

# Forjando una espiritualidad eclesial

## La espiritualidad y la religión de Monseñor Óscar A. Romero

---

J. Matthew Ashley,  
Universidad de Notre Dame,  
Indiana, EE.UU.

### 1. La evolución de Monseñor Romero

Hace veinticinco años, Monseñor Óscar Romero recibió un disparo, mientras celebraba la eucaristía, en la capilla que se encuentra a un costado del Hospital Divina Providencia, donde vivía. A nadie tomó por sorpresa su muerte, ni la forma en que murió. Durante los tres años que llevaba como arzobispo de San Salvador se pronunció constantemente en favor de la mayoría de los salvadoreños, que sufrían las secuelas de una campaña de represión y terror, cada vez mayor, a manos de una combinación brutal de fuerzas de seguridad y escuadrones derechistas de la muerte. Había logrado un análisis crítico de las condiciones política y socialmente turbias de su país, el cual se dirigía vertiginosamente hacia una guerra civil, e identificó la raíz común del descontento popular, la violenta insurrección izquierdista y la salvaje respuesta derechista. Insistía en que la raíz de las tres descansaba en la injusticia sistemática, que había dejado a la mayoría de los salvadoreños sin trabajo, sin acceso a las necesidades básicas para vivir y sin esperanza alguna de una vida mejor para sus hijos y para ellos mismos. Tomó estas posturas sin miedo alguno. Llegó a tal grado que algunos de sus asesores y amigos más cercanos pensaron que era irresponsable, al no considerar los riesgos que asumía con su denuncia profética. Ante todo, pensaba que su vocación episcopal exigía que hiciera llegar la luz de Cristo "hasta en sus antros más horrorosos: la tortura, la prisión, el despojo, la marginación, la enfermedad crónica". Por ello Monseñor Romero mencionaba nombres, incluyendo los de aquellos que pertenecían a las fuerzas

---

1. Monseñor Óscar Romero, *Homilía* del 23 de septiembre de 1979, en *Su pensamiento*, San Salvador, 2000, Volumen VII, p. 274.

de seguridad, a los poderes judicial y ejecutivo, y a las “catorce familias” —la oligarquía—, que durante tantos años habían manejado al país con impunidad total. Por esto lo mataron.

A nadie tomó por sorpresa la forma en que murió, pero muchos quedaron anonadados por la forma en que vivió sus últimos tres años. Hasta 1977 Monseñor Romero había sido un prelado algo tímido y conservador. Se había identificado a sí mismo con las estructuras e intereses de una Iglesia institucional salvadoreña que, por su parte, se identificaba con los intereses de la oligarquía y con el ejército, que imponía el control de la misma. En sus últimos tres años, fue otra persona. Fue un profeta apasionado, un hombre enamorado de su pueblo, un hombre que había confrontado a la elite gobernante hasta poner en gran riesgo a la institución que presidía, al punto de que sus edificios fueron atacados con bombas, pero más aún, sus sacerdotes y agentes de pastoral sufrieron la deportación, la tortura, la muerte y la “desaparición”. ¿Qué había cambiado?

Muchos se han hecho esta pregunta, y no es raro leer que se trató de una “conversión”, la mayoría de las veces relacionada con el asesinato del sacerdote jesuita Rutilio Grande (amigo de Monseñor Romero), el 12 de marzo de 1977, apenas tres semanas después del inicio de su arzobispado<sup>2</sup>. Pero a Monseñor Romero no le gustaba hablar de lo ocurrido como una “conversión.” Al contrario, habló de:

una evolución de mi mismo deseo que siempre he tenido de ser fiel a lo que Dios me pide; y si antes di la impresión de más “prudente” y “espiritual” era porque así creía sinceramente que respondía al Evangelio, pues las circunstancias de mi ministerio no se habían mostrado tan exigentes de una fortaleza pastoral que en conciencia creo que se me pedía en las circunstancias en que asumí el arzobispado<sup>3</sup>.

De lo que no queda duda es del compromiso de Monseñor Romero con la Iglesia como institución, a la cual sirvió —muchas veces hasta el agotamiento— como sacerdote, obispo auxiliar de San Salvador, obispo de la diócesis vecina de Santiago de María, y arzobispo de San Salvador. Su compromiso con la Iglesia institucional lo enfocó de forma particular, en su dedicación al papado y en su magisterio. Tal entrega inspiró a su vicario general, Ricardo Urioste, a llamarlo un “Mártir del magisterio.” Según Urioste, la muerte de Mons. Romero fue resulta-

- 
2. El primer obispo auxiliar de Monseñor Romero y su sucesor como arzobispo, Arturo Rivera Damas, quien lo acompañó a velar el cuerpo del padre Grande, en Aguilares, es uno de los que ayudó a describir este cambio como “conversión”. Cfr. “Prólogo”, en Jesús Delgado, *Oscar A. Romero: Biografía*, Madrid, 1986, p. 3.
  3. Carta a Monseñor Sebastiano Baggio, Prefecto para la Congregación de Obispos, 24 de junio de 1978, citada en Douglas Marcouiller, *El sentir con la Iglesia de Monseñor Romero*, con prólogo de Jon Sobrino, Santander, 2004, p. 79.

do de su fidelidad a la enseñanza social del magisterio papal<sup>4</sup>. Como verdadero mártir fue asesinado por un *odium fidei*, según la fórmula tradicional, pero posiblemente sea más preciso identificar la causa como un *odium magisterii*.

Pero ni siquiera aquí está la explicación total. Seguramente, Monseñor Romero tenía conocimiento de la enseñanza social de la Iglesia mucho antes de su "conversión" de 1977. Los obispos latinoamericanos hicieron suya esta enseñanza, en Medellín, en 1968, nueve años antes. Aunque Monseñor Romero había apoyado estos documentos en abstracto, nunca dejó de mostrar cierta sospecha, cuando no antagonismo, siempre que se trataba de llevarlos a la práctica, aun sabiendo que su predecesor y superior eclesial, el arzobispo Luis Chávez y González, apoyaba a Medellín<sup>5</sup>.

