

Texto, contexto y cultura en los comentarios sobre *Teología de la liberación*

Sara Heist

A Senior Thesis submitted in partial fulfillment
of the requirements for graduation
in the Honors Program
Liberty University
Spring 2017

Acceptance of Senior Honors Thesis

This Senior Honors Thesis is accepted in partial fulfillment of the requirements for graduation from the Honors Program of Liberty University.

Andrew F. Milacci, Ph.D.
Thesis Chair

David Towles, Ed.D.
Committee Member

Gaylen Leverett, Ph.D.
Committee Member

Tess Stockslager, Ph.D.
Honors Director

Date

Abstract

The critical dialogue sparked by Latin American liberation theology in the 1970s has involved diverse authors from various creeds and cultures. Although dozens of critics have offered an analysis of both Liberation Theology and its foundational text, Gustavo Gutiérrez's *A Theology of Liberation*, the discussion has not reached consensus. Some critics, such as Ray Hundley, Ronald Nash, C. F. H. Henry, Harold O. J. Brown and Michael Novak, dismiss the movement as a hopeless entanglement of social goodwill, economic ignorance, and insidious Marxist philosophy. Others, among them the Catholic Magisterium, Michael Löwy, Juan Carlos Scannone, and João B. Chaves, argue that Liberation Theology offers a meaningful contribution to Christian thought and social practice. Their divergent conclusions imply that fundamental worldview differences exist among the authors. The differences and similarities shared by Catholic and evangelical criticisms of Liberation Theology can be attributed in part to cultural and religious beliefs about the economy and textual authority. These presuppositions mediate all readings of Gutiérrez's *A Theology of Liberation*.

Keywords: Liberation Theology, reading, perspectives, worldview, Catholic, evangelical

Texto, contexto y cultura en los comentarios sobre *Teología de la liberación*

“Liberation theology is an attempt to change people's minds about what is most decisive and significant in their lives. In other words, liberation theology is a cultural challenge.”

– Professor Edward Lynch

Al ver, todo paisaje pasa por un singular par de ojos, a causa de la altura de la persona, su elevación y su agudeza visual. Al igual que la ubicación física del cuerpo, la posición cultural y religiosa de una persona cambia profundamente su percepción del mundo. Justo L. González, un teólogo cubanoamericano, usa la analogía del paisaje para ilustrar lo que pasa con lectores diversos del mismo texto (17-18): los lectores no leen textos diferentes, sino leen desde perspectivas diferentes cuales personas mirando el mismo paisaje desde áreas contrastantes. Todo texto, entonces, se filtra por el paradigma único del lector sin que, en muchos casos, nos demos cuenta. Pero a pesar de la sutileza de este influjo, la perspectiva afecta dramáticamente la lectura de un texto. De ahí que, por ejemplo, parecen extraños ciertos temas en las obras de Fiordo Dostoievski ya que ellas a menudo tratan el fenómeno cultural de los santos necios, personajes que parecen insanos pero proveen revelaciones importantes a los demás. Para el lector que se sitúa fuera de la tradición de la Iglesia Ortodoxa Oriental, tal vez estos personajes resulten extraños e ilógicos, pero al estudiar las tradiciones de la Iglesia Oriental y las cartas propias de Dostoievski, se entiende mejor el paradigma desde el cual escribió el autor. Investigar estas tradiciones profundiza la comprensión de la cultura nacional y religiosa de Rusia y el aprecio de las obras. El sentido matizado de estos personajes

frecuentemente se pierde o resulta enigmático en el contexto occidental, donde no se comparten las presuposiciones del autor ruso.

En el caso de los santos necios, no entender el trasfondo cultural de la literatura previene una apreciación profunda de la literatura de Dostoievski, pero en otras controversias tal diferencia paradigmática en la lectura estorba el intercambio de ideas y hasta puede ocultar las cuestiones fundamentales de una discusión, lo cual se ve con claridad en la discusión internacional sobre la teología de la liberación (TL) en Latinoamérica. Originalmente un movimiento de las comunidades en Latinoamérica, muchos teólogos dieron estructura oficial a la TL a mediados del siglo XX. De todos los textos, sobresale el libro de Gustavo Gutiérrez *Teología de la liberación*. Desde la publicación hace unos cincuenta años, ha sido constante el diálogo entre los proponentes de la TL y los críticos de ella, una discusión que abraza tanto autores católicos y latinoamericanos, como Gutiérrez, como críticos estadounidenses y evangélicos. El largo alcance de esta discusión implica unas diferencias culturales, pero muchas veces los autores fuera del contexto latinoamericano no discuten la gran diferencia entre su perspectiva y la perspectiva de los mismos teólogos a que critican. En este ensayo, quiero destacar algunas de estas diferencias y sugerir que ellas afectan las lecturas de las críticas de la TL más de lo que se piensa. En efecto, una evaluación de las aseveraciones similares de unos textos de la Iglesia Católica y la iglesia evangélica sobre la TL demuestra que las creencias culturales y religiosas sobre la economía y la autoridad de los textos median sus lecturas de *Teología de la liberación* como un texto y como un instigador del cambio cultural.

El fundamento teórico

Tal crítica de perspectivas culturales demanda una afirmación de sus límites. Puesto que cada persona percibe el mundo dentro de su propia “burbuja”, de la que nunca va a salir por completo y dentro de la que el mundo resulta diferente a cada persona, pendiente en los factores culturales, religiosos, sociales y personales que han influido sobre su vida, una crítica multicultural presente una tarea compleja. Aunque nadie puede salir de su “burbuja” para ver el mundo desde la perspectiva de otra persona, se puede alcanzar, quizás, una ventanilla a través de la cual se puede divisar el horizonte del otro punto de vista, por lo que intentar comprender la perspectiva de otra persona demanda humildad y la aceptación de la imposibilidad de entenderlo todo. El filósofo Robert Nagel, quien acuñó la expresión “la subjetividad de la experiencia”, compara el reto de comprender la experiencia de otra persona con la dificultad de comprender la experiencia de un murciélago:

Our own experience provides the basic material for our imagination, whose range is therefore limited. It will not help to try to imagine that one has webbing on one's arms . . . and perceives the surrounding world by a system of reflected high-frequency sound signals; and . . . spends the day hanging upside down by one's feet in an attic. In so far as I can imagine this (which is not very far), it tells me only what it would be like for me to behave as a bat behaves. But that is not the question. I want to know what it is like for a bat to be a bat. (2-3)

Aunque se puede intentar imaginar la experiencia del murciélago, pero esta imaginación nunca reflejará la calidad de experiencia de un murciélago. En fin, imaginarse vivir como

murciélagos revela unos puntos clave de la experiencia, por lo menos para los que quieran entender los murciélagos. Sin embargo, la ilustración demuestra que se puede aprender y valorizar otra perspectiva sin haberla comprendido por completo.¹ Este principio hace posible una crítica literaria de una teología a pesar de ciertas diferencias culturales. La TL nació en Latinoamérica y por eso presenta rasgos singulares de las culturas de estos países. Sin embargo, estos rasgos singulares no imposibilitan que la critiquen autores fuera de este contexto, sino hacen imperativo que cualquier crítico tenga en cuenta las limitaciones de su propia posición.

La obra criticada: Un resumen de la *Teología de la liberación*

El primer paso al entender los críticos de la TL es un resumen breve de la obra central del movimiento, *Teología de la liberación* por el sacerdote católico, Gustavo Gutiérrez. Él escribió su libro para lectores comprometidos—la mayoría católicos como él—a la liberación social y espiritual de Latinoamérica, en tanto que alude a lo largo del libro a los concilios de la Iglesia Católica en Latinoamérica los cuales instigaron su libro (18). A pesar de ser un texto teológico, se escribe para todos los feligreses de la Iglesia Católica, pues en el capítulo séptimo Gutiérrez divide los papeles de los cristianos en laicos, sacerdotes, religiosos y obispos en el proceso de liberación. Tal segregación refleja su atención a la Iglesia Católica en particular y destaca la importancia de tener en

¹ Este informe intenta esta tarea sin profesar ni un entendimiento perfecto ni una posición neutral, porque los dos son imposibles. Pero en vez de renunciar una exploración de la relación entre la lectura y la cultura, se discutirá el tema con cuidado, respeto y humildad. Comienzo con la admisión enfática que mi trasfondo personal se basa en gran parte en la iglesia evangélica de los Estados Unidos, aunque bien mi madre creció católica, y por eso desde niña también aprendí de sus experiencias en esta iglesia. Como estadounidense, no puedo hablar desde la perspectiva latinoamericana, pero este problema existe en ambos lados, como los que entienden por experiencia la perspectiva de un grupo de los textos no pueden ver con los ojos del otro. Pero la imposibilidad no demanda el abandono de un intento de comprender una perspectiva ajena, sino allegar tal discusión intercultural con aún más cuidado y tener en cuenta la existencia de puntos flacos de que no damos cuenta.

cuenta las creencias de ella. No sorprende, entonces, que Gutiérrez comente la liberación como un católico dirigiéndose a otros católicos, quienes comparten el mismo trasfondo religioso: adapta su lenguaje, su argumento y su solución para una audiencia católica. Cabe señalar el destinatario del libro, el lector católico, ya que para leer el libro y el movimiento cultural según el intento del autor, hay que entender las raíces católicas que los hincan.

Además del público, se hace necesario constar que el propósito del texto, de este método nuevo de hacer la teología, es “abolir la actual situación de injusticia [y] construir una sociedad nueva, [que] debe ser verificada por la práctica de ese compromiso; por la participación activa y eficaz en la lucha que las clases sociales explotadas han emprendido contra sus opresores”, como resume Gutiérrez en la conclusión de su libro (387). Gutiérrez sitúa su argumento como una elaboración de la ética social de la Iglesia Católica de muchos siglos en la medida en que “la teología de la liberación nos propone, tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una nueva manera de hacer teología” (40). La teología, según Gutiérrez, tiene dos “funciones clásicas: la teología como sabiduría y la teología como saber racional” (22). Pero él quiere rehacer esta definición clásica y limitada porque para él, un listado de creencias establecidas, a pesar de su relevancia en una época antigua, no sirve para una época nueva porque no están en diálogo con el tiempo actual (27). Para realmente unir la ciencia de la teología con la vida, hay que considerar las necesidades pertenecientes a la época: “Tributaria en sus estructuras y en su estilo de vida de tiempos pasados, la iglesia experimenta hoy un cierto desfase, confrontada a una historia que no va más a su paso. Pero lo que está en juego no

es una simple renovación y adaptación de métodos pastorales. Se trata de una nueva conciencia eclesial y de una redefinición de la tarea de la iglesia . . .” (325). En otras palabras, Gutiérrez no quiere redefinir la teología en una manera que quite algún aspecto de la teología, sino en una manera que, desde su perspectiva, regresa a una teología de sabiduría y saber racional que sobrepasa “la simple afirmación—y casi recitación—de verdades . . . [para tratar] de un compromiso, una actitud global, de una postura ante la vida” (27). Así, Gutiérrez presenta la *Teología de la liberación* como el paso lógico de la teología de la Iglesia Católica frente al mundo moderno.

Esta redefinición de la teología como creencias racionales unidas con un compromiso cotidiano en vez de un corpus de las creencias establecidas, se concibe en un contexto singular. Gutiérrez escribe la teología desde la perspectiva de los países de Latinoamérica, no para ofrecer una teología “provinciana . . . [sino] algo singular, propio y universal al mismo tiempo” (39). Según Gutiérrez, las “condiciones inaceptables” dan lugar a un contexto en que “los esfuerzos por el cambio social revisten, en estos países, una gran urgencia y además, toman características conflictuales debido a las diferencias de expectativas, los grados de urgencia y los sistemas de relación y de poder imperantes” (44). Para él, el contexto latinoamericano alberga una posición tan singular que en “este continente, en efecto, cada vez más resueltamente, los oprimidos y los que buscan identificarse con ellos se enfrentan a un adversario común y, por lo tanto, la relación entre cristianos y marxistas adquiere rasgos muy diferentes a los de otras latitudes” (140). Insta que el contexto latinoamericano demanda y facilita la formación de una teología que considere el contexto y los problemas de la época, o sea la situación singular de la

región. La redefinición de la teología como la unión de la acción con las creencias se forma a base de una filosofía dialéctica² que le permite combinar elementos de la filosofía, la Tradición³ de la Iglesia Católica, su propio entendimiento de la Biblia y la manera de concebir la historia propuesta por Karl Marx. Como explica Gutiérrez, esa teología “es, en gran parte, estimulad[a] por [el marxismo] que, apelando a sus propias fuentes, el pensamiento teológico se orienta hacia una reflexión sobre el sentido de la transformación de este mundo y sobre la acción del hombre en la historia” (32). Gutiérrez insiste en que usa el marxismo como una herramienta para unir la teología con la historia y determinar un método de luchar por la liberación dentro de la historia: la ideología política histórica al servicio de la teología católica en la actualidad.

Por medio de esta dialéctica, la TL sigue cambiándose en respuesta al contexto histórico y por este proceso ha producido teologías que la parecen. Juan Luis Scannone, un arzobispo argentino, explica que aún en los años ochenta se distinguían unas cuatro ramas de la TL, incluso unas que aproximaron la doctrina de la Iglesia Católica a disminuir el papel del marxismo en su teología (42). No niega por completo el marxismo, sino mantiene una “distancia crítica” ante el marxismo (42). Esta rama, que se llama la teología del pueblo, no contradice ni presente contraste con la TL más bien la desarrolla en respuesta al contexto histórico, así que Scannone define la teología del pueblo como “la corriente argentina” de la TL (43). El Papa Francisco se identifica con la teología del

² Según el *Diccionario de la lengua Española*, el término “dialéctico” en el sentido hegeliano, “proceso de transformación en el que dos opuestos, tesis y antítesis, se resuelven en una forma superior o síntesis” (“dialéctico”).

³ Según la doctrina oficial de la Iglesia Católica, la Tradición es un corpus de ciertos textos aprobados por el Magisterio: “Creo, también, con fe firme, todo aquello que se contiene en la Palabra de Dios escrita o transmitida por la Tradición, y que la Iglesia propone para ser creído, como divinamente revelado, mediante un juicio solemne o mediante el Magisterio ordinario y universal” (“Profesión”).

pueblo, la cual Gutiérrez describe como “una corriente con características propias dentro de la Teología de la liberación” (Scannone 42). Como explica Scannone, la teología del pueblo “privilegia la unidad sobre el conflicto” y entiende el la luchas entre las clases—una parte esencial de la teoría marxista—como una violación del modelo divino de la sociedad (41). Al trazar las corrientes de la TL y las versiones diversas de ella, se subraya el hecho de que hoy día los teólogos de la liberación buscan la liberación total, pero por medio de una dialéctica moderna que considera el momento contemporáneo para revalorizar sus prioridades. Al considerar la evolución continuo de la TL, se percibe la fuente de tantas lecturas en la Iglesia Católica y la iglesia evangélica que se contrastan y aún se oponen, pero ciertas de estas contradicciones se pueden aclarar al examinar detenidamente las presuposiciones diferentes que subyacen las posiciones de las iglesias.

