

Il Concilio Vaticano II in America Latina «L'aggiornamento di una Chiesa che ha ascoltato il grido dei poveri»

SAMUEL VELÁSQUEZ SERRANO*

È noto, almeno per molti, che la storia della Chiesa Cattolica nel Nuovo Mondo è iniziata nel 1492. Ufficialmente, l'evangelizzazione cominciò con il secondo viaggio di Cristoforo Colombo nel 1493. Dopo 53 anni dalla nascita della Chiesa in America, ebbe luogo il Concilio di Trento, tra gli anni 1545 e 1563. In quell'occasione non ci fu alcuna rappresentanza della Chiesa appena nata; tuttavia, le definizioni dei Padri conciliari si fecero sentire tramite il II concilio Limense nel 1566. Non fu un lavoro semplice, fu una sfida creativa per poter adattare agli indigeni e agli immigrati dall'Europa una teologia, un catechismo e delle regole pensate esclusivamente per gli europei¹.

I vescovi latinoamericani, radunati a Rio de Janeiro nel 1955, stabilirono la creazione del *Celam* (Conferenza Generale dell'Episcopato dell'America Latina)². Nell'ambito della *Nouvelle Théologie* promossa in Europa a metà del secolo XX, molti sacerdoti latinoamericani si formarono in grandi università europee, ponendo così le basi di una teologia autentica e originale in America Latina. Grazie alla loro convocazione, la presenza e la

* Dottorando presso la Pontificia Università Gregoriana. L'articolo esce per gentile concessione della "Rivista di Teologia Morale", dove è apparso nel n. 179 (2013), pp. 369-378, con il titolo *Il Concilio Vaticano in America Latina: Rinnovamento*.

¹ Per approfondire l'argomento: P. Tineo, *Los Concilios Limenses en la evangelización latinoamericana*, Eunsa, Pamplona 1990; J.I. Saranyana, C.J. Alejos-Grau, *La primera recepción de Trento en América (1565-1582)*, in J.I. Saranyana (ed.), *Teología en América Latina*, Iberoamericana Editorial, 2002, pp. 131-148.

² Per approfondire: A. Lorscheider, *¿Qué es el CELAM?*, in *Medellín: Reflexiones en el CELAM*, BAC, Madrid 1977, pp. 3-10.

partecipazione dei vescovi latinoamericani al Concilio Vaticano II (1962-1965) non fu irrilevante. Tuttavia, la realtà in America Latina aveva bisogno di essere riletta più accuratamente alla luce del Concilio: si pensi alla povertà, all'ingiustizia sociale, alle dittature, ai colpi di stato, alla guerra fredda, al comunismo a Cuba. Personaggi noti, come Che Guevara (1928-1967) e il sacerdote Camilo Torres (1929-1966), possono essere considerati due icone per descrivere l'ambiente storico di quegli anni. I vescovi latinoamericani non lontani da questa realtà hanno convocato nel 1968, con il *placet* di Roma, la Seconda Conferenza dell'Episcopato Latinoamericano, con il proposito di far calare nel concreto le direttive del Concilio nel Continente³.

Dalle «catacombe del Concilio Vaticano II» fino a Medellín

Nel 1962, un mese prima dell'inizio del Concilio, Giovanni XXIII affermava in un radiomessaggio: «In faccia ai paesi sottosviluppati la Chiesa si presenta quale è, e vuol essere, come la chiesa di tutti, e particolarmente la Chiesa dei poveri»⁴. Ma chi erano realmente questi poveri? Tali parole, durante l'intero percorso del Concilio, sono risonate nel cuore di alcuni Padri conciliari latinoamericani; nella loro sensibilità riecheggiavano tanti volti di vittime, emarginati, donne e bambini abbandonati, per il pianto e la disperazione sulle strade dell'America Latina.

