

Monseñor Romero y la teología de la liberación

Martin Maier, S. J.

Profesor visitante

Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”

San Salvador, El Salvador

En el contexto de la beatificación de Mons. Óscar Romero, llevada a cabo el 23 de mayo de 2015¹, surgió de nuevo la pregunta de su relación con la teología de la liberación. Algunos intentan desvincularlo totalmente de ella. Otros lo declaran teólogo de la liberación. No estamos de acuerdo, ni con los unos, ni con los otros. La cuestión se complica, porque Mons. Romero experimentó un cambio profundo respecto a la teología de la liberación. En este artículo, intentaremos investigar en qué medida el método y los contenidos centrales de la teología de la liberación aparecen en sus homilías, sus cartas pastorales y su diario. Además, veremos cómo Mons. Romero se ha convertido en un gran inspirador de destacados representantes de la teología de la liberación.

1. Dos posturas opuestas

La desvinculación de Mons. Romero de la teología de la liberación la defiende Roberto Morozzo della Rocca, en su libro *Óscar Romero. La biografía*², que solo por el título ya parece un poco pretencioso. El autor sostiene que “Los teólogos de la liberación han presentado la actividad de Romero como la encarnación de dicha ideología, aunque él no la siguió”³. Esta afirmación es criticable en varios aspectos. Sin más, se presenta a la teología de la liberación como una ideología.

1. Cfr. R. Cardenal, “Mons. Romero: ‘Padre de los pobres’. Un beato muy incómodo”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 95 (2015), 139-161.

2. R. Morozzo della Rocca, *Óscar Romero. La biografía* (San Salvador, 2015).

3. *Ibid.*, p. 150.

No se menciona el nombre de ningún teólogo de la liberación y tampoco se indica ninguna fuente. De manera extraña, el autor habla de “seguir” una teología. Así, pues, parece estar influido por prejuicios e intereses. La polémica ha superado la investigación científica.

Otro representante de una desvinculación voluntarista de Mons. Romero de la teología de la liberación es Jesús Delgado. En el libro colectivo, *Óscar Romero. Un obispo entre guerra fría y revolución* (2003)⁴, este autor examinó la pequeña biblioteca de 205 volúmenes que Mons. Romero dejó en su habitación, en el Hospital de la Divina Providencia. Según Delgado, “La literatura menos leída de esta biblioteca es la que atañe a la teología de la liberación (12 volúmenes). Los libros dedicados a esta teología están tan intactos como en el día en que monseñor los compró o, más bien, se los obsequiaron”⁵. De ahí concluye que Mons. Romero no prestó ningún interés a la teología de la liberación. Como argumentación científica, parece un poco superficial.

La postura opuesta la defiende, por ejemplo, Ralf Pauli, en *Zeit online*, donde, con ocasión de la beatificación, escribe: “El papa beatificará al teólogo de la liberación Óscar Arnulfo Romero”⁶. A esto hay que responder, en primer lugar, que Mons. Romero no era teólogo profesional. En consecuencia, tampoco puede ser llamado “teólogo de la liberación”. De acuerdo con la triple distinción de Leonardo y Clodovis Boff, entre una teología de la liberación popular, una pastoral y una profesional⁷, es más apropiado decir que Mons. Romero, en sus tres años de arzobispado, puso en práctica una teología de la liberación pastoral. Pero para entenderlo adecuadamente, es necesario resumir el gran cambio dado por Mons. Romero, que incluye su postura frente a la teología de la liberación. Algunos califican ese cambio como una conversión.

2. De la lucha contra la teología de la liberación a su defensa

Mons. Romero tuvo serios reparos con la teología de la liberación, cuando fue director de *Orientación*, semanario de la arquidiócesis de San Salvador, entre 1971 y 1974. Esos reparos están relacionados con su lucha contra la politización de la Iglesia. Indudablemente, la mezcla de religión y política, y la identificación de la Iglesia con los movimientos políticos revolucionarios tiene riesgos. Pero en el concilio Vaticano II (1962-1965) y en la conferencia del episcopado latinoame-

4. R. Morozzo della Rocca (ed.), *Óscar Romero. Un obispo entre guerra fría y revolución* (Madrid, 2003).

5. *Ibid.*, p. 58.

6. R. Pauli, “Papst Franziskus korrigiert seine Vorgänger”, *Zeit online*, 4 de febrero de 2015. Disponible en <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2015-02/romero-el-salvador-papst>.