Mientras Monseñor Romero se mostraba como hombre compasivo y acogedor, en los encuentros personales, muchos vieron en él a un hombre reservado y obstinado, en el ejercicio de sus obligaciones eclesiales. Lo encontraban muy leal a la Iglesia universal, pero incapaz de apreciar y aceptar a la Iglesia particular, y nada abierto a las críticas y a los puntos de vista de terceros. Alguien que lo conoció, al hablar sobre él, cuando era obispo auxiliar de San Salvador, comentaba que parecía "un hombre que vivía en las nubes, fuera de la realidad, ¡por los aguacates!"<sup>6</sup>. En nada describía al arzobispo que escuchó preocupado por los demás, especialmente por los pobres, convencido de que se debe encontrar y respetar al Espíritu en la Iglesia, sobre todo entre los creyentes más sencillos, pues cuentan con una sabiduría y conocimiento íntimos de su propia realidad. Todo era muy diferente en 1977. ¿Qué fue lo que cambió?

Es posible que nunca encontremos una respuesta del todo satisfactoria a esa pregunta. No es posible entrar en los rincones más íntimos del corazón humano; sólo podemos llegar hasta los límites de aquel santuario interior dentro del cual, como san Ignacio nos lo recuerda, el "Criador y Señor trata directamente con el alma humana"<sup>7</sup>. Sin embargo, el hecho de no poder determinar con exactitud el momento de la transformación de Monseñor Romero nos dice algo importante

---

4. Entrevista citada en Marcouiller, *El Sentir con la Iglesia*, p. 121.

5. Por ejemplo, en 1973, Monseñor Romero rechazó el cambio que los jesuitas dieron al *Externado San José*, basado en los lineamientos de Medellín. Monseñor Romero también fue clave en la remoción de los jesuitas de la dirección del seminario central, en 1972. Una vez más, debido a la implementación de las reformas del Vaticano II y Medellín. También atacó ciertas "cristologías radicales", con especial referencia al trabajo del teólogo de la liberación Jon Sobrino. Cfr. James Brockman, *Romero: A Life*, New York, 1989, pp. 41-2, 48-9, 51-2, 60.

6. María López Vigil, *Piezas para un retrato*, San Salvador, 1995, p. 49.

7. Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, No. 15. Ver *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius: A Translation and Commentary* de Georget E. Ganss, Chicago, 1992, p. 25s.

del tipo de cambio que experimentó. Su conversión no puede ser descrita en términos jurídicos, de la duda a la plenitud en la fe, o del pecado serio y manifiesto al arrepentimiento y la reparación. Más bien se trata de una especie de conversión continua al estilo de aquellas identificadas por los maestros de la vida espiritual como constitutivas de la vida cristiana *in statu viae*. Esta es la opinión del arzobispo de Tegucigalpa, el cardenal Óscar Rodríguez. Monseñor Rodríguez retoma la frase de Monseñor Romero, en la cual dice que su "conversión" fue una evolución, y agrega que "ésta es la 'evolución' natural de aquellos que viven en un estado de conversión permanente, en plena apertura hacia Dios y el prójimo"<sup>8</sup>. El compromiso de Monseñor Romero con la Iglesia era profundo e inviolable, pero su estado de apertura era de una profundidad aún mayor. Como escribe Jon Sobrino, lo central para Monseñor Romero era

*la ultimidad última* de Dios, valga la redundancia, que relativiza y ubica todo lo demás, incluida la Iglesia... Monseñor Romero fue, pues, criatura ante Dios, en desnudez y sin condiciones, y le dejó ser Dios, como quiera que ese Dios se le presentase y adonde quiera que ese Dios le llevase<sup>9</sup>.

Romero era, ante todo, un hombre de Iglesia, su lema eclesial era "sentir con la Iglesia"<sup>10</sup>. Pero aun así, su compromiso con ella no era inflexible o rígido, porque tenía una relación con Dios que era aún más fundamental. En resumen, pienso que necesitamos echar una mirada a la *espiritualidad* de Monseñor Romero para entender su conversión.

## 2. Espiritualidad y religión

Entre los sociólogos de Estados Unidos, así como en lenguaje coloquial, es muy común distinguir entre los términos "espiritualidad" y "religión". "Espiritualidad" se refiere a la relación íntima entre Dios (o lo "sagrado", identificado de otra manera) y la persona; mientras que "religión" se refiere a los marcos culturales religiosos compartidos —junto con sus estructuras institucionales— por una sociedad determinada, en los cuales se articula públicamente la expresión y manejo de esta relación entre la "espiritualidad" y la "religión." En el mejor de los casos, la distinción es inestable y ambigua, por el carácter cambiante como se expresa. Aun así, no se puede negar el fenómeno al cual hace referencia, como lo han establecido observadores lúcidos, entre ellos Robert Wuthnow y Wade

8. Óscar Cardinal Rodríguez Maradiaga, "Monsignor Romero: A Bishop for the Third Millennium," in Robert Pelton (editor), *Monsignor Romero: A Bishop for the Third Millennium*, Indiana, 2004, p. 19.

9. Jon Sobrino, "Prólogo", en Douglas Marcouiller, *El sentir con la Iglesia de Monseñor Romero*, Santander, 2004, pp. 27s.

10. Para un análisis más amplio acerca de este punto de la espiritualidad de Monseñor Romero, también proveniente de la espiritualidad ignaciana, *cfr.* Marcouiller, *El sentir con la Iglesia, passim*.

Clark Roof<sup>11</sup>. Un sector importante de la población estadounidense dice ser espiritual, sin sentirse comprometida con la religión, mientras que otros parecen seguir las mociones del compromiso religioso, sin ser nutridos por una experiencia espiritual auténtica. Existe, pues, una visión de la espiritualidad y la religión como dos experiencias excluyentes entre sí; o en el mejor de los casos, como dos experiencias que pueden ser relacionadas, pero de manera tenue e incómoda.

En los siguientes párrafos voy a intentar probar dos cosas. La primera es que la distinción entre espiritualidad y religión arroja luz sobre la "conversión" de Monseñor Romero. Si tomamos la lealtad de Monseñor Romero hacia la Iglesia y la definimos como religión, e identificamos como espiritualidad su relación íntima con Dios, entonces, los cambios que vivió en la Iglesia (más precisamente, la forma en que vivió su lealtad como hombre de Iglesia) fueron causados y formados por su conversión espiritual. La segunda es que su religión alimentó y dio forma a su espiritualidad. Mi tesis es que Monseñor Romero es modelo de la profunda conexión que siempre existirá cuando la religión y la espiritualidad se interrelacionan, plena y sanamente, la una con la otra. El caso de Monseñor Romero socava cualquier distinción estricta entre la espiritualidad y la religión, como se presupone a diario, en la teoría y en la práctica, en Estados Unidos. Hubiera sido impensable para Monseñor Romero vivir una espiritualidad desencarnada de la Iglesia. Al contrario, su espiritualidad encontró su expresión creativa en su religión. Más allá de competir con su espiritualidad, más allá de ser un "mal necesario" que hay que tolerar, la religión de Monseñor Romero pasó a ser el marco dentro del cual su espiritualidad logró rendir frutos.

