



FACULTAD DE TEOLOGÍA

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESPIRITUALIDAD

LA SACRAMENTALIDAD DE LA PALABRA EN EL BEATO MÁRTIR, ÓSCAR ROMERO

TESINA DE LICENCIATURA EN TEOLOGÍA ESPIRITUAL

**ALUMNO: EDGARDO ALFREDO GUZMÁN MIDENCE
DIRECTORA: PROF. DRA. MARTA GARCÍA FERNÁNDEZ**

MADRID, JUNIO 2017



FACULTAD DE TEOLOGÍA

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESPIRITUALIDAD

LA SACRAMENTALIDAD DE LA PALABRA EN EL BEATO MÁRTIR, ÓSCAR ROMERO

Trabajo presentado para la obtención del título en
Licenciatura en Teología Espiritual – Máster en Teología,
realizado por el alumno Edgardo Alfredo Guzmán Midence,
bajo la dirección del Prof^a. Dr^a. Marta García Fernández.

Visto Bueno del Directora:

Fdo.

«Todos los que predicán a Cristo son voz,
pero la voz pasa, los predicadores mueren,
Juan Bautista desaparece, Solo queda la Palabra.
La Palabra queda y es el gran consuelo del que predica:
Mi voz desaparecerá, pero mi Palabra que es Cristo,
quedará en los corazones que lo hayan querido recoger».

Monseñor Óscar Romero
(Homilía del 17 de diciembre de 1978).

CONTENIDO

| | |
|---------------------------|----------|
| INTRODUCCIÓN | 1 |
|---------------------------|----------|

CAPÍTULO I

| | |
|---|----------|
| LA SACRAMENTALIDAD DE LA PALABRA DE DIOS | 6 |
|---|----------|

| | |
|--|----------|
| 1. Antecedentes de la sacramentalidad de la Palabra | 6 |
|--|----------|

| | |
|---|---|
| 1.1. <i>El camino abierto por el Concilio Vaticano II</i> | 7 |
|---|---|

| | |
|-------------------------------------|---|
| 1.1.1. El retorno a la Palabra..... | 7 |
|-------------------------------------|---|

| | |
|--|---|
| 1.1.2. El concepto de revelación desarrollado en <i>Dei Verbum</i> | 9 |
|--|---|

| | |
|--|----|
| 1.2. <i>Antecedentes en la reflexión teológica</i> | 11 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| 1.2.1. Karl Rahner: la estructura sacramental de la Palabra | 12 |
|---|----|

| | |
|--|----|
| a) La estructura sacramental y la recepción de la Palabra..... | 12 |
|--|----|

| | |
|--|----|
| b) La Palabra eficaz y su carácter simbólico | 13 |
|--|----|

| | |
|--|----|
| 1.2.2. Hans Urs von Balthasar: Palabra atestiguada, Palabra atestiguante | 15 |
|--|----|

| | |
|------------------------------------|----|
| a) Cristología de la Palabra | 15 |
|------------------------------------|----|

| | |
|--|----|
| b) Dos formas de corporeidad: la Eucaristía y la Escritura | 16 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| 1.2.3. Luis Alonso Schökel: la verdad y la fuerza de la Palabra | 17 |
|---|----|

| | |
|--------------------------------|----|
| a) El criterio de verdad | 18 |
|--------------------------------|----|

| | |
|---|----|
| b) Desde el marco pneumatológico: la fuerza | 20 |
|---|----|

| | |
|---|-----------|
| 1.2.4. Rino Fisichella: credibilidad histórica de la revelación..... | 21 |
| a) La revelación: acontecimiento histórico | 21 |
| b) El Signo: verificación de la credibilidad de la revelación..... | 22 |
| 2. La sacramentalidad de la Palabra según VD 56, un condensado teológico | 24 |
| 2.1. <i>El horizonte sacramental de la revelación</i> | 25 |
| 2.1.1. Horizonte sacramental: misterio y auto-comunicación | 25 |
| 2.1.2. Unidad inseparable entre realidad y significado..... | 27 |
| 2.2. <i>La Encarnación: origen de la sacramentalidad de la Palabra</i> | 28 |
| 2.3. <i>Bajo las metáforas bíblicas de la carne y el pan</i> | 30 |
| 3. La sacramentalidad de la Palabra: cuando la espiritualidad es teología..... | 32 |
| 3.1. <i>La espiritualidad de la Palabra</i> | 32 |
| 3.1.1. Donación de la Palabra, entrega del Espíritu..... | 33 |
| 3.1.2. Alcanzar la voz del Espíritu en la Escritura..... | 34 |
| 3.2. <i>La respuesta humana a la Palabra de Dios: la escucha y la asimilación</i> | 36 |
| 3.3. <i>Hacia una teología operativa y una espiritualidad integral</i> | 38 |

CAPÍTULO II

| | |
|---|-----------|
| MONSEÑOR ROMERO EXÉGESIS VIVA DE LA PALABRA DE DIOS | 40 |
| 1. Monseñor Romero: Oyente de la Palabra..... | 41 |
| 1.1. <i>Monseñor Romero un hombre de fe</i> | 41 |
| 1.2. <i>Monseñor Romero un hombre de una profunda experiencia de Dios</i> | 44 |
| 1.2.1. Monseñor Romero un hombre de oración | 44 |
| 1.2.2. Indicios de la espiritualidad ignaciana en Monseñor Romero..... | 46 |
| 1.3. <i>Los signos de los tiempos. Palabra encarnada en la historia</i> | 49 |

| | |
|---|-----------|
| 1.4. « <i>El pueblo es mi profeta</i> » | 51 |
| 1.4.1. Los pobres le enseñaron a leer el Evangelio..... | 51 |
| 1.4.2. La sacramentalidad del «pueblo crucificado» | 53 |
| 2. Monseñor Romero: Servidor profético de la Palabra..... | 56 |
| 2.1. <i>El contexto de la palabra de Romero</i> | 57 |
| 2.2. <i>La predicación dominical de Monseñor Romero</i> | 60 |
| 2.3. <i>Teología de las homilías de Monseñor Romero</i> | 63 |
| 2.3.1. La Palabra se hace carne en la realidad histórica | 64 |
| 2.3.2. Jesús la palabra viviente de la revelación del Padre | 66 |
| 2.3.3. Dios nos sigue salvando con su Palabra | 69 |
| 2.3.4. La voz profética de la Palabra de Dios | 70 |
| 3. Monseñor Romero: Mártir de la Palabra, el destino del profeta | 72 |
| 3.1. <i>La palabra profética es conflictiva</i> | 73 |
| 3.2. <i>La palabra profética es perseguida</i> | 75 |
| 3.3. <i>Monseñor Romero: fiel a la Palabra</i> | 77 |
| 3.4. <i>La sacramentalidad de la Palabra en su martirio</i> | 79 |

CAPÍTULO III

UNA MÍSTICA DE LA PALABRA PARA LA MISIÓN EVANGELIZADORA . 83

| | |
|--|-----------|
| 1. La escucha de la Palabra de Dios como vida del discípulo-misionero | 84 |
| 1.1. <i>La escucha configura un auténtico modo de ser, actuar y significar</i> | 84 |
| 1.2. <i>La necesidad del silencio</i> | 86 |
| 1.2.1. En medio de ruidos externos e internos | 86 |
| 1.2.2. En la voz de un silencio tenue | 88 |

| | |
|--|------------|
| 2. El anuncio de la Palabra de Dios como misión del discípulo-misionero | 89 |
| 2.1. <i>La Palabra de Dios es una semilla.....</i> | 90 |
| 2.2. <i>La siembra de la Palabra: la Evangelización</i> | 92 |
| 2.3. <i>El fruto de la Palabra: la salvación integral del ser humano y la creación</i> | 94 |
| 3. Atestiguar la Palabra de Dios: la credibilidad del anuncio | 96 |
| 3.1. <i>El testimonio como forma de revelación</i> | 96 |
| 3.2. <i>La Palabra vivida motivo de credibilidad</i> | 97 |
| 4. El compromiso: prolongación salvífica de la Palabra de Dios | 99 |
| CONCLUSIONES: | 102 |
| BIBLIOGRAFÍA | 107 |

INTRODUCCIÓN

Vivimos en una época donde la espiritualidad aparece como algo que está de moda, es algo actual. Con mucha facilidad encontramos una gran variedad de libros, páginas webs, invitaciones a hacer experiencias espirituales, cursos, retiros, etc. Tenemos al alcance de nuestra mano una amplia gama de ofertas de todo tipo. Esta relevancia que tiene en nuestros días la espiritualidad nos indica que el mundo postmoderno anhela y añora a Dios. Para muchas personas ese deseo profundo se traduce en una búsqueda de espiritualidad, más que de una religión y de Dios.

En muchas ocasiones se trata de una espiritualidad con un talante anti-institucional, hay una gran desconfianza en la Iglesia como punto de partida. Según el profesor Gabino Uríbarri la religiosidad en occidente se está desarrollando en contextos no institucionalizados: grupos de autoayuda, círculos de meditación o relajación. Esta exploración espiritual muchas veces se concibe como peregrinación personal, se van probando distintas escuelas de espiritualidad, técnicas de oración y meditación¹.

De esta forma la espiritualidad tiende a una especie de sincretismo, la experiencia espiritual mariposea y recoge de aquí y de allí. Hay una cierta fascinación por el prestigio de las técnicas orientales de meditación y relajación. Aquí podemos ver la presencia difusa de la Nueva Era, que combina muchos elementos: la ciencia moderna (física cuántica y de la energía), la psicología (sobretudo Jung), lo paranormal (estados de alteración de la conciencia), las técnicas orientales de meditación y relajación, la corporalidad, junto con otros elementos (Era de Acuario frente a la de Piscis)².

¹ Cf. G. URÍBARRI BILBAO, «La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa. Líneas maestras de una cristología espiritual», en I. CATELA MARCOS (ed.), *La oración fuerza que cambia el mundo*, BAC, Madrid 2015, 25.

² *Ibíd.*

El objetivo y motivación de la tesina

En medio de este horizonte de búsqueda y de desencanto, de anhelo, de increencia, de apertura y de incertidumbre es necesario redescubrir la Palabra de Dios como fuente de una auténtica espiritualidad. En este contexto se vuelve oportuno discernir sobre el manantial de nuestra espiritualidad cristiana, el aljibe donde nos queremos acercar para saciar nuestra sed, la fuente que alimente y sostenga nuestro itinerario espiritual. Desde esa urgencia y necesidad considero que la categoría de sacramentalidad de la Palabra aplicada experiencia vital de Monseñor Romero nos permite captar la importancia de la Escritura como un principio insondable para nuestra fe y de nuestra experiencia espiritual.

El interés por trabajar un tema relacionado con la Palabra de Dios me surge de anhelos personales. Uno de estos anhelos es fortalecer una base sólida que anime, sostenga e impulse mi propia experiencia espiritual. Otro gran anhelo, que acompaña esta búsqueda personal, es de tipo pastoral: la de impulsar la animación bíblica de la espiritualidad. Estas aspiraciones están alimentadas por la experiencia eclesial que vivimos en Latinoamérica, en concreto en nuestros pueblos centroamericanos, donde la Escritura es el corazón en cada actividad pastoral. A esto se suma la centralidad que tiene la Palabra para carisma claretiano al cual pertenezco.

Fundamentación de la propuesta

Una serie de inquietudes, preguntas, cuestionamientos, brotan del tema objeto de estudio que dieron origen a su elección. La búsqueda de respuestas a estas inquietudes es lo que ha ido orientando mi investigación. En nuestro estudio queremos proponer que la categoría de sacramentalidad de la Palabra posibilita una rica reflexión teológica que nos ayuda a redescubrir la naturaleza de la Escritura como Palabra de Dios y amplía nuestra noción de dicha Palabra como fuente de toda experiencia espiritual.

El número 56 de la Exhortación postsinodal *Verbum Domini*, de donde tomó esta terminología, termina trazando una perspectiva de futuro que nos invita a «profundizar en el sentido de la sacramentalidad de la Palabra de Dios, puede favorecer una comprensión más unitaria del misterio de la revelación en “obras y palabras íntimamente ligadas” favoreciendo la vida espiritual de los fieles y la acción pastoral de la Iglesia» (VD 56). Es lo que buscamos en nuestro estudio ahondar en el sentido

teológico de esta categoría para encontrar una luz que favorezca nuestra espiritualidad y la pastoral en nuestro servicio misionero.

Consideramos oportuno que para ahondar en la comprensión de la sacramentalidad de la Palabra nos puede ayudar aproximarnos a la vida de un testigo, de un mártir, el beato salvadoreño Óscar Arnulfo Romero Galdámez. Este año 2017 se celebra el centenario de su nacimiento. Han pasado 37 años de su martirio. Después de un largo proceso eclesial el Papa Francisco firmó el decreto para su beatificación en febrero del 2015. El pueblo al que acompañó desde el día en el que fue asesinado reconoció la santidad de su pastor. Estamos a la espera de que se oficialice su canonización y se declare santo de la Iglesia universal.

Nos acercamos a esta figura para descubrir: ¿cómo vive Mons. Romero la sacramentalidad de la Palabra? ¿Cómo se aprecia en Mons. Romero la vivencia de la sacramentalidad de la Palabra? En él encontramos una vida transformada por la Palabra, una vida al servicio de la Palabra y una vida entregada por la Palabra. La Palabra que se hace carne en nuestra realidad histórica, y la Palabra que genera vida y esperanza en medio de las estructuras de egoísmo y muerte que vive nuestro mundo. Sin hacer un esfuerzo especial nos damos cuenta que la Palabra de Dios ocupó un lugar central en la vida y espiritualidad de Monseñor. La santidad del beato salvadoreño es como un rayo de luz salido de la Palabra de Dios. Su vida es una «una lectura viviente de la Escritura» (VD 48).

Delimitación del tema elegido

Después de señalar la fundamentación de la propuesta y el objetivo de nuestra investigación es importante indicar los límites de nuestro tema de estudio. La categoría de sacramentalidad de la Palabra la abordamos principalmente desde la *Dei Verbum* 2 y la *Verbum Domini* 56. Seleccionamos para ello una reflexión teológica específica donde sondearemos los principales núcleos es los que se fue gestando esta formulación. Supera la intención de nuestro trabajo presentar un extenso recorrido sistemático de esta categoría, pero si es significativo apuntar algunos de sus principales antecedentes, los presupuestos bíblicos y teológicos para detectar el camino que nos abre en la espiritualidad.

Al vincular esta categoría con Monseñor Romero se vuelve necesario acotar los aspectos de su vida en los que nos queremos fijar y donde creemos que se vislumbra

con mayor nitidez la vivencia de la sacramentalidad de la Palabra. Por ello, nos centramos sobre todo en sus tres años como arzobispo de San Salvador (1977-1980) en los que desarrolló su vocación profética, retomando los principales hitos históricos de este período existencial del mártir salvadoreño. Reflexionamos de forma especial a partir de su servicio como predicador de la Palabra, su valiente denuncia profética y su martirio. En los principales acontecimientos de su vida y su martirio buscamos la intuición íntima más profunda, el núcleo cristiano de la espiritualidad de Romero a la luz de la Palabra de Dios.

La metodología que seguimos es de algún modo la que nos proponen los pasos del ver–juzgar (valorar) –actuar. En el primer capítulo, que titulamos: *La sacramentalidad de la Palabra de Dios*. Veremos en qué consiste esta categoría que en nuestra opinión condensa un largo proceso de reflexión bíblica-teológica a partir del concepto de revelación que nos traza el Concilio Vaticano II en la *Dei Verbum*. Al sondear sus antecedentes descubrimos los distintos matices que se acentúan en dicha categoría y que según nuestra propuesta pueden tener una implicación para la espiritualidad.

A partir de estos presupuestos en el segundo capítulo, que titulamos: *Monseñor Romero exegesis viva de la Palabra*, intentamos valorar su figura como oyente y servidor de la Palabra. En el beato Óscar Romero encontramos un hombre de fe que se transformó por el encuentro con la Palabra de Dios a través de los signos de su tiempo y en la voz de los que no tenían voz. Esa particular asimilación de la Palabra convirtió al mártir salvadoreño en un auténtico servidor profético que supo hablar en nombre de Dios para mantener con su palabra la esperanza de su pueblo en medio de un contexto social tremendamente violento y cruel en el que él mismo fue una víctima más.

Monseñor Romero prestó su voz a la Palabra de Dios hasta dar su vida por ella. Su sangre derramada durante el ofertorio de la misa entre el ambón y el altar es el sello que le da credibilidad al anuncio de la Palabra. Su martirio adquiere así un «valor epifánico» porque le dan a sus palabras y acciones un carácter revelador. En este sentido el testimonio de vida del beato salvadoreño es una hermenéutica auténtica para una interpretación viva y eficaz de la Palabra de Dios.

En el tercer capítulo, que correspondería al actuar, lo titulamos: *Una mística de la Palabra para la misión evangelizadora*. Con ello intentamos aplicar toda la reflexión anterior a la vida y la misión de la Iglesia que es discípula –oyente de la Palabra– y misionera –servidora de la Palabra–. Según nuestro parecer en este núcleo identitario de

la comunidad eclesial cada creyente puede encontrar un itinerario espiritual que parte de la auto-comunicación de Dios que es donación y que requiere una forma de recepción en el corazón de cada discípulo y misionero.

En el fondo lo que pretendemos es hacer un viaje de la razón al corazón, de la teoría a la práctica, de las ideas a las obras. Tal como lo plantea la *Verbum Domini* profundizar en la sacramentalidad de la Palabra nos lleva no solo a una comprensión más unitaria del misterio de la Revelación, sino que favorece la vida «espiritual y pastoral» de la Iglesia. Es lo que buscamos mostrar en nuestro estudio cómo la Palabra es condición de posibilidad para una auténtica espiritualidad bíblica y profética.

CAPÍTULO I

LA SACRAMENTALIDAD DE LA PALABRA DE DIOS

En este capítulo profundizaremos en la comprensión teológica de la sacramentalidad de la Palabra que aparece en la *Verbum Domini*. En nuestra opinión la categoría de sacramentalidad es fundamental para comprender esa estrecha identificación entre Palabra de Dios y Monseñor Romero. Al redescubrir la naturaleza de la Escritura como Palabra de Dios desde el horizonte de la revelación que traza la *Dei Verbum* se nos ofrece una fuente espiritual inagotable para la vida y la misión de la Iglesia.

La sacramentalidad de la Palabra es un término técnico relativamente nuevo. Aparece por primera vez en un documento oficial del Magisterio de la Iglesia en VD 56. Sin embargo, condensa una reflexión teológica que viene desde mucho más atrás y se remonta a la *Dei Verbum*. Esta categoría nos abre una pista para nuestra investigación y nos ofrece un marco teológico para reflexionar sobre la figura de Monseñor Romero y delinear un tipo de espiritualidad para la vida y la misión de la Iglesia.

Por este motivo, en los siguientes apartados, que desarrollaremos a continuación, buscamos: a) rastrear los antecedentes de esta categoría. De tal forma que nos ayude a captar el condensado teológico que se «precipita» en este término. b) En un segundo gran momento vamos ahondar sobre su importancia teológico-espiritual.

1. Antecedentes de la sacramentalidad de la Palabra

Este apartado se divide en dos secciones. En la primera sección sondearemos los antecedentes de la sacramentalidad de la Palabra a partir del camino abierto por el Concilio Vaticano II y el concepto de revelación en *Dei Verbum*. La *Verbum Domini* 56 al

conectar explícitamente la sacramentalidad de la Palabra con el horizonte sacramental de la revelación, nos remite a la DV como punto de partida donde se encuentra el anclaje de esta categoría teológica.

Tanto la Dei Verbum como Verbum Domini cuentan con un trasfondo previo de reflexión teológica. Es lo que presentaremos en la segunda sección. Para ello hemos escogido dos autores: Karl Rahner y Balthasar que, a nuestro juicio, han incidido directa o indirectamente en la comprensión de revelación de DV 2. Y otros dos teólogos, desde el Concilio hasta Verbum Domini, Alonso Schökel y Rino Fisichella, que han contribuido al desarrollo de otros aspectos que conforman la noción de sacramentalidad.

1.1. *El camino abierto por el Concilio Vaticano II*

Comencemos recordando que durante las sesiones del Concilio se llevaba solemnemente el evangeliario al centro de la basílica de San Pedro. Para R. Fisichella ese signo está cargado de contenido, no solo por la realidad que comunica en sí misma, sino por las repercusiones para la vida de la Iglesia y en la teología. «La Escritura en el centro de la basílica de San Pedro es señal de que la Iglesia ha recuperado su sentido de orientación»³. Esta «recuperación de la Escritura» es una verdadera «revolución copernicana»⁴.

Al rastrear los antecedentes de la categoría que estamos abordando nos preguntamos: ¿En qué sentido el Vaticano II abre un camino para la noción de sacramentalidad de la Palabra? Señalamos, al menos, dos aspectos que consideramos fundamentales y que nos pueden iluminar. Primero, es el retorno a la Palabra de Dios como centro de la vida y la misión de la Iglesia; segundo, la comprensión de revelación que desarrolló la Dei Verbum.

1.1.1. El retorno a la Palabra

Es importante señalar que ya antes del Vaticano II se iba gestando un proceso de revalorización de la Escritura en la Iglesia. En ese «itinerario histórico-hermenéutico» podemos barruntar, de algún modo, los fundamentos para la comprensión de la noción

³ R. FISICHELLA, *Introducción a la teología fundamental*, Verbo Divino, Estella 1993, 35.

⁴ Cf. Ídem, 34-35.

de sacramentalidad⁵. Apuntamos algunos de los principales hitos históricos que marcan el inicio de la renovación bíblica en el siglo XX. A partir de ese marco eclesial y horizonte teológico se irá perfilando el concepto que pretendemos profundizar.

No podemos olvidar el largo destierro de la Palabra de Dios en la vida de la Iglesia y en la vida de los fieles motivada por múltiples factores⁶. Aunque en el siglo XII hubo un gran despertar bíblico con el surgimiento de movimientos espirituales, se dieron también una serie de abusos por algunos grupos heréticos como los valdenses, los cátaros, los albigenses. En ese contexto el Papa Inocencio III limitó la lectura de la Biblia y las traducciones que algunos se atrevían hacer. Sin embargo, lo que realmente produjo el desplazamiento de la Escritura fue el cambio de paradigma en el modo de hacer teología en el medioevo. La Biblia paso a ser sierva –ancilla– de la teología.

Se pasó de una «teología de rodillas» a una teología muy académica. Provocando un «divorcio» entre la vida espiritual y la Palabra de Dios. Esta escisión se agudiza con el Renacimiento y el Humanismo. De hecho, la exégesis se aparta de la teología, la teología se aleja de la exégesis, la espiritualidad queda postergada de la dogmática y de la exégesis, la predicación al ignorar la exégesis y la dogmática se vuelve muy moralizante, de esa forma se va dando una segregación de las diferentes disciplinas teológicas⁷.

Este divorcio que se da entre la Palabra de Dios y la teología alcanza su punto culminante con la reforma de Lutero. El concilio de Trento responde a la confrontación de los protestantes, estableciendo el canon de la Biblia y afirmando tres realidades: Escritura, Tradición y Magisterio⁸. Pero en la práctica limitó a los fieles el acceso a la Palabra de Dios. Ese desplazamiento paulatino que fue teniendo la Sagrada Escritura como fuente de vida cristiana, fue reemplazado por obras espirituales como La Imitación de Cristo de Tomas de Kempis⁹.

Se podrían señalar otros detalles de esta época, pero lo que nos interesa subrayar es que ese «divorcio» que se dio entre la Palabra y el pueblo de Dios tuvo grandes repercusiones para la vida de la Iglesia y para la espiritualidad que se dejó de alimentar

⁵ Cf. S. SILVA RETAMALES, *La Palabra de Dios en la vida y pastoral de la Iglesia*. Verbo Divino, Estella 2014, 38.

⁶ Cf. F. CONTRERAS MOLINA, *Leer la Biblia como Palabra de Dios. Claves teológico-pastorales de la lectio divina en la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 2007, 67.

⁷ Cf. Ídem, 69.

⁸ Cf. Ídem, 70.

⁹ Cf. S. SILVA RETAMALES, *La Palabra de Dios*, 23.

de la fuente de la Escritura. La nueva sensibilidad bíblica empieza a despuntar con la encíclica *Providentissimus Deus* (1893) de León XIII, el Papa declara su gran aspiración: «Es de muy desear y necesario que el uso de la divina Escritura influya en toda la ciencia teológica y sea como su alma»¹⁰. Años más tarde, el 15 de septiembre de 1920, Benedicto XV publica la encíclica *Spiritus Paraclitus*, para conmemorar los 1500 años de la muerte de San Jerónimo. Es significativo el impulso que tuvo la renovación bíblica con la encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943) de Pio XII¹¹.

Estos documentos magisteriales fueron decisivos para que teólogos y exegetas se dedicaran al estudio «teológico-crítico» de la Escritura y para favorecer las traducciones de la Biblia a las lenguas vernáculas. Propiciando de esta forma el retorno a la Palabra de Dios consignada en la Escritura para alimentar en la vida de la Iglesia la fe. Este importante redescubrimiento recibirá un impulso vital con el Concilio Vaticano II que pone fin a cuatro siglos de distanciamiento entre la Biblia y la vida espiritual en el mundo católico¹².

La constitución dogmática *Dei Verbum* presenta este objetivo: «exponer la doctrina genuina sobre la divina revelación y sobre su transmisión para que todo el mundo, oyendo, crea el anuncio de salvación; creyendo, espere, y esperando, ame» (DV 1). Este documento conciliar es fundamental para entender esa reubicación de la Palabra de Dios en el centro de la vida y la misión de la Iglesia. En estos últimos cincuenta años –es decir entre el Vaticano II y *Verbum Domini*– se ha dado una importante revalorización de la Palabra a nivel bíblico, teológico y pastoral. Junto a las nociones de inspiración y verdad uno de los mayores apartes en la Constitución dogmática es el concepto de revelación¹³.

1.1.2. El concepto de revelación desarrollado en *Dei Verbum*

El Concilio Vaticano II además de poner en el centro de la vida de la Iglesia la Palabra de Dios da un paso más acuñando la comprensión de revelación que encontramos en *Dei Verbum*. Es uno de los textos conciliares mejor redactados, es el que más tiempo llevo para su elaboración. De hecho, fue uno de los primeros

¹⁰ Cf. F. CONTRERAS MOLINA, *Leer la Biblia como Palabra de Dios*, 72.

¹¹ Cf. Ídem, 72.

¹² Cf. A. PUIG, *Teología de la Palabra a la luz de la «Dei Verbum»*, CPL, Barcelona 2015, 17.

¹³ Cf. J. M. GRANADOS, *La recepción de la Dei Verbum en la Verbum Domini: Cuestiones Teológicas* 39 (2012) 77-97.

documentos que se presentó en el Concilio y que, sin embargo, se aprobó solo tres semanas antes de la clausura del mismo.

Tuvo un complejo proceso de redacción –llegó a tener hasta cuatro esquemas diferentes– estas dificultades para su elaboración nos indican ya la importancia de dicho documento¹⁴. El Papa Juan XXIII tuvo que nombrar una comisión especial que se encargara de unificar el contenido del texto. En ese proceso se dio un salto cualitativo de la teoría de las dos fuentes que proponía el primer esquema *De fontibus revelationes*, a una visión unificadora que se integró en el segundo esquema *De divina revelatione*¹⁵.

En este documento se comenzó a esbozar indirectamente el concepto de sacramentalidad de la Palabra (cf. DV 2.21). La idea central que resaltó esta constitución conciliar es que la revelación de Dios se entregó en «hechos» y «palabras» íntimamente unidos entre sí. Es principalmente auto-comunicación, donación de sí. La revelación se da no solo en la Escritura, sino también en las obras, en la creación, en la formación de su pueblo¹⁶. Esta nueva concepción de revelación posibilita ampliar la noción de Palabra de Dios.

Los cinco números que estructuran el primer capítulo de la *Dei Verbum* (DV 2-6), trazan las coordenadas para una teología de la revelación donde la Palabra y la historia ocupan un lugar central¹⁷. La impronta trinitaria y cristológica, la concepción de la revelación como auto-comunicación de Dios, su dimensión histórica y la equilibrada síntesis donación divina y respuesta humana. De ahí, que «entender la revelación como “auto-donación” de Dios y no como desvelamiento de verdades meramente doctrinales es otra forma de indicar que se realiza por “obras y palabras” inseparablemente unidas (DV 2)»¹⁸. Sobre este eje de comprensión de la revelación se entroncará la noción de sacramentalidad de la Palabra.

La *Dei Verbum* concibe la revelación como un diálogo de amor de Dios con la humanidad. «Dios invisible (cf. Col 1,15; 1 Tim 1,17), movido de amor, habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33,11; Jn 15,14-15), trata con ellos (cf. Ba 3,38) para invitarlos y recibirlos en su compañía» (DV 2). Se destaca el elemento «dialógico y

¹⁴ Cf. F. CONESA, *Revelación*, en: JOSÉ R. VILLAR (dir.), *Diccionario teológico del Vaticano II*, EUNSA, Navarra 2015, 893.

¹⁵ Cf. F. CONTRERAS MOLINA, *Leer la Biblia*, 92.

¹⁶ Cf. Ídem, 92-93.

¹⁷ Cf. A. PUIG, *Teología de la Palabra*, 15.

¹⁸ M. GARCÍA FERNÁNDEZ, *Sacramentalidad de la Palabra. Una parábola de la relación: Estudios Eclesiásticos* 91 (2016) 505.

presencial» de la revelación de un Dios que sale de su silencio para entrar en comunicación con el ser humano e invitarlo a entrar en comunión con él¹⁹.

Si la revelación se da en un diálogo esto implica que entra en juego la libertad de quien lo recibe. Para que se dé un encuentro verdadero es necesario que se implique la entrega del que se comunica como la disponibilidad de quien lo recibe. De ahí, que en otros textos conciliares, en especial *Gaudium et Spes*, se presenta al hombre como un ser dialógico, «oyente de la Palabra», capaz de recibir la Palabra y entrar en comunión con Dios²⁰.

Consideramos importante resaltar que *Dei Verbum* comprende la revelación como auto-comunicación a través de hechos y palabras inseparablemente unidos. Contrario a lo que se pensaba anteriormente donde las obras eran las que legitimaban las palabras, el concilio subraya que las obras y palabras constituyen el todo de la revelación, no son dos caminos distintos, sino una sola vía que se realiza de forma conjunta²¹. Este es el núcleo del carácter sacramental de la revelación desde el cual se traza el concepto de la sacramentalidad que estamos estudiando

Para terminar, retomamos una cita de Henri de Lubac que presenta Francisco Contreras en su libro *Leer la biblia como palabra de Dios* que, en nuestra opinión, refuerza lo que queremos presentar y nos ayuda a captar en qué sentido el Vaticano II abre el horizonte de la sacramentalidad:

«Uno de los principales méritos de la *Dei Verbum* es el de haber llevado a todo a la unidad. Unidad del Revelador y de lo revelado: Jesucristo, “autor y consumidor de nuestra fe”; unidad en él de los dos Testamentos que de él dan testimonio; unidad de la Escritura y de la Tradición, que no se pueden separar; unidad, presentada en el último capítulo, del Verbo de Dios bajo las formas con las que él se hace presente entre nosotros: la Escritura y la Eucaristía»²².

1.2. *Antecedentes en la reflexión teológica*

Después de indicar el acontecimiento teológico donde toma raíz el concepto de sacramentalidad de la Palabra en esta sección buscamos sondear el trasfondo de reflexión teológica de la DV y VD. Para ello, hemos seleccionado un ensayo de Karl Rahner, donde aborda la relación entre la Palabra y la Eucaristía. De von Balthasar

¹⁹ Cf. F. CONESA, *Revelación*, 896-897.

²⁰ Cf. Ídem, 898.

²¹ Cf. Ídem, 898-899.

²² H. DE LUBAC, *La Révélation divine* Paris 2006³, 215. Citado en: F. CONTRERAS MOLINA, *Leer la Biblia*, 96.

escogemos uno de sus ensayos teológicos dedicado a la «Palabra, Escritura, Tradición». Según nuestra consideración ambos teólogos han influido en la noción de revelación acuñado por DV 2 y en la que radica el concepto de sacramentalidad.

En relación a la reflexión teológica posterior al Concilio hemos escogido dos teólogos que han contribuido al desarrollo de la noción de sacramentalidad de VD 56. En concreto, nos referimos a Luis Alonso Schökel y Rino Fisichella. De Schökel retomamos el comentario que hace de la sacramentalidad de la Palabra, en la obra conjunta con Antonio María Artola: *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la constitución «Dei Verbum»*. En Fisichella nos centraremos en el estudio de la credibilidad histórica de la revelación y su recepción creyente desde la perspectiva de DV 5. Ambos teólogos han influido en la formación de muchas generaciones con médula conciliar.

1.2.1. Karl Rahner: la estructura sacramental de la Palabra

Karl Rahner fue uno de los teólogos más influyentes en el Concilio Vaticano II. En un sugerente ensayo que titula: «Palabra y Eucaristía» aborda la relación de estas dos realidades²³. Es clave para entender el pensamiento rahneriano tener presente el binomio: escucha y anuncio. Por eso, no es de extrañar que comience señalando, en la reflexión que seguimos, que Dios le ha dado a la Iglesia su Palabra para que «la oiga y la anuncie». En su opinión, solo desde la escucha, es decir, desde una recepción creyente la Palabra de Dios puede ser la Palabra profesada, creída, anunciada y testimoniada²⁴.

a) La estructura sacramental y la recepción de la Palabra

El planteamiento del teólogo alemán apunta a superar la escisión entre Palabra y sacramentos que no son dos realidades contrapuestas, porque constituyen la esencia de la Iglesia. Al abordar esta cuestión encontramos lo que él llama «la estructura sacramental de la Palabra». Carácter que le es conferido por dos aspectos fundamentales: primero, por el mismo hecho de ser Palabra de Dios, porque realiza lo que significa y hace presente lo que proclama –la performatividad–. «La palabra de Dios es viva y eficaz» (cf. Heb 4,12). Y, segundo, por ser la forma como Dios se revela,

²³ Cf. K. RAHNER, «Palabra y Eucaristía», en *Escritos de Teología* IV, Taurus, Madrid 1964, 323-365.

