
La teología práctica-empírica como un posible enfoque metodológico para un ulterior desarrollo de la teología latinoamericana de los signos de los tiempos

CATALINA CERDA PLANAS

Institut für Weltkirche und Mission

Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt, Alemania)

cacerdap@uc.cl

Recibido 24.01.2022/ Aprobado 03.03.2022

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7611-802X>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.59.138.2022.p71-94>

RESUMEN

La teología de los signos de los tiempos es ya parte de la tradición teológica latinoamericana. Con todo, esta teología plantea dos cuestiones que siguen abiertas: qué se entiende de manera más precisa por *locus theologicus*, aplicado en este caso a la historia actual, y, por tanto, el rol que ella tendría para la teología; y, por otro lado, cómo puede la teología estudiar este lugar teológico de una manera metódicamente fundada. Buscando aportar particularmente al segundo asunto, el siguiente artículo recogerá los estudios más recientes en torno al primer punto a modo de supuestos fundamentales, para luego focalizarse en la segunda cuestión, intentado mostrar cómo la teología práctica y el método de la teología empírica pueden ser un aporte para abordar dicho desafío metodológico. El artículo concluirá comentando la potencialidad que la conjunción de ambos elementos –la comprensión de la historia actual

* El texto recoge y profundiza la ponencia presentada en las VII Jornadas de Teología de la Universidad Católica Santísima Concepción (UCSH), Chile, realizadas los días 21 y 22 de octubre de 2021.

** La autora es Candidata a Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile y la Julius Maximilians Universität, Würzburg, Alemania. Se desempeña como Investigadora asociada en el Institut für Weltkirche und Mission de la Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt, Alemania), y en el Instituto Teológico Egidio Viganó de la Universidad Católica Silva Henríquez (Santiago de Chile).

como lugar teológico y la teología práctica empírica- pueden tener para un ulterior desarrollo de la teología de los signos de los tiempos en el continente.

Palabras clave: Signos de los tiempos; Lugar teológico; Teología latinoamericana; Teología práctica; Teología empírica; Teología de la historia.

Practical-empirical theology as a possible methodological approach for a further development of the Latin American theology of the signs of the times.

ABSTRACT

The theology of the signs of the times is already part of the Latin American theological tradition. All in all, this theology raises two questions that remain open: what could be meant by *locus theologicus*, applied in this case to current history, and, therefore, the role that it would have for theology; and, on the other hand, how can theology study this theological place in a methodically founded way. Seeking to contribute particularly to the second issue, the following article will collect the most recent studies regarding the first aspect as fundamental bases, to then focus on the second question, trying to show how practical theology and the method of empirical theology can be a contribution to address this methodological challenge. The article will conclude by commenting on the potential that the conjunction of both elements –the understanding of current history as a theological place and empirical practical theology– can have for a further development of the theology of the signs of the times in the continent.

Key words: Signs of the times; Theological place; Latin American theology; Practical theology; Empirical theology; Theology of history

1. Introducción

Existe ya un amplio consenso en afirmar que el Concilio Vaticano II significó un giro en la vida de la Iglesia y en el quehacer teológico. Dicho vuelco ha implicado, entre otras cosas, la recepción oficial del reconocimiento del carácter histórico de todo cuanto existe y, por tanto, también de la automanifestación de Dios para con su humanidad. Se reconoce, además, que ello se habría incorporado, no únicamente pero sí de manera ejemplar, en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* dedicada a reflexionar sobre el lugar y rol de la Iglesia en el mundo actual, dando un nuevo énfasis en la forma en que la Iglesia establece su relación con el mundo.¹ Ello impli-

¹ Cf. Peter Hünermann, *El Vaticano II como software de la Iglesia actual* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014).

có un sincero deseo de diálogo con la cultura de cada tiempo y de cada lugar, valorándola y reconociéndola como una interlocutora válida, dado que en ella se manifiestan los signos de la presencia de Dios.² Tal como comenta Carlos Schickendantz, se asienta así en *Gaudium et Spes* una nueva perspectiva que recoge lo ya avanzado en las Constituciones anteriores (particularmente en *Dei Verbum* y *Lumen Gentium*) y se abre un nuevo horizonte para el quehacer teológico posterior:

«Se advierte aquí que “la evolución de la vida social”, es decir, la historia, no es presentada como destinatario o beneficiaria de la acción eclesial. Por el contrario, emerge claramente, la sociedad percibida como “lugar teológico”, como instancia o fuente a partir de la cual se produce un conocimiento teológico, una profundización en la verdad manifestada en el Evangelio de Jesús. [...] se advierte aquí una nueva manera de pensar que se hace cargo del carácter histórico y social del pensamiento mismo y que, de este modo, llega a dar una nueva definición de las relaciones entre Iglesia y sociedad».³

Así, en la *Gaudium et Spes*, el Concilio no sólo reconoce como un oficio que le incumbe a la teología el escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del evangelio (GS 11), sino que ella misma se transforma en un ensayo que pretende llevar a cabo dicha tarea interpretativa;⁴ estableciendo, de esta forma, un nuevo desafío

2 Un ejercicio novedoso para la Iglesia del tiempo y que, por ello, no estuvo exento de dificultades. Dicha novedad se expresó, por ejemplo, en el mismo título del documento, para el cual se acuña el neologismo “Constitución pastoral”. Como recuerda Schickendantz, «En el lenguaje magisterial “Constitución” y “Constitución dogmática” tenían algún sentido idéntico. “Constitución” indicaba una doctrina a la manera de principios siempre permanentes; “pastoral”, por el contrario, una aplicación práctica, siempre contingente, de aquellas verdades estables. La novedad no podía ocultarse. El Concilio no sólo se hallaba situado ante cuestiones nuevas, sino que las mismas maneras clásicas de reflexionar sobre los problemas se veían puestas a prueba. En la intrínseca unidad entre “doctrina” y “pastoral”, como se ha concretado en GS, se ha producido una novedad en la historia de la enseñanza conciliar, más aún en el mismo estatuto de la teología, en la forma del pensar creyente» (Carlos Schickendantz, «Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes*», en *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos: horizontes, criterios y métodos* (Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013), 66.).