Ormai prossimi alla fine del Concilio e – perché non dirlo? – mossi dallo Spirito Santo, il 16 dicembre 1965, una quarantina di vescovi firmò il *Patto delle catacombe*, dopo un'Eucaristia celebrata nelle catacombe di Santa Domitilla. Con questo patto, i vescovi giurarono di scegliere una vita di povertà in una Chiesa «serva e povera», rinunciando a tutti i simboli di potere e mettendo al centro del loro ministero i poveri. Tra quei vescovi ce n'era uno ben noto, Dom Hélder Câmara. Dalle sue labbra uscivano, dopo il Concilio, sentenze chiare e forti: «Aspettando: Costantino continua a vivere in noi»⁵; oppure, dopo Medellín: «chi distribuisce cibo e vestiti è subito una

³ J.F. Heredia Zubieta, *Los derechos humanos en las conferencias generales del episcopado latinoamericano de Medellín, Puebla y Santo Domingo*, Universidad Iberoamericana – Colegio de Estudios Tecnológicos, México D.F. 2004, p. 194.

⁴ *Radiomessaggio di Giovanni XXIII a tutti i fedeli cristiani ad un mese dal concilio: Enchiridion Vaticanum* 1, p. 251.

⁵ J. De Broucker, *Le notti di un profeta: Dom Hélder Câmara al Concilio*, Jaca Book, Milano 2006, p. 32.

persona rispettabile, un santo; chi invece, arriva alla convinzione che è necessario fare una autentica *promozione* umana è rivoluzionario, un sovversivo, un bandito comunista»⁶.

Giunto l'anno 1968, la Conferenza de Medellín è stata «la contestualizzazione ufficiale del Concilio Vaticano II»⁷. Ma qual era la realtà dell'America Latina? A livello socioeconomico, ci si trovava davanti a un Continente con delle enormi e visibili disuguaglianze tra ricchi e poveri, immigrati dalle campagne alle periferie delle grandi città. A livello politico, ci si trovava di fronte a dittature, instabilità di governi ed eserciti di sinistra. A livello ecclesiale, movimenti di cristiani socialisti, forte tensione fra Stato e Chiesa, nascita di gruppi carismatici, interrogativi sull'ordinazione delle donne, sul celibato sacerdotale⁸ e la polemica iniziata dopo la pubblicazione dell'Enciclica *Humanae Vitae* (25 luglio 1968).

Dopo Medellín, sono stati pubblicati innumerevoli articoli e libri di teologia autoctona, ma anche esperienze pastorali polemiche come, ad esempio, la comunità di *Solentiname*, fondata in Nicaragua dal sacerdote Ernesto Cardenal. In quel medesimo ambiente sono state fondate delle cooperative per i poveri e, inoltre, è stato organizzato un movimento socio-culturale, politico e teologico d'interpretazione rivoluzionaria delle Sacre Scritture⁹. Non possiamo dimenticare un grande vescovo martire dell'America Latina, mons. Oscar Arnulfo Romero, arcivescovo di San Salvador, ucciso mentre celebrava la Messa, durante la quale era solito denunciare profeticamente le ingiustizie e le violenze subite dal suo popolo¹⁰.

A questo punto è d'obbligo la domanda: se la Conferenza di Medellín è stata, per l'America Latina, risonanza per la ricezione del Concilio Vaticano II, allora, in concreto, cosa ha lasciato di positivo il Documento di tale Conferenza? «Medellín è visto come il compimento reale del *Celam*»¹¹. È stato

⁶ H. Câmara, *Chi sono io?*, Cittadella Editrice, Assisi 1979, p. 58 (traduzione nostra). Per approfondire: I.A. Rampon, *O caminho espiritual de Dom Hélder Câmara*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2011.

⁷ T. Mifsud, *El sello conciliar de la reflexión moral en América Latina*, in "Studia Moralia", 50 (2012), n. 2, p. 295.

⁸ A. López Trujillo, *Medellín mirada global*, in *Medellín: Reflexiones en el CELAM*, pp. 23-25.

⁹ J.I. Saranyana, *Introducción*, in J.I. Saranyana (ed.), *Teología*, p. 35.