Definiciones

Así que una discusión de las críticas de TL demanda una definición de ella, una diferenciación entre las dos iglesias debe preceder una discusión de sus creencias. Por eso, antes de esbozar las creencias comunes de los “evangélicos”, hay que definir este grupo. A diferencia de los católicos, un grupo más fácil de distinguir, el movimiento evangélico, en las palabras del Profesor João Chaves de la Universidad Bautista de las Américas, se conoce como “heterogeneous, dynamic [and] so multi-faceted that different definitions of its meaning can even contradict each other” (26). Para evitar la confusión, Chaves emplea la definición de Roger Olson, profesor de la ética y la teología del seminario de Baylor University, que demarca un grupo de protestantes que se identifica con el movimiento de los fundamentalistas del siglo XX y afirma las doctrinas

tradicionales de la iglesia conservadora y protestante, tales como la inspiración de la Biblia y la afirmación de la existencia de verdad absoluta, entre otras (Chaves 27). Basada en este fundamento doctrinal e histórico, la iglesia evangélica acepta ciertas creencias instintivas sobre la formación de la teología. Primero, se presupone que toda idea está sujeta a la Biblia, como el texto autoritativo en las cuestiones de la fe (Chaves 44). Segundo, el carácter del nacimiento del protestantismo y la diversidad doctrinal que lo siguió ha creado un ambiente en el que hay una medida de aceptación de la diversidad doctrinal, en términos de la coexistencia sin cambiar las creencias fundamentales de ninguna de las dos denominaciones. Tercero, la mayoría de los autores evangélicos, representados por Ronald Nash, Ray Hundley, Harold O. J. Brown y Carl F. H. Henry, se identifica con la cultura estadounidense y por eso apoyan implícitamente al capitalismo como el modelo económico que es moralmente superior a cualquier otro. Por ejemplo, Ronald Nash, a quien Chaves nombra “an influential thinker among conservative evangelical circles” y “an avid defender of Free Market Capitalism” (51), ofrece un ensayo, “The Christian Choice between Capitalism and Socialism – Ethics of Capitalism”, que muestra la valorización explícita del capitalismo hasta en el título al nombrarlo la opción cristiana. En esta discusión, los textos evangélicos que critican la TL fueron escritos por autores protestantes de los siglos XX y XXI y representan una variedad de denominaciones y credos protestantes, aunque sus lecturas de la TL comparten ciertos rasgos interesantes.

La definición de un católico se puede establecer sin tanta complejidad porque la Iglesia Católica representa un conjunto de fieles bajo el liderazgo del Papa en Roma.

Aunque existen católicos que tienen creencias que no se conforman a las posturas doctrinales del Vaticano, tal como los proponentes de TL y los críticos de ella, no varían tanto como las numerosas definiciones potenciales de “evangélico”. Como una organización oficial, el término “Iglesia Católica Romana” se refiere al grupo religioso sometido al Papa, incluso los laicos creyentes y en particular los miembros de la jerarquía eclesiástica que forma la estructura de la iglesia. Al igual que la iglesia evangélica, la Iglesia Católica dispone de seguidores en todo el mundo, incluso Latinoamérica y los Estados Unidos, pero, como se verá después, los textos católicos muestran un mayor nivel de homogeneidad que los evangélicos, aun cuando se trata de escritos de autores de países diferentes, gracias a la autoridad del Magisterio eclesiástico sobre la doctrina.

El efecto de las presuposiciones en las lecturas de la economía

El tema de la economía, en especial el conflicto entre el socialismo y el capitalismo, acentúa el impacto de las presuposiciones en lecturas de los críticos. Los católicos como Michael Löwy y Joseph Ratzinger que comentan la TL la vinculan con la ética social de la Iglesia Católica, aunque oficialmente la Iglesia Católica condena los elementos marxistas de la teología. Pero los autores de los Estados Unidos, Nash, Hundley y hasta Novak—un católico—critican la aceptación del socialismo y el marxismo y defienden el capitalismo. Tal diversidad de lecturas, muchas veces según divisiones culturales, sugiere que la diferencia en las lecturas radica en unas presuposiciones contrastantes porque los autores tienen la misma evidencia textual.

La lectura católica: La ética social católica y su relación frágil con el capitalismo

Puesto que la dialéctica de Gutiérrez trata del marxismo y que el análisis del uso del marxismo forma el primer punto de desacuerdo entre las iglesias, es necesario explicar las presuposiciones que acepta la Iglesia Católica sobre la economía.

Históricamente, la Iglesia Católica ha abrazado una ética que rechaza los motivos del capitalismo. Michael Löwy, sociólogo brasileño, en su libro *The War of Gods* traza la historia de esa oposición por medio de *The Protestant Work Ethic*, obra del teorista económico Max Weber, para evidenciar la “cultural *antipathy*” católica contra el capitalismo (25). Su investigación nos permite descubrir las raíces antiguas del anticapitalismo en *Teología de la liberación*. Según Löwy, teólogos católicos, incluso Tomás de Aquino, criticaban un enfoque en lucrar el dinero (19). Tal actitud tradicional se basa en una oposición filosófica al capitalismo porque “activity oriented to acquisition as an end in itself involved a fundamentally disgraceful situation”, como afirma Max Weber, autor de *The Protestant Work Ethic* (116). Löwy sostiene que la raíz de esta filosofía es la ética católica, que valora más el amor hacia los demás que el éxito empresarial (20). Además, Löwy nota que “the ethical and religious identification of Christ with the poor (inspired by Matthew 25:31)” influía la posición de la Iglesia, lo cual hizo continuar una larga tradición que afirma la posición de los pobres como “the earthly image of Christ’s sufferings” casi dos siglos antes de la publicación de *Teología de la liberación* (23).

Esta tensión continua entre los ideales de ética social y los fines del sistema capitalista produce una coexistencia frágil entre el capitalismo y el catolicismo. Weber

afirma una cooperación pragmática entre la iglesia y las empresas de países capitalistas, pero tal situación no representa un cambio filosófico sino una concesión a pesar de sus implicaciones (Weber 116). En el paradigma católico, la significancia moral de la riqueza y la pobreza resulta contraria a los principios del capitalismo: ser pobre es imitar a Cristo y ser rico es peligroso espiritualmente, y aún pecaminoso. Löwy cita las observaciones de Amintore Fanfani, católico italiano, que afirma que existe un “unbridgeable gulf between the Catholic and the capitalist conception of life” porque la Iglesia enfatiza cuidar a los pobres puesto que percibe las metas del sistema capitalista como una amenaza a ellos (25).

El testimonio reciente del Vaticano afirma, punto por punto, las aseveraciones de Löwy sobre la ética social católica. Hace tres años, al contestar preguntas sobre una visita de Gustavo Gutiérrez al Vaticano, Mons. Becciu, hablando por el Papa, afirma lo siguiente:

[E]l Papa nunca ha adoptado la teología de la liberación entendida en el sentido ideológico . . . [pero ha favorecido] la verdadera teología de la liberación es la que también la Iglesia ha adoptado y aprobado: la teología en la que Dios está en primer lugar y busca defender a los pobres haciéndose expresión de la solidaridad y del esfuerzo de los católicos . . . [contra] un sistema económico y financiero donde prevalece el ídolo del dinero y que por el provecho está dispuesto a todo, a sacrificar los derechos fundamentales Es la Doctrina Social de la Iglesia: el dinero no puede ser la meta. (“El papa”)

La implicación es que el capitalismo, la alternativa al socialismo en la mayoría del mundo, se centra en ganar dinero. El artículo no declara directamente cual es la meta idónea para una economía que honre a Dios, pero queda claro que es un rechazo de la meta capitalista de alcanzar la prosperidad en una manera apacible.

La posición tradicional de la Iglesia Católica, declarada por Tomás de Aquino y reafirmada por Löwy, demuestra que la preocupación por los pobres constituye un pilar de la doctrina social de la Iglesia Católica, tanto en el pasado como hoy en día. La Iglesia Católica demuestra su aceptación de este principio en 1984 al publicar “Instrucción sobre algunos aspectos de la ‘Teología de la liberación’”. La enseñanza defiende la Iglesia contra las acusaciones de complicidad con la injusticia y les avisa a los fieles sobre los peligros de la TL. Primero, Joseph Ratzinger, el autor del edicto, confirma la importancia de la liberación: “Al descubrirles su vocación de hijos de Dios, el Evangelio ha suscitado en el corazón de los hombres la exigencia y la voluntad positiva de una vida fraterna, justa y pacífica, en la que cada uno encontrará el respeto y las condiciones de su desarrollo espiritual y material” (“Instrucción”). Así el bien común como un fin económico representa una meta común de la Iglesia Católica y los teólogos de la liberación lo cual le predispone a la Iglesia a aceptar la perspectiva económica de la TL.

A pesar de este fundamento común, la enseñanza oficial de Iglesia Católica en “Instrucción” rechaza por completo los elementos marxistas que informan la TL, defendidos por Gutiérrez como el influjo de una teoría puramente económica e histórica (130). Ratzinger y la Iglesia que representa rechazan el uso del marxismo porque “la disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama

epistemológicamente híbrida [del marxismo y el catolicismo] llega a ser imposible, de tal modo que creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis, resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología” (“Instrucción”). En otras palabras, la conclusión oficial de la Iglesia Católica señala la ética social como un punto de acuerdo y rechaza la filosofía marxista como un apéndice peligroso.

Fuera de los documentos oficiales de la Iglesia Católica, autores católicos como Patrick Claffey y Joe Egan, dos curas católicos y autores de *Movement or Moment?: Assessing Liberation Theology Forty Years After Medellín*, aceptan la teoría social de la TL pero también rechazan el marxismo como un rasgo excesivo. Para Claffey y Egan, el marxismo no es un pilar fundamental sino un barniz que sigue desgarrándose de la TL (Claffey y Egan 6). Desde esta perspectiva católica, el rasgo esencial de la TL es el compromiso hacia los pobres en lugar del análisis marxista. Dejar de lado la interpretación marxista no debilita ni pone en peligro la TL, según Claffey y Egan. A pesar de lo que perciben como la pérdida del marxismo, “[liberation theology’s] essential legacies are more relevant than ever” (6). Tal aseveración señala la importancia de la ética social como el principio esencial de la TL en la lectura católica, no la filosofía marxista.

Desde la perspectiva católica latinoamericana, Juan Carlos Scannone, jesuita argentino, confirma y amplía la aprobación de la ética social de la TL a la vez que minimiza el papel del marxismo. Scannone trae a memoria las palabras del papa Francisco, latinoamericano también, quién condena “una economía que mata” para ganar el dinero (49). Sin mencionar el capitalismo, esta declaración alude a él y confirma la

continuación de la aversión católica al capitalismo. Además, Scannone demuestra cómo la Iglesia Católica ha abrazado e incorporado la TL en forma de teologías menos amenazantes y libres del influjo del marxismo como la teología del pueblo, como una respuesta aceptable al momento actual en Latinoamérica: “La Iglesia ha hecho una opción preferencial por los pobres, íntimamente relacionada con la piedad popular como se vive en América Latina y con la Teología de la Liberación que pone en ella su punto de partida y el propio lugar hermenéutico” (49). Tal aprobación supera aún la actitud de Claffey y Egan en afirmar que la ética social de la Iglesia les predispone a los católicos a minimizar el papel del marxismo en su lectura de la TL.

Por contraste, el contraejemplo del ensayo de Michael Novak demuestra que unos católicos no abrazan la posición de la Iglesia Católica. Un católico que vive en los Estados Unidos, Novak fue descrito por Löwy como un “religious neo-conservative” y un crítico de la Iglesia Católica por su hostilidad filosófica hacia el capitalismo (25). En el ensayo “A Theology of Development for Latin America”, Novak rechaza la heredada cultura de la Iglesia Católica, que ha predicado “socialist theory” por cuatro siglos (22). Mientras que los otros autores católicos siguen con reverencia en la teoría económica recibida, Novak la descarta como una política fracasada (24-25). Lamenta que la Iglesia Católica rechazara el capitalismo, una decisión que él acusa por los siglos de lucha económica en América Latina y presenta el capitalismo como la solución (26-27). En una exclamación que rebosa de la frustración, retóricamente cuestiona, “Did the Peruvian bishops for three centuries teach them [the laity] that the vocation of the layman lay in producing wealth, economic self-reliance, industry, and commerce, and in being creative

stewards thereof?” (28). Su frustración pone en relieve las diferencias fundamentales entre el socialismo y el capitalismo en términos del propósito de la economía. Novak reafirma la posición tradicional de la Iglesia Católica contra el capitalismo mientras la condena por su ineficacia. El testimonio de autores católicos del Magisterio, de América Latina y de los Estados Unidos mantiene la existencia de una creencia subyacente en la perspectiva de la Iglesia Católica que les inclina a sus seguidores leer los textos y el movimiento de la TL como un movimiento religioso afectado marginalmente por el marxismo.

La lectura estadounidense y evangélica: Una defensa del capitalismo

Si bien la Iglesia Católica está de acuerdo con la crítica del capitalismo que avanza la TL, la mayoría de los evangélicos estadounidenses defienden el capitalismo contra la TL y atacan con virulencia los elementos marxistas. Ellos, en efecto, apoyan la posición opuesta a la católica porque enfatizan tanto el aspecto marxista que muchas veces los ensayos casi equivocan el marxismo con la TL. Para estos autores, el capitalismo es típicamente el sistema con el que se identifican (Chaves 51), pues en el paradigma cultural de los Estados Unidos, la riqueza es moral o inmoral en la medida en que se gana y se usa con generosidad y honradez: falta una cualidad moral independiente de estos factores. Richards y O’ Brien, dos misioneros evangélicos multiculturales de Estados Unidos, explican que muchos estadounidenses arriesgan el peligro del lucro porque no aceptan que la riqueza es inmoral: “So while we’re aware of the dangers of wealth—that having a lot of money can open us to certain temptations—we’re willing to risk them, because we don’t consider being wealthy morally questionable in and of itself”

(40-41). El *Holman Concise Bible Dictionary* define la riqueza como una bendición de Dios (“wealth and materialism”). Ronald Nash, Ray Hundley y Carl F. H. Henry dedican pasajes largos a discusiones del marxismo, capitalismo y socialismo porque en su opinión, la TL plantea un problema ideológico-económico al aprobar el marxismo y denunciar el capitalismo. En su lectura de la TL, los autores evangélicos destacan estos rasgos marxistas de los textos y culpan sobre todo el marxismo sin mencionar la ética social de la Iglesia Católica.