²⁴ Cf. Ídem, 323.

en *obras*, creadoramente y dando su gracia y en *palabras*, ese obrar es palabra porque la Palabra de Dios causa esencialmente lo que dice»²⁵.

Desde esta perspectiva el teólogo alemán presenta la doctrina de la gracia como auto-comunicación de Dios. A partir de este planteamiento se abre un nuevo acceso a la Palabra y se amplía su significado. Al situar la Palabra dentro del marco sacramental concibe la gracia como auto-comunicación libre y gratuita de Dios. En esa dinámica se apela a un proceso dialógico, similar al de dos personas que se comunican entre sí y donde se implica la libertad²⁶.

Nos parece también relevante destacar el desarrollo teológico sobre la recepción de la Palabra. De hecho, Rahner concibe esta acción como un don de Dios. Es más, la aceptación libre y personal tiene que ser otorgada por Dios. Por eso, «la palabra de Dios está orientada al oír en la fe y que solo ahí logra su sentido pleno»²⁷. Este carácter de gratuidad en la acogida de la Palabra forma parte del proceso interno de comunicación de Dios. Esta intuición, la auto-comunicación libre y gratuita de Dios, es la que encontramos en la noción de revelación que desarrolla la *Dei Verbum* desde donde se comprenderá la Escritura como Palabra de Dios.

b) La Palabra eficaz y su carácter simbólico

Una idea transversal que está presente en el ensayo de Rahner es el concepto bíblico de «palabra eficaz». «El *dabar* creador y poderoso de Dios en los hombres»²⁸. La Palabra llega a ser un acontecimiento, es la presencia de la acción salvífica de Dios. Esa fuerza de la Palabra, que realiza lo que enuncia, es manifestación de la salvación de Dios. A partir de la noción bíblica de «palabra eficaz» él desarrolla el tema de la fuerza de los sacramentos, en los que la Palabra se realiza y actualiza.

En ese sentido Rahner destaca el carácter de signo que contiene la Palabra. Él parte de esta premisa: «el signo y la palabra, considerados metafísica y teológicamente, poseen la misma esencia»²⁹. Por eso, todo lo que se puede decir de un signo se puede aplicar también a la palabra. Las palabras no son solo los signos de la realidad, son signo también de la auto-apertura personal y libre del hombre. Por otra parte, solo

²⁵ Ídem, 324-325.

²⁶ Cf. Ídem, 326.

²⁷ Ídem, 333.

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ Ídem, 340.

mediante el signo una realidad humana puede acceder a la realidad sobrenatural. De ahí, que la revelación de Dios es auto-comunicación que se realiza en su palabra.

A partir del carácter de signo se descubre también la relación de la Palabra y los sacramentos. En la teología católica la esencia de los sacramentos siempre se ha entendido desde el concepto de signo esto tendría que ser exactamente igual, a partir de la Palabra³⁰. Es interesante percibir la vinculación que Rahner nos presenta de la Iglesia como signo de la auto-comunicación de Dios y como espacio donde se puede hacer posible la recepción de su Palabra. De esa forma nos invita a tomar conciencia que somos la Iglesia de la Palabra.

En definitiva, para Rahner, la Encarnación –el *Logos* hecho carne– es la máxima expresión de la palabra creadora de Dios con una eficacia de salvación. Dios se revela en su Palabra, se auto-comunica, se da en ella. Por eso, la Palabra de Dios es un acontecimiento de salvación y desde ahí es donde tendríamos que comprender la eficacia de la gracia en los sacramentos.

Como se da en la Eucaristía, donde la Palabra hecha carne está presente, esa entrega de Dios al mundo y la recepción del Hijo en la cruz se vuelven sacramentalmente presencia³¹. Ahí es donde la Iglesia encuentra su auto-realización, en la Palabra, presencia de la acción salvífica de Dios. Aunque Rahner no mencione explícitamente la expresión «sacramentalidad de la Palabra», sin embargo, sí presenta los principales elementos que constituyen esta categoría. Y señala la estrecha relación entre Palabra y Eucaristía en esa vinculación interna iremos intuyendo la esencia de la sacramentalidad.

Así pues, Rahner despunta en la unión entre Palabra y gesto. Para él la Palabra tiene una estructural sacramental que le es conferida por el mismo hecho de ser Palabra de Dios que realiza lo que significa y porque es el modo como Dios se revela en obras y palabras. Esta «palabra eficaz» es signo de la auto-comunicación de Dios que se entrega en su revelación. De ahí, que su recepción sea un don de Dios, este carácter de gratuidad en la acogida de la Palabra forma parte del proceso interno de comunicación de Dios.

³⁰ Ídem, 346.

³¹ Cf. Ídem, 358-359.

1.2.2. Hans Urs von Balthasar: Palabra atestiguada, Palabra atestiguante

Von Balthasar en un ensayo que titula: «Palabra, Escritura, Tradición» desarrolla una importante reflexión que nos ilumina en la búsqueda de los antecedentes de la categoría que estamos estudiando. Él comienza con esta premisa: «la Palabra única se presenta, pues, por lo pronto, dividida en una Palabra atestiguada y una palabra atestiguante». La «Palabra atestiguada» es Jesucristo, Palabra eterna del Padre, que se encarna para ser manifestación de salvación. La «Palabra atestiguante» es la Escritura que «capta como en un espejo la revelación de la Palabra en la carne»³².

a) Cristología de la Palabra

Balthasar distingue la Palabra de revelación, que es la palabra en forma de acción donde Dios es comprendido desde la auto-comunicación, y la palabra de la Escritura que es una palabra en forma de contemplación de la acción de Dios en clave interpretativa. En esta mutua correspondencia entre Palabra y Escritura está implicada la Trinidad como fuente y origen de una única Palabra. La palabra de revelación es el Hijo que habla del Padre por el Espíritu. La palabra de la Escritura la suscita «el Espíritu Santo, que, como Espíritu del Padre, hace posible, acompaña, ilumina e interpreta la encarnación...»³³.

De entrada, nos puede parecer que Balthasar hace un planteamiento dualista al distinguir dos tipos de palabra. Él supera este paralelismo al considerar «la Palabra central que Dios dice, Palabra que resume en sí, como en su unidad y meta, la multiplicidad de las palabras de Dios, es Jesucristo, Dios hecho hombre»³⁴. Jesucristo vive su existencia como «palabra-carne» en la medida que hace suya toda la Escritura, la Ley y los Profetas. Asume la «palabra-escritura» haciéndola vida en Él, de tal manera que se hace carne, se concreta y llega a su plenitud.

A partir de esta convicción Balthasar desarrolla una especie de cristología de la Palabra. Una comprensión de Jesucristo a partir de la Palabra, en este punto podemos intuir la categoría de sacramentalidad. Al considerar el cuerpo de Cristo, señala que se puede hablar en muchos sentidos. El cuerpo histórico, es el que Cristo recibió de María,

³² H. U. VON BALTHASAR, «Palabra, Escritura, Tradición», en *Verbum Caro I*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1964, 19.

³³ Ídem, 20.

³⁴ Ídem, 22.

con el que vivió su vida terrena hasta ascender al cielo. La forma plena de corporización de Cristo es el cuerpo místico en el que se incorpora la Iglesia. Para mostrar que cuerpo histórico y cuerpo místico no son dos dimensiones separadas, Balthasar muestra dos formas de corporeidad, con un dinamismo de transición de una a otra forma corporal: la Eucaristía y la Escritura³⁵.

b) Dos formas de corporeidad: la Eucaristía y la Escritura

En la eucaristía se despliega en el espacio y el tiempo la corporalidad histórica de Cristo, en esa forma única de presencia en la que no pierde su unidad y donde todos los cristianos se incorporan al cuerpo de Cristo y se transforman en eso que reciben, carne animada por el «pan de vida» alimento indispensable para cada cristiano (Jn 6,53-58). La Iglesia como cuerpo de Cristo nace de la Eucaristía, en la que, al multiplicarse el cuerpo de Cristo, se reúne toda la humanidad dispersa. «El pan que partimos, ¿no es la comunión con el cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo» (1Cor 10,16-17)³⁶.

En la Escritura, el cuerpo del *logos*, el Señor está presente como palabra y como espíritu y lo contiene de tal forma que no deja de ser «singular y concreta». Para Balthasar la palabra de la Escritura «hace presente al Señor encarnado, de un modo análogo a como el cuerpo eucarístico hace presente el cuerpo histórico del Señor»³⁷. De ahí, la recomendación de Orígenes de acoger la palabra de la Escritura con el mismo respeto con que se toma el cuerpo del Señor en la Eucaristía. En esa mutua corresponsabilidad detectamos la raíz de la categoría de sacramentalidad de la Palabra, como aparece en la *Verbum Domini* 56.

A partir de esta profunda relación entre Eucaristía y Escritura, von Balthasar considera la relación entre Escritura y Tradición. Él afirma que la Palabra es ella misma tradición por ser «auto-entrega de Cristo a su Iglesia», porque hubo una tradición antes que existiese la Escritura y porque sin la tradición la Escritura pierde su autoridad. Pero la Escritura es sobretodo tradición porque da testimonio de la revelación divina y es lo que garantiza la tradición siguiente. Sin este «seguro» de la Escritura la tradición y la

³⁵ Ídem, 24-25.

³⁶ Ídem, 25.

³⁷ *Ibíd.*

predicación de la verdad en la Iglesia están amenazadas, de igual manera que lo estaría la santidad eclesial sin la Eucaristía³⁸.

Así pues, para Balthasar la palabra atestiguada –Jesucristo, palabra eterna del Padre– que se consigna en la Escritura –palabra atestiguante–, contiene esencialmente tres aspectos: «es palabra acerca de Dios, es palabra de Dios sobre el mundo, es palabra de Dios al hombre»³⁹. Resulta interesante conocer este planteamiento donde se presenta el carácter de la Palabra basado desde el misterio de la Trinidad y de la Encarnación⁴⁰. En este ensayo encontramos una aportación valiosa para nuestro estudio porque nos ayuda a visualizar lo esencial de la sacramentalidad.

Como vemos en el planteamiento de Balthasar es central el concepto de corporeidad de la Palabra que desarrolla en su cristología y la auto-comunicación un aspecto que retoma la DV. La Escritura y la Eucaristía son las dos formas de corporeidad de la palabra central de Dios Padre: Jesucristo, palabra hecha carne. En la Escritura, el cuerpo del *logos* está presente como palabra y como espíritu. En la Eucaristía se despliega en el tiempo y en el espacio la corporalidad histórica de Cristo que se da como pan de vida.

1.2.3. Luis Alonso Schökel: la verdad y la fuerza de la Palabra

Alonso Schökel⁴¹ en la obra conjunta con Antonio María Artola, *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario Temático a la Constitución «Dei Verbum»*, habla explícitamente de la sacramentalidad de la Palabra al comentar el número 21 de la Constitución dogmática⁴². En esta reflexión detectamos algunas claves que nos permiten

³⁸ Cf. Ídem, 29.

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ Cf. Ídem, 30.

⁴¹ Tiene una importante influencia después del Vaticano II sobre todo en la formación de nuevos exegetas con médula conciliar siendo profesor de hermenéutica en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. La obra fundamental es la de *Palabra Inspirada y su Hermenéutica*. Cabe destacar que es uno de los primeros que siendo exegeta se pone a reflexionar sobre la Palabra de Dios desde categorías bíblicas.

⁴² «La Iglesia ha venerado siempre las Sagradas Escrituras al igual que el mismo Cuerpo del Señor, no dejando de tomar de la mesa y de distribuir a los fieles el pan de vida, tanto de la palabra de Dios como del Cuerpo de Cristo, sobre todo en la Sagrada Liturgia. Siempre las ha considerado y considera, juntamente con la Sagrada Tradición, como la regla suprema de su fe, puesto que, inspiradas por Dios y escritas de una vez para siempre, comunican inmutablemente la palabra del mismo Dios, y hacen resonar la voz del Espíritu Santo en las palabras de los Profetas y de los Apóstoles.

Es necesario, por consiguiente, que toda la predicación eclesial, como la misma religión cristiana, se nutra de la Sagrada Escritura, y se rija por ella. Porque en los sagrados libros el Padre que está en los cielos se dirige con amor a sus hijos y habla con ellos; y es tanta la eficacia que radica en la palabra de Dios, que es, en verdad, apoyo y vigor de la Iglesia, y fortaleza de la fe para sus hijos, alimento del alma, fuente pura y perenne de la vida espiritual. Muy a propósito se aplican a la Sagrada Escritura estas

profundizar el concepto de sacramentalidad. Para Alonso Schökel «la veneración de la Palabra», que propone este número, va más allá de los ritos externos. La veneración auténtica se lleva a cabo en la entrega «sacramental» de la Palabra como pan de vida⁴³.

Ante este planteamiento inicial el biblista español se pregunta: «¿es la Escritura un sacramento?; ¿en qué se asemeja y se diferencia de los sacramentos?»⁴⁴. Siguiendo a Leo Scheffczyk establece las diferencias entre palabra y sacramento. Para ello indica que entre estas dos realidades se da una «ordenación mutua», la Palabra precede al sacramento, en el sacramento se prolonga y reafirma la Palabra, por eso no se pueden contraponer, como dos ofertas de gracia que hay que elegir. Ambas forman parte, de una fuerza única, la fuerza que procede del Espíritu, como lo enuncia el mismo número: «y es tan grande el poder y la fuerza de la Palabra de Dios...». Esto alude a algunos rasgos esenciales de la Palabra: su verdad, su capacidad de salvar, su dinamismo⁴⁵.

a) El criterio de verdad

Alonso Schökel en su obra *La Palabra inspirada* aborda la cuestión sobre la verdad de la Escritura. El hilo conductor en su estudio –como lo indica el título– es el tema de la inspiración. Después de una larga consideración bíblico-teológica presenta las derivaciones de la inspiración. Dentro de ellas considera el tema de la verdad «en el contexto del logos» y la fuerza «en el contexto del Espíritu». Para nuestro trabajo son fundamentales estos dos aspectos, ya que nos permiten profundizar en el porqué de la performatividad de la Palabra que proviene de la unidad de la acción divina.

El biblista español está convencido que el principal efecto de la inspiración es transformar la palabra humana en Palabra de Dios. Esto se realiza gracias a la acción del Espíritu Santo. De la misma forma que el Espíritu actúa en María, «el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso, el que va a nacer será llamado Hijo de Dios» (Lc 1,35), el Espíritu actúa sobre el hagiógrafo para transformar el sistema de palabra

palabras: "Pues la palabra de Dios es viva y eficaz", "que puede edificar y dar la herencia a todos los que han sido santificados"» (DV 21).

⁴³ L. ALONSO SCHÖKEL, «Pan de vida», en L. ALONSO SCHÖKEL–A. M. ARTOLA, *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario Temático a la Constitución «Dei Verbum»*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1991, 591.

⁴⁴ *Ibíd.*

⁴⁵ *Ídem*, 593-595.

humanas en Palabra de Dios. Por eso, «de la acción del Espíritu, de la naturaleza de la Palabra de Dios, sólo se sigue una cosa: la inerrancia»⁴⁶.

El criterio que legitima esta verdad se sostiene por la unidad de la revelación que se da en Jesucristo. «Y ésta es la verdad de la Sagrada Escritura: única en el misterio de Cristo que se revela, articulada en la historia de la salvación que manifiesta su sentido»⁴⁷. Así pues, la verdad de la Sagrada Escritura le es dada por la acción del Espíritu Santo sobre el hagiógrafo sagrado que nos comunica en las Escrituras la revelación de Cristo en la historia, el *logos* hecho carne.

En esta misma línea me parece importante también destacar dos ideas sugerentes: una es la forma cómo accedemos a esa verdad de la Sagrada Escritura y la segunda es la *verdad como testimonio*.

Para Schökel a la verdad de la Sagrada Escritura solo podemos llegar por un conocimiento que brota de la familiaridad con los textos (cf. DV 25). Esto entronca con la práctica de la contemplación de los pasajes bíblicos, en la cual el lector por la lectura lenta y repetida de los textos va liberando su verdad. A dicha verdad no accedemos solo de forma racional, como el caso de la meditación intelectual, donde el intelecto opera sobre la verdad por deducciones lógicas. Contrario a la contemplación que es «presencia y percepción», lo que posibilita captar el sentido y acogerlo⁴⁸.

La segunda idea que considero esencial es la *verdad como testimonio*. No se trata del testimonio que puede contar un testigo durante un juicio. El testimonio al que apunta Schökel es el que requiere la fe que llega incluso hasta el martirio. Este testimonio de verdad tiene una «calidad jurídica y calidad existencial» que es propia de la vocación profética y apostólica. En los momentos más importante de la Escritura la verdad es presentada por un testigo. Cristo es la verdad, su vida y su misión son un testimonio de Él. Las palabras que recoge la Biblia sobre Él dan testimonio de su persona, en su vida se sostiene la legitimidad de «la verdad bíblica como testimonio». Ese testimonio que dieron de Él la ley y los profetas es el que continuaron los apóstoles⁴⁹.

⁴⁶ L. ALONSO SCHÖKEL, *La Palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Herder, Barcelona 1966, 267.

⁴⁷ Ídem, 270-271.

⁴⁸ Cf. Ídem, 275-276.

⁴⁹ Cf. Ídem, 277-278.

b) Desde el marco pneumatológico: la fuerza

La fuerza de la Palabra es otro elemento importante que descubrimos en la exploración teológica de la categoría de sacramentalidad. En la afirmación de la Escritura como Palabra de Dios reside su fuerza. Rechazar esta fuerza es rechazar su propia verdad y es negar en definitiva su capacidad de salvación. Como se advierte en la carta de Santiago: «recibid con docilidad la palabra sembrada en vosotros, que es capaz de salvar vuestras vidas» (Sant 1,21). De hecho, en la Biblia encontramos con más facilidad afirmaciones sobre la fuerza de la Palabra que sobre su verdad⁵⁰.

En el A.T. la Palabra de Dios se manifiesta como palabra creadora. En el Génesis, Dios llama a la vida por su palabra: «Dijo Dios: “Haya luz”, y hubo luz» (Gn 1,3). En la palabra creadora se despliega un gran dinamismo de crecimiento: «Sed fecundos, multiplicaos y henchid las aguas de los mares» (Gn 1,22). La palabra tiene un carácter de vocación. Dios por su palabra convoca a su pueblo, lo manda salir de Egipto para establecer con él una alianza. Esta palabra tiene también un contenido «categórico»: «No tendrás otros dioses fuera de mí» (Ex 20,3). Este imperativo apela a la libertad, en la aceptación libre de la Palabra se realiza su dinamismo interno, capaz de generar la identidad del pueblo. De ahí, la importancia de escuchar la Palabra de obedecer (*shema*)⁵¹.

Por medio de la escucha accedemos al dinamismo (*dynamis*) que tiene la Palabra y que transforma nuestra existencia. Como hemos visto la energía contenida en la Palabra de Dios es capaz de generar vida y salvación. De ahí que se manifieste en la creación, la historia, la redención. Esta noción de la fuerza de la Palabra nos ayuda a comprender mejor por qué la revelación de Dios se lleva a cabo «por obras y palabras» (DV 2). La vida divina está comprometida en la Palabra.

«No se trata de imaginar lo que Dios pudo hacer, sino comprender lo que hizo. El amor de Dios no es que nos quiere desde lejos, sino que Cristo llora con nosotros; al ciego no le cura la omnipotencia divina, sino un poco de lodo aplicado por Cristo, y la orden de lavarse; y no nos salva la voluntad divina, sino la muerte y resurrección de Cristo. Porque la Palabra de Vida no es una hermosa concepción platónica, sino algo que hemos visto y oído y palpado»⁵².

Como notamos Alonso Schökel, en cierto modo, desarrolla la perspectiva de Rahner, pero desde categorías bíblicas como son: verdad y fuerza (verdad y espíritu).

⁵⁰ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, «Pan de vida», 595.

⁵¹ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *La Palabra inspirada*, 307.

⁵² Ídem, 313.

Por la acción del Espíritu se imprime en la Palabra su verdad y su fuerza. A la que accedemos por el trato asiduo y familiar con la Escritura, por la contemplación, que es presencia y percepción se va liberando la verdad de los textos. El testimonio del mártir constituye también una vía de acceso a la fuerza y la verdad de la Escritura.

1.2.4. Rino Fisichella: credibilidad histórica de la revelación

En la reflexión teológica de R. Fisichella⁵³ sobre la revelación encontramos dos coordenadas importantes para profundizar en el concepto de sacramentalidad de la Palabra: la historia y la credibilidad, son categorías claves. No podríamos hablar de revelación si no hubiera acontecido en la historia, y ésta no fuera creíble si no se hubiera revelado como Palabra. Por ello, el criterio de autenticidad de la revelación es que la Palabra se hizo carne. En la Encarnación se hace creíble la auto-comunicación de Dios.

a) La revelación: acontecimiento histórico

Para Fisichella la noción de revelación que presenta la *Dei Verbum* es personalista y cristocéntrica. La revelación es una iniciativa gratuita de Dios que sale del silencio de su misterio para entrar en comunión con el ser humano (cf. DV 2), como un encuentro dialógico de dos personas. Al ser humano le corresponde abandonarse en la fe del misterio que se le revela (cf. DV 5). La historia es el escenario donde se encuentra Dios con el ser humano y donde ese encuentro se prolonga a lo largo de los siglos⁵⁴.

Fisichella percibe el carácter histórico de la revelación en el concepto bíblico *dabar*, *logos* «como lugar privilegiado de lectura de la revelación». Él fundamenta esta consideración a partir de la importancia que tiene el lenguaje en la constitución del ser humano. La palabra es lo que configura y diferencia al hombre del resto de la creación. El ser humano llega a ser lo que es porque habla, se expresa, se comunica por medio de la palabra⁵⁵. En ella el ser humano se crea así mismo y se proyecta al futuro. De ahí que

⁵³ Es un autor que nos parece significativo sobre todo para el desarrollo del tema de la recepción de la Palabra en la línea de DV 5 y de la credibilidad. De hecho, ha sido profesor de credibilidad en la Gregoriana y ha formado a muchos estudiantes. Representa una reflexión teológica posterior al Vaticano II en la línea de Balthasar. Seguramente su reflexión teológica está detrás de la *Fides et Ratio*. Fue una de los expertos invitados para el sínodo de los obispos de 2008.

⁵⁴ Cf. R. FISICHELLA, *La revelación: evento y credibilidad. Ensayo de Teología Fundamental*. Sígueme, Salamanca 1989, 89.

⁵⁵ Esta idea de Fisichella se puede relacionar con este planteamiento de Balthasar: «La teología alejandrina, que atribuye la racionalidad de las criaturas (en el sentido amplio de esta palabra, que incluye también la racionalidad de las criaturas infrahumanas) a la presencia del Logos en ellas, coincide en esto

el habla es el lugar de comunicación interpersonal. La persona al expresarse se revela, entra en comunicación y se conoce a sí misma⁵⁶.

La Palabra de Dios ha querido respetar esa estructura humana del lenguaje. Más aún en Jesús de Nazaret encontramos la voz de Dios, decimos que es la Palabra de Dios dicha de una vez para siempre. En la kénosis que describe Filipenses 2, Dios asume todo lo humano, menos el pecado, asume esencialmente lo que configura al hombre, su lenguaje. La kénosis en este sentido es el abajamiento del silencio de Dios a la palabra hecha carne. De ahí que la Encarnación sea el momento histórico de la manifestación definitiva de la revelación de Dios. Jesús el Cristo es la voz de Dios que nos revela su rostro⁵⁷.

Ante esta Palabra de revelación el hombre puede dar su palabra de respuesta, que le posibilita alcanzar la plenitud de su lenguaje: «el silencio que él pronuncia ante la globalidad del misterio». De esa forma, para Fisichella, la palabra humana sirve a la revelación y este servicio asciende hasta ser expresión del lenguaje de Dios⁵⁸. Como señala DV 2 el objeto de la revelación de Dios es invitar al ser humano a entrar en comunión con él, en esa comunión de amor se da nuestra salvación. El hombre en su respuesta se abre a la participación que brota de la comunión con Dios.

b) El Signo: verificación de la credibilidad de la revelación

La categoría de credibilidad es un tema constitutivo en la teología de Fisichella. Él concibe el acto de fe del creyente marcado por un triple momento: por la aceptación gratuita de la salvación que se nos da Cristo, la comprensión por la gracia de ese misterio, la decisión libre del seguimiento. La revelación es vista desde una triple dimensión: comunicación, comprensión y provocación. «La acogida del mensaje requiere que se le comprenda en su expresividad; la comprensión supone que se pase a

con los filósofos modernos como Dilthey, Heidegger, Kamlah, que toman en serio la derivación de “razón” (*Vernunft*) de “oír” (*Vernehmen*), o que, como Buber y Ebner, sitúan la esencia del ser creado en su capacidad de palabra y su dominio de ella. Ya Máximo el Confesor dijo cosas definitivas sobre este tema, al describir los tres grados de realización de la Palabra en el mundo: palabra como naturaleza, palabra como Escritura, palabra como carne en Cristo». H. U. VON BALTHASAR, «Palabra, Escritura, Tradición», 34.

⁵⁶ Cf. R. FISICHELLA, *La revelación*, 89.

⁵⁷ Cf. Ídem, 90.

⁵⁸ Cf. Ídem, 91.

través del análisis histórico; la decisión implica que sea reconocido como significativo para la vida personal»⁵⁹.

La credibilidad de la revelación se centra sobre todo en la significatividad de la revelación. Esto implica dos aspectos fundamentales: uno es la decisión de la vida, la aceptación por parte del hombre de aquello que considera significativo para su vida. Creíble es aquello de lo que uno no puede prescindir para la realización plena de su existencia humana. El segundo aspecto fundamental al considerar la credibilidad como significatividad es el análisis teológico del lenguaje. Siguiendo a Ricoeur, Fisichella dirá que la significatividad depende de la palabra que se pone en acto⁶⁰.

El teólogo italiano propone ver la credibilidad como una búsqueda, porque la revelación más que una enseñanza divina que se impone al hombre, es un acontecimiento que sale al encuentro del hombre en busca de sentido y le propone un camino para sacarlo de las encrucijadas del presente. De ahí que no sea suficiente aceptar con fe un mensaje y considerarlo racionalmente válido, hace falta reconocer que es significativo hoy y es capaz de dar sentido a la vida transformando nuestra existencia⁶¹.

En este horizonte la credibilidad no es solo una reflexión especulativa ya que el ser humano necesita visualizar el pensamiento a través del signo o de la palabra. El signo actúa como mediador para el significado del pensamiento. Es decir, el pensamiento vehicula su significado por medio del signo. Desde estos presupuestos epistemológicos Fisichella identifica el signo de la revelación en Cristo donde encuentra la mejor disposición para comprobar su consistencia histórica que lo remite a la realidad que no agota la significatividad histórica expresada plenamente en el misterio⁶².

En este planteamiento teológico –personalización, historización y finalización– del signo encontramos un antecedente importante para la sacramentalidad de la Palabra. Como hemos señalado arriba, para Rahner todo lo que se explica del signo se puede aplicar a la Palabra. Parafraseando a Fisichella se puede indicar que la sacramentalidad (significatividad) de la Palabra está en relación con la vida, no solo porque trasciende la realidad, sino porque esa sacramentalidad es capaz de dar sentido a la vida⁶³.

⁵⁹ Ídem, 177-178.

⁶⁰ Cf. Ídem, 178-179.

⁶¹ Cf. Ídem, 180.

⁶² Cf. *Ibíd.*

⁶³ Cf. Ídem, 204.

Esto nos lleva a revalorar la categoría de testimonio, al que tanto apela el Vaticano II, porque como dijo Pablo VI: «El hombre contemporáneo escucha con mayor agrado a los testigos que a los maestros, o si escucha a los maestros, lo hace porque son testigos»⁶⁴. Así pues, si la finalidad del signo está en que su significatividad es capaz de dar sentido y transformar la vida, también podemos decir que la sacramentalidad de la Palabra reside en que puede ser vivida y testimoniada. En último término, en la significatividad –credibilidad– de la revelación que expone Fisichella intuimos un rasgo fundamental de la sacramentalidad de la Palabra.

En síntesis, para Fisichella la revelación es un acontecimiento histórico que se percibe desde el concepto bíblico *dabar*, como lugar de encuentro entre la iniciativa de Dios que sale de su misterio para entrar en comunión con el ser humano. Desde esta perspectiva él concibe el acto de fe del creyente marcado por un triple momento: comunicación, comprensión y provocación. Esto se vehicula a través del signo, como mediador entre el pensamiento y el significado, capaz de dar sentido a la vida. Desde ahí se redescubre el valor del testimonio como verificación de la credibilidad de la revelación.

En la exploración teológica que hemos presentado nos damos cuenta cómo se profundiza en el concepto de revelación que plantea la *Dei Verbum* comprendida como auto-comunicación de Dios, en «obras y palabras» (*verbis gestisque*) íntimamente unidas entre sí. En este horizonte se inserta la comprensión de la naturaleza de la Escritura y con ello se amplía la noción de la Palabra de Dios. Al ver la sacramentalidad desde distintos enfoques percibimos su hondura teológica y a partir de estos planteamientos exponemos ahora los principales presupuestos bíblicos y teológicos de la sacramentalidad de la Palabra.

2. La sacramentalidad de la Palabra según VD 56, un condensado teológico

En el apartado anterior hemos visto que para la comprensión de la entidad de la revelación se ha recurrido a categorías bíblicas tales como *dabar* que aúna en sí la inseparable unión entre hecho-palabra, entre hablar y donación de Dios. Este replanteamiento de la Palabra de Dios dentro de un concepto nuevo de revelación ha generado muchos frutos. Entre ellos una mayor unidad entre Palabra-sacramento y

⁶⁴ PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 41.

Eucaristía, así como entre Palabra y espiritualidad. Otro fruto es redescubrir la categoría de «recepción», porque siendo la Palabra auto-comunicación de Dios no se puede acoger, sino desde la fe y dejando que transforme la existencia.

Desde este marco de reflexión teológica que intuimos detrás de la categoría que estamos abordando, en este apartado pretendemos destacar los presupuestos bíblicos-teológicos que aparecen señalados en VD 56: el horizonte sacramental de la revelación, la Encarnación y la imagen bíblica de la carne y el pan que brotan al comprender la sacramentalidad de la Palabra en analogía con la Eucaristía. Estas tres temáticas serán las que desarrollaremos a continuación.

2.1. *El horizonte sacramental de la revelación*

El número 56 de VD comienza indicando que por mandato expreso del Sínodo de los Obispos se van a ocupar de un tema significativo: la sacramentalidad de la Palabra. Lo primero que hace cuando se plantea esta cuestión es remitirse al «horizonte sacramental de la revelación» que explicita *Fides et ratio* de la siguiente manera: «el horizonte sacramental de la Revelación y, en particular..., el signo eucarístico donde la unidad inseparable entre realidad y su significado permite captar la profundidad del misterio» (FR 13). Por esa razón, articularemos esta sección de la siguiente manera: a) horizonte sacramental: misterio y auto-comunicación; b) Unidad inseparable entre realidad y significado.

2.1.1. Horizonte sacramental: misterio y auto-comunicación

La *Dei Verbum* retoma la idea de revelación de la tradición de la Iglesia, la cita de DV 2 proviene del texto de *Dei Filius*; sin embargo, el Vaticano II opta por un enfoque más personalista, en lugar del «*placuit eius sapientiae et bonitati*» (cf. DZ. 3004), dice: «*placuit Deo, in sua bonitate et sapientiae*», acentúa primero la bondad de Dios, luego su sabiduría. En esta reformulación se da la condición de posibilidad para una nueva comprensión de la revelación.

Con respecto al objeto de la revelación, el texto sigue al Vaticano I, pero mientras éste afirma: «*seipsum ac aeterna voluntatis suae decreta revelare*» (cf. DZ. 3004), el Vaticano II reemplaza el *decreta* por el término paulino *sacramentum* («*mysterium*» de acuerdo al texto griego), que es más bíblico: «*seipsum revelare et notum facere*

sacramentum voluntatis suae»⁶⁵. El objeto de la revelación es Dios mismo, antes de revelar cualquier cosa, Él mismo se da a conocer. A esto alude el texto paulino (Ef 1,9-10) al plan salvífico de Dios preparado desde toda la eternidad.

Este carácter místico –de signo, de sacramento– de la revelación nos indica que es una realidad que supera nuestra condición humana. Dios permanece en un espacio inalcanzable, pero quiso por su libre voluntad, movido por su amor y bondad revelarse. La revelación nace de la iniciativa gratuita de Dios y ella a su plenitud cuando decide entrar en la historia por el misterio hecho del «Verbo carne». Esto es lo que acentúa la DV la palabra (*verba*) y el hecho (*gesta*) en el acontecimiento de la revelación y es lo que nos permite hablar de la sacramentalidad de la revelación, porque «la significación plena de las obras no se comprende sino por las palabras, es decir, por la Palabra de Dios, la cual es, a su vez, ella misma un acontecimiento histórico»⁶⁶.

Esa indisolubilidad de *gesta* y *verba*, *opera* y *quae docuit, quae fecit y dixit*⁶⁷ es lo que nos permite reconocer el carácter sacramental de la revelación. Dios se auto-comunica, se da en hechos y palabras, ese es el misterio de su entrega. Esta íntima conexión entre hechos y palabras de la revelación alcanza su plenitud en Jesucristo que «con sus obras y palabras, señales y milagros, y sobre todo con su muerte y resurrección gloriosa entre los muertos, finalmente con el envío del Espíritu de verdad, completa la revelación» (DV 4)⁶⁸.