¹⁰ Per approfondire: O.A. Romero, *La voz de los sin voz: La palabra viva de Monseñor Oscar Arnulfo Romero*, UCA Editores, San Salvador 1980.

¹¹ Lorscheider, *¿Qué es el CELAM?*, p. 4.

un grande segno concreto della collegialità episcopale di tutta l'America Latina fino ai nostri tempi, com'era già stata proposta dal Concilio nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa (*Lumen gentium*, III). I vescovi latinoamericani non sono stati semplici spettatori di conclusioni teologiche conciliari, hanno preso coscienza della loro responsabilità. Con una maturità storica ed ecclesiale, unita a una grande capacità di dialogo, hanno intrapreso una rilettura del Concilio alla luce del Vangelo per applicarlo all'ambiente latinoamericano, aiutando così a rileggere la storia ecclesiale e a rivedere la sua missione.

Non sono mancati, tuttavia, anche sbagli pratici nell'ermeneutica dopo Medellín: ad esempio, una lettura polemica della Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, una distorta lettura dell'Enciclica *Populorum Progressio* (1967) e una lettura marxista della Parola di Dio, che hanno spinto alcuni sacerdoti alla creazione di gruppi di matrice socialista. Ciononostante, Medellín è stato un dono di Dio per l'America Latina e la Chiesa universale.

Si può riconoscere che tale desiderio di rinnovamento teologico è stato così energico e presente da aver portato alla nascita di alcune forti espressioni teologico-ecclesiali: si pensi, ad esempio, alla «teologia della Liberazione, la teologia femminista, l'eco-femminismo, la teologia del popolo, la teologia degli indigeni ecc.»¹².

Si comprende, dunque, come afferma Gerhard Müller, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, che il Concilio e Medellín sono stati ispirazione, natura e fondamento per la Teologia della Liberazione, contrariamente a quanti, invece, pensano che sia stato il marxismo a porre le basi di tale prospettiva teologica¹³.

¹² Saranyana, *Introducción*, pp. 23-38.

¹³ G. Müller, *Le mie esperienze con la teologia della liberazione*, discorso pronunciato in occasione della laurea *honoris causa* conferitagli dalla Pontificia Università Cattolica del Perù (28/11/2008): «[di tratta di] un programma pratico e teorico che mira a comprendere il mondo, la storia e la società, e a trasformarle alla luce della stessa rivelazione soprannaturale di Dio come salvatore e liberatore dell'uomo. Si basa su una profonda spiritualità. Il suo substrato è la sequela di Cristo, l'incontro con Dio nella preghiera, la partecipazione alla vita dei poveri e degli oppressi, la disposizione ad ascoltare il loro grido di libertà e il loro anelito ad essere pienamente riconosciuti come figli di Dio; è il partecipare alla loro lotta per porre fine allo sfruttamento e all'oppressione, al loro desiderio per il rispetto dei diritti umani, alla loro esigenza di giusta partecipazione alla vita culturale e politica della democrazia. La Teologia della Liberazione, ben compresa nella sua concezione originaria, è la risposta migliore alla

Medellín è stato uno stimolo pastorale più che un semplice *vademecum*, un ascoltare delle voci dei senza voce, delle comunità e degli emarginati. Capace di capire e dare risposta ai «segni dei tempi»¹⁴, com'era stato proposto dal Concilio nella Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*¹⁵.

Uno dei segni dei tempi sul quale i vescovi dell'America Latina hanno richiamato l'attenzione riguarda l'interlocutore: se uno dei principali interlocutori del Concilio era il soggetto moderno borghese¹⁶, per la Chiesa latinoamericana non era esattamente lo stesso. Questa, pur raggiungendo tutti, infatti, dava maggiore ascolto al povero, all'escluso, all'ammalato ecc. (*Esodo* 3-8). Pertanto, la Conferenza di Medellín è stata vera *discepolo* del Concilio e non soltanto una mera applicazione generale di Costituzioni, di Dichiarazioni e di Decreti, ma un approfondimento per tornare alle radici della Parola di Dio, un *ressourcement* per vedere nel povero e nella sua realtà un *locus theologicus*.