En un artículo reciente, Sandra Schneiders ha analizado, tanto la diferencia entre la espiritualidad y la religión, en el contexto norteamericano, como sus diferentes formas de interacción. Esta interacción puede ir desde la indiferencia mutua a la competencia, e incluye la posibilidad de una asociación entre ambas<sup>12</sup>. Su análisis aporta un marco de referencia útil para lograr un mejor conocimiento de cómo el caso de Monseñor Romero ejemplifica esta diferencia. Desde el punto de vista de Schneiders, la espiritualidad es una dimensión constitutiva del ser humano: "la capacidad de las personas para trascender más allá de sí mismas por medio del conocimiento y el amor, para ir más allá de sí en relación con los demás". Esta definición sugiere que la espiritualidad está presente en todo ser humano, pero cuando pensamos en espiritualidad, por lo general, estamos pensando en la actualización de "una relación relativamente desarrollada consigo mismo, con

---

11. Cfr. Robert Wuthnow, *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*, Berkeley, 1998, y Wade Clark Roof, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, 1999.

12. Sandra Schneiders, "Religion vs. Spirituality: A Contemporary Conundrum", *Spiritus* 3, 2 (Fall, 2003) 163-185.

los demás, con el mundo, y con el Trascendente, llámesele Dios o de alguna otra forma"<sup>13</sup>. Según esto, una espiritualidad madura es definida por cuatro rasgos:

- Está centrada en una *experiencia personal*, que posee una dimensión tanto pasiva (vivida como algo que me es dado) como activa (vivida como algo que construyo, a base de los recursos lingüísticos, simbólicos y rituales, disponibles para mi uso, en mi propia cultura y momento histórico).
- Implica un *compromiso consciente, en un proyecto determinado*, lo cual significa una entrega que no es provisional o esporádica, sino un compromiso consistente y de largo plazo con un conjunto determinado de prácticas.
- *Integra la vida*, definiendo en gran medida cómo uno se relaciona e interactúa consigo mismo, con los demás, y con el mundo en general.
- Está orientada hacia la *fuerza trascendente de valor y significado último* (constituidos de varias formas), que se asume ser la base de todo lo que es<sup>14</sup>.

También a la religión le competen las relaciones con la realidad trascendente, sea conceptualizada o no como Dios. Pero la religión implica algo más que el solo compromiso personal. Las religiones son "sistemas culturales". Estos están "organizados en pautas específicas de creencia, código y culto"<sup>15</sup>. Una religión determinada tiene sus raíces históricas en una experiencia particular de revelación —para el cristianismo, por ejemplo, la experiencia del Dios revelado en Jesús. Una experiencia de tal tipo también se encuentra en el núcleo de cualquier espiritualidad. Esto muestra, por lo tanto, que la espiritualidad y la religión comparten una raíz común. La experiencia de la revelación puede dar a luz, o reconfigurar, una tradición religiosa, en la medida en que se encarna plenamente en el medio histórico-cultural, en la cual tiene lugar. Desde el punto de vista de la espiritualidad, una encarnación histórico-cultural de este tipo proporciona una mayor estabilidad y una disponibilidad más amplia a la espiritualidad en sí. En fin, si la tradición religiosa (y la espiritualidad que la hace posible) va a sobrevivir más allá de la generación que vio su génesis, tiene que convertirse, hasta cierto punto, en una religión institucionalizada, con un culto, un credo y un código definidos. Más aún, tiene que desarrollar estructuras de autoridad para interpretar e imponer la obediencia de sus creencias y prácticas, así como para transmitir éstas de una generación a otra.

En base a estas definiciones, Schneiders desarrolla la posibilidad de una relación creativa entre espiritualidad y religión de la siguiente forma: "De esta manera la *institucionalización* como religión organizada es lo que posibilita la *espiritualidad*, como una experiencia diaria de participación en una *tradición religiosa*, para la mayoría de la gente"<sup>16</sup>. Según la autora, la indiferencia mutua o el antagonismo

13. *Ibid.*, p. 165.

14. *Ibid.*, p. 167.

15. *Ibid.*, p. 169.

16. *Ibid.*, p. 171.

entre religión y espiritualidad llega a ser destructivo para ambas. Sin su institucionalización, la espiritualidad corre el peligro de disiparse, pasando a ser un *ethos* cultural amorfo, el cual es absorbido por otras vivencias culturales. Las "espiritualidades no institucionalizadas", al tener ausentes los pesos y contrapesos que ofrecen las estructuras institucionales, corren el riesgo del extremismo y la inestabilidad<sup>17</sup>, así como el riesgo de quedar compartamentalizadas, hasta convertirse en "enclaves para aquellos que deseen un estilo de vida similar" con influencia e impacto mínimos, en la cultura general (un rasgo demasiado común, en la espiritualidad norteamericana). Agregaría que, sin la institucionalización religiosa, la espiritualidad termina por ser víctima de la institucionalización alternativa, ofrecida por la industria de la cultura popular estadounidense, con una comercialización inevitable y banal. En otras palabras, la espiritualidad pasaría a ser configurada, formada (o deformada) por las fuerzas del mercado. Como lo muestra la inmensa cantidad de libros, cassettes, talleres, películas y lecturas sobre "espiritualidad", el mercado es muy eficaz para lograrlo. Deberíamos tomar en cuenta la precaución que nos pide el sociólogo Rober Wuthnow: "la espiritualidad se ha convertido en un gran negocio, y las grandes empresas siempre encuentran sus mejores mercados al meter cosas grandes dentro de paquetes pequeños y fáciles de consumir"<sup>18</sup>.

