PERSPECTIVA TEOLÓGICA ADERE A UMA LICENÇA CREATIVE COMMONS
ATRIBUIÇÃO 4.0 INTERNACIONAL – (CC BY 4.0)

DOI: 10.20911/21768757v56n3p389/2024

LOCI THEOLOGICI EN TIEMPOS SINODALES: NOTAS SOBRE EPISTEMOLOGÍA TEOLÓGICA EN PERSPECTIVAS INTERCULTURALES

Times of Synodality: Remarks on Theological Epistemology in Intercultural Perspectives

Margit Eckholt *

RESUMEN: El artículo recuerda la doctrina de los *loci theologici* de Melchor Cano y la abre para una epistemología teológica al servicio de la eclesiogénesis en tiempos de sinodalidad. En la edad moderna, Cano ha abierto caminos para una dogmática moderna al incluir la historia como *locus alienus*. En el presente, la doctrina de los *loci theologici* contribuye al desarrollo de una dialéctica tópica que da espacio a la iglesia local postconciliar y a los desarrollos teológicos contextuales. Abre el camino a una epistemología teológica de una iglesia mundial en la que los diferentes contextos culturales entran en un diálogo vivo en el discernimiento de la verdad teológica. Desde la perspectiva de una teóloga alemana, puede entonces ser posible identificar los elementos básicos de una forma de epistemología que sea consciente de la crítica a las figuras teológicas eurocéntricas del pensamiento del pasado y tenga en cuenta los desafíos decoloniales.

PALABRAS CLAVES: Melchor Cano. *Loci theologi.* Vaticano II. Interculturalidad. Sinodalidad.

ABSTRACT: The essay recalls the *loci theologici* doctrine of Melchior Cano and opens it up for a theological epistemology in the service of ecclesiogenesis in times of synodality. In the modern age, Cano has opened up paths for a modern dogmatics by including history as *locus alienus*. In the present, the doctrine of the *loci theologici* contributes to the development of a topical dialectic that gives space to post-conciliar local church and contextual theological developments. It opens the way for a theological epistemology of a world church in which the different cultural contexts enter into a lively dialogue about the struggle for theological

* Instituto de Teología Católica – Universidad de Osnabrück, Deutschland (Alemania).

truth. From the perspective of a German theologian, it may then be possible to identify the basic elements of a form of epistemology, which is aware of the criticism of Eurocentric theological figures of thought of the past and takes decolonial challenges into account.

KEYWORDS: Melchor Cano. *Loci theologi.* Vatican II. Interculturality. Synodality.

Introducción: El trabajo teológico al servicio de una iglesia mundial

Con el Concilio Vaticano II, la Iglesia católica romana inició un proceso que continúa hasta nuestros días de definición de su identidad como iglesia -a nivel teológico-institucional y espiritual-pastoral- en la diversidad de las iglesias locales y en su interacción -sinodal-. Cuando Karl Rahner, en su frecuentemente recordado discurso en la Academia Católica de Munich tras la conclusión del Concilio, habló del "principio del principio" (RAHNER, 2012, p. 37) de una iglesia mundial, ciertamente sigue siendo también hoy un "principio", pero una Iglesia "principiante" de una manera nueva en vista de la autoconfianza que ha crecido sobre todo en las iglesias del Sur, también en relación con procesos políticos y culturales de una nueva definición de identidad que se libera de las influencias occidentales.

El factor decisivo aquí es el cambio de paradigma iniciado por el Concilio, en el que la Iglesia ya no se ve a sí misma como "frente" al mundo, sino como "en" el mundo. "Participatio", la participación mutua, se convierte en el nuevo leitmotiv de la relación entre la Iglesia y el mundo y también de la cooperación dentro de la Iglesia en los diversos niveles de la vida eclesial: entre las Iglesias locales, en las Iglesias locales entre obispo, clero y laicos/as, entre hombres y mujeres, etc. Esta idea de participación hunde sus raíces en el acontecimiento original de la fe cristiana: en Jesucristo, el Hijo de Dios que se hizo hombre, la Iglesia como "sacramento de los pueblos" y "sacramento del Espíritu" está vinculada a toda la historia de la humanidad, a los seres humanos en su unicidad y totalidad.[1] Esta es la razón teológica -cristológica- de los muchos despertares del período postconciliar, que, en conjunción con la estructura pneumatológica que surge de la misión de

[1] Michel de Certeau subraya en su ensayo «De la participation au discernement. Tâche chrétienne après Vatican II» (CERTEAU, 1966, p. 520) el aspecto de la «participatio»: La Iglesia es el «sacramentum unitatis» — «'liée', par le Christ, à l'histoire entière de l'homme et à 'l'homme considéré dans son unité et sa totalité'». Es una «participation à une relation qui soit pour l'Eglise (et pour chaque chrétien) une expérience 'en esprit et en vérité'. Quelle expérience? Celle d'une altérité, nécessaire et pourtant irréductible, qui appelle un retour à soi, mais un retour qui est le geste, toujours recommencé, d'exister soi–même en se convertissant à la vérité qu'on professait déjà." (CERTEAU, 1966, p. 528)

Jesucristo, conduce a un inmenso cambio cultural desde una perspectiva eclesiológica y teológica. La "tradición viva" de la Iglesia está creciendo más allá del contexto europeo, y en las muchas nuevas historias que están irrumpiendo en la Iglesia, está tomando forma una "nueva catolicidad" — en conexión con los diálogos ecuménicos, interreligiosos y de las diversas culturas, incluso en los contextos del propio Occidente. 60 años después del Concilio Vaticano II, esto se está concretando de una manera nueva en el proceso sinodal iniciado por el Papa Francisco en los Sínodos Mundiales de octubre de 2023 y octubre de 2024.

Se trata de un "cambio de paradigma" -aunque el término sea controvertido en los debates sobre la hermenéutica y la recepción del Concilio-, un "cambio de horizontes" en cierto modo "inaudito"; es tan nuevo como la obra del Espíritu siempre hace nuevo. Sin embargo, esto es precisamente lo más "evangélico", lo que surge de la realización del Evangelio en el Espíritu. Para la reflexión teológica que se ha configurado en la Modernidad occidental de manera abstracta, caracterizada por un universalismo no enraizado en la historia, se trata en el fondo de un "proceso de metanoia", de recordar que ella sólo puede tomar forma "a través y en las culturas individuales" (CHENU, 1980, p. 8-9) y debe determinar así su tarea de reflexión sobre la fe en los cambiantes contextos históricos, sociales y culturales de la sociedad mundial. No hay teología, según Marie-Dominique Chenu, "sin un nuevo nacimiento"; la teología es fe "solidaria con el tiempo respectivo" (CHENU, 1985, p. 136); ahí radican precisamente la "metanoia", la renovación y la salida de la teología. En el Motu Proprio "*Ad theologiam promovendam*", del 1 de noviembre de 2023, el Papa Francisco abordó precisamente esta tarea de la teología de hacerse más "contextual" en los tiempos sinodales y de interpretar los "signos de los tiempos" correspondientes a los contextos individuales.