3 Schickendantz, «Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes*», 75.

4 Cf. Juan Noemi, «En la búsqueda de una teología de los ‘signos de los tiempos’», en *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época* (Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008), 83-98.

para la teología posterior: el poder profundizar en este nuevo *locus theologicus* –la historia– que vuelve a ser reconocido como tal.⁵

Ahora bien, el giro pastoral consagrado en el Concilio Vaticano II tuvo un importante impacto en Latinoamérica y el Caribe y la *Gaudium et spes* ha sido, según Víctor Codina, el documento mejor recibido.⁶ Dicho continente, que participó activamente durante todo el proceso conciliar, celebraba, pocos años después de la clausura del Concilio, su segunda Conferencia General del Episcopado en Medellín, en la cual, según diversos autores, se recepcionó creativamente el acontecimiento teológico pastoral que significó el Vaticano II para la Iglesia universal y las diversas iglesias locales:⁷

«Puede decirse que Medellín lleva a cabo una verdadera “inculturación” latinoamericana del espíritu del Concilio Vaticano II, por la capacidad demostrada en él para captar las intuiciones más profundas del Concilio y buscar su encarnación creativa en respuesta a las concretas interrelaciones de la realidad del continente».⁸

Por su parte, el ensayo interpretativo de Medellín encuentra un desarrollo ulterior en la llamada Teología de la Liberación, la cual ha sido reconocida, sin lugar a duda, como la principal novedad teológica que ha surgido del continente latinoamericano. Dicha corriente de pensamiento teológico –que, por cierto, no tiene nada de monolítico e integra distintas perspectivas, énfasis y cuestiones metodológicas dependiendo del autor– surge, se podría decir, de un doble impulso: primero, de la renovación teológica que significó el acontecimiento del Concilio Vaticano II, no sólo durante su

5 Cf. Schickendantz, «Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes*», 76. Sin embargo, es necesario reconocer también, tal como comenta Jorge Costadoat, que «el Vaticano II no tuvo total claridad sobre su método», y «el concepto *signos de los tiempos* no fue aclarado» (Jorge Costadoat, «Teología de los signos de los tiempos. Un itinerario latinoamericano», *Revista latinoamericana de teología*, no 110 (2020): 172.).

6 Cf. Víctor Codina, *Las iglesias del continente 50 años después del Vaticano II* (Bogotá, 2013).

7 Cf. Segundo Galilea, ed., «Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las conferencias de Medellín y Puebla», en *La Recepción del Vaticano II* (Madrid: Cristiandad, 1987), 86–101.

8 Fernando Berríos, «Antecedentes y recepción de *Gaudium et Spes* en Latinoamérica. Una mirada desde Chile», en *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos* (Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013), 24.

realización entre los años 1962 y 1965, sino también lo que generó su preparación y recepción propia en Latinoamérica. Y, por otro, la realidad particular del continente latinoamericano, caracterizada principalmente por la experiencia de pobreza y opresión de sus millones de habitantes.⁹

Tal como comenta Costadoat,

«La recepción latinoamericana del concepto de “signos de los tiempos” representa para la Teología de la liberación el punto de quiebre respecto de la teología europea tradicional (...). En realidad, más que una ruptura se trata del comienzo de una teología que no es latinoamericana por el lugar geográfico de su producción, sino porque su objeto es la historia actual de América Latina (...). En términos simples, la diferencia estriba en que el “texto” que la teología pretende leer, reflexionar y comprender no es en primer lugar el texto de la Sagrada Escritura (conservada y transmitida por la Iglesia en sus diversos textos magisteriales, litúrgicos, etc.), sino la historia misma en la cual Dios aún se revela en Cristo a través del Espíritu».¹⁰

De esta manera, el acercamiento a la experiencia –o empírico como le llama Joaquín Silva¹¹– no es una consecuencia de la teoría sino el centro de la Teología Latinoamericana. Su propósito es establecer el valor de la práctica como punto de partida de la reflexión teológica con el objetivo de llegar a ser un instrumento concreto y eficiente para la transformación del mundo. Así, la *praxis* ocupa en esta teología un doble lugar: como origen y como finalidad.

Con todo, y a pesar del rico desarrollo teológico logrado en el continente en estos 50 años de reflexión y compromiso eclesial con la vida de nuestros pueblos, la teología de los signos de los tiempos desarrollada en América Latina y el lugar de la historia y la *praxis* para la reflexión teológica sigue siendo aún un tema debatido entre teólogos¹² y hay cuestiones fundamentales que aún siguen abiertas a ulterior desarrollo. Entre ellas, hay dos que quisiera recoger

9 Cf. Sergio Silva, «La Teología de la Liberación», *Teología y Vida* 50 (2009): 93-116.

10 Jorge Costadoat, «Los “signos de los tiempos” en la Teología de la liberación», *Teología y vida* 48, no 4 (2007): 400, <https://doi.org/10.4067/S0049-34492007000300004>.

11 Cf. Joaquín Silva, «Theory and Empirical Research in Liberation Theology», *ET-Studies* 7, no 1 (2016): 151-67.

12 Cf. Costadoat, «Teología de los signos de los tiempos. Un itinerario latinoamericano».

y abordar en lo que sigue, por la centralidad que veo en ellas para poder seguir desarrollando una teología de los signos de los tiempos en América Latina: primero, qué se entiende más precisamente por lugar teológico dentro de la reflexión teológica latinoamericana como supuesto fundamental para una teología de los signos de los tiempos; y, por tanto, para el reconocimiento del lugar de la historia y de la experiencia actual en los procesos de generación de conocimiento teológico. Y, segundo, cómo puede concretamente la teología integrar este nuevo lugar teológico en su quehacer disciplinar, de una manera metodológicamente fundada. Un desafío aún pendiente a pesar de los valiosos intentos de diversos teólogos y teólogas latinoamericanos que, en la práctica, ya han ido explorando formas de hacerlo.

2. La historia como lugar teológico

Se ha anunciado ya en el apartado anterior que la teología latinoamericana de los signos de los tiempos ha implicado la afirmación y el reconocimiento de la historia como lugar teológico. Sin embargo, pareciera que existe aún un importante equívoco en la comprensión y utilización de este concepto, no habiéndose distinguido siempre de manera suficiente las nociones de lugar hermenéutico y lugar teológico, por lo que «no está reflexionado todo lo que la categoría puede dar de sí como fuente de la teología, por una parte, e incorporada a un todo orgánico que evite todo riesgo de monopolio de un lugar teológico sobre otros, por otra».¹³

Así, según el reciente análisis de Costadoat, autores como Parra y Scannone, por ejemplo, insisten en la necesidad de reconocer la importancia del lugar hermenéutico para la teología de la liberación e identifican la novedad de esta teología por el lugar específico desde donde se interpreta la fe y las fuentes de la revelación, en

¹³ Carlos Schickendantz, «Autoridad teológica de los acontecimientos históricos: perplejidades sobre un lugar teológico», *Revista Teología* LI, no 115 (diciembre de 2014): 157-83.

este caso, desde el mundo de los pobres. Así, estos autores utilizan el concepto de lugar teológico fundamentalmente como sinónimo de lugar hermenéutico, es decir, como contexto “desde” el cual se interpreta la revelación, sin con ello reconocer, necesariamente, «la virtud de revelar algo de Dios» y, por tanto, como posible «fuente de conocimiento y argumentación teológica».¹⁴ Sin embargo, «Segundo y Sobrino van más lejos. En ellos asoma algo verdaderamente novedoso, a saber, que el “lugar hermenéutico” debe considerarse fuente de conocimiento teológico y, por tanto, una “revelación” de Dios con una autoridad que, no sin relacionarse con las fuentes autoritativas tradicionales, merece obediencia».¹⁵