7. L. Boff y C. Boff, *Cómo hacer teología de la liberación*, pp. 21 y ss. (Madrid, 1986).

ricano en Medellín (1968), la Iglesia reconoció que el compromiso político con la justicia y los derechos humanos es una responsabilidad de los cristianos. Esto no gustó a quienes se aprovechaban de la situación y, por lo tanto, se opusieron a cualquier tipo de cambio. Más tarde, ellos acusaron a Mons. Romero de meterse en política y lo tildaron de comunista. Asimismo, demonizaron a la teología de la liberación como una teología impregnada de marxismo y la denunciaron por justificar y fomentar la violencia. La consecuencia de estos señalamientos fue una de las más sangrientas persecuciones de cristianos, en la historia de la Iglesia.

En efecto, en los artículos y editoriales de *Orientación*, Mons. Romero lanzó serias advertencias contra la teología política y la teología de la liberación. En la edición del 10 de marzo de 1974, *Orientación* publica una breve nota bajo el título “Serios reparos a ‘Teología política’”⁸. En ella, se lee lo siguiente:

Con motivo de una reciente publicación titulada “Teología política”, la S. Sede ha enviado un estudio teológico del que entresacamos el juicio complejo y la conclusión, con el único objeto de aclarar las confusiones que dicha publicación ha sembrado en algunos de nuestros selectos lectores.

La nota omite el nombre del autor de la obra, pero es evidente que se trata de la *Teología política* de Ignacio Ellacuría, publicada en 1973. Ellacuría se defendió de las acusaciones, en una “respuesta crítica”, publicada hasta 2009⁹.

El editorial de la edición del 7 de abril de 1974 declara apologeticamente que

Es cosa de escándalo cómo se han metido el naturalismo, el inmanentismo, el materialismo y hasta el ateísmo en los planteamientos de ciertos intelectuales cristianos [...] Cristo [...] nunca será el Cristo guerrillero y marxista, economista y político, que algunos nos quieren hacer deglutir¹⁰.

El editorial del 6 de octubre de 1974 trata del sínodo de obispos sobre la evangelización, en el mundo de hoy. Desde la mentalidad de la teología neoescolástica y antimodernista, el autor afirma que “La Evangelización no puede ser otra cosa que la tarea sobrenatural que Cristo confió a su Iglesia de llevar íntegro su mensaje a todos los hombres a fin de que crean y se salven”. El editorial lanza serias advertencias contra las desviaciones y los errores.

Piénsese, por ejemplo, en las defectuosas exposiciones que hemos oído acerca de “teologías políticas” o “de liberación”, o las raras “cristologías”

8. *Orientación*, 10 de marzo de 1974, p. 3.

9. Cfr. I. Ellacuría, “Respuesta crítica a ‘Nota sobre la publicación *Teología Política* del Reverendo Padre Ignacio Ellacuría, S.J.’”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 77 (2009), 204-221.

10. *Orientación*, 7 de abril de 1974, p. 3.

o “eclesiologías” que nos hacen pensar en los viejos errores del “modernismo”, etc.¹¹.

El 18 de mayo de 1975, Mons. Romero fue nombrado consultor de la Comisión pontificia para América Latina. En noviembre de ese año, redactó un memorándum confidencial para dicha comisión, que tituló “Tres factores del movimiento sacerdotal político en El Salvador”¹². En la primera parte, el memorándum analiza críticamente las actividades de los jesuitas en El Salvador, sobre todo, la teología que estos enseñaban en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA). Además de la “teología política” de Ellacuría, Mons. Romero llamaba especialmente la atención de Roma sobre la “nueva cristología” de Jon Sobrino. Las congregaciones romanas reaccionaron con prontitud y Sobrino y Ellacuría tuvieron que justificar, por primera vez, la ortodoxia de su teología.

En la homilía pronunciada por Mons. Romero en la catedral de San Salvador, el 6 de agosto de 1976, se puede apreciar un resumen de su pensamiento teológico y político, en esa época. La Iglesia salvadoreña celebra el 6 de agosto, fiesta de la transfiguración del Señor, la fiesta patronal de la nación, en honor del Divino Salvador del Mundo. La misa pontifical, concelebrada en la catedral metropolitana por todos los obispos, reúne a todos los que tienen posición y nombre en la vida pública. Por esa razón, el predicador es seleccionado con especial cuidado.

En su homilía, Mons. Romero habló de Cristo como el Salvador, pero previno contra aquellos que entendían la liberación unilateralmente, solo en su dimensión material. No mencionó los conflictos sociales. Pero atacó duramente a las que llamó “nuevas cristologías”. Aunque no mencionó su nombre, quedó claro que se refería a Jon Sobrino. Este recuerda la homilía de la siguiente manera.