Por el otro lado, la religión institucionalizada desaparece por completo, o simplemente sobrevive, de forma fosilizada, si se convierte a sí misma en el fin último. Esto sucede si a la religión institucionalizada le llegasen a faltar lazos sólidos con la espiritualidad dentro y por medio de la cual la experiencia original de la revelación continúa haciéndose disponible para las generaciones venideras. Al perder sus lazos con la espiritualidad, la religión institucionalizada termina por fundamentar sus afirmaciones en la coerción y no en un llamado al poder transformador de la experiencia de la revelación disponible, en las tradiciones históricas, ejemplificado por aquellas personas que la hacen suya por medio de su espiritualidad. El resultado es, con mucha frecuencia, un distanciamiento entre creyentes y no creyentes, no sólo de su religión particular, sino de la "religión", en sí. Si ser "espiritual" es más que suficiente, ¿entonces para qué preocuparse de la "religión"? De la misma forma, la institución en sí llega a sufrir una erosión no sólo en cuanto al número de correligionarios (aunque muchas veces las personas "espirituales" siguen afirmando su pertenencia nominal a cierta religión), sino también en términos del capital social, por medio del cual podría influir (o usando el lenguaje teológico, evangeli-

17. Podrían citarse bastantes ejemplos más. Hay que considerar, por ejemplo, los asesinatos y suicidios masivos de los seguidores de James Jones y el Templo del Pueblo, en Guyana, en 1978, o los *Branch Davidians* y su muerte violenta, tras un enfrentamiento con agentes federales estadounidenses, en Waco, Texas, en 1993.

18. Wuthnow, *After Heaven*, p. 132. Para ulteriores reflexiones sobre este tema, véase Vince Miler, *Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Culture*, New Cork, 2004.

zar), en su medio sociocultural<sup>19</sup>. Esta es la situación que vive hoy día la Iglesia católica romana de Estados Unidos. Sin embargo, la Iglesia parece estar atrapada entre dos huracanes. Por un lado, está la fuerza destructiva del institucionalismo carente de una espiritualidad, pero por el otro, está la fuerza, igualmente destructiva, de una espiritualidad des-institucionalizada que, en el medio cultural estadounidense, apenas puede evitar caer en una actitud expresada en estas palabras: "no soy una persona religiosa, pero sí me considero bastante espiritual". El reto consiste, por lo tanto, en cómo recuperar la integración de la espiritualidad en la institución. Y la pregunta es qué luces ofrece la espiritualidad de Monseñor Romero para lograrlo.

### 3. El ejemplo de Monseñor Romero

Ante todo tenemos que definir los rasgos más importantes de la espiritualidad de Monseñor Romero para después poder usar el marco teórico de Schneiders, y ver cómo logró incorporar su espiritualidad con su compromiso con la Iglesia institucional ("religión"). Una descripción completa y un análisis de su espiritualidad irían más allá de los objetivos de este ensayo. Lo que sí podemos decir es que su espiritualidad se entronca en una larga tradición —proveniente de san Agustín— de la *vita mixta*, es decir, de espiritualidades que integran la acción y la contemplación. Podemos especificar un poco más haciendo notar que, en la biografía de Monseñor Romero, hay elementos que apuntan a dos momentos importantes de esta gran familia de espiritualidades. En primer lugar, aunque fue miembro del clero diocesano, gran parte de su formación sacerdotal fue dirigida por la Compañía de Jesús, y por lo tanto, estuvo influenciado profundamente por los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio. También hizo los ejercicios de treinta días en la década de los años cincuenta y continuó haciéndolos, en su forma abreviada, cada año hasta su muerte<sup>20</sup>. En segundo lugar, la espiritualidad de Monseñor Romero (y por lo tanto, su teología) encuentra una expresión clara y contundente

19. Wade Clark Roof se muestra optimista al analizar estos cambios. Apunta a las iglesias que han aprovechado la ola de popularidad de la espiritualidad en esta cultura para ejemplificar cómo la religión puede continuar sobreviviendo, en el medio cultural postmoderno. John Coleman parece ser, sin embargo, más pesimista ante estos experimentos. *Cfr.* su evaluación del libro de Roof en *Spiritus*, 1,1 (Primavera, 2001) 109-112, especialmente pp. 111-112.

20. Hizo un retiro espiritual de ocho días un mes antes de que lo mataran. Sus apuntes de ese retiro están disponibles en "El último retiro espiritual de Monseñor Romero", *Revista Latinoamericana de Teología* 13 (enero-abril, 1988) 3-11. Su retiro espiritual de treinta días fue dirigido por Miguel Elizondo, miembro de aquella impresionante generación de jesuitas que defendieron la espiritualidad ignaciana a partir del documento original y a las prácticas de la primera generación, incluyendo el retiro dirigido, no predicado. Sobre Elizondo, véase Teresa Whitfield, *Paying the Price: Ignacio Ellacuría and the Murdered Jesuits of El Salvador*, Filadelfia, 1995, pp. 21-24.



en su predicación. Esto apunta a la tradición dominica, la cual se centra en la predicación, así como a la idea de *contemplata aliis tradere*.

Todo esto sirve como modelo en el cual podemos ubicar los elementos más importantes de la espiritualidad de Monseñor Romero. Según esto, a continuación quiero presentar su espiritualidad como una forma de la "contemplación en la acción", usando primero la variante dominica y después la variante ignaciana. Al final, analizaremos la relación que existe entre la espiritualidad y la religión, tal como la hemos identificado, en los párrafos anteriores.

Es fácil encontrar en las homilias de Monseñor Romero (siendo ya arzobispo), un ejemplo del ideario dominico de "entregar a los demás aquello que uno ha encontrado en la contemplación". La espiritualidad de Monseñor Romero era una espiritualidad de la predicación de la palabra. Pero es importante recordar que sus homilias incluyeron y exigieron una encarnación concreta de la palabra en su vida y en su práctica eclesial. Monseñor Romero aclaró este punto, en una homilía de 1978, en la cual describe una visita suya reciente a Roma, durante la cual tuvo que defender sus acciones y políticas como arzobispo:

Les decía: es fácil predicar teóricamente sus enseñanzas, seguir fielmente al magisterio del papa en teoría. ¡Es muy fácil! Pero cuando se trata de vivir, cuando se trata de encarnar, cuando se trata de hacer realidad en la historia de un pueblo sufrido como el nuestro, esas enseñanzas salvadoras, es cuando surgen los conflictos. Y no es que me haya hecho infiel... ¡Jamás! Al contrario, siento que soy hoy más fiel, porque vivo la prueba, el sufrimiento y la alegría íntima de proclamar, no solamente con palabras y con profesiones de labios una doctrina que siempre he creído y amado, sino que estoy tratando de hacerla vida en esta comunidad que el Señor me ha encargado<sup>21</sup>.

Y un año antes había dicho:

No podemos segregar la Palabra de Dios de la realidad histórica en que se pronuncia, porque no sería ya Palabra de Dios, sería historia, sería libro piadoso, una Biblia que es libro de nuestra biblioteca; pero se hace Palabra de Dios porque anima, ilumina, contrasta, repudia, alaba, lo que se está haciendo hoy en esta sociedad<sup>22</sup>.

