

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a solid blue rectangular background.

Eclesiología y Reino de Dios en G. Gutiérrez [Ecclesiology and Kingdom of God in G. Gutiérrez]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Schvindt, Juan
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-12 06:04:21
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155909

ECLESIOLOGIA Y REINO DE DIOS EN G. GUTIERREZ: aproximación y crítica

por Juan Schvindt

I. MARCO QUE DIO ORIGEN A LA OBRA

1.1. Político-social-eclesiológico

El problema del liberalismo modernista que había motivado al papa Juan XXIII a convocar al Concilio Vaticano II no era sólo europeo. En 1961, John F. Kennedy lanza la "Alianza para el progreso". El desarrollismo entraba así en América Latina. Muy pronto se logró visualizar la inviabilidad de este camino y se comienza a desarrollar la así llamada "teoría de la dependencia", encabezada, fundamentalmente por sociólogos brasileños, extendiéndose más tarde a todo el ámbito del continente latinoamericano. De manera que se comienza a hablar de **dependencia-liberación** como alternativa a la estrategia integracionista de los EE.UU.

La iglesia latinoamericana no podía dejar de acompañar tal proceso. Así colabora con programas de educación de la UNESCO (1957); en Fómeque, Colombia (1959) el CELAM "planifica la acción apostólica de la iglesia frente al problema de la infiltración comunista en América Latina"¹; en 1961 se discute sobre pastoral para la familia en América Latina². En este último encuentro se establecen 3 líneas que apuntan hacia algo nuevo:

1. hay un estudio sociológico de la familia;
2. hay conciencia de que se está formando una cultura y conciencias humanas al exterior de la iglesia visible; y
3. se reconoce el problema y se da cierta autonomía a la problemática³.

De esta manera se concibe una teología de la familia en diálogo con la nueva situación (ruptura de la relación sagrado-secular). También hay una cierta conciencia, aunque incipiente y ambigua, de los factores revolucionarios que se mueven en el continente, al comenzar a cuestionar el desarrollismo en sus discusiones. De todos modos, la iglesia acompaña la experiencia desarrollista con su correspondiente cuota de esperanza. Las expresiones más acordes con este planteamiento

¹ Las 15 asambleas ordinarias, en CELAM 10, n° 101 (1976) p. 26.

² Ibid.

³ Apuntes de clase de Católico Romana, I semestre 1976, Dr. Miguel Bonino.

miento las encontramos en el documento sobre desarrollo e integración de América Latina, producido en la reunión del CELAM celebrada en Mar del Plata del 9 al 16 de octubre de 1966.

El contexto que precede esta reunión es dinámico (por lo conflictivo) a raíz de numerosos hechos que impactan en el continente, de los que enumeraremos sólo algunos:

- en 1959 se produce la toma del poder en Cuba por parte del grupo guerrillero de Sierra Maestra;
- en 1961, Kennedy lanza la "Alianza para el progreso";
- en 1963 muere Kennedy, y con él, la posibilidad de su proyecto para América Latina; comienzo de la crisis liberal/modernista;
- el programa de la DC en Chile era el de la "revolución en libertad", hecho coincidente con la aparición de Camilo Torres, que causa un gran impacto en el escenario latinoamericano;
- en la Argentina hay un crecimiento cualitativo y cuantitativo de las fuerzas productivas, por ej. la empresa automotriz que se enmarca en el desarrollismo como proyecto para América Latina, desde el centro;
- en 1966 muere Camilo Torres;
- en 1967, como radicalización de la línea de la doble negación surgida del Concilio, aparece el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y otros similares en el resto del continente.

Estos hechos, evidentemente están implícitos en la discusión de Mar del Plata. Helder Cámara introduce la temática de los factores estructurales del desarrollo, complementado con el aporte del Padre Larraín, cuya conciencia social y política es posterior al desarrollismo. Comienzan a mostrarse las ambigüedades que la lucha ideológico-política introducía en la iglesia. De hecho, esta situación no era más que simple explicitación de una situación latente, implícita, pero real.

De esta manera notamos dos líneas que se van perfilando en el catolicismo latinoamericano; la conservadora y la progresista. Ambas convergen en Medellín.