Yo no asistí a la misa del 6 de agosto, pero pocas horas después de concluida la misa, un sacerdote me trajo la grabación de la homilía. La escuché y me quedé de piedra. En el primer punto de la homilía, Mons. Romero criticó las cristologías que se producían en el país, cristologías racionalistas, cristologías que llaman a la revolución, cristologías con odio... En otras palabras, su homilía fue una fuerte crítica contra mi cristología¹³.

Según esto, nada daba a entender que, tan solo un año más tarde, Sobrino se fuera a convertir en uno de los asesores teológicos cercanos a Mons. Romero.

11. *Orientación*, 6 de octubre de 1974, p. 3.

12. Cfr. J. R. Brockman, *La palabra queda. Vida de Mons. Óscar A. Romero*, pp. 80 y ss. (San Salvador, 1985).

13. J. Sobrino, *Monseñor Romero*, p. 14 (San Salvador, 1989).

3. ¿Cambio o conversión?

Así, pues, Mons. Romero experimentó un cambio profundo, que dio pie para que algunos hablaran de conversión¹⁴. Esto no solo es motivo de controversia, sino que, además, ha sido relacionado, de una manera extraña, con la teología de la liberación. Así, por ejemplo, Andrea Ricardi comenta:

Tenemos también lo de la “conversión” de Romero. Es un tópico de la literatura favorable a un Romero conquistado por la teología de la liberación: la conversión tendría lugar después de la muerte violenta del padre Rutilio Grande¹⁵.

Mons. Arturo Rivera Damas, en su presentación del libro de Jesús Delgado sobre Mons. Romero, dice: “Estoy de acuerdo con aquellos que hablan de una ‘conversión’ de Mons. Romero, en el momento que asumió el cargo pastoral de la arquidiócesis de San Salvador”¹⁶. Sin embargo, esa conversión, para Mons. Rivera, no fue repentina y espectacular, como la de san Pablo camino a Damasco, “sino el resultado de una maduración lenta y progresiva a lo largo de su vida”¹⁷.

Con todo, es indudable que el asesinato del padre Rutilio Grande y sus dos compañeros, Manuel Solórzano y Nelson Rutilio Lemus, tuvieron una influencia determinante en esa conversión. Mons. Rivera lo expresó de manera muy bonita y profunda.

Un mártir dio vida a otro mártir. Delante del cadáver del Padre Rutilio Grande, Monseñor Romero, en su vigésimo día de arzobispo, sintió el llamado de Cristo para vencer su natural timidez humana y llenarse de la intrepidez del apóstol. Desde aquel momento, Monseñor Romero dejó las tierras paganas de Tiro y Sidón, y marchó libremente hacia Jerusalén¹⁸.

Y es conocido que el papa Francisco, en un encuentro con el padre Rodolfo Cardenal, en octubre de 2015, dijo: “El gran milagro de Rutilio es Mons. Romero”.

Así, pues, algunos intentan separar a Mons. Romero de la teología de la liberación, como si esta fuera algo sumamente peligroso y contagioso. Habría que preguntarles qué entienden por teología de la liberación, pues, por lo general, manejan una caricatura o un fantasma de dicha teología. Según ellos, es una teología política, marxista y que incita a la violencia. Ignacio Ellacuría dejó claro

14. Cfr. M. Maier, *Monseñor Romero: maestro de espiritualidad*, pp. 97 y ss. (San Salvador, 2005).

15. R. Morozzo della Rocca, *Óscar Romero*, o. c., p. 326.

16. Mons. A. Rivera Damas, “Presentación”, en J. Delgado, *Óscar A. Romero. Biografía*, p. 3 (San Salvador, 1990).

17. *Ibidem*.

18. *Ibidem*.

que su teología de la liberación, así como también la de Jon Sobrino, no está influida por el marxismo¹⁹.

4. Un breve concepto de la teología de la liberación

Conviene, por lo tanto, explicar brevemente el concepto de teología de la liberación. En mi opinión, tres principios fundamentales articulan esta teología. El primero y el más importante es la opción por los pobres, fundada en la Biblia y en Dios mismo. Desde siempre, el Dios de Israel se ha revelado como un Dios defensor de los oprimidos, de los débiles, de los huérfanos y las viudas, y de los forasteros. Este es también el Dios de Jesús, que proclama a los pobres la buena noticia del reino de Dios. La opción por los pobres está en el centro de todas las teologías de la liberación. No puede ser de otra manera, porque la opción por los pobres es central para la fe cristiana —desde la liberación del pueblo judío esclavizado en Egipto, pasando por la defensa que los profetas hacen de los pobres de Israel, en nombre de Dios, hasta la identificación de Jesús con los pobres y los que sufren, esto es, los necesitados de la parábola del juicio final de Mateo 25.