En este sentido resulta sugerente la intuición que tiene Francisco Conesa en relación al aspecto sacramental de la revelación que sintetiza muy bien lo que estamos desarrollando:

«La sacramentalidad de la revelación. Otro aspecto desarrollado por la teología ha sido el carácter sacramental de la revelación. Dios se acerca al hombre por medio de signos, que posibilitan el encuentro con nosotros. Esta estructural sacramental respeta la trascendencia de Dios y también la libertad humana. Los signos acontecen en la historia y reclaman una palabra que los explique, la cual pide ser acogida en la fe. [...] De esta manera, la sacramentalidad se manifiesta como una categoría teológica fundamental para expresar la economía de la revelación, que tiene su centro en Cristo y para presentar una comprensión más unitaria de la revelación. El estudio del carácter sacramental de la revelación se ha visto enriquecido con la comprensión

⁶⁵ Cf. R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, Sígueme, Salamanca 1977, 356.

⁶⁶ S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001⁴, 303-304.

⁶⁷ Cf. Ídem, 303-304.

⁶⁸ G. TEJERINA, *La revelación por hechos y palabras*, en: C. IZQUIERDO [et. al.], *Diccionario de Teología*, EUNSA, Pamplona 2006, 871.

del ser humano como *homo symbolicus*, que se relaciona con la realidad mediante la imagen, el símbolo y la metáfora»⁶⁹.

2.1.2. Unidad inseparable entre realidad y significado

El Vaticano II con esta insistencia en las obras y palabras como elementos constitutivos de la revelación subraya el carácter histórico y sacramental. Para Rene Latourelle, el carácter histórico lo encontramos en la misma acción de Dios que sale de su misterio para entrar en la historia, en esa serie de acontecimientos e intervenciones que llamamos: «economía de la salvación» y la interpretación de esos acontecimientos por la Palabra, que es en sí misma un acontecimiento⁷⁰.

Así pues, el carácter sacramental de la revelación lo descubrimos en la fusión de obras y palabras. Dios no solo realiza el acontecimiento de la salvación en sus obras, también explica el sentido de su intervención, por la palabra de los profetas, por Jesucristo, por los apóstoles. Actúa en la historia y comenta su acción. En opinión de Latourelle las obras adolecen de una cierta ambigüedad, por ello, toca a las palabras desvelar el sentido auténtico de las acciones divinas⁷¹.

Esto es lo que expresa el concepto bíblico *dābār*, que recupera la VD 53. De hecho, designa tanto «hecho» como «palabra», no se trata de una duplicidad de significados, ya que en la mentalidad bíblica no se da la separación entre lo espiritual y material⁷². Para la profesora Marta García en esta palabra hebrea se da un traspaso semántico debido a una metonimia, esa transferencia de significado señala la visión integral de la Biblia que vincula palabra e historia, palabra y acontecimiento, palabra y vida⁷³.

En este sentido *dābār* implica algo más allá de lo fonético o semántico, es evento, realidad, historia. «El *dābār* es expresión del pensamiento y de la voluntad de Dios»⁷⁴. *Dābār-palabra* no es solo la condición de posibilidad de los acontecimientos, sino que ella misma es la que acontece. Esta noción de la Palabra nos ayuda a comprender mejor porque la DV 2 profundiza en la estrecha vinculación entre obras (*gesta*) y palabras (*verba*).

⁶⁹ F. CONESA, *Revelación*, 914.

⁷⁰ Cf. R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, 361.

⁷¹ Idem, 360-361.

⁷² G. GERLEMAN, *Dābār Palabra*, en: ERNST JENNI (ed.), *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento* Tomo I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1978, 620.

⁷³ M. GARCÍA FERNÁNDEZ, *La sacramentalidad de la Palabra*, 516.

⁷⁴ G. GERLEMAN, *Dābār Palabra.*, 625.

«Este plan de la revelación se realiza con hechos (*gesta*) y palabras (*verba*) intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras (*gesta*) realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan (*manifestent*) y confirman (*ac corroborent*) la doctrina (*doctrinam*) y los hechos significados por las palabras (*et res verbis significatas*), y las palabras (*verba*), por su parte, proclaman (*proclament*) las obras y esclarecen (*elucidant*) el misterio contenido en ellas (*mysterium in eis contentum*)» (DV 2).

Observamos cómo el número 2 de la Constitución conciliar concede a las obras (*gesta*) un doble valor: manifestativo (manifiestan) y confirmatorio (*confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras*). Mientras a las palabras (*verba*) les otorga un valor declarativo (*proclaman las obras*) y explicativo (*esclarecen el misterio contenidos en ellas*)⁷⁵. Por ello obras y palabras son inseparables, se complementan y se ayudan mutuamente. No se trata de dos acciones paralelas forman un todo en la economía de la salvación. La naturaleza de la Sagrada Escritura participa de esta misma economía.

2.2. La Encarnación: origen de la sacramentalidad de la Palabra

La VD 56 después de asociar la sacramentalidad de la Palabra con el horizonte sacramental de la revelación establece ahora una conexión con la Encarnación, a la que atribuye su origen:

«De aquí comprendemos que, en el origen de la sacramentalidad de la Palabra de Dios, está precisamente el misterio de la encarnación: “Y la Palabra se hizo carne” (Jn1,14), la realidad del misterio revelado se nos ofrece en la “carne” del Hijo. La Palabra de Dios se hace perceptible a la fe mediante el “signo”, como palabra y gesto humano. La fe, pues, reconoce el Verbo de Dios acogiendo los gestos y las palabras con las que Él mismo se nos presenta. El horizonte sacramental de la revelación indica, por tanto, la modalidad histórico salvífica con la cual el Verbo de Dios entra en el tiempo y en el espacio, convirtiéndose en interlocutor del hombre, que está llamado a acoger su don en la fe».

En la Encarnación llega a su plenitud la revelación cristiana, como lo indica la carta a los Hebreos: «Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas. En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo» (Heb 1,1-2). En Jesucristo, la Palabra hecha carne, se hace visible la vida de Dios, Él es el gran sacramento de Dios. Es lo que encontramos en el prólogo del Evangelio de Juan (Jn 1) donde se da un salto cualitativo en la comprensión de la Revelación. El evangelista utiliza la palabra *logos* (*dābār*) como sinónimo de Palabra de

⁷⁵ M. GARCÍA FERNÁNDEZ, *Sacramentalidad de la Palabra*, 517.

Dios que lo hemos de reconocer en Jesús donde Dios nos hace oír su Palabra que solo se puede reconocer en Cristo (Jn 5,37-38)⁷⁶.

Al utilizar esta categoría de *logos* como Palabra (*dābār*: hecho-palabra), Juan ubica su evangelio bajo el signo (sacramentalidad) de la revelación y bajo el signo de la definitividad de la revelación⁷⁷. En la Encarnación la revelación, como sostiene Balthasar, toma una corporeidad –el soporte material– que hace accesible para nosotros la presencia de Dios⁷⁸. Cristo es Palabra hecha carne porque en él se cumple el AT pero también es carne-Palabra. Esto es palabra atestiguanante que se da en la Escritura. Dicha corporeidad el «*Verbum caro*» en la Resurrección llega a su perfección, como Cristo resucitado se vuelve libre y espiritual, es decir la Palabra dispone de toda la carne para expresarse⁷⁹.

Así pues, en Jesús la Palabra hecha carne, se hace visible el misterio insondable de Dios, es el gran sacramento del Padre. El Hijo es la Palabra del Padre al ser el Verbo encarnado. Por eso, decimos que la revelación se realiza en «obras y palabras». La Palabra se encarna para llevar una misión encomendada por el Padre. Solo quien estaba junto a Él desde el principio es el que posee tal conocimiento del Padre, por ello es el único capaz de poderlo revelar (Jn, 1, 18)⁸⁰. «A la raíz de la sacramentalidad se deja ver en filigrana la economía de un apostolado que arranca del corazón del Padre que acaricia proyectos de salud plena y salvación»⁸¹.

De esta forma de la auto-comunicación de Dios hasta encarnarse en nuestra historia se deriva una consecuencia importante: no hay otra forma de recepción de la Escritura que encarnarla. La Palabra de Dios es ante todo carne que debe hacerse historia, debe volverse acontecimiento. Como veremos después este principio es fundamental para comprender la predicación de la Palabra en Monseñor Romero durante sus años como Arzobispo de San Salvador (1977-1980), quien insistía en que la Palabra tiene que encarnarse en la realidad histórica.

⁷⁶ Cf. R. FISICHELLA, *La revelación: evento y credibilidad*, 71.

⁷⁷ Cf. Ídem, 71.

⁷⁸ Cf. R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, 453.

⁷⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Dios habla como hombre», 110.

⁸⁰ Cf. R. FISICHELLA, *La revelación: evento y credibilidad*, 71-72.

⁸¹ A. JAVIERRE, «La Iglesia como sacramento», en P. RODRÍGUEZ...[et al.], *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos*, EUNSA, Pamplona 1983, 57. Consultado en internet el 26 de noviembre de 2016: <http://hdl.handle.net/10171/6265>

2.3. *Bajo las metáforas bíblicas de la carne y el pan*

Tras unir VD 56 la noción de sacramentalidad con la Encarnación se pasa a una analogía que desarrolla mucho más, veamos lo que nos dice el documento post-sinodal:

«De este modo, la sacramentalidad de la Palabra se puede entender en analogía con la presencia real de Cristo bajo las especies del pan y del vino consagrados. Al acercarnos al altar y participar en el banquete eucarístico, realmente comulgamos el cuerpo y la sangre de Cristo. La proclamación de la Palabra de Dios en la celebración comporta reconocer que es Cristo mismo quien está presente y se dirige a nosotros para ser recibido. Sobre la actitud que se ha de tener con respecto a la Eucaristía y la Palabra de Dios, dice san Jerónimo: “Nosotros leemos las Sagradas Escrituras. Yo pienso que el Evangelio es el Cuerpo de Cristo; yo pienso que las Sagradas Escrituras son su enseñanza. Y cuando él dice: Quién no come mi carne y bebe mi sangre (Jn 6,53), aunque estas palabras puedan entenderse como referidas también al Misterio [eucarístico], sin embargo, el cuerpo de Cristo y su sangre es realmente la palabra de la Escritura, es la enseñanza de Dios. Cuando acudimos al Misterio [eucarístico], si cae una partícula, nos sentimos perdidos. Y cuando estamos escuchando la Palabra de Dios, y se nos vierte en el oído la Palabra de Dios y la carne y la sangre de Cristo, mientras que nosotros estamos pensando en otra cosa, ¿cuántos graves peligros corremos?”. Cristo, realmente presente en las especies del pan y del vino, está presente de modo análogo también en la Palabra proclamada en la liturgia» (VD 56).

Como lo mostramos en la sección anterior tanto Rahner y Balthasar se habían ocupado ya de esta cuestión: la relación entre el sacramento de la Eucaristía y la Palabra. Recordemos que para Rahner la eficacia de los sacramentos se comprende por la entrega de la Palabra de Dios como acontecimiento de salvación. «La Eucaristía es palabra», porque el Logos de Dios encarnado existe sustancialmente, porque es donde se lleva a cabo la proclamación absoluta del misterio salvífico y es donde acaece la *anamnesis* en la cual la entrega de Dios al mundo y la recepción del Hijo en la cruz se vuelven sacramentalmente presencia. De esa forma la Iglesia encuentra su auto-realización en la Palabra, prolongación salvífica de la acción de Dios⁸².

Para Balthasar en la Eucaristía se despliega en la historia la corporeidad de Cristo y se multiplica su presencia en los límites del espacio y del tiempo sin perder su unidad. En la Eucaristía se incorpora a todos los cristianos a la carne de Cristo, carne animada por la vida divina que se entrega a cada cristiano como pan de vida (cf. Jn 6,51-58). «La palabra de la Escritura hace presente al Señor encarnado, de un modo análogo a como el cuerpo eucarístico hace presente el cuerpo histórico del Señor»⁸³. De esta forma notamos que ya en Balthasar está presente esa relación por analogía entre la Palabra y la Eucaristía que señala la VD.

⁸² Cf. K. RAHNER, «Palabra y Eucaristía», 358-359.

⁸³ H. U. VON BALTHASAR, «Palabra, Escritura, Tradición», 25.

Si bien Rahner y Balthasar ya habían visto esta conexión entre Palabra-Eucaristía, la VD aporta nuevas intuiciones. Quizás la más importante es la relación entre Encarnación-Eucaristía. Aquí en nuestro punto aparece secuenciado (esto es para explicar la sacramentalidad, primero se hace una analogía a la Encarnación y luego a la Eucaristía), pero en VD 54 se encuentra explícitamente relacionado, y si el itinerario anterior era de la Palabra a la carne, ahora podríamos decir que se trata de la carne al pan:

«Lo que se afirma genéricamente de la relación entre Palabra y sacramentos, se ahonda cuando nos referimos a la celebración eucarística. Además, la íntima unidad entre Palabra y Eucaristía está arraigada en el testimonio bíblico (cf. Jn 6; Lc24), confirmada por los Padres de la Iglesia y reafirmada por el Concilio Vaticano II. A este respecto, podemos pensar en el gran discurso de Jesús sobre el pan de vida en la sinagoga de Cafarnaúm (cf. Jn 6,22-69), en cuyo trasfondo se percibe la comparación entre Moisés y Jesús, entre quien habló cara a cara con Dios (cf. Ex 33,11) y quien revela a Dios (cf. Jn 1,18). En efecto, el discurso sobre el pan se refiere al don de Dios que Moisés obtuvo para su pueblo con el maná en el desierto y que, en realidad, es la Torá, la Palabra de Dios que da vida (cf. Sal 119; Pr 9,5). Jesús lleva a cumplimiento en sí mismo la antigua figura: “El pan de Dios es el que baja del cielo y da la vida al mundo... Yo soy el pan de vida” (Jn 6,33-35). Aquí, “la Ley se ha hecho Persona. En el encuentro con Jesús nos alimentamos, por así decirlo, del Dios vivo, comemos realmente el pan del cielo”. El Prólogo de Juan se profundiza en el discurso de Cafarnaúm: si en el primero el Logos de Dios se hace carne, en el segundo es “pan” para la vida del mundo (cf. Jn 6,51), haciendo alusión de este modo a la entrega que Jesús hará de sí mismo en el misterio de la cruz, confirmada por la afirmación sobre su sangre que se da a “beber” (cf. Jn 6,53). De este modo, en el misterio de la Eucaristía se muestra cuál es el verdadero maná, el auténtico pan del cielo: es el Logos de Dios que se ha hecho carne, que se ha entregado a sí mismo por nosotros en el misterio pascual» (VD 54).

Desde esta perspectiva se redimensiona la revelación de Dios como auto-comunicación que está presente en la *Dei Verbum*. Es decir, mientras que en el apartado anterior se insistía sobre la necesidad de que la Palabra sea un hecho (y por tanto, se subrayaba ese aspecto que también DV 2 apuntaba: la revelación como hecho-palabra), ahora se subraya su dinamismo eucarístico o su finalidad, ser pan, que se entrega a otros como alimento. Si Dios en la Encarnación «pone su carne en la Palabra» (Jn 1,14) en la Eucaristía «se da como pan» (Jn 6,51).

Es decir, la Encarnación culmina con la entrega esta donación resignifica su finalidad. A partir de esta secuencia cristológica podemos comprender mejor la sacramentalidad de la Palabra y redescubrir su dimensión de auto-donación. En los

profetas es donde mejor podemos captar esta forma de comunicación de Dios, porque en ellos vida y palabra están siempre unidos. Esto también nos permite encuadrar la reflexión sobre Mons. Romero que presentaremos en el siguiente capítulo. En él la recepción de la Palabra implica su encarnación y, por tanto, coherencia de vida⁸⁴. Pero además Mons. Romero hace de su carne palabra para alimentar al pueblo. Su palabra no es otra cosa que auto-donación de sí mismo. Este concepto de auto-donación es el fundamento para la espiritualidad que intuimos en la sacramentalidad de la Palabra.

3. La sacramentalidad de la Palabra: cuando la espiritualidad es teología

En las secciones anteriores hemos querido profundizar en la comprensión teológica de la sacramentalidad de la Palabra. Al explorar sus antecedentes a partir del camino abierto por el Vaticano II descubrimos su anclaje teológico en el nuevo concepto de revelación que encontramos en DV. La búsqueda de esta categoría en la reflexión teológica nos ofreció los distintos matices que se aúnan y complementan en la sacramentalidad de la Palabra. En la VD 56 se condensa todo un itinerario teológico que nos ayuda a redescubrir la naturaleza de la comunicación divina y sienta las bases para un tipo de espiritualidad que nace de la auto-donación de Dios en su Palabra.

En el itinerario que seguiremos en este apartado nos ocuparemos de la espiritualidad de la Palabra que nace por la entrega del Espíritu y genera un dinamismo integrador. Para ello es indispensable la escucha y la asimilación como respuesta humana a la Palabra de Dios. Consideramos que esto nos permite unir teología y espiritualidad.

3.1. La espiritualidad de la Palabra

La espiritualidad de la Palabra es posible porque el que se auto-comunica se da así mismo (da su Espíritu en lo que dice). La entrega del Espíritu es lo que posibilita la espiritualidad como un itinerario que integra todas las dimensiones del ser humano desde la vida de Dios. Ese es el anhelo del salmista: «¡Dame vida según tu Palabra!» (Sal 119, vv. 25, 107, 154). De ahí que la vida espiritual del creyente tenga que ver con alcanzar el dinamismo que implica la auto-donación de Dios en su Palabra vivificada por el Espíritu.

⁸⁴ Cf. M. GARCÍA FERNÁNDEZ, *Sacramentalidad de la Palabra*, 519.

3.1.1. Donación de la Palabra, entrega del Espíritu

Una de las dimensiones que redescubrimos desde la sacramentalidad es que Palabra y Espíritu no son dos realidades separadas. Ya hemos visto al presentar la teoría de Alonso Schökel cómo está presente esta dimensión en la sacramentalidad de la Palabra. El vínculo entre la Palabra y el Espíritu es insoslayable. Desde las primeras páginas del Génesis vemos que *Ruah* y *Dabar* aparecen unidos en la obra de la creación: «En el principio era el Espíritu, en el principio era el Verbo...»⁸⁵. Sobre el caos informe se cernía el Espíritu. Dios crea con su palabra, Dios dice y las cosas son: «Dijo Dios: haya luz, y hubo luz» (Gn 1,1).

Estos primeros relatos de la Biblia nos muestran, por una parte, la conexión íntima y profunda entre *Ruah* y *Dabar*. Como lo expresó Ireneo de Lyon: «Palabra y Espíritu son las dos santas manos con las que Dios ha creado todas las cosas»⁸⁶. Y por otra, nos indican que Dios al pronunciar su palabra infunde su aliento de vida: «Entonces Yahvé Dios modeló al hombre de arcilla del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente (*nefeš hayyâh*)» (Gn 2,7). Dios al decir su palabra entrega el Espíritu.

Ya en el Nuevo Testamento la Palabra se hace carne por la acción del Espíritu: «El Espíritu vendrá sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el santo que va a nacer se llamará Hijo de Dios» (Lc 1,35); por el Espíritu el *Verbum caro*, en la Resurrección llega a su plenitud: «Según el Espíritu santificador recibió los poderes de Hijo de Dios a partir de su resurrección de entre los muertos» (Rom 1,4). Cristo resucitado asciende al cielo para enviar el Espíritu Santo a la Iglesia. Para Alonso Schökel estas dos misiones están íntimamente unidas por el Espíritu: «la Palabra se hace carne; por el Espíritu; por el Espíritu, la vida de Cristo se transforma en Palabra». De esto se deriva una consecuencia importante: «una palabra divina sólo en el horizonte divino puede ser escuchada, por una elevación del hombre a dicha esfera; esto es lo que hace el Espíritu en el cristiano»⁸⁷.

A partir de este planteamiento de Alonso Schökel se puede ilustrar la tesis que según nuestra propuesta posibilita la espiritualidad: en la donación de la Palabra se

⁸⁵ A. NEHER, *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975, 114.

⁸⁶ SAN IRENEO, *Contra las herejías IV*, prefacio: IV, 20, 1, (PG 7, 975; 1030), citado en: E. BIANCHI, *El Espíritu y la Palabra, la misión según el ejemplo de Jesús*. San Pablo, Bogotá 2015, 35.

⁸⁷ L. ALONSO SCHÖKEL– A. M. ARTOLA, *La Palabra de Dios*, 423.

entrega el Espíritu, esta no es solo la base de la experiencia espiritual, sino que es la fuente de una continua novedad, porque se trata de una Palabra vivificada por el Espíritu. Es decir, es por la acción del Espíritu (*Ruah*) la Palabra llega a ser un hecho, un acontecimiento (*Dabar*). Eso sería lo que Bulgakov llama «*logos pneumatizado*», «la palabra pneumatizada, insuflada, inspirada». Pero además es gracias a la acción del Espíritu como puede ser comprendida dicha Palabra.

Si Dios al entregar su Palabra entrega su Espíritu, la Palabra divino-humana no puede ser comprendida sin esta sinergia con el Espíritu. «Una palabra pronunciada en el Espíritu –palabra inspirada–, solo en el espíritu puede ser entendida»⁸⁸ De ahí, la insistencia del Vaticano II de leer e interpretar la Escritura «con el mismo Espíritu con que se escribió» (DV 12)⁸⁹. En esa misma línea, la *Verbum Domini* nos invita a entender la Escritura desde el Espíritu: «Puesto que la Palabra de Dios llega a nosotros en el cuerpo de Cristo, en el cuerpo eucarístico y en el cuerpo de las Escrituras, mediante la acción del Espíritu Santo, solo puede ser acogida y comprendida verdaderamente gracias al mismo Espíritu» (VD 16). Ya que la Palabra es a su vez como una «epíclesis, una invocación constante» del Espíritu⁹⁰.

3.1.2. Alcanzar la voz del Espíritu en la Escritura⁹¹

Hemos visto en el planteamiento de Balthasar que la Escritura (palabra atestiguante) es una forma en la que el cuerpo del *Logos*, está presente como Palabra y como Espíritu⁹². Esto es coherente con lo que postula Schökel cuando afirma que «la

⁸⁸ *Ibíd.*

⁸⁹ «De ahí se sigue la necesidad de escuchar espiritualmente. Gögler termina así su capítulo: La inspiración ha obrado en el hacerse de la Escritura de tal modo, que no es posible escuchar en ella la palabra (logos) de Dios sin una nueva asistencia del Espíritu. El Espíritu Santo no ha dado su inspiración tan absoluta y definitiva que podamos, sin un continuo influjo, percibir en la Escritura su intención inspirada, el sentido espiritual. Como la Escritura nació de la colaboración vital entre la inspiración divina y la actividad del autor humano, con fe obediente y libertad de expresión, así dicha Escritura vuelve hablar por la colaboración de la continua asistencia del mismo Espíritu y de la actividad del hombre que escucha e indaga con fe» L. ALONSO SCHÖKEL – A. M. ARTOLA, *La Palabra de Dios*, 410.

⁹⁰ E. BIANCHI, *El Espíritu y la Palabra*, 46.

⁹¹ «Para restablecer la articulación entre los diferentes sentidos escriturísticos es decisivo comprender el paso de la letra al espíritu. No se trata de un paso automático y espontáneo; se necesita más bien trascender la letra: “De hecho, la Palabra de Dios nunca está presente en la simple literalidad del texto. Para alcanzarla hace falta trascender y un proceso de comprensión que se deja guiar por el movimiento interior del conjunto y por ello debe convertirse también en un proceso vital”. Descubrimos así la razón por la que un proceso de interpretación auténtico no es sólo intelectual sino también vital, que reclama una total implicación en la vida eclesial, en cuanto vida «según el Espíritu» (Ga 5,16)». VD 38.

⁹² H. U. VON BALTHASAR, «Palabra, Escritura, Tradición», 25.

presencia de la Escritura en la Iglesia es una presencia del Espíritu»⁹³. En este sentido esto se une con lo que se ha dicho anteriormente: Dios y el hagiógrafo se da en lo que dice y, por tanto, la Palabra es espíritu-letra. Por eso, «el hombre tiene que recibir el Espíritu para poder comprender la palabra del Espíritu»⁹⁴.

La auto-donación de Dios en su Palabra que entrega su Espíritu implica un dinamismo, porque el que recibe la Palabra no puede quedarse en la letra, sino que deberá «alcanzar el movimiento de la Palabra en el escrito». Por eso, podríamos decir que la Biblia es un papel vivo, es un ser vivo, no es letra es voz, nosotros debemos alcanzar la voz en la letra, como lo dice Meschonnic⁹⁵. Por lo tanto, la lectura de la Escritura debe mediar un encuentro con una persona. Y esto, según nuestro parecer, es la base de la espiritualidad bíblica y de su sacramentalidad, en cuanto es Palabra de Dios.

Como podemos notar en esta «estructura sacramental» de la Palabra –Espíritu y letra– redescubrimos que la base de nuestra experiencia espiritual es la auto-entrega de Dios en su revelación, la cual no se agota en la Biblia, sino que está presente también en la creación, en los signos de los tiempos, en la vida. Según nuestra consideración esto tiene una consecuencia para la espiritualidad porque se trata de «ver una voz, secundar el dinamismo de *la palabra*» no solo en la Escritura, sino en todos los ámbitos que están implicados en la auto-comunicación de Dios.

Si aplicamos esto a Mons. Romero y a los santos en general, su vida se convierte en un eslabón en esa cadena de interpretación y actualización, en cuanto que encarnando la Palabra donan no solo su propia hermenéutica, sino que al entregar el espíritu han entregado un dinamismo que es propuesta para que otros la secunden. Porque, la revelación no es una verdad que se impone, sino una «experiencia otorgada» que pide al creyente una respuesta libre desde su fe (cf. DV 5).

La espiritualidad que intuimos en la sacramentalidad de la Palabra es una experiencia que nace de la iniciativa libre y gratuita de la acción de divina que sale de su misterio por la revelación de su Palabra para invitar al ser humano a entrar en comunión con Él (cf. DV 2). En la estructura sacramental de esta revelación (en obras y palabras) se nos desvela el dinamismo interno contenido en la Palabra como entrega y

⁹³ L. ALONSO SCHÖKEL, *La Palabra inspirada*, 15.

⁹⁴ L. ALONSO SCHÖKEL – A. M. ARTOLA, *La Palabra de Dios*, 408.

⁹⁵ Cf. M. GARCÍA FERNÁNDEZ, *Sacramentalidad de la Palabra*, 519.

donación, como cuerpo y palabra, como letra y voz, como escritura y espíritu. A esta forma de revelación de Dios le corresponde una forma de recepción.

3.2. *La respuesta humana a la Palabra de Dios: la escucha y la asimilación*

Todo acto comunicativo es intencional y, por tanto, requiere un receptor. El tipo de recepción dependerá de la entidad de la Palabra. En cuanto que hemos hablado de la naturaleza sacramental: es decir de esa estrecha unidad entre hecho-palabra, entre Espíritu-Dabar, entre palabra y auto-comunicación, la única recepción posible es aquella que conserve esta misteriosa fusión. En opinión de Rahner, Dios en la Encarnación al decir su Palabra ha creado la percepción interna de tal Palabra, de tal manera que al decirse se haga uno la Palabra de Dios y el receptor⁹⁶.

Este tipo de recepción está en estrecha relación con la naturaleza de la revelación (DV 2) se desarrolla especialmente en DV 5:

«Cuando Dios revela hay que prestarle "la obediencia de la fe", por la que el hombre se confía libre y totalmente a Dios prestando "a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad", y asintiendo voluntariamente a la revelación hecha por Él. Para profesar esta fe es necesaria la gracia de Dios, que proviene y ayuda, a los auxilios internos del Espíritu Santo, el cual mueve el corazón y lo convierte a Dios, abre los ojos de la mente y da "a todos la suavidad en el aceptar y creer la verdad". Y para que la inteligencia de la revelación sea más profunda, el mismo Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe por medio de sus dones».

Como notamos en este número de la constitución conciliar la recepción de la Palabra se concibe desde la noción bíblica del verbo «escuchar» que significa también obediencia. Este aspecto es desarrollado, como hemos señalado, en la reflexión de Fisichella, según su opinión, el hombre responde a ese Dios que se revela de una doble manera: «tomando conciencia de su propio existir y proyectando la vida como respuesta a la llamada divina»⁹⁷; y en la *Fides et ratio* donde se considera la creencia como una forma de conocimiento a partir de «una relación interpersonal» y de «la capacidad de confiar en otras personas» (FR 32)⁹⁸.

Siguiendo esta perspectiva podemos indicar que una forma de respuesta humana a la Palabra de Dios es la «escucha obediencial». Es decir, se trata de una escucha que implica adhesión, realización de lo escuchado. Recordemos que la escucha es la acción

⁹⁶ Cf. K. RAHNER, «Cristología», 157.

⁹⁷ Ídem, 95.

⁹⁸ M. GARCÍA FERNÁNDEZ, *Sacramentalidad de la Palabra*, 520.

identitaria por antonomasia del pueblo de Israel (*Shema Yisrael*; Dt 6,4). La escucha es lo que configura su identidad. Para la fe judía y, en consecuencia, para la fe cristiana, la escucha constituye la primera actitud y la primera acción que posibilita entrar en comunión con Dios. La fe nace de la escucha («*fides ex auditu*», Rom 10,17)⁹⁹.

La Iglesia que nace de la Palabra, es por ello, ante todo oyente, es discípula. La escucha es lo que mejor describe a la comunidad de creyentes. Dios se auto-comunica en su Palabra y el ser humano responde escuchando y obedeciendo. Es decir, viviendo según la Palabra, poniéndola en práctica. Por eso, como hemos visto la escucha de la Palabra se da siempre en colaboración con el Espíritu que es quien en definitiva nos abre las Escrituras. La escucha es la condición de posibilidad para alcanzar el dinamismo interno de la Palabra que nos lleva al amor: «Escucha, Israel: El Señor es nuestro Dios, el Señor es uno solo. Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas» (Dt 6,4-5).

Junto a la concepción bíblica de la escucha como obediencia a la Palabra, en la Escritura también podemos encontrar otra metáfora potente que expresa su asimilación: es la del comer¹⁰⁰. De hecho, gracias a la deglución es como se incorpora a nuestro cuerpo un elemento que está fuera: el alimento. Por eso, el comer se convierte en principio de vida, los momentos más importantes de una persona se dan entorno a las comidas. Si aplicamos esta metáfora del comer a la asimilación de la Palabra se redimensionan aspectos como dejarse transformar o configurar, interiorizar, etc¹⁰¹.

En los profetas es donde mejor encontramos la recepción y la asimilación de la Palabra. En el corpus profético encontramos también esta imagen de comer la Palabra. Ellos han sido concebidos para albergar la Palabra: «Antes de haberte formado yo en el seno materno, te conocía, y antes que nacieses, te tenía consagrado: yo profeta de las naciones te constituí» (Jr 1,5). «Jeremías tiene ADN de profeta» y no podría existir, sino como profeta. Es decir, haciendo suya la Palabra: «Se presentaban tus palabras, y yo las devoraba; era tu palabra para mí un gozo y alegría de corazón, porque se me llamaba por tu Nombre Yahveh, Dios Sebaot» (Jr 15,16).

⁹⁹ E. BIANCHI, *Presbíteros. El arte de servir el pan y la palabra*, Sígueme, Salamanca 2011, 58

¹⁰⁰ «Si el pan es metáfora de la palabra-carne, es lógico que para expresar la recepción se emplee la imagen del comer». M. GARCÍA FERNÁNDEZ, *Sacramentalidad de la Palabra*, 533.

¹⁰¹ Este aspecto como lo venimos señalando lo desarrolla la profesora Marta García Fernández en su artículo *Sacramentalidad de la Palabra*.

Por esa razón, la *Verbum Domini* al final de la primera parte la más teológica presenta como modelos de interpretación de la Palabra a los santos. Es decir, aquel que ha asimilado la Palabra y la ha secundado, la ha hecho suya por un proceso de asimilación. «La interpretación más profunda de la Escritura proviene precisamente de los que se han dejado plasmar por la Palabra de Dios a través de la escucha, la lectura y la meditación asidua» (VD 48). Esto es lo que ha hecho el beato mártir Monseñor Romero.

3.3. *Hacia una teología operativa y una espiritualidad integral*

Según nuestro parecer esta forma de presentar el concepto de sacramentalidad ayuda aquello que Balthasar reclamaba: la unidad entre teología y espiritualidad. Para el teólogo suizo la gente de nuestro tiempo lo que busca es una instancia que les muestre unidas y de una vez la sabiduría y la santidad. Según su opinión esto solo se podrá lograr cuando se medite seriamente sobre la esencia de la teología, sobre su contenido y sobre su forma.

El contenido de la dogmática es la revelación misma. Se trata, por tanto, de entender la revelación en la fe viva, de exponerla con la fuerza de la razón, animada por la fe y el amor. Para Balthasar la teología verdadera se pregunta cuáles son las vías intelectuales más adecuadas para el sentido de la revelación misma. No se trata solo de transmitir al ser humano «conocimientos abstrusos y ocultos», sino unir más estrechamente con Dios su existencia entera, espiritual e intelectual¹⁰².

Al considerar la Palabra dentro del horizonte sacramental de la revelación y, más concretamente, enmarcada en el misterio de la Encarnación y la Eucaristía. Esto implica que Dios se da en lo que dice, se auto-comunica y con ello nos alimenta de sí mismo. Esta forma de revelarse de Dios tiene una repercusión para la teología y la espiritualidad. La lógica interna de la revelación de Dios que se autocomunica, se da, se entrega, nos lleva a unir lo que hemos separado: exégesis–fe, teología–espiritualidad, acción–contemplación, fe–vida, etc. Esa nueva conexión a la que apunta la sacramentalidad de la Palabra nos ayuda a superar esas dislexias y eso útil para la espiritualidad y se tiene que notar a niveles teológicos, hermenéuticos, eclesiales.

