepax in Cartigny. Switzerland: CSDP, 1969.

SODEPAX. *Towards a Theology of Development: an Annotated Bibliography* compiled by Fr Gerhard Bauer for Sodepax. Lausanne: Concorde, 1970.

TOMBS, David. *Latin American Liberation Theology*. Boston: Brill Academic Publishers, 2002.

TORRES, Sergio; FABELLA, Virginia (org.). *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History: Papers from the Ecumenical Dialogue of the Third World Theologians*, Dar es Salaam, August 5-12, 1976. Maryknoll: Orbis Books, 1976.

VETRANO, Vicente. Crónica de la X Asamblea del CELAM en Mar del Plata. *Criterio*, vol. 40, 1967, pp. 432-437.

ZEA, Virgilio. Cristología trinitaria desde América Latina. *Theologica Xaveriana*, vol. 4, 1976, pp. 413-431.

ZUGNO, Luiz Vanildo. *A Cristologia das Conferências do Celam*. São Leopoldo: 2008.

Recebido: 17 de julho de 2018.

Aprovado: 10 de agosto de 2018.