El segundo principio es la atención que la teología de la liberación presta a los signos de los tiempos, como manifestación de la presencia y los planes de Dios, en la historia²⁰. Uno de los presupuestos de la teología de los signos de los tiempos es la unidad diferenciada de la historia del mundo y la historia de la salvación, según la conceptualización y sistematización de Karl Rahner e Ignacio Ellacuría²¹.

El tercer principio es la finalidad práctica de la teología de la liberación, pues desea contribuir a la transformación y humanización de este mundo. Además, la teología de la liberación sigue el método del ver-juzgar-actuar y se fundamenta en la praxis del seguimiento de Jesús.

A continuación, vamos a investigar en qué medida estos tres principios están presentes en la predicación y en la praxis de Mons. Romero.

19. Cfr. I. Ellacuría, *Escritos teológicos*, III, p. 81 (San Salvador, 2002).

20. Cfr. J. Sobrino, “Los ‘signos de los tiempos’ en la teología de la liberación”, en J. M. Lera (ed.), *Fides quae per caritatem operatur. Homenaje al P. Juan Alfaro, S.J., en sus 75 años*, pp. 249-269 (Bilbao, 1989).

21. M. Maier, “La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría” (I), *Revista Latinoamericana de Teología*, 39 (1996), 233-255; y (II), *Revista Latinoamericana de Teología*, 44 (1998), 163-187.

4.1. La opción por los pobres

El fundamento de la opción por los pobres es la igual dignidad de todos los seres humanos²², cuyas raíces se encuentran en que cada persona ha sido creada a imagen y semejanza de Dios. Mons. Romero habla, una y otra vez, de esa semejanza del ser humano con Dios, a propósito de las terribles violaciones de los derechos humanos en El Salvador. “No hay dicotomía entre la imagen de Dios y el hombre. El que tortura a un hombre, el que ha ofendido a un hombre, atropellado a un hombre, ha ofendido la imagen de Dios y la Iglesia siente que es suya esa cruz, ese martirio” (II, 165²³).

Precisamente, porque cada ser humano le es importante, Dios se muestra como un Dios que toma partido a favor de aquellos cuya dignidad y cuya vida están amenazadas. En el Antiguo Testamento, Dios aparece como el defensor de las viudas y los huérfanos. Isafas exige, en nombre de Dios, “Aprendan a obrar el bien; busquen lo que es justo, enderecen lo violento; defiendan al huérfano, protejan a la viuda” (Is 1,17). Jeremías vincula íntimamente el conocimiento de Dios con la práctica de la justicia, “hizo justicia a pobres e indigentes y eso sí que es conocerme —oráculo de Señor” (22,16). Para los profetas del Antiguo Testamento, descubrir a Dios significa practicar la justicia.

Asimismo, en la encarnación de Dios en Jesucristo se muestra su predilección por los pobres. El movimiento de la encarnación transcurre de arriba hacia abajo, de la gloria de Dios a la limitación y la pobreza humanas. Los teólogos expresan esta auto-enajenación de Dios con la palabra griega *kénosis*. En una homilía, Mons. Romero compara la *kénosis* de Dios con un rey que abandona su trono, deja sus vestiduras reales, se viste con los harapos de los campesinos y vive entre ellos sin destacarse. De la misma manera, Cristo se vistió de humanidad y apareció como un hombre corriente. Si estuviera en la catedral, no se le podría distinguir de los demás. Pero no le bastó con ser solo un hombre común y corriente, sino que se convirtió en esclavo y sufrió en la cruz la muerte de los esclavos. Mons. Romero aplicó este movimiento divino de la *kénosis* a la Iglesia. Por lo tanto, esta tiene que ser una Iglesia pobre y humilde, tiene que ser una Iglesia de abajo (*cfr.* III, 296).

La opción por los pobres caracterizó la vida terrenal de Jesús. No vivió en palacios, sino que tuvo su hogar entre las gentes sencillas. Los pobres ocupan el primer lugar en sus bienaventuranzas. En su parábola sobre el juicio final, se identifica con los necesitados. También para Pablo, la quintaesencia de la fe cristiana se manifiesta en que Dios eligió al pequeño y al débil de este mundo

22. *Cfr.* M. Zechmeister, “Mons. Romero: mártir por la dignidad humana”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 97 (2016), 55-64.