¹⁰² H. U. VON BALTHASAR, «Teología y santidad», 252-255.

Si la entidad de la Palabra es que Dios se da en lo que dice y con ello nos alimenta de sí mismo, la única forma de recepción posible es dejarse configurar por la Palabra. Se trata por tanto de asumir el dinamismo de encarnar la Palabra (actualización) y de donarse en la vida (eucaristía). Por eso, VD propone al santo como verdadero interprete de la Escritura. En este contexto se entiende por qué hemos escogido a Monseñor Romero. No solo porque es santo, sino porque como mostraremos existe una estrecha relación entre su vida y la Palabra de Dios.

«En relación con la Palabra de Dios, la santidad se inscribe así, en cierto modo, en la tradición profética, en la que la Palabra de Dios toma a su servicio la vida misma del profeta. En ese sentido, la santidad en la Iglesia representa una hermenéutica de la Escritura de la que nadie puede prescindir. El Espíritu Santo, que ha inspirado a los autores sagrados, es el mismo que anima a los santos a dar la vida por el Evangelio. Acudir a su escuela es una vía segura para emprender una hermenéutica viva y eficaz de la Palabra de Dios» (VD 49).

CAPÍTULO II

MONSEÑOR ROMERO EXÉGESIS VIVA DE LA PALABRA DE DIOS

En el primer capítulo estudiamos la sacramentalidad de la Palabra sus antecedentes, sus posibilidades teológicas y sus implicaciones en la teología, ahora se trata de escuchar cómo esos tonos armónicos resuenan en el beato salvadoreño. Si lo que dice la VD 49 se puede decir de todos los santos en general, en referencia a Monseñor Romero esta relación con la Palabra es muy especial. En este capítulo queremos describir su espiritualidad desde una clave bíblica y, especialmente, profética: recepción (oído); misión (boca-hablar); identificación (cuerpo). Podríamos decir que, en Romero, la Palabra se hizo acontecimiento y, en última instancia, su cuerpo mártir y su vida ha tenido y tienen la misión de «significar», y esta es la base de la sacramentalidad.

Para ello, presentaremos en el primer apartado a Monseñor Romero como oyente de la Palabra. Buscamos releer su itinerario creyente como un verdadero proceso de búsqueda de la voluntad de Dios que, por medio de la escucha la Escritura, se fue haciendo carne en su vida. La Palabra de Dios se fue apoderando de él hasta tomar su vida para el desarrollo de su servicio profético. Su fe profunda le llevaron a captar que Dios se revela en los pobres y en ellos escucha su voz.

En el segundo apartado expondremos cómo la asimilación de la Palabra transformó al beato salvadoreño en su auténtico servidor. Eso lo que vemos realizado de forma plena en sus tres años como Arzobispo de San Salvador. La Palabra se hizo carne en Monseñor Romero. Él se convirtió en voz de la Palabra, en la «voz de los sin voz», la Palabra se hizo pan que alimenta. Como profeta de Dios supo expresar el dolor del pueblo y denunciar con lucidez y valentía las causas de ese sufrimiento, con su palabra

también consoló al pueblo salvadoreño y sustentó su esperanza en medio de una situación histórica tremendamente trágica y difícil.

En el tercer apartado presentaremos el martirio de Monseñor Romero como la máxima expresión de la asimilación de la Palabra, lo que vuelve creíble la vida del profeta. Su muerte hace convincente su palabra. Su sangre derramada durante el ofertorio de la Eucaristía, junto a un crucifijo, es el sello de sus homilías. Ahí está la credibilidad de Monseñor Romero en la coherencia de sus obras y palabras, hasta las últimas consecuencias eso es lo que le da autoridad a su predicación. Y por eso, podemos decir que con Monseñor Romero la Palabra se hizo carne en El Salvador.

1. Monseñor Romero: Oyente de la Palabra

En el capítulo anterior terminamos señalando que a la forma de revelación de Dios como auto-donación y entrega le corresponde un tipo de recepción que solo es posible desde la fe. Al vincular la Palabra de Dios con Monseñor Romero resulta imprescindible abordar su figura desde el proceso creyente de la recepción de la Palabra. En este apartado queremos señalar algunos de los principales rasgos espirituales de su persona que son la condición de posibilidad para la escucha de la Palabra que configuró la existencia del beato salvadoreño. En ese intento por aproximarnos a su interioridad descubrimos el núcleo más profundo de su espiritualidad.

1.1. Monseñor Romero un hombre de fe

Monseñor Romero fue asesinado de un disparo al corazón cuando había pasado del ambón al altar, mientras ofrecía el pan y el vino. Le mataron por odio a la fe¹⁰³. Eso que le dio sentido a su vida es por lo que ha valido la pena morir. Esa experiencia de fe es uno de los rasgos que más caracteriza al beato salvadoreño. Al acercarnos a su biografía lo primero que descubrimos es su profunda confianza en el misterio último de la

¹⁰³ El 3 de febrero de 2015 el Papa Francisco autorizó la promulgación del decreto que reconoce a Monseñor Romero «mártir por odio a la fe». Karl Rahner en un artículo publicado poco antes de su muerte reflexiona sobre «Las dimensiones del martirio» en él presenta una ampliación de la categoría mártir «*in odium fidei*» y la extiende a los que mueren «luchando activamente por la fe cristiana y sus exigencias morales, incluso con respecto a la sociedad». De ahí la pregunta: «¿por qué no habría de ser mártir un monseñor Romero, por ejemplo, caído en la lucha por la justicia en la sociedad, en una lucha que él hizo desde sus más profundas convicciones cristianas?». K. RAHNER, *Las dimensiones del martirio*: Concilium 183 (1983) 321-324.

realidad que llamamos Dios. Solo desde la dimensión teológica de su existencia es como mejor podemos comprender todo lo que llegó a ser y significar. Por eso, debemos comenzar diciendo que Romero creyó en Dios¹⁰⁴.

La vivencia de fe en Monseñor es el eje transversal de su vida. Desde su infancia él tiene una particular sensibilidad religiosa favorecida por el ambiente familiar en el que crece. Tanto en sus años de seminario menor, como en su tiempo de formación en Roma se distingue por ser una persona piadosa. En el mejor sentido de la expresión. Esto es, por ser un hombre de profunda espiritualidad. Durante sus años de estudio muestra un especial interés por la teología espiritual¹⁰⁵. Detrás de esas grandes motivaciones podemos intuir que era una persona que quería tomarse en serio su fe. También en sus primeros años como sacerdote, desde su profunda experiencia creyente fue respondiendo a cada uno de las etapas de su vida.

Especialmente en sus tres últimos años de existencia este aspecto es destacable. Mons. Romero no fue elegido arzobispo de San Salvador para llegar a ser lo que fue. De hecho, se le eligió para casi todo lo contrario: para frenar la incipiente opción por los pobres en la arquidiócesis y reorientar la pastoral a una línea más tradicionalista¹⁰⁶. ¿Cómo se explica ese valiente giro en su vida en una edad y posición eclesial donde no se suelen dar ese tipo de transformaciones?¹⁰⁷ Consideramos que ese cambio radical en

¹⁰⁴ Cf. J. SOBRINO, «Monseñor Romero: mártir de la liberación. Análisis teológico de su figura y de su obra», en J. SOBRINO, I. MARTÍN-BARÓ, R. CARDENAL (ed.), *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*, UCA Editores, San Salvador 1999⁵, 35.

¹⁰⁵ En sus estudios teológicos centro su interés en la Teología Espiritual. Ocupan un puesto especial san Agustín, san Juan de la Cruz, santa Teresa de Ávila. Influyó mucho en él la devoción eucarística del monje benedictino irlandés Columbia Marmión (1858-1923). Dejó iniciada su tesis doctoral sobre el jesuita español Luis de la Puente (1544-1624) que tuvo una gran influencia como autor espiritual hasta el siglo XX. No pudo finalizar la tesis ya que su obispo le pidió que regresará a El Salvador en agosto de 1943 junto con su compañero y amigo Rafael Valladares, desde una Roma conmovida por la Segunda guerra mundial. Cf. M. MAIER, *Óscar Romero, mística y lucha por la justicia*. Herder, Barcelona 2005. 29.

¹⁰⁶ Cf. I. ELLACURÍA, *Monseñor Romero, enviado de Dios para salvar a su pueblo*: Revista Latinoamericana de Teología, San Salvador 1990, 7.

¹⁰⁷ «Monseñor Romero en marzo de 1977: tenía 59 años de edad y acababa de ser nombrado arzobispo de San Salvador; es decir, se hallaba en la cumbre de la autoridad eclesiástica. Suele ahora discutirse si tuvo una conversión o un cambio, y no es éste el momento de precisar los matices de ambas palabras. Lo importante es el indiscutible, radical y novedoso rumbo que tomó la vida de Monseñor Romero, ciertamente por fuera, pero también por dentro. Las causas fueron variadas y convergentes: el asesinato de Rutilio Grande, la mirada angustiada de todo un pueblo que esperaba de él una palabra de consuelo, esperanza y defensa... Pero lo que aglutinó todo ello creo yo que fue la llamada de Dios, misteriosa y clara a la vez, como lo dice Miqueas: hay que actuar con justicia, hay que amar con ternura y –lo que ahora se le venía encima– hay que caminar en la historia humildemente, dejando a Dios ser Dios. En fidelidad a esa llamada se fue constituyendo y culminó la fe de Monseñor Romero». J. SOBRINO, *¿Cómo creer hoy? Karl Rahner y Monseñor Romero*: *Sal Terrae* 89 (2001) 140-141.

Romero es el fruto de un auténtico proceso de fe, de la maduración lenta y profunda de su experiencia espiritual por la asimilación de la Palabra.

Podríamos decir que Monseñor Romero llegó a ser lo que fue porque supo escuchar a Dios y responder a lo que le pedía. Al resaltar la dimensión de fe del mártir salvadoreño queremos subrayar con ello su capacidad para la escucha de la Palabra. La fe nace de la escucha (*fides ex auditu*, Rom 10,17). Si le mataron por odio a la fe, en último término, le matan porque supo escuchar. La escucha es el estatuto propio del creyente, la acción que le otorga identidad (cf. Dt 6,4) y la condición de posibilidad para entrar en comunión con Dios.

A nuestro juicio la fe de Monseñor Romero es la dimensión más profunda de su persona, lo que le da sentido a su vida, lo que le hizo asumir con tanta radicalidad la voluntad de Dios, que fue captando en un proceso de evolución por medio de la Palabra, los pobres y los acontecimientos históricos que se vivían en El Salvador. Porque creyó profundamente en Dios fue capaz de hablar en su nombre, de decir la verdad con autoridad, de defender el derecho de los que no tenían voz y de ofrendar su vida como Jesús¹⁰⁸.

Jon Sobrino en una reflexión que hace sobre este aspecto que estamos desarrollando realiza un interesante planteamiento. Aunque es una cita un poco extensa, vale la pena reproducirla:

«Mons. Romero creyó en el Dios de la verdad. [...] por su palabra veraz, Mons. Romero devolvió el valor a la palabra tan silenciada, tergiversada y manipulada. Hizo de la palabra lo que debe ser, expresión de la realidad. Si sus homilías dominicales eran tan escuchadas era porque en ellas la realidad del país tomaba la palabra. Los dolores y esperanzas cotidianos, ignorados y tergiversados en los medios de comunicación social por lo general, tomaban la palabra de su predicador. Nadie en el país puede ignorar ya que la palabra, el diálogo, el discurso tiene que estar al servicio de la realidad objetiva y no de intereses subjetivos. Ese amor a la verdad, ese expresar su palabra en la realidad de las cosas, estaban enraizados en su fe en Dios. La respuesta que dan los cristianos después de escuchar la lectura de la Escritura, “Palabra de Dios”, no era para Mons. Romero pura rutina, sino compromiso y exigencia a seguir predicando esa palabra y actualizarla desde la situación del país. “La palabra de Dios no está encadenada”, decía Pablo. Y para Mons. Romero hubiese sido un horrendo crimen encadenar o ignorar esa Palabra, tal como aparece en la Escritura y tal como se va revelando en los sucesos de la historia. Por ello Mons. Romero habló y habló verazmente. Creyó también que Dios es el Dios de la Verdad, y por ello vio en las manifestaciones históricas de la verdad una exigencia última de Dios y una manifestación de Dios en la historia»¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Cf. J. SOBRINO, «Monseñor Romero: mártir de la liberación», 36.

¹⁰⁹ Ídem, 38-39.

Desde esta mirada de fe podemos releer la vida de Monseñor Romero en una clave de lectura testimonial¹¹⁰. En ella descubrimos un lugar teológico donde confluyen: revelación, historia, palabra, acontecimiento. Con estos hilos se teje el proceso de fe del beato salvadoreño hasta llegar a una síntesis plenamente madura entre fe y vida, fe e historia. La fe cristiana es una fe de testigos, no tanto de textos. Porque «la fe es un camino vital, una experiencia existencial e inalienablemente humana». Romero, mártir ha testificado con su vida en lo que creía. «Su testimonio es creíble y digno de fe»¹¹¹.

1.2. *Monseñor Romero un hombre de una profunda experiencia de Dios*

En este apartado queremos señalar dos dinamismos espirituales que según nuestro parecer alimentaban y sostenían la experiencia de fe en Monseñor Romero: la oración y los indicios de la espiritualidad ignaciana en su vivencia espiritual que seguramente posibilitarían en el beato mártir la escucha y la asimilación de la Palabra. San Bernardo decía que: «El Espíritu habla en la Escritura, creando el sentido espiritual; solo el hombre espiritual es capaz de percibir la riqueza de la Escritura; resumiendo a San Pablo dice: *Spiritus est qui loquitur spiritualibus spiritualia comparans*»¹¹². Según nuestra consideración este es el núcleo más profundo de la espiritualidad de Romero percibir el «sentido pleno» de la Escritura.

1.2.1. Monseñor Romero un hombre de oración

La oración para Monseñor Romero era algo fundamental, uno de los pilares que sostenía su vida. Él estaba convencido que:

«Con los labios podemos decir: “Jesús es Señor”; pero sentir, profundizar todo lo que quiere decir, sólo si Dios me permite el acceso a platicar con Él, sólo si siento la capacidad de orar. El hombre que no ora, no ha desarrollado toda su fuerza humana; el hombre que no ora porque cree que Dios no existe, está mutilado; el hombre que no ora porque está de rodillas ante su materialismo –llámese dinero, política, otra cosa– no ha comprendido la verdadera grandeza de su ser humano. Orar es comprender que este misterio que soy yo, hombre, tiene unos límites y que entonces comienzan las esencias infinitas de aquel con quien puedo dialogar»¹¹³.

¹¹⁰ M. C. LUCHETTI BINGEMER, *Fe: otra mirada para leer la historia. Monseñor Romero: una clave de lectura testimonial*: Revista Latinoamericana de Teología 80 (2010) 175.

¹¹¹ Ídem, 181.

¹¹² L. ALONSO SCHÖKEL – A. M. ARTOLA, *La Palabra de Dios*, 410.

¹¹³ ARZOBISPADO DE SAN SALVADOR (ed.), *Mons. Oscar A. Romero, Su pensamiento*, I, Publicaciones Pastorales del Arzobispado, San Salvador 2000², 7. (Las homilías completas de Monseñor Romero han sido publicadas por el arzobispado de San Salvador en una colección de siete volúmenes titulada *Mons.*

Para el Beato salvadoreño, el hombre solo se encuentra a sí mismo en el diálogo con Dios. Él concibe como un don del Espíritu poder acceder al misterio de Dios para «sentir» lo que dice la Escritura y profundizar en todo lo que nos quiere comunicar. Al leer su biografía nos damos cuenta cómo desde niño estuvo presente en él la experiencia de la oración. Ya en sus años de seminario menor a Óscar Romero le gustaba orar de noche de rodillas delante del sagrario. Este hábito de la oración nocturna lo mantendrá hasta el final de su vida¹¹⁴.

Monseñor Romero fue un hombre extremadamente activo; sin embargo, en medio de esa constante actividad se mantuvo como un hombre de oración y reflexión. Tenía la costumbre de levantarse temprano para hacer la oración antes de celebrar la misa para las religiosas en la capilla del «hospitalito de la Divina Providencia». Muchas veces salía de las reuniones para ir a la capilla y orar¹¹⁵. Ricardo Urioste, un cercano colaborador, afirmaba que: «Monseñor Romero nunca dijo nada si antes no lo consultaba con Dios».

Esta íntima unión con Dios fue el «*cantus firmus*» de su vida. La fuente de inspiración para su servicio profético y sus homilías. El espacio donde tomaba fuerza para sus multifacéticas funciones. De hecho, él mismo se refirió al *ora et labora* benedictino, en donde se entrelaza el fecundo intercambio de oración y trabajo. Esta experiencia fundante que tuvo Monseñor Romero a través de la oración es sin duda el alma de su espiritualidad¹¹⁶. En una hermosa descripción que hace de la oración en una homilía del 10 de febrero de 1980 –en medio de la situación política extremadamente explosiva de El Salvador– la caracteriza como el lugar de revelación de Dios al hombre:

«Dichoso el hombre que, no precisamente en la expresión externa de una teofanía, como la de Isaías (Is 6,1-13), sino en la sencillez de su oración, en el recogimiento de su plegaria, de su reflexión, se encuentra con Dios. Siempre me ha gustado a mí esta descripción que hace el Concilio Vaticano II de la grandeza del hombre. Dice: “por su interioridad, el hombre es superior al universo entero; a esta profunda interioridad retorna cuando entra dentro de su corazón, donde Dios le

Óscar A. Romero, *su pensamiento*. En el año 2000 con motivo del vigésimo aniversario de su martirio fueron reeditadas en una edición ampliada. Esta es la obra que tenemos a nuestro alcance. En adelante citaremos las homilías señalando la fecha en que fue pronunciada, el volumen y la página donde se puede encontrar y confrontar el texto citado. También se pueden encontrar estas homilías en una edición crítica elaborada por Miguel Cavada que ha sido publicada en seis volúmenes con el título: *Homilías de Monseñor Óscar A. Romero*, UCA Editores San Salvador, 2005-2009).

¹¹⁴ Cf. M. MAIER, *Óscar Romero*, 28.

¹¹⁵ J. BROCKMAN, *Mons. Romero. La biografía del mártir de América*, Sal Terrae, Santander 2016, 306.

¹¹⁶ Cf. M. MAIER, *Óscar Romero*, 131.

aguarda, escrutador de los corazones, y donde él personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propio destino” (GS. 14). Esta es una invitación a todos, hermanos, nadie está excluido, todos tenemos ese santuario íntimo de la conciencia donde Dios está esperando la hora en que tú bajes a hablar con él y decidas, a la luz de su mirada, tu propio destino. ¡Que hermoso es pensar que a la hora que yo quiera tengo audiencia con Dios! En cualquier momento que yo quiera recogerme en oración, Dios me está esperando y me está escuchando. Esto es lo que quieren revelar estas lecturas, de que todo hombre tiene esa revelación íntima de Dios en su propio corazón»¹¹⁷.

Su deseo era conducir a los demás a ese encuentro vital con Dios: «Ningún hombre se conoce mientras no se haya encontrado con Dios. ¡Quien me diera queridos hermanos, que el fruto de esta predicación fuera que cada uno de nosotros fuéramos a encontrarnos con Dios y que viviéramos la gloria de su majestad y nuestra pequeñez»¹¹⁸. En esa misma línea motivaba a los sacerdotes de la arquidiócesis a la oración, porque no todo es predicar y trabajar, «sino que nuestras mejores horas son las que pasamos arrodillados ante Dios en oración contemplativa»¹¹⁹.

En 1980, Plácido Erdozain escribió en su primer libro sobre Romero los recuerdos que guardaba: «Estuviese sonriente o serio, siempre irradiaba esa paz profunda que parece ser su esencia. Nuestro obispo estaba presente de algún modo, incluso cuando no estaba ahí. [...] Hablaba poco, escuchaba mucho, pero siempre transmitía algo: la tranquilidad que compartía de él, la señal de un hombre de oración»¹²⁰. Martín Maier sostiene que Romero vivió el regalo de las experiencias místicas especiales en su vida de oración. Una vez, mencionó una vivencia extraordinaria de unidad con el universo, la que designó como «experiencia cósmica»¹²¹. No obstante, por lo que se sabe, a estas experiencias espirituales intensas les dio poca importancia¹²².

1.2.2. Indicios de la espiritualidad ignaciana en Monseñor Romero

A lo largo de toda su vida, Monseñor Romero estuvo influenciado por la espiritualidad ignaciana. Durante sus años de formación pasó por varias instituciones dirigidas por jesuitas. Ahí conoció Romero los Ejercicios Espirituales de San Ignacio y su espiritualidad que se convirtió en una fuente espiritual muy importante. Tanto en el

¹¹⁷ Homilía del 10 de febrero de 1980, VIII, 208.

¹¹⁸ Ídem, 209.

¹¹⁹ M. MAIER, *Óscar Romero*, 132.

¹²⁰ *Ibíd.*

¹²¹ «El Dr. Semsch le dijo a Romero entonces, y lo repitió un año después en una entrevista, que no podía explicarlo desde un punto de vista psicológico. Semsch también mencionó, pero no llegaba a explicarlo, la experiencia cósmica –una sensación de unión con el universo– que Óscar Romero le comentó haber tenido en una ocasión». J. BROCKMAN, *Monseñor Romero*, 306.

¹²² Cf. M. MAIER, *Óscar Romero*, 132.

seminario interdiocesano de San Salvador donde ingresó en 1937, como en el Colegio Pio Latinoamericano y la Universidad Gregoriana, en Roma, donde estudió desde el año 1938 hasta 1943. En repetidas ocasiones, se retiró a hacer los Ejercicios Espirituales, la última vez pocas semanas antes de su asesinato¹²³.

A principios de 1950 hizo los Ejercicios de treinta días bajo la guía del jesuita Miguel Elizondo¹²⁴. La finalidad de los Ejercicios es, en un clima de oración e intenso silencio, enrumbar la vida a la luz de la voluntad de Dios. Para alcanzarlo es fundamental contemplar los pasajes de la vida de Jesús. Ese proceso acontece, como señala la nota introductoria 14 del texto de los Ejercicios, «inmediatamente entre el Criador y su criatura». Ignacio describe ese conocimiento interno espiritual con el verbo «sentir»¹²⁵ el cual fluye en la dinámica interna de los Ejercicios. En la contemplación de las Escrituras, en lo que se fundamenta el proceso de los Ejercicios, encontramos: «que hago un poco más declarar o sentir la historia» (EE 2). A continuación, aparece, una regla básica, válida para toda la vida espiritual: «porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, más el sentir y gustar las cosas internamente» (EE 2).

Si aplicamos esto a la experiencia de Monseñor Romero, podríamos decir que una huella de la espiritualidad ignaciana en su vivencia espiritual es la forma de relación con los textos de la Escritura propia de los EE, donde lo más importante no es solo la comprensión racional de la Escritura sino, y sobre todo, «su sentir internamente». Sentir el texto no es solo leer sino vivir¹²⁶. Por tanto, volcar la afectividad. Hacer de él un acontecimiento. Eso es lo que busca la dinámica de los EE que uno se meta dentro de los relatos y los protagonice. Esta es la base de la sacramentalidad. Que el texto llegue a ser un acontecimiento. Una vivencia espiritual que marque.

¹²³ *El último retiro espiritual de Monseñor Romero*: Revista Latinoamericana de Teología 5 (1988) 3-9.

¹²⁴ Cf. M. MAIER, *Monseñor Romero, conflictividad eclesial y carisma ministerial*: Revista Latinoamericana de Teología 64 (2005) 8.

¹²⁵ En una investigación de Fridolin Marxer sobre los sentidos espirituales internos, en la mística ignaciana, ha mostrado de manera convincente, cuál es el significado central del sentir: «El verbo “sentir” tan usado por san Ignacio... señala una forma de experiencia total, una percepción o bien, un experimentar en lo profundo del alma, en el que toda la persona toma parte». Ídem, 9.

¹²⁶ A este respecto es iluminadora la intuición de Henri Meschonnic que destaca la profesora Marta García cuando habla de «comer la Palabra»: «La palabra “acento” en hebreo se dice *taam*. Es muy importante pensar en el sentido real de esta palabra. Significa el gusto de lo que uno tiene en la boca, el gusto de lo que uno come. Es el sabor, y es también una metáfora bucal y corporal. Y, para mí, es una verdadera parábola de la relación entre el cuerpo y el lenguaje, porque es lo que la Biblia hace». En ese sentido: «leer, por tanto, es como degustar. Pues teniendo acentos distintos, cada palabra sabe distinto. Leer sería como comer palabras, toda una degustación de sentidos». M. GARCÍA FERNÁNDEZ, *Sacramentalidad de la Palabra*, 534-535.

Otro sesgo de la espiritualidad ignaciana en Monseñor Romero lo encontramos en su lema episcopal: «Sentir con la Iglesia», tomado de «las reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia tenemos que tener» que agregó San Ignacio al texto de los EE 352-370. De esta forma se vincula la noción del «sentir» y la Iglesia institucional. Es decir, mística y eclesialidad. Para Hugo Rahner aquí está la dialéctica de la elección en los Ejercicios: «estar abiertos para aquel llamado único de Dios, y con el mismo oído escuchar la voz de la Iglesia jerárquica»¹²⁷.

El último retiro de Monseñor Romero constituye un verdadero testamento espiritual. Lo realizó un mes antes de su martirio según los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, en sus anotaciones aparece: principio y fundamento, pecados, meditaciones del reino, seguimiento de Jesús, programa de vida. Esas páginas traslucen la sinceridad del corazón creyente de Romero, en ellas muestra el análisis de sus propias limitaciones. «El profeta público que fue Mons. Romero tenía la garantía de credibilidad en la constante profecía que ejercía hacia sí mismo». Las circunstancias que le rodean en su último retiro hacen que su fe cobre mayor radicalidad:

«Mi otro temor es acerca de los riesgos de mi vida. Me cuesta aceptar una muerte violenta que en estas circunstancias es muy posible [...] Así concreto mi consagración al Corazón de Jesús que fue siempre fuente de inspiración y alegría cristiana en mi vida. Así también pongo bajo su providencia amorosa toda mi vida y acepto con fe en él mi muerte por más difícil que sea. Ni quiero darle una intención como lo quisiera por la paz de mi país y por el florecimiento de nuestra Iglesia... porque el Corazón de Cristo sabrá darle el destino que quiera. Me basta para estar feliz y confiado saber con seguridad que en él está mi vida y mi muerte, que a pesar de mis pecados en él he puesto mi confianza y no quedaré confundido y otros proseguirán con más sabiduría y santidad los trabajos de la Iglesia y de la patria»¹²⁸.

A nuestro juicio estos pueden ser algunos de los indicios de la espiritual ignaciana que influyeron en Romero, tal como lo evoca su lema episcopal: “Sentir con la Iglesia”; de la misma manera podemos deducir que en su experiencia de oración estaría presente esa intuición de San Ignacio del sentir, como una capacidad espiritual-mística de percibir lo que sucede entre el creador y su criatura¹²⁹. Y como gozne donde se articula esta experiencia está la Palabra de Dios. Nos atrevemos a plantear como síntesis de la experiencia espiritual de Monseñor Romero en el «sentir con la Palabra».

¹²⁷ Cf. M. MAIER. *Monseñor Romero, conflictividad eclesial*, 11.

¹²⁸ *El último retiro espiritual de Monseñor Romero*, 6-7.

¹²⁹ Cf. M. MAIER. *Monseñor Romero, conflictividad eclesial*, 8.

1.3. *Los signos de los tiempos. Palabra encarnada en la historia*

Hemos subrayado tres aspectos del perfil espiritual de Monseñor Romero, su fe, su oración y el influjo de la espiritualidad ignaciana que se recoge en su lema episcopal: «Sentir con la Iglesia». Consideramos que estos dinamismos fueron configurando la vida de Monseñor, una vida calada por la Palabra de Dios. Palabra que se fue haciendo carne en él mediante un proceso de encuentro vital entre la realidad histórica que estaba viviendo y la Escritura. Por eso, en este itinerario espiritual –de escucha y recepción– es determinante la categoría de «los signos de los tiempos» que en Romero tendrá una impronta particular.

La *Gaudium et Spes* plantea que la Iglesia para cumplir su misión tiene la necesidad de discernir los signos de los tiempos a la luz del Evangelio. «El curso de la historia presente es un desafío al hombre que le obliga a responder» (cf. GS 4). Con esta categoría teológica la Constitución conciliar intuye la dimensión sacramental de la historia, superando así la escisión entre naturaleza y gracia, orden natural y orden sobrenatural, fe e historia. Por eso en los signos de los tiempos también podemos captar la presencia de Dios y su voluntad (cf. GS 11). El criterio de discernimiento para determinar si un hecho histórico es en realidad un signo de los tiempos es el Evangelio (la Escritura)¹³⁰.

Esto tendrá un profundo significado en la experiencia espiritual del beato salvadoreño, y como veremos más adelante será el rasgo principal de sus homilías: «establecer una conexión entre la realidad actual y la Palabra de Dios, iluminar con la Escritura las situaciones históricas, hacer que la Palabra se encarne en la realidad»¹³¹. Creemos que esto que aparece con tanta claridad en sus homilías constituyó el itinerario espiritual propio de Romero para buscar la voluntad de Dios y para poner toda su vida –su carne– para responder a esa voluntad. Dicho de otro modo, en los hechos históricos que estaba viviendo El Salvador en su tiempo, él escucha la voz de Dios.

En la biografía de Monseñor descubrimos algunos acontecimientos que fueron claves para él, a través de los cuales Dios le habló con fuerza y que se convirtieron en una verdadera teofanía. De fondo notamos que este proceso se va dando por el dinamismo interno que fluye en la sacramentalidad. De esta forma la escucha de la

¹³⁰ Cf. M. MAIER, *Óscar Romero*, 108.

¹³¹ Ídem, 109.

Palabra le abre una nueva mirada, una nueva forma de ver la realidad y de responder a ella. Siguiendo al salmista podemos afirmar que Romero escuchó la voz de Dios en los signos de los tiempos y no endureció el corazón.

Un auténtico signo donde Monseñor Romero captó la presencia de Dios y su voluntad es sin duda el asesinato de Rutilio Grande, sj. Este es el punto de inflexión a partir del cual la vida y misión de Romero tomará un giro decisivo. Hay quienes consideran que, a partir de aquí, se da su conversión a la opción por los pobres. Nosotros optamos por verlo como un proceso, como algo que se fue gestando por la asimilación de la Palabra, en ese sentido sería más como una evolución que llegó a su punto culminante en ese acontecimiento.

Rutilio Grande fue masacrado mientras regresaba de celebrar unos bautizos junto con dos campesinos. Desde 1972 desarrolló un tipo de pastoral según las orientaciones del Documento de Medellín que buscaba aplicar a la realidad de América Latina las grandes orientaciones del Concilio Vaticano II¹³². Rutilio representaba un modelo de sacerdote, era amigo personal de Monseñor y aunque Romero no estuviera de acuerdo con el tipo de pastoral que estaba llevando Rutilio, sentía una profunda admiración y respeto. Por eso, el asesinato de su amigo le produjo un fuerte impacto que le movió enseguida a tomar decisiones valientes y arriesgadas. La primera de ellas fue la de convocar una misa única en la Arquidiócesis para repudiar públicamente el asesinato del primer sacerdote del país.

En el desarrollo del siguiente apartado profundizaremos en esta dimensión que ahora señalamos. Lo que nos interesa mostrar es que en el proceso de asimilación de la Palabra fue determinante su vinculación con la historia. Monseñor Romero captó que también en ella se revela la voluntad de Dios. Esa búsqueda por corresponder una y otra vez a esa voluntad es una dimensión fundamental en el proceso de «conversión» de Romero. Como él lo expresa en su segunda carta pastoral: «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

¹³² Cf. L. KAUFMANN, *Tres pioneros del futuro. Cristianismo de mañana*, Ediciones Paulinas, Madrid 1986, 150.

consciente de esa novedad del mundo para responder a la voluntad de Dios y para calibrar su actuación en y para el mundo»¹³³.

1.4. «El pueblo es mi profeta»

Si los signos de los tiempos fueron determinantes para la recepción de la Palabra en Monseñor Romero, lo fue por su experiencia de cercanía y contacto con el pueblo de Dios, como se recoge en la hermosa expresión: «El pueblo es mi profeta». Durante sus años de Arzobispo, el mártir salvadoreño fue mucho más consciente de que Dios habla también por medio de su pueblo, fue capaz de escuchar en la voz del pueblo, la voz de Dios. Por eso, también el pueblo de Dios reconoció en él a su profeta. Se trata de una especie de un mutuo reconocimiento, el *sensus fidei* (cf. DV 8, LG 12). Así lo manifiesta en aquella homilía del 8 de julio de 1979, dado precisamente de acuerdo a la expresión que titula este apartado:

«El Espíritu de Cristo nos ha ungido desde el día de nuestro bautismo y formamos entonces un pueblo que no se puede equivocar en creer. ¡Qué consuelo me da esto, hermanos! Ustedes no se equivocan cuando escuchan a un obispo y cuando acuden, con una constancia que a mí me emociona, a la Catedral a escuchar mi pobre palabra; y no hay un rechazo, sino al contrario, siento que se acrecienta más, en el corazón del pueblo, la credibilidad a la palabra de su obispo. Siento que *el pueblo es mi profeta*, a mí me está enseñando con la unción que el Espíritu ha hecho en su bautismo y que los hace incapaces de aceptar una doctrina equivocada o errónea; ustedes, como pueblo la rechazarían, como rechaza el organismo esos cuerpos extraños que se le meten a veces»¹³⁴.