Especialmente en estos nuevos tiempos de sinodalidad en una iglesia global, la teología no puede ser otra cosa que "local"; surge de los diversos lugares donde los/as teólogos/as son activos/as. Las "teologías locales", término acuñado en los años 80 y reflexionado en profundidad por el teólogo de la misión Robert Schreiter (1985), entre otros, no son sólo las que han surgido en los países del Sur; en todos los turbulentos contextos del mundo globalizado se están desarrollando nuevas formas de fe en una pluralidad apasionante y creativa. Se trata de nuevos lugares eclesiales que se están formando en medio de la dinámica y la fluidez de la vida y en los espacios frágiles, plurales y tensos en los que la gente vive, ama y sufre. La teología debe reflejar el mensaje de la fe en y desde estos espacios, por lo que su tarea incluye el "arte de la traducción" en y entre los diversos espacios. De este modo, está al servicio de una Iglesia como "sacramento de los pueblos", al servicio de una "eclesiogénesis" que se orienta de nuevo hacia el Evangelio de Jesucristo, que es ante todo anuncio de misericordia y de perdón, de un Dios "amigo" de los seres humanos que mantiene su promesa de una "vida buena" para toda la creación.

En las siguientes consideraciones se nombrarán momentos básicos de una epistemología teológica al servicio de esta eclesiogénesis. Las consideraciones siguientes recuerdan la doctrina de los *loci theologici* en los trabajos teológicos del contexto germanohablante de Max Seckler, Peter Hünermann y Elmar Klinger; ellos han dado una nueva mirada a la obra del teólogo barroco Melchor Cano y la vinculan al nuevo despertar eclesiológico del Concilio Vaticano II. Melchor Cano se situó en el comienzo de una nueva era y supo "pensar" esta era y, a partir de ahí, abrir la autocomprensión de la Iglesia en los tiempos tan controvertidos que siguieron a la ruptura con la Reforma. Esto es lo que le hace tan apasionante para los planteamientos teológicos postconciliares y contemporáneos, aunque los tiempos y las cuestiones actuales sean otros. Por eso es importante una "continuación creativa" de la doctrina de los *loci theologici* de Cano en una Iglesia mundial, como es un hilo conductor del enfoque teológico de la autora (ECKHOLT, 2022; 2024) y lo que se intentará a continuación. Desde la perspectiva de una teóloga alemana, tal vez sea posible entonces identificar momentos básicos de una forma de epistemología al servicio de una iglesia en vías sinodales.

1 La importancia de la doctrina de los *loci theologici* de Melchor Cano para una iglesia mundial en vías sinodales

1.1 Se redescubre una teoría del conocimiento topológicamente estructurada

En su obra "*De locis theologicis*" (publicada en 1563), el teólogo dominico español Melchor Cano (1509-1560) intentó estructurar el proceso del conocimiento teológico. En el contexto del humanismo, en el que las fuentes históricas estaban siendo exploradas de nuevo, la cuestión del "estatuto teórico de las fuentes históricas en teología -más tarde se hablaría de teología positiva- ... llegó a ser tan urgente que la reflexión sobre ella condujo a cambios que, retrospectivamente, se consideraron como la contribución teológica a un desarrollo ulterior memorable del concepto de ciencia" (PETZEL, 1994, p. 65). Precisamente en este contexto, los teólogos sistemáticos alemanes Elmar Klinger y Hermann-Josef Pottmeyer hablan de Cano como el fundador de la teología dogmática en el sentido moderno (KLINGER, 1978, p. 97; POTTMEYER, 1988, p. 136).[2] Cano se preocupa por determinar

[2] POTTMEYER (1988, p. 136) atribuye a la obra de Cano un significado prospectivo: Lo que confiere a la obra de Cano "significación más allá del Vaticano II es el hecho de que, a pesar de algunos énfasis confesionalistas, retomó tanto la rica herencia de la Iglesia primitiva indivisa como las diferenciaciones de la estructura tradicional de la Iglesia en la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna, resistiendo así a la estrechez jerárquica de la comprensión neoescolástica de la Iglesia". Una interpretación actualizada de Cano se encuentra también en SANDER (1998).

criterios para la correcta tradición, para la transmisión de la Palabra de Dios, y formula "lugares", "*topoi*", al estilo de los tópicos aristotélicos, pero al mismo tiempo bajo la influencia de la dialéctica retórica humanista de Rudolf Agricola (cuya obra "*De inventione dialectica*" se imprimió en Burgos en 1554), que pretenden representar "una ayuda metodológica para que el teólogo encuentre *argumentos* adecuados" (KÖRNER, 1994, p. 147) en el camino de la adquisición del conocimiento teológico.

> Aplica plenamente la 'inventio dialectica' a la nueva forma de teología, que se enfrentaba a nuevas cuestiones debido a la crisis fundamental de la metodología escolástica, la creciente importancia del conocimiento histórico, el desarrollo de las 'cualificaciones teológicas' y, por último, pero no menos importante, el desafío teológico de la Reforma. La pregunta fundamental ahora es: ¿Cómo puede el testimonio histórico de la fe ser la base de la teología? (LEHMANN, 1985, p. 522).

Al igual que en la dialéctica retórica, para Cano prevaleció el interés práctico en la formulación de su metodología, en contraste con la orientación lógica de la topología en la Edad Media. De este modo allanó el camino para lo que el filósofo Rüdiger Bubner definiría más de 400 años después como una "racionalidad del mundo de la vida" ("lebensweltliche Rationalität", BUBNER, 1990, título de la obra).

Cano formula diez "loci", distinguiendo entre "loci proprii" (que incluyen la Escritura y la tradición apostólica, la autoridad de la Iglesia católica, los concilios y la Iglesia romana, los Padres de la Iglesia y los teólogos de la Escolástica) y *loci alieni* (que incluyen la *ratio naturalis*, la autoridad de los filósofos y la historia humana); los *loci alieni* son también -y éste es un paso importante en el pensamiento de Cano- loci "teológicos" (CANO, 1890)[3]. A partir de los *loci*, la teología puede "*ganar posibilidades de argumentación* (argumenta) [...] que a su vez pueden ser utilizadas para la afirmación argumentativa de sentencias de fe o para la refutación de opiniones que contradicen la fe" (KÖRNER, 1994, p. 384), "... por lo que proponemos ciertos lugares particulares de la teología que representan todo el campo teológico de argumentación a partir del cual los teólogos encuentran todos sus argumentos, ya sea para confirmar o para rechazar" (CANO, LT I, 3, 2a). Los diez lugares que Cano esboza forman la totalidad de la tradición precisamente en su interacción. Según Bernhard Körner en su estudio sobre Melchor Cano, son "contextos de aval", no "contextos de conceptos" o proposiciones que contienen las verdades de fe, como era la tarea de los artículos de fe en Tomás de Aquino (KÖRNER, 1994, p. 147). Para Cano, los "loci alieni" en particular también representan esta exigencia de racionalidad de la teología; el paso decisivo de Cano, que condujo a la teología hacia el futuro, consistió sobre todo en incluir la historia en este contexto de argumentación.