23. Las citas de las homilías de Mons. Romero están tomadas de la edición crítica en seis volúmenes publicada por UCA Editores (San Salvador, 2005 ss.).

como lugar preferido de su presencia y su revelación. “Dios ha escogido más bien a los que el mundo tiene por necios, para confundir a los sabios; y ha escogido a los débiles para confundir a los fuertes” (1 Cor 1,27). Es decir, la opción por los pobres recorre la Biblia como un hilo rojo.

Mons. Romero halla a Dios en los pobres. Esta fue la experiencia más regocijante de su vida. En sus homilías, repite, una y otra vez, el grito de júbilo de Jesús, “Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y entendidos, y las has revelado a la gente sencilla. Sí, Padre, así lo has querido tú” (Mt 11,25s.). Según esto, en la vida de Jesús habría habido un proceso de desarrollo, incluso de aprendizaje. El niño de doce años todavía busca a Dios en el templo, en la conversación con los escribas, “los sabios y los entendidos”. Pero el predicador ambulante de Galilea halla a Dios entre los pobres, entre los niños, entre los marginados sociales. Óscar Romero también pasó por este proceso. Una de sus fórmulas del grito de júbilo jesuánico dice: “He conocido a Dios porque he conocido a mi pueblo”. Por eso, los pobres son también el eje central de su espiritualidad, cuyo criterio decisivo es “¿cómo me porto con el pobre?, porque allí está Dios” (II, 257).

A pesar del respeto por los pobres, Mons. Romero tenía un concepto diferenciado y realista de la pobreza. Para él, “la pobreza pecadora” es consecuencia de la injusticia. Es una pobreza que niega a la humanidad el derecho a una vida digna. Esta pobreza acusa a la sociedad y su precariedad. En su gran homilía del 17 de febrero de 1980 sobre la pobreza de las bienaventuranzas, la llama pobreza-denuncia (*cf.* VI, 27ss.). Hay que luchar contra esta pobreza. Hay que erradicarla. Mons. Romero no tenía ideas románticas de la pobreza. Conocía muy bien los aspectos espantosos de la miseria. Conocía la explotación de las mujeres por los hombres, acentuada por el machismo latinoamericano. Conocía el efecto destructor del alcoholismo y de la violencia. También los pobres son pecadores y deben convertirse.

La pobreza a la que Jesús alude en sus bienaventuranzas es diferente a “la pobreza pecadora”. Si bien está relacionada con la pobreza material, Jesús se refiere, adicionalmente, a una actitud interna, a un comportamiento del corazón: bienaventurados son los pobres, porque depositan toda su confianza en Dios. Mons. Romero desarrolla este concepto de la pobreza, en una reunión de sacerdotes.

Por mi parte, opiné que me parecía que todo era asunto de conversión, que era pobre aquel que estaba convertido a Dios y ponía en Dios toda su confianza y que es rico el que no se ha convertido al Señor y pone su confianza en los ídolos, que son el dinero, el poder, las cosas de la tierra. Y que todo nuestro trabajo debe ser convertirnos y convertir hacia ese sentido de pobreza

auténtica a todos los hombres. Pues Cristo dijo que el secreto está en que no se puede servir a dos señores, a Dios y al dinero²⁴.

4.2. Los signos de los tiempos

Una dimensión esencial de la conversión de Óscar Romero fue corresponder, una y otra vez, a la voluntad de Dios, en las cambiantes circunstancias de la historia. A esto se une la convicción creyente de que Dios se muestra también hoy en la historia, obrando en ella. Para él, esta voluntad divina se manifestaba en los signos de los tiempos. En consecuencia, en su segunda carta pastoral dice:

Los cambios del mundo son hoy para la Iglesia un signo de los tiempos para conocerse a sí misma. Siente que es Dios mismo quien la interpela a través de esta novedad del mundo y que tiene que ser consciente de esa novedad del mundo para responder a la Palabra de Dios y calibrar su actuación en y para el mundo²⁵.

El concilio Vaticano II, convocado por Juan XXIII, tomó en serio los signos de los tiempos como manifestaciones de Dios en la historia. En la homilía del 21 de mayo de 1978, fiesta de la Santísima Trinidad, Mons. Romero citó el número 11 de la constitución pastoral *Gaudium et spes*:

El pueblo de Dios, movido por la fe que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor que llena el Universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia y de los planes de Dios. La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas.

A continuación, Mons. Romero comentó: “¡Qué preciosa teología de los signos de los tiempos!” (II, 512).