1.2. Culminación y comienzo de un largo proceso

Medellín no fue una reunión más. Obedece a una serie de factores que permitió a un teólogo como J. L. Segundo a calificarla de "la más coherente, la más entusiasta y la más comprometida de las reuniones episcopales".⁴

Dos factores —entre otros ya mencionados—, fueron los que apresuraron este hecho:

1. La necesidad de unificar los episcopados nacionales ante los resultados del Vaticano II (aunque algunos obispos estuviesen aún en Trento); y, consecuentemente;

⁴ Segundo, Juan Luis. **Acción Pastoral latinoamericana: sus motivos ocultos**, Búsqueda, Buenos Aires, 1972, p. 49.

2. La traducción del Vaticano II en América Latina a partir de un pensamiento y práctica concentrada en la problemática socio-político-económica del continente. Este aspecto lo notamos por la metodología que presentan los documentos, a saber:

- 2.1. caracterización de la situación,
- 2.2. enunciación de principios teológicos envueltos, y
- 2.3. consecuencias pastorales.

¿Qué fue Medellín, visto ahora a la distancia? Es mucho lo que se puede decir en este aspecto. Sólo nos limitaremos a afirmar que, como hecho histórico, generó una esperanza que muy rápido se esfumó. Fueron varias las razones, especifiquemos sólo algunas:

1. La primera y fundamental es la ambigüedad del lenguaje que utiliza y su consecuente vaciamiento.
2. La imposibilidad creciente de terrenos mixtos, que algunos creen posible; y, por último y sumamente importante,
3. Las crecientes dictaduras militares en América Latina, como consecuencia de las crisis cada vez más agudas del desarrollismo.

Todo esto (que son sólo algunos aspectos), ayudó a conformar las dos líneas que mencionáramos anteriormente y que se creen tributarias de Medellín: la conservadora y la progresista.

¿Qué sucedió desde este histórico encuentro hasta nuestros días? Evidentemente que, desde 1968 hasta ahora mucha agua ha pasado bajo del puente a todos los niveles, específicamente en el geopolítico.

Todos estos aspectos sugieren un movimiento dinámico que es ambiguo y conflictivo a la vez, y del que la Iglesia no está ausente como factor de poder. En algunos lados lo negocia, en otros lo pelea a través de las opciones que ve convenientes. En ambas situaciones Medellín, como proyecto estratégico, no está presente. Su espíritu permanece en aquellos que asistieron a Medellín '68 con la esperanza de una alternativa profética y, que luego a su regreso, implementaron los elementos que en esta dirección les brindaba. El sector conservador hizo lo mismo.

La obra de G. Gutiérrez (G.) de la que analizaremos solamente dos aspectos, desde una perspectiva crítica, es la articulación teórica y coyuntural de una de estas opciones. Así surge la así llamada "teología de la liberación", como un intento de sistematización y llamada profética de y para los sucesos que en los ámbitos social y eclesiológico acontecían en el continente.⁵

Los hechos posteriores a Medellín nos han traído hasta el presente, donde se nos hace necesario replantearnos nuestra forma de

⁵ Cf. la síntesis que nos presenta Míguez Bonino, José en "El nuevo catolicismo" en **Fe cristiana y latinoamérica hoy**, Certeza, Buenos Aires, 1974, p. 89. Aquí se puede percibir con suficiente claridad la ambigüedad de Medellín.

hacer teología hoy en el continente. Este replanteo no desmerece una forma de hacer teología, al contrario busca un reacomodamiento ante la situación de cautiverio que vive en estos momentos.

II. ASPECTO SACRAMENTAL DE LA IGLESIA

2.1. Sacramento de la historia

G. coloca la tarea eclesial dentro del plan salvífico; tratando de evitar, lógicamente, una reducción de la obra salvífica a la acción de la iglesia. De manera que "del tipo de relación que establezcamos entre ambas depende, en definitiva, toda eclesiología".⁶ La iglesia ha ido sufriendo un proceso de evolución a través de la historia, marcado por cambios que van de lo cuantitativo a lo cualitativo. Este cambio se da en su autocomprensión en términos eclesiológicos y de la historia como una unidad que ya no permite la disociación entre historia sagrada y secular envolviendo, de este modo, a toda la humanidad. De esta manera la obra de salvación le da al devenir histórico de la humanidad unidad y significado.