El ensayo de Nash revela que una gran diferencia entre las lecturas evangélicas y la mayoría de las lecturas católicas es una presuposición contrastante sobre la riqueza. Nash intenta vindicar el capitalismo de las acusaciones de los teólogos de la liberación y en su argumento declara la superioridad moral del capitalismo sobre el socialismo y marxismo al insistir en que “economic freedom [in the form of capitalism] is necessary for political and spiritual freedom” (61). Esta conclusión valoriza la libertad más que todos los textos católicos y presupone que la riqueza es moralmente neutral. Nash lo ilustra nítidamente cuando menciona “the just and honest fruits of just and voluntary exchanges”, en cual citación demuestra su creencia subyacente que la riqueza ganada honestamente es moral (54) y sostiene que “as long as those people or their forebears acquired their holdings honestly, through their risks and ability and effort, condemnation of their good fortune is unjustified” (53). Además, Nash asevera que el capitalismo es éticamente bueno al tratar de las formas por medio de que el capitalismo promueva valores en la sociedad por disminuir la avaricia, promover la moralidad y la obligación de los tratos y propagar la ética de trabajo (Nash 61). En este listado se puede observar la

ausencia de cualquier alusión a la riqueza en sí. Esta omisión apoya la proposición que la moralidad de la riqueza radica en su adquisición y uso. En la lectura de Nash, cuya opinión presupone que ser rico no tiene significancia moral en sí, entra en desacuerdo con la TL sobre el capitalismo, mientras las lecturas católicas muchas veces señalan esta crítica como un punto de acuerdo.

Es la misma crítica que adelanta Ray Hundley, un pastor bautista, cuando responde a la TL condenando lo marxista de la misma. Mientras Nash defiende el capitalismo como un sistema moral, Hundley crítica apasionadamente el marxismo como un sistema amenazante. En contraste con los autores católicos, Hundley declara que el marxismo constituye un rasgo central de la TL. Chaves se refiere a esta repetición en los textos evangélicos y afirma que el enfoque en el marxismo constituye un “central focus” de sus críticas (49), una aseveración corroborada por la evidencia textual, ejemplado en el ensayo “The Dangers of Liberation Theology”, en el que Hundley rechaza por completo los elementos marxistas en la TL los cuales al fin dejan que “the gospel of Christ [be] swallowed up by Marxism” (“Dangers”). Esta posición invierte la conclusión de Claffey y Egan, quienes se regocijan en la pérdida de los elementos superficiales marxistas. Pero según la lectura de Hundley, la TL es nada más que el marxismo con unos detalles cristianos sometidos al sistema marxista (“Dangers”). Hundley no amplía su tema; para él, sólo decir que el marxismo forma parte de la TL es suficiente para condenarla.

Tercero autor evangélico, C. F. H. Henry, contribuye una crítica que depende exclusivamente de la traducción de *Teología de la liberación* para comparar, según el título, “Liberation Theology and the Scriptures”, pero el texto sugiere que sería mejor

describirlo como una crítica del marxismo porque la filosofía se aparece tanto como la TL. Pero en su evaluación, cita *Teología de la liberación* unas cinco veces mientras discute el marxismo como un concepto casi sinónimo con la TL. Por ejemplo, uno de sus argumentos asevera que “Marxist exegesis of the Bible is selective and one-sided”, pero nunca cita ningún texto de Gutiérrez para mostrar que él retoma esta método de interpretación en su texto sino presume que son iguales (200). Esta presuposición contradice las conclusiones frecuentes de los católicos, las cuales no se enfocan tanto en el marxismo ni lo han entendido como un centro indispensable de la TL.

Otro ejemplo de la énfasis en el marxismo en perjuicio del análisis textual es un profesor de teología que contribuyó al mismo libro que Nash y Novak, Harold O. J. Brown, escribe un ensayo “What is Liberation Theology?”, un título que sugiere una explicación de las creencias de LT, pero analiza el movimiento en términos de las lingüísticas, la política y el nacionalismo, y declara al fin que el gran problema con la TL es el marxismo, una conclusión que refleja la conclusión frecuente de los otros autores fuera del contexto latinoamericano (Brown 9, 15). Brown depende de la connotación negativa que lleva el marxismo en la cultura estadounidense al declarar que no se puede criticar la TL con respecto a la motivación de su hermenéutica, más que referirse al marxismo en el movimiento como motivo suficiente para que la se descarte (7).

El caso interesante de Michael Novak demanda que se califique esta sugerencia que la percepción de la TL viene de la teología de las iglesias, porque Novak, a pesar de ser católico, rechaza la TL. Además de las diferencias de las iglesias acerca la aceptación del capitalismo, la cultura conservadora estadounidense también influye la lectura de la

TL porque las posiciones de los autores se separan el uno del otro no sólo según líneas eclesiales sino según líneas culturales también. Para los autores evangélicos en los Estados Unidos, su herencia religiosa y su cultura les dan las mismas presuposiciones, pero la combinación de los dos hace más fuertes sus inclinaciones al capitalismo y contra el marxismo, porque perciben la TL como una amenaza doble: cultural y religiosa. Los autores católicos en los Estados Unidos, en particular Novak, muestran una actitud que se parece a la de los evangélicos, aunque la posición de la Iglesia Católica no aprueba el capitalismo, lo cual representa una ruptura con la tradición que muestra el influjo de la cultura estadounidense.

La influencia de las presuposiciones sobre la inspiración y la revelación

Ya que la influencia de las creencias económicas ha afectado las lecturas de la TL, otra causa de desviación en las lecturas se basa en las doctrinas de la inspiración y la revelación. La concepción y definición de la inspiración y la revelación en las dos iglesias presentan otro punto de diferencia entre la Iglesia Católica y la iglesia evangélica que influencia sus lecturas de la teología de la liberación y el libro de Gutiérrez. Estas creencias influyen la percepción de la importancia religiosa de *Teología de la liberación*, una valoración que a su vez repercute en la actitud de los autores hacia el libro y la frecuencia de interacción directa con el texto. Los críticos católicos, y en especial el Magisterio, leen más detenidamente los textos de la TL. Pero los evangélicos creen que la doctrina de la iglesia no sigue en desarrollo por medio de la inspiración y por eso el argumento dialéctico de Gutiérrez no les induce a aceptar la teología de la liberación. Pocos de ellos tratan la TL como una teología, pues la perciben como una política que

usa la manta de la religión como una validación de sus fines. Las presuposiciones llegan a dos métodos muy diferentes de leer la TL.

La lectura católica: La doctrina como una entidad creciente

La Iglesia Católica afirma la inspiración de la Biblia, igual que la iglesia evangélica, así que la doctrina oficial de la Iglesia Católica acepta por “santos y canónicos los libros enteros del Antiguo y Nuevo Testamento” (Pablo VI). Esta confirmación parece muy similar a la afirmación conservadora de la iglesia evangélica, pero en realidad las diferencias entre las dos doctrinas son inmensas, porque a Iglesia Católica acepta la autoridad de la Tradición de la Iglesia como el medio de interpretar la Biblia. Por eso, la Iglesia Católica afirma la Biblia como el texto revelado por Dios, pero eleva la Tradición de la Iglesia como la herramienta esencial para entender la Biblia. Así la Tradición asume una autoridad parecida a la de la Biblia:

Por esta Tradición conoce la Iglesia el Canon íntegro de los libros sagrados, y la misma Sagrada Escritura se va conociendo en ella más a fondo y se hace incesantemente operativa, y de esta forma, Dios, que habló en otro tiempo, habla sin intermisión con la Esposa de su amado Hijo; y el Espíritu Santo, por quien la voz del Evangelio resuena viva en la Iglesia, y por ella en el mundo, va induciendo a los creyentes en la verdad entera, y hace que la palabra de Cristo habite en ellos . . . (Pablo VI)

Así se matiza la relación entre la Tradición y la Biblia: la Tradición es clave al entender católico de la Biblia. Aunque la Biblia no deja de ser el sumo ejemplo de la revelación, la Tradición toma un papel poderoso en la interpretación de la Biblia y sutilmente se accede

el poder sobre el pensamiento de los creyentes. John Henry Newman, un teólogo católico, explica esta relación como la fertilidad y la cultivación de una cosecha. La Biblia, como un campo fértil, contiene toda revelación divina, pero estas riquezas espirituales se cosechan por medio de la Tradición (Newman 180). Por eso, para los católicos, la revelación de Dios fue dada en la Biblia hace siglos, pero sigue desplegándose mediante la doctrina y bajo el influjo de hombres inspirados por el Espíritu Santo.

Según la Iglesia Católica, la revelación de Dios se despliega dentro de la historia. Padre Francisco Marín Sola O. P., un dominicano español, en su libro *La evolución homogénea del dogma católico* explica que “la doctrina católica, aun en su parte estrictamente dogmática, ha crecido o se ha desarrollado, y en una escala grandísima, desde el tiempo de los apóstoles hasta nuestros días”, una expansión en que “han tenido gran intervención o influjo las diversas filosofías o civilizaciones humanas, en especial la filosofía griega en la Edad Patrística y la filosofía escolástica en la Edad Media y Moderna” (137). Tal influjo filosófico, según Marín, no esconde el propósito del texto; el desarrollo de doctrina eclesial ocurre al definir, explicar y aplicar la Biblia en la historia. Igual que Gutiérrez, este texto conservador acepta también que la doctrina desarrolla gradualmente a la medida que se expone a la filosofía y el pensamiento del ser humano. El Padre Sola evita cuidadosamente cualquier sugerencia del cambio de la doctrina cuando afirma que “el raciocinio propio y riguroso puede intervenir en el desarrollo o evolución del dato revelado sin destruir su perfecta homogeneidad” (142). La Tradición no representa una nueva revelación de Dios, sino la interpretación continua de la revelación escrita en la Biblia.

Para determinar cuáles textos merecen la aprobación de la Iglesia Católica como parte de la Tradición, la Iglesia Católica ha dado al Magisterio eclesiástico la autoridad de interpretar la revelación para los católicos. Según su doctrina oficial, “el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia” (Pablo VI). Padre Sola somete su texto al repaso de los autoridades eclesiales al afirmar que “En toda cuestión . . . nos sujetamos incondicionalmente al juicio de la Iglesia Católica, juez infalible en todo lo relacionado con el depósito revelado” (145). Löwy demuestra que tal reacción manifiesta una regla aceptada en la Iglesia (48). Al admitir estos textos al corpus de la Tradición, el Magisterio les nombra como explicaciones aceptadas de la Biblia. La iglesia lleva la autoridad para dividir los textos entre los que clarifican la revelación escrita y los que la confunden.

La relación entre la Iglesia Católica y *Teología de la liberación* demuestra la matización e influjo de la relación estrecha entre el autor, Gutiérrez, y la Iglesia, porque Gutiérrez escribe desde dentro de la Iglesia, como un sacerdote que presenta su posición como el fin lógico de siglos de revelación católica, un heredero del fruto de tales teólogos como Tomás de Aquino. Miguel Ferrando, profesor de la teología en la Pontificia Universidad de Chile, demuestra que Gutiérrez desarrolla la teología por medio de la experiencia humana, no un conjunto de tradiciones establecidas (76). Sin embargo, como un autor católico quien escribe para lectores católicos, Gutiérrez diferencia entre la manera de hacer teología y el tema de esta teología (40). Pues, consultar la experiencia para formar una teología se desvía del método católico tradicional de desarrollar la

teología, el enfoque en los pobres, según Gutiérrez extiende naturalmente los temas ya existentes en la teología católica. Teniendo en cuenta cómo le importa a la Iglesia la Tradición, orienta su obra dentro del marco contextual de la doctrina y la historia porque “la historia de la comunidad cristiana nos muestra continuamente cómo en una época se hace hincapié más en un aspecto que en otro. Vienen luego momentos de nuevas síntesis” (285). Así sostiene que su teología no diverge radicalmente de la doctrina católica, sino la progresión lógica de las enseñanzas de la Iglesia. De hecho, según Gutiérrez, la iglesia había perdido un sentimiento apropiado del papel del amor en la teología. La obra de Aquino, por contraste presenta “una visión amplia y sintética: la teología no es sólo ciencia, sino también una sabiduría cuya fuente es la caridad que une al hombre a Dios” (Gutiérrez 24-25). La TL regresa a la síntesis de Aquino para reinterpretar el mensaje en el contexto moderno. Al aludir a Aquino, Agustino, Bartolomé de las Casas y otros padres de la Iglesia, Gutiérrez sitúa su obra al fin de siglos de teología y filosofía y la presenta como un paso en el desarrollo continuo de la teología de la Iglesia Católica.

A causa de esta cultura de sumisión con respecto a la doctrina en la Iglesia, los textos católicos hablan en términos de la autoridad con más frecuencia que los autores evangélicos o aún los autores católicos de los Estados Unidos. La instrucción oficial de la Iglesia avisa a los fieles en Latinoamérica:

La presente Instrucción . . . [busca] atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de todos los fieles, sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de teología de la liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos

tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista. Esta llamada de atención de ninguna manera debe interpretarse como una desautorización de todos aquellos que quieren responder generosamente y con auténtico espíritu evangélico a “la opción preferencial por los pobres”. (“Instrucción”)

En esta obra, Ratzinger no menciona ni teólogo ni libro en el documento, pero su alusión a “los signos de los tiempos a la luz del Evangelio” sugiere el argumento de Gutiérrez (“Instrucción”). Para Gutiérrez, la TL es “una teología de los *signos de los tiempos*” (30). Explica que esta frase es un mandato a la consideración del ambiente eclesial, social, económico y político (30). Además, Ratzinger repite la palabra “desviación” y calma el miedo de “desautorización” para establecer y defender la autoridad del Vaticano en confirmar el papel verdadero de los cristianos en la liberación. Es decir, Ratzinger señala la interpretación correcta, autorizada por la iglesia, la cual amplifica y explica en una manera inspirada la revelación ya existente. Por medio de esta Instrucción, el Magisterio confirma estos elementos correctos y denuncia los elementos desviadores. La Iglesia existe como un orden estricto, en el que el Vaticano guía y determina el deber del individuo es seguir la doctrina oficial de la iglesia con fealdad. El desarrollo de la TL amenaza a la autoridad y jerarquía de la Iglesia Católica por introducir la experiencia latinoamericana como una fuente de teología, y demanda una respuesta decisiva del Magisterio. Ratzinger también afirma que la TL “[s]e trata de poner en duda la estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia, tal como la ha querido el Señor” por colocar la verdad con los pobres y los teólogos en solidaridad con ellos (“Instrucción”). En esta respuesta oficial, la Iglesia ha mantenido control sobre la economía espiritual en el

contexto católico, como afirma aún Gutiérrez al aludir a la Iglesia como la encargada de “los canales de la gracia instituidos por Dios” (196). Las autoridades de la Iglesia Católica leen la TL como los jueces de los textos y últimamente, el camino hacia la salvación.