Por tanto, tal como destaca Costadoat,

«algunos teólogos reconocen en los acontecimientos actuales la posibilidad de una revelación de Dios análoga a la de la Sagrada Escritura. La categoría signos de los tiempos ha servido para designar un cambio mayor en el estatus epistemológico de la teología. En más de una ocasión la expresión “lugar teológico” se usa en este sentido y no como mero “lugar hermenéutico”».¹⁶

De hecho, pareciera ser que el antes mencionado reconocimiento del carácter histórico de la revelación alcanzado (o, más bien, redescubierto) por el Vaticano II exige algo más; exige reconocer a la historia¹⁷ como lugar y fuente teológicos y no únicamente como lugar hermenéutico. A diferencia del Concilio Vaticano I, que enfatizaba la dimensión noética de la revelación, el Vaticano II comprendió y presentó la naturaleza de dicho acontecimiento principalmente como la historia de la autodonación de Dios a su creatura (“Historia de Salvación”).¹⁸ Historia conformada por hitos

14 Costadoat, «Teología de los signos de los tiempos. Un itinerario latinoamericano», 180.

15 Jorge Costadoat, «Dios habla hoy. En busca de un nuevo modo de entender la revelación», *Franciscanum* 60, no 169 (15 de abril de 2018): 174, <https://doi.org/10.21500/01201468.3696>.

16 Jorge Costadoat, «Novedad de La Teología de La Liberación En La Concepción de La Revelación», *Revista Teología* LIV, no 124 (diciembre de 2017): 28.

17 En cuanto acontecimiento (además escatológico) y no en cuanto historiografía, como lo entendía Cano al incorporar a la historia como lugar ajeno dentro de su sistema de lugares teológicos.

18 Es esta la tesis de Peter Hünermann (cf. Hünermann, *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*, 52-65.). Como uno de los ejemplos emblemáticos, el autor menciona la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, en la cual se afirma que Dios ha querido revelarse a Sí mismo al

concretos, de un pueblo particular, con personas que, a través del caminar cotidiano de las comunidades, han sido mediación de la acción amorosa de Dios para con su humanidad (DV, 3-4).¹⁹ Por tanto, para el cristianismo, la historia no es un mero escenario (externo) de la acción agraciante de Dios para con su humanidad, sino que se transforma en verdadero lugar teológico dado que ella misma es despliegue de la autocomunicación de Dios en su humanidad.²⁰

Recordemos muy brevemente aquí que, desde la perspectiva de la teología cristiana, en el acto mismo de la creación del mundo y de los seres humanos, Dios ha querido salir de sí y donarse libremente a su creación. La valoración de que Dios es el creador implica no solo que él es el origen del mundo y de todo cuanto existe, sino que su acto de creación lo involucra con su criatura porque es una forma por la que Él se ha comunicado y donado a sí mismo. Por eso, Pablo afirma, en su carta a los Romanos, que Dios realmente puede ser conocido a través de su creación (Rom 1, 20). En este sentido, toda persona vive una existencia ya configurada por la presencia de la gracia de Dios como su amorosa oferta²¹ y, por tanto, para el

ser humano, y que dicha revelación acontece y ha acontecido en la historia configurándose esta como una verdadera Historia de Salvación (DV, 2-4).

19 De hecho, teólogos como Rahner han llegado a afirmar que la historia misma puede ser comprendida como el suceso de la trascendencia. Si el ser humano es el acontecimiento de la autocomunicación de Dios, el sujeto de dicho acontecimiento, la trascendentalidad e historicidad del hombre se transforman en historia de Salvación, pues es historia ya desde Dios. Rahner llegará a afirmar que, por tanto, el lugar, y el único lugar, en el cual el ser humano puede encontrarse con Dios, para quien ha sido creado, es la historia (cf. Karl Rahner, *Curso Fundamental de la Fe*, vol. Grado Cuarto (Barcelona: Herder, 2007), 172 y 174.).

20 Melchor Cano, en su ya clásica categorización de los lugares teológicos, incorpora a la historia como uno de ellos. Con todo, dicho autor refiere a ella en cuanto que historiografía, teniendo así una acepción distinta a la referida por la teología de la historia. Además, Cano la cataloga como un *loci alieni*, es decir, no propio, secundario respecto de la Sagrada Escritura, la Tradición, la autoridad de la Iglesia, entre otros. Me parece que la perspectiva teológica del siglo XX, recogida y fortalecida por el Concilio Vaticano II, da mayor fuerza y centralidad a la historia como lugar teológico, al acoger el giro del pensamiento filosófico moderno en el cual se reconoce la historicidad como dimensión constitutiva de la realidad (incluso del ser, en lenguaje metafísico clásico) y, por tanto, en materia teológica, de la revelación de Dios al hombre (cf. Hünemann, *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*, 41-70.).

21 Por eso, Rahner afirma que el ser humano mismo puede ser entendido como el evento de la autocomunicación de Dios y que toda persona vive en un existencial sobrenatural. Una afirmación que es válida no sólo «para este o el otro hombre, a diferencia de los demás, por ejemplo, sólo para los bautizados, para los justificados, a diferencia de los paganos y pecadores. La tesis de que el hombre es el acontecimiento de la autocomunicación de Dios (...) es una frase que se refiere absolutamente a todos los hombres, que expresa el existencial de todo hombre» (Rahner, *Curso Fundamental de la Fe*, Grado Cuarto:160.).

cristianismo no hay ningún ámbito sacral delimitable como el único para encontrar a Dios.

La tradición cristiana reconoce, además, que desde la creación Dios se ha manifestado y revelado también en hechos históricos concretos, a través de los cuales explicita y desarrolla en términos categoriales la autocomunicación iniciada en el acto de la creación y en vista de la comunión escatológica. Esta revelación histórica ha atravesado la historia humana y ha tenido su mayor expresión en la encarnación de Dios mismo en Jesucristo (Hb 1, 1-2). En él, Dios ha asumido la humanidad y «se ha unido de alguna manera con cada hombre» (GS 22) para completar el proyecto de creación: la plena comunión entre Él y su criatura. Sin embargo, la muerte, resurrección y ascensión de Jesucristo no significó el fin de la presencia activa de Dios en el mundo. «En el día de Pentecostés, la Pascua de Cristo se cumple con el derramamiento del Espíritu Santo, manifestado, dado y comunicado como persona divina». ²² El Espíritu de Dios es «la prueba de que permanecemos en él y él en nosotros» (1 Jn 4, 13), la presencia viva de Dios en el mundo de hoy hasta la consumación de la historia (cf. Jn 14, 17). Una presencia que no se limita a los límites de la Iglesia institucional, sino que misteriosamente actúa en todas partes de formas que solo Dios conoce (GS 22).