En sus homilías, Mons. Romero prestó mucha atención a “los hechos de la semana”. De esa manera, Mons. Romero simplemente dijo la verdad sobre lo que había pasado en el país durante la semana, en un ambiente donde los medios de comunicación estaban controlados y donde la mentira era generalizada. Nombró a las víctimas por sus nombres y así las dignificó. En la medida de lo posible, también dio los nombres de los victimarios. Mons. Romero no concebía los hechos de la semana como una simple noticia, sino como signos de los tiempos, en los cuales la presencia y el designio de Dios se hacían evidentes, en las circunstancias concretas de El Salvador.

24. Mons. Ó. A. Romero, *Su diario*, pp. 86 y s. (San Salvador, 2000).

25. *Cartas pastorales y discursos de Monseñor Óscar A. Romero*, p. 43 (San Salvador, 2007).

Estaba profundamente convencido de que Dios también se comunicaba por medio de acontecimientos históricos y de que la Biblia solo es palabra de Dios, en sentido estricto, en relación con la historia. A menudo, dijo: “La palabra de Dios tiene que encarnarse en realidades”²⁶. Por ejemplo, si los profetas del Antiguo Testamento denunciaban, en el nombre de Dios, la injusticia y la explotación en Israel, Mons. Romero aplicaba esos textos a la situación injusta de El Salvador.

Existen entre nosotros los que venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias; los que amontonan violencia y despojo en sus palacios; los que aplastan a los pobres; los que hacen que se acerque un reino de violencia, acostados en camas de marfil; los que juntan casa con casa y anexionan campo a campo hasta ocupar todo el sitio y quedarse solos en el país²⁷.

Asimismo, Dios exige, por medio de sus profetas, la transformación de esa situación injusta.

Mons. Romero se defendió de la acusación de que “los hechos de la semana” no tenían nada que ver con la misión evangelizadora de la Iglesia. “El deber de un verdadero meditador de la palabra de Dios es iluminar los signos de los tiempos con la palabra de Dios; para darle a la historia y al momento que vive el sentido trascendente que lo une con Dios, y lo oriente hacia Dios” (II, 219).

La palabra de Dios despliega una actualidad y explosividad propias, cuando es asociada de esa manera con el presente. “Predicar es relativamente fácil [...] pero cuando se trata de encarnar esa doctrina y hacerla vida en una Diócesis, en una comunidad, y señalar los hechos concretos que están contra esa doctrina, entonces surgen los conflictos” (III, 105). La predicación de la palabra de Dios creará conflictos, si denuncia los pecados y los abusos, tal como hicieron los profetas. A pesar de ello, decir la verdad, en medio de la mentira generalizada, forma parte de la misión profética de la Iglesia.

4.3. La praxis

San Ignacio de Loyola dice, en los *Ejercicios espirituales*, que hay que poner el amor más en las obras que en las palabras. Esta afirmación está íntimamente relacionada con la verdad de la Biblia, la cual tiene que ser vivida, puesta en práctica. Así, Mons. Romero dice que los profetas hablaron más con obras que con palabras (V, 89). La verdad del evangelio también tiene que ser vivida y hacerse realidad. Eso es, precisamente, lo que ocurrió con Mons. Romero, pues puso en práctica aquello que predicó. La vida y la muerte de Mons. Romero

26. Cfr. M. Cavada Diez, “Predicación y profecía. Análisis de las homilías de Monseñor Romero”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 34 (1995), 3-36.

27. *Cartas pastorales y discursos*, o. c., p. 184.

fueron, en sí mismas, una homilía, es decir, una buena noticia. Su discurso y sus actuaciones se correspondían. No era de los que dicen “¡Señor, señor!” y no hacen nada. Al contrario, se puso totalmente al servicio de lo que predicaba. Para él, la práctica viva era más importante que todas las teorías sutiles.

Su “obra” es el testimonio de su vida. Como sacerdote y obispo, fue, sobre todo, un hombre de la predicación, un hombre de la palabra hablada. Entre su predicación y su persona, aconteció una coincidencia existencial. En ella radica su autenticidad. Por eso, Pedro Casaldáliga, en el famoso poema que escribió bajo la impresión del asesinato de Mons. Romero, dice: “¡Nadie hará callar tu última homilía!”.

Una Iglesia fiel al evangelio y al camino de Jesús, necesariamente, entra en conflicto. Así lo experimentó Mons. Romero.