Estas citas arrojan luz sobre la "conversión" de Monseñor Romero. Siempre fue fiel "en teoría" a las enseñanzas del magisterio. El primer paso en su caminar hacia el martirio del magisterio (para convertirse en "mártir del magisterio") lo dio cuando empezó a encarnar estas enseñanzas, en sus homilias dominicales, abrazándolas y poniéndolas en alto para iluminar, contrastar, repudiar y alabar lo

21. Monseñor Oscar Romero, *Homilía* del 2 de julio de 1978, *Su pensamiento* V, p. 37.

22. Monseñor Oscar Romero, *Homilía* del 27 de noviembre de 1977, *Su pensamiento* III, pp. 2-3.

que estaba sucediendo en su país. E hizo lo anterior, en gran parte, debido a su compromiso más íntimo con el sufrimiento del pueblo de su Iglesia. Esto queda claro en una respuesta que dio, cuando César Jerez, el provincial de los jesuitas para Centroamérica, le preguntó qué le había sucedido. Vale la pena citarlo ampliamente:

Es que uno tiene raíces... Yo nací en una familia muy pobre. Yo he aguantado hambre, sé lo que es trabajar desde cipote... Cuando me voy al seminario y le entro a mis estudios y me mandan a terminarlos aquí a Roma, paso años y años metido entre libros y me voy olvidando de mis orígenes. Me fui haciendo otro mundo. Después, regreso a El Salvador y me dan la responsabilidad de secretario del obispo de San Miguel. Veintitrés años de párroco allá, también muy sumido entre papeles... Me mandan después a Santiago de María y allí sí me vuelvo a topar con la miseria. Con aquellos niños que se morían nomás por el agua que bebían, con aquellos campesinos malmatados en las cortas... Ya sabe, padre, carbón que ha sido brasa, con nada que sople prende. Y no fue poco lo que nos pasó al llegar al arzobispado, lo del padre Grande. Usted sabe que mucho lo apreciaba yo. Cuando yo lo miré a Rutilio muerto, pensé: si lo mataron por hacer lo que hacía, me toca a mí andar por su mismo camino... Cambié, sí, pero también es que volví de regreso<sup>23</sup>.

Su compromiso directo con el pueblo, y el volver de regreso a preocuparse por la mayoría pobre de El Salvador, causaron que la espiritualidad de Monseñor Romero prendiera fuego de nuevo. Monseñor Romero siempre insistió en que la fuente de su fuerza y de su visión era el pueblo de la Iglesia de El Salvador. Llegó a decir que "con este pueblo no cuesta ser buen pastor"<sup>24</sup>. Por lo tanto, si pensamos que la espiritualidad de Monseñor Romero gira alrededor de "entregar a otros" lo que él recibió, uno de los medios más importantes para este recibir fue el pueblo mismo de la Iglesia, el pueblo de Dios:

Quiero admirar y darle gracias al Señor porque en ustedes, pueblo de Dios, comunidades religiosas, comunidades eclesiales de base, gente humilde, campesinos, ¡cuántos dones del Espíritu! Si yo fuera un celoso como los personajes del evangelio y de la primera lectura, diría: "¡prohibaselo, que no hable, que no diga nada, sólo yo obispo puedo hablar!" ¡No!, yo tengo que escuchar qué dice el Espíritu por medio de su pueblo; y, entonces sí, recibir del pueblo y analizarlo y junto con el pueblo, hacerlo construcción de la Iglesia. Así tenemos que construir nuestra Iglesia: respetando el carisma jerárquico del que discierne, del que unifica, del que lleva a la unidad los diversos carismas variados; y los jerarcas, los sacerdotes, respetando lo mucho que en el pueblo de

23. María López Vigíl, *Piezas para un retrato*, pp. 148-149.

24. Monseñor Oscar Romero, *Homilía* del 18 de noviembre de 1979, *Su pensamiento VII*, p. 444.

Dios deposita el Espíritu... Yo cuando visito las comunidades las respeto y trato de orientar la mucha riqueza espiritual que yo encuentro hasta en la gente más humilde y sencilla. Esta construcción en la armonía es lo que el Señor nos pide<sup>25</sup>.

Desde el punto de vista de la fenomenología de Schneiders, vemos que el primer elemento de cualquier espiritualidad madura lo constituyen las raíces de su experiencia. Para Monseñor Romero queda claro que esto incluye la experiencia de encontrar la voz del Espíritu en su pueblo, sus alegrías, sus esperanzas, sus penas y sus angustias<sup>26</sup>. El punto estaba, sin embargo, en devolver esos frutos: *aliis tradere*.

En cualquier caso, todavía falta otro elemento de suma importancia: entregar lo que aprendió del pueblo con lo que aprendió de las Escrituras. Este era el objetivo esencial, el fruto de la oración de Monseñor Romero, muchas veces logrado después de largas horas de oración durante la noche, horas dedicadas antes de sus homilías matinales del domingo<sup>27</sup>. No se trataba de entregar —en un espíritu de *noblesse oblige*— una “mercancía espiritual” sobre la cual él tendría control exclusivo ante quienes podrían o no poseerla. Al contrario, les entregaba lo que había encontrado en ellos mismos. Les entregaba una invitación y un reto a vivir y a dejarse absorber por el Dios presente entre ellos. La invitación la hacía al intentar hacerles ver la íntima relación, más aún, la identidad, entre el Dios que se revela en las Escrituras y el Dios que actuaba entre ellos. Los alentaba a caer en la cuenta, domingo tras domingo, que la Escritura servía para iluminar la presencia de Dios entre ellos, para ayudarlos a encontrar con mayor certeza al Dios cuya entrega total y gratuita era el centro de la vida espiritual misma de Monseñor Romero.

En este punto, el modelo ignaciano se vuelve en particular útil para entender la espiritualidad de Monseñor Romero. El estilo con el cual se acercaba a las Escrituras era típicamente ignaciano, sobre todo como san Ignacio lo propone durante la Segunda Semana de los *Ejercicios espirituales*. Con la imaginación uno entra a las Escrituras para lograr un conocimiento más íntimo de Cristo para, a su vez, seguirlo con mayor entrega y profundidad. El objetivo es, entonces, poner en relación la historia del evangelio con la de uno mismo, para así

25. Monseñor Oscar Romero, *Homilía* del 30 de septiembre de 1979, *Su pensamiento* VII, p. 299. En esta homilía hace referencia a Nm 11, 25-29 y Mc 9, 37-42, 46-47.

26. *Gaudium et Spes*, 1.