---

[3] CANO, 1890: La obra de Cano, editado por Cucchi, se cita con referencia al libro, capítulo y párrafo: LT I, 3, 2-11 (p.ej. sobre los *loci alieni*).

1.2 La dialéctica tópica al servicio de la recepción del Concilio Vaticano II

Durante varios siglos, la obra de Melchor Cano fue considerada la obra de referencia en epistemología y metodología teológica. Albert Lang (1890-1973), uno de los intérpretes neoescolásticos de Melchor Cano, describió "De locis theologicis" como "el primer intento sistemático y al mismo tiempo una culminación de epistemología y metodología teológica insuperable durante siglos", como un "punto de inflexión en la historia de la metodología teológica" (LANG, 1925, p. 19). Sólo después del Concilio Vaticano II se recurrió de nuevo a la metodología de Melchor Cano -aunque, en opinión de Bernard Lonergan o Clodovis Boff, Cano estaba demasiado "bajo la apariencia de la neoescolástica" como para que sus reflexiones pudieran proporcionar impulsos fructíferos para las próximas cuestiones metodológicas del periodo postconciliar. Por el contrario, las aportaciones de Max Seckler, Hermann-Josef Pottmeyer, Elmar Klinger, Karl Lehmann, Peter Hünermann y Bernhard Körner del mundo germanohablante, en particular, revalorizan los "loci theologici", haciendo hincapié en las tradiciones retóricas y dialécticas en las que se situaba Cano y relativizando así la historia de recepción neoescolástica de Cano. En estas aproximaciones más recientes a Melchor Cano, su teoría del conocimiento se trata en el sentido de tópica, una subdisciplina de la retórica, y se tiende un puente hacia desarrollos más recientes de la filosofía de la ciencia. Los filósofos Otto Pöggeler, Rüdiger Bubner y Jürgen Mittelstraß han elaborado la tópología como una comprensión de la ciencia que abarca las diversas racionalidades de la vida y conecta las humanidades y las ciencias naturales.

Así, los topoi representan "proposiciones básicas",

> sobre las que pueden construirse pruebas cuando no se dan los principios científicos estrictos. En su ámbito, los topoi sirven para determinar la respectiva calidad específica de las premisas. Así, los tópicos son una deliberación y un recuerdo que se orienta hacia los problemas... Los tópicos seleccionan lo discursivamente verdadero del discurso humano. Se remonta al conocimiento previo, sin el cual no puede haber ciencia en absoluto (LEHMANN, 1985, p. 518).

Luego, en el camino de la argumentación científica, la "ratio inveniendi" prima sobre la "ratio iudicandi" (LEHMANN, 1985, p. 519). El conocimiento teológico no se obtiene mediante proposiciones que surgen de una "razón intemporal", sino del amplio campo de la obra del Espíritu de Dios en la historia. Este campo debe ser explorado en primer lugar, y éste es un proceso que se inserta en la historia y se nutre de la razón. Los diversos lugares y la interacción entre lugares "propios" y "extraños" son importantes para dicha exploración.

Debido a la identificación de varios *loci theologici* y a la diferenciación entre *loci proprii* y *loci alieni*, así como a la interacción de los diversos *loci* en el

camino de la búsqueda de la verdad, Cano es visto como un precursor de los nuevos planteamientos teológicos, en los que se subraya la esencial "mediación histórica de la Palabra de Dios“[4] (POTTMEYER, 1988, p. 133). Elmar Klinger, que en su estudio sobre la "Eclesiología de la Edad Moderna“ se centra sobre todo en la historia como lugar teológico en su interpretación de Cano, ve en la obra de Cano los albores de la dogmática moderna: "Historia y teología se combinan en su obra para formar una teología que ella misma tiene autoridad en la historia. En ella tiene lugar de forma epocal la fundación de la teología como teología de la Iglesia“ (KLINGER, 1978, p. 22). Peter Hünermann coincide con esta apreciación:

> … los loci no son sólo los lugares fácticos de los que se obtienen los argumentos para comprender la fe. Más bien, se demuestra que los topoi son instancias mediadoras de la fe desarrolladas históricamente en su esencialidad diferenciada para la fe. Este es también el nacimiento de la dogmática como ciencia teológica moderna, ya que presupone la mediación de la fe y los topoi a través del pensamiento -en el sentido de intellectus fidei (HÜNERMANN, 1992, p. 586).

Los *loci* se insertan en un proceso vivo de formación de la tradición y en un proceso lingüístico de la fe ("Sprachgeschehen des Glaubens“) que sigue desarrollándose a partir de la dinámica del Espíritu de Dios actuante en la historia. La palabra de Dios, que se hizo carne en la Revelación en Jesucristo y "se hizo palabra“ en los textos de la Escritura, se despliega en diferentes traducciones en el proceso vivo de formación de la tradición, configurando así los *loci*, que en una "dialéctica tópica“ (HÜNERMANN, 1998, p. 119) forman la estructura básica de la epistemología teológica moderna, que está vinculada a una *ratio inveniendi* en el sentido de la topología. Los *loci* forman las "leyes estructurales del proceso de transmisión“, que tienen que ver con el "proceso de interacción en el que tiene lugar la vida espiritual del pueblo de Dios“ (SECKLER, 1988, p. 82). Tal dialéctica tópica "permite tratar racionalmente realidades contingentes, históricas, cerradas a la episteme, a sus principios, deducciones y conclusiones. Además, abre una vía para decidir las controversias de manera objetiva y con vistas a un consenso razonable“ (SECKLER, 1988, p. 82).

Precisamente por eso, esta forma de epistemología tiene una relevancia central para una Iglesia en vías sinodales. Puede posibilitar el tratamiento de tensiones y percepciones que surgen en otros contextos culturales sobre el trasfondo de sus propias formas de sabiduría y que pueden aportarse al diálogo intercultural de las teologías. También puede ser posible dar

[4] SECKLER (2007, p. 9) también señala la importancia de los «loci alieni»: «Para la epistemología teológica, la integración de los loci adscriptitii en el sistema de los loci theologici significa una enorme ampliación de horizontes en general». Seckler describe los loci proprii «como los campos *categoriales* del conocimiento teológico que son peculiares de la tradición de fe de la Iglesia cristiana»; la relevancia epistemológica de los loci alieni es «*trascendental teológicamente* justificable» (*ibid*.).

espacio en la reflexión teológica a las asincronías en las percepciones de las realidades humanas básicas: la cuestión de la participación de las mujeres en el ministerio, la confrontación con la diversidad sexual y las diferentes formas de vida. Sólo en la interacción de los diferentes lugares y precisamente en el respeto de los "signos de los tiempos“ y de los desafíos pastorales puede la Iglesia encontrar la manera de definir su forma institucional de un modo nuevo, de modo que se abra un espacio para las diversas experiencias de fe en el pueblo de Dios. En este sentido, "la Iglesia sólo puede cumplir su misión para los pueblos del mundo entero“, según Peter Hünermann, "concediendo espacio en su interior a la pluralidad y a la legítima diversidad“ (HÜNERMANN, 2011, p. 129).