La intuición fundamental, por tanto, es que la historia ya no puede ser considerada como un terreno neutro, ²³ sino tal como concluye Vélez-Caro: «En consonancia con la revelación de Dios en la historia podemos afirmar que la acción humana no es un simple receptáculo de aplicación de las doctrinas reveladas sino que ella misma es lugar teológico donde acontece la revelación». ²⁴

A partir de lo anterior, sería posible –¡e incluso necesario!– afirmar que la historia actual sigue revelando a Dios: «La afirma-

²² Iglesia Católica, *Catecismo de la Iglesia Católica* (Santafe de Bogotá: San Pablo, 2000), 731.

²³ Cf. Berrios, «Antecedentes y recepción de Gaudium et Spes en Latinoamérica. Una mirada desde Chile», 27.

²⁴ Olga Consuelo Vélez-Caro, «El quehacer teológico y el método de investigación acción participativa Una reflexión metodológica», *Theologica Xaveriana* 67, no 183 (junio de 2017): 204, <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx67-183.qtmiaip>.

ción del carácter histórico de la revelación cristiana obliga suponer que no ha concluido (...). En consecuencia, la revelación continúa aconteciendo en la historia de los seres humanos, y no solo de los cristianos, que actúan conforme al Espíritu de Cristo». ²⁵ Ello implicaría ya no solo reconocer a la historia actual como lugar “desde” donde interpretar la revelación, sino “en” el cual ella se sigue desplegando, ofreciendo así una nueva forma de comprender el concepto mismo de revelación. ²⁶

Ello supone, a su vez, reconocer en la historia –también en la actual– un verdadero lugar teológico –en un sentido fuerte–, en cuanto lugar con densidad teológica y autoridad teológica. ²⁷ Eso no implica, por supuesto, poner a la historia al mismo nivel que otras fuentes de revelación o querer reemplazar estas por aquella. Significa, sí, integrar a la experiencia y *praxis* humanas, en tanto que lugares de la presencia salvífica de Dios, dentro del diálogo hermenéutico que implica la fe y su transmisión, enfatizando el carácter dialógico (y no unidireccional) de dicho proceso.

3. La praxis como lugar teológico-generativo y el giro de la teología práctica

Ahora bien, el avance que ha significado para la teología del siglo XX volver a reconocer el carácter constitutivamente histórico de la revelación y, por tanto, la cualidad teológica de la historia –de hoy y de todo tiempo–, requiere de un correlato en una reflexión propiamente metodológica. ¿Cómo puede la teología incorporar, dentro de su proceso de inteligencia de la fe, a la historia actual? ¿Cuáles son las mediaciones disciplinares más adecuadas y cómo

²⁵ Costadoat, «Teología de los signos de los tiempos. Un itinerario latinoamericano», 178.

²⁶ Cf. Costadoat, «Novedad de La Teología de La Liberación En La Concepción de La Revelación», 45.

²⁷ Cf. Carlos Schickendantz, «La naturaleza teológica del momento inductivo En tiempos de diversidad, pluralismo y alteridad cultural», *Veritas* 38 (2017): 113.

puede la teología velar porque el estudio de dicho *locus* –la historia– mantenga su carácter propiamente teológico?

Autores como Juan Noemi han insistido en la vigencia de la pregunta metodológica que surge al alero de esta nueva perspectiva teológico fundamental. Es necesario avanzar en reflexiones estrictamente epistemológicas respecto de la teología como inteligencia de la fe y el método más apropiado para la reflexión teológica del tiempo actual:

«¿Cómo puede la teología, cómo pueden los teólogos hablar responsablemente del mundo donde viven personas concretas como un lugar en el que son visibles los signos de Dios Creador, Redentor y Fin Último, y cómo desde ahí se puede plantear a Dios y la historia de Dios con la humanidad? [...]. Se trataría de operativizar epistemológicamente un desafío que la Iglesia ha reconocido como verificación de su propia proexistencia para con el mundo».²⁸

Es aquí donde, desde mi perspectiva, una nueva o más amplia comprensión de la teología práctica –como aquella rama de la disciplina que busca estudiar la «religión vivida»,²⁹ no solo ni principalmente como un receptor de otras disciplinas teológicas, sino como una fuente diferente y complementaria para el desarrollo teológico– puede ser un aporte valioso para abordar este desafío y para el ulterior desarrollo de una teología de los signos de los tiempos en nuestro Continente.³⁰

Es cierto que, en los orígenes de la disciplina (siglo XIX), esta se desarrolló fundamentalmente en relación con el clero y su labor de pastoreo, y de ahí su designación original como Teología Pastoral. La pregunta central aquí era quién y cómo “aplicar” de manera eficiente a la vida concreta de la Iglesia y de los fieles la teología, la

28 Noemi, «En la búsqueda de una teología de los “signos de los tiempos”», 86-87.

29 Cf. Norbert Mette, «Trends in der Gegenwartsgesellschaft», en *Handbuch praktische Theologie*. Bd. 1: Grundlegungen, ed. Herbert Haslinger (Mainz: Matthias-Grünewald-Verl., 1999), 75.

30 Es cierto que el giro hacia la historia y la praxis humana ha sido vivido, como ya vimos, por toda la teología (no solo por la teología práctica). Sin embargo, destaco la pertinencia de esta disciplina para el desafío aquí afrontado por la especificidad del objeto que esta se propone estudiar: la praxis humana.

cual, se entendía, era desarrollada por otras áreas, principalmente por la Sistemática. Dada esta orientación, la Teología Pastoral se tradujo, en general, en una colección de reglas de “cómo hacer”, de métodos y técnicas para la aplicación de la teología a la pastoral.

Ya en el siglo XX, el Vaticano II permitió el surgimiento de una nueva comprensión de esta disciplina gracias a una ampliación en la comprensión de la labor pastoral y de la Iglesia, reconociendo que el verdadero sujeto de aquella no es únicamente el clero, sino toda la comunidad eclesial. El desafío que emerge ya no es solo pensar cómo el clero puede realizar mejor sus funciones, sino poder desarrollar una reflexión sobre la vida de la Iglesia, en perspectiva de una eclesiología del Pueblo de Dios. Es ésta, a mi entender, la comprensión predominante de la disciplina actualmente en América Latina. Con todo, la perspectiva de fondo sigue siendo bastante similar a la anterior, manteniendo el carácter principalmente aplicativo de la disciplina, orientado a la modificación o mejoramiento de la *praxis* eclesial. Actualmente esta corriente se expresa en la elaboración, cada vez más prolífera, de instrumentos técnicos para el acompañamiento pastoral, las clases de religión, la homilética, la planificación pastoral, entre otros. Lo central, en este caso, es mejorar la técnica, el modo de hacer las cosas, pero sin generar un diálogo –en ambas direcciones– entre *praxis* y teología.³¹

Sin embargo, los últimos decenios han marcado un nuevo proceso de ampliación de la Teología Pastoral, o Práctica –como se le ha preferido denominar–. Motivados por la renovación teológica del siglo XX y su expresión en el Vaticano II, teólogos prácticos, han asumido en las últimas décadas el desafío de estudiar la *praxis* (religiosa) contemporánea de una manera sistemática y metódicamente

