

PUEBLO DE DIOS EN CRISTO. APORTES DE RATZINGER A LA TEOLOGÍA EN AMÉRICA^a

People of God in Christ. Ratzinger's contributions to theology in America

Artículo de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.5153>

Recibido: marzo 20 de 2025. Aceptado: octubre 27 de 2025. Publicado: marzo 26 de 2026

*Edwart Andrey Casallas**
*Euclides Eslava***

Resumen

Joseph Ratzinger desarrolla su teología sobre la Iglesia a partir de las imágenes “Cuerpo de Cristo” y “Pueblo de Dios”, resaltadas por el Concilio Vaticano II. La complementariedad entre ambas nociones es un aspecto clave de su eclesiología, en la que destacan las dimensiones eucarística y teológica. La Iglesia tiene como tarea asemejarse a Cristo y ser signo de la presencia de Dios en el mundo. En este artículo se busca presentar la eclesiología del autor alemán y precisar si es

^a Artículo de derivado del proyecto de investigación “Desarrollo humano integral”, patrocinado por la Universidad de La Sabana.

^{*} Magister en Teología. Docente en el Colegio Teresiano (Bogotá, Colombia). Correo electrónico: andreycapu@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-9436-1590>.

^{**} Doctor en Filosofía de la Universidad de Navarra (España). Centro Ratzinger–Profesor Asociado de la Facultad de Filosofía y Ciencias humanas, Universidad de La Sabana (Bogotá, Colombia). Es integrante del grupo de investigación: Novitas. Correo electrónico: euclides.eslava@unisabana.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2149-8958>.

posible aplicar sus planteamientos a la realidad de Latinoamérica. Se concluye que la sacramentalidad es un rasgo esencial de la Iglesia como signo de la presencia de la Trinidad en el mundo, que la misión bautismal conduce también a la fraternidad, con énfasis en la opción preferencial por los pobres y que sus propuestas son pertinentes para la misión de la Iglesia como testimonio de la esperanza en Cristo para el continente americano.

Palabras clave

América Latina; Cuerpo de Cristo; Ecclesiología; Iglesia; Joseph Ratzinger; Pueblo de Dios; Teología.

Abstract

Joseph Ratzinger develops his theology of the Church based on the images of the "Body of Christ" and the "People of God", proposed by the Second Vatican Council. The complementarity between these two notions is a key aspect of his ecclesiology, which emphasizes the Eucharistic and theological dimensions. The Church's task is to resemble Christ and be a sign of God's presence in the world. This article seeks to present the German author's ecclesiology and determine whether his approaches can be applied to the reality of Latin America. The conclusion is that sacramentality is an essential feature of the Church, as a sign of the Trinity's presence in the world; that the baptismal mission also leads to fraternity, with an emphasis on the preferential option for the poor; and that his proposals are relevant to the Church's mission as a witness to hope in Christ for the American continent.

Keywords

Latin America; Body of Christ; Ecclesiology; Church; Joseph Ratzinger; People of God; Theology.

Introducción

En el siglo XX la reflexión sobre la Iglesia se transformó gracias al redescubrimiento de las dimensiones de misterio y comunidad, a la luz de las fuentes bíblicas, patrísticas y litúrgicas, y por la renovada conciencia de la Iglesia y su relación con los tiempos que vivía (Galli, 1988, pp. 174-179). Romano Guardini (1958) afirmó que “se está produciendo un acontecimiento importante: La Iglesia despierta en las almas” (p. 23). Este despertar dio frutos en el Concilio Vaticano II, que resaltó tanto la dimensión divina como humana de la Iglesia y su relación con la sociedad, principalmente por medio de las constituciones *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*.

En este trabajo se pretende estudiar, en primer lugar, la aportación eclesiológica de Joseph Ratzinger, que afrontó el tema desde su tesis doctoral sobre “Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia” (2011) y más tarde en sus trabajos como perito conciliar y en sus balances posteriores al Concilio. En segundo término, se espera analizar la pertinencia del pensamiento ratzingeriano para el contexto eclesial y teológico del continente.

Con este propósito, se iniciará con un rastreo de la noción “Pueblo de Dios” desde el Concilio Vaticano II hasta el pensamiento de Ratzinger, y se analizará la complementariedad de esta noción con la de “Cuerpo de Cristo” (Repole, 2023). Más adelante, se desarrollarán los puntos centrales de la eclesiología del autor, especialmente los rasgos eucarístico y teológico. Por último, se analizará el contexto eclesial y teológico latinoamericano para examinar cómo la eclesiología de Joseph Ratzinger puede iluminar y orientar la vida y la misión de la Iglesia en el continente.

La Iglesia como Pueblo de Dios: Del Concilio a Ratzinger

Una de las mayores contribuciones del Concilio Vaticano II a la reflexión teológica fue la noción “Pueblo de Dios” como imagen típica de la Iglesia (Mazzillo, 2016, p. 1201; Galli, 1988, p. 171). Esta fue la concepción predominante

en los primeros años del posconcilio e influyó tanto en el pensamiento teológico de América Latina, como en las consideraciones del cardenal Ratzinger sobre la Iglesia, debido a que resaltaba la dimensión humana e histórico-salvífica de la comunidad cristiana.

A continuación, se rastreará esta noción desde sus primeros usos en los escritos patrísticos hasta el Vaticano II, para luego presentar las consideraciones del teólogo alemán Ratzinger sobre la Iglesia como Pueblo de Dios, sus críticas a las interpretaciones sociológico-políticas de esta imagen y su relación con el concepto “Cuerpo de Cristo”, como punto de partida de su reflexión eclesiológica.

De los precedentes del Pueblo de Dios al Concilio

La noción “Pueblo de Dios” se encuentra presente tanto en la Sagrada Escritura como en los escritos de autores antiguos como Agustín, Optato de Milevi, Tertuliano y Ticonio, quienes daban importancia a la conciencia que la Iglesia tenía de sí misma como Pueblo, y como realidad histórico-salvífica, a la que no se contraponían ni su dimensión espiritual ni la disciplina eucarística (Schmaus, 1959, pp. 214-226; Mazzillo, 2016, p. 1203).

Durante la Edad Media esta conciencia de la Iglesia como Pueblo cayó en el olvido, y en el siglo XX recibió el impulso de varios fermentos de renovación procedentes principalmente de Europa centro-occidental, como fruto del trabajo de Guardini (1958) y de Möhler (1825), entre otros, quienes redescubrieron la dimensión comunitaria de la Iglesia y anticiparon varios puntos de la eclesiología del Pueblo de Dios, especialmente la relación entre la Iglesia, el Pueblo de Dios y los pueblos (Galli, 1988, pp. 173-182; Mazzillo, 2016, p. 1206).

Entre los renovadores también merecen especial mención Koster (1940), con su obra *Ekklesiologie im Werden*, Kässeman (1959), y Cerfaux (1965), porque fueron los primeros en proponer que el concepto fundamental para definir la Iglesia no sería el de “Cuerpo místico”, sino el de “Pueblo de Dios” (Ferrando, 1985, p. 31), mientras que el magisterio pontificio de la época sintetizaba su

posición eclesiológica en la imagen del “Cuerpo místico de Cristo”. Esta noción, que buscaba resaltar el carácter orgánico de la Iglesia, fue propuesta por el papa Pío XII en la encíclica *Mystici Corporis Christi* en 1943, donde nunca nombra la categoría del “Pueblo de Dios”.