Una rápida mirada a la historia de la iglesia nos lo muestra. En los primeros siglos los que aceptaban a Cristo lo expresaban intuitiva y espontáneamente. La Edad Media con su jerarquización llegó a pensar y a aplicar sin lugar a dudas el concepto "fuera de la iglesia ni hay salvación". Con el correr del tiempo, se comenzó a tolerar el poder político y la libertad de decisión en materia religiosa. Los efectos de las nuevas situaciones históricas se hacen sentir fuertemente en la iglesia a partir del Siglo XIX y comienza a avanzar a pasos agigantados en estas últimas décadas culminando con el Vaticano II.

En el proceso que esbozáramos arriba ¿cómo afectó a la autocomprensión-comprensión de la iglesia? Podemos sintetizarlo en lo siguiente: reconoce la autonomía de lo secular, pero lo subordina a su interpretación teológica, aunque sentando nuevas bases para la comprensión eclesiológica. Esa nueva base va a ser el concepto de la iglesia como "sacramento" que, "permite, en efecto, pensar a la iglesia en el horizonte de la obra salvífica y en términos radicalmente distintos a los de un enfoque eclesiocentrista"⁷ ¿Cuál es el sentido que G. le da al sacramento? ¿Cuáles son sus raíces históricas? Según G., esta palabra tiene "en teología, dos sentidos estrechamente relacionados".⁸ Inicialmente, siguiendo la línea de Pablo se traducía los **mysterion**. Este misterio como la revelación de algo que estaba oculto (Col. 1,26) significa el encuentro de Dios por parte de los hombres, en la historia, porque la historia viene de Dios. Sin embargo, y por otro lado, Tertuliano en el s. III "comienza a designar con el término sacramento a los ritos del bautismo y la eucaristía. Poco a poco los

⁶ Gutiérrez, Gustavo. **Teología de la liberación. Perspectivas**. Sígueme, Salamanca, 1972, p. 326.

⁷ Ibid., p. 331.

⁸ Ibid., p. 332.

vocablos misterio y sacramento se separarán. El primero indicará de preferencia los misterios doctrinales y el segundo lo que comúnmente llamamos los sacramentos".⁹ Será, pues, la teología de la Edad Media la que definirá el sacramento como **signo eficaz de la gracia**. Así entendidas las cosas, la iglesia como signo visible envía a la realidad de la "comunidad con Dios y de la humanidad de todo el género humano" (LGI).

Estas son, en líneas generales, las bases fundamentales sobre las cuales G. entiende a la iglesia en tanto "sacramento de la historia". Debemos sospechar que nos encontramos con la comprensión ecle-siológica que produjo el Vaticano II.

A través de la comprensión de la iglesia como sacramento, el catolicismo puede reclamar por lo menos a nivel conceptual, una primacía sobre lo secular. Además fue el proceso de secularización en los países del centro que obligó a la iglesia a autodefinirse. ¿Qué queda para A.L.? Nuevamente debemos remontarnos a Medellín: nada más y nada menos que la traducción del Vaticano II al continente.

Para considerar críticamente esta situación estamos obligados a preguntarnos: ¿la iglesia es el sacramento de la historia, o es la historia el sacramento de la iglesia?

Si entendemos el sacramento como signo eficaz de la gracia, debemos entenderlo pues como la certeza de que Cristo actúa en la historia a través de los medios que él ofrece a su iglesia. En esta línea nos encontramos con la pregunta ¿hasta qué punto ha sido la iglesia católica este "signo" o "señal de los tiempos" según Mateo? La nueva situación latinoamericana ya descrita al comienzo del presente trabajo nos lleva indudablemente a desglosar y restituir a cada cosa su valor, riqueza y profundidad. A la mejor estirpe calcedonense: no confundir pero tampoco separar.