31 Cf. Geraldo de Mori, «El carácter práctico de la teología», *Teología y vida* 51, no 4 (2010): 501-19, <https://doi.org/10.4067/S0049-34492010000300003>; R Ruard Ganzevoort, «Forks in the Road when Tracing the Sacred Practical Theology as Hermeneutics of Lived Religion», *Paper presented at the International Academy of Practical Theology*, 2009.

fundamentada,³² dándole así una nueva identidad a la disciplina. De este modo,

«la teología práctica encuentra un lugar teológico-generativo en la práctica humana. Los contextos de la vida de las personas no son simplemente lugares a los que recurren para resolver las preguntas que surgen allí con las respuestas que han traído consigo. Su preocupación es respetar las realidades de la vida y las vivencias de las personas como lugar donde los contenidos y formas de práctica de la fe se generan de manera original y auténtica».³³

Lo anterior ha implicado un tránsito desde una comprensión de la teología práctica como teología aplicada, a ser entendida como una disciplina que busca desarrollar teoría desde la *praxis* y acerca de la *praxis*: la teología práctica “no es la práctica, sino la teoría de la práctica” decía Schleiermacher.³⁴ Lo cual tampoco significa un mero reflejo o una simple descripción de la *praxis*, «sino un rendimiento sintético entre experiencia, análisis y razón».³⁵

«Nuestra convicción básica rectora es que toda persona se sitúa radicalmente en el espacio de la voluntad relacional del que llamamos “Dios”. Esta premisa no puede eludirse y debe tomarse tan en serio que no solo se mantenga en el nivel de las afirmaciones teológicas, sino que también debe desempeñarse en el ámbito de la concepción de la ciencia. (...) la teología práctica encuentra su objeto potencial de reflexión en la práctica de cada ser humano y en la práctica de los seres humanos en su conjunto».³⁶

El objetivo de esta subdisciplina sería, por tanto, de acuerdo con esta comprensión, desarrollar una teoría de la *praxis* –entendida de manera integral y universal– de modo que ella, en cuanto lugar teológico, pueda entrar y encontrar su espacio en el diálogo hermenéutico con otras fuentes teológicas, como son las Escrituras y la Tradición.

32 Cf. Herbert Haslinger, «Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis», en *Handbuch praktische Theologie*. Bd. 1: Grundlegungen, ed. Herbert Haslinger (Mainz: Matthias-Grünwald-Verl, 1999), 104.

33 Herbert Haslinger, ed., *Handbuch praktische Theologie*. Bd. 1: Grundlegungen (Mainz: Matthias-Grünwald-Verl, 1999), 27-28.

34 Cf. Haslinger, «Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis», 102.

35 Norbert Greinacher, «Praktische Theologie als kritische Theorie kirchlicher Praxis in der Gesellschaft», *Theologische Quartalschrift* 168 (1988): 292.

36 Haslinger, *Handbuch praktische Theologie*. Bd. 1, 23.

«Una respuesta cristiana a la pregunta de quién es Jesús y qué salvación de Dios podemos experimentar en él en nuestro tiempo no puede darse unilateralmente; es decir, solo del análisis e interpretación de textos bíblicos y documentos eclesíásticos o simplemente del análisis de nuestras experiencias básicas actuales y de nuestra sociedad (...); esta respuesta sólo puede darse en una correlación entre estos dos polos».³⁷

De hecho, ambos tipos de hermenéuticas, las que recogen la experiencia del pasado como aquellas que intentan auscultar el presente, son esenciales para la teología y su progreso.³⁸ Pasado y presente constituyen un todo dialéctico. La tradición solo puede entenderse desde la perspectiva del presente, y la experiencia actual siempre está influenciada y posibilitada por el pasado y su tradición.³⁹

«La teología práctica debe asegurar que las preguntas correctas, pero también las respuestas prácticas presentes en la iglesia y la sociedad como lugar de historia salvífica, como “locus theologicus”, sean consideradas e incluidas en el proceso hermenéutico representado por la teología. La teología práctica debe ser parte constitutiva del evento de interpretación en el que la causa de Jesús y la situación actual se explican mutuamente».⁴⁰

Ésta es, de hecho, la consecuencia esperada de considerar a la teología práctica ya no como una ciencia “aplicada” (*Anwendungswissenschaft*), sino como una “ciencia de la acción” (*Handlungswissenschaft*), lo cual compromete a la teología a tener una relación bidireccional con la *praxis*.⁴¹ «O, para decirlo de otra manera: una reflexión práctico-teológica hoy debe asumir que en el contexto de las personas no solo encontrará sus preguntas (y ciertamente no

37 Edward Schillebeeckx, *Erfahrung aus Glauben* (Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1984), 101.

38 Cf. Bernard Lonergan, *Method in theology* (New York: Herder and Herder, 1972).

39 Cf. Schillebeeckx, *Erfahrung aus Glauben*, 109.

40 Greinacher, «Praktische Theologie als kritische Theorie kirchlicher Praxis in der Gesellschaft», 298.

41 «Con la autocomprensión como teoría de la acción, la teología práctica se compromete con la siguiente convicción básica: «Si entro en interacción con alguien, lo acepto como un socio igualitario que puede contradecirme, y en lo que digo, les acepto la crítica y el contra-discurso de tal manera que me comprometo a intentar llegar a un acuerdo sobre la veracidad de las afirmaciones o la corrección de las normas al tratar con él» (Haslinger, «Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis», 108.).

solo las preguntas para respuestas prefabricadas), sino también sus respuestas». ⁴²

Ello implica que la teología debe estar abierta a la novedad que la *praxis* actual, en tanto que lugar de la automanifestación de Dios, pueda traer para la comprensión y articulación de la fe y, en consecuencia, para ella como disciplina. Por tanto, la teología práctica no mira sólo “hacia atrás” –hacia el pasado– o “hacia abajo” –hacia el presente–. La teología práctica mira también “hacia adelante”, hacia el futuro, tratando de identificar y proponer nuevas posibilidades que puedan ayudar a superar el *statu quo*. Existe en ella una tensión inherente entre el pasado (tradicción cristiana), el presente (*praxis* actual) y el futuro (una realidad posible aún no existente), lo que conlleva un papel crítico ⁴³ y una dimensión utópica. ⁴⁴ «Las experiencias contemporáneas tienen un poder hermenéutico, crítico y productivo como contraparte de los contenidos de experiencia y conocimiento de la tradición cristiana». ⁴⁵

Este carácter crítico de la teología práctica no debe solo entenderse en vistas de la misma *praxis* (de la Iglesia o de la sociedad en su conjunto), sino también de la teología. Así, una mejor y más profunda comprensión de la experiencia (religiosa) actual, puede ser valiosa no solo para la mejora de la acción de la Iglesia a través de una reflexión crítica acerca de ella; sino también puede y debe plantear preguntas para la fe cristiana y aportes valiosos para la actualización y el progreso de la teología como hermenéutica de la experiencia (pasada y presente). Así, en conjunto con las otras subdisciplinas teológicas, la teología práctica puede ayudar a la teología a progresar y desarrollarse, yendo más allá de lo ya dado.