La relación entre ambas imágenes sería tema de debate en los años anteriores al Concilio, al abordar la relación entre los elementos visibles e invisibles de la Iglesia (Ratzinger, 2005b, pp. 5-34; 2011, pp. xvi-xvii; 2013, pp. 35-84; 2016, pp. 596-632; 2016, pp. 897-921). De ahí que la imagen de “Pueblo de Dios” apareciera después en varios documentos conciliares. Por ejemplo, en el número 14 de la *Sacrosanctum Concilium* se recuerda la alusión de Pedro al pueblo cristiano como “un linaje elegido, un sacerdocio real, una nación santa, un pueblo adquirido” (Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española, 2011, 1 Pedro 2,9). Y más adelante se habla de un “pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los Obispos” (Concilio Vaticano II, 1963, n. 26; Mazzillo, 2016, p. 1202).

Esta concepción de la Iglesia como “Pueblo de Dios” se profundiza en el segundo capítulo de la *Lumen Gentium* (1964), que había sido reordenado y puesto antes que el referente a la jerarquía, en el cual se precisó el significado de la imagen: “fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo” (Concilio Vaticano II, 1964, n. 9). Después agrega que Dios quiso unir a judíos y gentiles ya no solo por la carne sino en el Espíritu Santo, y por eso los constituyó en un nuevo Pueblo de Dios (Concilio Vaticano II, 1964, n. 9.; Eslava, 2025, p. 15).

Con esta noción, el Concilio reafirmó la dimensión trinitaria de la Iglesia (Concilio Vaticano II, 1964, n. 9) y, al mismo tiempo, enfatizó su parte humana, al rescatar su naturaleza comunitaria y la igual dignidad de todos los bautizados; también llamó la atención sobre la dimensión histórica, en continuidad con el Pueblo de Israel y con las promesas del Antiguo Testamento. Además, ofreció una comprensión más amplia de la Iglesia, que está llamada a la conversión para cumplir su vocación misionera (Ratzinger, 2018, p. 143; Pellitero, 2017, pp. 84-86; Semeraro, 2004, pp. 51-67).

La imagen “Pueblo de Dios” y la colegialidad episcopal predominaron en los círculos teológicos durante el Concilio y los primeros años posconciliares, como se ve en los estudios de Congar (1965), Alberigo (1981), Rahner (1969) y Laconi et al. (1966), entre otros. Sin embargo, a partir de los años ochenta surgió un debate entre quienes todavía la consideraban como la clave hermenéutica del Concilio y quienes señalaban su insuficiencia.

Entre los argumentos para no estimar del todo idónea esa noción, hubo algunos que decían que le faltaba una referencia a Cristo (Mazzillo, 2016, p. 1208); otros llamaban la atención sobre el reduccionismo en que se podría caer al traducirla en clave sociológica y democratizadora, incluso como insumo para la lucha de clases sociales. Según estos autores, se relegaba la dimensión “vertical” de la Iglesia y su “novedad” respecto a la historia del mundo. Otros temían la contaminación con elementos de carácter nacionalista, marxista o populista (Ratzinger, 2018, p. 143; Pellitero, 2017, p. 87; Semeraro, 2004, pp. 65-69).

Estas críticas condujeron a que la noción “Pueblo de Dios” fuera relegada hasta el punto de que algunos teólogos, como Colombo (1985) y Noceti (2018), hablan de un oscurecimiento y casi abandono de esa noción en la teología europea. Esta última autora describe los pocos textos que debatieron la categoría “Pueblo de Dios” en la primera mitad de la década de los años 80, que fueron básicamente documentos oficiales: De la Congregación para la Doctrina de la Fe (1984); de la Comisión Teológica Internacional (1985) y del Sínodo Extraordinario de 1985 (Marín, 2020).

Por contraste, en la Iglesia latinoamericana esta categoría eclesiológica tuvo una amplia acogida tanto en la teología como en las Conferencias generales del Celam en Medellín y Puebla, de donde surgieron esfuerzos por desarrollarla tanto en la línea de la iglesia popular como de la pastoral popular (Galli, 1988, pp. 171-172; Eslava, 2025, p. 5).

Entre los teólogos que sostuvieron una posición ambivalente se encuentra Joseph Ratzinger, quien reconoció, en varias de sus obras, la importancia de esta noción en la eclesiología conciliar, pero al mismo tiempo señaló su insuficiencia y criticó las “interpretaciones radicales” que algunas corrientes hicieron de este concepto.

“Pueblo de Dios” en el pensamiento de Ratzinger

El teólogo bávaro cuenta que inició sus reflexiones sobre el tema impulsado por el profesor Söhnngen, quien quedó impresionado por las tesis de Koster en el debate eclesial sobre la idea de “Pueblo de Dios” y se convenció, sobre la base de algunos textos patrísticos y de la tradición, que este podía ser el concepto-base de la Iglesia, mucho mejor que el de “Cuerpo de Cristo”. Por consiguiente, decidió estudiar más a fondo esta idea y orientó una serie de tesis doctorales al respecto (Ratzinger, 2005b, p. 22).

Al propio Ratzinger se le encargó aclarar la eclesiología en los escritos de san Agustín, para ver si había errores al interpretar la centralidad de la idea de cuerpo de Cristo. Siguiendo la preocupación de Söhnngen, el doctorando se preguntó si el santo de Hipona privilegiaba la categoría “Pueblo de Dios” cuando se refería a la Iglesia (Ratzinger, 2011, pp. xvi-xvii). Fruto de este estudio fue la tesis “Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia”, donde se dio cuenta de que debía incluir las reflexiones de los teólogos que habían “preparado el camino para Agustín como Optato, Cipriano, Tertuliano y Ticonio, así como de los Padres orientales y los fundamentos bíblicos” (Ratzinger, 2005b, p. 22).

Sin embargo, el resultado de sus investigaciones no fue el esperado, pues encontró que la noción “Pueblo de Dios” aparecía tanto en el Nuevo Testamento como en los Padres con referencia a Israel, pero en muy pocos lugares se empleaba para definir a la Iglesia. Ella solo se podía entender en clave cristológica y por esa razón los Padres empleaban más la noción “Cuerpo de Cristo”: Jesús entiende a la Iglesia como un nuevo Israel,

como un nuevo Pueblo de Dios que tiene su centro en la celebración de la cena, . . . en la que encuentra su centro permanente de vida . . . El nuevo Pueblo de Dios es pueblo que nace del cuerpo de Cristo. (Ratzinger, 1972a, pp. 92-93; Lleó de Nalda, 2020, pp. 56-59; Corkery, 2015, p. 54)

Más adelante, Ratzinger reconocerá la importancia de la noción “Pueblo de Dios” para resaltar la naturaleza histórica de la Iglesia, pero también advertirá que es insuficiente. Además, rechazará las interpretaciones sociológico-políticas en las que habían incurrido algunas corrientes teológicas al contraponer esta noción con las enseñanzas de la Iglesia. Por esa razón escribirá:

El término “Pueblo de Dios” aparece efectivamente en el Nuevo Testamento con mucha frecuencia, pero sólo en poquísimos lugares (en realidad solo en dos) indica a la Iglesia, mientras que su significado normal remite al pueblo de Israel... En el Nuevo Testamento la expresión “Pueblo de Dios” no denomina a la Iglesia; únicamente a la luz de la interpretación cristológica del Antiguo Testamento, y, por consiguiente, a través de la transformación cristológica puede indicar al nuevo Israel. (Ratzinger, 2005b, p. 22)

Así mismo, considera que la noción “Pueblo de Dios” recupera el vínculo con el Antiguo Testamento, pero también denuncia “las metamorfosis, las indebidas reducciones sociologistas del término ‘pueblo’ y las traslaciones de significado a la ‘clase social del proletariado’ por una recepción acrítica del pensamiento marxista” (Ratzinger & Messori, 1985; Ratzinger, 2021, p. 497; Noceti, 2018, p. 19; Marín, 2020, p. 40). Estas advertencias del prefecto alemán resaltan que “Pueblo de Dios” es un concepto más teológico que sociológico, por lo cual recordará el cristocentrismo de toda eclesiología y la inseparabilidad entre Cristo y la Iglesia, como puede verse cuando recuerda que la Iglesia recibe la condición de Pueblo de Dios en la medida en que es fiel al llamado del Señor.

Esta iniciativa divina recuerda que ni la incorporación a la Iglesia, ni la pertenencia a ella, se conciben como el ingreso a un colectivo social, cultural o político, sino que proviene del Señor, que es quien congrega a la Iglesia y “con la formación del grupo de los doce, se presenta como cabeza de un nuevo Israel” (Ratzinger, 2001, p. 19); además, su elemento de unidad está en la celebración eucarística, donde la comunidad cristiana se convierte en el nuevo Pueblo de Dios al participar del Cuerpo de Cristo.

Ratzinger no niega la centralidad de la expresión “Pueblo de Dios” en el Concilio, pero sostiene que hay que verla en conjunto con el concepto “Cuerpo de Cristo” (Mannion, 2010, pp. 81-118; Blanco, 2011a, pp. 241-270; Schaller, 2014, pp. 677-691; Noceti, 2018, pp. 11-26). El teólogo alemán defenderá, inspirado en *Lumen Gentium*, n. 9, la complementariedad entre ambas imágenes de la Iglesia, pues de esa manera se hace énfasis tanto en su dimensión histórico-salvífica como en la perspectiva sacramental, que se fundamenta en torno a Cristo, del que recibe la salvación y que es quien congrega a todos para que formen un Pueblo, el Pueblo de la alianza definitiva, que fue sellada en su sangre (Ratzinger, 2001, pp. 28-30).

De esa manera se entiende que Ratzinger prefiera la expresión “nuevo Pueblo de Dios” y comprenda la Iglesia como tal “en la medida que existe como Cuerpo de Cristo” (Marín, 2020, p. 40). A partir de esta idea surgió la *eclesiología de comunión* con ocasión del Sínodo extraordinario de los obispos de 1985, que había sido convocado para conmemorar los 20 años de la terminación de los trabajos conciliares. Con base en la eclesiología de comunión, Ratzinger desarrolló su eclesiología eucarística y teológica a partir del sacramento de la eucaristía y de la orientación de la Iglesia hacia su Señor, como se estudia en el siguiente apartado.

Presencia de Dios, Eucaristía y comunión: La eclesiología de Joseph Ratzinger

A la luz de la complementariedad entre las imágenes eclesiológicas, propuestas por el Concilio para explicar cómo se unían los elementos visible e invisible de la Iglesia (“Pueblo de Dios” y “Cuerpo de Cristo”), Ratzinger definió la Iglesia como “el Pueblo de Dios que proviene del cuerpo de Cristo” (Ratzinger, 2015, pp. 205-297; Schaller, 2014, p. 681) y como la comunidad originada en torno a Cristo, quien le comunica su Cuerpo y su Sangre, y que es sostenida por el Espíritu Santo (Ratzinger, 2001, pp. 28-29; Blanco, 2011a, p. 242). Como se mencionó en el apartado anterior, para el teólogo bávaro la complementariedad entre ambas nociones destacaba tanto la dimensión social, histórica y humana de la Iglesia como la sacramental, teológica y divina.

Hablar de la Iglesia es hablar de Dios

En los años de preparación del Concilio, la Iglesia fue uno de los asuntos que más interés suscitaba en los teólogos. Ratzinger cuenta que fue tal su importancia, que cuando Juan XXIII consultó a los obispos cuál podría ser el tema del Concilio, muchos consideraron que debía ser la Iglesia.

El camino que proponían algunas corrientes teológicas era que se pasara de una Iglesia paternalista a una Iglesia comunidad. Ya no habría necesidad de una Iglesia que viniera de lo alto, sino que los fieles serían los que harían la Iglesia y la harían siempre nueva (Ratzinger, 2001, pp. 124-126). En esta concepción se ampararon ideas como la democratización de la Iglesia, que promulgaba la necesidad de una mayor representatividad en los órganos de poder y la creencia en que las comunidades podrían modificar a placer la liturgia o algunos aspectos de la moral.

Frente a este ideal de autorrealización de la comunidad cristiana, Ratzinger recordó, en un escrito del año 2000 sobre la eclesiología de la *Lumen Gentium*, que la intención del Concilio era subordinar e incluir el apartado de la Iglesia en el tema de Dios, para mostrar una eclesiología teológica, y resaltó que hasta ese momento las recepciones del Concilio no lo habían comprendido de modo adecuado (Ratzinger, 2004a, p. 131). Por esa razón, afirmó que la Iglesia no es un fin en sí misma, sino que el motivo de su existir es que los seres humanos puedan conocer a Dios y que el mundo llegue a ser un espacio para la presencia de Dios, un espacio de alianza entre Dios y los hombres (Ratzinger & Seewald, 2005, pp. 72-73; Ratzinger, 2004a, p. 296): El discurso sobre la Iglesia es el discurso sobre Dios, y solo así es verdadero (Ratzinger, 2004a, p. 145).

Ratzinger repite con insistencia que el criterio y la medida para formular la eclesiología es la teología de la Trinidad (Blanco, 2011a, p. 242; Łużyński, 2024, pp. 1-2; Ducay, 2024, pp. 122-123), pues la Iglesia es imagen de la Trinidad y por eso se la puede definir como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo¹. En Dios Uno y Trino está cimentado el origen, el ser y la finalidad de la Iglesia.

¹ La imagen eclesiológica “Templo del Espíritu Santo” es un rasgo central de la naturaleza divina de la Iglesia, pero no forma parte del objetivo de estudio de este trabajo.

Con respecto al origen de la Iglesia, Ratzinger sostiene que en ella hay un principio cristológico y un principio pneumatológico. Se puede afirmar el origen cristológico en la medida en que Jesús quiso congregar a todos los que estaban dispersos y renovar el Pueblo de Dios, invitándolos a una nueva relación con Dios, al que enseñó a llamar Padre. Con ese fin eligió a los Doce para que estuvieran con Él, les enseñó a orar e instituyó la Eucaristía en su presencia, como un elemento decisivo para la vida de la Iglesia, pues con ella hizo plena la alianza del Sinaí. Mientras que su origen pneumatológico hunde sus raíces en el episodio de Pentecostés, cuando la Iglesia nació por la efusión del Espíritu, que asistió a la comunidad primitiva y la capacitó para que cumpliera su misión.