La lectura evangélica: La revelación como un canon completo y cerrado

La historia de la formación de las denominaciones protestantes y el movimiento de los evangélicos está llena de cismas, contradicciones y luchas sobre la doctrina y la autoridad de la Biblia permanece la única fuente de revelación aceptada casi por todos. Nunca en la historia de las denominaciones protestantes ha existido una sola autoridad que apruebe una interpretación oficial para los demás, porque la aseveración de “sola Scriptura” ha gobernado las denominaciones protestantes desde la época de Martín Lutero. Miguel Núñez explica que la revelación abarca al lector, la Biblia y el Espíritu Santo, revelador de la verdad de Dios (“Sola Scriptura”). La autoridad sobre la interpretación queda mayormente con el lector, pero sus interpretaciones de la Biblia no expanden el cuerpo de la revelación. Durante siglos, teólogos dentro de la tradición protestante han propuesto y discutido sus propias interpretaciones de la Biblia siempre subyugadas al estándar de la comparación lógica con la autoridad de un canon completo y cerrado. En tal paradigma conservador, nuevos textos de teología no pueden cambiar lo que ya fue iluminado por Dios; al contrario, la Biblia, y la interpretación evangélica de ella, lleva autoridad sobre cualquier texto nuevo.

A causa de estas presuposiciones, según Chaves, los evangélicos no suelen admitir el influjo de la cultura en su lectura y sostienen que lean la Biblia en una manera

puramente literal (39-40). Para refutar tal aseveración, Chaves cita el ejemplo del racismo, lo cual presumió el apoyo eclesial, basado en la Biblia, hasta el siglo XX cuando la teología se cambió junto con la cultura estadounidense (40). Pues el desarrollo de la teología evangélica no existe fuera del contexto cultural tampoco, un hecho que demanda la sensibilización a las tendencias culturales y cierta humildad en nombrar a la TL una mala lectura de la Biblia desde la perspectiva marxista o latinoamericana. La equivocación sutil de la autoridad infalible de la Biblia con la infalibilidad de la interpretación de unas denominaciones de los Estados Unidos puede proliferar las lecturas de la TL como una teoría política y marxista, en vez de una teología católica la cual enfatiza al extremo el compromiso a los pobres.

Puesto que no los autores evangélicos aceptan textos nuevos como ampliaciones de la revelación divina, los textos evangélicos de los Estados Unidos faltan el análisis detenido o interacción extendida con el texto de Gutiérrez para enfocarse en el impacto y las metas de la serie de revoluciones en Latinoamérica que se asociaban con la TL. Consideran esta evidencia física buen método de evaluar las ideas de los textos. Hundley y Carl F. H. Henry, otro ensayista evangélico, notan el impacto de *Teología de la liberación* como la obra fundacional del movimiento, pero esta afirmación no señala una evaluación de la obra ni una exposición de los ideas de Gutiérrez. En su evaluación de la TL, Nash nunca se refiere a Gutiérrez, y habla en términos anchos de los tres puntos centrales de la TL (49). Henry provee un análisis comparable al mencionar cinco veces el texto de Gutiérrez y el pensamiento de Gutiérrez en otros pasajes, pero estas referencias son muy breves, no más que un párrafo o unas frases de extensión, y apenas forman una

lectura detallada de la obra (196-99). Ray Hundley tampoco provee tal evaluación, a pesar de afirmar que “Gutierrez is probably the most famous [liberation theologian]. His book, *A Theology of Liberation* [sic], published in Spanish in 1971, remains the classic expression available in English” (“Dangers”). Pero después de atribuir tanta importancia a la obra de Gutiérrez, en vez de examinar esta obra tan central, Hundley ofrece una mirada superficial de la *Teología de la liberación* junto con todas las obras de Gutiérrez: “In his books Gutierrez argues for Marxism’s superiority over all other philosophies and systems, universal salvation (the belief that everyone will be saved), God’s presence in the modern revolutionary movement, and the need for the church to work toward securing justice and social well-being for the oppressed” (Dangers). La lectura representada por esta cita parece tergiversar la dialéctica de Gutiérrez al enfatizar la primacía del marxismo en la TL más que el texto de Gutiérrez lo enfatiza. Si bien las obras de Nash, Hundley y Henry pueden ser consideradas una representación justa del contenido de la lectura evangélica sobre los textos de la TL, estos textos estadounidenses menosprecian el análisis textual, porque consideran más provechosa una crítica de los movimientos que se asocian con el pensamiento de estas obras, o aún una crítica del marxismo o el socialismo como si estas filosofías equivalgan a la TL.

Puesto que los autores evangélicos no creen en un canon abierto, no tratan seriamente los textos de la TL. Mientras los católicos los examinan para posicionar estos textos respecto a la Tradición, las creencias de los evangélicos no les impulsa leer estos textos detenidamente que las previene de considerar las aseveraciones en estos textos. Chaves se queja de esta falta de interacción sincera con los textos de la TL, una falta por

la que culpa a la barrera del idioma y, en su opinión, la baja calidad de las traducciones inglesas de ellos, una acusación que nunca desarrolla en su libro y constituye una omisión lamentable (xii). Sin embargo, señalar esta carencia de comentarios textuales en el cuerpo de texto tan inmenso plantea la pregunta de una búsqueda de los factores subyacentes que producen esta lectura. Propongo que entre otros factores, como la barrera lingüística que señala Chaves, las creencias subyacentes de las iglesias evangélicas sobre la inspiración de los textos influyen el enfoque de un autor en su discusión de la TL.

Una Lectura Alternativa de la Teología de la Liberación

Además de las diferencias denominacionales entre los católicos y los evangélicos, la herencia cultural de los autores afecta las perspectivas de los autores también y a veces experiencias multiculturales mitigan el impacto de una perspectiva sectaria al abrir una ventanilla a través de la cual se puede divisar el horizonte del otro punto de vista. Miguel Núñez y J. Andrew Kirk llevan conexiones a América Latina y el idioma español, por lo que tratan el texto de Gutiérrez con más interés y dignidad que autores sin conexión a Latinoamérica, como Michael Novak, Ronald Nash y Ray Hundley.

J. Andrew Kirk, un anglicano inglés que vivió en Argentina por trece años, demuestra una actitud completamente diferente de estos autores en su libro *Liberation Theology: An Evangelical View from the Third World*. El libro, publicado en 1979, cinco años antes de la colocación de ensayos en el libro *Liberation Theology*, el texto analiza a los pensadores más importantes de la TL, incluso Gustavo Gutiérrez. Kirk resume sus aseveraciones, sus hermenéuticas y los argumentos más importantes, y al fin responde con una teología alternativa, que problematiza “the fundamental issues affecting the

relationship between the interpretation of God's revelation and specific Christian obedience in a real, suffering, and violent world" (x). La experiencia de Kirk se aparta de la experiencia de otros autores por su amplia experiencia en la cultura de Latinoamérica. Una reseña del libro afirma que "in many ways the book is a measure of the impression living in Latin America made on Kirk: he is engaged in a sympathetic, deeply felt and critical dialogue" (Wilmer 105). Además de esta simpatía, Kirk también ha leído los textos en su idioma original y los usa en su análisis (x), un paso importante en mostrar un deseo de entender lo que los teólogos realmente quieren proponer. Estas diferencias en experiencia cambian su lectura de la TL.

El tono de la obra de Kirk se diferencia de los otros ensayos en cuanto a lo que considera importante. Kirk menciona el marxismo unas siete veces en su análisis crítica de veintitrés páginas. La infrecuencia de la palabra testifica a la insignificancia del marxismo en la evaluación de Kirk. Él no se consume en las cuestiones económicas ni reduce la TL hasta un tema económico ni político, pero se enfoca en lo teológico. Su meta final no diverge de la meta de los otros teólogos y autores evangélicos. Como ellos, Kirk no está de acuerdo con las aseveraciones, metas y métodos de la TL, así que en su análisis final, admite que "it is necessary to reverse the methodological procedure of the theology of liberation" (185), pero en contraste con los otros autores, expresa su desacuerdo en una manera cortés que no tiene buen equivalente en los textos escritos por autores que no tienen conexión a Latinoamérica. Retiene sus principios evangélicos en su análisis. El capítulo de su respuesta a la TL se llama "Sola Scriptura: An Alternative Hermeneutic", en que explica, "The Reformers' appeal to *Sola Scriptura* as a *theological*

methodology has many facets, one of the most important being the intuition that Scripture remains the only legitimate terminus for the Christian understanding of reality” (Kirk 186-87). El crítico Kirk presenta una lectura única como un autor educado en Gran Bretaña y un educador de más que un decenio en Argentina. Ha guardado su identidad como evangélico, o para continuar la ilustración, no dejó su “burbuja” cultural. En las cuestiones más importantes, Kirk se muestra como un evangélico de Gran Bretaña, pero a través de apreciar una perspectiva diferente, el tono de su crítica suena más compasiva que los otros textos evangélicos.

Emilio A. Núñez es un autor evangélico que escribe sobre la TL dentro del contexto latinoamericano, como se presenta en la introducción:

I have written it [*Liberation Theology*] as a Latin American evangelical who not only was born and raised in a proletarian home in the republic of El Salvador, but also was a member of the working class in my adolescent years I have, therefore, personally experienced the sad economic and social reality that faces the great majority of Latin American people I know firsthand the anguish, frustrations, and hopes of those people of whom I feel a part and on whom I have not wanted to turn my back in the theological and ideological controversy that surrounds liberation theology. (7)

En su lectura, Núñez ofrece otro análisis intencional y detenido de la TL, y cita específicamente unos teólogos y sus textos y discute cuidadosamente las aseveraciones y resultados del movimiento. Como la diferencia entre Kirk y Hundley, el índice de *Liberation Theology* menciona nada más que trece pasajes en que aparece la palabra

marxismo, un término que muestra otra vez que una mayor proximidad a la TL y la cultura que la produjo da una lectura más matizada que la visión limitada desde una vista coloreada por una cultura fuera de Latinoamérica.

El argumento de Núñez comparte la estructura general de la obra de Kirk, en que comenzar con un resumen y explicación de la TL y terminar con una respuesta breve, una alternativa a ella, en que repite casi las mismas críticas que Kirk: “We have seen that liberation theologians do not have a high view of the authority and inspiration of the Scriptures. They accept modern exegesis uncritically, and subject the biblical text to an ideology . . . [yielding] an interpretation that is far from satisfactory for those who feel seriously committed to the gospel” (278). Otra vez, el principio evangélico de “Sola Scriptura” tiene un papel en el argumento, aún en un texto fuera del contexto de los Estados Unidos.

Nash, Novak y muchos otros no puedan superar su preocupación con la inconformidad en las teorías económicas populares en los Estados Unidos en comparación con la TL. Nash expone el capitalismo como la opción cristiana y discute nada más que el socialismo en su ensayo (49). Para él, el problema central con la TL ni se encuentra en el compromiso con los pobres ni la actividad política de los cristianos, sino la centralidad del socialismo en la economía de la liberación (49). Igual que Nash, Novak, en contra de las enseñanzas de la Iglesia Católica, condena el socialismo democrático e insta que el capitalismo sea el mejor sistema económico. Irónicamente, al leer estos textos se puede olvidar fácilmente que la TL se mantiene como un teología sobre todo, porque los autores dejan de lado todo de la teología. Hundley, en su ensayo

“Dangers of Liberation Theology” menciona el marxismo unas trece veces dentro de 1.330 palabras. Los temas más comunes entre los textos de los evangélicos en los Estados Unidos tratan los temas políticos y sociales, no teológicos ni bíblicos.

Los dos textos que tienen vínculos más estrechos a la cultura de Latinoamérica comparten rasgos instructivos para los que quieran entender esta discusión intercultural. Primero, su proximidad fomenta una actitud de simpatía, compasión y un reconocimiento de la situación de que se produjo la TL. El texto de Núñez, desde la perspectiva de un salvadoreño, tiene gran valor en este respecto. Comparar los grupos de textos muestra que los textos de los evangélicos y católicos de los Estados Unidos parecen atraídos a los temas económicos, y tienen un tono defensivo y apologético que no está en los textos de Kirk y Núñez, quienes enfocan sus textos en temas de religión y teología con una actitud diferente de la de otros autores. En contraste, en su análisis del tema, Kirk señala y afirma las características marxistas de la TL, pero no depende de la connotación de palabra para producir un entendimiento mutuo de los problemas con el marxismo; en cambio, Kirk explica por qué en su opinión el marxismo no sirve para el trabajo de interpretar la Biblia, una explicación omitida en los textos fuera del contexto latinoamericano.

Conclusión

Los tres grupos de textos, los católicos, los evangélicos y los alternativos leen la TL desde perspectivas muy diferentes porque cada grupo comienza leer con presuposiciones diferentes. En términos de la teoría económica de la TL, la ética social de la Iglesia Católica la atraen a la meta de la TL, mientras que autores evangélicos se apartan de ella porque rechazan la teología como una forma subversiva del marxismo.