1.3 El nuevo significado de los *loci alieni* y la ruptura de los modelos de pensamiento eurocéntrico

Según Tomás de Aquino, la configuración del *intellectus fidei* tiene lugar en la tensión entre *auctoritas* y *ratio naturalis*, por la que la *ratio* del discurso escolástico adquiere su significado real a través de la revelación (SECKLER, 2007, p. 9). Melchor Cano también retomó esto en su nuevo modelo de los *loci theologici*. La novedad, sin embargo, es que sitúa la autoridad de los filósofos y de la historia junto a la *ratio naturalis* y define a estos tres como *loci alieni*. La *ratio naturalis* no puede plantearse aislada de la realización histórica y del discurso con los modelos filosóficos específicos. El logro de Melchor Cano fue haber abierto los lugares "ajenos“ para el proceso cognitivo teológico junto a los lugares teológicos en "sentido propio“, como la Escritura, la tradición apostólica, la teología de los Padres y la escolástica, los concilios y el magisterio. En la historia de la teología, los "lugares ajenos“ permanecieron en gran medida indefinidos, tenían -si es que se les consideraba- un carácter más bien accidental para la teología, pero poca influencia en el trabajo teológico como tal. En el camino hacia el descubrimiento de las mediaciones históricas y culturales esenciales para la fe y la comprensión de la fe, así como de la nueva dimensión mundial--eclesial de la fe cristiana, los "lugares ajenos“ se redefinieron tras el Concilio Vaticano II y se consideran fuentes esenciales de conocimiento para la búsqueda teológica de la verdad. Los *loci alieni* están hermenéuticamente relacionados con los *loci theologici proprii*, lo que significa que la teología sólo se configura en referencia a lo "extranjero“, lo "otro“. Esto permite anclar la nueva dimensión mundial-eclesial de la comprensión de la fe, surgida con el Concilio Vaticano II, en la teología, de tal manera que se convierte en un momento que determina y cambia la teología. La referencia al mundo y a la cultura en toda su diversidad se convierte así en constitutiva de la definición de lo que es la Iglesia.

Esta es precisamente la importancia de la doctrina de los *loci theologici* como forma básica de epistemología teológica en los tiempos sinodales, en los que la identidad eclesial se configura en un vivo intercambio en el "dentro“ y en

el "fuera“ de la Iglesia, en diversos procesos de convivencia e intercambio. Esto incluye los ámbitos que han sido puestos en el contexto del desarrollo de la vida humana y de la convivencia en las condiciones de la modernidad en las constituciones, decretos y declaraciones del Concilio, sobre todo en "Gaudium et Spes“, "Nostra aetate“ y "Dignitatis humanae“, las diversas formas de vida que se desarrollan en la economía, la sociedad y la política y que sólo pueden ser aprehendidas en el diálogo de los muchos, en el diálogo abierto de las culturas y las religiones.

Este es el punto de partida proporcionado por el Concilio Vaticano II para continuar creativamente la doctrina de los *loci theologici* en tiempos de la Iglesia mundial y de una sociedad global caracterizada por diversas tensiones, en el sentido de un proceso vivo de tradición como acontecimiento guiado por el Espíritu en las diversas estructuras de comunicación del mundo. De este modo, una doctrina de los *loci theologici* desde la nueva interrelación hermenéutica de los lugares propios y ajenos contribuye a una nueva auto-comprensión eclesiológica que ve a la Iglesia siempre en proceso de devenir, desde el continuo retorno y "conversión“ a quien es su fundamento más profundo: Jesucristo, el "Dios con nosotros“, en quien el amor y la vida de Dios se han hecho "concretos“, sobre todo como Evangelio para los pobres y marginados y aquellos a quienes se les arrebata la vida.

2 Continuar creativamente la doctrina de los *loci theologici* en una iglesia mundial

2.1 Nuevas topologías y teologías locales

La teología católica del siglo XX se renovó bajo el signo de la "historia“ y se orientó así sobre todo hacia la constante fundamental del tiempo. Con "Une école de théologie: le Saulchoir“ (1937), el teólogo dominico Marie-Dominique Chenu escribió la obra fundamental de una teología históricamente orientada; aunque no pudo publicarse debido a la intervención del Magisterio, abrió sin embargo el camino a la renovación de la teología y de la Iglesia.[5] Sin la obra de esta "nouvelle théologie“, el despertar eclesiológico del Concilio Vaticano II no habría sido posible[6]. La generación de teólogos (post)conciliares cómo Karl Rahner, Karl Lehmann, Walter Kasper y Peter Hünermann en el contexto alemán sentó nuevas bases científicas para el pensamiento histórico en teología[7]. Sin embargo, no se centró en el paradigma espacial, aunque el

[5] Véase el estudio importante sobre Chenu: BAUER, 2010.
[6] Véase el estudio sobre devenir Iglesia mundial de ECKHOLT, 2015.
[7] Cf. por ejemplo las interpretaciones de Walter KASPER (2010) y Peter HÜNERMANN (1967; 2000; 2006) de los planteamientos teológicos del siglo XIX en las huellas de la filosofía del idealismo alemán.

"acontecimiento“ del Concilio permitió a la Iglesia verse a sí misma en nuevos espacios. Con la excepción de algunos pensadores -como Otto Bollnow (1903-1991)-, la filosofía de los siglos XIX y XX y la teología ignoraron la categoría de espacio o ésta fue mal utilizada ideológicamente por filósofos próximos a los nacionalsocialistas. Sólo hoy, en tiempos de globalización, desplazamientos espaciales y migraciones, en tiempos en que los espacios ecológicos están al borde del colapso, el "giro topográfico“ o "topológico“ y "espacial“ de los estudios culturales está pasando a primer plano[8].

Desde un punto de vista eclesiológico, el cambio de perspectiva de la iglesia occidental a la iglesia mundial permite una nueva forma de pensar el espacio al considerar las preguntas y las preocupaciones de las iglesias en los diferentes continentes. Desde una perspectiva "occidental“, esto tiende a considerarse en los "márgenes“ de la teología, en la misiología y la teología práctica o la teología fundamental, sensibles al contexto. Tales enfoques integran un pensamiento espacial en sus reflexiones sobre la inculturación y la interculturalidad y dialogan con las significativamente llamadas "teologías locales“, formulación de Robert Schreiter (1985) para las teologías "contextuales“ de América Latina, África y Asia, que reposicionan la labor teológica ante los retos de los respectivos contextos culturales, económicos, sociales y religiosos de sus regiones mundiales (Cf. ECHOLT, 2018, p. 602-603).