Il povero inteso come luogo teologico e l'analisi sociologica, secondo Tony Mifsud, sono stati grandi apporti che la teologia latinoamericana ha dato alla riflessione più generale della teologia¹⁷. In particolare, Medellín ha contribuito perché la teologia cattolica ripensasse alle sue grandi opzioni, tramite una ben concepita e chiara Teologia della Liberazione:

«opzione e amore preferenziale per i poveri, opzione per la liberazione e promozione integrale, storica e trans-storica degli uomini e dei popoli; ossia, una liberazione che scopre le ingiustizie sociali e il peccato come situazione, però promuove come traguardo la conversione e la riconciliazione»¹⁸.

I vescovi a Medellín fanno proprie le parole della *Gaudium et spes*: «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le

critica marxista della religione, sia in teoria sia in pratica». <http://www.bistum-regensburg.de/download/borMedia0875605.PDF> (visitato il 21/03/2013).

¹⁴ Cf. Rampon, *O caminho espiritual de Dom Hélder Câmara*, p. 89.

¹⁵ «È dovere di tutto il popolo di Dio, soprattutto dei pastori e dei teologi, con l'aiuto dello Spirito Santo, di ascoltare attentamente, discernere e interpretare i vari linguaggi del nostro tempo, e saperli giudicare alla luce della parola di Dio, perché la verità rivelata sia capita sempre più a fondo, sia meglio compresa e possa venire presentata in forma più adatta» (*Gaudium et spes*, § 44).

¹⁶ Cf. Heredia Zubieta, *Los derechos humanos*.

¹⁷ Cf. Mifsud, *El sello conciliar*, p. 298.

¹⁸ López Trujillo, *Medellín mirada global*, pp. 23-25.

tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo»; pertanto, una profetica opzione preferenziale e solidale per i poveri deve essere il contenuto e anche l'obiettivo dell'evangelizzazione. Garantendo una veritiera promozione dell'umano che contribuisca alla costruzione di una società più giusta e libera¹⁹.

Da Medellín ad Aparecida

Dopo Medellín, un altro evento decisivo per lo sviluppo postconciliare è stata la pubblicazione dell'Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI (1975). Secondo Carlos M. Galli, questo documento è «il più grande documento pastorale della storia della Chiesa»²⁰. L'Esortazione voleva porre fine alla ormai vecchia discussione tra *evangelizzazione e sacramentalizzazione*²¹.

La terza Conferenza dell'Episcopato latinoamericano, svoltasi a Puebla nel 1979, può essere distinta come la seconda ricezione del Concilio, ancora più profonda²². Se è ormai assodato che la liberazione e l'opzione preferenziale per i poveri, di cui si era già parlato a Medellín, abbia posto alcune basi, con la Conferenza di Puebla si realizzò, in maniera evidente, un metodo attento agli orientamenti della *Gaudium et spes* e dell'Esortazione *Evangelii nuntiandi*, a riguardo della «Evangelizzazione delle culture e della cultura» (§ 20). Si tratta di un metodo ben lontano dall'essere un mero fatto decorativo o artificiale; o anche un metodo azzardato per superare il dramma della nostra epoca, cioè «la rottura tra Vangelo e cultura». Puebla ha accolto la sfida di rendere concreta l'*Evangelii nuntiandi* e per essere in grado di farlo e, quindi, di evangelizzare la cultura o le culture latinoamericane, era necessario prendere in considerazione la «religiosità popolare»²³.

¹⁹ Cf. il documento di Puebla (1979), §§ 1134, 1153-1154.

²⁰ C.M. Galli, *Dones de la Iglesia latinoamericana a la nueva evangelización: Novedades de Evangelii Nuntiandi y Puebla hasta Aparecida y el Sínodo 2012*, in "Gregorianum" 93 (2012), n. 3, p. 595.

²¹ Cf. Saranyana, *Introducción*, pp. 23-38.