Cuando analizan la TL como una teología, los católicos emplean un análisis dialéctico para unir los elementos aceptados de la TL con la doctrina de la Iglesia, pero los evangélicos, que creen que la revelación e inspiración de Dios no sigue creciendo, casi no consideran la TL como una teología, sino una filosofía política. Entre estas posiciones extremas, existe una posición que ofrece una crítica más comprensiva que la de los evangélicos que refleja un entendimiento del papel del marxismo en la dialéctica de la TL sin temerlo como un gran peligro y lee los textos como ejemplos de una teología en vez de una proclamación política. Núñez y Kirk, quienes avanzan esta lectura, han moderado su perspectiva sobre la TL por leer los textos y conocer las culturas que los produjeron. Sin embargo, ninguna de estas tres lecturas acusa la TL por ser algo que no es, sino ofrece una lectura desde su punto de vista, para aludir a la analogía de González. En realidad, el marxismo juega un papel importante en la TL y es posible que la lectura del marxismo desde la perspectiva católica no subraye este rasgo de la TL con el énfasis debido. La examinación de estas lecturas no quiere señalar que una de ellas es perfecta y las otras no, sino que una vista amplia de la TL sólo se puede alcanzar por medio de un diálogo cultural entre los lectores diferentes.

No puedo ofrecer, como evangélica, unas sugerencias para los críticos católicos, pero en lo que toca a los evangélicos, leer la TL desde una perspectiva que se oriente en la teología y se enfoque menos en el marxismo permitiría actualizar el diálogo sobre la TL y evitar dos resultados lamentables. El primero es desechar la TL sin leer ni criticar los textos y en cambio ofrecer una lectura superficial de un movimiento marxista y socialista. Hay que escuchar las voces latinoamericanas, como Chaves, quien avisa a sus

lectores que identificar las revoluciones del siglo XX con la TL es errarse (126) y ofrecer una crítica que no provee a los evangélicos una comprensión de las creencias precisas de la TL y así les impide aprender de ella y contestar las creencias teológicas que subyacen el compromiso social. El otro peligro para los evangélicos es ignorar las diferencias doctrinales sobre la revelación divina y apoyar a los movimientos sociales de la TL sin entender profundamente las diferencias teológicas y filosóficas que dividen los evangélicos de los teólogos de la liberación. Si los autores evangélicos no se enfocan en el aspecto de la teología, no pueden ofrecer una crítica matizada de la ética social propuesta por la TL. Ninguna de estas dos lecturas peligrosas promete un resultado favorable, sino una lectura de la TL basada en un temor del marxismo u otra lectura que ignora las diferencias teológicas para aceptar las nuevas formas de la TL, como la teología del pueblo porque no tratan del marxismo.

Para evitar uno de estas posiciones, hay que leer el texto de Gutiérrez en su contexto teológico y criticarlo como el producto de estas creencias. Es difícil esta tarea, porque según Richards y O'Brien, nadie puede escaparse de su contexto cultural ni percibir todas sus presuposiciones (212), pues todo análisis sufre de las mismas limitaciones y presuposiciones que intenta señalar. Pero estas limitaciones demandan un diálogo entre lectores diferentes porque “[w]e misread because we read alone” (Richards y O'Brien 216). Las críticas de la TL destacan la dificultad profunda de percibir y evaluar las creencias subyacentes que afectan una lectura y también la humildad de escuchar las opiniones de los que crean de una manera diferente, porque muchas veces no quedan claras las distorsiones que hace su “burbuja” cuando está dentro de ella. Por

medio del diálogo sensible, matizado y discerniente entre lectores diferentes, todo lector se enriquece por la oportunidad de leer desde una perspectiva ajena.

Obras citadas

- Brown, Harold O. J. "What is Liberation Theology?". En *Liberation Theology*. Editado por Ronald H. Nash. Baker, 1984.
- Chaves, João B. *Evangelicals and Liberation Revisited: An Inquiry into the Possibility of an Evangelical-Liberationist Theology*. Wipf & Stock, 2013.
- Claffey, Patrick and Joe Egan. Introduction. *Movement or Moment?: Assessing Liberation Theology Forty Years After Medellín*. Peter Lang, 2009.
- Pablo VI. *Constitución dogmática sobre la divina revelación*. 1965,
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html.
- Ferrando, Miguel Ángel. "La interpretación de la Biblia en la Teología de la liberación, 1971-1984". *Teología y Vida* vol. 50, pp. 75-92.
- González, Justo L. *Santa Biblia: The Bible through Hispanic Eyes*. Abingdon P, 1996.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Sígueme, 1975.
- Henry, Carl F. H. "Liberation Theology and the Scriptures". En *Liberation Theology*. Edited by Ronald H. Nash. Baker, 1984.
- Holman Bible Editorial. "Wealth and Materialism". *Holman Concise Bible Dictionary*. B&H Publishing Group, 2011.
- Hundley, Ray. "The Dangers of Liberation Theology". *The Baptist Pillar*,
http://www.baptistpillar.com/article_489.html.
- Kirk, J.A. *Liberation Theology: An Evangelical View from the Third World*. John Knox P, 1979.

Löwy, Michael. *The War of Gods*. Verso, 1996.

Nagel, Thomas. "What is It Like to Be a Bat?" *The Philosophical Review* vol. 83 no. 4, 1974, pp. 435-50, organizations.utep.edu/portals/1475/nagel_bat.pdf.

Nash, Ronald. "The Christian Choice between Capitalism and Socialism". En *Liberation Theology*. Edited by Ronald H. Nash. Baker, 1984.

Newman, John Henry. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. New York, 1909, <http://www.newmanreader.org/works/development/index.html>.

Novak, Michael. "The Case against Liberation Theology." *New York Times*, 21 October 1984, www.nytimes.com/1984/10/21/magazine/the-case-against-liberation-theology.html?pagewanted=all

Núñez, Miguel. "Sola Scriptura: Una Definición". www.thegospelcoalition.org/coalicion/article/sola-scripture-una-definicion1#_ftn1

Núñez, Emilio A. C. *Liberation Theology*. Translated by Paul E. Sywulka. Moody P, 1985.

Ratzinger, Joseph. "Instrucción sobre algunos aspectos de la 'teología de la liberación'".

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (SCDF), 6 agosto 1984.

---. "Profesión de fe". Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (SCDF), 29 junio de 1998,

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfait_h_doc_1998_professio-fidei_sp.html

Richards, E. Randolph, and Brandon J. O'Brien. *Misreading Scripture with Western Eyes: Removing Cultural Blinders to Better Understand the Bible*. IVP Books, 2012.

Scannone, Juan Carlos. "El Papa Francisco y la teología del pueblo". *Selecciones de teología*, vol. 54 no. 213, 2015, pp. 39-50,
http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol54/213/213_Scannone.pdf.

Sola, Francisco Marín, O. P. *La evolución homogénea del dogma católico*, BAC, 1952.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Routledge, 2013.

Proquest.

<http://site.ebrary.com/lib/liberty/reader.action?ppg=1&docID=10729447&tm=1491490713116>

Wilmer, Haddon. "Kirk, J. Andrew. Liberation Theology – an Evangelical View from the Third World". *Religious Studies* vol. 18, no. 1, 1982, pp. 105-06. doi: 10.1017/S0034412500013585.

Appendix A

Text, Context, and Culture in Critiques of Liberation Theology

“Liberation theology is an attempt to change people's minds about what is most decisive and significant in their lives. In other words, liberation theology is a cultural challenge.”

– Professor Edward Lynch

No view ever looks exactly the same to different people; factors like height, elevation, and vision quality prevent it. Just like the physical position of one's body, one's cultural and religious positions also change how the world appears. Justo L. González, a Cuban-American theologian, draws an analogy between a countryside and a text to illustrate what happens when diverse readers interpret the same text (17-18). The readers are not reading different texts, but they do read from different perspectives, just like people standing in different spots see a landscape differently. Each text passes through the reader's unique paradigm, often without the reader's conscious acknowledgement. The influence of perspective subtly yet dramatically influences a reader's understanding of a text. For instance, cultural differences make it difficult for readers to understand some themes in the works of Fyodor Dostoevsky, such as the frequent appearance of “holy fools.” These characters seem insane, but ultimately share important revelations with the other characters. Readers outside the Russian Orthodox tradition may perceive these fools as strange and illogical, but they can more fully understand Dostoevsky's paradigm through a study of Russian Orthodox traditions and the author's own letters. Having explored these traditions, readers can better grasp the Russia's national and religious context, as well gain a deeper appreciation for the texts.

Apart from such contextualization, the subtle significance of these characters is lost in the Western context. The “holy fools” become enigmas because Western readers do not share the same presuppositions as the Russian author.

In the case of the holy fools, not understanding the cultural background behind the literature prevents readers from fully appreciating Dostoevsky’s works, but in other controversies, conflicting paradigms prevent the exchange of ideas and can even obscure the fundamental issues in a discussion. The international discussion over Latin American Liberation Theology (LT) demonstrates just such a problem. Originally begun as a grassroots movement in Latin American communities, Liberation Theology drew its official structure from the works of numerous theologians in the latter half of the twentieth century. Of all these texts, Gustavo Gutiérrez’s *A Theology of Liberation* enjoys a prominent position. Since its publication about fifty years ago, the continual dialogue between the critics and proponents of LT has encompassed Catholics and Latin Americans as well as Americans and Protestants. The breadth and duration of the discussion certainly lends itself to cultural differences, but often authors from outside the Latin American context do not directly acknowledge the vast difference between their worldview and the perspective of the texts or theologians they critique. In this essay, I would like to underscore a few of these cultural differences and suggest that they play a greater role in the critiques of Liberation Theology than often understood. Comparing the assertions of Catholic critiques with critiques from Protestants about LT reveals that cultural and religious beliefs about the economy and textual authority mediate their readings of *A Theology of Liberation* both as a text and as a cultural catalyst.

Theoretical Foundation

Such a critique has certain limitations. Since each person sees the world from within his or her own unique and inescapable “bubble,” the world appears different to each person because of the cultural, religious, social, and personal influences that have impacted his or her life. But although no one can leave the “bubble” to truly see the world from someone else’s point of view, it is still possible to achieve a kind of figurative window through which to see a glimpse of someone else’s world. Trying to understand another person’s perspective demands the humble admission that it is impossible to understand everything completely. The philosopher Robert Nagel, who coined the phrase “subjectivity of experience,” uses the life of a bat to illustrate how difficult it is to understand someone else’s experience:

Our own experience provides the basic material for our imagination, whose range is therefore limited. It will not help to try to imagine that one has webbing on one's arms . . . and perceives the surrounding world by a system of reflected high-frequency sound signals; and . . . spends the day hanging upside down by one's feet in an attic. In so far as I can imagine this (which is not very far), it tells me only what it would be like for me to behave as a bat behaves. But that is not the question. I want to know what it is like for a bat to be a bat. (2-3)

Thus, although one can imagine a bat’s experience, that imagination will never perfectly mimic a real bat’s experience. However, even just imagining life as a bat is informative, at least for those who want to better understand bats. Beyond that benefit, the illustration demonstrates that one can learn and appreciate another perspective without understanding

everything about it.⁴ This same principle makes it possible to advance a textual criticism of a theology despite a difference in cultural backgrounds. Since LT began in Latin America, it clearly has characteristics drawn from the cultures of those countries, yet these unique characteristics do not make it impossible for authors from different backgrounds to offer criticism. Rather, the context simply makes it imperative that every critique consider the limitations of the author's personal perspective.

The Original Work: A Summary of *A Theology of Liberation*

Before examining the criticisms other authors have leveled against LT, briefly summarizing *A Theology of Liberation* should help the reader understand the context of the discussion. Gustavo Gutiérrez, a Catholic priest, authored *A Theology of Liberation* for an audience committed to the cause of liberation in Latin America, most of them Catholic like himself. Thus, he alludes throughout the book to the Catholic Church councils that motivated the writing of the book (18). Though *A Theology of Liberation* is considered a theological treatise, Gutiérrez clearly demonstrates his Catholic focus in chapter seven, which he devotes to the roles of lay people, priests, monks, and bishops in the process of liberation. Such specific instruction clearly reflects his special focus on the Catholic Church and reminds readers to keep Catholic beliefs in mind because Gutiérrez discusses liberation as a Catholic addressing other Catholics. Since he and his readers

⁴ This report attempts this task without professing a perfect understanding or a neutral position, because the two are impossible. But rather than giving up an exploration of the relationship between reading and culture, the subject will be discussed with care, respect and humility. The evangelical church in the United States has formed much of my perspective, although my mother grew up Catholic, so from childhood I also learned from her experiences in this church. As an American, I cannot speak from the Latin American perspective either. However, this problem exists on both sides of the discussion, as those who understand from experience the perspective of one group of texts cannot see with the eyes of the other. But the impossibility does not demand the abandonment of an attempt to understand a foreign perspective, but to bring such intercultural discussion with even more care and to take into account the existence of weak points that we do not perceive.

share the same religious background, Gutiérrez crafts his language, argument, and proposed solution to a Catholic audience. Thus, in order to read both the book and the cultural movement as he meant them to be understood, readers must grasp their Catholic roots.

Beyond the intended audience, one must also understand that the stated goal of this new way of doing theology seeks to “abolish injustice and to build a new society; this theology must be verified by the practice of commitment, by active, effective participation in the struggle which the exploited social classes have undertaken against their oppressors,” as Gutiérrez summarizes in the book’s conclusion (174). Gutiérrez positions his work as the continuation of a centuries-old Catholic social ethic insofar as “the theology of liberation offers us not so much a new theme for reflection as a *new way* to do theology” (12). According to Gutiérrez, theology has two “functions that are considered classical: theology as wisdom and theology as rational knowledge” (4). He wants to update this limited, classical definition because, as he asserts, a list of established beliefs, though perhaps relevant in earlier times, are unacceptable unless they are changed to be in dialogue with modern times (10). To really unite the scientific qualities of theology with daily life, one must consider the special needs of the time:

Because the Church has inherited its structures and its lifestyle from the past, it finds itself today somewhat out of step with the history which confronts it. But what is called for is not simply a renewal and adaptation of pastoral methods. It is rather a question of a new ecclesial consciousness and a redefinition of the task of the church . . . (325)

In other words, Gutiérrez does not want to redact any characteristics of the existing definition of theology, but rather advocates a change that he views as a return to a theology of both wisdom and rational knowledge that exceeds “the simple affirmation—almost memorization—of truths, but of a commitment, an overall attitude, a particular posture toward life” (6). Thus, Gutiérrez offers *A Theology of Liberation* as the next logical step for the theology of the Catholic Church as it faces the modern world.