Las teologías y filosofías del "Sur“ -en América Latina las teologías y filosofías de la liberación, en África las teologías y sabidurías en busca de una forma de pensamiento africano, en Asia la búsqueda de un diálogo interreligioso- plantean grandes interrogantes a las figuras clásicas de la racionalidad europea. Permiten concretar las "dialécticas de la ilustración“ nombradas en la filosofía crítica de la segunda mitad del siglo XX, las rupturas, las culpas asociadas a las diversas formas de colonialismo, racismo, machismo y misoginia acumuladas en los diversos procesos de conquista política y cultural a lo largo de la historia. Pero incluso sesenta años después del Concilio Vaticano II, esta nueva "localización“ de la teología está aún lejos de alcanzar el corazón de la epistemología teológica tal como se ha desarrollado en la tradición occidental -europea-, a pesar de esbozos como la "teología fundamental contextual“ de Hans Waldenfels (1985) o los enfoques de la "teología intercultural“ de la autora (2002; 2007; 2016) y de Judith Gruber (2013). Más recientemente, los estudios sobre la poscolonialidad, la decolonialidad y el racismo han puesto de manifiesto estas rupturas de un modo nuevo y más profundo (cf. p. ej. SILBER, 2021). Se requiere una nueva forma de pensamiento, una forma de pensamiento histórica y culturalmente integrada que sea capaz de reconocer los lados oscuros de la colonialidad y del pensamiento eurocéntrico-excluyente y sacar conclusiones de ellos.

[8] Cf. por ejemplo los estudios de DÖRING; THIELMANN ([2]2009), y de GÜNZEL (2010).

Con el filósofo Paul Ricœur, este pensamiento puede entenderse como un pensamiento en tensión entre el "yo“ y el "otro“; se trata de un enfoque filosófico que rompe con la filosofía cartesiana de la subjetividad y permite que el pensamiento emerja de la tensa relación con los muchos otros. La tensión entre el "yo“ y el "otro“ se concreta en distintos niveles; son las historias en las que el yo se "enreda“ consigo mismo, con los demás, con el "mundo“ -economía, política, sociedad y cultura- y también con las distintas religiones.[9] El otro o extraño, con el que el yo se relaciona ya en el proceso del pensamiento, no es un "alter ego“, ni un extraño abstracto, sino un extraño concreto hacia el que y con el que debo comportarme en el momento y lugar respectivos y hacia el que o con el que también puedo extrañarme.

Esta forma de pensamiento es consciente de su propio "posicionamiento“, de su inserción en un espacio geográfico y cultural concreto. Si aquí se ha hecho referencia a Ricoeur como referente para el desarrollo ulterior de la epistemología teológica occidental, entonces este pensamiento -como en las consideraciones aquí presentadas- es consciente de su incrustación en el contexto europeo, pero no se ve a sí mismo como un pensamiento "eurocéntrico“, sino más bien como un pensamiento en la dinámica del "yo“ y del "otro“, que no incorpora el "otro“ al propio, sino que lo percibe en su independencia y resistencia. En esta interrelación del "yo“ y el "otro“, el pensamiento debe caracterizarse por un proceso de reconocimiento que combine la verdad del pensamiento filosófico-teológico, que se relaciona con la universalidad, con una epistemología incrustada en las formas de la racionalidad del mundo de la vida. El reconocimiento en este sentido es siempre "concreto“, relacionado con la otra persona que encuentro en un momento y un lugar determinados. Según el filósofo francés Paul Valadier, la "universalidad“, si podemos hablar de ella, es una "labor constante y exigente, gracias a la cual se teje la frágil red de la comprensión mutua“ (VALADIER, 1997, p. 55). Se trata de una "universalidad“ que supera todo eurocentrismo en el plano del pensamiento y que emerge en la forma de la dialéctica tópica desde y en contextos diferentes que se ponen en una coexistencia dinámica. Los nuevos enfoques topológicos destacan precisamente la localización específica en contextos individuales y ponen de manifiesto la necesidad de "traducción“ al otro o desde el otro contexto. De este modo -en diversas dinámicas interculturales- toma forma un proceso vivo y performativo de cognición teológica. Precisamente en el "entre“ se abren espacios para la forma de la dialéctica tópica como estructura interna del pensar, espacios en los cuales la verdad -a encontrar- se hace siempre nueva como "acontecimiento“ y posibilita una nueva práctica en realizaciones performativas. El pensamiento teológico sólo puede entenderse como una búsqueda común de la verdad por parte de muchos, tiene lugar en diversos

[9] El filósofo Paul Ricœur se refiere a ese motivo de “estar enredado en historias” (RICOEUR, 1988, p. 119).

contextos interculturales y abre la verdad de la fe cristiana a partir de estas dinámicas. Al hacerlo, crece a partir de y en espacios concretos, y éstos son componentes centrales de la dialéctica tópica como lugares hermenéuticos, como ya puso de manifiesto en los años ochenta una de las figuras latinoamericanas fundadoras de la filosofía intercultural, el jesuita Juan Carlos Scannone. Si se profundiza en esta idea, queda claro que es precisamente en este nivel de la dialéctica tópica como nuevo rasgo básico de la epistemología teológica donde se hace posible una respuesta a la acusación de eurocentrismo, de "colonialidad" del pensamiento occidental y de "olvido" y "exclusión" del "otro" en las formas de la filosofía y la teología europeas. El pensamiento está siempre, en su realización concreta, en el encuentro con el otro, y esto "in concreto", en diversas incrustaciones histórico-sociales y culturales. La forma del intercambio intercultural forma parte del acontecer original del pensar.

2.2 Pensamiento intercultural: la verdad en los espacios intermedios

El filósofo Bernhard Waldenfels ha afirmado con razón que -si asumimos las categorías kantianas de tiempo y espacio como constantes básicas esenciales del pensamiento y de la comprensión de la realidad- la orientación espacial adquiere hoy mayor importancia, quizá precisamente porque los lugares fijos están desapareciendo, porque la movilidad y la migración son signos de los tiempos" centrales. Las zonas fronterizas y los espacios de espera son lugares donde se cruzan las historias, donde se decidirá la historia del mundo. "Esto significa", dice Waldenfels, "algo más que la concesión relativizante de una pluralidad fáctica de mundos, ya que la experiencia se pluraliza a sí misma desde la base" (WALDENFELS, 1997, p. 66).