En los Hechos de los apóstoles se encuentran varios rasgos que configuran el ser de la Iglesia: Su apostolicidad, la oración, la fracción del pan, la presencia de María y el ejercicio de la caridad, que serían elementos decisivos para la incorporación de nuevos fieles. En pocas palabras, la Iglesia se definió como la comunión de Dios con los hombres, que crea la verdadera comunión de los hombres entre sí (Ratzinger, 2003b, p. 7).

Por esa razón, la Iglesia no es una institución meramente humana, sino que también es divina y su deber trasciende cuestiones intramundanas: Es el puente de la fe que debe conducir los hombres hacia Dios. Ratzinger insiste en que los miembros de la Iglesia no pueden remodelarla siempre de nuevo como les plazca, y por tal motivo deben prescindir de sus “construcciones de apoyo en favor de la luz purísima que viene de lo alto” (Ratzinger, 2001, p. 128). De modo análogo con la escultura, donde quien esculpe transforma un bloque de piedra en una estatua, el ser humano debe dejarse moldear por Dios y aceptar su purificación.

De esa forma se explica que, para Ratzinger, la Iglesia no necesita ser más humana, sino más divina: El criterio clave para la Iglesia debe ser la fidelidad a los mandatos de su Señor, no tanto la eficacia humana ni las decisiones de la mayoría, que la encerrarían en sí misma. Por esto la Iglesia, sin dejar de lado su dimensión histórica, está llamada a reencontrar “lo que es esencial suyo, lo

que siempre ha sido su centro: La fe en el Dios trinitario, en Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, la asistencia del Espíritu que perdura hasta el fin de los tiempos” (Ratzinger, 1972b, p. 77).

La Eucaristía: Sacramento de unidad y centro de la vida

El vocablo griego *ekklesia* —del que proviene la palabra Iglesia— hunde sus raíces en la expresión hebrea *qahal* (que también significaría asamblea) pero, a diferencia del término griego, este no se refiere al espacio donde las personas deliberaban, sino al hecho de que la comunidad —incluidos mujeres y niños— se reunían para escuchar el anuncio y darle su asentimiento (Ratzinger, 2001, p. 27).

Tras el destierro, los israelitas esperaban un nuevo *qahal*, una nueva convocación por parte de Dios, que se vio realizada en la Iglesia, donde Cristo muerto y resucitado es el Sinaí vivo y quienes se acercan a él forman la asamblea elegida y definitiva del Pueblo de Dios (Ratzinger, 2001, p. 27; 2018, 144). De esa manera se reconoce la centralidad de Cristo en el rol de la Iglesia, la comunidad de los fieles que se hacen un solo cuerpo en la medida en que participan del misterio del Redentor que comunica su cuerpo y sangre en la Eucaristía, donde todos se nutren del cuerpo de un único Señor, en el que se disuelven: El cuerpo del Señor —reunido en torno a la Cena— es el centro nuevo y único que reúne a los cristianos de todos los países y de todos los tiempos.

Ratzinger desarrolló esta intuición sobre la eclesiología eucarística a partir del estudio de los Padres, de Henri de Lubac y de teólogos ortodoxos exiliados como Evdokimov (Ratzinger, 1997, p. 74; 2001, p. 14; 2005b, pp. 10-20; Blanco, 2011a, p. 243). Por eso insistió en el rol central de este misterio en la vida y configuración de la Iglesia, pues ella se concreta y realiza en los sacramentos, especialmente en la Eucaristía, que es signo de unidad y vínculo de caridad, como decía san Agustín. En ella se manifiesta al mismo tiempo lo visible e invisible, lo material y lo místico de la Iglesia (Blanco, 2011a, p. 249; 2023, p. 42). En pocas palabras, la Eucaristía es el corazón de la Iglesia.

Además, en este sacramento se hace patente la razón de ser de la fe y la celebración de la *ekklesia*, la cual se reúne para adorar al Creador por el don que Cristo hizo de sí mismo en el Misterio pascual. Por eso, Ratzinger rechazó los abusos contra la liturgia, como la despreocupación y la falta de cuidado en ella o el hecho de que se empleara como campo de experimentación para nuevas teorías teológicas producto de la creatividad del celebrante o de la comunidad (Blanco, 2011b, p. 72). Asimismo, insistía en que la liturgia no es un show y que la “participación activa”, a la que se refería el Concilio, también incluía el silencio para una participación profunda y personal, a la escucha del Señor (Ratzinger & Messori, 1985, pp. 138-140). En sus publicaciones relacionadas con la liturgia, reafirmó que el papel de la comunidad consistía en participar y transmitir fielmente el don recibido de Dios y que, para llevar a cabo esta tarea, la Iglesia debería tener una actitud más reverente hacia la acción litúrgica, recuperar la belleza como “expresión eminente de la gloria de Dios y, en cierto sentido, un asomarse del Cielo sobre la tierra” (Papa Benedicto XVI, 2007a, n. 35).

La comunión: Rasgo esencial de la comunidad cristiana

Communio es una de las nociones más profundas de la tradición cristiana: En ella reside el punto central de la teología de los Padres y la realidad de la Iglesia, porque denota que esta tiene su centro en la Eucaristía y permite comprenderla en el marco del encuentro entre Jesús y los hombres (Madrigal, 2009, pp. 216-217).

Ratzinger (2004a) resaltó este concepto hasta el punto de afirmar que, a pesar de que no apareció en el Concilio, contiene “la idea esencial y fundamental de los documentos conciliares” (p. 135). Por eso, celebró que el Sínodo de los obispos de 1985 acuñara el término “eclesiología de comunión” como resumen de la eclesiología conciliar y se dedicó a explicarla y a ahondar en su contenido (Madrigal, 2009, pp. 219-220; Albino de Assunção, 2023, pp. 104-112).

Ratzinger emplea dos pasajes bíblicos para exponer en qué consiste la palabra ‘comunión’: 1 Corintios 10,16 y 1 Juan 1,13, donde se entrevé el doble sentido que tiene: La comunión sacramental en la Eucaristía y la comunión

con el prójimo. Ambas vertientes están estrechamente relacionadas, pues la verdadera comunión con Dios conlleva el amor al hermano (Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española, 2011, 1 Juan 4,20; Ratzinger, 2004a, p. 135; O'Callaghan, 2023, p. 352).

La comunión forma parte de la estructura de la Iglesia: “una Iglesia Eucarística es una Iglesia constituida sobre el obispo” y en él se garantiza la unidad de la iglesia local (Ratzinger, 2001, p. 75; Blanco, 2011a, p. 259; Albino de Assunção, 2023, pp. 104-112). Sin embargo, “El obispo sirve de nexo con toda la Iglesia: mantiene relaciones con otros obispos, encarnando así el principio apostólico, y al estar unido con toda la Iglesia refuerza el principio católico” (Blanco, 2011a, p. 259).