This redefinition of theology—that of a rational belief united with temporal political commitment, rather than a mere body of accepted beliefs—originates from a unique context. Gutiérrez writes theology from a Latin American perspective, not intending to offer a “provincial” theology but rather a theology that is “*unique*, both particular and universal” (11). According to Gutiérrez, the “unacceptable living conditions” in Latin America promote a context in which “the efforts for social change in these areas are characterized both by a great urgency and by conflicts stemming from differences of expectations, degrees of pressure, and existing systems of relationships and power” (14). For him, the Latin American context has such a unique vantage point that on “this continent, the oppressed and those who seek to identify with them face ever more resolutely a common adversary, and therefore, the relationship between Marxists and Christians takes on characteristics different from those in other places” (60). He insists that the Latin American context specially facilitates—even demands—the formation of a theology that considers the contemporary context, problems, and the unique situation of the region. Gutiérrez forms his theology by dialectically⁵ uniting philosophy, Catholic

⁵ The *Dictionary of the Spanish Language* defines “dialéctico” ‘dialectic’ in the Hegelian sense as “proceso de transformación en el que dos opuestos, tesis y antítesis, se resuelven en una forma superior o síntesis”

Church Tradition,⁶ and his own interpretation of the Bible with the conception of history proposed by Karl Marx. As Gutiérrez explains, “[T]o a large extent due to Marxism’s influence . . . theological thought, searching for its own sources, has begun to reflect on the meaning of the transformation of this world and human action in history” (8).

Gutiérrez insists that Marxism must be employed to unite theology and history and to provide a way to struggle for liberation in history: the Catholic Church may integrate political and historical philosophy to inform contemporary theology.

Through this dialectic process, LT continues to morph according to the historical context. Thanks to this process, other similar theologies have also come into being, including the theology of the people. Juan Luis Scannone,⁷ an Argentinian archbishop, explains that even in the 1980s some four branches could be distinguished within LT, including some that more closely adhered to Catholic doctrine by downplaying the role of Marxism in the theology (42). Though these branches did not completely reject Marxism, they maintained a “*distancia crítica*” ‘critical distance’ from it (42). One of the branches, called the theology of the people, neither contradicts LT nor contrasts with it. Rather, it develops LT in response to the historical context, as Scannone implies when he labels it “*la corriente argentina*” ‘the Argentinian branch’ of LT (43). Pope Francis identifies with this theology of the people, which Gutiérrez describes as “*una corriente con*

‘the transformative process through which two opposing principles, the thesis and antithesis, are resolved in a better form, the synthesis’ (“*dialéctico*”).

⁶ According to official church doctrine, Tradition comprises a body of texts approved by the Catholic Magisterium: “With firm faith, I also believe everything contained in the word of God, whether written or handed down in Tradition, which the Church, either by a solemn judgment or by the ordinary and universal Magisterium, sets forth to be believed as divinely revealed” (“*Profession*”).

⁷ Scannone’s article, originally written in Italian, has been translated into both English and Spanish. However, the versions differ greatly from each other. Since the ensuing analysis depends on the wording and content of the Spanish version, I have kept the wording of the Spanish version and supplied my own translation.

características propias dentro de la Teología de la liberación” ‘a branch with its own special attributes within Liberation Theology’ (Scannone 42). As Scannone explains, the theology of the people “privilegia la unidad sobre el conflicto” ‘values unity before conflict’ and believes that the class struggle—an essential aspect of Marxist theory—violates the divine model for society (41). A brief glance at these diverse currents within LT reveals that contemporary liberation theologians still pursue total liberation by means of a modern dialectic that considers the modern context to reevaluate their priorities. Tracing this continuous evolution within LT makes it easier to understand how the readings of the Catholic Church and the evangelical churches came into existence. Though the readings of the churches contrast with and even contradict each other, some of the differences between them may be clarified by closely examining the presuppositions that undergird the positions.

Definitions

Before outlining “evangelical” beliefs, what is meant by “evangelical” ought to be defined. Unlike Catholics, who are somewhat easier to identify, the evangelical movement is known to be “heterogeneous, dynamic, [and] so multi-faceted that different definitions of its meaning can even contradict each other,” in the words of Professor João Chaves of the Baptist University of the Americas (26). To avoid such confusion, Chaves uses the definition set forth by Roger Olson, an ethics and theology professor at Baylor University. Olson defines “evangelicals” as a group of Protestants who identify with the fundamentalist movement of the twentieth century and affirm the traditional doctrines of the conservative branch of the Protestant denominations, doctrines such as the inspiration

of the Bible and the existence of absolute truth, among others (Chaves 27). Upon this doctrinal and historical foundation, the evangelical church automatically accepts certain beliefs about formulating theology. First, evangelicals presuppose that each idea is subject to the Bible, which is the authoritative text in questions of theology (Chaves 44). Second, the nature of Protestantism's roots and the doctrinal diversity that followed it has created a certain acceptance of doctrinal diversity, insofar as denominations coexist with one another without changing their beliefs. Third, most evangelical authors, represented by Ronald Nash, Ray Hundley, Harold O. J. Brown, and Carl F. H. Henry, identify with American culture and thus support capitalism as the morally superior economic system, when compared with other systems. For example, Ronald Nash, whom Chaves calls "an influential thinker among conservative evangelical circles" and "an avid defender of Free Market Capitalism" (51), contributes an essay titled "The Christian Choice between Capitalism and Socialism – Ethics of Capitalism," unabashedly favoring capitalism as the Christian economic model even in the title of his essay. In this discussion, the evangelical texts that criticize LT were written by Protestant authors in the twentieth and twenty-first centuries. They represent a variety of denominations and Protestant creeds, although their readings of LT share some significant characteristics.

Defining Catholics does not present quite so many challenges because the Catholic Church claims the Pope of Rome as its head. Though Catholics may also have diverse beliefs, as the proponents and critics of LT demonstrate, these beliefs do not vary nearly as much as the plethora of potential definitions of "evangelical." As an official organization, the Roman Catholic Church refers to a religious group submitted to the

Pope, including lay people, and especially the members of the church hierarchy, who form the official structure of the church. Like the evangelical church, the Catholic Church claims followers all over the world, including Latin America and the United States. However, as will be seen later, Catholic texts evidence greater similarities than evangelical texts, though written by authors from different countries, thanks to the authority of the Catholic Magisterium over doctrine.

The Impact of Presuppositions on the Readings of Economic Theory

Exploring different perspectives on economic theory, especially the conflict between socialism and capitalism, clearly illustrates how strongly presuppositions can influence how critics read a text. Catholic authors such as Michael Löwy and Joseph Ratzinger link LT with the Catholic social ethic even though the church officially condemns the Marxist elements of the theology. But American authors like Nash, Hundley, and Novak criticize LT's acceptance of socialism and Marxism. These authors hotly defend capitalism, even Novak, who is a Catholic. These differing readings, often divided along cultural lines, suggest that the underlying difference stems from contrasting presuppositions, since the authors are examining the same textual evidence.

The Catholic Reading: Catholic Social Ethics and Capitalism

Given that Gutiérrez's dialectic includes Marxism and that the use of Marxism constitutes a serious point of disagreement between the two churches, it becomes necessary to examine Catholic economic beliefs. Historically, the Catholic Church has embraced an ethic that rejects the profit motivation that drives capitalism. In his book *The War of Gods*, Michael Löwy, a Brazilian sociologist, traces the history of this opposition

based on evidence from *The Protestant Work Ethic* to demonstrate Catholicism's "cultural *antipathy*" towards capitalism (25). His research reveals ancient anticapitalistic roots that ground *A Theology of Liberation*. According to Löwy, Catholic theologians, including Thomas Aquinas, criticized any focus on acquiring wealth whatsoever (19). This traditional position was based on a philosophical stance against capitalism because "activity oriented to acquisition as an end in itself involved a fundamentally disgraceful situation," according to Max Weber, author of *The Protestant Work Ethic* (116). Löwy maintains that the Catholic ethic, which values love toward others over business success, undergirds this philosophy (20). Furthermore, Löwy notes that "the ethical and religious identification of Christ with the poor (inspired by Matthew 25:31)" influenced the Church's position, which in turn perpetuated a centuries-old tradition that affirmed the poor's status as "the earthly image of Christ's sufferings" nearly two hundred years before the publication of *A Theology of Liberation* (23).

The continual tension between the ideals of the social ethic and the objectives of capitalism makes the coexistence between capitalism and Catholicism fragile. Weber affirms that some pragmatic cooperation exists between the Church and businesses in capitalistic economies but denies that such a situation represents a philosophical change of position. Rather, it is a pragmatic concession (Weber 116). In the traditional Catholic paradigm, the very meaning of wealth and poverty opposes capitalistic principles: to be poor is to imitate Christ, and to be rich is spiritually dangerous, even sinful. Löwy cites Amintore Fanfani's observations as evidence of this perspective. Fanfani, an Italian Catholic, affirms that an "unbridgeable gulf [exists] between the Catholic and capitalist

conception of life” because the Church seeks to care for the poor and sees the ends of the capitalistic system as a threat to them (25).

Recent testimony from the Vatican has confirmed Löwy’s assertions about the Catholic ethic point by point. Three years ago, when answering questions about a visit Gustavo Gutiérrez made to the Vatican, Mons. Becciu, spokesman for the Pope, confirmed that

[E]l Papa nunca ha adoptado la teología de la liberación entendida en el sentido ideológico . . . [pero ha favorecido] la verdadera teología de la liberación es la que también la Iglesia ha adoptado y aprobado: la teología en la que Dios está en primer lugar y busca defender a los pobres haciéndose expresión de la solidaridad y del esfuerzo de los católicos . . . [contra] un sistema económico y financiero donde prevalece el ídolo del dinero y que por el provecho está dispuesto a todo, a sacrificar los derechos fundamentales Es la Doctrina Social de la Iglesia: el dinero no puede ser la meta.

The Pope has never embraced Liberation Theology in its ideological sense . . . [but he has favored] the real theology of liberation, which the Church herself has adopted and approved: a theology which gives God first place and seeks to defend the poor. It makes itself an expression of solidarity and Catholic effort . . . [against] an economic and monetary system that idolizes money and will do anything for self-satisfaction, even sacrificing fundamental rights The Social Doctrine of the Church states that money cannot be the goal. (“El papa”)

The statement implies that capitalism, which is the alternative to socialism in most of the world, focuses on earning money. Though the article does not clearly state what the

proper, God-honoring goal of an economy ought to be, it does sharply reject the capitalistic goal of private prosperity.

The traditional position of the Catholic Church, declared by Thomas Aquinas and seconded by Löwy, demonstrates that the social doctrine of the Catholic Church, both past and present, has maintained a focus on the poor. The Catholic Church confirmed its acceptance of this principle in 1984 when it published “Instruction on Certain Aspects of the ‘Theology of Liberation’.” This teaching defends the Church against those who accused her of colluding with injustice and warns the faithful of the dangers of LT. First, Joseph Ratzinger, author of the edict, confirms the importance of liberation: “In revealing to them their vocation as children of God, the Gospel has elicited in the hearts of mankind a demand and a positive will for a peaceful and just fraternal life in which everyone will find respect and the conditions for spiritual as well as material development” (“Instruction”). Thus, the Catholic Church and liberation theologians alike believe that the common good is a valid economic objective, which predisposes the Church to accept the economic perspective of LT.

Despite this common foundation, the official church teaching found in “Instruction” utterly rejects the Marxist elements that inform LT, though Gutiérrez defends these features as nothing more than an economic and historical influence (130). Ratzinger and the Church he represents reject the use of Marxism because “no separation of the parts of this epistemologically unique complex is possible. If one tries to take only one part, say, the analysis, one ends up having to accept the entire ideology” (“Instruction”). In other words, the Catholic Church’s official conclusion offers the social

ethic as a point of agreement while rejecting Marxist philosophy as an excessive, dangerous addition.

Outside of the official documents of the Catholic Church, Catholic authors like Patrick Claffey and Joe Egan, two Catholic priests who authored *Movement or Moment?: Assessing Liberation Theology Forty Years After Medellín*, accept LT's social theory but reject its Marxist elements as an extreme measure. For these authors, Marxism is not a fundamental pillar of LT, but rather a coating that is steadily being worn off (Claffey and Egan 6). From this Catholic perspective, commitment to the poor, not Marxist analysis, comprises the essence of LT. Claffey and Egan insist that casting aside Marxist interpretation will neither debilitate nor endanger LT. In fact, despite what they perceive as the loss of the Marxist element, "[liberation theology's] essential legacies are more relevant than ever" (6). Such an assertion signals that, from their Catholic perspective, the social ethic is LT's essential principle, not Marxism.

From the Latin American Catholic perspective, Juan Luis Scannone, an Argentinian Jesuit, confirms and expands the approval of LT's social ethic while minimizing the role of Marxism. Scannone cites Pope Francis, another Latin American, who condemns "una economía que mata" 'an economy that kills' to make money (49). Without naming capitalism explicitly, this statement alludes to it and confirms that the Catholic Church has retained its aversion to capitalism. Furthermore, Scannone shows how the Catholic Church has embraced and incorporated elements of LT, free from the influence of Marxism, in order to answer the modern needs of Latin America: "La Iglesia ha hecho una opción preferencial por los pobres, íntimamente relacionada con la piedad

popular como se vive en América Latina y con la Teología de la Liberación que pone en ella su punto de partida y el propio lugar hermenéutico” “The Church has made a preferential option for the poor, intimately connected with the popular piety vibrant in Latin America, as well as with Liberation Theology, which supplies it both a starting point and a unique hermeneutic perspective’ (49). Such approval exceeds Claffey and Egan’s opinion by affirming that the Church’s social ethic even predisposes Catholics to minimize the role of Marxism when they read LT.

A significant dissenting Catholic voice, Michael Novak, shows that some Catholics reject the Catholic Church’s position. A Catholic who lives in the United States, Novak is a “religious neo-conservative” and has strongly criticized the Catholic Church for its philosophical hostility toward capitalism, according to Löwy (25). In his essay “A Theology of Development for Latin America,” Novak rejects the cultural heritage of the Catholic Church, which has preached “socialist theory” for four centuries (22). While other Catholic authors follow this inherited economic theory reverently, Novak discards it as a failed policy (24-25). He laments that the Catholic Church rejected capitalism and blames this decision for centuries of economic struggle in Latin America, which might have been avoided through capitalism (26-27). His frustration becomes apparent when he exclaims rhetorically, “Did the Peruvian bishops for three centuries teach them [the laity] that the vocation of the layman lay in producing wealth, economic self-reliance, industry, and commerce, and in being creative stewards thereof?” (28). His frustration further delineates the fundamental differences between the economic goals of socialism and capitalism. Though he condemns it for its inefficiency, Novak confirms the

traditional, anti-capitalist position of the Catholic Church yet again, though he opposes the church's stance. The testimonies of authors from the Magisterium, Latin America, and the United States all allude to the existence of an underlying Catholic belief that predisposes Catholics to read the texts and movement of LT as a religious movement marginally affected by Marxism.