42 Haslinger, *Handbuch praktische Theologie*. Bd. 1, 27–28.

43 Por ello, Schillebeeckx llama a la teología «una teoría crítica de la praxis religiosa» (Cf. Edward Schillebeeckx, *The Understanding of Faith: Interpretation and Criticism, The Collected Works of Edward Schillebeeckx*, Vol. 5 (London: Bloomsbury, 2014)).

44 Cf. Greinacher, «Praktische Theologie als kritische Theorie kirchlicher Praxis in der Gesellschaft», 299.

45 Schillebeeckx, *Erfahrung aus Glauben*, 104.

4. El acceso teológico a la praxis actual

Antes de concluir, y de manera más bien resumida, pues este tema ya lo he tematizado *in extenso* en otro lugar,⁴⁶ queda por abordar una última cuestión, cual es la pregunta acerca del acceso a la *praxis* humana en vistas al logro de lo dicho hasta aquí. Ella es, de hecho, una de las preguntas centrales de la teología práctica⁴⁷ y cuya respuesta no es sencilla ni inocua.

En términos muy resumidos, es posible afirmar que esta disciplina ha desarrollado *grosso modo* dos formas de responder a esta pregunta: una posibilidad, es que la teología recurra a las ciencias sociales empíricas (en este caso, por ejemplo, a la sociología de la religión o, más ampliamente, a las ciencias religiosas) y recibir de ellas la resultados y datos de estudios ya realizados o que se puedan realizar sobre la *praxis* humana o alguna de sus dimensiones; y, analizar, en un segundo momento, estos resultados desde una perspectiva teológica. Esto es lo que propusieron, hace algunas décadas, autores como Karl Rahner en Europa o Clodovis Boff, en el contexto de la Teología Latinoamericana de la Liberación.

Sin embargo, este camino ha mostrado tener limitaciones epistemológicas y teológicas importantes. Por un lado, un modelo como este deviene en una mera yuxtaposición de disciplinas. Esto implica que la teología recoge el análisis que otras ciencias realizan de la *praxis* como un momento pre-teológico, excluyéndose de la configuración de los marcos de referencia y de las opciones metodológicas del proceso investigativo. Con esto, la teología queda a merced de las comprensiones conceptuales y orientaciones de investigación de otras disciplinas que, por definición, tienen una perspectiva epistemológica diferente, a pesar de compartir el mismo objeto material.

46 Cf. Catalina Cerda-Planas, «Las potencialidades de la Teología Empírica para el desarrollo de una teología en diálogo con la experiencia religiosa actual», *Teología y vida* 60, no 3 (2019): 367-94, <https://doi.org/10.4067/S0049-34492019000300367>.

47 Cf. Stephanie Klein, «Methodische Zugänge zur sozialen Wirklichkeit», en *Handbuch praktische Theologie*. Bd. 1: Grundlegungen, ed. Herbert Haslinger (Mainz: Matthias-Grünewald-Verl, 1999), 248.

Por ello, la así llamada mediación socio-analítica⁴⁸ como momento previo o pre-teológico, muestra deficiencias epistemológicas críticas.

Además, surge un segundo problema: si la experiencia (religiosa) humana es considerada un *locus theologicus*, un lugar donde encontrar la autorrevelación de Dios, entonces el primer momento descriptivo de la realidad no debe entenderse meramente como un pre-teológico. Delegar el análisis de la *praxis* actual a otras disciplinas implica seguir sin asumir el principio teológico Dios-en-el-mundo y, por tanto, seguir entendiendo la *praxis* actual como un lugar de aplicación de principios preestablecidos (eternos) y no como otra fuente (complementaria) de reflexión teológica.⁴⁹

Por ello, una otra propuesta ha sido que la propia teología asuma el desafío de estudiar la experiencia (religiosa) actual. La idea, en este caso, es que la teología misma se torne empírica, incorporando en sus propios procesos de generación de conocimiento un acercamiento empírico. Ello implica que la propia teología amplíe sus métodos tradicionales de investigación e incorpore metodologías e instrumentos propios de las ciencias sociales empíricas para com-

48 La teología de la liberación reflexionó fundamentalmente en torno a esta mediación, la socio-analítica, como “herramienta” para el análisis social en sintonía con las corrientes de pensamiento del tiempo en que esta teología se desarrolló; hoy, sin embargo, podríamos incluir en esta reflexión acerca de las “mediaciones” de la teología otros acercamientos a la experiencia humana, no solo a través de las ciencias sociales, sino también a través, por ejemplo, de la literatura o del arte, como ya lo están realizando teólogos tales como Alberto Toutin, Ángela Pérez (literatura) y Federico Aguirre (arte). Cf. Federico Aguirre, *Arte y teología. El renacimiento de la pintura de iconos en Grecia moderna* (Santiago de Chile: Ediciones UC, 2018); Federico Aguirre, «La fiesta religiosa como lugar teológico», *Teología y vida* 62, no 2 (junio de 2021): 177-99, <https://doi.org/10.4067/S0049-34492021000200177>; Ángela Pérez-Jijena, «La literatura en la inteligencia de la fe Teología en diálogo con literatura», *Teología y vida* 62, no 1 (marzo de 2021): 85-105, <https://doi.org/10.4067/S0049-34492021000100085>; Alberto Toutin, «De una vida amenazada a una vida anhelada: Atisbos a una teología de la vida en diálogo con la literatura», *Teología y vida* 48, no 1 (2007): 73-92, <https://doi.org/10.4067/S0049-34492007000100006>; Alberto Toutin, *Teología y literatura: hitos para un diálogo* (Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011).

49 De un problema similar adolecen, desde mi perspectiva, los trabajos multidisciplinarios en los cuales la teología y otras disciplinas abordan, cada una desde sus propios supuestos epistemológicos y metodológicos, una única cuestión común: la descripción y análisis de la experiencia humana en sus distintas dimensiones “humanas” (psicológicas, sociológicas, antropológicas, económicas, ecológicas y un largo etcétera) se dejan para el análisis de otras ciencias, sin terminar de asumir metodológicamente el principio de la encarnación y la necesidad de que dichos análisis sean parte integral de la reflexión teológica y no un paso previo o paralelo. Por eso, he llegado a la convicción de la necesidad de desarrollar modelos metodológicos intradisciplinarios, en los cuales la teología y quienes la ejercemos seamos capaces nosotros mismos de incorporar competencias analíticas de otras disciplinas dentro de los procesos de generación de conocimiento teológico.

prender mejor sus temas de investigación. De esta manera, se logra una conjunción entre la perspectiva disciplinaria (teología práctica) y un método adecuado (empírico) para el objeto de estudio (*praxis*). Debido al enfoque empírico constitutivo de este tipo de teología práctica, se le ha llegado a conocer como teología empírica.⁵⁰