²² Cf. Galli., *Dones de la Iglesia latinoamericana*, p. 596.

²³ Cf. *Evangelii nuntiandi*, § 48 e inoltre Puebla, § 444: «L'insieme delle profonde credenze sigillate da Dio, degli atteggiamenti di base che da queste convinzioni derivano e le espressioni che le manifestano, si concretizza nel modo o nell'esistenza culturale che la religione accoglie presso un certo popolo. La religione del popolo latinoamericano, nel suo modo culturale più caratteristico, è l'espressione della fede cattolica. Si tratta di un cattolicesimo popolare».

È bene ricordare che la religiosità popolare era vista con sospetto, poiché troppe volte era stata valutata come mescolanza di tradizioni africane, indigene e di cattolicesimo, riunite in un unico panorama superstizioso. Dal momento che la religiosità popolare può, effettivamente, implicare alcuni di questi elementi, si rese chiara la necessità che essa venisse purificata, al fine di promuovere gli elementi positivi, così come dice il Documento di Puebla²⁴. Infine, l'evangelizzazione della religiosità popolare deve arrivare al centro delle culture, proprio perché essa ha in sé «la Parola di Dio incarnata, è una forma attiva con cui il popolo evangelizza continuamente se stesso»²⁵. Questa Chiesa evangelizzatrice, come sottolinea Puebla, non può non farlo che attraverso il servizio: «la Chiesa è un popolo di servitori»²⁶. Questa è la sua identità e originalità, servitrice di tutti senza escludere nessuno, ma sempre servitrice preferenzialmente per i poveri e sofferenti.

Nel 1992, la IV Conferenza dell'Episcopato latinoamericano si è riunita a Santo Domingo. Come specificità di questo percorso, Santo Domingo ha continuato a sostenere quello che era già stato proposto nella *Evangelii nuntiandi* e confermato da Giovanni Paolo II, ossia un «impegno non certo di ri-evangelizzazione, bensì di una nuova evangelizzazione. Nuova nel suo ardore, nei suoi metodi e nelle sue espressioni»²⁷. Nuovo ardore significa comunicare Cristo, novità sempre attuale. I nuovi metodi e le nuove espressioni esprimono, come primo aspetto, l'inculturazione della fede nella storia, una maggiore scoperta degli interlocutori, dei mezzi creativi per arrivare ai destinatari, affrontando sempre di più le sfide di rinnovamento della fede popolare²⁸. Tutto ciò senza dimenticare di essere una Chiesa evangelizzata ed evangelizzatrice²⁹. A partire da questo punto storico, il concetto di «nuova evangelizzazione», è stato l'apporto latinoamericano alla teologia universale, costituendo così «la realizzazione pastorale e il frutto maturo del rinnovamento promosso per il Concilio Vaticano II»³⁰.

La V e ultima Conferenza dell'Episcopato latinoamericano e dei Caraibi si è tenuta ad Aparecida (Brasile) nel 2007, con il tema: *Discepoli e missionari di Gesù Cristo, affinché in Lui i nostri popoli abbiano vita*. Questa

²⁴ Puebla, § 454.

²⁵ Puebla, § 450.

²⁶ Puebla, § 270.

²⁷ Giovanni Paolo II, *Discorso all'Assemblea del CELAM* (9/3/1983), p. 4.

²⁸ Cf. Galli, *Dones de la Iglesia latinoamericana*, pp. 599 e 602.

²⁹ Cf. *Evangelii nuntiandi* 15.24.

³⁰ Galli, *Dones de la Iglesia latinoamericana*, p. 596.

Conferenza ha mostrato una maturità eccellente della collegialità episcopale, deliberativa e propositiva del magistero, diverso dallo stile consultivo dei Sinodi dei vescovi³¹. Ha confermato certamente le grandi opzioni fatte precedentemente; soprattutto ha confermato il ricco patrimonio teologico latinoamericano. Benedetto XVI, nel suo discorso inaugurale, ha proposto che si adottasse un orientamento cristologico, per sottolineare che la vera felicità che riempie la vita dell'essere umano si raggiunge soltanto se al centro della persona c'è Cristo, unica ricchezza veritiera dell'uomo, e non il materialismo che falsifica il concetto di realtà e porta la vita dell'uomo a un enigma indecifrabile³².