¿Cómo entenderemos pues lo sacramental? En tanto signo eficaz de la gracia es, evidentemente, la presencia de Dios en medio de su comunidad: la comunidad cristiana a través del bautismo y la comunión. El primero es el "pasaporte" que nos ingresa o incorpora a ella y recibimos a través de los elementos el signo de un llamado a darse en la historia; que, por otro lado, no necesita de "sacramentalizaciones". En tanto que la comunión es la presencia permanente y constante de Jesucristo como Señor de y en la historia, símbolo de unión y amor. Por lo tanto, son signos eficaces de la gracia, en la medida en que vayan revelando el verdadero plan de Dios para los hombres: el reino "en medio de nosotros". Reino aún oculto en cuanto a todo lo que trae de bueno y significa y que, en consecuencia espera su manifestación y plenitud.

De manera que la iglesia estará siempre en relación con los sacramentos pero simplemente como la "comunidad de los creyentes". En ella se dan los sacramentos que la recrean, renuevan, transforman y sostienen, llamando permanentemente al servicio. Considerarla como sacra-

⁹ Ibíd., p. 333.

mento, que es lo mismo que verla como **signo**, puede, muy fácilmente, llevarnos a un vanguardismo eclesiológico, con sus consecuentes desviaciones.

Este esfuerzo por re-definir una serie de elementos presentes en la reflexión teológica latinoamericana en relación con la situación general del continente procura, en la medida de lo posible, dar a la historia el lugar que le corresponde; es decir, la instancia donde se juega el futuro del hombre y de la fe. Si no confundimos, pero tampoco separamos, iremos por buen camino. Porque a la luz de la comprensión que G. tiene del sacramento ¿no podemos caer fácilmente en una sacralización inclusiva de la historia y de la praxis?

2.2. Elemento que la hace signo de fraternidad humana: la cena

¿Cuáles son los marcos exegéticos y hermenéuticos con los que se mueve G.? ¿Cómo entiende la cena, esa presencia permanente y constante de Jesucristo como Señor de y en la historia? En primer lugar G. tiene una preocupación legítima: devolver al AT su lugar e importancia. Dentro de estos marcos se inscribe su comprensión de la cena, de modo que "en la eucaristía celebramos la cruz y la resurrección de Cristo, su pascua de la muerte a la vida, nuestro paso del pecado a la gracia".¹⁰ Esta pascua (la cristiana) asume y revela el pleno sentido de la pascua judía. Esta consideración de G. nos lleva a puntualizar dos aspectos sumamente importantes, a saber:

1. Si bien la cena pascual se inscribe en la tradición del éxodo y de la alianza; de hecho, significa una nueva alianza que establece Cristo con los hombres que tiene que ver no ya con el **pasado**, sino y básicamente con el **futuro**, como posibilidad abierta al esfuerzo constructivo de una nueva humanidad sobre la base del sacrificio redentor de la cruz que es, a su vez, su juicio. G. no trabaja el relato de Lc. sobre la cena sino el relato de los lavados de pies en Jn. y menciona específicamente Pablo. Es una pena no encontrar trabajado el relato del tercer evangelista ya que éste ofrece aspectos sumamente importantes para este rescate de la significación veterotestamentaria de la cena; y
2. G. hace muy poca referencia a la trinidad. Es decir que encontramos un intento más o menos vislumbrado, pero dejado de lado muy pronto. "La fraternidad humana —dice G.— tiene pues su fundamento en la comunicación plena con las personas trinitarias. El lazo que une estas dos realidades es celebrado, es decir, recordado y anunciado eficazmente, en la eucaristía."¹¹ Creemos que la S.C. es sólo **uno** de los lazos, quizás el más importante, pero no el único. Pues la trinidad también está presente en el bautismo, en la predicación y en la

¹⁰ *Ibíd.*, p. 337.

¹¹ *Ibíd.*, p. 341.

vida general de la iglesia, en tanto ésta deba ser anuncio de esa nueva fraternidad humana.