«(Se) requiere que la teología misma sea empírica, es decir, que expanda su rango tradicional de instrumentos, que consisten en métodos y técnicas literarias, históricas y sistemáticas, en la dirección de una metodología empírica. Esta expansión puede ser descrita por el término *intradisciplinariedad* que, en un sentido epistemológico general, refiere a la adopción de conceptos, métodos y técnicas de una ciencia por parte de otra, y a la integración de dichos elementos en aquella otra ciencia».⁵¹

Esto significa, a diferencia del modelo anterior, que el diálogo entre disciplinas es permanente y transversal a todo el proceso de generación de conocimiento: desde la definición del problema de investigación, pasando por la selección del marco teórico que guiará el estudio, la definición del método de investigación más adecuado, hasta el análisis de los resultados. Todo el proceso incluye los aportes de las diversas disciplinas, lo que permite superar la mera yuxtaposición de enfoques. El punto central aquí es que la teología es parte de la definición de la perspectiva teórica y metodológica del proceso de recolección de datos, lo cual es de importancia decisiva: como ha recordado el realismo crítico, no hay datos objetivos absolutos. Todos los datos que se recopilan son ya una selección intencionada de la realidad: los conceptos, preguntas e instrumentos que orientan y hacen posible la recopilación de datos no son neutrales; dan una perspectiva particular que posibilita la recolección de nuevos datos, pero, al mismo tiempo, delimita la perspectiva y determina qué se recolecta y qué no. Por tanto, la diferencia entre analizar datos ya recogidos por otros y datos recogidos por la propia disciplina no es para nada banal.

50 Uno de los autores pioneros en esta materia ha sido, sin lugar a duda, Johannes van der Ven (van der Ven, 1998), aunque la tradición y literatura posterior es abundante. Solo a modo de ejemplo, destaco a Hans-Georg Ziebertz, Hans-Gunter Heimbrock, Chris Hermans, Ottmar Fuchs, Ulrich Riegel.

51 van der Ven, *Practical Theology*, 101. El subrayado es mío para destacar la diferencia conceptual utilizada por el autor: no es un modelo multi ni interdisciplinar, sino intradisciplinar, es decir, tal él aclara, la integración de conceptos, métodos y técnicas de una (o varias) disciplina(s) en otra.

«La Teología Empírica [...] provee a la Teología Práctica de los métodos y herramientas para describir y explicar lo que ocurre en las vidas actuales de personas actuales (...). Sin los métodos y técnicas empíricos, la Teología Práctica corre el riesgo de generar solamente apuestas gruesas, asociaciones ingenuas, proyecciones subjetivas o especulaciones irreales».⁵²

5. Del encuentro surge la maravilla

La afirmación de la historia como lugar teológico (ya sea como lugar hermenéutico o, tal como se ha enfatizado acá, como lugar teológico en un sentido fuerte, es decir, como lugar de revelación y, por tanto, como una fuente distinta y complementaria de generación de conocimiento teológico) requiere de un correlato metodológico que le permita a la teología concretar dicho enunciado teológico fundamental en procesos concretos para el desarrollo de la disciplina. A partir de lo que he podido investigar, me parece que, aun cuando en Latinoamérica se han visto ya trabajos teológicos concretos en los cuales se busca incorporar y materializar esta nueva perspectiva teológica, estudiando signos concretos de nuestra historia actual y utilizando para ello incluso algunas veces la mediación de otras ciencias,⁵³ sin embargo, aún adolecemos de una reflexión más profunda y propuestas más sistematizadas en términos epistemológicos y metodológicos. En ese contexto, me ha parecido pertinente aportar a este debate y proponer el valor que puede tener para un ulterior progreso de la teología latinoamericana de los signos de los tiempos, los nuevos desarrollos de la teología práctica, la nueva forma de comprenderla y, sobre todo, la propuesta meto-

52 van der Ven, *Practical Theology*, 20-21.

53 Destaco, principalmente, además de los ya mencionados en la nota 48, los estudios que autoras como Virginia Azcuy y Carolina Bacher, en Argentina, han realizado en el ámbito de la teología espiritual y pastoral, respectivamente, en los cuales ellas han incorporado acercamientos empíricos para el estudio de sus temas, principalmente a través de metodologías cualitativas, como son los estudios de casos o la investigación acción (cf. Virginia Azcuy, «La Entrevista En El Estudio Teológico de La Espiritualidad», *Teología LIII*, no 121 (2016): 73-98; Virginia Azcuy, «Mujeres laicas y Ejercicios Espirituales. Estudio de caso: Primera Comunidad de vida cristiana adulta en Chile», *Perspectiva Teológica* 49, no 2 (2017): 297-328; Carolina Bacher-Martínez, «Aportes de la investigación-acción participativa a una teología de los signos de los tiempos en América Latina», *Theologica Xaveriana* 67, no 184 (2017): 309-32.).

dológica que, en su seno, emerge para estudiar de manera sistemática y metodológicamente fundada la experiencia (religiosa) actual, la así llamada teología empírica.

Me parece que la convergencia de ambos elementos –la comprensión de la historia como lugar y fuente teológicos y la teología práctica-empírica– puede ser de un valor enorme para una ulterior desarrollo de la teología de los signos de los tiempos, ofreciendo a la teología latinoamericana una propuesta metodológica concreta que le permita contar con las herramientas necesarias para el desarrollo de su labor de auscultar la revelación de Dios en nuestra historia latinoamericana actual, ya no solo para el mejoramiento de la *praxis* eclesial, sino como fuente de desarrollo del conocimiento teológico. Una de las razones por las cuales recojo y propongo esta propuesta metódica es porque ella busca superar los límites epistemológicos y teológicos que modelos anteriores (como el “modelo de dos fases”, también presente en los orígenes de la teología latinoamericana) han mostrado tener, proponiendo esta vez un modelo intradisciplinar que le permita a la teología acercarse al nuevo objeto en cuestión: la historia y la *praxis* humana. Una propuesta que, me parece, puede servir al menos como punto de partida para una reflexión que pudiera luego madurar propuestas propias que intenten superar los posibles límites que, de seguro, aún la teología empírica pudiera padecer.

Esta posible sinergia entre ambos elementos tiene una potencialidad que hoy adquiere renovada relevancia dado el proceso eclesial que recientemente hemos iniciado en torno a la sinodalidad en la Iglesia de cara a la XVI Asamblea General de Obispos en octubre de 2023. Pensar y construir una Iglesia sinodal implica, tal como ha comentado recientemente Mons. Hollerich (Relator General del Sínodo de Obispos), el deseo y la necesidad de escuchar no solo el evangelio escrito, sino también el evangelio “vivido” para poder también en él reconocer la voz de Dios hoy como fuente de discernimiento eclesial.⁵⁴ Ello su-

54 Cf. Jean-Claude Hollerich, «Synodalität - die DNA der Kirche», Mit Herz und Haltung, accedido 8 de octubre de 2021, https://open.spotify.com/episode/25DNJ5bGGiKRzfSh0hvd6t?si=IZPKcSz6RxOJKieLLhx8_Q.

pone tomarse en serio la afirmación de que Dios sigue hablando hoy y preguntarse cómo concretamente la Iglesia irá auscultando dicha voz en la Iglesia universal del tercer milenio. A ello, una teología de los signos de los tiempos que profundice y esclarezca cuestiones como las aquí abordadas puede ser una importante contribución.