1.4.1. Los pobres le enseñaron a leer el Evangelio

La escucha y asimilación de la Palabra de Dios en Romero estuvo mediada por la realidad de pobreza que se vivía en el país. Ya en sus años como Obispo de Santiago de María (1974-1976) muestra no solo una especial sensibilidad por las situaciones de miseria que vive gran parte de la población en su diócesis, se siente también interpelado por las injusticias que se cometían con los cortadores de café que llegaban a las fincas. Era un obispo generoso, cercano a su pueblo y dispuesto siempre a ayudar.

Poco después, en su primera visita a Roma como Arzobispo de San Salvador en abril de 1977, César Jerez –en ese momento provincial de los jesuitas de

¹³³ O. ROMERO, *Segunda carta pastoral. La Iglesia cuerpo de Cristo en la historia*, en J. SOBRINO, I. MARTÍN-BARÓ, R. CARDENAL, *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*, UCA Editores, San Salvador 1999⁵, 72.

¹³⁴ Homilía 8 de julio de 1979, VII, 56.

Centroamérica– le preguntó el porqué de su cambio, la respuesta que le da Monseñor representa un testimonio de cómo se fue gestando en él la evolución de un “obispo conservador” a un “obispo profético”:

«Es que uno tiene raíces... Yo nací en una familia muy pobre. Yo he pasado hambre, sé lo que es trabajar desde niño... 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. Y cuando ya me traen a San Salvador de obispo auxiliar, ¡caigo en manos del Opus Dei! Y ahí quedo [...] 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 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»¹³⁵.

Como señala Martin Maier cuando se habla de «conversión» en Monseñor Romero, no debemos entenderla como el cambio de un hombre pecador que pasó de hacer el mal a hacer el bien. Su conversión debe ser entendida más como un desarrollo «de lo bueno a lo mejor», como apunta San Ignacio en *las Reglas de discernimiento de los espíritus*. De esta manera podríamos decir que el beato salvadoreño descubre la voluntad de Dios en la sensibilidad con los pobres, en implicarse en la defensa por su vida y la justicia. Esta experiencia es la que reorienta la misión de Romero. No es un cambio mágico repentino, es un proceso de búsqueda de lo que Dios le pide en cada situación que le toca vivir¹³⁶.

De esta forma Monseñor Romero va descubriendo en los pobres la voluntad de Dios porque en ellos también escucha su voz, ellos le enseñaron a leer el Evangelio, se convirtieron para él en los verdaderos intérpretes de la Escritura. Eso fue lo que experimentó cuando se acercó un día a compartir el estudio de la Biblia organizado por un grupo de campesinos, «Delegados de la Palabra»¹³⁷, que se reunían cada semana al

¹³⁵ M. MAIER, *Óscar Romero, mística y lucha por la justicia*, 97.

¹³⁶ Ídem, 98.

¹³⁷ Es un movimiento de laicos que surgió en Honduras en ocasión de la Semana Santa de 1966, poco después de hacerse clausurado el Concilio Vaticano II, como un medio para suplir la escasez de sacerdotes en las zonas rurales. A la sazón, apareció como el más significativo fruto de la *Sacrosanctum Concilium*, la cual recomienda «que se fomenten las celebraciones de la Palabra de Dios los domingos y días festivos, sobre todo en los lugares donde no haya sacerdote, en cuyo caso debe dirigir la celebración un diácono u otro delegado por el Obispo» (SC 35). Iniciado, como un paliativo a la falta de sacerdotes, el movimiento fue evolucionando rápidamente hacia metas de animación cristiana y desarrollo comunitario, en perfecta sintonía con las orientaciones del Vaticano II y de la Conferencia Episcopal del

aire libre, bajo unos árboles en donde tenían enterrada la Biblia en una envoltura de plástico. En ese tiempo en El Salvador la Biblia era considerada un libro prohibido, hasta tal punto que, bastaba que alguien fuera encontrado con ella, para que lo asesinaran¹³⁸.

El Padre Antonio Fernández Ibáñez relata: «ese día Romero se quedó a un lado, en silencio, escuchando... al cabo de un rato, cuando acabaron, me di la vuelta y me di cuenta de que tenía los ojos húmedos, estaba llorando. “¿Qué sucede, Monseñor?”. “Creía conocer el Evangelio, pero estoy aprendiendo a leerlo de otra forma”»¹³⁹. En realidad, el pueblo se había convertido para él en su profeta. Por eso, no dejaba de visitar a las comunidades, incluso las que estaban más lejanas y de difícil acceso. Y por muy ocupada que tuviera su agenda siempre tenían prioridad para él los pobres, los campesinos, las madres con hijos desaparecidos. Él siempre estaba dispuesto a escucharles.

1.4.2. La sacramentalidad del «pueblo crucificado»

Esa experiencia de cercanía y escucha al pueblo de Dios, le lleva a Monseñor Romero a descubrir al «pueblo crucificado». Durante sus tres años como arzobispo de San Salvador le toca «[...] ir recogiendo atropellos, cadáveres y todo eso que va dejando la persecución de la Iglesia»¹⁴⁰. En esa realidad dramática de dolor y sufrimiento del pueblo de Dios él descubre al siervo sufriente del profeta Isaías y la cruz de Cristo. Considero importante resaltar esta reflexión teológica y ubicarla dentro del marco de la escucha y la asimilación de la Palabra de Dios en Romero.

En el primer capítulo señalamos que la Palabra tiene su concreción histórica en la corporalidad de Cristo, la Palabra hecha carne. Indicamos, siguiendo a Von Balthasar, que las dos formas de corporalidad son la Eucaristía y la Escritura. La Iglesia como pueblo de Dios se incorpora al cuerpo de Cristo y así se convierte en el cuerpo de Cristo en la historia. Por eso, Monseñor Romero va a identificar el sufrimiento de la Iglesia perseguida con la cruz de Cristo: «La verdadera persecución se ha dirigido al pueblo pobre, que es hoy el cuerpo de Cristo en la historia. Ellos son el pueblo crucificado,

Medellín (1968). Cf. *Mensaje pastoral de los obispos de Honduras en ocasión del Décimo aniversario de la celebración de la Palabra de Dios*. Conferencia episcopal de Honduras, Choluteca 1976², 4.

¹³⁸ A. VITALI, *Óscar Romero. Pastor de corderos y lobos*, San Pablo, Madrid 2012, 172.

¹³⁹ Ídem, 173.

¹⁴⁰ Cf. J. SOBRINO, *La voz de los sin voz*, 208.

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 Cristo»¹⁴¹.

Así lo expresó por primera vez en la Iglesia de Aguilares¹⁴²: «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»¹⁴³. Esta intuición la profundizó durante la homilía del primer aniversario del asesinato de Rutilio Grande. Para Monseñor Romero, tanto Rutilio como los otros jesuitas que habían sido expulsados del país, aprendieron a ser cristianos en el contacto con los campesinos, en ellos descubren la imagen de Cristo, tan buscada en los retiros espirituales:

«Así se explica una inspiración de una vida consagrada a Dios que lo haya hecho incansable por estos caminos polvorientos, con una alforja, como un peregrino campesino, llegar a las casitas humildes y sentirse hermano entre los pobres. Entre los campesinos sentirse el hombre más encarnado porque llevaba a Cristo como buen jesuita, a vivir y sentir a Cristo que lo aprendió a vivir como dijeron otros jesuitas expulsados de esta región: que aquí aprendieron a ser cristianos, que ustedes les enseñaron la imagen del verdadero Cristo que Ignacio de Loyola enseña y que 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 hombre 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 auestas, no meditado en una capilla junto al vía crucis, sino vivido en el pueblo; es Cristo con su cruz camino del Calvario. Este es el Cristo que se encarnó en este religioso, en este jesuita seguidor de Jesús. Queridos hermanos jesuitas, tenemos en El Paisnal un jesuita mártir, su tumba es gloria de la Compañía de Jesús y es gloria de la Iglesia»¹⁴⁴.

Estas palabras reflejan la enorme lección que Monseñor Romero había captado de la experiencia de Rutilio Grande y nos muestra la profundidad de su espiritualidad. Como

¹⁴¹ O. ROMERO, «La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres». (Discurso con motivo del Doctorado Honoris Causa conferido por la Universidad de Lovaina el día 2 de febrero de 1980), en J. SOBRINO, I. MARTÍN-BARÓ, R. CARDENAL (ed.), *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*, UCA Editores, San Salvador 1999⁵, 35.

¹⁴² Aguilares es un municipio del departamento de San Salvador, ubicado a 32 kilómetros al norte de la capital. En donde se encuentra la parroquia que estaba a cargo de Rutilio Grande, sj. Aguilares con sus aldeas se había convertido en una ciudad mártir, en uno de los lugares que con más fuerza y crueldad se reprimió al pueblo y se persiguió a la Iglesia. El 19 de mayo de 1977 el ejército ocupó militarmente la ciudad. Ese día asesinaron por lo menos a siete personas, hubo capturas, cateos, robos, se implantó el terror en general. Los tres jesuitas que trabajan en la parroquia fueron torturados y expulsados del país. Los cuerpos de seguridad ocuparon militarmente la Iglesia ametrallaron el sagrario y profanaron las hostias consagradas. Durante un mes la población estuvo incomunicada y no se le permitió entrar a recoger el Santísimo ni al capellán castrense, ni al Nuncio. Cuando la ciudad fue desocupada Monseñor Romero llegó a celebrar la Eucaristía y en su homilía denunció los grandes atropellos y trato de devolverle la esperanza a un pueblo maltratado. Cf. Ídem, 207.

¹⁴³ Homilía 19 de junio de 1977, I-II, 98.

¹⁴⁴ Homilía 5 de marzo de 1978, IV, 58-59.

vemos es clave la dinámica de la Encarnación, la identificación de Cristo con los que tienen hambre, sed, los forasteros, los que están desnudos, los que están en la cárcel (cf. Mt 25,31-46). De esta forma, podemos afirmar que la asimilación de la Palabra en el beato salvadoreño se cristalizó en la sacramentalidad del pobre.

Hemos visto que la *Verbum Domini* 56 para comprender la sacramentalidad de la Palabra establece una relación de analogía con la presencia de Cristo en la Eucarística. En ese mismo horizonte sacramental para Monseñor Romero el «pueblo crucificado» será signo de la presencia de Cristo en el mundo. Podríamos decir, que de la misma forma como Cristo está presente en la Eucaristía y en la Palabra para Romero está también presente en los pobres que sufren. Como lo expresa en una homilía del *Corpus Christi*, que tituló: «Desagravio a Cristo», en donde asocia el maltrato de la población y la profanación de las hostias consagradas que afectan de igual modo a Cristo:

«La Eucaristía nos garantiza a nosotros la presencia de Cristo que sigue salvado a la humanidad; pero el aspecto de desagravio de Cristo está en esas palabras: El cuerpo que se entrega por nosotros, la sangre que se derrama para el perdón de los pecados. En el símbolo de la hostia, pisoteada en Aguilares, miremos el rostro de Cristo en la cruz. Aquel hermoso poema del Cristo Roto nos describe la hora tremenda en que por el rostro de Cristo iban pasando los pecados de todos los hombres»¹⁴⁵.

Así pues, la sacramentalidad de la Palabra en Monseñor Romero debemos entenderla en relación con la sacramentalidad del pueblo crucificado. En esa vinculación del sufrimiento de Cristo con la dura realidad del pueblo de Dios; la Iglesia, cuerpo de Cristo, asociada a la crucifixión real del pueblo. Este mismo planteamiento lo retoma nuevamente en la homilía del Cuerpo y la Sangre de Cristo de 1979:

«Resulta bien oportuno un homenaje al Cuerpo y 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. Sin duda que Cristo la recoge cada vez que se realiza ese misterio: “Esto es mi cuerpo, esta es la sangre de la alianza de los hombres con Dios que se derrama por el perdón del mundo”. No toda sangre derramada es santa como la de Cristo, lamentablemente, pero toda sangre es sagrada; y todo cuerpo inmolado, aunque sea bajo asesinato, es una vida tronchada y la vida es sagrada»¹⁴⁶.

Hemos querido mostrar que cuando Monseñor Romero usa la expresión: «el pueblo es mi profeta», alude a esa experiencia personal que ha tenido con el pueblo de Dios en donde ha descubierto una nueva revelación de la Palabra. Los pobres le enseñan a leer el

¹⁴⁵ Homilía 12 de junio de 1977, I-II, 87.

¹⁴⁶ Homilía del 17 de junio de 1979, VI, 418.

Evangelio porque ellos mismos encarnan en su dolor y sufrimiento a Cristo la Palabra del Padre. Como el siervo sufriente de Isaías, el pueblo crucificado le ofrece luz al beato salvadoreño para intuir con una nueva mirada dónde está la presencia de Dios para escuchar su voz.

Recapitulemos esta sección en la que intentamos delinear la figura de Monseñor Romero como «oyente de la Palabra». Como hombre de fe fue adhiriendo su «corazón» a Dios –esto es, creer– en un dinamismo marcado por la autenticidad. La recepción de la Palabra desde la actitud de oyente y discípulo se traduce en una incansable búsqueda de la verdad y su adhesión a ella cuando se mostraba. Este arrojo y valentía en un proceso de comprensión cada vez más profunda de la voluntad de Dios y en la clave hermenéutica de lectura de la propia historia y de las circunstancias que le rodean en El Salvador. Una muestra de su marcada espiritualidad bíblica es la no separación entre Dios e historia y con ello su capacidad de captar los signos de los tiempos y su constante dejarse evangelizar por el cuerpo crucificado de los más pobres.

2. Monseñor Romero: Servidor profético de la Palabra

En el beato y mártir salvadoreño descubrimos no solo un auténtico itinerario creyente de recepción y asimilación de la Palabra de Dios. En él también encontramos a un auténtico profeta. Esta dimensión del «hablar» adquiere en su persona una relevancia especial y es lo que hace de él una figura significativa. Es lo que veremos en esta sección. Monseñor Romero fue voz de la Palabra, voz de los sin voz, carne hecha Palabra porque comprometió toda su existencia a su servicio. Como Amós, Oseas, Jeremías, Romero también se incorpora a la cadena de profetas bíblicos que con su vida, palabra y martirio son una apelación para nuestro tiempo.

Por eso, en el primer apartado de este capítulo destacaremos algunos aspectos del contexto de la palabra de Romero. Para comprender mejor la importancia de su palabra es imprescindible ubicarnos en el contexto donde resonó con fuerza la voz de Dios. En el segundo apartado, analizaremos su predicación dominical a partir del esquema formal de sus homilías podemos captar la centralidad que tenía la Palabra de Dios. Y en el tercer apartado esbozamos los principales núcleos de la teología de las homilías de Monseñor Romero.

2.1. *El contexto de la palabra de Romero*¹⁴⁷

El tiempo en el que Monseñor Romero fue Arzobispo de San Salvador fueron años «especialmente densos en acontecimientos políticos»¹⁴⁸. Según un análisis de Ignacio Martín-Baró¹⁴⁹ son años marcados por la represión política a los obreros y campesinos y por la persecución a la Iglesia. La realidad sociopolítica de El Salvador estuvo teñida por la violencia de parte del gobierno y sus cuerpos de seguridad contra todo tipo de organización popular. La excepcionalidad de la figura de Monseñor Romero, solo se puede entender desde las excepcionales circunstancias históricas en las que le tocó vivir su ministerio episcopal y en las que se encarnó su palabra.

Por eso, para comprender la sacramentalidad de la Palabra en Romero es fundamental la vinculación entre Palabra y situación histórica. A partir de ese marco contextualizado es donde captamos mejor el «carácter dialógico» de la Palabra, que en el beato salvadoreño adquiere unos rasgos especiales y se da como diálogo crítico con la realidad, diálogo contra los ídolos de muerte, diálogo que hacía cercano a Dios con la realidad de sufrimiento del pueblo, diálogo capaz de generar esperanza¹⁵⁰.

El nombramiento de Monseñor Romero como Arzobispo de San Salvador se da en medio de una situación particularmente tensa a nivel político y eclesial¹⁵¹. El Salvador

¹⁴⁷ La fuente principal para conocer el contexto de la Palabra de Dios en Monseñor Romero son sus propias homilías, en ellas encontramos siempre un marco existencial en donde encarna su predicación. De la bibliografía consultada también nos parece significativo para acercarnos a la realidad social y política que se vivía en El Salvador en ese tiempo la obra de: J. DELGADO, *Óscar Romero. Biografía*. J. BROCKMAN, *Monseñor Romero. La biografía del mártir de América*. Y el artículo que seguimos en esta sección de I. MARTÍN-BARÓ, *Monseñor: una voz para un pueblo pisoteado*. Para una futura investigación en donde se quiera profundizar en este aspecto también se puede consultar, los números correspondientes a este período de tiempo, de la Revista de Estudios Centroamericanos (ECA) que publica la Universidad Centroamérica UCA de El Salvador.

¹⁴⁸ A Mons. Romero le tocó vivir durante sus tres años de arzobispo bajo cuatro gobiernos distintos, en dos tipos de regímenes políticos: gobiernos militares y, gobierno con civiles y militares. Cf. JON SOBRINO, *Mons. Romero verdadero profeta*, DDB, Bilbao 1982, 53.

¹⁴⁹ Ignacio Martín-Baró SJ, nació en Valladolid, 7 de noviembre de 1942, dedicó la mayor parte de su vida a la investigación de la difícil realidad social y política del pequeño país latinoamericano, El Salvador. En 1977 obtuvo la Maestría en Ciencias Sociales en *Chicago University*. Dos años más tarde, en 1979, recibió el título de doctor en psicología social y organizativa en la misma universidad. Impartió clases en la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" (UCA), fue responsable del departamento de Psicología y Educación. Fundó un prestigioso instituto de opinión pública, el IUDOP. Es considerado padre de la «Psicología social de la liberación» y principal referente de la psicología social latinoamericana, especialmente en Psicología comunitaria y Psicología política. Murió asesinado junto con sus cinco compañeros jesuitas, Elba y Celina Ramos el 16 de noviembre de 1989. Consultado en internet 29 de mayo de 2017: <http://www.uca.edu.sv/martires/new/baro/bbaro.htm>

¹⁵⁰ I. MARTÍN-BARÓ, *Monseñor: una voz para un pueblo pisoteado*, en: JON SOBRINO... [et. al.], *La voz de los sin voz*, 14.

¹⁵¹ «El período comprendido entre fines de la década de los años setenta y principios de los ochenta fue de una gran efervescencia en la historia de El Salvador y tiene muchos “actores principales”: *las clases campesinas*, que cobraron un protagonismo que no habían tenido antes, salvo quizás en 1932; *las*

estaba viviendo las consecuencias de un intento frustrado de una importante reforma agraria. Los debates en la Asamblea Legislativa pasaron de anular el «Primer Proyecto de Transformación Agraria» a aprobar la «Ley de defensa y garantía del orden público», que legitimaba la represión violenta por parte del gobierno contra cualquier persona, grupo e institución. La represión violenta no era nada nuevo en el país, la novedad de esta nueva campaña consistía en incluir como objetivo a la Iglesia Católica¹⁵².

De parte del gobierno y los grupos de poder económico se orquestó una fuerte campaña de difamación en contra de la Iglesia. Cuando Monseñor Romero llega al Arzobispado ya se habían dado una serie de acontecimientos violentos: la imprenta del Arzobispado, la Librería San Pablo y la Universidad Centroamericana de los jesuitas habían sufrido atentados con bombas. En los medios de comunicación, prensa, radio, televisión se montó una campaña de desprestigio, seis sacerdotes habían sido expulsados del país, dos de ellos después de haber sido torturados¹⁵³.

Es este contexto de violencia generalizada en donde se suceden una serie de hechos violentos contra obreros y campesinos. Es una situación dolorosa teñida de sangre y muerte. Solo una semana después de que Monseñor Romero tomará posesión como Arzobispo sucedió una masacre en pleno centro de la capital. Cuerpos de seguridad y de las fuerzas armadas arremetieron contra un grupo masivo de manifestantes quienes protestaban por el fraude electoral del 20 de febrero de 1977¹⁵⁴.

Con la llegada al poder del general Carlos Humberto Romero se instaura en el país un «proyecto político represivo». La Iglesia será también parte de ese pueblo perseguido. El 12 de marzo de 1977 es asesinado Rutilio Grande SJ, junto a dos

fuerzas armadas, que se encontraron ante la posibilidad histórica de liderar un proceso de cambio único en la historia del país, dejando de lado la tradicional alianza con los sectores privilegiados; *las clases trabajadoras*, cuyas organizaciones populares alcanzaron niveles de adhesión como nunca antes habían tenido; la oligarquía, que no supo ver la oportunidad que se abría de dejar de lado sus privilegios para la construcción de una sociedad justa; *los partidos políticos tradicionales*, que sumidos en una práctica corrupta de ejercicio de la democracia se vieron superados por la militancia popular sin poder hacer frente a las exigencias de las mayorías marginadas; *los medios de comunicación masiva*, que no supieron entrever las oportunidades que se presentaban y permanecieron atados a una mezquina estrategia de sumisión a un sistema en el que se encontraban cómodos; *las organizaciones populares* que optaron por la violencia como camino hacia una sociedad más justa, cuyos dirigentes de clase media no supieron ver con claridad las necesidades de las mayorías marginadas porque nunca las habían sufrido, y confundieron éstas con sus ideales; y *la Iglesia católica*, que sumida en un acelerado proceso de revisión de su forma de afrontar la realidad, vio cómo en su seno se abrían corrientes divergentes que la llevaban a un intenso y a veces ardoroso diálogo interno que puso en tela de juicio sus opciones tradicionales y su propia historia en el país». H. GRENNI, *El Salvador en tiempos de Monseñor Romero. El camino hacia la guerra civil (1978-1980)*, Americania 3 (2016) 189-190.

¹⁵² I. MARTÍN-BARÓ, *Monseñor: una voz para un pueblo pisoteado*, 15.

¹⁵³ Ídem, 15-16.

¹⁵⁴ Ídem, 17.

campesinos que lo acompañaban, Manuel Solórzano, de 70 años, y Nelson Rutilio Lemus, de 16. El 11 de mayo de 1977 acribillan en su casa de habitación al P. Alfonso Navarro junto a un joven que lo acompañaba, Luis Torres de 14 años. La Iglesia era el principal enemigo del gobierno. Los cuerpos de seguridad realizaban con regularidad allanamientos y cateos buscando a personas que estuvieran implicadas en actividades eclesiales. Bastaba que un campesino fuera encontrado con la Biblia o con una fotografía de Rutilio para fuera golpeado, ultrajado y en varios casos asesinados¹⁵⁵.

Las consecuencias de esta «política represiva» no se hicieron esperar, la economía del país entró en un acelerado proceso de recesión económica. A pesar de la bonanza del precio del café en el mercado internacional, pulmón de la economía salvadoreña, ese beneficio no llegaba a la población. La ineficacia del gobierno a nivel político y técnico, la corrupción, la fuga de capitales al extranjero y la escalada ola de violencia hacían que las condiciones socio-políticas de El Salvador se empeorarán cada vez más. Todas estas situaciones de injusticia serán también el caldo de cultivo para el surgimiento de organizaciones populares que veían una salida violenta como única alternativa a la crisis que estaban viviendo¹⁵⁶.

En este clima de mentiras y engaños, de opresión y represión, de heridos y muertos es donde resuena con fuerza la palabra de Monseñor Romero que fue haciendo suya «la voz de los sin voz». Su voz profética no solo denuncia las injusticias y la violación de los derechos humanos en una situación de caos y descomposición social; indica también el camino de conversión, de cambio y de reorganización del país¹⁵⁷.

«Poco a poco, Monseñor Romero empieza a cambiar: su voz más inclinada a anunciar la concordia, se ve obligada a denunciar también la injusticia pecaminosa que produce la muerte; su palabra acostumbrada a permanecer en la generalidad de lo abstracto, adquiere la dolorosa concreción de la vida cotidiana. Su voz asume el grito del pueblo aplastado y, en un país en el que el dinero y la prepotencia han hecho de la palabra una prostituta, Monseñor Romero devuelve a la palabra humana su verdad y su valor»¹⁵⁸.

A Monseñor Romero le tocó vivir durante sus años como Arzobispo una situación tremendamente difícil y compleja. La tensión política y la violencia militar eran muy fuertes. En medio de esas condiciones fue objeto de una serie de críticas, calumnias y toda clase de difamación. Se montó en contra de su persona toda una maquinaria

¹⁵⁵ Ídem, 18-20.

¹⁵⁶ Ídem, 22-23.

¹⁵⁷ Ídem, 26.

¹⁵⁸ Ídem, 18.

mediática para silenciar la credibilidad de su palabra. Es importante destacar el contenido histórico de las palabras de Romero, porque como afirma Jon Sobrino: «a través de las características históricas de las palabras de Monseñor Romero se develan las características formales del misterio de Dios»¹⁵⁹. De hecho, el espacio por excelencia donde el arzobispo mártir, se transformaba, perdía su timidez y hablaba con valentía profética, era durante su homilía dominical.

2.2. *La predicación dominical de Monseñor Romero*¹⁶⁰

Monseñor Óscar Romero desarrolló su ministerio de obispo en la triple dimensión que señala la Constitución conciliar *Lumen Gentium*: enseñar, santificar y regir (cf. LG 25-27). Pero ha sido el oficio de enseñar de Cristo como profeta, en sus cartas pastorales y sobre todo en su predicación dominical por lo que más se dio a conocer el arzobispo mártir. La fuerza comunicativa de la palabra de Romero no tiene precedentes en la historia de El Salvador, procede de esa capacidad de escucha del dolor, la aflicción y las esperanzas del pueblo con quien entabla un verdadero diálogo y de su profunda fe en Dios espacio donde confronta lo que ha escuchado y lo que debe decir¹⁶¹.

La homilía dominical de Monseñor Romero era el acontecimiento más esperado de la semana. Nunca en la historia de la Iglesia salvadoreña hubo un evento que tuviera el alcance y la repercusión que tuvo en la sociedad las homilías de Romero. Éstas eran transmitidas por la emisora del arzobispado YSAX. Las escuchaban con mucha atención tanto los fieles que encontraban en la palabra de Romero la voz de su profeta, como sus enemigos que no perdían ocasión para hallar de que acusarle. Antes de su asesinato, y sobre todo después de su martirio, estas homilías han trascendido las fronteras de El Salvador. Esa dimensión del hablar lo ha convertido en el salvadoreño más universal¹⁶².

¹⁵⁹ J. SOBRINO, *Mons. Romero verdadero profeta*, 102.

¹⁶⁰ Miguel Cavada Díez (1956-2011) es probablemente uno de los teólogos que más ha estudiado las homilías de Monseñor Romero. Se dedicó por completo al estudio y difusión de la palabra del beato salvadoreño consagró sus últimos años de vida al proyecto editorial de la UCA de El Salvador, de una edición crítica de las homilías de Monseñor Romero, publicada en seis tomos. Hizo letra la palabra de Monseñor. También realizó una intensa labor de formación de los laicos para ello fundó el «Equipo Maíz». En los siguientes apartados retomaremos el excelente estudio que realizó sobre las homilías de Monseñor Romero en: M. CAVADA DÍEZ, *Predicación y profecía. Análisis de las homilías de Monseñor Romero*: Revista Latinoamericana de Teología, 34 (1995) 3-36; ID, *La predicación como prolongación del proyecto salvífico de Cristo en las homilías de Monseñor Romero*, ibíd, 38 (1996) 99-139. Donde podemos encontrar una minuciosa investigación sobre la predicación del beato salvadoreño.

¹⁶¹ Cf. R. CARDENAL, *La voz profética del pueblo crucificado. La homilía en Monseñor Romero*: Sal Terrae 104 (2016) 411.

¹⁶² Cf. M. CAVADA DÍEZ, *Predicación y profecía. Análisis de las homilías de Monseñor Romero*: Revista Latinoamericana de Teología, 34 (1995) 3.

Romero cuidaba con un rigor extremo la preparación de sus homilias dominicales. Cada sábado se reunía con un grupo de asesores entre ellos abogados, sociólogos y teólogos, para analizar la situación del país y abordar los principales acontecimientos de la semana. Les escuchaba, se dejaba asesorar y con la reflexión elaborada en equipo pasaba durante la noche entre su mesa de trabajo y la capilla terminando de preparar la homilía del domingo. Nunca pronunció una homilía escrita, lo único que tenía delante era una pequeña hoja con un esquema de las ideas principales o de las denuncias que iba a realizar¹⁶³.

Monseñor Romero se transformaba a la hora de decir la homilía, dejaba de ser la persona tímida y callada, aparecía con una fuerza y valentía desconcertante. Desde sus años de seminario menor destacó por sus dotes especiales de orador, siempre sintió una fascinación por los medios de comunicación. De hecho, sus homilias llegaron a ser el programa de radio más escuchado en el país. ¿Qué tenía la palabra de Monseñor Romero? ¿Por qué llegó a tener la fuerza que tuvo? ¿Cómo se explica esa autoridad y credibilidad de la predicación de Romero?

Para Martin Maier aun cuando se analicen las homilias de Mons. Romero desde un plano teológico, retórico y comunicativo seguirá quedando un aspecto difícil de explicar. Como lo expresó el mismo Romero en su diario, cuando un grupo de especialistas en comunicación estudiaron sus homilias e intentando descubrir su efecto: «Uno, a veces, no se da cuenta, pero sabe que la gracia del Espíritu Santo lleva a su Iglesia y hace fecunda su Palabra. A eso atribuyo yo todo el éxito que ustedes creen haber encontrado en esa homilía, lo mismo que en todo mi trabajo pastoral. Confío en el Espíritu Santo y trato de ser instrumento de él, amar al pueblo y servirle sinceramente desde el evangelio»¹⁶⁴.

Entre los muchos testimonios que se pueden encontrar sobre esta transformación que tenía Monseñor Romero durante la homilía, podemos recoger el de Inocencio Alas, según su parecer, el Espíritu Santo intervenía en las homilias de Romero. En sus memorias sobre la «misa única» después del asesinato de Rutilio Grande, Alas comenta: «al principio de la misa noté a Monseñor Romero sudando, pálido, nervioso. Y cuando comenzó la homilía me pareció lento, sin la elocuencia que él siempre tenía, como

¹⁶³ Cf. M. MAIER, *Óscar Romero*, 85-86.

¹⁶⁴ ARZOBISPADO DE SAN SALVADOR (ed.), *Mons. Óscar A. Romero. Su diario del 31 de marzo de 1978 al 20 de marzo de 1980*, Publicaciones del Arzobispado de San Salvador, San Salvador 1990, 317.

sudando de entrar por la puerta que la historia y Dios le estaban abriendo. Pero como a los cinco minutos, sentí que el Espíritu de Dios bajaba sobre él»¹⁶⁵.

Monseñor Romero hablaba con un lenguaje sencillo, accesible para la comprensión de la gente, tuvo la habilidad de explicar los grandes conceptos teológicos de una forma que se pudieran entender; y sobre todo supo encarnar en la situación del país el mensaje bíblico y de los Documentos del magisterio de la Iglesia, el Concilio Vaticano II, Medellín, Puebla, etc¹⁶⁶. Con razón se le ha llamado el mártir del magisterio de la Iglesia. Su discurso no fue abstracto, tuvo el don particular de saber vincular la Palabra de Dios y la historia, el mensaje bíblico con los acontecimientos de la realidad que vivía El Salvador, y de esa forma iluminar la compleja situación social que estaba afectando al país.

De acuerdo al estudio de Miguel Cavada el esquema formal de las homilías¹⁶⁷, responde a un tipo de homilética, «de la que el principio más importante es que la Palabra de Dios debe encarnarse en la realidad histórica de la comunidad eclesial». De ahí los dos momentos bien definidos en sus homilías: «(a) la explicación de la palabra de Dios y (b) la encarnación de la palabra de Dios en la realidad histórica». A esto se suma una introducción y una conclusión de no menor importancia:

Introducción:

- Saludo
- Contexto social de la homilía
- Contexto litúrgico
- Resumen de las homilías anteriores
- Definición de la homilía

Explicación de la palabra de Dios:

- Título de la homilía
- Enunciado de los tres pensamientos
- Desarrollo de los mismos

¹⁶⁵ Ídem, 91.

¹⁶⁶ Según Rodolfo Cardenal en sus homilías Monseñor Romero interpretó la realidad salvadoreña desde el Vaticano II (17 citas explícitas en sus homilías), Pablo VI (42 citas), Juan Pablo II (134 citas) y, sobre todo el magisterio latinoamericano de Medellín (15 citas) y Puebla (64 citas). Además, cita sus cartas pastorales (23 referencias explícitas). R. CARDENAL, *Mons. Romero: "Padre de los pobres". Un beato muy incómodo*: Revista Latinoamericana de Teología 95 (2015) 151.

¹⁶⁷ M. CAVADA DÍEZ, *Predicación y profecía*, 4-5.

Encarnación de la Palabra de Dios en la realidad:

En la realidad eclesial:

- Iglesia local
- Iglesia universal

En la realidad política, económica, militar y social del país:

- Denuncias
- Juicio de los hechos más importantes
- Voz del pueblo organizado
- Llamamientos a la conversión

Conclusión:

Resumen doctrinal de la homilía

Invitación a la liturgia eucarística

De esta forma Cavada sistematiza la estructura de las homilías de Romero, añade que hay que tener en cuenta los aplausos, que era la forma como el pueblo respondía a la palabra de su pastor. Se daba un verdadero encuentro de diálogo y comunicación. En opinión de Rodolfo Cardenal la recepción por parte del pueblo de Dios es un criterio de verificación de la predicación de Monseñor Romero. En esa capacidad de recepción de la palabra del pastor por parte del pueblo se comprueba también su carácter eclesial: «además de ser fiel a la Escritura y de estar en comunión con el magisterio, es recibida por el pueblo de Dios, el cuerpo de Cristo que peregrina en la historia»¹⁶⁸.