La Iglesia es perseguida porque ella desea ser la verdadera Iglesia de Cristo. Mientras la Iglesia predica la salvación eterna sin involucrarse en los problemas reales del mundo, la Iglesia es respetada y apreciada, y más aún recibe privilegios. Pero si es fiel a su misión de denunciar el pecado que pone a muchos en la miseria y si proclama la esperanza de un mundo más justo y humano, entonces es perseguida y calumniada, y llamada subversiva y comunista²⁸.

Es muy interesante observar que el papa Francisco, por su dura crítica al sistema económico neoliberal predominante, también ha sido acusado de ser marxista, por los ultraconservadores de Estados Unidos.

5. El pueblo crucificado

La intuición espiritual y teológica más profunda y creativa de Mons. Romero estriba en haber asociado la pasión del pueblo salvadoreño con el siervo sufriente de Dios y con Cristo crucificado. En efecto, Mons. Romero habló del pueblo crucificado. De esa manera, inspiró y fecundó la teología de Ignacio Ellacuría y de Jon Sobrino²⁹. La primera vez que hizo esa asociación fue en su homilía del 19 de junio de 1977, en Aguilares, después de que los soldados se tomaron la ciudad y, tal como lo expresó Mons. Romero, la transformasen “en una cárcel y un lugar de torturas”. En esa ocasión, Mons. Romero se refirió a una frase del profeta Zacarías, que aparece citada en el evangelio de san Juan, a propósito de la muerte de Jesús en la cruz: “En cuanto a aquel a quien traspasaron, harán duelo por él como se llora a un hijo único, y le llorarán amargamente como se llora

28. *Ibid.*, p. 61.

29. *Cfr.* M. Maier, “Teología del pueblo crucificado. En el 70.º aniversario de Jon Sobrino”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 75 (2008), 279-294.

a un primogénito” (Za 12,10). Mons. Romero retomó esta frase y la aplicó a la población maltratada de Aguilares.

Ustedes son la imagen del Divino Traspasado, del que nos habla la primera lectura en un lenguaje profético, misterioso, pero que representa a Cristo clavado en la cruz y atravesado por la lanza. Es la imagen de todos los pueblos, que como Aguilares, serán atravesados, serán ultrajados (I, 150).

En la homilía del primer aniversario del asesinato de Rutilio Grande, Mons. Romero ahondó en estos pensamientos. Ciertamente, el padre Grande, como jesuita, siempre buscó el encuentro vital con Cristo, en los Ejercicios espirituales. Pero la verdadera imagen de Cristo

no se aprende únicamente en el retiro espiritual sino conviviendo aquí donde Cristo es carne que sufre, aquí donde Cristo es cosa, donde Cristo es persecución, donde Cristo es hombres que duermen en el campo porque no pueden dormir en su casa, donde Cristo es enfermedad que sufre por consecuencia de tantas intemperies y de tantos sufrimientos; aquí es Cristo con su Cruz a cuestras, no meditado en una capilla junto al vía crucis, sino vivido en el pueblo; es Cristo con su Cruz camino del Calvario (III, 323).

Asimismo, en la homilía del domingo de ramos de 1978, relacionó la creciente represión política con el camino de Jesús hacia el Calvario. Esta es la primera vez que utiliza el término “pueblo crucificado”.

Sentimos en el Cristo de la Semana Santa con su cruz a cuestras, que es el pueblo que va cargando también su cruz. Sentimos en el Cristo de los brazos abiertos y crucificados, al pueblo crucificado, pero que desde Cristo, un pueblo que crucificado y humillado, encuentra su esperanza: te he enseñado a dar palabras de consuelo, has aprendido en el dolor a consolar a los demás (II, 333).

El viernes santo, en continuidad con la homilía del domingo de ramos, retomó la imagen del pueblo crucificado para profundizar en ella. En el sufrimiento de Cristo se muestra el sufrimiento de todo el pueblo, que de esa manera entra en el misterio de la redención. “Es nuestro pueblo torturado, es nuestro pueblo crucificado, escupido, humillado, al que representa Jesucristo Nuestro Señor para darle a nuestra situación tan difícil un sentido de redención” (II, 355).

En la homilía del domingo de ramos de 1979, Mons. Romero se detiene en la exclamación de Jesús “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”. De nuevo, relaciona esa exclamación con la realidad actual del país.

¡Qué bien se identifica Cristo con el sufrimiento de nuestro pueblo! Así parecen clamar muchas cosas, muchos tugurios, muchos en las cárceles y en el sufrimiento, muchos hambrientos de justicia y de paz. “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”. No nos ha abandonado. Es la hora en

que el Hijo de Dios va pasando con toda su carga de pecado por la obediencia que Dios le pide para poder perdonar esos pecados de la humanidad de donde derivan todas las injusticias, todos los egoísmos (IV, 356).