Bibliografía

Aguirre, Federico. *Arte y teología. El renacimiento de la pintura de íconos en Grecia moderna*. Santiago de Chile: Ediciones UC, 2018.

———. «La fiesta religiosa como lugar teológico». *Teología y vida* 62, n° 2 (junio de 2021): 177–99. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492021000200177>.

Azcuy, Virginia. «La Entrevista En El Estudio Teológico de La Espiritualidad”. *Teología* LIII, n° 121 (2016): 73–98.

———. «Mujeres laicas y Ejercicios Espirituales. Estudio de caso: Primera Comunidad de vida cristiana adulta en Chile». *Perspectiva Teológica* 49, n° 2 (2017): 297–328.

Bacher-Martínez, Carolina. «Aportes de la investigación-acción participativa a una teología de los signos de los tiempos en América Latina». *Theologica Xaveriana* 67, n° 184 (2017): 309–32.

Berríos, Fernando. «Antecedentes y recepción de Gaudium et Spes en Latinoamérica. Una mirada desde Chile». En *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, 21–51. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013.

Cerda-Planas, Catalina. «Las potencialidades de la Teología Empírica para el desarrollo de una teología en diálogo con la experiencia religiosa actual». *Teología y vida* 60, n° 3 (2019): 367–94. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492019000300367>.

Codina, Víctor. *Las iglesias del continente 50 años después del Vaticano II*. Bogotá, 2013.

Concilio Vaticano II. «Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación Dei Verbum». En *Documentos del Vaticano II*:

- constituciones, decretos, declaraciones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.
- . «Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*». En *Documentos del Vaticano II: constituciones, decretos, declaraciones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.
- Costadoat, Jorge. «Dios habla hoy. En busca de un nuevo modo de entender la revelación». *Franciscanum* 60, n° 169 (15 de abril de 2018): 171–202. <https://doi.org/10.21500/01201468.3696>.
- . «Los “signos de los tiempos” en la Teología de la liberación». *Teología y vida* 48, n° 4 (2007): 399–412. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492007000300004>.
- . «Novedad de La Teología de La Liberación En La Concepción de La Revelación». *Revista Teología LIV*, n° 124 (diciembre de 2017): 27–45.
- . «Teología de los signos de los tiempos. Un itinerario latinoamericano». *Revista latinoamericana de teología*, n° 110 (2020): 167–88.
- Galilea, Segundo, ed. «Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las conferencias de Medellín y Puebla». En *La Recepción del Vaticano II*, 86–101. Madrid: Cristiandad, 1987.
- Ganzevoort, R Ruard. «Forks in the Road when Tracing the Sacred Practical Theology as Hermeneutics of Lived Religion». *Paper presented at the International Academy of Practical Theology*, 2009.
- Greinacher, Norbert. «Praktische Theologie als kritische Theorie kirchlicher Praxis in der Gesellschaft». *Theologische Quartalschrift* 168 (1988): 283–99.
- Haslinger, Herbert. «Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis». En *Handbuch praktische Theologie. Bd. 1: Grundlegungen*, editado por Herbert Haslinger, 102–21. Mainz: Matthias-Grünewald-Verl, 1999.
- . ed. *Handbuch praktische Theologie. Bd. 1: Grundlegungen*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verl, 1999.

- Hollerich, Jean-Claude. «Synodalität - die DNA der Kirche». Mit Herz und Haltung. Accedido 8 de octubre de 2021. https://open.spotify.com/episode/25DNJ5bGGiKRzfSh0hvd6t?si=1ZPKcSz6RxOJKieLLhx8_Q.
- Hünemann, Peter. *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014.
- Iglesia Católica. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Santafe de Bogotá: San Pablo, 2000.
- Klein, Stephanie. «Methodische Zugänge zur sozialen Wirklichkeit». En *Handbuch praktische Theologie. Bd. 1: Grundlegungen*, editado por Herbert Haslinger, 248-59. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl, 1999.
- Lonergan, Bernard. *Method in theology*. New York: Herder and Herder, 1972.
- Mette, Norbert. «Trends in der Gegenwartsgesellschaft». En *Handbuch praktische Theologie. Bd. 1: Grundlegungen*, editado por Herbert Haslinger, 75-90. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl, 1999.
- Mori, Geraldo de. «El carácter práctico de la teología». *Teología y vida* 51, n° 4 (2010): 501-19. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492010000300003>.
- Noemi, Juan. «En la búsqueda de una teología de los “signos de los tiempos”». En *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*, 83-98. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008.
- Pérez-Jijena, Ángela. «La literatura en la inteligencia de la fe Teología en diálogo con literatura». *Teología y vida* 62, n° 1 (marzo de 2021): 85-105. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492021000100085>.
- Rahner, Karl. *Curso Fundamental de la Fe*. Vol. Grado Cuarto. Barcelona: Herder, 2007.
- Schickendantz, Carlos. «Autoridad teológica de los acontecimientos históricos: perplejidades sobre un lugar teológico». *Revista Teología* LI, n° 115 (diciembre de 2014): 157-83.

- . «La naturaleza teológica del momento inductivo En tiempos de diversidad, pluralismo y alteridad cultural». *Veritas* 38 (2017): 99.
- . «Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de Gaudium et Spes». En *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos: horizontes, criterios y métodos*, 53–87. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013.
- Schillebeeckx, Edward. *Erfahrung aus Glauben*. Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1984.
- . *The Understanding of Faith: Interpretation and Criticism*. The Collected Works of Edward Schillebeeckx, Vol. 5. London: Bloomsbury, 2014.
- Silva, Joaquín. «Theory and Empirical Research in Liberation Theology». *ET-Studies* 7, n° 1 (2016): 151–67.
- Silva, Sergio. «La Teología de la Liberación». *Teología y Vida* 50 (2009): 93–116.
- Toutin, Alberto. «De una vida amenazada a una vida anhelada: Atisbos a una teología de la vida en diálogo con la literatura». *Teología y vida* 48, n° 1 (2007): 73–92. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492007000100006>.
- . *Teología y literatura: hitos para un diálogo*. Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011.
- Vélez-Caro, Olga Consuelo. «El quehacer teológico y el método de investigación acción participativa Una reflexión metodológica». *Theologica Xaveriana* 67, n° 183 (junio de 2017): 187–208. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx67-183.qtmiaap>.
- Ven, Johannes A. van der. *Practical Theology: An Empirical Approach*. Leuven: Peeters, 1998.