De esa manera, se relaciona la eclesiología de comunión con realidades como el primado del papa y la sucesión apostólica, que son signos externos de la unidad de la comunidad cristiana: “a la catolicidad de un obispo pertenece el principio de vecindad y la viva relación con Roma, que consiste en dar y recibir en la gran comunión de la única Iglesia” (Ratzinger, 2001, p. 78; Faggioli & Froehle, 2025, p. 181).

En la eclesiología ratzingeriana también se reafirma la necesidad de reforma en la Iglesia, más con un énfasis en la purificación interior, la conversión al Señor y la fidelidad a la Escritura y a la Tradición que en el aspecto institucional, la distribución del poder o las problemáticas sociales. Esta duda genera el interrogante sobre si la eclesiología ratzingeriana tiene algo que decir frente a los retos sociales, en particular en América Latina, al que se pretende responder en el próximo apartado.

Aportes de la eclesiología de Ratzinger para América Latina

Una mirada a la Iglesia en Latinoamérica

La Iglesia latinoamericana ha sido muy activa en la vida social y cultural de los pueblos evangelizados, desde los tiempos de la colonia, pasando por los inicios republicanos y hasta la actualidad. Ejemplos de esta preocupación se encuentran en la aplicación de las disposiciones conciliares de Trento y del Vaticano I, los concilios provinciales, las misiones religiosas en varias partes de la América española, la participación de religiosos y de laicos comprometidos en los avances sociales, científicos y en los procesos independentistas, entre otros (Saranyana, 2009, pp. 3-228; Codina, 1990, pp. 59-67).

Uno de los mayores hitos del siglo XX fue la primera Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Río de Janeiro (1955), que permitió coordinar un plan y métodos concretos para realizar, con solicitud y competencia, las exigencias de los signos de los tiempos (Saranyana, 2009, p. 263; Bermúdez, 2022, p. 472). Este encuentro reflejó la preocupación por la formación en la fe y la sensibilidad hacia el rol de los laicos en la Iglesia y las problemáticas sociales. Fruto de estos anhelos fue la conformación del Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam), creado en 1955 como organismo pionero para fomentar la colegialidad de los obispos y la armonía con el papa, idea que sería propuesta por el Vaticano II.

Los documentos del Concilio —de manera especial *Gaudium et Spes* (1965)— y la encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI (1967) marcaron un punto de inflexión en la eclesiología latinoamericana, que se vería reflejado tanto en las Conferencias Generales del Celam (Saranyana, 2022; Consejo Episcopal Latinoamericano, 2004, pp. 104-105) como en los escritos de los primeros teólogos de la liberación.

En la Conferencia de Medellín se reflexionó sobre la identidad, misión y presencia de la Iglesia a partir de las condiciones latinoamericanas; su recepción de *Gaudium et Spes* propició una acogida más inculturada del Concilio (Saran-

yana 2009, pp. 281-287; Saranyana, 2022, pp. 438-445). Medellín inspiró varias corrientes teológicas de la liberación como las de Gutiérrez (1975), Segundo (1985), Sobrino (1981), Ellacuría (1971) y Boff (1982), quienes, a pesar de sus diferencias, compartieron una preocupación por las situaciones de opresión e injusticia, la necesidad de promover la construcción del reino como mecanismo para liberar de las estructuras de pecado y la formulación de la eclesiología a partir de la opción por los pobres (Saranyana, 2009, pp. 287-307). Además, hicieron énfasis en la dimensión histórica del proceso salvífico: “la finalidad de la Iglesia no es salvar en el sentido de ‘asegurar el cielo’. La obra de salvación es una realidad actuante en la historia” (Gutiérrez, 1975, pp. 325-326).

En Puebla (1979), no solo se reafirmó la opción preferencial por los pobres, sino que se anunció la “liberación integral”, a pesar de “silencios significativos” sobre temas como el martirio, la Teología de la liberación y los movimientos populares. Sin embargo, Medellín y Puebla son vistos como “signos de esperanza para la Iglesia latinoamericana. Se ha dicho que Medellín fue como Pentecostés, Puebla como el Concilio de Jerusalén” (Codina, 1990, p. 111).

Las siguientes conferencias, en Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007), continuaron la línea marcada por las anteriores y denunciaron la situación social de injusticia y violencia. Santo Domingo quiso matizar el método de Medellín y Puebla, con un fuerte acento cristocéntrico: Contemplar desde Cristo la Iglesia en Latinoamérica y sustituir la problemática de la liberación por los temas de la inculturación, en continuidad con Puebla (Saranyana, 2022, p. 455).

Por su parte, Aparecida giró en torno a los ejes del discipulado, la misión, la inculturación y el principio de conversión pastoral de la Iglesia (Saranyana, 2022, p. 464). Asimismo, reafirmó que la opción preferencial por los pobres también conlleva atender a los profesionales católicos responsables de las finanzas nacionales y reforzó el vínculo entre la evangelización y la promoción humana (Consejo Episcopal Latinoamericano, 2007, nn. 395. 26).

Aunque la Teología de la liberación fue la corriente predominante, sería una exageración afirmar que toda la teología posconciliar en el continente se redujo a ella (Saranyana, 2009, p. 287). A pesar de sus nobles intenciones,

varios teólogos expresaron sus reservas, como Kloppenburg (1982) ante la teología de Boff o la Congregación para la Doctrina de la Fe, que pidió aclaraciones a Gutiérrez (1975), Sobrino (1981) y Boff (1982). Posteriormente, en las instrucciones *Libertatis nuntius* (1984) y *Libertatis conscientia* (1986), la misma Congregación advirtió la incompatibilidad del cristianismo con el ateísmo marxista (Saranyana, 2009, p. 315; Timaná, 2025, pp. 75-83; Corkery, 2015, p. 147; Codina, 1990, pp. 110-111).

Además, aparte de las citadas Conferencias del Celam, otros teólogos desarrollaron sus estudios desde perspectivas diferentes a las liberacionistas como Gera (citado en Saranyana, 2009, pp. 312-314) y Scanonne (2014), representantes de la denominada Teología del pueblo —que influiría en el pensamiento del papa Francisco (Scanonne, 2014, pp. 31-50)—; Kloppenburg (1982) y Boff (2007) rebatieron algunos postulados liberacionistas, entre otros que enriquecieron el diálogo teológico en el continente (Saranyana, 2009, p. 346).

A partir de esta breve semblanza de la Iglesia latinoamericana, se procederá a analizar en qué manera podrían ayudar las intuiciones eclesiológicas de Ratzinger a una Iglesia que se ha caracterizado por su dinamismo y compromiso con la transformación de su realidad.

Aportes de Ratzinger a la Iglesia en América Latina

Desde sus años de profesor, Ratzinger tuvo una sensibilidad especial por América Latina. Por ejemplo, en los años setenta hizo un elogio de las comunidades eclesiales de base en el continente (1985, p. 360). Además, la visitó en varias ocasiones: “Doctorado *honoris causa* en Lima, sesiones de trabajo en Río sobre la teología de la liberación, encuentros con teólogos profesionales en Colombia en tres ocasiones, etc.” (Saranyana, 2022, p. 462). Con ese bagaje, más sus encuentros periódicos con los obispos americanos en visita *ad limina*, en el discurso inaugural en Aparecida resaltó los aportes y los desafíos de la Iglesia en el continente, como la existencia de estructuras sociales injustas, la migración, el narcotráfico y la violencia, entre otros (Papa Benedicto XVI, 2007b; Eslava, 2024, pp. 169-170).