The American and Evangelical Reading: A Defense of Capitalism

Just as the Catholic Church agrees with LT's critique of capitalism, most evangelicals passionately defend capitalism against LT and respond by attacking Marxism. Essentially, American evangelical authors support the opposite economic position than most Catholics. American authors usually identify with capitalism (Chaves 51), since within the culture of the United States wealth is seen as moral or immoral according whether it is earned honestly and spent generously, rather than having any innate moral quality. Randy Richards and Brandon O' Brien, two cross-cultural evangelical missionaries from the United States, explain that many Americans risk the dangers of wealth because they do not assign it any independent moral value: "So while we're aware of the dangers of wealth—that having a lot of money can open us to certain temptations—we're willing to risk them, because we don't consider being wealthy morally questionable in and of itself" (40-41). True to this observation, the *Holman Concise Bible Dictionary* defines wealth as one of God's blessings ("wealth and materialism"). Ronald Nash, Ray Hundley, and Carl F. H. Henry devote long passages to discussions of Marxism, capitalism and socialism because in their minds, LT poses an ideological-economic problem because it approves of Marxism and rejects capitalism. In

their reading of LT, these evangelical authors draw out these characteristics of the texts and blame Marxism for them, rather than the Catholic social ethic.

Nash's essay illustrates that the difference between evangelical readings and most Catholic readings stems from different presuppositions about the nature of wealth. Nash tries to vindicate capitalism against the accusations of liberation theologians by declaring capitalism's moral superiority over socialism and Marxism and insisting that "economic freedom [in the form of capitalism] is necessary for political and spiritual freedom" (61). This conclusion values liberty more highly than the Catholic texts do, and presupposes that wealth is morally neutral—which the Catholic authors do not. Nash's essay neatly illustrates the evangelical position by alluding to "the just and honest fruits of just and voluntary exchanges," a statement which underscores the underlying assumption that honestly-earned wealth is morally good (54). He insists that "as long as those people or their forebears acquired their holdings honestly, through their risks and ability and effort, condemnation of their good fortune is unjustified" (53). Furthermore, Nash asserts that capitalism lessens greed, promotes morality and trustworthy business transactions, and propagates work ethic (Nash 61). None of these qualities directly addresses wealth itself. This omission further suggests that Nash judges the morality of wealth based on how it is acquired, an opinion that presupposes that wealth has no moral bent in and of itself. This conviction leads Nash, and others like him, to disagree with LT where Catholic readers had found common ground with its tenets.

Ray Hundley, a Baptist pastor, advances a similar critique by condemning the Marxism intertwined with LT. Unlike the Catholic authors, Hundley identifies Marxism

as the essential characteristic of LT. Chaves refers to this point as a common repetition among evangelical texts, in fact a “central focus” of their critiques (49). Textual evidence confirms his accusation. Hundley’s “The Dangers of Liberation Theology” exemplifies the stance. In it, Hundley utterly rejects the Marxist elements of LT because they will ultimately allow “the gospel of Christ [to be] swallowed up by Marxism” (“Dangers”). This position completely inverts Claffey and Egan’s conclusion. While they lauded the coming loss of what they considered to be superficial Marxist overtones, Hundley reads LT as nothing more than Marxism with a veneer of Christianity (“Dangers”). Hundley does not explain his accusation extensively. For him, the mere fact that Marxism is part of LT means that LT ought to be condemned.

A third evangelical author, C. F. H. Henry, offers a critique that relies on translations of *A Theology of Liberation* to compare “Liberation Theology and the Scriptures,” as he states in his title. The text itself suggests that the argument might better be described as a critique of Marxism, since it appears so often in LT. However, he only cites *A Theology of Liberation* five times, whereas he treats Marxism almost as a synonym for LT. For instance, at one point he asserts that “Marxist exegesis of the Bible is selective and one-sided,” but never cites any of Gutiérrez’s work to show that Gutiérrez in turn borrows this lopsided hermeneutical approach (200). Rather, he merely assumes the Marxist and LT approach are equivalent. This presupposition contradicts common Catholic conclusions, which dismiss Marxism as a secondary characteristic of LT and do not focus so much on it.

Yet another example of the emphasis of Marxism at the expense of textual analysis is an essay by Harold O. J. Brown, a theology professor who contributed to the same anthology as Nash and Novak. Titled “What is Liberation Theology,” the work seems to imply that it will explain the tenets of LT, but instead it evaluates the movement in terms of linguistics, politics, and nationalism, finally concluding that Marxism is the greatest problem with LT. Such a conclusion reiterates the common refrain among authors outside the Latin American context (Brown 9, 15). Brown relies on Marxism’s negative connotation to assert that the motives behind the hermeneutic of LT are not faulty, yet the strains of Marxism that contaminate the movement render it useless nevertheless (6-7).

However, the counterexample of Michael Novak’s position demands that this seemingly neat denominational divide between the readings be qualified, since Novak rejects LT despite being a Catholic. In addition to the churches’ differing viewpoints on capitalism, conservative American culture also influences these readings of LT because the authors’ opinions are separated along not only denominational lines, but also along cultural lines. For American evangelicals, their religious heritage and culture give them similar presuppositions, a combination that together predisposes them toward capitalism and away from Marxism. They perceive LT as a dual threat, both cultural and religious. Catholic authors from the United States, particularly Novak, show an attitude that mirrors that of the evangelicals, even though the Catholic Church does not support capitalism. His break with tradition can be attributed to American culture.

The Influence of Presuppositions on Conceptions of Inspiration and Revelation

As strongly as economic beliefs have altered readings of LT, another influential presupposition comes from the doctrines of inspiration and revelation that divide the two perspectives. Their understandings of inspiration and revelation present another factor in how the Catholic Church and evangelical churches read LT in general and Gutiérrez's book in particular. These beliefs influence the perceived religious importance of *A Theology of Liberation*. This value judgment in turn affects authors' attitudes toward the book and how often they interact with the text itself. Catholic critics, including the Magisterium, read LT texts relatively carefully, whereas evangelical authors do not believe that church doctrine has continued to develop through divine inspiration and do not accept Gutiérrez's dialectic argument as valid support for LT. They seldom treat LT as a theology, understanding it as a political movement which uses the cloak of religion to obtain its ends. The presuppositions of the two churches lead them to very different ways of reading LT.

The Catholic Reading: Doctrine as a Growing Corpus

The Catholic Church confirms the inspiration of the Bible, as does the evangelical church. Official Catholic doctrine states that "the books of both the Old and New Testaments in their entirety,⁸ with all their parts, are sacred and canonical" (Paul VI). Though similar to the conservative position of evangelicals, the doctrinal differences are actually immense: the Catholic Church also accepts Church Tradition as an authoritative means of interpreting the Bible. Thus, although the Catholic Church accepts the Bible as

⁸ In the Catholic Church, the biblical canon also includes the books commonly known as the Apocrypha, which are not found in Protestant Bibles.

the text revealed by God, it also elevates Church Tradition as an essential tool for understanding the Bible, giving it a similar authority:

Through the same tradition the Church's full canon of the sacred books is known, and the sacred writings themselves are more profoundly understood and unceasingly made active in her; and thus God, who spoke of old, uninterruptedly converses with the bride of His beloved Son; and the Holy Spirit, through whom the living voice of the Gospel resounds in the Church, and through her, in the world, leads unto all truth those who believe and makes the word of Christ dwell abundantly in them. (Paul VI)

The nuanced relation between Tradition and the Bible is key to the Catholic understanding of the Bible. Although the Bible remains the supreme example of revelation, Tradition takes on a powerful role in Biblical interpretation, thus subtly gaining control over the thought of believers. John Henry Newman, a Catholic theologian, explains this relation in terms of the relationship between fertile soil and the harvest. The Bible, like a rich field, contains all divine revelation, but these spiritual riches are reaped throughout Church Tradition (Newman 180). Hence, for Catholics, divine revelation came centuries ago through the Bible, yet continues to unfold beneath the interpretation of men whom the Holy Spirit still inspires.

According to the Catholic Church, God's revelation unfolds within historical context. Father Francis Marín Sola O. P., a Spanish Dominican friar, in his book *La evolución homogénea del dogma católico* 'The Evolution of Catholic Doctrine' explains that "la doctrina católica, aun en su parte estrictamente dogmática, ha crecido o se ha

desarrollado, y en una escala grandísima, desde el tiempo de los apóstoles hasta nuestros días” ‘Catholic beliefs, in their strictly dogmatic sense, have grown or been developed on a massive scale from the apostolic age until today’ (137). This expansion has been swayed and influenced by “las diversas filosofías o civilizaciones humanas, en especial la filosofía griega en la Edad Patrística y la filosofía escolástica en la Edad Media y Moderna” ‘diverse philosophies and human civilizations, especially Greek philosophy in the age of the Church Fathers and scholastic philosophy in the Middle and Modern Ages’ (137). This philosophical influence, according to Marín, does not obscure the purpose of the text, but rather allows church doctrine to take form in a context that defines, explains, and applies the Bible in the current historical context. As Gutiérrez asserts in *A Theology of Liberation*, Sola accepts that doctrine develops gradually under the influence of philosophy and human thought in this conservative text. Father Sola carefully avoids any suggestion whatsoever that doctrine may have changed by insisting that “el raciocinio propio y riguroso puede intervenir en el desarrollo o evolución del dato revelado sin destruir su perfecta homogeneidad” ‘specific and rigorous reasoning may participate in the development or evolution of divine revelation without destroying its perfect homogeneity’ (142). Tradition does not represent new divine revelation, but rather the continuous interpretation of the revelation already recorded in the Bible.

Furthermore, the Catholic Church gives the Magisterium the authority to interpret revelation for Catholics. Official Catholic doctrine asserts that “the task of authentically interpreting the word of God, whether written or handed on, has been entrusted exclusively to the living teaching office of the Church” (Paul VI). Father Sola submits his

text to the review of these authorities, affirming that “En toda cuestión...nos sujetamos incondicionalmente al juicio de la Iglesia Católica, juez infalible en todo lo relacionado con el depósito revelado” ‘concerning every issue...we submit unconditionally to the judgment of the Catholic Church, the infallible judge concerning everything related to divine revelation’ (145). Löwy shows that such a reaction manifests an accepted rule of the church (48). By admitting texts such as *A Theology of Liberation* into the body of accepted Tradition, the Magisterium officially names them accepted interpretations of the biblical text. The church has the authority to divide texts between those which clarify written revelation and those which obscure it.

Because of the culture of doctrinal submission in the Catholic Church, Catholic texts discuss LT in terms of authority more frequently than evangelical authors, or even Catholic authors from the United States. The official Church instruction warns Latin American Catholics that

The present Instruction . . . [seeks] to draw the attention of pastors, theologians, and all the faithful to the deviations, and risks of deviation, damaging to the faith and to Christian living, that are brought about by certain forms of liberation theology which use, in an insufficiently critical manner, concepts borrowed from various currents of Marxist thought. This warning should in no way be interpreted as a disavowal of all those who want to respond generously and with an authentic evangelical spirit to the “preferential option for the poor.” (“Instruction”)

In this work, Ratzinger does not mention a specific theologian, book, or document, but his allusion to the “signs of the times...in light of the gospel” suggests Gutiérrez’s work

("Instruction"). For Gutiérrez, LT is "a theology of the *signs of the times*" (7). He explains that this phrase is a command to consider the current religious, social, economic, and political climate (30). Furthermore, Ratzinger repeats the word "deviation" and reassures the faithful that they will not be "disavowed," clearly seeking to assert Vatican authority in identifying the true role of Christians in liberation. That is to say, Ratzinger identifies the correct interpretation, the one authorized by the church, which appropriately broadens and explains divine revelation. Through this Instruction, the Vatican confirms these acceptable elements and denounces wayward teachings. The Church exists in strict order: the Vatican gives guidance, and each believer must faithfully follow official doctrine. The development of LT threatens the authority and hierarchy of the Catholic Church by introducing the Latin American experience as a source of theology, thus demanding a decisive response from Church authorities. Ratzinger also affirms that LT "[constitutes] a challenge to the 'sacramental and hierarchical structure' of the Church, which was willed by the Lord Himself" ("Instruction"). This official response further demonstrates how the Church seeks to maintain control over the spiritual economy in the Catholic context, as Gutiérrez himself mentions that salvific grace normally "resides in the institutional Church" (84). Catholic authorities read the texts of LT as the authorities over both the texts and the path to salvation.

The Evangelical Reading: Revelation as a Completed Canon

Protestant denominations formed throughout a history of schisms, contradictions, and doctrinal divides. At the end of this struggle, the Bible remains the only source of revelation accepted by all evangelicals. A single authority on textual interpretation has

never existed in the history of Protestantism, largely due to the principles of “Sola Scriptura.” Miguel Núñez explains that revelation must include the reader, the Bible, and the Holy Spirit, who reveals God’s truth to the reader (“Sola Scriptura”). Interpretational authority lies largely with the readers, but their interpretations do not expand the body of revelation. Over centuries, theologians within the Protestant tradition have proposed and debated their own interpretations of the Bible, though always remaining subject to the rule of a logical comparison with the authority of the completed canon. This conservative paradigm prohibits new theological texts from altering what God has already revealed; on the contrary, the Bible, particularly an evangelical interpretation of the Bible, has authority over every new text.

Because of these presuppositions, according to Chaves, evangelicals often do not acknowledge any cultural influence in their reading of the Bible and insist that they read the Bible purely literally (39-40). To refute this assertion, Chaves cites the example of racism, which enjoyed church support, supposedly with biblical evidence, until theology changed in the twentieth century, along with American culture (40). This development in American evangelical theology would not exist outside of culture, a fact which demands that evangelicals acknowledge their own cultural biases and take a humble tone in accusing LT of poorly reading the Bible from a Marxist or Latin American perspective. Subtly equating the infallible authority of the Bible with the infallibility of some American denominations proliferates readings of LT which categorize it as nothing more than a political, Marxist theory, rather than a Catholic theology of extreme solidarity with the poor.