Ad Aparecida, l'opzione preferenziale per i poveri e gli esclusi è una delle caratteristiche visibili della Chiesa latinoamericana e dei Caraibi, opzione inscindibile dalla fede cristologica³³, perché «i volti sofferenti dei poveri sono i volti sofferenti di Cristo»³⁴. Così afferma Felicísimo Martínez: «Se noi dimentichiamo i poveri nella Chiesa, non c'è Vangelo, perché prendere preferenzialmente in considerazione i poveri, ci dà il criterio di autenticità del Vangelo»³⁵. Aparecida ha confermato che la Chiesa dell'America Latina e dei Caraibi è tuttora in stato permanente di missione evangelizzatrice, a livello continentale³⁶. Infine, è una missione che implica la partecipazione di tutti i cristiani in ogni ambito sociale, culturale e politico; una missione che oltrepassa la mera struttura gerarchica delle Chiese.

Le sfide di oggi

Per una rinnovata lettura del Concilio per l'America Latina, ci si può chiedere: che cosa manca oggi dopo cinquanta anni? Come operare in questo nuovo contesto?

³¹ Cf. J.O. Beozzo, *Vaticano II: cinquant'anni dopo in America latina e nei Caraibi*, in "Concilium", 48 (2012), n. 3, p. 143.

³² Cf. *Alla V Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano e dei Caraibi: Enchiridion Vaticanum* 24, pp. 519-550.

³³ Documento di Aparecida (2007), §§ 391-392.

³⁴ Aparecida, § 393.

³⁵ F. Martínez, *Intervista di José Manuel Vidal a Felicísimo Martínez* (25 febbraio 2013), <http://www.periodistadigital.com/religion/espana/2013/02/25/felicisimo-martinez-ojala-cardenales-y-obispos-empezaran-tambien-a-renunciar-religion-iglesia-evangelio-vaticano-papa-.shtml> (sito visitato il 25 febbraio 2013).

³⁶ Aparecida, § 287.

Indubbiamente il Concilio Vaticano II ha percepito la fine della «civiltà cristiana», nel senso che si dava a questa espressione. La missione della Chiesa, sostenuta da fede, speranza e carità, era un fatto ormai dato per scontato; si trovava, però, davanti a un bivio: o si aggiornava e tornava alla radice, o si era costretti a vivere in una Chiesa divergente dalla realtà.

Questo bivio ci si presenta oggi e in ogni momento della storia, tanto che la Chiesa deve vivere in un costante rinnovamento, in una continua conversione, deve essere capace di leggere i segni dei tempi alla luce del Vangelo; deve vivere centrata nella persona del suo Maestro – vero modello dell'individuo – ed essere capace di promuovere veramente l'umano. Se la Conferenza di Medellín è stata un «evento di coscienza ecclesiale» di fronte alla realtà, la Chiesa latinoamericana non può venire meno davanti alle sfide di oggi, ossia, una Chiesa capace di vivere una costante opzione preferenziale per tutti i poveri in tutte le sue forme e, a proprio modo, capace di uscire dalle sue sicurezze.

Per arrivare a questo fatto, la Chiesa non può perdere il senso della sua autentica natura, come afferma la *Lumen Gentium*, ovvero il fatto che la Chiesa esiste per liberare dalla schiavitù dell'egoismo tramite il suo "Dna soprannaturale", che è la logica della comunione tra Dio e l'umanità. In questa prospettiva, si avverte la grande istanza di «umanizzare l'evangelizzazione», perché

«il maggior pericolo che corre la religione cattolica è di essere ridotta a una teoria separata dalla vita, senza forza per comprenderla e modificarla ... la Chiesa ha bisogno non soltanto di una riforma realizzata una volta per tutte, ma di una riforma permanente, quotidiana, di tutte le ore, di tutti gli istanti»³⁷.