Tanto Ratzinger como la Iglesia latinoamericana compartieron una preocupación: Que la Iglesia se reformara con el fin de difundir mejor el mensaje cristiano a todos los pueblos. Desde esa común inquietud, el teólogo alemán elaboró varias sugerencias para la Iglesia, aplicables a la situación latinoamericana: Reconocer la prioridad de la fe y la necesidad de la conversión como clave de la reforma eclesial, recuperar la centralidad de la Eucaristía, promover la dignidad humana y el desarrollo integral de las personas y las sociedades, fortalecer la presencia de los laicos en la esfera pública y renovar el impulso misionero. En otras palabras, propuso que los fieles cristianos vivieran su compromiso como discípulos misioneros de Jesucristo (Ratzinger, 2001, p. 129).

Esta defensa de la relación entre fe y vida es una parte importante de la tradición cristiana en general y del pensamiento de Ratzinger, quien afirma que la razón principal por la que el cristianismo gozó de aceptación en el ambiente grecorromano fue porque, además de su carácter racional, tenía una clara orientación moral hacia la caridad (Papa Benedicto XVI, 2005; 2009; Eslava, 2014, pp. 21-24).

El teólogo alemán señaló, desde su juventud, que la Eucaristía debe conllevar a la fraternidad cristiana y al servicio, y buscar la promoción humana (Ratzinger, 2003a, pp. 103-125; 2004b, pp. 63-75; Calabrese, 2023, pp. 32-33). Esta preocupación por el desarrollo integral hunde sus raíces en una concepción relacional del ser humano, pues “el hombre se valoriza no aislándose sino poniéndose en relación con los otros y con Dios. Por tanto, la importancia de dichas relaciones es fundamental. Esto vale también para los pueblos” (Papa Benedicto XVI, 2009, n. 53).

Desde sus años en la Congregación, el cardenal Ratzinger señaló que la promoción humana y la liberación de la persona deberían estar orientadas por el Evangelio y procurar el “consenso moral fundamental” (Ratzinger, 2005b, p. 230). Por eso, reafirmó que la fe cristiana no se inscribe en ningún modelo político y económico concreto, sino que procura orientar las conciencias en torno al bien común (de ahí que, desde la jerarquía, se procure una neutralidad en asuntos temporales). Al mismo tiempo, reconoció la misión de los laicos de santificar las realidades temporales como la política (Concilio Vaticano II, 1964,

n. 31; 1965, nn 73-76), propuso una laicidad positiva —en la cual se reconoce la dualidad y la armonía entre fe y política— que conduce a condenar la irracionalidad de los “mitos políticos”, a toda doctrina que otorgue rasgos escatológicos a cualquier sistema político y al hecho de que algunas corrientes teológicas mezclaran el Evangelio con ideologías (Eslava, 2014, pp. 21-47; Blanco, 2019, pp. 74-77).

Ratzinger señala que el magisterio orienta sobre los valores y líneas determinantes para una política justa, pero no las ejecuta. Esa función recae sobre los laicos, quienes deben ser más conscientes de su responsabilidad de santificar las realidades temporales (Concilio Vaticano II, 1964, n. 31) y “deben estar presentes en la formación de los consensos necesarios y en la oposición a las injusticias” (Papa Benedicto XVI, 2007b).

Para cumplirlo, deben formar sus conciencias para suplir la ausencia de líderes católicos coherentes y comprometidos con la búsqueda del bien común y así influir con su fe en el ámbito político, comunicativo y universitario. Con la formación de estos líderes promotores de la dignidad humana y de los valores de la fe, se puede superar la separación entre fe y vida (Eslava, 2024, pp. 168-180).

En consecuencia, unido al campo de la acción social, la Iglesia no debe descuidar el anuncio de la fe y su compromiso misional. Esta es la esencia de todo su accionar. Ratzinger ha sostenido que, si no se anunciase a Cristo, se perdería lo singular de la Iglesia. Para llevar a cabo esta misión, la Iglesia debe fortalecer la formación de sus fieles aprovechando tanto la predicación como los diferentes medios a su disposición. De esa manera, se puede ayudar a un continente rico en expresiones de piedad popular, pero que a veces puede quedarse corto en la formación de la fe.

Por otra parte, en una época en la que los avances sociales y tecnológicos han posibilitado el encuentro entre culturas y el diálogo entre ellas, la fe cristiana debe ser consciente de que no puede dejarse en suspenso ni la verdad ni la posibilidad del anuncio porque “si la misión se deja de lado en aras de un diálogo

que solo busque ser mejores creyentes, se haría evidente la falta de convicciones y no se tomaría en serio ni la propia creencia ni las demás" (Casallas, 2018, p. 77).

El cristiano debe ser consciente de su propia identidad para no socavar la dignidad de su interlocutor y estar al mismo tiempo dispuesto al diálogo, porque quien anuncia "no es simplemente uno que da, sino también uno que recibe" de las experiencias que han tenido sus interlocutores, que le pueden ayudar a profundizar en el misterio de Dios, pues "no estamos en plena posesión de la verdad sobre Dios y siempre estamos ante ella como aprendices" (Ratzinger, 2007, pp. 101-103).

Esta complementariedad del anuncio misionero con el diálogo interreligioso e intercultural es una de las constantes del pensamiento de Ratzinger porque, frente al relativismo, el cristiano debe recuperar la conciencia de su identidad unida a Cristo, como los sarmientos a la vid (Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española, 2011, Juan 15,1-17). Anunciar el evangelio no es un insulto al diálogo, sino que lo facilita, para que pueda depurar las deformaciones que le impiden comprender mejor el misterio de Dios y, por tanto, ser testigo eficaz de su mensaje.

Todas estas intuiciones sobre la Iglesia reconducen a que ella sea más fiel a su Señor y esté más dispuesta a escucharlo y dejarlo actuar. Ratzinger ha hecho énfasis en que la Iglesia debe estar abierta a la acción del Espíritu, de acuerdo con las palabras de Pablo: "ni el que planta es nada, ni tampoco el que riega; sino Dios, que hace crecer" (Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española, 2011, 1 Corintios 3,7) y es Él quien obra en los corazones de cada uno y los acerca hacia Sí. Esta percepción parecería tener ecos de intimismo, pero no es así porque la acción del Espíritu configura a los creyentes para que estén prestos a servir a los demás.

Ratzinger no deseó replegar la Iglesia sobre sí misma, sino que sea fiel abriéndose a la acción de Dios, a vivir en comunión con Él y a que sus miembros estén unidos entre ellos y dispuestos al servicio a los demás. De esa manera,

los cristianos podrían reflejar los rasgos de la comunidad cristiana primitiva: La oración, la eucaristía, la presencia de María, la escucha de las enseñanzas de los apóstoles y el ejercicio de la caridad (Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española, 2011, Hechos 2,42-47).

De esa manera, la eclesiología de Ratzinger aporta a que la Iglesia en América Latina sea fiel a ella misma: La llamada a la conversión constante la anima para anunciar su mensaje con claridad. También le ayuda a evitar las deformaciones, para que pueda tomar en serio las preocupaciones del hombre y del mundo y orientarlas a la luz de la fe.