27. De acuerdo a un testigo, Rafael Urrutia, Mons. Romero primero solía tener una reunión con sus asesores para platicar sobre los eventos de la semana anterior, diálogo que integraba en su homilía. Y después pasaba a la oración solitaria, algunas veces desde las diez de la noche hasta las cuatro de la madrugada, todo en preparación para su homilía de las ocho de la mañana en la catedral. *Cf.* María López Vigil, *Piezas para un retrato*, pp. 210-211.

facilitar el discernimiento sobre la dirección que uno debe tomar en el futuro, ya sea cambiando o ratificando una decisión o "elección" crucial para la vida. A esa luz es necesario tomar en cuenta el siguiente fragmento de la homilía que predicó en Nochebuena de 1978:

¡Dios sigue salvando en la historia! Por eso, al volver a este episodio del nacimiento de Cristo, en Belén, no venimos a recordar el nacimiento de Cristo hace veinte siglos, sino a vivir este nacimiento pero en el siglo XX, en 1978, en nuestra Navidad aquí, en El Salvador. Por eso, es necesario que a la luz de estas lecturas bíblicas, propongamos toda la historia del pensamiento eterno de Dios hasta los hechos concretos de nuestros secuestrados, de nuestros torturados, de nuestra propia triste historia. Es allí donde tenemos que encontrar a nuestro Dios<sup>28</sup>.

Monseñor Romero había recibido la gracia de la Primera Semana de los *Ejercicios espirituales*. Un sentido profundo del pecado como algo real, devastador, productor de muerte, unido a un reconocimiento agradecido de la respuesta salvífica del Señor, la cual es aún más poderosa y completa. Para quien capta ese mensaje y recibe esa gracia, sólo queda comprender cómo él o ella están llamados hoy día, como individuos, o junto con otros, como Iglesia, a participar en la continuación de esa misma respuesta salvífica. Para Monseñor Romero, en el cumplimiento de este llamado, se encuentra latente la clave para encontrar a Dios en todas las cosas. Así es como se logra ser *contemplativus in actione*. En el contexto del segundo y tercer elemento de la fenomenología de Schneiders, este es el proyecto integrador de vida que llegó a definir espiritualmente a Monseñor Romero. Aun así, su espiritualidad se formó eclesialmente por la comprensión que tenía sobre lo que el magisterio pedía de él y de su Iglesia. Entendió este proyecto como una evangelización que estaba intrínsecamente unida a la liberación integral, como es presentada en lo que pudiera haber sido su documento papal favorito, la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI. Era un proyecto al que los *Ejercicios espirituales* podrían contribuir de manera indispensable<sup>29</sup>.

¿Cuál es el criterio central, la "fuente trascendente de valor y significado último" que orienta al resto? Fue Dios, claro está, tal como Jon Sobrino lo hace ver. Pero para Monseñor Romero fue un Dios cuya gloria está presente en el ser humano que vive plenamente. O, parafraseando con un poco más de libertad a Ireneo, Monseñor Romero llegó a ver que es la gloria de Dios la que brilla plenamente en y a través del pobre; *Gloria Dei, vivens pauper*<sup>30</sup>. También encontró otros ecos ignacianos: "San Ignacio, que es tan práctico en sus reflexio-

28. Monseñor Óscar Romero, *Homilía* del 24 de diciembre de 1978. *Su pensamiento* VI, p. 50.

29. Véase la entrevista sobre los ejercicios espirituales en José Magaña, *Ejercicios espirituales en, desde, y para América*, México, 1980, pp.101-105, sobre todo pp. 104s.

30. Óscar Romero, "La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres", discurso pronunciado el 2 de febrero de 1980, al recibir el doctorado *honoris causa*

nes acerca de Dios, de la eternidad, de Cristo, nos pediría como señal evidente el servicio del hombre, la defensa de los derechos, el respeto a esa imagen de Dios. Veríamos, a través de los ejercicios espirituales, cómo el hombre es verdaderamente la gloria de Dios en la tierra"<sup>31</sup>. Y no es necesario insistir en que el énfasis de la doctrina social de la Iglesia en el reconocimiento de la dignidad y la santidad de la persona humana, también confirmó y formó su espiritualidad. El prestar atención a este principio, le permitió contar con un núcleo alrededor del cual pudo organizar su trabajo pastoral como arzobispo.

Lo anterior completa nuestro esquema y nos remite al comienzo, a la cuestión del primer rasgo y elemento de una espiritualidad madura; de una experiencia originante. Para Monseñor Romero, ésta fue y tuvo que ser la experiencia de Dios, encarnado en Jesús de Nazaret hace dos mil años, revelado definitivamente en las Escrituras, presente en las alegrías, penas, ansiedades y sufrimientos de la humanidad de hoy, en especial, en los pobres. El recuperar esta experiencia, en todas sus dimensiones, dio al alma de Monseñor Romero un soplo que renovó el fuego que ya ardía en su interior. Bien pudo ocurrir que sus llamas se elevaron a lo alto, cuando echó su mirada sobre el cuerpo de Rutilio Grande y sus dos parroquianos, ya que el padre Grande representaba al pastor fiel a la vocación eclesial en la Iglesia, y, como pastor sin más, a la Iglesia fiel al gemido de los pobres<sup>32</sup>. Una vez encendida, la espiritualidad de Monseñor Romero, ella animó su experiencia y participación en la Iglesia (su "religión"). Por otro lado, al "relativizar y ubicar todo lo demás", esta espiritualidad lo llevó más allá de una visión absolutista de la Iglesia que, en sí, se encontraba demasiado unida a un orden social y político marcados por el pecado. Pudo soportar e incluso aceptar las bombas en los edificios de la Iglesia, la expropiación de propiedades eclesiales, y los asesinatos de sacerdotes y líderes laicales, mientras estuviese seguro de que lo anterior no era más que la amarga fruta de la persecución connatural a una Iglesia que era Iglesia de "liberadores cristianos," una Iglesia constituida por cristianos de corazón sincero, buscadores de Dios, deseosos de hacer que la historia salvadoreña fuese más como la historia de la salvación y menos como la historia de la muerte y del pecado<sup>33</sup>.

---

de la Universidad de Lovaina. Cfr. *La voz de los sin voz: la palabra viva de Monseñor Romero*, San Salvador, 1980, p. 193.