El “pueblo crucificado”, como señal de la presencia de Cristo en el mundo, plantea la cuestión de la relevancia de su presencia en el sacramento de la eucaristía. Según Mons. Romero, el maltrato experimentado por la población de Aguilares y la profanación de las hostias consagradas, en el tabernáculo de la iglesia de dicha ciudad, por los soldados, afectan a Cristo de la misma manera. “En el símbolo de la hostia pisoteada en Aguilares, miremos el rostro de Cristo en la cruz” (I, 135). En la homilfa del Corpus de 1978, Mons. Romero establece la relación entre la presencia de Cristo en el sacramento de la eucaristía y el maltrato de muchos salvadoreños.

Resulta bien oportuno un homenaje al Cuerpo y a la Sangre del Hijo del hombre mientras hay tantos ultrajes al cuerpo y a la sangre entre nosotros. Yo quisiera reunir en este homenaje de nuestra fe a la presencia del Cuerpo y la Sangre de Cristo derramada por nosotros, tanta sangre en el amontonamiento de cadáveres masacrados aquí en nuestra Patria, en nuestra hermana república de Nicaragua y en el mundo entero (IV, 527).

Finalmente, Mons. Romero vuelve a hablar de forma concisa de la identificación del pueblo martirizado, del siervo sufriente de Dios y del Hijo de Dios crucificado, en su discurso de Lovaina, el 2 de febrero de 1980.

La verdadera persecución se ha dirigido al pueblo pobre, que es hoy el cuerpo de Cristo en la historia. Ellos son el pueblo crucificado, como Jesús, el pueblo perseguido, como el Siervo de Yahvé. Ellos son los que completan en su cuerpo lo que falta a la pasión de Cristo³⁰.

La última frase contiene una alusión a una afirmación de san Pablo en la carta a los Colosenses: “Ahora me alegro de mis padecimientos por ustedes, y voy completando en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo en favor de su cuerpo, que es la Iglesia” (Col 1,24). De forma enigmática, Pablo dice aquí que aún falta algo en las aficciones de Cristo, lo cual debe ser completado. Por eso, establece una relación entre sus propios padecimientos y el sufrimiento de Cristo. En este sentido, también Mons. Romero refiere los sufrimientos del pueblo crucificado a Cristo.

La identificación del sufrimiento de los pobres con el Cristo sufriente es un tema importante en la conferencia del episcopado latinoamericano de Puebla. Acerca de la presencia de Cristo en la historia, el documento final dice que aquel “deseaba identificarse con especial afecto con los débiles y los más pobres”. Esta identificación se expresa en el pasaje quizás más hermoso del documento de

30. *Ibid.*, p. 186.

Puebla. Aquel donde asocia los rostros de los latinoamericanos necesitados con el rostro de la pasión de Cristo. Mons. Romero cita este pasaje ampliamente en su cuarta carta pastoral³¹.

6. Reflexiones finales

Resumamos los resultados de este recorrido. La conversión de Mons. Romero implica también el cambio de postura ante la teología de la liberación. Si antes la había juzgado como una moda teológica peligrosa, después escoge a Ignacio Ellacuría y a Jon Sobrino como sus consejeros teológicos íntimos. En la conferencia de Puebla, se reunió con los teólogos de la liberación, a quienes se les había negado la participación oficial³². En Lovaina, intentó disipar los prejuicios de un teólogo europeo ante la teología de la liberación³³.

Los principios fundamentales de la teología de la liberación —la opción por los pobres, los signos de los tiempos y la praxis y el método de ver-juzgar-actuar— se encuentran en sus homilías y en sus cartas pastorales, e influyen en su ministerio pastoral. Mons. Romero se inspiró en la teología de la liberación y también la inspiró, tal como aparece en su *teologumenon* del pueblo crucificado. Con su acostumbrada lucidez, Jon Sobrino dice de la teología de Mons. Romero:

Su teología fue, dicho con la mayor precisión evangélica e histórica, una teología de la liberación: teología cristiana, basada en la revelación de Dios y en la tradición y magisterio de la Iglesia, y teología latinoamericana, recogiendo y respondiendo siempre a los sufrimientos y esperanzas de estos pueblos crucificados³⁴.

31. *Ibid.*, pp. 114 y s.

32. Mons. Ó. A. Romero, *Su diario*, o. c., p. 107.

33. *Ibid.*, p. 383.

34. J. Sobrino, *Monseñor Romero*, o. c., p. 172.