2.3. Teología de las homilías de Monseñor Romero

La primera edición completa de las homilías de Monseñor Óscar Arnulfo Romero fue presentada en una edición de siete tomos que el arzobispado de San Salvador tituló: «Su pensamiento». A nuestro juicio ese título es insuficiente para expresar todo el valor y la riqueza contenida en las casi 200 homilías de Romero. En ellas encontramos no solo la teología y la espiritualidad del beato mártir, constituyen también un testimonio de que la Palabra de Dios es viva y eficaz. Descubrimos «una hermenéutica de la Escritura de la que nadie puede prescindir» (Cf. VD 49). En este apartado señalaremos

¹⁶⁸ R. CARDENAL, *La voz profética del pueblo crucificado*, 417.

los principales conceptos teológicos contenidos en ellas e intentamos ponerlos en relación con la sacramentalidad de la Palabra¹⁶⁹.

2.3.1. La Palabra se hace carne en la realidad histórica

El principio fundamental de las homilías de Monseñor Romero es la encarnación de la Palabra de Dios en la realidad histórica¹⁷⁰. Como notamos en el esquema formal, que presentamos en la sección anterior, en la primera parte de su predicación hacía un comentario bíblico de la Palabra de Dios y en el segundo gran momento aplicaba la Palabra a la realidad eclesial y a la realidad política, social y económica del país. Era el momento más esperado de su homilía.

Las homilías de Romero eran un espacio donde tenían un eco los principales acontecimientos de la semana. Convertía la homilía en lo que él mismo llamó: un noticiero. En primer lugar, a nivel eclesial informa de la actividad pastoral de la arquidiócesis, de sus visitas a las comunidades, daba los resultados de reuniones o consultas, orientaba los problemas pastorales, motivaba e invitaba a las distintas actividades. También aprovechaba para comunicar lo que sucedía en la Iglesia. Daba a conocer los documentos del magisterio latinoamericano y universal¹⁷¹.

En segundo lugar, se pronunciaba sobre la realidad política, social y económica. Era el momento de más expectación y el que mayor conflicto producía. Donde ejercía su ministerio profético de denuncia. En medio de la terrible situación que vivía El Salvador, la palabra de Romero aparecía como un rayo de luz que desenmascaraba el horror de una violencia institucionalizada. Era el único que denunciaba el atropello y la violación de los derechos humanos. No se contentaba con dar cifras de los hechos ocurridos, sino que nombra a las personas que habían sufrido la tremenda realidad de represión¹⁷².

¹⁶⁹ Gregorio Ruiz, fue profesor de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia de Comillas. En un pequeño artículo en el que presenta a Monseñor Romero como modelo de predicación, desarrolla un interesante paralelismo entre algunos aspectos significativos de la teología de la predicación de Bonhoeffer que contrasta con las homilías de Romero. Cf. G. RUIZ, *Un modelo de predicación: la de Monseñor Romero*, Sal Terrae 69 (1981), 279-281.

¹⁷⁰ «Cabe decir que cuando Monseñor Romero habla de “realidad histórica” no se refiere solamente a la realidad social, lo cual sería parcelar la realidad. Se refiere a la realidad en su totalidad: personal, familiar, social (política, económica, cultural)». M. CAVADA DÍEZ, *Predicación y profecía*, 10.

¹⁷¹ Ídem, 6.

¹⁷² *Ibíd.*

Monseñor Romero solía decir que el criterio con el que juzgaba la realidad social no era de carácter político o sociológico sino teológico e histórico. En definitiva, el criterio último era el bien de los pobres:

«Según les vaya a ellos, al pueblo pobre, la Iglesia irá apoyando desde su especificidad de Iglesia, uno u otro proyecto político. O sea que la Iglesia así es como mira este momento de la homilía: apoyar aquello que beneficie al pobre, así como también denunciar todo aquello que sea un mal para el pueblo. Con este criterio vamos a juzgar algunos hechos de esta semana»¹⁷³.

Él intentaba desde la Palabra de Dios dar una respuesta a la grave coyuntura del país, buscaba los males y proponía cambios estructurales. De ahí, sus llamamientos a la conversión que se intensificaron en sus últimas homilías¹⁷⁴. Miguel Cavada señala que cuando la situación se había tornado más difícil Monseñor Romero «hace llamamientos a la oligarquía, al gobierno, a la Fuerza Armada y a los cuerpos de seguridad, al gobierno de Estados Unidos, a las organizaciones populares, a las organizaciones político-militares y al pueblo no organizado»¹⁷⁵. Como indicamos al iniciar este capítulo estos eran los principales autores de la sociedad salvadoreña en ese momento.

De esa forma la Palabra de Dios tomaba rostros y nombres concretos, se hacía voz de los que no tenían voz, daba consuelo y esperanza a un pueblo afligido e invitaba a la conversión. Hemos visto que el origen de la sacramentalidad de la Palabra es la Encarnación de Jesucristo, verbo eterno del Padre. En las homilías de Romero vemos cómo la Palabra de Dios toma carne y se hace cuerpo en la historia. Recordemos el planteamiento de Fisichella que la revelación de Dios solo se hace creíble en la historia. No podemos hablar de revelación, sino hubiera acontecido en la historia. De ahí, la insistencia del beato salvadoreño por encarnar las lecturas bíblicas de la misa dominical con la realidad que vivía el pueblo salvadoreño.

Eso es lo que aparece con claridad en Monseñor Romero, que llega a afirmar que la encarnación de la Palabra en la realidad histórica, «es lo que hace auténtica la predicación del Evangelio». Esos dos polos que descubrimos en las homilías de

¹⁷³ Homilía del 17 de febrero de 1980, VIII, 242.

¹⁷⁴ «Las homilías de Romero durante los últimos domingos se encuentran entre sus intervenciones más memorables. La creciente violencia del país, la desaparición de las alternativas, su reacción angustiada y la consciencia cada vez mayor de que la violencia le tocaría su propia persona, como ya había golpeado a muchos amigos, a muchos de sus sacerdotes y colaboradores, todo esto les confirió a sus palabras tal elocuencia que suscitaba el frecuente aplauso de sus oyentes. Leer sus palabras hoy o, mejor, escucharlas, es sentir el drama de aquellos momentos en el que su figura en la Basílica del Sagrado Corazón mantenía a los fieles que tenía delante y a los miles de radioyentes con vehemente atención». J. BROCKMAN, *Monseñor Romero*, 372.

¹⁷⁵ M. CAVADA DÍEZ, *Predicación y profecía*, 7.

Romero: el mensaje de la Biblia y la realidad histórica, corresponden —a nuestro juicio— a la forma como Dios se nos revela: en obras y palabras. Esa indisolubilidad del acontecimiento de la revelación es lo que mejor nos permite captar este rasgo fundamental de la predicación de Romero: la Encarnación.

Que Monseñor Romero aplicará la Escritura a la realidad concreta que estaba viviendo no es un simple capricho como predicador, o un recurso retórico con el que busca ganar aplausos y quedar bien. La encarnación de la Palabra corresponde al núcleo más auténtico de nuestra fe cristiana. Es lo que hace que la Biblia sea Palabra de Dios¹⁷⁶. Porque, qué sentido tendría la revelación de Dios, sino tuviera nada que decirnos hoy. Si la Palabra es siempre viva y actual no la podemos desvincular del horizonte que le da sentido. Esa era la convicción de Romero:

«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 en nuestra biblioteca. Pero se hace palabra de Dios porque anima, ilumina, contrasta, repudia, alaba lo que se está haciendo hoy en esta sociedad. Por ejemplo: no son más que ejemplos, cada uno de ustedes tiene mil cosas más que podrían enumerarse aquí, y que es bueno que las iluminen con la Palabra de este domingo»¹⁷⁷.

2.3.2. Jesús la palabra viviente de la revelación del Padre

Monseñor Romero en una homilía dos meses antes de su asesinato, el 27 de enero de 1980, concibe la función de ésta como «la actualización viviente de la palabra de Dios»¹⁷⁸, más aún, entendía que «la misma persona de Cristo es como una homilía perenne de revelación del Padre, la voluntad eterna de Dios se hace humana, se vuelve carne de hombre y vive aquí, en Cristo, aun cuando no habla, está hablando, es la perenne homilía de Dios»¹⁷⁹. Esta predicación se enmarca dentro del contexto de un hecho violento, en el que se pretendió «callar con fuerza la verdad de la Iglesia».

Monseñor Romero aprovechó esta ocasión para «rendir un homenaje a la Palabra de Dios». Él describe que «la Palabra de Dios no es lectura de tiempos pasado sino Palabra viva, Espíritu que hoy se está cumpliendo aquí. De allí el esfuerzo de aplicar el mensaje

¹⁷⁶ Cf. Ídem, 9-10.

¹⁷⁷ Homilía del 27 de febrero de 1977, III, 2.

¹⁷⁸ Monseñor Romero tituló así la homilía de este domingo después de que la radio del arzobispado YSAX sufriera un atentado. Inicio su predicación con estas palabras: «Gracias a Dios puedo decir también: estimados radio-oyentes, porque esperamos que la bomba que quiso silenciar nuestra radio no lo ha logrado todavía y estamos haciendo llegar la voz de la Iglesia a través de esa emisora que quiere estar precisamente al servicio de la palabra de Dios...». Homilía del 27 de enero de 1980, VIII, 178.

¹⁷⁹ Ídem, 181.

eterno de Dios a las circunstancias concretas del pueblo»¹⁸⁰. A partir de esta convicción Romero comenta lo que debe ser la homilía: «la explicación sencilla de la palabra eterna y la aplicación de esa palabra que es luz, es fuerza, ilumina, consuela, orienta». En nuestra opinión detrás de estas acciones homiléticas descubrimos la sacramentalidad de la Palabra en su carácter performativo, en esa capacidad que tiene para realizar lo que dice.

En el centro de esta fundamentación encontramos la idea que él maneja sobre la revelación¹⁸¹:

«Cristo se presenta aquí como la revelación del Padre, el complemento de toda la revelación. Cristo nos lo presenta el Concilio, en el Documento sobre la Revelación, como el que culmina la revelación. Les leo esto porque estas palabras insustituibles vale saborearlas y sentir el honor y la dicha de haber conocido a Jesucristo. Dice: "El Padre envió a su Hijo, la Palabra eterna, que alumbra todo hombre, para que habitara entre los hombres y les contara la intimidad de Dios. Jesucristo, Palabra hecha carne, Hombre enviado a los hombres", habla las palabras de Dios y realiza la obra de la salvación que el Padre le encargó. Quien ve a Jesucristo; pues él, con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino" (DV, 4)»¹⁸².

En el primer capítulo analizamos la sacramentalidad de la Palabra desde el horizonte sacramental de la revelación y afirmamos que la Palabra de Dios no es letra muerta, es espíritu, es voz, es vida. En ese sentido el actualizar¹⁸³, en Romero tiene un doble significado. Primero, significa *hacer actual la Palabra*, traerla al momento presente, al aquí y el ahora, a través de la exégesis y la encarnación del mensaje bíblico en la realidad histórica. Segundo, significa *hacer actuante esa palabra*, porque tiene el poder de transformar la realidad según la voluntad de Dios. De esta forma el carácter performativo de la Palabra no se limita solo a la acción sacramental.

¹⁸⁰ Ídem, 179.

¹⁸¹ Esta idea de Monseñor Romero, la podemos poner en relación con el artículo citado de Gregorio Ruiz sobre la base teológica de la presencia de Cristo en la palabra del predicador según Bonhoeffer: «La palabra predicada tiene su origen en la Encarnación. No es la forma o el modo de expresión de algo que está más allá, sino que es el mismo Cristo que penetra como palabra en la comunidad. La palabra que se predica no es una especie más del género "palabra" sino que, al revés todas nuestras palabras son especies de esa única, originaria palabra de Dios, que crea y soporta el mundo. En la predicación se pone el fundamento de un mundo nuevo. Precisamente porque la palabra predicada es Cristo que toma al hombre, por eso está llena de gracia y al mismo tiempo de juicio. Existe un *sacramentum verbi*. Pasar de largo ante la palabra predicada es pasar de largo ante Cristo» G. RUIZ, *Un modelo de predicación: la de Monseñor Romero*, 282.

¹⁸² Homilía del 27 de enero de 1980, VIII, 182-183.

¹⁸³ Según el estudio de Miguel Cavada además del concepto de encarnación, los dos verbos que más utilizó Monseñor Romero para referirse a la homilía son los de: actualizar e iluminar. Cf. M. CAVADA DÍEZ, *Predicación y profecía*, 12.

Para Romero, lo principal no es predicar, se trata de celebrar y comprometerse con la Palabra, llevarla a la acción. Predicamos, celebramos y realizamos la palabra de Dios:

«Lo principal no es la predicación, esto no es más que el camino; lo principal es el momento que adoramos a Cristo y nuestra fe se entrega a él, iluminados con esa palabra, y desde allí vamos a salir al mundo a realizar esa palabra. Se oye la palabra, se acomoda a la realidad, se celebra y se alimenta en la vida de Cristo y lleva el compromiso del hombre a su deber, a su hogar, a sus servicios en el mundo para que sea verdaderamente según Dios»¹⁸⁴.

Según nuestro parecer este es un núcleo importante para comprender la teología de las homilías de Monseñor Romero. Es interesante ver cómo vincula la Palabra y la realidad, Cristo y la revelación, celebración y compromiso, en una armoniosa síntesis vital. Así pues, en el concepto que tenía sobre la homilía descubrimos lo que significaba para él la Palabra de Dios, es decir, su sacramentalidad. Para Romero la Palabra es voz divina, es Cristo palabra eterna que debe iluminar nuestra realidad. De ahí, el otro concepto muy utilizado por Romero para referirse a la función de la homilía que utilizará en muchas ocasiones es el verbo «iluminar»:

«El que predica en esta cátedra, como en todos los púlpitos de las iglesias, no hace otra cosa que ser un eco humilde de esa voz divina y orientadora: Cristo, el maestro. El que predica no hace otra cosa que tomar esa Palabra eterna e iluminar con ella nuestras realidades, por donde va peregrinando nuestra historia. Por eso mi preocupación de traer como marco a la Palabra de cada domingo, la historia de cada semana. Es una historia tan densa la de El Salvador, queridos hermanos, que nunca se agota. Cada domingo encontramos hechos que están pidiendo la luz de la palabra del Señor. Y el verdadero cristiano de El Salvador no puede prescindir de esas realidades, a no ser que quiera profesar un cristianismo aéreo, un cristianismo sin compromisos, espiritualistas; y así es muy fácil ser cristiano, desencarnado, desentendido de las realidades que viven. Pero vivir ese evangelio, que por orden del Padre eterno tenemos que escuchar –“A él escuchadle”–, vivirlo en el marco real de nuestra existencia, eso es lo difícil, eso es lo que crea conflictos, pero es lo que hace auténtica la predicación del evangelio y la vida de cada cristiano. Cada uno de ustedes, queridos hermanos, tiene su propia historia, la historia de su propia familia. Sería imposible señalar aquí esas historias concretas, pero ese es trabajo íntimo de cada uno. Ilumine sus esperanzas, sus proyectos, sus desilusiones, sus fracasos, ilumínelos con la Palabra de Dios para que viva siempre de fe y esperanza»¹⁸⁵.

Lo que nos interesa mostrar es que el alma de las homilías de Monseñor Romero lo constituye la Palabra de Dios. La homilía será para él un medio humilde para acercar esa Palabra a nuestra historia. En las funciones homiléticas de la predicación intuimos como están presentes esos rasgos de la sacramentalidad que expusimos en el primer capítulo. Esta hermenéutica de Romero nos ofrece unos «principios iluminadores»

¹⁸⁴ Homilía del 27 de enero de 1980, VIII, 180.

¹⁸⁵ Homilía del 19 de febrero de 1978, IV, 18-19.

donde lo fundamental como hemos subrayado, es encarnar la Palabra, para no vivir un «cristianismo aéreo» desentendido de la realidad de nuestro mundo. Por eso, invita a escuchar a Cristo para vivir su Evangelio en el marco real de nuestra vida. Solo de esa forma podremos hablar de una actualización viviente de la Palabra de Dios.

2.3.3. Dios nos sigue salvando con su Palabra

A pesar de todas las presiones que recibía Monseñor Romero –del Vaticano, del gobierno, las amenazas a muerte– nunca dejó al pueblo de Dios sin su palabra profética. Continúo hablando con lucidez y valentía hasta el final. En nuestra investigación nos hemos encontrado con un valioso material donde se estudia ampliamente las homilías de Romero¹⁸⁶. Según nuestro parecer la fuerza de la predicación de Romero radica en la fuerza de la Palabra de Dios. Si llegó a tener el impacto que tuvo es gracias al poder contenido en la Palabra. Por ello, sus homilías constituyen la puerta de acceso para adentrarnos al núcleo más profundo del beato salvadoreño: su relación con la Palabra de Dios portadora de salvación.

La *Verbum Domini* 56 para comprender la sacramentalidad de la Palabra la sitúa en el horizonte sacramental de la revelación, que indica «la modalidad histórico salvífica con la cual el Verbo de Dios entra en el tiempo y en el espacio» (VD 56). Consideramos que las homilías de Monseñor Romero representan un claro ejemplo donde se da esa «modalidad histórica salvífica» del Verbo que entra en la historia. En ese sentido podemos afirmar que Dios continúa salvando mediante su Palabra a su pueblo.

Eso es lo que nos ayuda a captar la predicación de Monseñor Romero, el carácter soteriológico de la Palabra. Como señala Miguel Cavada el tema central de las homilías de Romero es la salvación, es el eje transversal que recorre toda su predicación¹⁸⁷. Lo que buscaba en sus homilías era hacer presente el misterio de salvación en Cristo. El servicio que Monseñor Romero prestó a la Palabra en sus homilías fue vehicular esa salvación a la historia de El Salvador. Él mismo entiende la predicación del Evangelio tiene que ser:

¹⁸⁶ CF. M. CAVADA DIEZ, *Predicación y profecía. Análisis de las homilías de Monseñor Romero*: Revista Latinoamérica de Teología 34 (1995), 3-36. *La predicación como prolongación del proyecto salvífico de Cristo en las homilías de Monseñor Romero*, ibíd, 38 (1996), 99-139. *La autoridad en la Iglesia. Palabra y testimonio de Monseñor Romero*, ibíd, 40 (1997), 3-16. M. CAVADA DIEZ-JON SOBRINO, *Mons. Romero verdadero profeta*, DDB, Bilbao 1982. J. SOBRINO, *En el XXX aniversario del martirio de Monseñor Romero. Las últimas homilías*: Revista Latinoamérica 76 (2009) 3-15.

¹⁸⁷ Cf. M. CAVADA DIEZ, *La predicación*, 102.

«Una prolongación del misterio salvífico de Cristo, una aplicación a nuestra historia, a nuestro pueblo, a nuestra realidad. Una predicación que solamente fuera un cuentecito romántico de hace veinte siglos y que no tuviera que encarnarse con el proyecto salvífico de Dios en las vicisitudes trágicas, dolorosas o esperanzadoras de nuestra historia, de nuestra realidad, no sería un cristianismo auténtico, ¡Dios sigue salvando en la historia! Por eso, al volver a este episodio del nacimiento de Cristo en Belén, no venimos a recordar solo a recordar el nacimiento de Cristo hace veinte siglos, sino a vivir ese 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»¹⁸⁸.

Esto explica por qué las homilias de Monseñor Romero fueron tan esperadas, que la catedral de San Salvador se llenará a rebosar cada domingo, que tuviera esa audiencia de radio sin precedentes para escuchar su predicación y porque continúan teniendo una actualidad abrumadora para nuestro tiempo. Y eso también explica por qué producían tanta incomodidad, por qué resultaban inquietantes, por qué querían silenciar la voz de la Palabra. Palabra de salvación con la que Romero sustentaba la esperanza de su pueblo y consolaba tanto dolor y sufrimiento.

El carácter salvífico de la Palabra que descubrimos en la teología de las homilias de Monseñor Romero nos remite a la «economía de revelación»: en obras y palabras, elementos con los que se subraya la dimensión histórica y sacramental de la revelación. Si Dios entra en la historia para entrar en diálogo con el ser humano es para ofrecer su salvación. Con razón Romero concibe la predicación como prolongación de la salvación de Cristo, porque es donde se explicita y se encarna la Palabra en nuestra historia. En ese sentido la Iglesia debe ser «la prolongación siempre actual y operante» de la Palabra de Dios.

2.3.4. La voz profética de la Palabra de Dios

Hemos destacado tres núcleos teológicos presentes en las homilias de Monseñor Romero: la encarnación, la revelación y la salvación. Esta es la dimensión cristológica de la Palabra. En este apartado buscamos destacar la dimensión pneumatológica al vincularla la Palabra con la voz profética del mártir salvadoreño¹⁸⁹. En el primer

¹⁸⁸ Homilía del 24 de diciembre de 1978, VI, 50.

¹⁸⁹ Es significativo ver cómo para la celebración por la beatificación de Monseñor Romero se escogió la solemnidad de Pentecostés. Queriendo indicar que su vida siempre estuvo impulsada por el soplo del Espíritu Santo que le inspiró de manera especial con su fuerza transformadora y renovadora. En la biografía de muchos santos vemos esa acción del Espíritu, cuando Dios da a sus vidas una dirección completamente nueva. El Cardenal Angelo Amato, Prefecto de la Congregación para las Causas de los

capítulo terminamos indicando que Dios al decir su Palabra entrega también su Espíritu. Recordemos, como hemos señalado, que los profetas son el paradigma de la recepción y asimilación de la Palabra, y por ello también del Espíritu. Por esa razón en la Escritura la experiencia profética aparece vinculada con la acción de Espíritu. Es lo que confiesa nuestra fe: «creo en el Espíritu Santo que habló por los profetas».

Los profetas, que albergan en su cuerpo la Palabra, son ungidos por el Espíritu para que se conviertan en su voz. Surgen en los momentos críticos de la historia del pueblo de Israel. Por ejemplo, en el exilio la profecía tiene que ver con la vida y está cargada de una palabra de orientación y esperanza. Los profetas llaman a la justicia y a la fraternidad cuando el pueblo se ha desviado y camina por rutas de injusticia. Por ello, el Espíritu que habla por los profetas es un Espíritu de justicia que restablece el derecho de los pobres y la fraternidad verdadera frente a todo tipo de hipocresía cultural y religiosa¹⁹⁰.

A partir de esta idea del profetismo nos acercamos a la dimensión pneumatológica de las homilías de Monseñor Romero. Porque solo desde esa experiencia del Espíritu – *ruah profético*– es cómo comprenderemos mejor la función profética en la predicación del obispo mártir. Unos meses después del asesinato de Romero, Ignacio Ellacuría reflexionando sobre la transformación que había tenido, comentó: «A Monseñor Romero no se le eligió para que fuera a ser lo que llegó a ser; se le eligió casi para lo contrario. Pero el Espíritu Santo *se apoderó de él* y rompió todos los esquemas y perspectivas humanas, incluidos sus propios esquemas y perspectivas. Se convirtió en el gran regalo de Dios porque él mismo quedó totalmente convertido»¹⁹¹.

No cabe duda que en Monseñor Romero se dio una acción especial del Espíritu, en los hitos históricos de su vida podemos descubrir la presencia del Espíritu Santo, al releer sus homilías desde el revés de la trama, vemos ese hálito divino que va

Santos, comenzó afirmando en su homilía que «La beatificación de Monseñor Romero, obispo y mártir, es una fiesta de gozo y de fraternidad. Es un don del Espíritu Santo para la Iglesia y para la noble nación salvadoreña». Cuando el Cardenal Amato alude a la experiencia de Romero después del martirio de Rutilio sostiene que «desde aquel día su lenguaje se volvió más explícito en el defender al pueblo oprimido y a los sacerdotes perseguidos, sin preocuparse por las amenazas que cotidianamente recibía. Mons. Romero habló de un don del Espíritu Santo que le concedió una especial fortaleza pastoral, casi en contraste con su temperamento prudente y comedido». Cf. A. AMATO, *Homilía por la beatificación del mártir Monseñor Óscar Arnulfo Romero*, San Salvador, 23 de mayo de 2015.

¹⁹⁰ Cf. V. CODINA, *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*. Sal Terrae, Santander 1994, 226-227.

¹⁹¹ I. ELLACURÍA, *Monseñor Romero, enviado de Dios para salvar a su pueblo*, 7.

hilvanando su historia¹⁹², ahí atisbamos el dinamismo que lo llevó a ser lo que fue: voz profética de la Palabra de Dios. Por eso, Romero estaba convencido de que transmitía la Palabra de Dios, que comunicaba la voluntad de Dios, lo que quería para ese momento histórico¹⁹³.

Esta inspiración del Espíritu es lo que convierte la homilía de Monseñor Romero en una palabra profética. Una dimensión que adquiere un significado y relevancia importante por el momento histórico que se estaba viviendo en El Salvador. Su mensaje es una condensación que recoge el dolor y el sufrimiento del pueblo, pero también expresa una palabra de esperanza. En medio de tanto luto y lágrimas esta voz profética es palabra de consuelo. En un contexto de violencia generaliza donde se busca la absolutización del poder de las riquezas es una palabra de denuncia. En definitiva, la palabra profética de Romero es un llamamiento a la conversión, a obedecer la Palabra de Dios:

«Yo quisiera hacer un llamamiento, de manera especial, a los hombres del Ejército. Y en concreto a las bases de la Guardia Nacional, de la policía, de los cuarteles... Hermanos, son de nuestro mismo pueblo. Matan a sus mismos hermanos campesinos. Y ante una orden de matar que dé un hombre, debe prevalecer la ley de Dios que dice: "No matar". Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la Ley de Dios. Una ley inmoral, nadie tiene que cumplirla. Ya es tiempo de que recuperen su conciencia, y que obedezcan antes a su conciencia que a la orden del pecado. La Iglesia, defensora de los derechos de Dios, de la ley de Dios, de la dignidad humana, de la persona, no puede quedarse callada ante tanta abominación. Queremos que el Gobierno tome en serio que de nada sirven las reformas si van teñidas con tanta sangre. En nombre de Dios y en nombre de este sufrido pueblo, cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios: ¡Cese la represión!»¹⁹⁴.

3. Monseñor Romero: Mártir de la Palabra, el destino del profeta

Ese fuerte llamamiento de Romero de desobedecer una orden de matar fue como su sentencia de muerte. Aunque su asesinato profesional se viniera planificando con varios meses de antelación¹⁹⁵. Monseñor Romero acompañó su servicio profético de la Palabra con el testimonio de su vida. La credibilidad de su predicación viene dada por la

¹⁹² Cf. V. CODINA, *Creo en el Espíritu Santo*, 25.

¹⁹³ Cf. J.L. SICRE, *Los profetas de Israel y su mensaje. Antología de textos*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1986, 27.

¹⁹⁴ Homilía del 23 de marzo de 1980, VIII, 384.

¹⁹⁵ P.M. LAMET - J. SOBRINO - J. R. BROCKMAN, *Romero de América, mártir de los pobres*. Mensajero, Bilbao 2015, 154.

coherencia entre sus obras y sus palabras. En definitiva, lo que legitima la vida del profeta es su destino.

En los apartados anteriores nos hemos aproximado a la relación del beato salvadoreño con la Palabra de Dios desde la clave de *la recepción* (como oyente) y desde *la misión* (destacamos esa importancia del hablar). Ahora queremos ahondar en *la identificación* (su cuerpo) con la Palabra. La Palabra se hizo acontecimiento en Mons. Romero, en último término, su cuerpo mártir tiene el carácter de significar y esta es la base de la sacramentalidad.

3.1. *La palabra profética es conflictiva*

La palabra profética de Monseñor Romero generó conflicto porque fue dicha en contra del pecado del mundo. Su palabra no era solo una palabra para orientar, consolar y animar. Su palabra también representó una valiente denuncia de las estructuras de poder que someten y dominan. Su voz profética condenó todo aquello que producía tanta muerte y sufrimiento en esa trágica historia que vivía El Salvador. Romero era consciente que esta denuncia y condena profética generaba conflictos. Este carácter conflictivo de la Palabra no se le puede atribuir a la subjetividad del profeta, a sus condicionantes psicológicos, a su personalidad, a su carácter¹⁹⁶.

El conflicto lo genera la objetividad misma de la Palabra que «es una espada de doble filo» (Hb 5,12) que penetra en el mal de nuestro mundo y desenmascara su mentira. Por eso, Mons. Romero cuando invitaba a comprometerse a difundir la Palabra de Dios, animaba ante los conflictos diciendo:

«Naturalmente que si es verdadera Palabra de Dios lleva algo explosivo y no muchos la quieren llevar, si fuera una dinamita muerta ya nadie tendría miedo. Por eso, la redacción, el cuidado de hacer una orientación que de veras oriente pero en el verdadero sentido de la vida de la Iglesia. Una Iglesia que por sus medios de comunicación quiere promover la dimensión histórica tiene que encontrar choques en la historia. No basta la dimensión trascendente, que eso es muy bonito escribir de lo trascendente. Lo histórico y lo trascendente en equilibrio, eso es lo que tratamos de hacer en nuestros medios de comunicación social»¹⁹⁷.

Muchas veces se prefiere una predicación que no genere conflicto, que no moleste, que se acomode a lo que a la gente le gusta escuchar. Pero el criterio de autenticidad para Monseñor Romero de una verdadera predicación del Evangelio es cuando ésta

¹⁹⁶ J. SOBRINO, *Mons. Romero verdadero profeta*, 112.

¹⁹⁷ Homilía del 9 de septiembre de 1979, VII, 243.

provoca conflicto, incomoda, genera crisis. Cuando se busca evitar ese conflicto que suscita la Palabra de Dios se corre el peligro de disolver la fuerza que tiene su mensaje. El conflicto es inevitable cuando la Palabra denuncia el mal y sus raíces¹⁹⁸. Así lo expresó en una misa de ordenación sacerdotal donde invitaba a los nuevos presbíteros a prestar un ministerio de la Palabra:

«Queridos hermanos, que no vaya a ser falso el servicio de ustedes desde la Palabra de Dios, que es muy fácil ser servidores de la Palabra sin molestar al mundo. Una Palabra muy espiritualista, una palabra sin compromiso con la historia, una palabra que puede resonar en cualquier parte del mundo porque no es de ninguna parte del mundo. Una palabra así no crea problemas, no origina conflictos. Lo que origina conflictos, las persecuciones, lo que marca la Iglesia auténtica es, cuando la palabra quemante como la de los profetas, anuncia al pueblo las maravillas de Dios para que las crean y las adoren, y denuncia los pecados de los hombres que se oponen al Reino de Dios para que lo arranquen de sus corazones, de sus sociedades, de sus leyes, de sus organismos que oprimen que aprisionan, que atropellan los derechos de Dios y de la humanidad. Este es el servicio difícil de la Palabra, pero el Espíritu de Dios va con el profeta, va con el predicador porque es Cristo que se prolonga anunciando su reino a los hombres de todos los tiempos»¹⁹⁹.

Como notamos para Monseñor Romero no era lo mismo encarnar que universalizar. Él lo distingue con mucha claridad. La palabra se tiene que encarnar en una realidad concreta, cuanto más se encarna más se universaliza. Esa es la riqueza contenida en la Palabra que tiene algo que decir para cada situación. Recordemos como la revelación de Dios se da a un pueblo concreto que estaba viviendo una situación específica. De ese encuentro de revelación con su pueblo surge el mensaje escrito en la Biblia. Por ello la predicación de estar impregnada de esa misma dinámica de la revelación para que se hace acontecimiento y se encarna en la realidad actual²⁰⁰.

Eso fue lo que le trajo tanto conflicto a Monseñor Romero, nadie como él ha vivido las consecuencias de su predicación. Su valiente denuncia profética molesto a los que tenían el poder. Sus palabras se convirtieron en una genuina amenaza para sus intereses. Su voz profética deslegitimó el orden que querían imponer que producía tanta muerte e injusticia. El beato mártir no huyó del conflicto, tampoco podemos decir que lo buscará, fue la consecuencia del servicio que le prestó a la Palabra²⁰¹. Romero estaba convencido que:

«Una Iglesia que no provoca crisis, un Evangelio que no inquieta, una Palabra de Dios que no levanta roncha –como decimos vulgarmente–, una Palabra de Dios que no toca el

¹⁹⁸ Cf. M. CAVADA DÍEZ, *Predicación y profecía*, 28.

¹⁹⁹ Homilía del 10 de diciembre de 1977, III, 44-45.

²⁰⁰ Cf. M. CAVADA DÍEZ, *Predicación y profecía*, 29.

²⁰¹ Cf. R. CARDENAL, *La voz profética del pueblo crucificado*, 420.

pecado concreto de la sociedad en que está anunciándose, ¿qué Evangelio es? Consideraciones piadosas muy bonitas que no molestan a nadie, y así quisieran muchos que fuera mi predicación. Y aquellos predicadores que, por no molestarse, por no tener conflictos y dificultades, evitan toda cosa espinosa, no iluminan la realidad en que se vive. Y aquellos predicadores que, por no molestarse, por no tener conflictos y dificultades evitan toda cosa espinosa, no iluminan la realidad en que se vive, no tienen el valor de Pedro de decirle a aquella turba donde están todavía las manos manchadas de sangre que mataron a Cristo: ¡Ustedes lo mataron!»²⁰².

A Monseñor Romero se le acusó de meterse en política, de promover la lucha de clases, de estar endemoniado, de ser comunista. Después de una misa de funeral por un político salvadoreño un grupo de fieles le gritaron: «¡sacerdotes de belcebú váyanse a Moscú!». Se le llegó a responsabilizar de la violencia del país. Al interior de la Iglesia también fue incomprendido. Recibió mucha oposición y se le trató con dureza en las curias vaticanas²⁰³. Su voz profética causó mucho malestar dentro y fuera de la Iglesia, dentro y fuera del país. Por eso, se buscó la forma de acallar su voz, desacreditar su persona y se empezó a tramar su muerte.