Conclusiones

En este trabajo se pretendió presentar las consideraciones eclesiológicas de Joseph Ratzinger y analizar si se pueden aplicar a la situación de la Iglesia latinoamericana. A manera de conclusión, se pueden señalar las siguientes observaciones:

En primer lugar, se resalta la sacramentalidad como rasgo esencial de la Iglesia. A la luz de la complementariedad entre las nociones “Pueblo de Dios” y “Cuerpo de Cristo”, Ratzinger defiende que la Iglesia no es un fin en sí misma, sino que existe para conducir a las personas a Dios. Ese es su rol: Ser signo de la presencia de la Trinidad en el mundo, de ahí que se pueda emplear el término ‘sacramento’ para nombrarla. Este rasgo se hace patente cuando se la define como el Pueblo que Dios escogió como heredad, como configurada en la persona de Jesús, quien congrega a todos sus miembros en una sola comunidad, formando un solo Cuerpo.

La Iglesia debe ser más consciente de su misión de dar testimonio como Pueblo escogido, ya que esa es su razón de ser. En esa dinámica es central el rol de la Eucaristía, por la cual los creyentes se pueden configurar con Cristo. Además, la Iglesia debe asumir la llamada a la conversión para depurar sus faltas y asemejarse más a su Señor.

Esta invitación conduce a la segunda conclusión: La participación del cristiano en el misterio de Dios celebrado en la Iglesia no es un proceso intimista, sino que conlleva la práctica de la caridad, con énfasis en la opción preferencial por los pobres. De esta manera, la Iglesia será fiel a Cristo, a sí misma y a la sociedad.

La teología de Ratzinger invita al Pueblo de Dios que peregrina en América Latina a la unión con Jesús en la Eucaristía y con los hermanos. De ese modo podrá ser auténtico testimonio de esperanza para un continente profundamente creyente, aunque herido por las polarizaciones y la violencia y, por tanto, necesitado de la reconciliación.

Declaración de contribución de autoría

Edwart Andrey Casallas, Investigador principal, se encargó de la conceptualización, del diseño metodológico, de la redacción del borrador original y de la curación de datos. Euclides Eslava, Coinvestigador, se encargó de la supervisión, del diseño metodológico, de la redacción-revisión y edición final y de la administración del proyecto.

Conflictos de interés

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con la institución o con alguna asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable del manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y la completitud de las citas y las referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Alberigo, G. (1981). *L' Ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive* [La eclesiología del Vaticano II: Dinamismos y perspectivas]. Dehoniane.
- Albino de Assunção, R. (2023). Sinodalità [Sinodalidad]. En P. L. Azzaro & P. Goyret (Eds.), *L'eccelesiology di Ratzinger* (pp. 75-112). EDUSC.
- Bermúdez, C. (2022). Pío XII y los inicios del CELAM. Primeras publicaciones. *Scripta Theologica*, 54(2), 471-492. <https://doi.org/10.15581/006.54.2.471-492>
- Blanco, P. (2011a). *Mysterion, Communio, Sacramentum*. L'eccelesiology eucaristica di Joseph Ratzinger [Mysterion, Communio, Sacramentum. La eclesiología de Joseph Ratzinger]. *Annales Theologici*, 25(2), 241-270.
- Blanco, P. (2011b). *La teología de Joseph Ratzinger: una introducción*. Palabra.
- Blanco, P. (2019). Habermas y Ratzinger, un debate para el siglo XXI. El diálogo entre la "razón secular" y la "razón teológica", *Teologia i Człowiek*, 46(2), 71-91. <https://doi.org/10.12775/TiCz.2019.016>
- Blanco, P. (2023). Ecclesiologia eucaristica [Ecclesiología eucarística]. En P. L. Azzaro & P. Goyret (Eds.), *L'eccelesiology di Joseph Ratzinger* (pp. 35-57). EDUSC.
- Boff, C. M. (2007). Teologia da Libertação e volta ao fundamento [Teología de la liberación y vuelta a los fundamentos]. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 67(268), 1001-1022. <https://doi.org/10.29386/reb.v67i268.1490>
- Boff, L. (1982). *Iglesia, carisma y poder: Ensayos de ecclesiología militante*. Sal Terrae.
- Calabrese, G. (2023). Ecclesiologia di comunione [Ecclesiología de comunión]. En P. L. Azzaro & P. Goyret (Eds.), *L'eccelesiology di Joseph Ratzinger* (pp. 13-33). EDUSC.

- Casallas, E. A. (2018). *El diálogo interreligioso en la filosofía de Ratzinger: una mirada a la relación entre cristianos y judíos*. UniSabana.
- Cerfaux, L. (1965). *La Théologie de l'Église suivant saint Paul* [La teología de la Iglesia según San Pablo]. Cerf.
- Codina, V. (1990). *Para comprender la eclesiología desde América Latina*. Verbo Divino.
- Colombo, G. (1985). Il Popolo di Dio e il mistero della Chiesa nell'ecclesiologia postconciliare [El Pueblo de Dios y el misterio de la Iglesia en la eclesiología posconciliar]. *Teología*, 10, 97-169.
- Comisión Teológica Internacional. (1985). *Temí scelti di ecclesiologia* [Temas seleccionados de eclesiología]. La Santa Sede. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_it.html
- Concilio Vaticano II. (1963). *Constitución dogmática Sacrosanctum Concilium*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html
- Concilio Vaticano II. (1964). *Constitución dogmática Lumen Gentium*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html
- Concilio Vaticano II. (1965). *Constitución pastoral Gaudium et Spes*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Congar, Y. (1965). La Iglesia como pueblo de Dios. *Concilium*, 1, 9-33.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (1984). *Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la liberación"–Libertatis nuntius*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html

- Congregación para la Doctrina de la Fe. (1986). *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación–Libertatis conscientia*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_sp.html
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (2004). *Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. Las 4 Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. CELAM. <https://celam.org/conferencias-generales/>
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (2007). *Documento Conclusivo. Aparecida, 13-31 de mayo de 2007*. La Santa Sede https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html
- Corkery, S. (2015). *A Liberation Ecclesiology?* [¿Una eclesiología de la liberación?] Peter Lang.
- Ducay, A. (2024). La cristología de Joseph Ratzinger sobre la libertad de Jesús. *Scripta Theologica*, 56(1), 99-127. <https://doi.org/10.15581/006.56.1.99-127>
- Ellacuría, I. (1971). Liberación: misión y carisma de la Iglesia latinoamericana. *Estudios Centro Americanos*, 26(268), 61-80. <https://doi.org/10.51378/eca.v26i268.10317>
- Eslava, E. (2014). *La filosofía de Ratzinger*. UniSabana.
- Eslava, E. (2024). El mensaje social de Benedicto XVI en América. En R. Albino de Assunção, E. Eslava & A. Sada (Eds.), *El legado de Ratzinger* (pp. 164-183). Universidad de La Sabana–Universidad Panamericana.
- Eslava, E. (2025). Ratzinger, marxismo y liberación. *Cuestiones teológicas*, 52(117), 1-23. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v52n117.a08>
- Faggioli, M., & Froehle, B. (2025). *Global Catholicism: Between Disruption and Encounter* [Catolicismo global: entre disrupción y encuentro]. Brill.