31. Monseñor Oscar A. Romero, entrevista en *Ejercicios espirituales*, p. 104.

32. Hay otras semejanzas. El padre Grande también había crecido en la pobreza, al igual que Monseñor Romero. Había sido de carácter tímido y, muchas veces, inseguro de sí mismo, hasta el momento en que regresó a sus propias raíces como párroco de una parroquia, que incluía a su pueblo natal de El Paisnal, donde trabajó apoyando a los pobres para que lograsen vivir con la dignidad propia de los hijos de Dios. Cfr. Dean Brackley, "Rutilio and Romero: Martyrs for our Time," en *Monsignor Romero: A Bishop for the Third Millennium*, pp. 79-100.

33. Véase, por ejemplo, Monseñor Romero. *Homilía* del 11 de diciembre de 1977, *Su pensamiento* III, p. 58; *Homilía* del 18 de diciembre de 1977, III, p. 75; *Homilía* del 26 de febrero de 1978, III, p. 37; *Homilía* del 19 de noviembre de 1979, VII, p. 207.

Pero, por el otro lado, es importante recalcar que la participación de Monseñor Romero en la Iglesia institucional dio un impulso creativo a su espiritualidad, así como una gran alegría. Él mismo dijo que nunca había estado tan feliz como cuando era arzobispo, durante esos años tan tensos y exhaustos, aun con el trato, muchas veces cruel y humillante, que recibió de manos de sus hermanos obispos, del nuncio y de las autoridades del Vaticano<sup>34</sup>. Nunca sintió tal certeza de la presencia vivificante de Dios, nunca sintió tal seguridad sobre su vocación eclesial<sup>35</sup>. Para él, el ser una persona espiritual significaba, precisamente, ser religioso: y no podía ser ni permanecer religioso sin ser espiritual. Los hábitos y lenguajes de ambas cosas se inter-penetraban para el mutuo enriquecimiento.

#### 4. Conclusión: un nuevo don del Espíritu de Dios

A estas alturas, podría objetarse que a Monseñor Romero le fue posible integrar espiritualidad y religión porque, en su contexto (su época y su lugar), no había ninguna otra opción real, como es el caso de las sociedades postmodernas, incluyendo Estados Unidos. Sin embargo, la objeción no es del todo adecuada, pues le preocupó una espiritualidad privatizada, divorciada de una Iglesia que se define a sí misma, en los documentos de Vaticano II, Medellín y Puebla, como una comunidad de creyentes para la cual la promoción de la justicia, a lo largo de la historia, forma parte integral de su fe<sup>36</sup>. Es cierto que los altos niveles de movilidad social, el avance y aumento de la industria de la cultura popular y del pluralismo religioso —que juegan un papel tan importante en crear la posibilidad de una “espiritualidad sin religión”, en Estados Unidos— no existen en El

34. Para una narración de la dolorosa experiencia por la cual pasó Monseñor Romero, en su relación con otros miembros de la jerarquía, *cfr.* Marcouiller, *Sentir con la Iglesia*, pp. 103-20.

35. Algunos días antes de morir le dijo a un amigo: “No quiero morir. Por lo menos ahora no, no quiero morir ahora. ¡Jamás le he tenido tanto amor a la vida! Se lo digo honradamente: yo no tengo vocación de mártir, no la tengo. Claro que si eso es lo que Dios pide de mí, ni modo. Yo sólo le pido entonces que las circunstancias de mi muerte no dejen ninguna duda de lo que sí es mi vocación: servir a Dios, servir al pueblo. Pero morir ahora no, quiero un poco más de tiempo ...”, López Vigil, *Piezas para un retrato*, p. 371.

36. Monseñor Romero nunca despreció la importancia de la conversión personal, del sentir interior de la gracia del perdón y del ser hijo de Dios. Sin embargo, buscaba una “piedad de irradiación social”, a partir de esta transformación interna. Al hablar de los múltiples retiros que se llevaban a cabo en El Salvador, se mostraba preocupado de que se quedasen “únicamente en una piedad individualista porque no he visto mucho fruto de carácter social. Yo mediría, pues, la bondad o la ineficacia de unos ejercicios espirituales en la medida en que los hombres que salen de esas reflexiones profundas sean hombres de esos que necesita nuestra América: hombres nuevos para organizar estructuras nuevas en la medida de sus alcances. “Entrevista” en *Ejercicios espirituales*, p. 103.

Salvador del tiempo de Monseñor Romero. Pero eso no quita que su ejemplo tiene mucho que inspirar a quienes luchan contra la peligrosa separación de espiritualidad y religión, en Norteamérica.

Cada pueblo tiene (y seguramente Monseñor Romero sería el primero en admitirlo) que discernir el llamado de Dios a encarnar la realidad de la salvación, en su propia historia. Y esto es así, aun tomando en cuenta las diferencias entre la Norteamérica de hoy y El Salvador de los tiempos de Monseñor Romero<sup>37</sup>. Es más, aún, teniendo en cuenta las diferencias mencionadas, el testimonio de Monseñor Romero también es útil y necesario para las sociedades ajenas al contexto norteamericano, pero infuidas por él. Este influjo existe, al fin y al cabo, como consecuencia de la globalización, la cual difunde, a lo largo y ancho del planeta, la semilla de los factores que hicieron posible separar la religión de la espiritualidad, en Estados Unidos. Por eso, nos parece importante insistir en ciertos rasgos formales de la integración de espiritualidad y religión que Monseñor Romero logró.

Primero, la Iglesia no puede darse el lujo de promover una espiritualidad que no haga frente, siguiendo un camino contrario a la espiritualidad de Monseñor Romero, tanto a la belleza y a la alegría como a la fealdad y al sufrimiento de su realidad histórica. El ejemplo de Monseñor Romero nos recomienda buscar lo que Johann Baptist Metz ha llamado "la mística de los ojos abiertos", para estar despiertos ante el sufrimiento, en casa y en el extranjero, especialmente el de los pobres y marginados.

Segundo, y en relación con el anterior, es necesario que promovamos estilos de espiritualidad que enfatizen la unidad de la contemplación y la acción, en la historia; ya sea bajo el modelo de *contemplata aliis tradere, contemplativus in actione* o según algún otro modelo procedente de otra tradición<sup>38</sup>. Tenemos que insistir, con san Agustín, en que una relación plena con Cristo debe incluir, entrelazados sin costura alguna, tanto el ser alimentados por Jesús en el Espíritu como el servir a sus necesidades, con especial entrega a su presencia entre nosotros, en los más necesitados —citando el *locus classicus* de esta discusión en Lucas 10, hay que asumir el papel tanto de María como de Marta<sup>39</sup>.