3.2. *La palabra profética es perseguida*

El conflicto que generó la palabra profética de Monseñor Romero desencadenó también su persecución. Si se nos hace difícil aceptar la persecución que provoca una auténtica predicación de la Palabra de Dios, es mucho más difícil aceptar el destino de la persecución para quien predica la verdad²⁰⁴. A los profetas de la Biblia les iba mal, eran insultados, perseguidos, amenazados y muchos fueron asesinados. Es el lamento de Jesús al ver Jerusalén: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados!» (Mt 23,37). Jesús mismo correrá esa misma suerte, esos hombres portadores de la Palabra de Dios acabaron mal²⁰⁵.

Monseñor Romero comprende que ese es el destino del profeta, y se fue haciendo cada vez más consciente de que podía ser su propio destino. Lo iba captando, según Jon Sobrino, primero en comunión con toda la Arquidiócesis por su despertar profético y su compromiso con la justicia. Y segundo, ve la persecución como una consecuencia de la

²⁰² Homilía del 16 de abril de 1978, IV, 140.

²⁰³ «El nuncio de El Salvador estaba en su contra. En la congregación para los obispos se pensó seriamente en destituirlo o anularlo, dejando como figura decorativa con un administrador sede plena con plenos poderes. En poco más de un año el Vaticano envió tres visitadores apostólicos, medida extrema que normalmente se utiliza cuando hay serios y graves problemas en una diócesis». M. CAMPBELL-JOHNSTON – J. SOBRINO, *Monseñor Romero. Westminster y Roma*, Talleres Gráficos UCA, San Salvador 2010³, 30-31.

²⁰⁴ Cf. M. CAVADA DÍEZ, *Predicación y profecía*, 32.

²⁰⁵ JON SOBRINO, *Mons. Romero verdadero profeta*, 129.

encarnación de la Iglesia en el mundo de dolor de los pobres²⁰⁶. Para el beato salvadoreño la persecución de la Iglesia era el sello que validaba su predicación. Se le persiguió como a Cristo por decir la verdad, ahí encuentra la razón última de la persecución de la Iglesia.

La Iglesia perseguida se identifica con Cristo que es piedra de escándalo y signo de contradicción. Por eso, Monseñor Romero llega incluso a alegrarse de que fuera perseguida:

«Así, libre de compromisos, sólo con su testimonio y enseñanza, la Iglesia será más creíble y mejor escuchada. De este modo, el mismo ejercicio del poder será evangelizado, en orden al bien común. Y me alegro, hermanos, de que nuestra Iglesia sea perseguida precisamente por su opción preferencial por los pobres y por tratar de encarnarse en el interés de los pobres y decir a todo el pueblo gobernantes, ricos y poderosos: si no se hacen pobres, si no se interesan por la pobreza de nuestro pueblo como si fuera su propia familia, no podrán salvar a la sociedad»²⁰⁷.

Monseñor Romero asumió todas las consecuencias del servicio profético de la Palabra. Fue coherente hasta el final con las exigencias de la predicación de la verdad y de la defensa del derecho de los oprimidos. Su palabra comprometida con los pobres le llevó a compartir también con ellos su mismo destino: fue amenazado, perseguido y asesinado. Es muy significativo, que cuando el gobierno le ofrece seguridad personal, él la rechaza, es un «gesto profético» que nos desvela el sentido último de su profecía:

«Quiero agradecer las múltiples manifestaciones de solidaridad que me han llegado con motivo de lo que dije el domingo pasado: de cierta noticia de peligro contra mi vida. Yo no le quisiera dar tanta importancia a este asunto, porque estamos en las manos de Dios. [...] También quiero agradecerle al Sr. Presidente el haber ofrecido protección si yo se la solicitaba. Se lo agradezco, pero quiero repetir aquí mi posición: de que no busco yo nunca ventajas personales, sino que busco el bien de mis sacerdotes y de mi pueblo. Quiero decirle también, que antes de mi seguridad personal, yo quisiera seguridad y tranquilidad para 108 familias y desaparecidos..., para todos los que sufren. Un bienestar personal, una seguridad de mi persona, no me interesa, mientras mire en mi pueblo un sistema económico y político que tiende cada vez más a abrir diferencias sociales»²⁰⁸.

Nos damos cuenta que la persecución de la voz profética de la Iglesia es la consecuencia de su encarnación en la historia concreta, es el sello que le otorga autenticidad y lo que en definitiva más le asemeja a Cristo. Podríamos decir que

²⁰⁶ Ídem, 131-132.

²⁰⁷ Homilía del 15 de julio de 1979, VII, 75.

²⁰⁸ Homilía del 14 de enero de 1979, VI, 120.

Monseñor Romero agrega a esos rasgos clásicos esenciales de la Iglesia –una, santa, católica y apostólica– uno fundamental: perseguida²⁰⁹.

«Yo quiero decirles a las comunidades de Aguilares y a todas las comunidades que en este momento están acompañando esta peregrinación de fe, de esperanza y de amor; ¡que no tengan miedo!, que la persecución es una nota característica de la autenticidad de la Iglesia; que una Iglesia que no sufre persecución, sino que está disfrutando los privilegios y apoyo de la tierra esa Iglesia ¡tenga miedo!; no es la verdadera Iglesia de Jesucristo. Esto no quiere decir que sea normal esa vida de martirio y sufrimiento, de miedo y de persecución, sino que debe de significar: el espíritu del cristiano. No estar en la Iglesia únicamente cuando las cosas andan bien, sino seguir a Jesucristo con el entusiasmo de aquel apóstol que decía: “si es necesario muramos con él”»²¹⁰.

3.3. Monseñor Romero: fiel a la Palabra

Los últimos meses de vida de Monseñor Romero fueron particularmente tensos a nivel político y social²¹¹. La violencia había alcanzado unos niveles sin precedentes. La represión por parte del gobierno se había encrudecido cada vez más, contra los obreros, campesinos y organizaciones populares. Los grupos de «extrema izquierda» empezaban a organizarse y veían la violencia como única salida para la grave crisis del país. De hecho, sus últimas homilías son las más completas, en ellas aparecen mayor intensidad el tono de su denuncia profética invitando al diálogo, la reconciliación y la paz. En medio de esta situación el beato salvadoreño seguía encontrando en la Palabra de Dios su gran respaldo, así lo expresa en la homilía del 23 de marzo de 1980:

«He tratado durante estos domingos de Cuaresma de ir descubriendo en la revelación divina, en la Palabra que se lee aquí en la misa, el proyecto de Dios para salvar a los pueblos y a los hombres; porque hoy, cuando surgen diversos proyectos históricos para nuestro pueblo, podemos asegurar: tendrá la victoria aquel que refleje mejor el proyecto de Dios. Y esta es la misión de la Iglesia. Por eso, a la luz de la Palabra divina, que revela el proyecto de Dios para felicidad de los pueblos, tenemos el deber, queridos hermanos, de señalar también las realidades; ver cómo se va reflejando entre nosotros el proyecto de Dios. Nadie tome a mal que, a la luz de las palabras divinas que se leen en nuestra misa, iluminemos las realidades sociales, políticas y económicas, porque, de no hacerlo así, no sería un cristianismo para nosotros. Y es así como Cristo ha querido encarnarse para que esa luz que él trae del Padre se haga vida de los hombres y de los pueblos.

Ya sé que hay muchos que se escandalizan de esta palabra y quieren acusarla de que ha dejado la predicación del Evangelio para meterse en política, pero no acepto esta acusación, sino que hago un esfuerzo para que todo lo que nos ha querido

²⁰⁹ Cf. M. CAVADA DÍEZ, *Predicación y profecía*, 33.

²¹⁰ Homilía del 11 de marzo de 1979, VI, 192.

²¹¹ «En resumidas cuentas, Monseñor Romero se veía entre dos fuegos. Las organizaciones populares estaban descontentas con él, y los jóvenes militares poco satisfechos porque esperaban un apoyo total y sin condiciones a la causa del golpe. Todo esto manifestaba algo muy claro: que la persona de Monseñor, su obra y su mensaje se habían vuelto decisivos para toda la historia que se estaba escribiendo en aquellos días del golpe de Estado y para la historia que querían escribir las organizaciones populares». J. DELGADO, *Óscar A. Romero, Biografía*, UCA Editores, San Salvador 2015¹¹, 169.

impulsar el Concilio Vaticano II, las reuniones de Medellín y de Puebla, no solo las tengamos en las páginas y lo estudiemos teóricamente, sino que la vivamos y lo traduzcamos en esta conflictiva realidad de predicar como se debe el Evangelio para nuestro pueblo. Por eso le pido al Señor, durante toda la semana, mientras voy recogiendo el clamor del pueblo y el dolor de tanto crimen, la ignominia de tanta violencia, que me dé la palabra oportuna para consolar, para denunciar, para llamar al arrepentimiento, y, aunque siga siendo una voz que clama en el desierto, sé que la Iglesia está haciendo el esfuerzo por cumplir su misión...»²¹².

Monseñor Romero fue fiel a esa misión de la Iglesia que había descubierto a través de la revelación de Dios contenida en su Palabra. Hemos señalado las consecuencias de su voz profética, los conflictos y la persecución que suscitó su predicación. Sobre la credibilidad de su persona se montó una fuerte campaña de difamación, mentiras y calumnias. Ese ataque verbal iba también acompañado de acciones violentas. Las instalaciones de los medios de comunicación de la Arquidiócesis –la imprenta y la radio– habían sufrido varios atentados²¹³. Por otra parte, habían sido asesinados seis sacerdotes, Delegados de la Palabra y catequistas.

Romero desde el inicio de su ministerio arzobispal había recibido muchas amenazas de muerte, pero no se las tomaba en serio, sino estaban bien fundamentadas. Tampoco hacía mención de ellas durante sus homilías. Pero cuando el Nuncio de Costa Rica le comunicó de nuevo sobre el peligro que corría su vida, hizo alusión de ello en la homilía del domingo 24 de febrero. Miguel D'Escoto el ministro de Asuntos Exteriores de Nicaragua, en ese momento le ofreció la posibilidad de refugiarse en el vecino país. Monseñor Romero le respondió que debía permanecer junto a su pueblo y asumir los riesgos de su ministerio²¹⁴.

En ese contexto tan convulso, agitado y tenso la probabilidad de una muerte violenta se fue haciendo cada vez mayor. Monseñor Romero fue consciente de lo que podía sucederle a su propia persona. Vivió una profunda lucha interna para aceptar una muerte en esas circunstancias. Eso es lo que encontramos en los apuntes de sus últimos Ejercicios Espirituales, su propio Getsemaní, constituyen un testimonio vivo de un hombre creyente que asume desde su fe las consecuencias de ministerio.

²¹² O. ROMERO, *La voz de Monseñor Romero, textos y homilías*. PPC, Madrid 2005, 244-245.

²¹³ «Martes, 19 de febrero 1980. Me despiertan con una llamada urgente de la Hermana María, desde *Domus Mariae*, para decirme que ha estallado una bomba en la planta de la YSAX y que ha quedado completamente arruinada. Pregunté si había habido daños personales y me alegré de que solo fueran de carácter material, lo cual puede tener reparación. Esta misma noche y a la misma hora, como a las once de la noche, también estalló otra bomba en la biblioteca de la UCA, evidentemente, pues, se trata de maniobras de la extrema derecha contra la voz de la Iglesia». ARZOBISPADO DE SAN SALVADOR (ed), *mons. Óscar A. Romero su diario*, 432.

²¹⁴ J. BROCKMAN, *Monseñor Romero*, 378.

«Mi otro temor es acerca de los riesgos de mi vida. Me cuesta aceptar una muerte violenta que en estas circunstancias es muy posible; incluso el señor nuncio de Costa Rica me avisó de peligros inminentes para esta semana. El padre me dio ánimo diciéndome que mi disposición debe ser dar mi vida por Dios, cualquiera que sea el fin de mi vida. Las circunstancias desconocidas se vivirán con la gracia de Dios. Jesucristo asistió a los mártires y, si es necesario, lo sentiré muy cerca al entregarle mi último suspiro. Pero más valioso que el momento de morir es entregarle toda la vida, vivir para él»²¹⁵.

El domingo 9 de marzo, una semana después de esos ejercicios Monseñor Romero celebró una misa en la Basílica del Sagrado Corazón en memoria de Mario Zamora, un dirigente del partido demócrata-cristiano, quien había sido asesinado cruelmente por un escuadrón de la muerte de la extrema derecha. A la celebración asistieron muchos miembros del partido. Un día más tarde, fue encontrado un estuche con setenta y dos cartuchos de dinamita. Si hubiese explotado toda la basílica hubiera volado por los aires. Romero tenía esa preocupación especial que al asesinarle también perjudicaran a otras personas²¹⁶. En la homilía del domingo siguiente dijo al pueblo: «En lugar de sentir miedo, sintamos más confianza [...] Dios cuida de nosotros. Nada malo puede ocurrirle a quien confía en Dios»²¹⁷.

Uno de sus biógrafos, Jesús Delgado, comenta que el asesinato de Monseñor Romero es la confirmación de su verdadero papel de profeta. Los que se sintieron más interpelados con la palabra de Monseñor no le respondieron con argumentos razonables, sino con amenazas, violencia y con la muerte. Su voz que invitaba a la conversión resultaba muy incómoda para los que tenían el poder. El asesinato de Monseñor Romero no puede ser considerado político, lo que querían era silenciar al profeta y pastor que daría su vida por los pobres de su rebaño por ser fiel a la Palabra de Dios.

3.4. *La sacramentalidad de la Palabra en su martirio*

Parte de la grandeza, de la belleza, del impacto que produjo el martirio de Monseñor Romero es la forma y el momento en el que le asesinaron. Estaba celebrando la misa, en un lugar sagrado para nuestra simbología cristiana, dentro de la capilla del hospital de la Divina Providencia para enfermos de cáncer terminal. Acababa de pasar del ambón al altar, él siempre terminaba sus homilías haciendo una invitación a participar en la Eucaristía, en esta ocasión motivó el ofertorio con estas palabras:

²¹⁵ J. DELGADO, *Óscar A. Romero, Biografía*, 190.

²¹⁶ M. MAIER, *Óscar Romero*, 76.

²¹⁷ J. BROCKMAN, *Monseñor Romero, la biografía*, 385.

«Esta Santa Misa, esta Eucaristía, es precisamente un acto de fe. Con fe cristiana parece que en este momento la voz de diatriba se convierte en el cuerpo del Señor que se ofreció por la redención del mundo y que, en este cáliz, el vino se transforma en la sangre que fue precio de la salvación. Que este cuerpo inmolado y esta sangre sacrificada por los hombres nos alimenten también para dar nuestro cuerpo y nuestra sangre al sufrimiento y al dolor, como Cristo, no para sí, sino para dar conceptos de justicia y de paz a nuestro pueblo. Unámonos, pues íntimamente en fe y esperanza a este momento de oración por doña Sarita y por nosotros. (En ese momento sonó el disparo)»²¹⁸.

Óscar Arnulfo Romero cayó abatido en el altar²¹⁹ junto a un crucifijo con su corazón atravesado por una bala explosiva. Su sangre quedó derramada entre el altar y la cruz²²⁰. Esa forma y el cómo le asesinan, esa sacramentalidad que rodea ese instante ha contribuido para la grandeza de su martirio. Lo que querían era silenciar su palabra, pero jamás se imaginaron del gran error que estaban cometiendo. Además de la crueldad, nunca pensaron que de esa forma que le asesinaron estaban construyendo al más universal de todos los salvadoreños.

En estas circunstancias externas en las que se da el martirio de Monseñor Romero vemos realizada de forma plena la sacramentalidad de la Palabra. La vinculación entre la Encarnación y la Eucaristía, el modo como Dios se auto-comunica que «pone su carne en la Palabra» y «se da como pan». Recordemos que ese es el itinerario que subyace en la *Verbum Domini* «de la carne al pan» con el cual redescubrimos el dinamismo contenido en la Palabra.

Monseñor Romero prestó su voz a la Palabra de Dios hasta entregar su propia carne. Se dio en lo que dijo por defender a los que no tenían voz. Su encarnación en el mundo de los oprimidos llegó hasta el derramamiento de su propia sangre. Su palabra se convirtió en carne crucificada. Esta significatividad teológica que acompaña su martirio es la confirmación de lo que quiso ser toda su vida. Es la dedicación total de su persona al servicio de la Palabra desde esa dimensión eucarística con la cual se entregó.

Los que pensaron que con su muerte silenciarían la voz del profeta se equivocaron. Hicieron que su palabra fuera más elocuente. Le otorgaron mayor credibilidad, y por

²¹⁸Ídem, 395.

²¹⁹ Desde Tomas Becket, Arzobispo de Canterbury, en el siglo XII no había sido asesinado un obispo junto al altar.

²²⁰ «El martirio se constituye así la expresión más alta de la libertad humana como respuesta al amor de Cristo y como plena inserción en su Cuerpo eucarístico y eclesial. En el mártir se realiza de modo supremo la “gramática” humana con la que el Verbo de Dios ha hablado en la historia y sigue hablando a los hombres de nuestro tiempo. En rigor, pues, no podría haber gesto martirial –ni culto martirial – que desenfoque esta estructura propia de la conformación testimonial a la verdad de Cristo». J. PRADES, *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural*, BAC, Madrid 2015, 432.

más que se quiso tapar y esconder la brutalidad de este crimen, su verdad se impuso sobre la realidad. Es cierto que la Palabra de Dios toma todo el cuerpo del profeta²²¹ para su servicio y que incluso después de muerto sigue hablando. Eso fue lo que pasó con el cuerpo de Monseñor Romero que siguió siendo mártir incluso después de su martirio.

La misa de su funeral se celebró el 30 de marzo de 1980, domingo de Ramos. El altar se colocó frente a la puerta principal de la catedral. Llegó mucha gente de todas partes del país. A pesar de la muchedumbre todo transcurría con tranquilidad, hasta que explotó una bomba en una esquina de la plaza. El caos se desató, la gente huía descontrolada buscando refugio. Muchos pensaron que querían robar el cuerpo de Monseñor. El ataúd fue introducido apresuradamente al interior de la catedral, mientras se escuchaban disparos y explosiones en el exterior. Como se pudo se dio sepultura a su cuerpo. Esta misa como la última de Romero en la capilla del hospitalito, tampoco se llegó a terminar²²².

La aversión a la fuerza de la palabra de Monseñor Romero llegó hasta el extremo. Se realizó lo que menos se pensó que ocurriría. Unos instantes antes de que le asesinaran él había expresado: «Acaban de escuchar en el Evangelio de Cristo que es necesario no amarse tanto a sí mismo [...] En cambio, el que se entrega por amor a Cristo al servicio de los demás, éste vivirá como el granito de trigo que muere, pero aparentemente muere. Si no muriera se quedaría solo. Si la cosecha es, porque muere, se deja inmolar esa tierra, deshacerse y solo deshaciéndose, produce la cosecha»²²³. El beato salvadoreño no poseía grandes riquezas, solo dejó unos cuantos libros, pero en más de una ocasión afirmó: «¡La palabra queda!» ese es su grano de trigo que ha dado fruto²²⁴.

²²¹ En el primer capítulo señalamos que el cuerpo del profeta es formado para albergar la Palabra. La asimilación de la Palabra en Monseñor Romero llega hasta el punto de dar su vida por ella. En ese sentido su cuerpo adquiere la misión de significar, se convierte en acontecimiento salvífico. Como lo señala la profesora Marta García: «Por tanto, el cuerpo es ya un cuerpo profético y, por eso, portador de una palabra “contenedor” de sentido aun cuando el profeta calle. Se entiende por qué tanto las acciones simbólicas como el silencio son igualmente significativos. Así pues, en el cuarto canto del siervo por dos veces se indica que *él no abrió su boca* (Is 53,7). Y, sin embargo, su muerte y su mudez son elocuentes. Su cuerpo es una apelación no solo presente sino futura pues tiene la función de “significar” (Is 53, 1.8). Es más, del cuerpo del siervo brotará salvación: *sus heridas nos han curado* (Is 53,5). Se convertirá en acontecimiento salvífico». M. GARCÍA FERNÁNDEZ, *Sacramentalidad de la Palabra*, 520.

²²² J. BROCKMAN, *Monseñor Romero, la biografía del mártir de América*, 400-401.

²²³ J. SOBRINO... [et. al.], *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*, 294.

²²⁴ «Casi inmediatamente después del asesinato de Mons. Romero, el gobierno con la colaboración de las empresas mediáticas, se propuso relegarlo al olvido. Ni siquiera se permitió que fuera sepultado conforme a su dignidad arzobispal. El homicidio del arzobispo no solo no fue investigado, sino que la

Al terminar este capítulo vemos que al vincular la sacramentalidad de la Palabra con Monseñor Romero redescubrimos una dimensión vital de su existencia, su relación con la Palabra de Dios. Desde ella captamos todo lo que llegó a ser y lo que significa el beato salvadoreño. Su vida, su testimonio y su martirio están cargados por la fuerza performativa de la Palabra de Dios.

En él encontramos una hermenéutica viva y eficaz de la Escritura: la encarnación de la Palabra en la realidad histórica de nuestro mundo. Su forma de predicación del Evangelio representa no solo un modelo completo de homilía, constituye toda una forma de eclesialidad, de «Sentir con la Iglesia». En definitiva, en Monseñor Romero encontramos un paradigma de santidad en el que se integran teología y espiritualidad, institución y profecía, contemplación y misión, mística y justicia.

poca evidencia que se pudo reunir bastante empíricamente fue destruida por los escuadrones de la muerte con la connivencia del gobierno, del ejército y del sistema judicial. Algunas autoridades eclesiásticas participaron activamente en ese esfuerzo por olvidar a Mons. Romero aduciendo razones poco claras, su cuerpo fue retirado de la nave oriental de la catedral, donde había sido sepultado apresuradamente, y trasladado a la cripta, donde permaneció durante varios años en una sepultura muy sencilla, ubicada en el acceso occidental. El traslado dificultó la afluencia de peregrinos, que acudían a su tumba. La conmemoración del martirio y del natalicio, cada año más concurridas y extendidas, eran vistas con sospecha por la institucionalidad eclesial, que la toleró a regañadientes. El número de grupos que se reunían para celebrar la eucaristía dominical, enfrente un sinnúmero de dificultades. Pero la desmemoria no pudo con la obstinación de todos aquellos que guardaron su palabra y, que gracias a ellos esa palabra no solo se mantiene vive su memoria, sino que ha creado una tradición muy particular». R. CARDENAL, *Mons. Romero: "Padre de los pobres"*, 141.

CAPÍTULO III

UNA MÍSTICA DE LA PALABRA PARA LA MISIÓN EVANGELIZADORA

Después del recorrido que hemos realizado, en este capítulo queremos desarrollar algunas implicaciones para la teología, la espiritualidad y la pastoral que surgen al relacionar la categoría de sacramentalidad de la Palabra con Monseñor Romero. Profundizar en el carácter sacramental de la Palabra de Dios nos ha permitido redescubrir la forma con que Dios se revela en una comunicación que es entrega y donación de sí mismo. Esto tiene unas consecuencias para la recepción y la asimilación.

Desde esta categoría nos aproximamos a la vida, a la obra y al martirio del primer beato salvadoreño, Óscar Romero. En él encontramos una vivencia particular de la Palabra de Dios, una exégesis viva, una hermenéutica actual. Monseñor Romero supo escuchar la Palabra en la Escritura y en la situación histórica que vivía El Salvador en su tiempo. Esta apropiación especial de la Palabra le convirtió en un servidor profético. Con su voz alentó la esperanza de todo un pueblo y denunció con valentía las causas del mal, del sufrimiento y de la muerte.

El Concilio Vaticano II al reubicar la Palabra de Dios en el centro de la vida y la misión de la Iglesia, como quiso actualizarlo el sínodo de los obispos de 2008, nos muestra el corazón que debe impulsar la acción evangelizadora. El testimonio de Monseñor Romero es un claro ejemplo de lo que puede significar el primado de la Palabra de Dios para la pastoral de la Iglesia en el mundo de hoy. Por eso, intuimos al retomar su experiencia desde la sacramentalidad de la Palabra unos dinamismos que son vitales para integrar una auténtica espiritualidad.

De esta rica vinculación queremos ofrecer esos núcleos que según nuestra consideración se puede apoyar lo que llamamos «una mística de la Palabra para la misión evangelizadora». Para Rahner «el cristiano del futuro o será “místico”, es decir,

una persona que ha “experimentado” algo, o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y a la decisión personal»²²⁵. Según von Baltasar «la mística cristiana es mística de la Escritura, es decir, representa una forma particular del encuentro con la Palabra; la mística cristiana es, directa o indirectamente, instrumentalidad que sirve a la revelación de la Palabra dentro de la Iglesia y, por consiguiente, es esencialmente social»²²⁶. En las secciones siguientes desarrollaremos cuatro aspectos que nos parecen fundamentales en esa mística de la Palabra para la vida y la misión de la Iglesia: la escucha, el anuncio, el testimonio y el compromiso.

1. La escucha de la Palabra de Dios como vida del discípulo-misionero

Al desarrollar el concepto de sacramentalidad de la Palabra redescubrimos la naturaleza de la Palabra. Al modo como Dios se autocomunica, le corresponde una forma de acogida. Eso es lo que encontramos muy presente en Monseñor Romero, una auténtica recepción de la Palabra, que la hace suya, la encarna en la realidad histórica y da su vida por ella. Consideramos que esos elementos son válidos para esa mística de la Palabra que buscamos delinear. En esta sección nos centraremos en la escucha de la Palabra como clave fundamental para dinamizar la vida espiritual del creyente.

Desde el Vaticano II se viene insistiendo en esta necesidad de escuchar la Palabra de Dios para renovar la misión de la Iglesia. En distintos documentos magisteriales de estos últimos años se retoma una y otra vez ese estatuto fundamental del creyente: la escucha. La importancia que reviste esta acción primordial, no puede pasar desapercibida en una Iglesia que es discípula-misionera. De ahí que, si el «el corazón de toda actividad eclesial» es la Palabra (cf. VD 1), el primer paso de la misión evangelizadora es la escucha.

1.1. La escucha configura un auténtico modo de ser, actuar y significar

La escucha y la asimilación de la Palabra, según nuestro parecer, es lo que configura un auténtico modo de ser: discípulos-siervos; un auténtico modo de actuar:

²²⁵ K. RAHNER, «Espiritualidad antigua y actual», en *Escritos de Teología*, vol. VII, Madrid 1969, 25.

²²⁶ H. U. VON BALTHASAR, «Palabra, Escritura, Tradición», 38.

servidores-enviados, y un auténtico modo de significar: testigos-profetas-mártires. Eso es lo que intentamos mostrar al recoger la experiencia de Monseñor Romero, su vida quedó transformada por el encuentro con la Palabra de Dios, que el beato salvadoreño, con una especial sensibilidad supo escuchar de una manera particular.

Recordemos lo que nos dice la *Verbum Domini* «la fe cristiana no es una “religión del Libro”: el cristianismo es la “religión de la Palabra de Dios”, no de “una palabra escrita y muda, sino del Verbo encarnado y vivo”» (VD 7). De ahí que lo que constituye la vida del discípulo es el encuentro con una persona, con un acontecimiento, con Jesucristo. La escucha de la Palabra divina consignada en la Escritura es lo que dispone al discípulo a ese encuentro con un Dios que quiere entrar en comunión con el ser humano. Por eso, la primera actitud del creyente es ponerse a los pies del Maestro para escuchar sus palabras.

Por medio de la escucha se le abre un espacio a la Palabra para que se encarne en el corazón del discípulo. De esa forma, «se vive la vida según el Espíritu en proporción a la capacidad de hacer espacio a la Palabra, de hacer nacer el Verbo de Dios en el corazón del hombre»²²⁷. En ese sentido para la Iglesia el gran arquetipo de la escucha creyente se encuentra en María de Nazaret. No podríamos hablar de la Encarnación sin tener en cuenta su figura. Ella representa el modelo de la Iglesia a la escucha de la Palabra de Dios, que se encarna en su seno. También es símbolo de la apertura a Dios y a los demás, su escucha es activa: interioriza, asimila y convierte a la Palabra en forma de vida (cf. DV 27)

Así pues, destacamos la importancia de la escucha como encuentro del discípulo con la Palabra del Maestro y como apertura de su ser a Dios y a los demás. Esa capacidad auditiva del discípulo le abre a una mayor sensibilidad para captar «la sinfonía de la Palabra», que se expresa como «un canto a varias voces», en la Escritura y en la realidad histórica. Esa fue, como vimos en el segundo capítulo, la experiencia que marcó al beato salvadoreño, que aprendió a escuchar la voz del Espíritu en el clamor del pueblo que sufría y que esperaba una palabra de consuelo. Por ello, para una mística de la misión evangelizadora se vuelve indispensable prestar oído a la Palabra que renueva los signos de los tiempos.

²²⁷ XII ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA, *La palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia. Lienamenta* 34.

1.2. *La necesidad del silencio*

Hemos abordado ampliamente como elemento fundamental de la revelación de Dios: la Palabra. Pero nuestro estudio quedaría incompleto si no señaláramos, al menos, la importancia del silencio. Lo situamos dentro de este marco donde acentuamos la escucha de la Palabra como «elemento fundamental para el encuentro del hombre con Dios». Si el estatuto propio del creyente es el de ser oyentes de la Palabra, la condición de posibilidad para esta escucha es el silencio. Planteamos esta necesidad en dos breves apartados que desarrollamos a continuación.

1.2.1. En medio de ruidos externos e internos

Vivimos inmersos en un mar de ruidos. Cada día nos llegan una cantidad abrumadora de sonidos, bien sea por la radio, la televisión, internet, el tráfico, etc. Somos bombardeados por un flujo constante de imágenes, de palabras, de canciones. El ajetreado mundo en el que nos movemos genera un sinfín de voces y de ruidos. Es muy común ver a nuestro alrededor a muchas personas con auriculares en sus oídos; cada semana cientos de jóvenes pasan horas y horas en discotecas con música a altos decibelios de intensidad.

En una cultura inmersa en un mundo de ondas sonoras y acústicas, no resulta tan obvio la escucha. Ante esta realidad surge la necesidad de tener espacios donde se pueda cultivar el silencio. Porque como señala en un ensayo Silvia Rosas Barrero este mar de ruidos externos mueve nuestro océano de ruidos internos: deseos que reclaman realización, angustias, temores, iras, envidias. Nuestra mente, martilleada por tantos estímulos, como la «infoxicación» de los Medios de Comunicación, las redes sociales, internet, etc., maneja un ruido interno que le produce ansiedad y desorientación²²⁸.

En esta atmósfera que no propicia el silencio el tema de la escucha para el creyente es todo un reto. Más allá de estos ruidos externos e internos que nos rodean el ser humano anhela profundidad en su existencia, busca un asidero que sostenga su vida, hay una sed de sentido, de relaciones humanas auténticas, de verdad, de autenticidad. De ahí que el tema del silencio, la interioridad o la espiritualidad estén tan de moda en nuestro tiempo. Dentro de este amplio horizonte y variedad de ofertas de silencio, se vuelve también necesario discernir qué tipo de silencio es el que queremos vivir.

²²⁸ S. ROZAS BARRERO, *La sociedad del Ruido*, Sal Terrae 99 (2011) 382.

No es un silencio para mostrar nuestra elevada espiritualidad, para alienarnos de la realidad, tampoco es una ausencia de relaciones. Al contrario, el silencio genera un tipo de relación, es ya una relación, porque es la disposición para entrar en comunión con Dios que se autocomunica en su revelación. No podemos dejar de subrayar el silencio como exigencia de trabajo interior, de cambio. El silencio busca ante todo el adiestramiento de actitudes esenciales y nos marca una exigencia ética: superar nuestras actitudes viciadas, combatir nuestro egoísmo y abrirnos a Dios²²⁹.

Si aplicamos esto a la experiencia de Monseñor Romero tenemos que decir que él tuvo que acallar muchos ruidos. En medio de una situación tan convulsa como la que le tocó vivir es fácil perder la calma. Sin duda el sintió la necesidad de acallar el ruido de toda esa realidad. Dentro de las múltiples formas que puede tener el escuchar, en el beato salvadoreño percibimos una «escucha social» en medio de unas circunstancias tremendamente duras y difíciles. Él supo integrar todos esos ruidos que vienen de fuera y al acallarlos escuchar la voz de Dios. Por eso, llega a decir que «el pueblo es su profeta» capta que Dios habla en la gente más sencilla.

En una homilía a la que reflexiona sobre la interioridad a partir de la lectura del Evangelio de Marcos 7,31-37. En referencia al sentido teológico del Reino de Dios oculto como un misterio en Cristo comenta:

«Yo quisiera ver este otro gesto: “la muchedumbre”, el ruido del mundo, los gritos de los parlantes, la música estentórea; todo eso aturde, aturde. Sólo hay una cosa donde el hombre se encuentra con Dios y donde Cristo pudo hacer los gestos de trascendencia y de amor al pobre mudo: la soledad, la interioridad que decíamos el domingo pasado. Hermanos hoy hay mucho ruido: tomas de iglesias y con el ruido de las bocinas todo el día, que ya cansan al vecindario; manifestaciones, tiroteos, gritos. Todo eso no salva no eso no lleva un trasfondo de interioridad, de reflexión, de planificación; es demás, nos están arruinando más. Dice el Concilio, lo que hoy hace falta al mundo no sólo técnicos de las artes, de las ciencias, de las cosas exactas; hacen falta, sobre todo, los técnicos en humanidad. Lo que hoy hace falta a la civilización es la sabiduría, la reflexión. Por eso, yo voy pidiendo como un mendigo a todas partes: ¡recen!, ¡recen mucho por la Iglesia! ¡reflexionen!»²³⁰.