Pero siguiendo más adelante, G. nos dirá que esta celebración —la de la eucaristía— no es un acto vacío y carente de respaldo sino de lucha contra el despojo y la alienación. Frente a este juicio dudamos un poco que **toda** persona que participe de la cena tenga presente sus implicancias reales: colocarnos bajo el signo de la cruz y en la esperanza de la resurrección, que no sólo presupone la superación de las formas de muerte sino más aún: la muerte en sí. Ante todo este espectro un interrogante se nos impone: ¿podemos dar un juicio de tal magnitud, sin considerar aspectos culturales, mediatizaciones ideológicas y, en fin todos aquellos aspectos que hacen que la celebración no sea una verdadera **pascha**?, ¿hasta qué punto la realidad es tan unilineal y tan clara que no admite términos medios y un sinfín de variantes en cuanto a su interpretación y sus consecuentes posibilidades de transformación? El problema que nos ocupa, es un poco más complejo. Considerando la variedad de culturas, opciones y posibilidades en A.L. De modo que cuando nos confrontamos en y con la iglesia latinoamericana nos preguntamos: ¿ha sido realmente señal del reino? Si echamos un rápido vistazo a lo que ha sucedido y sucede en el continente, dudamos un poco de esto. Esta valoración, por supuesto que no olvida los dos niveles de significación que tiene nuestra iglesia en el continente: el superestructural (jerarquías) y el infraestructural (iglesia-pueblo). Pero éste sería un tema para otra reflexión.

2.3. El prójimo como ocasión de la encarnación de Cristo

G. considera que hay una necesaria mediación humana para llegar al Señor. La base bíblica en este aspecto la toma de varias partes de la Escritura. Pero, todo gira, como si fuese una especie de "llave hermenéutica" alrededor de Mt. 25: 31-45. No escapa a su comprensión que en el AT la trilogía clásica forastero-viuda-huérfano suponen asistencia a miembros ajenos a la comunidad que regula este servicio. Discutiendo con Ingelaere, un exégeta francés contemporáneo, G. afirma, en contraposición a aquél, que "la expresión: 'los más pequeños de mis hermanos' " designa a "todos los necesitados, cualesquiera de ellos sean y no solamente a los cristianos".¹²

"En esta línea interpretativa situaremos nuestra reflexión."¹³ Más adelante nos encontraremos con el mismo problema con que tropezamos a nivel eclesiológico: el criterio que se utiliza para la comprensión de lo sacramental. En esta línea G. apoya y adhiere a la formulación de Congar "sacramento del prójimo" pues nos permite visualizar la realidad que nos revela y permite acoger al Señor. Pero, por otro lado, adhiere a la interpretación contrapuesta a ésta que no per-

¹² Ibid., p. 256.

¹³ Ibid., p. 256.

mite una tal sacralización: la parábola del buen samaritano (cf. Lc. 10: 29 y 36), que **invierte la cuestión**: "¿quién de estos tres te parece que fue el prójimo del que cayó en manos de los salteadores?" No se ayuda de una manera asistencialista, que ve en el prójimo la ocasión para "justificar su pecado" dando de las migajas de los panes que se tiran. Aquí el aspecto está centrado en la motivación para el servicio, en tanto servicio. Gutiérrez también afirma esto sin negar lo otro. De todas maneras hay, a lo largo de su exposición¹⁴ una "sacralización del prójimo", que se implementa en una traducción política. "Dar de comer o de beber en nuestros días es un acto político: significa la transformación de una sociedad estructurada en beneficio de unos pocos que se apropian de la plusvalía del trabajo de los demás. Transformación que debe, por lo tanto, ir hasta cambiar radicalmente el basamento de esa sociedad: la propiedad privada de los medios de producción".¹⁵

Todo esto nos lleva a una serie de preguntas y consideraciones que mencionaremos brevemente. En cuanto al servicio al prójimo (en tanto servicio de la iglesia) por causa del reino: ¿qué ocurre con aquellos que una vez logrado el poder, superan su situación de sumergidos, marginados, explotados y rechazados de la estructura social? El mensaje cristiano dentro de esta perspectiva: ¿se limitará solamente a la crítica profética que debe ser **necesariamente** política y en dirección a la estructura social? ¿No será que lo que se quiere esquivar en este tipo de consideraciones, formulaciones y sacralizaciones es la crítica profética que también va dirigida y abarca también al culto y no sólo al rey? ¿Acaso se volatiliza Cristo una vez satisfechas las necesidades de alimentos, ropa, casa y poder? Estos interrogantes nos conducen a una actitud coherente y de largo plazo en nuestras formulaciones práctico-teóricas en relación a la reflexión teológica que elaboraremos sobre la base de los datos que nos da la realidad.