Tercero, el ejemplo de Monseñor Romero nos presenta de forma enfática una espiritualidad configurada por las Escrituras, que no tiene miedo de incluir las

37. Cfr., por ejemplo, Monseñor Romero, *Homilía* del 24 de febrero de 1980, *Su pensamiento* VIII, p. 262.

38. Para un tratamiento más amplio de este punto, cfr., J. Matthew Ashley, "Contemplation in Prophetic Action: Oscar Romero's Challenge to Spirituality in North America", *Christian Spirituality Bulletin* 8-2 (primavera-verano, 2000) 6-13.

39. Cfr. sus dos sermones sobre Lc 10, 38-42, en Agustín de Hipona, "Sermons 103, 104", en *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century* (New City Press, 1990), Vol. III, parte 5, pp. 76-87.

riquezas doctrinales de la Iglesia, en especial, sus enseñanzas sociales. De hecho, si aceptamos que el contexto último de la transformación espiritual incluye tanto nuestra sociedad como la redención de esa historia, entonces, no podemos darnos el lujo de *no* poner a disposición de esa tarea los recursos que sólo una larga tradición ofrece. La construcción *ad hoc* de una espiritualidad, a partir de distintas fuentes, según lo exijan la situación y los deseos personales del momento, puede ser suficiente a corto plazo para manejar los retos que el mundo moderno antepone a la identidad personal, pero es inadecuada para cumplir con la tarea urgente de responder, creativa y efectivamente, a los retos sociales apremiantes que enfrentamos hoy día.

Por lo que toca a la "religión", sin embargo, la Iglesia debe invitar, como lo hizo Monseñor Romero, a todos y a cada uno, a sumarse a la tarea de la evangelización, de transformar su cultura local y su historia. También debe tomar en serio no sólo al clero, sino a los religiosos y los laicos, e investirlos de la voz profética, incluso ante los fallos de la propia Iglesia<sup>40</sup>. La Iglesia también tiene que estar preparada para seguir, por principio, el liderazgo ejercido por cualquiera de sus miembros. De lo contrario, no puede esperar que éstos busquen dentro de las estructuras eclesiales el apoyo, el sostén y la dirección que necesitan para su caminar espiritual. Claro está que lo que se pide es arriesgado y difícil, pues, sin duda alguna, constituye un riesgo el que el pueblo termine por "dejar a Dios ser Dios", dejándose llevar a sí mismo y a la Iglesia junto con él, a donde Dios quiera (Jn 21,18-19). No queda duda de que esto requiere de una gran habilidad para dialogar, así como para lograr una aplicación constante del principio ignaciano de prestar la mejor interpretación posible a lo que otros dicen y hacen<sup>41</sup>.

Estos fueron los dones —o quizás constituyeron una carga— que Monseñor Romero recibió en abundancia durante los últimos tres años de su vida. Su disponibilidad y su apertura al diálogo y a la colaboración con los demás no diluyeron su liderazgo, de lo contrario, lo fortalecieron. Como ejemplo, conocemos bien las múltiples ocasiones en las cuales su clero y sus religiosos lo defendieron de los ataques de los círculos eclesiales y seculares. En definitiva, estas actitudes de Monseñor Romero provienen de su convicción sobre la Iglesia, la cual se nutrió simultáneamente del Concilio Vaticano II y (al menos en él) de su asimilación profunda de la espiritualidad ignaciana. Explicó con claridad lo que quería decir con su lema episcopal, al comentar el carácter eclesial de los *Ejercicios espirituales*:

Un fondo también eclesiológico [de los *Ejercicios espirituales*]. El "sentir con la Iglesia", san Ignacio lo presentaría hoy como una Iglesia que el Espí-

40. *Cfr.*, por ejemplo, Monseñor Oscar Romero, *Homilía* del 10 de septiembre de 1978, *Su pensamiento* V, p.176; *Homilía* del 23 de septiembre de 1979, *Su pensamiento* VII, p. 280.

41. *Ejercicios espirituales*, 22.



ritu Santo suscita en nuestro pueblo, en nuestras comunidades; una Iglesia que no sólo es la doctrina del magisterio, la fidelidad al papa, sino, también, el servicio a este pueblo y la interpretación de los signos de los tiempos a la luz del Evangelio<sup>42</sup>.

Monseñor Romero no nos ofrece ninguna receta, fácil o mágica, para caminar a lo largo de una historia que, tal como la suya, muchas veces pareciera estar sumida en la oscuridad. Nunca llegó a tener un plan concreto para dirigir su propia historia, pero sí mostró su convicción de que todas las historias tienen que avanzar según el modelo que el Espíritu nos da en Cristo resucitado, así como su percepción de la luz irradiada por este Cristo resucitado, cuyo amanecer se asoma en el horizonte de la historia<sup>43</sup>.

Hasta cierto punto, no hay nada nuevo, ni radical en la forma como Monseñor Romero unió espiritualidad y religión: una espiritualidad nutrida en las Escrituras y la tradición, probada por la práctica, a lo largo del tiempo, con éxitos y fracasos, alegrías y tristezas, consolaciones y desolaciones; una Iglesia definida por la visión del Concilio Vaticano II, y hecha concreta localmente por los documentos de Medellín y Puebla, con su insistencia en la centralidad de la opción por los pobres, en la fe y la espiritualidad cristiana, en América Latina. Pero aún así, *encontramos* algo nuevo y radical en la "espiritualidad eclesial" de Monseñor Romero: la absoluta coherencia con la que vivió todos los aspectos de su vida, incluso como líder de la Iglesia y como salvadoreño, sin importarle el costo.

Es probable que Karl Rahner, al hablar de los escritos espirituales de los grandes maestros y santos del pasado, describiera con claridad lo que Monseñor Romero nos ofrece en nuestros días: "una asimilación 'creadora', 'original', de primera mano, de la revelación en Cristo, una asimilación que se efectúa ejemplarmente en los tiempos modernos, por medio del espíritu de Dios con una 'ejemplaridad productiva' de sentido histórico"<sup>44</sup>.

Traducido por Víctor Carmona, Universidad de Notre Dame

42. Romero, entrevista en *Ejercicios espirituales*, p. 104.

43. Cfr. Monseñor Oscar Romero, *Homilía* del 30 de julio de 1978, *Su pensamiento V*, pp. 94-95; *Homilía* del 23 de septiembre de 1979; VII, p. 277; *Homilía* del 24 de febrero de 1980, VIII, p. 262.

44. "La lógica del conocimiento existencial en san Ignacio de Loyola", en *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona, 1968, p. 95.