Una delle grandi sfide attualmente in America Latina è la rapida crescita del secolarismo religioso e del sincretismo religioso. In ogni caso, si percepisce un'impazienza materialista e consumista, comprensibile forse a causa del buon momento dell'economia dell'America Latina. Tuttavia, la Chiesa latinoamericana che è in costante missione, secondo gli insegnamenti di Aparecida, deve impegnarsi a dare risposta ai nuovi tipi di povertà di valori, di povertà spirituale, sociologica ecc.

La Chiesa latinoamericana non può perdere il protagonismo profetico grazie al quale si è distinta. Nella sfida della missione continentale perma-

³⁷ C. Del Campo, *Dios opta por los pobres: Reflexión teológica a partir de Aparecida*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Chile 2010, p. 95.

nente, proposta da Aparecida, è compresa la viva azione profetica di ogni battezzato che annuncia Cristo come Buona Notizia, tramite le parole e la testimonianza di vita in una continua conversione morale nella fede³⁸. Proprio dal punto di vista della morale rinnovata, l'opzione preferenziale dei poveri è stato il punto di riferimento per sviluppare un'etica evangelica, almeno sotto due aspetti: primo, la scelta di un'etica in chiave di liberazione; secondo, una più acuta riflessione etica fatta dalla Teologia della Liberazione³⁹. Entrambi gli aspetti hanno come fondamento «la categoria degli impoveriti come quella che configura la prospettiva antropologica»⁴⁰.

In conclusione, si può riconoscere che è impossibile dividere il vincolo che si è creato tra il concilio Vaticano II, Medellín, Puebla, Santo Domingo e Aparecida. Il dono dello Spirito che ha illuminato il Concilio Vaticano II e ha permesso alla Chiesa di entrare rinnovata nel secolo XXI, ancora oggi accompagna e non abbandona anche nelle prove più amare. In ogni tappa del futuro, non si dovrà avere paura dei cambiamenti e vergogna di fronte al mondo moderno, come ci ha insegnato il Concilio Vaticano II⁴¹. Medellín ha ricordato alla Chiesa di «non vergognarsi di fronte ai poveri»⁴². Da questa Conferenza risulta «un originale contributo latinoamericano al cristianesimo universale: "Il paradigma liberatore"»⁴³, che si realizza tramite il vedere, il giudicare e l'agire. Inoltre, si può riconoscere con umiltà, come afferma Jon Sobrino, che «Medellín ha messo mano all'opera di "ripulire il volto di Dio"»⁴⁴, che è il volto dei poveri.

Finalmente, con una costante e continua conversione, concretizzata in una vera testimonianza personale, comunitaria ed ecclesiale, si può trasmettere al mondo la gioia di essere cristiani. La felicità di poter essere fedeli «discepoli e missionari del Signore per poter avere in Lui vita». ■

³⁸ Per approfondire: J.L. Sicre Díaz, *¿Una Iglesia profética?*, in "Proyección", (2012), n. 244, pp. 9-31

³⁹ Cf. Mifsud, *El sello conciliar*, p. 296.

⁴⁰ Mifsud, *El sello conciliar*, p. 297.

⁴¹ Cf. J. Sobrino, *La "Chiesa dei poveri" non ha avuto sviluppo al Vaticano II*, in "Concilium", 48 (2012), n. 3, p. 106.

⁴² Sobrino, *La "Chiesa dei poveri"*, p. 106; inoltre J. Sobrino, *La Chiesa dei poveri: fortune e sfortune*, in "Concilium", 49 (2013), n. 1, pp. 129-139.

⁴³ J.M. Vigil, *Teología del pluralismo religioso: nueva etapa para la Teología de la Liberación*, in "Franciscanum", (2011), n. 155, p. 22.

⁴⁴ Sobrino, *La "Chiesa dei poveri" non ha avuto sviluppo al Vaticano II*, p. 106.