Evidentemente, no podemos sacralizar al prójimo. Esto, tal vez nos lleve a re-formular nuestra comprensión del "pecado", pero no ignorarlo en nuestra tarea. El también está presente en el prójimo y, por supuesto, en nosotros mismos.

En esta perspectiva debemos asumir nuestra praxis como servidores, simplemente. Pero este servicio tiene su base en la motivación que Cristo produce en nosotros; motivación surgida de su llamado en relación con la predicación del reino.

III. LA IGLESIA Y EL REINO

3.1. La tradición de la Iglesia

La tradición de la iglesia está presente en cada una de las páginas de la obra de G. El reino va siendo anunciado a través de ella, de lo que no se aparta. Un hecho significativo: Medellín no es considerado en tanto expresión de las líneas que convergen en el catolicismo, y

¹⁴ Cf. op. cit., pp. 254-265.

¹⁵ Ibid., p. 264.

por lo tanto, como vimos al comienzo del presente, construido sobre la ambigüedad del lenguaje. Por su parte el Vaticano II abre las puertas a nuevas pistas de reflexión teológica.

Pero ésta no es la única tradición, también es considerada la tradición que va "haciendo" la iglesia, en movimientos como ONIS, Sacerdotes para el Tercer Mundo o Grupo de los 80. Estos son la "praxis" de las decisiones conciliares, cuya articulación teórica se da en una nueva forma de hacer teología: la teología de la liberación. Esta no escapa a la crítica que se le hace a la iglesia oficial, sólo que apunta a una consolidación de esa nueva forma de hacer teología que presupone buscar nuevos caminos que serán largos, y quizás más dolorosos, pero que mantienen el objetivo estratégico. Los medios deben adecuarse y moldearse en relación con los fines.

3.2. Papel de la iglesia en un proceso histórico

La iglesia se inserta en un proceso histórico como parte del mismo. En ese proceso sostiene la estructura social y la somete a su crítica profética. Tanto una como otra han sido realizadas en la historia de la iglesia. Ha consolidado estructuras de poder, pero al mismo tiempo ha prevenido contra otras. La cuestión es de qué mensaje es portadora, señal de qué, para qué y cómo.

G. sostiene que el horizonte de la liberación histórica está condicionado por la lucha política que se haga en el presente. De esta manera el futuro, se relaciona con el anuncio de la iglesia; en tanto que la actualidad histórica, se relaciona con la crítica profética a través de la denuncia. En ambos casos la iglesia funciona como sacramento de la historia, marchando hacia el futuro a través de su propia provisionalidad, alentando el compromiso histórico-liberador. Así entendido, y a la luz de lo dicho hasta ahora, la iglesia es señal del reino por medio de la fraternidad humana que se trata de crear, re-creándose con la Cena, que lo simboliza

Pero su relación no se agota aquí; es más pues "si una situación de injusticia y explotación es incompatible con el advenimiento del reino, la palabra que lo anuncia debe, normalmente, señalar esa incompatibilidad". Esto permite no caer en discusiones de problemas intraeclesiológicos, lo que afirma una y otra vez G., ya que esto sería detenerse y desviarse de la veta más rica para una verdadera renovación de la iglesia, pues su manera de significar la realidad la hace vivir bajo el signo de lo provisorio, y hacia cuyo cumplimiento se orienta: el Reino de Dios que se inicia ya en la historia. En esta línea "puede decirse que el hecho histórico, político, liberador **es** crecimiento del reino, **es** acontecer salvífico, pero no es **la** llegada del reino, ni toda la salvación. Es realización histórica del reino y porque lo es, es también anuncio de plenitud. Eso es lo que establece la diferencia".¹⁶