Since evangelical authors do not accept recent texts as a means of broadening divine revelation, their critiques of LT in the United States lack detailed analyses or even extended readings of Gutiérrez's text, instead choosing to focus on the impact and manifestos of Latin American revolutions that were associated with LT. They consider this physical evidence a sufficient method for evaluating the ideas within the text itself. Hundley and Carl F. H. Henry, another evangelical essayist, note the role of *A Theology of Liberation* in the foundation of LT, but these brief allusions are not followed by a detailed evaluation of the work or an exposition of Gutiérrez's theory. In his evaluation of LT, Nash never even refers to Gutiérrez, speaking in broad terms of the central tenets of LT (49). Henry offers a similar analysis, citing Gutiérrez's text five times, in addition to mentioning Gutiérrez's thought in other passages. Nevertheless, these brief references, never more than a few sentences or a paragraph, hardly constitute a detailed reading of the work (196-99). Ray Hundley does not offer any real evaluation either, despite confirming that "Gutierrez is probably the most famous [liberation theologian]. His book, *A Theology of Liberation [sic]*, published in Spanish in 1971, remains the classic expression available in English" ("Dangers"). But after attributing so much importance to Gutiérrez's work, rather than examining this pivotal book, Hundley only gives the book a cursory examination as part of all Gutiérrez's works: "In his books Gutierrez argues for Marxism's superiority over all other philosophies and systems, universal salvation (the belief that everyone will be saved), God's presence in the modern revolutionary movement, and the need for the church to work toward securing justice and social well-being for the oppressed" (Dangers). The reading this quotation explains seems to twist

Gutiérrez's dialectic to emphasize the importance of Marxism more than Gutiérrez himself does. If Nash, Hundley, and Henry may be considered representative of the evangelical reading of LT, these American texts do not emphasize textual analysis in their reading, choosing rather to critique the movements associated with the thought of the works, or even a criticism of Marxism or socialism, though these philosophies are not equivalent to LT.

Evangelical authors' opposition to an open canon inadvertently leads them to dismiss the texts of LT. Whereas church authorities must continually interpret revelation according to the Catholic Church, evangelical beliefs do not motivate them to carefully read these texts and offer thoughtful textual criticisms. Chaves bemoans this lack of true interaction with LT texts, blaming the language barrier and poor English translations of the texts as part of the problem. However, beyond a passing allusion to these problems, he never explains his statements, which is unfortunate (xii). Hence, this lack of textual commentaries in evangelical criticisms of LT raises the question of which underlying factors produce such a reading. I propose that among other factors, including the language barrier that Chaves cites, underlying evangelical beliefs about inspiration influence the focus of these authors in their discussion of LT.

A Different Way to Read Liberation Theology

Beyond denominational differences, authors' cultural heritage affects their perspectives as well. Sometimes, cross-cultural experience may even mitigate the effects of a sectarian perspective, since it opens a window into a new and different perspective. Miguel Núñez and J. Andrew Kirk both have connections to Latin America and the

Spanish language, and treat Gutiérrez's text with more interest and dignity than authors without connection to Latin America, such as Michael Novak, Ronald Nash and Ray Hundley.

J. Andrew Kirk, an English Anglican who lived in Argentina for thirteen years, demonstrates a completely different attitude from these authors in his book *Liberation Theology: An Evangelical View from the Third World*. The text extensively examines the most important thinkers of LT, including Gustavo Gutiérrez. Kirk sums up his assertions, his hermeneutics, and the most important arguments, and finally responds with an alternative theology, which raises "the fundamental issues affecting the relationship between the interpretation of God's revelation and specific Christian obedience in a real, suffering, and violent world "(X). Kirk's experience departs from the experience of other authors because he has much experience in the culture of Latin America. A review of the book states that "in many ways the book is a measure of the impression living in Latin America made on Kirk: he is engaged in a sympathetic, deeply felt and critical dialogue" (Haddon 105). In addition to this sympathy, Kirk has also read the texts in their original language (x), an important step in doing a faithful reading. Without doubt, these experiences have influenced his reading of LT.

Kirk focuses his critique of LT on radically different aspects of the movement and minimizes the discussion of Marxism that figures so prominently into the other texts. He mentions Marxism a mere seven times in his twenty-three-page critical analysis, so infrequently that the reader senses he does not consider Marxism a central point of his critique. Though he confirms the Marxist characteristics of LT, he does not depend on the

connotation of the word. Rather he explains why, in his view, Marxism is not useful for interpreting the Bible, an explanation taken for granted in the other texts. The infrequency of the word “Marxism” also testifies to its insignificance to Kirk's assessment. He is not consumed in economic matters, nor does he reduce LT to an economic or political issue, but concentrates on a theological reading. Nevertheless, his ultimate conclusion does not diverge from the goal of other evangelical theologians and authors. Like them, Kirk disagrees with the assertions, goals, and methods of LT, so in his final analysis, he admits that "it is necessary to reverse the methodological procedure of the theology of liberation" (185). However, he expresses his disagreement more gently than authors who have no connection to Latin America. His work retains its evangelical principles in its analysis. The chapter of his response to LT is called “Sola Scriptura: An Alternative Hermeneutic,” in which he explains, “The Reformers’ appeal to *Sola Scriptura* as a *theological methodology* has many facets, one of the most important being the intuition that Scripture remains the only legitimate terminus for the Christian understanding of reality” (Kirk 186-87). Kirk presents a unique perspective as an author educated in Britain and an educator with a decade of experience in Argentina. He has kept his identity as an evangelical, or to continue the illustration, did not leave his cultural “bubble” in doing a reading of LT. On the most important issues, Kirk remains a British Protestant, but through appreciating a different perspective he achieves a tone of compassionate criticism.

Emilio A. Núñez, an evangelical author who reads LT within the Latin American context, explains in his introduction:

I have written it [Liberation Theology] as a Latin American evangelical who was not only born and raised in a proletarian home in the republic of El Salvador, but also a member of the working class in my adolescent years I have, therefore, personally experienced the sad economic and social reality that faces the great majority of Latin American people I know firsthand the anguish, frustrations, and hopes of those people of whom I feel the part and on whom I have not wanted to turn my back in the theological and ideological controversy that surrounds liberation theology. (7)

From this perspective, Núñez offers another careful reading of LT. He specifically cites theologians and their texts and discusses both the assertions and results of the movement. Like Kirk, Núñez mentions Marxism only thirteen times, again showing that a closer proximity to LT and the culture that produced it gives a more nuanced perspective than the limited view gained by a reading outside of Latin America.

Núñez's argument shares the general structure of Kirk's work, in which he begins with a summary and explanation of LT and ends with a brief answer, an alternative to it, in which he repeats almost the same criticisms as Kirk: "We have seen that liberation theologians do not have a high view of the authority and inspiration of the Scriptures. They accept modern exegesis uncritically, and subject the biblical text to an ideology... [yielding] an interpretation that is far from satisfactory for those who feel seriously committed to the gospel" (278). Again, the gospel principle of "Sola Scriptura" plays into the evangelical argument, even in a text outside the context of the United States.

Nash, Novak and many others cannot overcome their concern with nonconformity in popular economic theories in the United States compared to TL. Nash exposes capitalism as the Christian option and discusses nothing more than socialism in his essay (49). For him, the central problem with LT is neither the commitment to the poor nor the political activity of Christians, but the centrality of socialism in the economy of liberation. Like Nash, Novak, contrary to the teachings of the Catholic Church, condemns democratic socialism and asserts that capitalism is the better economic system. Ironically, in reading these texts one can easily forget that the LT stands as a theology above all, because the authors leave aside all of theology. Hundley, in his essay “Dangers of Liberation Theology,” mentions Marxism some thirteen times within 1,330 words. The most common themes among evangelical texts in the United States are political and social issues, not theological or biblical ones.

Conclusion

Each set of texts, whether Catholic, evangelical, or otherwise, offers a very different reading of LT, since each group of authors begins with a different set of presuppositions. In terms of the economic theory of LT, the social ethic of the Catholic Church attracts her to the goals of LT, whereas evangelicals distance themselves from LT because of what they understand to be a subversive form of Marxism. When reading LT as a theology, Catholics use a dialectic analysis to join certain acceptable elements of LT with Church doctrine. Having rejected the possibility of an open canon, evangelicals, on the other hand, barely consider LT as a theology and treat it more as a political theory. Between these two extreme positions, one may find a middle ground from which to

acknowledge the Marxist elements of LT without fearing them and read these texts as examples of a theology rather than a political manifesto. Núñez and Kirk, who exemplify this reading, have moderated their evangelical or Protestant perspectives by reading the texts of LT and learning more about the cultures that produced them. However, none of these three lectures accuses LT of being something that it is not; each offers a reading informed by a unique point of view, to allude to González's analogy. In reality, Marxism does play an important role in LT. Perhaps the minimalism of the Catholic reading of Marxism does not give this aspect its due emphasis. In the end, to examine the differences among these readings is not to suggest that one is perfect and the other faulty, but rather that a broad, nuanced understanding of LT will only be reached through an intercultural dialogue among the different readers.

As an evangelical, I cannot offer suggestions for the Catholic readings. An evaluation of the evangelical readings, however, suggests that reading LT from a perspective that understands LT as a theology and diminishes the focus on Marxism would allow evangelicals to contextualize the discussion of LT and avoid two unfortunate consequences. First, without a contextualized reading, evangelicals risk passing over LT without reading or critiquing the texts, reducing the evangelical response to a mere superficial reading of a Marxist, socialist movement. Evangelicals ought to listen to Latin American protests from authors like Chaves, who warns that readers who associate the Marxist revolutions of the twentieth century with LT are mistaken (126). Such an approach yields a critique that does not engage with the specific beliefs of LT and prevents evangelicals from learning from this theology and answering the theological

positions that underlie LT's social commitment. The other danger for evangelicals lies in ignoring doctrinal differences concerning revelation and choosing to support the social initiatives backed by LT without a deeper understanding of the theological and philosophical differences that separate evangelicals from liberation theologians. If evangelicals do not read LT from a theological perspective, they cannot offer a nuanced critique of the social ethic of LT either. Neither of these dangerous readings promises good results. One produces a reading founded on a fear of Marxism and the other ignores theological disagreements and accepts new forms of LT, such as the theology of the people, which do not emphasize Marxism.

To avoid both of these positions, critics must read Gutiérrez's text in its theological context and critique it as the product of these beliefs. This is a difficult goal, because as Richards and O'Brien note, no one can step out of his or her cultural context or even detect all of the presuppositions that context imposes (212). Thus, every cultural analysis suffers from the same limitations and presuppositions that it tries to correct. Nevertheless, these very limitations demand dialogue between different readers because "[w]e misread because we read alone" (Richards and O'Brien 216). Critiques of LT manifest how profoundly difficult it is to perceive and evaluate how underlying beliefs influence a reading. They move readers to hear other perspectives with greater humility, since the unique distortions made by one's "bubble" are invisible from within it. Sensitive, nuanced, and discerning dialogue among different perspectives enriches every reader. It offers the rare opportunity to read through someone else's eyes.

Works Cited

- Brown, Harold O. J. "What is Liberation Theology?" In *Liberation Theology*. Edited by Ronald H. Nash. Baker, 1984.
- Chaves, João B. *Evangelicals and Liberation Revisited: An Inquiry into the Possibility of an Evangelical-Liberationist Theology*. Wipf & Stock, 2013.
- Claffey, Patrick and Joe Egan. Introduction. *Movement or Moment?: Assessing Liberation Theology Forty Years After Medellín*. Peter Lang, 2009.
- Ferrando, Miguel Ángel. "La interpretación de la Biblia en la Teología de la liberación, 1971-1984." *Teología y Vida* vol. 50, pp. 75-92.
- González, Justo L. *Santa Biblia: The Bible through Hispanic Eyes*. Abingdon P, 1996.
- Gutiérrez, Gustavo. *A Theology of Liberation*. 15th Anniversary Edition. Translated and edited by Sister Caridad Inda and John Eagleson. Maryknoll, 1988.
- Henry, Carl F. H. "Liberation Theology and the Scriptures." In *Liberation Theology*. Edited by Ronald H. Nash. Baker, 1984.
- Holman Bible Editorial. "Wealth and Materialism." *Holman Concise Bible Dictionary*. B&H Publishing Group, 2011.
- Hundley, Ray. "The Dangers of Liberation Theology." *The Baptist Pillar*, http://www.baptistpillar.com/article_489.html.
- Kirk, J.A. *Liberation Theology: An Evangelical View from the Third World*. John Knox P, 1979.
- Löwy, Michael. *The War of Gods*. Verso, 1996.

Nagel, Thomas. "What is It Like to Be a Bat?" *The Philosophical Review* vol. 83 no. 4, 1974, pp. 435-50, organizations.utep.edu/portals/1475/nagel_bat.pdf.

Nash, Ronald. "The Christian Choice between Capitalism and Socialism." In *Liberation Theology*. Edited by Ronald H. Nash. Baker, 1984.

Newman, John Henry. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. New York, 1909, <http://www.newmanreader.org/works/development/index.html>.

Novak, Michael. "The Case against Liberation Theology." *New York Times*, 21 October 1984, www.nytimes.com/1984/10/21/magazine/the-case-against-liberation-theology.html?pagewanted=all

Núñez, Miguel. "Sola Scriptura: Una Definición."
www.thegospelcoalition.org/coalicion/article/sola-scripture-una-definicion1#_ftn1

Núñez, Emilio A. C. *Liberation Theology*. Translated by Paul E. Sywulka. Moody P, 1985.

Paul VI. *Dogmatic Constitution on Divine Revelation*. 1965,
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html.

Ratzinger, Joseph. "Instruction on Certain Aspects of the 'Theology of Liberation'." Congregation for the Doctrine of the Faith (SCDF), 6 August 1984.
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_en.html

---. "Profession of Faith." Congregation for the Doctrine of the Faith (SCDF), 29 June 1998.

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaiht_h_doc_1998_professio-fidei_en.html.

Richards, E. Randolph y Brandon J. O'Brien. *Misreading Scripture with Western Eyes: Removing Cultural Blinders to Better Understand the Bible*. IVP Books, 2012.

Scannone, Juan Carlos. "El Papa Francisco y la teología del pueblo". *Selecciones de teología*, vol. 54 no. 213, 2015, pp. 39-50,

http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol54/213/213_Scannone.pdf.

Sola, Francisco Marín, O. P. *La evolución homogénea del dogma católico*, BAC, 1952.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Routledge, 2013.

Proquest.

<http://site.ebrary.com/lib/liberty/reader.action?ppg=1&docID=10729447&tm=1491490713116>.

Wilmer, Haddon. "Kirk, J. Andrew. Liberation Theology – an Evangelical View from the Third World." *Religious Studies* vol. 18, no. 1, 1982, pp. 105-06. doi: 10.1017/S0034412500013585.