En su discurso del 28 de septiembre de 1959 al aceptar el Premio Lessing de la Ciudad Libre y Hanseática de Hamburgo, la filósofa judía Hannah Arendt habló del "entre" como el elemento fundamental sin el cual el mundo humano no puede formarse. "El mundo", dijo Hannah Arendt, "está entre las personas" (ARENDT, 1999, 9). Cuando las personas se quedan "sin mundo", cuando el mundo se "pierde" -y aquí tiene en mente su situación específica de emigración, pero también la emigración interior de muchas personas en tiempos de la Alemania nazi-, se les arrebata su humanidad. Y esto también se aplica al pensamiento, a la reflexión filosófica y teológica; debe permanecer "comprometida con el mundo" (ARENDT, 1999, p. 11) El mundo es "lo que surge entre las personas, y donde puede hacerse visible y audible lo que cada uno trae consigo por nacimiento" (ARENDT, 1999, p. 19), y este mundo "sólo puede formarse siempre entre las personas en su diversidad" (ARENDT, 1999, p. 43). En este sentido, el "entre" es un espacio mundano que se constituye a través

de la unión y la acción conjunta y que luego se llena de acontecimientos e historias. Para Arendt, el mundo se abre abriendo un espacio para las "infinitas posibilidades de las opiniones“ (ARENDT, 1999, p. 46) en este "entre“. Aquí se inspira en líneas de pensamiento de Parménides y Platón, "a saber, que la verdad, tan pronto como se expresa, se transforma inmediatamente en una opinión entre opiniones“ y que el "diálogo infinito entre las personas nunca cesará mientras haya personas“ (ARENDT, 1999, p. 48). Se trata de un enfoque importante para el pensamiento teológico en tiempos sinodales.

Hannah Arendt se refiere a las reflexiones de Lessing sobre el diálogo entre religiones; éstas se caracterizan por pretensiones de verdad contrapuestas, pero cuando las religiones entran en este espacio del "entre“, permiten que estas pretensiones de verdad retrocedan tras la conversación "incesante“ y tras una variedad de prácticas y encuentros cotidianos que se hacen posibles aquí. Es crucial hablar unos con otros; estos espacios del "entre“ son necesarios para ello, entonces podrá tener lugar lo que es la verdad. La verdad, según Hannah Arendt, sólo puede existir "donde se humaniza hablando, sólo donde cada uno dice, no lo que se le ocurre en el momento, sino lo que cree que es 'verdad'“ (ARENDT, 1999, p. 53-54). Este decir "está ligado a un espacio en el que hay muchas voces y en el que la expresión de lo que 'parece ser la verdad' conecta y distancia a las personas entre sí, de hecho, crea estas distancias entre las personas, que juntas forman el mundo“ (ARENDT, 1999, 54). Hannah Arendt concluyó su discurso en Hamburgo con una cita de Lessing: "¡Que *cada uno diga lo que cree que es la verdad, y que la verdad misma sea encomendada a Dios!“* (ARENDT, 1999, p. 54). En este sentido, la verdad religiosa es trascendental; el espacio del "entre“, en el que las religiones se relacionan entre sí en las diversas prácticas cotidianas -incluido el diálogo religioso- no es el espacio para negociar las pretensiones de verdad, sino el "entre“ en el que la interacción humana es posible y, en este sentido, puede convertirse en "mundo“. Precisamente en este sentido podemos hablar aquí de lo performativo; en el espacio del "entre“, la verdad es performativa, se produce en el sentido de que una realidad se produce en la acción. Según Arendt, se trata "únicamente de humanizar incluso lo inhumano mediante el incesante y constantemente reavivado hablar sobre el mundo y las cosas del mundo“ (ARENDT, 1999, p. 53). Esto no significa negar esta violencia e inhumanidad, ni la verdad de cada religión individual, sino que éstas pasan a un segundo plano y abren un apasionante y fructífero campo de encuentro, de "diálogo“ en el espacio del "entre“. Al mismo tiempo, el espacio intermedio permite que la verdad propia de cada individuo emerja de una manera nueva y, en este sentido, también refuerza su propia identidad de fe. Esto no es otra cosa que la coexistencia continua e "incesante“ de los diversos lugares y referencias de la dialéctica tópica, en cuya coexistencia emerge la verdad de la fe en el sentido de la *ratio inveniendi*.

2.3 Anunciar a Dios en el "entre" – las "traducciones" del discurso de Dios

En su "Dogmática poética" y aproximación a la doctrina de Dios, el teólogo Alex Stock señala la importancia del paradigma espacial y de las "teologías locales", que incrustan el discurso de Dios en la vida, "localizándolo" para que recupere su "Sitz im Leben" (STOCK, 2004, p. 31). El filósofo y científico de la cultura Michel de Certeau lo vincula a la dinámica de "caminar" en el espacio y "atravesar" espacios; según de Certeau, Dios mismo es aquí el "principio de una transgresión incesante" y en él el "'centro' que se revela, atrae constantemente y construye así la existencia a través de la diversidad de episodios, decisiones y consentimientos que conducen a ella" (DE CERTEAU, 2009, p. 37). En múltiples procesos de traducción hacia dentro y hacia fuera y de fuera hacia dentro, se abre un espacio para el fundamento de la teología, un espacio en el que lo "dado" -la palabra de la revelación, la palabra de Dios- puede anunciarse de nuevo. La dialéctica tópica, dinamizada en este sentido, está al servicio de una nueva emergencia de lo "empírico" de la teología, de la Palabra de Dios, que es dada y se da siempre de nuevo. Lo "empírico" -y la experiencia asociada- adquieren así un nuevo significado para el quehacer teológico. En consecuencia, la tarea de la teología sistemática, relacionada de manera especial con la exploración de la "Revelación" -el "hacerse manifiesto"- de Dios, se "relativiza" en cierta medida; en vista de esta exploración de los aspectos empíricos de la teología, ésta se relaciona con las demás disciplinas teológicas y con los estudios culturales y el trabajo empírico que abordan el fenómeno de la espiritualidad y las prácticas religiosas del presente.

El trabajo teológico, que por un lado se desarrolla intra, inter y transdisciplinariamente en una variedad de procesos de traducción, y por otro lado se desarrolla desde una variedad de lugares, es por lo tanto local, plural, fragmentado, pero creativo y dinámico al abrirse de nuevo a su "dado". En la diversidad de traducciones y en los nuevos espacios que se abren aquí y en los que Dios también se "traduce" y se "da" de nuevo, la propia teología se "evangeliza" y se "convierte" una y otra vez. El pensamiento teológico sobre la fe se "convierte" constantemente de nuevo por esa Palabra dada, y esto puede tener lugar precisamente en la diversidad de traducciones. La evangelización ya no se entiende entonces como "proselitismo" del otro, sino como servicio de traducción del discurso de Dios hacia dentro y hacia fuera como provisión de espacios en los que la Palabra de Dios puede darse. En la diversidad de "traducciones" de la Palabra de Dios puede entenderse de nueva manera la tarea "apologética" de la teología en una sociedad globalizada. En esta traducción en y desde la diversidad de diálogos, pueden abrirse nuevos espacios en los que Dios "se da", y en los que irrumpe lo "empírico" de la teología. Esto también puede tener lugar también en la perspectiva de los "otros" y sus preguntas a la teología.