- Ferrando, M. A. (1985). El Pueblo de Dios según el Nuevo Testamento. *Teología y Vida*, 26, 31-43.
- Galli, C. (1988). Tres precursores de la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios. *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 25(52), 171-204.
- Guardini, R. (1958). *El sentido de la Iglesia*. Dinor.
- Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación*. Sígueme.
- Käsemann, E. (1959). *Das wandernde Gottesvolk: Eine Untersuchung zum Hebräerbrief* [El Pueblo errante de Dios: Una investigación a la Carta a los Hebreos]. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kloppenburg, B. (1982). La eclesiología militante de Leonardo Boff. *Medellín. Biblia, Teología y pastoral para América Latina y el Caribe*, 8(30), 267-286.
- Koster, M. (1940). *Ekklesiologie in Werden* [Eclesiología en proceso]. Paderborn.
- Laconi, P. M., Borello, D. L., Costa, M. M., & Vella, G. (1966). *Il Popolo di Dio* [El Pueblo de Dios]. Trevigiana.
- Lleó de Nalda, B. (2020). *La representación vicaria (Stellvertretung) en la teología de Joseph Ratzinger*. EDUSC.
- Łużyński, W. (2024). *Communio* — “Icon” of Personal Fulfillment: Ratzinger on God and the Human Being [Communio — “Ícono” de la realización personal: Ratzinger sobre Dios y el Ser Humano]. *Religions*, 15(11), 1-7. <https://doi.org/10.3390/rel15111324>
- Madrigal, S. (2009). La “eclesiología teológica” de Joseph Ratzinger. En S. Madrigal (Ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y Papa* (pp. 195-242). San Pablo.

- Mannion, G. (2010). Understanding the Church: Fundamental Ecclesiology [Comprender la Iglesia: Ecclesiología fundamental]. En G. Mannion & L. Boeve, *The Ratzinger reader* (pp. 81-118). Continuum.
- Marín, J. (2020). *El retorno de la ecclesiología del Pueblo de Dios: aportes desde la teología del pueblo* y Evangelii Gaudium. Universidad Javeriana.
- Mazzillo, G. (2016). Pueblo de Dios. En J. Alviar, G. Calabrese, P. Goyret & O. Piazza (Eds.), *Diccionario de Ecclesiología* (pp. 1201-1216). BAC.
- Möhler, J. A. (1825). *Die Einheit der Kirche: oder, das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* [La Unidad de la Iglesia: o el principio del catolicismo, presentado en el espíritu de los Padres de la Iglesia de los tres primeros siglos]. Laupp.
- Noceti, S. (2018). Pueblo de Dios, un reconocimiento inacabado de identidad. *Concilium*, (376), 11-26.
- O'Callaghan, P. (2023). La mediación cristiana. En J. Alonso & M. Brugarolas, (Eds.), *Quod accepi, tradidi. Palabra de verdad y servicio de la Iglesia. Homenaje al Prof. César Izquierdo Urbina* (pp. 345-358). Ediciones Universidad de Navarra.
- Papa Benedicto XVI. (2005). *Carta encíclica Deus caritas est*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html
- Papa Benedicto XVI. (2007a). *Exhortación apostólica Sacramentum Caritatis*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html
- Papa Benedicto XVI. (2007b). *Sesión inaugural de los trabajos de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Celam)*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html

- Papa Benedicto XVI. (2009). *Carta Encíclica Caritas in veritate*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html
- Pellitero, R. (2017). *Eclesiología*. Eunsa.
- Pío XII. (1943). *Mystici Corporis Christi* [Sobre el Cuerpo místico de Cristo]. Vaticana.
- Rahner, K. (1969). *Nuovi saggi* [Nuevos ensayos]. San Paolo.
- Ratzinger, J. (1972a). *El nuevo pueblo de Dios, esquemas para una eclesiología*. Herder.
- Ratzinger, J. (1972b). *Fe y futuro*. Sígueme.
- Ratzinger, J. (1985). *Teoría de los principios teológicos*. Barcelona: Herder.
- Ratzinger, J. (1997). *Mi vida. Recuerdos*. Encuentro.
- Ratzinger, J. (2001). *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*. San Pablo.
- Ratzinger, J. (2003a). *Caminos de Jesucristo*. Cristiandad.
- Ratzinger, J. (2003b). *La eucaristía, centro de la vida*. Edicep.
- Ratzinger, J. (2004a). *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*. Cristiandad.
- Ratzinger, J. (2004b). *La fraternidad de los cristianos*. Sígueme.
- Ratzinger, J. (2005b). *Iglesia, ecumenismo y política*. BAC.
- Ratzinger, J. (2007). *La Iglesia, Israel y las demás religiones*. Ciudad Nueva.
- Ratzinger, J. (2011). *Obras completas I: Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*. BAC.
- Ratzinger, J. (2013). *Obras completas VII/1. Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II*. BAC.

- Ratzinger, J. (2015). *Obras completas VIII/1: Iglesia signo entre los pueblos*. BAC.
- Ratzinger, J. (2016). *Obras completas VII/2. Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II*. BAC.
- Ratzinger, J. (2018). *Obras completas XII. Predicadores de la palabra y servidores de vuestra alegría*. BAC.
- Ratzinger, J. (2021). *Obras completas X. Resurrección y vida eterna*. BAC.
- Ratzinger, J., & Messori, V. (1985). *Informe sobre la fe*. BAC.
- Ratzinger, J., & Seewald, P. (2005). *La sal de la tierra*. Palabra.
- Repole, R. (2023). Popolo di Dio nella forma del corpo di Cristo: Una proposta ecclesiológica [Pueblo de Dios en la forma del Cuerpo de Cristo: una propuesta eclesiológica]. *Isidorianum* 32(1), 191-205. <https://doi.org/10.46543/ISID.2332.1009>
- Sagrada Biblia*. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española. (2011). BAC.
- Saranyana, J. I. (2009). *Breve historia de la teología en América Latina*. BAC.
- Saranyana, J. I. (2022). Las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano en su contexto teológico (1955-2007). *Scripta Theologica*, 54(2), 431-470. <https://doi.org/10.15581/006.54.2.431-470>
- Scanonne, J. C. (2014). El Papa Francisco y la teología del pueblo. *Razón y fe*, 271(1395), 31-50.
- Schaller, C. (2014). La eclesiología del Concilio Vaticano II en los escritos de Joseph Ratzinger. *Scripta Theologica*, 46(3), 677-691. <https://doi.org/10.15581/006.46.602>
- Schmaus, M. (1959). *Teología Dogmática IV. La Iglesia*. Rialp.

- Segundo, J. L. (1985). *Teología de la liberación, respuesta al cardenal Ratzinger*. Ediciones Cristiandad
- Semeraro, M. (2004). *Misterio, Comunión, Misión. Manual de eclesiología*. Secretariado Trinitario.
- Sobrino, J. (1981). *Resurrección de la verdadera iglesia: Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*. Sal Terrae.
- Timaná, C. F. (2025). La reflexión política en la teología de Joseph Ratzinger. *Persona y Cultura*, 20(20), 73-90. <https://doi.org/10.36901/persona.v20i20.1796>