La obra de Cristo puede ser resumida en los tres niveles de significación, saber: 1) liberación política; 2) liberación del hombre a lo largo de la historia y 3) liberación del pecado y entrada en comunión con Dios. Estos tres elementos deben estar presentes en la misión, anuncio y denuncia de la iglesia. Esto quiere significar que liberación del hombre y crecimiento del reino se encaminan hacia la comunión plena de los hombres con Dios y de los hombres entre ellos. Puesto que si partimos del "condicionamiento concreto de la presencia de la iglesia en una sociedad dividida y conflictual, al mismo tiempo empeñada en crear un mundo más humano, puede señalar nuevos rumbos a la eclesiología".¹⁷

A lo expresado hasta aquí debemos notar lo siguiente respecto al pensamiento de Gutiérrez:

1. Detenerse en problemas intraeclesiológicos hacen a la esencia misma de la iglesia, como cuerpo orgánico, que debe acomodarse permanentemente y, justamente, por su propia provisionalidad. Una iglesia demasiado abierta a los problemas que no les son específicos, ignorando su propia dinámica interna, está condenada a morir antes de haber cumplido su misión y sin entrar siquiera en cautiverio.
2. Hay un "vanguardismo eclesiológico" demasiado pronunciado en G. ¿No se recetan remedios más fuertes para la sociedad que para la iglesia?
3. Hay una excesiva reducción a lo político como si fuera el condicionante. Esto en relación con el análisis de A. Latina: no considera las particularidades culturales e ideológicas específicas que coexisten en el continente. Parecería que la lucha es una con iguales medios y técnicas y en la misma situación.

IV. ¿QUE SIGNIFICA HACER TEOLOGIA HOY EN AMERICA LATINA?

En base a lo apuntado esbozamos algunas líneas de pensamiento:

1. Pensar en largos plazos, con sus propias provisionalidades que hacen al objetivo estratégico. Detenernos más en problemas específicos y profundos. Purificar lentamente nuestra tradición teológica, teniendo en cuenta:
 - 1.1. la problemática político-cultural y sus implementaciones ideológicas, y éstas en relación con las mediatizaciones que sufre la fe en su praxis histórica.
 - 1.2. no exceder en nuestro optimismo antropológico. Podemos estar falseando la realidad, haciéndola una mera proyección de nuestras aspiraciones y deseos, y no considerarla en sus justos límites y posibilidades; estancamiento y liberación.

- 1.3. no absolutizar un esquema teológico, ni un nombre de determinada línea teológica. Estar conscientes y no ser ingenuos, respecto de las luchas por el poder en América Latina y sus correspondientes manifestaciones ideológico-políticas. Por causa del reino, el futuro está en manos de Dios, descifrarlo no es cosa fácil si no se tiene claridad respecto a las posibilidades que brinda el presente panorama y su consecuente transformación.
2. En la actualidad, América Latina pasa por una situación de cautiverio ¿cómo vivir liberadora y creativamente ese cautiverio? Podemos precisar dos elementos mínimos:
 - 2.1. la relativización de toda forma de poder en relación a lo que éste traiga de positivo y negativo respecto del reino;
 - 2.2. en lugar de los sacramentos (bautismo: integración, eucaristía: pertenencia e identidad) como elementos que impulsen activamente esa transformación. En esta línea surge la pregunta ¿Cómo entendemos la unidad de la iglesia? La respuesta debería considerar los siguientes marcos: Nosotros los hombres hacemos la historia, pero no la determinamos. Toda ella está bajo el juicio de Dios. La iglesia está haciéndose continuamente, la historia también. El reino de Dios será la síntesis enriquecedora donde la iglesia y la historia acabarán.

Mientras tanto "La iglesia latinoamericana se considera peregrina, del tiempo medio, cuya síntesis entre evangelio y mundo nunca es un dato sino una aventura histórica. Por eso humildemente se deja criticar e instruir, pero al mismo tiempo valientemente se compromete y proféticamente anuncia y denuncia en la certeza de que la liberación, la participación de todos y la esperanza por una nueva sociedad tienen más de futuro que la apetencia desmedida de acumular el individualismo empobrecedor y el crecimiento meramente cuantitativo que favorece a los grupos elitistas. El empeño en la construcción de un mundo más habitable y humano es la forma como se expresa, en las condiciones históricas, el mismo reino de Dios".¹⁸

¹⁸ Boff, Leonardo. **Teología desde el cautiverio**, Indo-American Press Service, Bogotá, 1975, p. 201.