Esto corresponde también a las reflexiones teológicas del filósofo y teólogo de la liberación Ignacio Ellacuría, quien habla de que en la práctica del pueblo de Dios y de quienes actúan junto a los pobres y marginados, siempre hay "nuevas formas históricas" de la "presencia actuante y redentora de Dios entre los hombres" (ELLACURIA, 2000, p. 454). En este sentido, continúa en la historia "lo que Jesús selló definitivamente como presencia de Dios entre los hombres" (ELLACURIA, 2000, p. 454). Denominando de manera concreta la situación de pobreza y violencia, y así definiendo esta "realidad histórica" (ELLACURIA, 2000, p. 146) y relacionándola así con el discurso de Dios, se revela la relevancia de las "teologías locales". Ellas permiten hablar de pecado allí donde se quita la vida a los seres humanos, permitan descubrir el pecado en esta denominación y determinar en esta "diferencia de salvación" la entrada para la acción liberadora de Dios. En una perspectiva sincrónica, este nombrar abarca todas las relaciones humanas sin diferenciación ni jerarquización, incluidas las que se dan en el seno de la Iglesia, y en una perspectiva diacrónica, el sufrimiento del "siervo de Dios" se vincula a la muerte de Jesús y a la muerte o "devastación de la humanidad por los que se postran ante sus dioses Señores" (ELLACURIA, 2000, p. 146); estos dos momentos se explican mutuamente, de acuerdo con el planteamiento histórico y teológico-hermenéutico de Ignacio Ellacuría. La entrega de Dios -lo empírico de la teología en sentido teológico- y lo dado del hombre -lo empírico de la teología en sentido antropológico--histórico- se relacionan aquí en la profundidad de la Revelación de Dios en la historia. Esta seguirá siendo la tarea central del trabajo teológico en el futuro: abrir el espacio de Dios en el "entre" los seres humanos — como el reconocimiento más profundo de lo humano. La cuestión de Dios surge en y desde la diversidad de los espacios vitales humanos.

Conclusión: La importancia de la dialéctica tópica para la eclesiogénesis y una Iglesia en vías sinodales

Tras el Concilio Vaticano II, se recordó la doctrina de los *loci theologici* y se subrayó que los lugares teológicos no son sólo un "tesoro de puntos de vista", sino también "fuentes de invención y descubrimiento de algo nuevo", que no sólo sirve para "salvaguardar algo ya conocido", sino también para "ampliar el horizonte", "la riqueza de perspectiva de un asunto" (STOCK, 2004, p. 30). Este es el punto de partida, tal como se presenta en este ensayo, para continuar creativamente la doctrina de los *loci* o una "dialéctica tópica" en una iglesia mundial y una iglesia en vías sinodales. Al hacerlo, los lugares ajenos adquieren un nuevo significado, el interior y el exterior de la iglesia se relacionan entre sí de forma dinámica; en diversos procesos de traducción hacia dentro y hacia fuera se abre lo que es la fe y dónde pueden abrirse de nuevo espacios del habla de Dios.

Así pues, los "loci“ no son sólo lugares donde se puede encontrar conocimiento, sino también espacios de descubrimiento que designan lugares en el espacio que Dios ha abierto a la humanidad, y donde los/as cristianos/as pueden "establecer“ y "descubrir“ lo que es la fe. Al mismo tiempo, son lugares donde pueden "ponerse en camino“ y abrir nuevos espacios cuando la fe se convierte aquí en una práctica viva, especialmente junto a los/as numerosos/as pobres, marginados/as, excluidos/as y olvidados/as.

Una epistemología teológica de este tipo está al servicio de la eclesiogénesis, del desarrollo de una iglesia por caminos sinodales. Los debates sobre el camino sinodal de la iglesia local en Alemania en particular dejan claro — pero esto puede verse en las iglesias locales — que una tarea importante es "cómo tratar el disenso y el conflicto dentro de la comunidad de fe y en la teología“ (KIRSCHNER, 2017, p. 7):

> Reconocer la verdad de los demás y aprender de ella requiere un 'discernimiento de espíritus', que exige normas y criterios, pero también la disposición a discrepar, discutir y criticar. La lucha por la verdad de Dios y por el respeto de las personas, la fidelidad a su Revelación y a su tradición en la fe conducen inevitable e ineludiblemente a conflictos. El Concilio Vaticano II situó el diálogo en el centro de la autodefinición de la Iglesia y de su labor teológica: el diálogo con el mundo, el diálogo ecuménico e interreligioso, pero también los procesos de diálogo y entendimiento sinodal dentro de la propia Iglesia católica. Esta opción por el diálogo abre frentes al mundo exterior, pero también revela las líneas de conflicto teológico y eclesiopolítico dentro de la Iglesia. Esto plantea la cuestión de cómo tratar las disensiones y los conflictos en el seno de la comunidad de fe y en la teología. Precisamente como perturbación y cuestionamiento de lo dado, constituyen un lugar de conocimiento teológico que inicia procesos de aprendizaje, nos confronta con perspectivas ajenas y puede sacar a la luz nuevos aspectos de una verdad cuya plenitud está reservada a Dios mismo (KIRSCHNER, 2017, p. 7).

Éstas son precisamente las tareas que una iglesia sinodal tendrá que resolver en el futuro, y aquí puede allanar el camino una epistemología teológica que se refiera creativamente a los *loci theologici* y se entienda a sí misma en el sentido de la "dialéctica tópica“ presentados en este ensayo.

Referencias bibliográficas

ARENDT, H. *Von der Menschlichkeit in finsteren Zeiten.* Rede am 28. September 1959 bei der Entgegennahme des Lessing-Preises der Freien und Hansestadt Hamburg. Hamburg: Piper, 1999.

BAUER, C. *Ortswechsel der Theologie.* M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift Une école de théologie: Le Saulchoir. 2 vols. Münster: LIT, 2010.

BUBNER, R. *Dialektik als Topik.* Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990.

CANO, M. *De locis theologicis*. Cucchi, T. M. (Ed.), Roma, 1890.

DE CERTEAU, M. De la participation au discernement. Tâche chrétienne après Vatican II. *Christus*, Paris, v. 13, n. 52, p. 518-537, Oct. 1966.

DE CERTEAU, La faiblesse de croire. Texte établi et présenté par Luce Giard. Paris: Seuil, 1987.

CHENU, M.-D. Préface. In: TSHIBANGU, T. *La théologie comme science au XXème siècle.* Kinshasa: Presses universitaires du Zaïre, 1980, p. 7-9.

CHENU, M.-D. *Une école de théologie: le Saulchoir*. Avec les études de G. Alberigo, E. Fouilloux, J. Ladrière et J.-P. Jossua. París: Cerf, 1985.

DÖRING, T.; THIELMANN, T. (Ed.): *Spatial Turn.* Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, 2a ed., Bielefeld: Transcript, 2009.

ECKHOLT, M. *Poetik der Kultur.* Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre. Freiburg i.Br.: Herder, 2002.

ECKHOLT, M. *Dogmatik interkulturell: Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft:* Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik. Nordhausen: Bautz, 2007.

ECKHOLT, M. Interkulturelle Theologie und Glaubensanalyse in globalen Zeiten. Methodische Überlegungen in fundamentaltheologischer Perspektive. In: DELGADO, M.; SIEVERNICH, M., VELLGUTH, K. (Ed.). *Transformationen der Missionswissenschaft.* Festschrift zum 100. Jahrgang der ZMR. St. Ottilien: EOS, 2018, p. 96-108.

ECKHOLT, M. Die Ausbildung eines neuen "Stils“ des Christlichen in gegenseitigen "Übersetzungsprozessen“. Eine Relektüre der "neuen Wege“ der französischen Theologie. In: AUGUSTIN, G. Et. Al. (Eds.). *Freude an Gott.* Auf dem Weg zu einem lebendigen Glauben. Vol. 2. Freiburg: Herder, 2015, p. 825-855.

ECKHOLT, M. "Ser huésped de Otro“. Fundamentos de formación religiosa en tiempos de globalización e interculturalidad. *Teología y Vida*., Santiago de Chile, v. 59, n. 4, p. 597-619, Dic. 2018.

ECKHOLT, M. Fremdes – Grenzen überschreiten. Eine kreative Fortschreibung Melchior Canos für den Dialog der Kulturen. In: KLINGER, E.; Franz, Th.; HOGENMÜLLER, Boris (Ed.). *Das Barock und die Theologie.* Der Beitrag Melchior Canos zur Standortbestimmung der Kirche im 21. Jahrhundert. Baden-Baden: Tectum-Verlag, 2024, p. 341-374.

ELLACURIA, I. El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica. ELLACURÌA, I. *Escritos teológicos.* Vol. II. San Salvador: UCA, 2000, p. 137-170.

ELLACURIA, I. La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación. ELLACURÌA, I. *Escritos teológicos.* Vol. II. San Salvador: UCA, 2000, p. 453-486.

GRUBER, J. *Theologie nach dem Cultural Turn.* Interkulturalität als theologische Ressource. Stuttgart: Kohlhammer, 2013.

GÜNZEL, S. (Ed.). *Raum.* Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart: Metzler, 2010.

HÜNERMANN, P. *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19.* Jahrhundert. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie. Freiburg: Herder, 1967.

HÜNERMANN, P. Dogmatik – Topische Dialektik des Glaubens. In: KESSLER, M.; PANNENBERG, W.; POTTMEYER, H. J. (Ed.). *Fides quaerens intellectum.* Beiträge zur Fundamentaltheologie. Tübingen; Basel: Francke, 1992, p. 577-592.

HÜNERMANN, P. Das II. Vatikanum als Ereignis und die Frage nach seiner Pragmatik. HÜNERMANN, P. (Ed.). *Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*: Einleitungsfragen. Vol. 1. Paderborn: Schöningh, 1998, p. 107-126.

HÜNERMANN, P. Geschichte versus Heilsgeschichte. *Theologie und Glaube*. Paderborn, vol. 90, n. 1, p. 167-180, 2000.

HÜNERMANN, P. Gottes Handeln in der Geschichte. Theologie als Interpretatio temporis. In: BÖHNKE, M. (Ed.). *Freiheit Gottes und der Menschen*. Homenaje a Thomas Pröpper. Regensburg: Pustet, 2006, p. 109-135.

HÜNERMANN, P. Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils. *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, vol. 191, n. 2, p. 126-147, 2011.

KASPER, W. *Das Absolute in der Geschichte.* Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings. Gesammelte Schriften. Vol. 2. Freiburg i. Br.: Herder, 2010.

KIRSCHNER, M. Dialog und Konflikt. Zur Zielsetzung dieses Buches. KIRSCHNER, M. (Ed.) *Dialog und Konflikt.* Erkundungen zu Orten theologischer Erkenntnis. Ostfildern: Grünewald 2017, p. 7–13.

KLINGER, E. *Ekklesiologie der Neuzeit.* Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum 2. Vatikanischen Konzil. Freiburg: Herder, 1978.

KÖRNER, B. *Melchior Cano, De locis theologicis*. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre. Graz: Styria 1994.

LANG, A. *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*. München: Kösel & Pustet, 1925.

LEHMANN, K. Dogmengeschichte als Topologie des Glaubens. Programmskizze für einen Neuansatz. In: LÖSER, W.; LEHMANN, K.; LUTZ-BACHMANN, M. (Ed.). *Dogmengeschichte und katholische Theologie*. Würzburg: Echter, 1985, p. 513-528.

PAPA FRANCESCO. Lettera Apostólica in forma di «MOTU PROPRIO» del Sommo Pontefice *Ad theologiam promovendam*, Vaticano, 2023, disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html. Acesso en: 15 jul. 2024.

PETZEL, P. *Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen.* Eine erkenntnistheologische Studie. Mainz: Grünewald, 1994.

POTTMEYER, H.-J. Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung. In: KERN, W.; POTTMEYER, H. J., SECKLER, M. (Ed.). *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Vol. 4. Freiburg i.Br.: Herder, 1988, p. 124-152.

RAHNER, K. *Das Konzil – ein neuer Beginn*. Mit einer Hinführung von Karl Kardinal Lehmann. BATLOGG, A.; RAFFELT, A. (Ed.). Freiburg: Herder, 2012.

RICOEUR, P. *Zeit und Erzählung*, vol. 1. München: Fink, 1988.

SANDER, H.-J. Das Außen des Glaubens — eine Autorität der Theologie. Das Differenzprinzip in den Loci Theologici des Melchior Cano. In: KEUL, H.; SANDER, H.-J. (Ed.). *Das Volk Gottes.* Ein Ort der Befreiung. Würzburg: Echter, 1998, p. 240-258.

SCANNONE, J.-C. *Evangelización, cultura y teología*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 2011.

SCHREITER, R. *Constructing local theologies*. New York: Orbis Books, 1985.

SECKLER, M. Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der "loci theologici". Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturale Weisheit. SECKLER, M. *Die schiefen Wände des Lehrhauses.* Katholizität als Herausforderung. Freiburg i.Br.: Herder, 1988, p. 79-104.

SECKLER, M. Die Communio-Ekklesiologie, die theologische Methode und die Loci-theologici-Lehre Melchior Canos. *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, vol. 187, n. 1, p. 1-20, 2007.

SILBER, ST. *Postkoloniale Theologien.* Eine Einführung. Tübingen: UTB, 2021.

STOCK, A. *Poetische Dogmatik*. Gotteslehre: 1. Orte. Paderborn: Schöningh, 2004.

VALADIER, P. La fausse innocence du relativisme culturel. *Etudes*, Paris, v. 390, n. 2, p. 47-56, 1997.

WALDENFELS, H. *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn: Schöningh, 1985.

WALDENFELS, B. *Topographie des Fremden.* Studien zur Phänomenologie des Fremden I. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.

Artículo presentado el 19.07.24 y aprobado el 29.09.24.

Margit Eckholt es Doctora en Teología Universidad de Tübingen – Alemania. Profesora titular del Instituto de Teología Católica – Universidad de Osnabrück. Orcid.org/0000-0003-1813-718X. Correo electrónico: Margit.Eckholt@uni-osnabrueck.de

Dirección: Institut für Katholische Theologie, Universität Osnabrück, Schlossstrasse 4
49076 Osnabrück - Alemania