De ahí, que un cristianismo que no sabe estar en silencio pierde la profundidad de la escucha que dinamiza la experiencia de fe; de esta forma, se pierde el espíritu de la oración. Dar testimonio de una *fides ex auditu* requiere el espacio físico simbólico de un silencio reflexivo y adorante²³¹. En esta breve descripción del silencio la queremos destacar como necesidad humana y como predisposición para la escucha de la Palabra.

²²⁹ Cf. A. GRÜN, *El elogio del silencio*, Sal Terrae, Santander 2003³, 11-12.

²³⁰ Homilía del 9 de septiembre de 1979, VII, 227.

²³¹ Cf. P. SEQUERI, *Espiritualidad del silencio*, Concilium 363 (2015) 725-728.

1.2.2. En la voz de un silencio tenue

Hemos visto a partir de la categoría de la sacramentalidad como en la Escritura es central el elemento de la palabra, es una condición esencial en la revelación bíblica. Bien en la relación con la obra creadora y liberadora de Dios (cf. Rahner y Schökel en el primer capítulo) como en la capacidad del ser humano para entrar en comunicación con Dios y con los demás (cf. Fisichella, la revelación como acontecimiento histórico). En estrecha unión con la palabra está el silencio, como expresión de las distintas facetas humanas y como metáfora del misterio insondable de Dios y de su acción en la historia²³².

Para el biblista Silvio Báez el silencio es una realidad polivalente; desde una interpretación teológica, «el silencio es además una rica metáfora del ser y del actuar de Dios que se revela por medio de la Palabra que lo manifiesta y del Silencio que lo oculta»²³³. Él señala que el silencio en la Biblia muchas veces tiene una connotación negativa aparece en relación con la muerte, los ídolos que no hablan, o la acción violenta de callar a los demás, etc. Pero en la Escritura también el silencio adquiere un valor positivo, porque «predispone a aceptar el misterio de la alteridad, cuando favorece la comunión, cuando es expresión de apertura y de acogida de los otros y del Otro»²³⁴.

Volvamos a la experiencia de Monseñor Romero, en particular a la vivencia de la oración como preparación previa para la homilía dominical. Después de analizar cada sábado por la tarde con un equipo de expertos la situación política y social del país, él se quedaba solo y en silencio, hasta bien entrada la noche, preparando a la luz de la Escritura su predicación. Romero no improvisaba el anuncio de la Palabra, brotaba de ese ámbito especial de silencio y oración.

Por eso, en una mística cristiana para la misión evangelizadora es indispensable el silencio como espacio para la escucha, asimilación y apropiación de la Palabra. En ese ámbito especial que se genera con el silencio es donde se posibilita el gustar, saborear, degustar la Palabra. Pero también en muchos casos como la experiencia de Elías en el Horeb el silencio se convierte en una teofanía. Esa fue la profunda vivencia de san Juan

²³² Cf. S. BÁEZ, *Cuando todo calla. El silencio en la Biblia*. Hispamer, Managua 2014, 21.

²³³ *Ibíd.*

²³⁴ *Ídem*, 24.

de la Cruz, así lo expresó en uno texto conocido: «Una palabra habló el Padre que fue su Hijo, y ésta habla siempre en eterno silencio, y en silencio debe ser oída en el alma»²³⁵.

2. El anuncio de la Palabra de Dios como misión del discípulo-misionero

En el apartado anterior hemos comprobado que la escucha de la Palabra configura un auténtico modo de ser: discípulos-siervos. Ahora nos interesa presentar el anuncio de la Palabra de Dios como un auténtico modo de actuar: servidores-enviados. Si la escucha conforma la vida del discípulo, el anuncio establece su misión. Al vincular la experiencia de Monseñor Romero con la sacramentalidad de la Palabra, encontramos no solo un ejemplo de una auténtica recepción, como lo hemos estudiado también representa un modelo de una evangelización total.

Para abordar este planteamiento retomaremos la propia experiencia de Monseñor Romero, valiéndonos de una homilía que pronunció el domingo XV del Tiempo Ordinario –16 de julio de 1978–, en ella, inspirado en la parábola del sembrador (Mt 13,1-23), explica brevemente una teología de la Palabra de Dios. El título de la homilía es: La siembra de la Palabra del Reino. A partir de los principales elementos que le ofrece la parábola –la semilla, la siembra y la cosecha–, presenta tres ideas: primera, la palabra del Reino, es semilla; segunda, la proclamación de esa palabra es siembra, se llama Evangelización; y tercero, la cosecha de esa siembra es la salvación integral del hombre y del mundo²³⁶.

Esta consideración de Monseñor Romero sobre la Palabra de Dios y la Evangelización nos permite ahondar en la dimensión más profunda de su predicación y nos ofrece los principios para una mística y un talante evangelizador. La siembre supone confianza de que la semilla dará su fruto a su tiempo. Ese elemento de confianza en la Palabra está muy presente en el mártir salvadoreño que tuvo que saber esperar que la Palabra diera su fruto a su tiempo²³⁷.

²³⁵ D. ALEIXANDRE, *De Elías a Juan de la Cruz un itinerario de silencio*, RCatT 25 (2000) 199.

²³⁶ Homilía del 16 de julio de 1978, V, 62.

²³⁷ En el libro *Piezas para un retrato*, María López Vigil recoge un hermoso testimonio de la conversación entre Monseñor Romero y María Julia Hernández, cuando ésta le propuso que se debían escribir sus homilías. Aunque es una cita algo extensa y con un lenguaje coloquial, creemos que vale la pena reproducirla para destacar este elemento de la confianza en la siembra de la semilla: «Monseñor, ¡hay que publicar sus homilías! -Ni lo diga ni se lo imagine -me contestó, como si le hubiera dicho un pecado. -Monseñor, las palabras se las lleva el viento, hay que tenerlas por escrito. -Hablar es más barato, publicar cuesta mucho dinero. ¡Así que olvídelo! Fue tan machetón que me fui corrida. No lo olvidé, pero no le quise volver a mentar el tema. En una ocasión, Isabel y Silvia, sus secretarías, se engriparon a la par

2.1. *La Palabra de Dios es una semilla*

Monseñor Romero comienza esta homilía invitando a no tomar por rutina la expresión que se oye todos los domingos en la misa: «¡Palabra de Dios!». Con esta motivación aborda el tema de la Palabra a partir de la metáfora de la semilla. «Lo que interesa pues, es saber que la Palabra de Dios es una semilla y que no se puede alterar». Con esa convicción sienta la base de su reflexión aludiendo a la meta del Vaticano II: la renovación de la Iglesia. Para Romero esa renovación tiene que ver con que la Iglesia sea coherente con la semilla (con la Palabra) que se plantó²³⁸.

El beato salvadoreño nos presenta una caracterización de esta semilla de la Palabra. Para ello, retoma la noción de Palabra que aparece en el Génesis, como una palabra con poder «que identifica la alocución, la voluntad y la acción. Una palabra que cuando dice hágase la luz, se hizo». En el Éxodo, para Romero, se abre otra perspectiva, esta Palabra de Dios que ha hecho la creación, hace también la salvación. De esa forma vincula la creación y la redención como obra de la Palabra de Dios «que va creando y va redimiendo; va haciendo historia y en la historia va haciendo la salvación»²³⁹.

En el Nuevo Testamento la Palabra de Dios alcanza su dimensión teológica más profunda: «el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,14). Según Monseñor Romero, aquí la palabra no es solo «potencia creadora, conservadora, directora del mundo [...] es Dios hecho hombre, Dios que enseña». Con este presupuesto desarrolla una cristología de la Palabra, donde presenta a Cristo como Buena Nueva, Evangelio, noticia de salvación. Con ello, dirá, que ese Jesús subido en la barca enseñando a la

y Monseñor andaba afligido porque eran cerros de correo por abrir y clasificar y contestar. Nos repartieron la correspondencia entre varios y a mí me tocó un buen tanto. Para mi dicha, en todas las cartas que iba abriendo, venían saludos para Monseñor, noticias de las comunidades y una misma petición: -"Quisiéramos tener su homilía escrita para leerla y reflexionarla juntos..." Salí volada con el montón de cartas para su oficina: -¡Aquí está el pueblo! -y se las puse sobre el escritorio. Me miró perplejo. -¡No soy yo la única, es el pueblo! Lea, lea... Fue mirando algunas por encimita, pero no decía nada. -Eso cuesta mucho dinero. -Ni tanto, ya verá. ¡Hagámoslo y después sacamos cuentas! A fines del 78 Monseñor se decidió: -Vamos a enviar mis saludos de Navidad con la homilía de este primer domingo de adviento. Así publicamos la primera. ¿Qué le parece? -¡Que nunca hay primera sin segunda? La mandó a sus amigos y a las comunidades como regalo, dedicadas por él: "Soy el primero -escribió entonces- en reconocer las deficiencias de este ministerio de la Palabra que trato de cumplir en mi Catedral todos los domingos y mucho más reconozco la pérdida de interés que puede significar esta versión escrita de la enseñanza oral dada en un momento histórico y en el marco vivo de una Catedral palpitante de vida y oración..." Después ya se hizo costumbre transcribirle todas sus homilías al día siguiente de decirlas él. Comenzamos a publicarlas en el semanario Orientación. Hoy ya son varios tomos». M. LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, UCA Editores, San Salvador 1993, 209-210.

²³⁸ Homilía del 16 de julio de 1978, V, 64.

²³⁹ Ídem, 65.

muchedumbre, es Dios mismo que habla en lengua aramea, al alcance de los que le escuchaban²⁴⁰.

Monseñor Romero concibe la misión evangelizadora de la Iglesia como una prolongación de la acción salvadora de esta Palabra encarnada en Cristo, que «muerto en la cruz y resucitado para no volver a morir» le encomienda a su comunidad: «Id al mundo entero y predicad el Evangelio». Por eso, los primeros apóstoles al escribir o predicar se sabían como humildes servidores «inspirados por aquella revelación que había venido a salvar el mundo»²⁴¹. A partir de esa profunda convicción Monseñor Romero describe la función que tiene la Biblia en la vida de la Iglesia:

«De allí que la Biblia, guarda en páginas, la Palabra de Dios. Pero la Biblia sola no basta, es necesario que de la Biblia la Iglesia la retome y vuelva hacer la palabra viva. No para repetir al pie de la letra salmos y parábolas, sino para aplicarla a la vida concreta de la hora en que se predica esa Palabra de Dios. La Biblia es como la fuente donde esa revelación, esa Palabra de Dios está guardada. Pero de qué sirve la fuente por más limpia que sea, si no la vamos a tomar en nuestros cántaros y llevarla a las necesidades de nuestros hogares. Una Biblia que solamente se usa para leerla, y vivir materialmente apegados a tradiciones y costumbres de los tiempos en que se escribieron esas páginas, es una Biblia muerta. Eso se llama biblismo, no se llama revelación de Dios»²⁴².

A partir de esta imagen de la Palabra de Dios como semilla –como germen de vida–, Monseñor Romero destaca su relación con los sacramentos. Detrás de su planteamiento late la exhortación *Evangelii Nuntiandi*. Romero considera que en la Iglesia se ha superado la distinción entre «evangelización y sacramentalización», pero se lamenta que durante tanto tiempo se haya «sacramentalizado sin Palabra de Dios». En ese momento aprovecha para invitar a los fieles a participar en los cursos de preparación para los sacramentos, porque los sacramentos solo tienen sentido cuando se comprenden desde la Palabra de Dios, como revelación de Dios.

«Los sacramentos sin Evangelio, los sacramentos sin Palabra de Dios, se convierten casi en magia, en una costumbre, en una rutina, en una tradición de familia. Nos bautizamos porque todos son bautizados en la familia. Pero pocos dicen: porque lo quiero hacer cristiano. De allí hermanos, que el sacramento es también un aspecto de la palabra semilla. La gracia de Dios, en esta Eucaristía, por ejemplo; no vengan solamente por escuchar un discurso. No estaría nada contento yo, si para eso hablara en la Iglesia. Si yo pronuncio la homilía, sé en conciencia mi deber pastoral, que esta homilía es para llevar un pueblo al altar donde vamos a participar en la fe de la presencia de ese Cristo, que es la palabra que yo predico, preparando esa palabra que habla, que santifica, que redime, que se hace vida del que comulga o del que adora. La Eucaristía de cada domingo, no puede separar la palabra de Dios y la Eucaristía.

²⁴⁰ Ídem, 66.

²⁴¹ Ídem, 67.

²⁴² *Ibíd.*

Después de la homilía nos vamos al altar y en el cuerpo de Cristo, adoramos esa palabra que ya se hace silencio, porque se ha metido muy hondo en el corazón de todos los que han reflexionado la Palabra de Dios y ponen en Cristo toda su esperanza y lo hacen presente en nuestra sociedad»²⁴³.

Esta intuición de Monseñor Romero es lo que treinta años más tarde retomará también el sínodo de los obispos de 2008 cuando aborda el tema de la Palabra de Dios y los sacramentos. Insta a una mayor profundización en esta relación, ya que la liturgia de la Palabra es fundamental en la celebración de cada sacramento; sin embargo, en la práctica pastoral, «los fieles no siempre son conscientes de esta unión, ni captan la unidad entre gesto y palabra. “Corresponde a los sacerdotes y a los diáconos, sobre todo cuando administran los sacramentos, poner de relieve la unidad que forman Palabra y sacramento en el ministerio de la Iglesia» (VD 53).

2.2. *La siembra de la Palabra: la Evangelización*

Para el beato salvadoreño tuvo una importancia vital el anuncio explícito de la Palabra. El discípulo-misionero al ser encomendado a la Palabra se le confía la tarea de anunciar. En el desempeño de dicha misión encuentra la fuente de su espiritualidad. Recordemos que el primer paso del anuncio es la escucha, esta preparación que dispone para el anuncio dinamiza la vida del servidor de la Palabra. Quien sale a evangelizar, a comunicar a otros la alegría del Evangelio, es porque él mismo ha vivido esa experiencia. En este sentido la evangelización puede ser entendida como abrir la Escrituras y hacer arder el corazón.

Monseñor Romero era consciente de esta preocupación de la Iglesia por la evangelización, como lo había manifestado el Concilio Vaticano II, el sínodo de los obispos de 1974, la *Evangelii nuntiandi*, la conferencia episcopal de Medellín y la de Puebla que estaba por realizarse²⁴⁴. Para Romero la Palabra es el principal medio para la evangelización, cuyo anuncio consistía primordialmente en no dejar de iluminar con la «Palabra eterna» las realidades concretas que vive la gente. Este anuncio de la Palabra es en sí mismo eficaz, y se manifiesta también en los signos de los tiempos²⁴⁵.

Sin esta mística, es decir, sin haber encarnado la Palabra en la propia vida, el que anuncia comunicará una serie de ideas, pero no hablará desde su propia experiencia. De

²⁴³ Ídem 68.

²⁴⁴ El tema de esta conferencia fue: «El presente y el futuro de la evangelización en América Latina».

²⁴⁵ J. SOBRINO, «Monseñor Romero: mártir de la liberación», 45.

esa forma el anuncio corre el peligro de llegar solo a la mente de quienes lo escuchen, y de lo que se trata es que la Buena Noticia haga arder el corazón. La evangelización exige al discípulo-misionero que implique toda su existencia en el anuncio de la Palabra que se le ha confiado, en la que Dios se da a sí mismo, de dona, se auto-entrega.

Siguiendo la *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI dirá que la evangelización consiste en primer lugar, en llevar los criterios del Evangelio de Cristo a toda la humanidad, para renovarla en sus propios compromisos (cf. EN 19). En segundo lugar, es primordial el testimonio de vida, vivir lo que se predica, encarnar la palabra, hacerla vida (cf. EN 21). Y, el tercer momento de la evangelización o de la siembra, Romero, subraya la importancia del anuncio explícito, es necesario también hablar, comunicar el contenido de la revelación de Dios (EN 22).

Dentro de ese marco considera los sacramentos como un sello de la evangelización, por medio de los cuales se da una adhesión vital y son signo de pertenencia a la comunidad eclesial. La evangelización conduce al encuentro con Cristo es una invitación a entrar en comunión con Él, esto se da de una manera especial en la vivencia de los sacramentos. «La evangelización despliega de este modo toda su riqueza cuando realiza la unión más íntima, o mejor, una intercomunicación jamás interrumpida, entre la Palabra y los sacramentos» (EN 47).

Eso es lo que observa Monseñor Romero cuando en la Catedral «se medita la Palabra de Dios y luego se alimentan de la Eucaristía». En último término, el impulso de la evangelización es evangelizar²⁴⁶:

«La comunidad se evangeliza, para evangelizar. Una comunidad de base tiene que ser un grupo que reflexiona la palabra de Dios para aprender a vivirla, pero para transmitirla, para irradiarla. Esto tiene que ser el hogar, el matrimonio, la comunidad. Todos tenemos que ser apóstoles, sembradores. Salió el sembrador a sembrar su semilla. De todos nosotros debía de decirse esta hermosa palabra que estamos meditando»²⁴⁷.

²⁴⁶ Esta misma idea la encontramos en la *Evangelii Gaudium* 174: «No sólo la homilía debe alimentarse de la Palabra de Dios. Toda la evangelización está fundada sobre ella, escuchada, meditada, vivida, celebrada y testimoniada. Las Sagradas Escrituras son fuente de la evangelización. Por lo tanto, hace falta formarse continuamente en la escucha de la Palabra. La Iglesia no evangeliza si no se deja continuamente evangelizar. Es indispensable que la Palabra de Dios “sea cada vez más el corazón de toda actividad eclesial”. La Palabra de Dios escuchada y celebrada, sobre todo en la Eucaristía, alimenta y refuerza interiormente a los cristianos y los vuelve capaces de un auténtico testimonio evangélico en la vida cotidiana. Ya hemos superado aquella vieja contraposición entre Palabra y Sacramento. La Palabra proclamada, viva y eficaz, prepara la recepción del Sacramento, y en el Sacramento esa Palabra alcanza su máxima eficacia».

²⁴⁷ Homilía del 16 de julio de 1978, V, 73.

2.3. *El fruto de la Palabra: la salvación integral del ser humano y la creación*

Un segundo aspecto que descubrimos en Monseñor Romero como modelo de evangelización es la realización de la Palabra. La Palabra que se anuncia tiene que realizarse. De esa forma el anuncio y la realización constituyen en Romero las dos caras de la evangelización. En esta perspectiva de la realización es donde ubicamos el fruto o cosecha de la Palabra que es la salvación integral del ser humano y la creación. Esta semilla de la Palabra que cae en tierra, que se encarna en nuestra historia, tiene que producir una cosecha, tiene que dar frutos.

A partir del texto de Romanos 8,18-23, Monseñor Romero reflexiona sobre el fruto de la Palabra de Dios. Está convencido que el primer fruto de la semilla de la Palabra es la glorificación que un día se nos dará (cf. Rom 8,18). A la luz de este pasaje paulino él considera que los dolores y sufrimientos que se pueden tener en esta tierra son la condición de posibilidad para la redención. Por eso, anima a los que están siendo torturados y perseguidos, los que no ven ningún horizonte, a descubrir en el aparente fracaso la Resurrección que viene después de la cruz. «Los cristianos no fracasamos porque llevamos el Espíritu que resucitó a Cristo».

El segundo fruto de la Palabra está en relación con la creación. «Porque la creación misma espera anhelante que se manifieste lo que serán los hijos de Dios. Condenada al fracaso, no por propia voluntad, sino por aquel que así lo dispuso, la creación vive en la esperanza de ser también ella liberada de la corrupción y participar así en la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rom 8,19-21). Monseñor Romero vislumbra que la liberación que espera el cristiano tiene que alcanzar también a la creación. Esta liberación supera la visión que promueven, lo que él llama los «movimientos liberacionistas de la tierra» que muchas veces pasan de ser oprimidos a oprimir.

En cambio, la liberación que ofrece Cristo, desde ese horizonte que traza la carta a los Romanos, llega a los límites cósmicos de la creación sometida a la esclavitud del egoísmo, el orgullo, la envidia, la soberbia. Porque la creación en sí misma es buena: «Vio Dios lo que había hecho, y era bueno -dice la Biblia-, ¿quién lo ha sometido a la maldad? El hombre, por el pecado. El hombre que quiere apropiarse de la felicidad de los demás. El hombre egoísta que todo lo quiere para sí y le sobran los otros, y luego el

marginado que se hace violento y odia y también somete al pecado su propio cuerpo y su propia vida, esta es la naturaleza que gime ahora»²⁴⁸.

Esos dolores de parto se estaban dando para Monseñor Romero en la situación de dolor y sufrimiento que estaba viviendo El Salvador en su tiempo. En un contexto de una violencia institucionalizada, una sociedad completamente polarizada, el hombre enfrentado contra el hombre. Es tiempo de que nazca algo nuevo, siguiendo a Pablo, dirá que la redención vendrá en la medida que hagamos nuestra esa siembra de la Palabra de Dios. Romero advierte en esta homilía que la Palabra no puede crecer en un corazón apegado a las riquezas, el egoísmo, los vicios. A eso alude la imagen de la tierra, en la parábola que comenta. Por ello, termina presentando a María de Nazaret como el modelo para el discípulo-misionero es la que hizo fecunda la Palabra de Dios:

«En este día de la Virgen del Carmen cómo no pensar en Ella, cuando todo nuestro pueblo la mira con esperanza, pero no precisamente para encontrar una salvación fácil. María es la primera que nos dice. Como a los sirvientes de Canaá de Galilea: “Haced lo que él os diga”. Y no puedo salvar a nadie si no es obediente a la Palabra de Dios, yo mismo, cuando una mujer en la muchedumbre felicitó a Cristo por la madre que tuvo, Cristo le dijo, no es feliz solamente por ser mi madre, eso cualquier mujer lo podía hacer, es grande porque oye la Palabra de Dios y la pone en práctica. Esto es lo grande de María. Su santidad, la fecundidad de la Palabra de Dios; y cuando encontró al niño Jesús perdido en el templo, el Evangelio constata una frase bellísima que podría ser el lema de todo cristiano: guardaba y reflexionaba todas estas cosas en su corazón. Lo mismo cuando los pastores fueron a adorar el niño en Belén y le contaban lo que había oído, María reflexionaba la palabra de Dios en su corazón. Esta es la santidad del cristiano, que la palabra de Dios caiga en buena tierra, queridos hermanos ojalá que yo, que estoy tratando de sembrarla en esta mañana, no sólo sea sembrador, sino también tierra fecunda de una palabra; ayudémonos mutuamente, hagamos una comunidad Iglesia donde la Palabra del Señor produzca no sólo el treinta y el sesenta, sino el ciento por uno»²⁴⁹.

A partir de esta concepción de la Evangelización que nos presenta Monseñor Romero en la homilía que hemos analizado. Recogemos algunas ideas que nos parecen significativas, en esa dimensión tan importante para comprender su figura como lo fue el hablar. El beato salvadoreño utiliza la Palabra de Dios para iluminar la realidad. Su homilía tan esperada cada domingo abría las Escrituras y hacía arder el corazón y en esa movilización generaba comunidad. Romero entendía la evangelización a partir de los demás. Al encontrar a Dios en una realidad convulsa como la que se vivía en El Salvador en su momento –y también hoy– integró una mística con una mayor unidad y mucho más bíblica.

²⁴⁸ Ídem, 74.

²⁴⁹ Ídem, 76.

3. Atestiguar la Palabra de Dios: la credibilidad del anuncio

Todo este dinamismo de la Palabra que percibimos desde su sacramentalidad – escucha, asimilación, anuncio– alcanza su mayor expresión en el testimonio, en el testigo, en el mártir. En el núcleo de esta categoría teológica está la revelación de Dios, que es el eje transversal que recorre nuestro estudio (cf. DV 2). La verdad de la Palabra que se revela no se impone, es persuasiva porque es capaz de realizar lo que anuncia. A esto nos remite el testimonio, a la credibilidad de la revelación.

Por esa razón el testimonio es indispensable para la misión evangelizadora. El discípulo-misionero, oyente y servidor de la Palabra, está llamado también a significar. Es decir, a revelar a Dios con el testimonio de su vida. Esa mística que brota de la Palabra transforma al creyente en un testigo. Aquí se juega la credibilidad del anuncio, como señala la *Verbum Domini*:

«De esto depende la credibilidad misma del anuncio. Por una parte, se necesita la Palabra que comunique todo lo que el Señor mismo nos ha dicho. Por otra, es indispensable que, con el testimonio, se dé credibilidad a esta Palabra, para que no aparezca como una bella filosofía o utopía, sino más bien como algo que se puede vivir y que hace vivir. Esta reciprocidad entre Palabra y testimonio vuelve a reflejar el modo con el que Dios mismo se ha comunicado a través de la encarnación de su Verbo» (VD 97).

3.1. *El testimonio como forma de revelación*

Al abordar el tema de la sacramentalidad de la Palabra en relación con Monseñor Romero, profeta-testigo, notamos con claridad la categoría de testimonio. Con ello no solo se alude a una dimensión fundamental de nuestra fe cristiana, también redescubrimos una puerta de acceso al misterio de la fe revelada. De ahí, que cuando la *Evangelii Nuntiandi*, como en otros documentos recientes del magisterio de la Iglesia, se refieren al testimonio como elemento esencial de la evangelización señalan un núcleo imprescindible, ya que el testimonio constituye una forma de revelación.

La tradición cristiana se apoya en el testimonio. Pudiéramos decir que la fe cristiana llega a nuestros días vehiculada gracias al testimonio. En un sentido bíblico el testigo no es solo aquel que ha visto y oído un suceso, como en un sentido meramente humano. En el Antiguo Testamento el testigo por excelencia es el profeta, aquel que se le ha confiado la Palabra de Dios. Esta experiencia privilegiada, de guardar y transmitir la Palabra, es el sello de garantía de su testimonio, aquello que le otorga autoridad a su

palabra. El profeta-testigo al proclamar la Palabra y comprometer toda su vida en el anuncio abre una forma de revelación, por la irrupción de una experiencia de sentido²⁵⁰.

En la experiencia Neo-testamentaria el testimonio de los Doce ocupa un lugar central en la conformación de la comunidad eclesial. Por el testimonio que dieron los primeros discípulos, «testigos de la resurrección» se fue extendiendo la fe cristiana. El testimonio apostólico constituye una forma de revelación no solo de lo que ellos han visto y oído, sino porque fueron capaces de captar, por la acción del Espíritu, el valor salvífico de la palabras y obras de Jesús²⁵¹.

En ese mismo horizonte de continuidad testimonial el discípulo-misionero que interioriza la Palabra que la encarna y la hace suya está llamado a ser testigo, como Cristo, «el testigo fiel y verdadero» (Ap 13,8), que llevó su testimonio hasta el límite de la cruz. Revelándonos con la coherencia de su vida la fuerza y eficacia de la Palabra. A quien se le confía la tarea de comunicar el mensaje de Dios, se le encarga una enorme responsabilidad de hacer creíble en nuestro mundo con el testimonio de su vida la verdad que transmite. En definitiva, esta «predicación muda», como llamaba Mons. Romero al testimonio, es lo que desvela la autenticidad de la revelación.

3.2. *La Palabra vivida motivo de credibilidad*

El título de esta sección toma nombre de la noción que presenta René Latourelle sobre el testimonio en el Diccionario de Teología Fundamental. Él intuye en la categoría de testimonio dos presupuestos esenciales: el testimonio como forma de revelación y el testimonio como motivo de credibilidad. Retomamos su planteamiento para releer lo que hemos presentado y esbozar algunos rasgos para una mística evangelizadora. Porque como sostiene Javier Padres, el testimonio es la modalidad idónea para comunicar la fe en una sociedad plural²⁵².

Nuestro mundo está cansado de discursos, de teorías, de grandes promesas. Se habla de una crisis de los grandes relatos. Lo que convence al ser humano de hoy en «busca de sentido» es la experiencia, la elocuencia de una vida comprometida. Ese testimonio no se impone, es discreto; por eso, atrae y convence. El creyente cristiano con la coherencia entre su vida y el Evangelio, entre sus obras y palabras revela a los

²⁵⁰ Cf. R. LATOURELLE, *Testimonio*, en: R. LATOURELLE-R. FISICHELLA (dir.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992, 1526-1527.

²⁵¹ Ídem, 1527-1530.

²⁵² J. PRADES, *Dar testimonio*, 439.

demás la fuerza de transformación contenida en la Palabra y le otorga credibilidad y eficacia.

El testimonio es motivo de credibilidad porque desvela lo que la Palabra de Dios es capaz de realizar. El testigo, el mártir, nos muestran que es posible vivir lo que nos comunica la Palabra. Ese hacer realidad lo que anuncia la Palabra es el criterio de autenticidad de la revelación. Es decir, en esa mutua correspondencia entre fe y vida, obras y palabras, revelación y testimonio, está el quicio donde se revela la credibilidad de la Palabra. Según Latourelle: «cuando el testimonio se convierte así en estilo de vida filial, vivificado por el Espíritu, pasamos del testimonio-revelación al testimonio-motivo de credibilidad»²⁵³.

Para el teólogo canadiense recurrir a esta categoría de «testimonio-compromiso» como respuesta por parte del hombre al «testimonio-confidencia de Dios que es la revelación» expresa la preocupación del Vaticano II por encontrar un lenguaje que responda a las necesidades y la sensibilidad de nuestro tiempo²⁵⁴. En ese sentido, Monseñor Romero, considerado por Vincenzo Paglia postulador de su causa, como el «primer» mártir de la Iglesia del Concilio²⁵⁵, representa un claro ejemplo del «valor epifánico del martirio»²⁵⁶ y del testimonio como motivo de credibilidad. Es un testigo de la Palabra vivida hasta las últimas consecuencias, hasta dar su vida por ella:

«Cuando el testigo muere así para apoyar su testimonio, se convierte en *martyr*, es decir, en testigo. Este compromiso hasta el peligro de muerte repercute en el testimonio-palabra, que entonces no es ya una simple narración de algo visto u oído, sino acción y muerte trágica. Se llega entonces insensiblemente a llamar testimonio a la acción misma de arriesgar la vida, en cuanto que esa entrega es la prueba viviente de la convicción interior y de la consagración del testigo a la causa que defiende. En este momento, en el nivel semántico, hay un paso del testimonio-palabra al testimonio-acción. Y es el testimonio-acción el que da sentido y valor al testimonio-palabra. El punto fijo a cuyo alrededor gira el cambio de sentido es el *compromiso* del testigo en su testimonio. Coincidimos así con el contexto bíblico, en donde el testimonio de Cristo, el testigo por excelencia, es aquí en el que se identifican el decir y el obrar, en la transparencia de su ser»²⁵⁷.

²⁵³ R. LATOURELLE, *Testimonio*, 1531.

²⁵⁴ Cf. Ídem, 1533.

²⁵⁵ V. PAGLIA, *La Palabra de Dios cada día 2016*, Sígueme, Salamanca 2015, 7.

²⁵⁶ J. PRADES, *Dar testimonio*, 435.

²⁵⁷ R. LATOURELLE, *Testimonio*, 1524.

4. El compromiso: prolongación salvífica de la Palabra de Dios

En este último apartado queremos destacar otra consecuencia de la sacramentalidad de la Palabra: el compromiso. Después del camino que hemos recorrido en nuestro estudio, creemos que una repercusión importante del tema que hemos abordado tiene que ver con la pastoral de la Iglesia que se dinamiza cuando se resitúa en la Palabra de Dios. En el testimonio de Monseñor Romero descubrimos una espiritualidad bíblica que anima la pastoral y un tipo de teología afectada por lo que vive la gente.

En nuestra consideración el compromiso es una forma de hacernos responsables de la Palabra de Dios en nuestro mundo. Esa es la invitación de la *Verbum Domini* «la misma Palabra de Dios reclama la necesidad de nuestro compromiso en el mundo y de nuestra responsabilidad ante Cristo, Señor de la Historia. Al anunciar el Evangelio, démonos ánimo mutuamente para hacer el bien y comprometernos por la justicia, la reconciliación y la paz» (VD 99). En el servicio profético que ofreció a la Iglesia el beato mártir Óscar Romero vemos realizado este anhelo de la exhortación postsinodal: «la evangelización y la difusión de la Palabra de Dios han de inspirar su acción en el mundo en busca del verdadero bien de todos, en el respeto y la promoción de la dignidad de cada persona» (VD 100).

Según nuestro parecer el compromiso que requiere el anuncio de la Palabra de Dios viene dado por su misma naturaleza. Recordemos la dimensión performativa de la Palabra como señala la VD: «el actuar propio de Dios en la historia a través del carácter performativo de la Palabra misma. En efecto, en la historia de la salvación no hay separación entre lo que Dios *dice* y lo que *hace*; su Palabra misma se manifiesta como viva y eficaz (cf. Heb 4,12), como indica, por lo demás, el sentido mismo de la expresión hebrea *dabar*» (VD 53).

Para Javier Prades este carácter performativo de la Palabra nos ayuda a comprender mejor la calidad del «nexo intrínseco de hechos y palabras» trazado por DV 2. En ese sentido el compromiso en el mundo del discípulo-misionero oyente y servidor de la Palabra es «expresión de la unidad original del único acontecimiento de comunicación eficaz de la realidad divina en la historia»²⁵⁸. En este horizonte de comprensión el compromiso al que aludimos, junto con el testimonio, forman parte integral de la transmisión de la Palabra y por ello son indispensables para la misión evangelizadora.

²⁵⁸ J. PRADES, *Dar testimonio*, 176.

Monseñor Romero al caracterizar la función de la homilía, subraya el compromiso como elemento esencial de la vivencia de la Palabra. Lo expresa de esta manera:

«Lo principal no es la predicación, ésta no es más que el camino; lo principal es el momento en que adoramos a Cristo y nuestra fe se entrega a él, iluminados con esa palabra, y desde allí vamos a salir al mundo a realizar esa palabra. Se oye la palabra, se acomoda a la realidad, se celebra y se alimenta en la vida de Cristo y lleva el compromiso del hombre a su deber, a su hogar, a sus servicios en el mundo para que sea verdaderamente vida según Dios»²⁵⁹.

El reto para el creyente cristiano, como apunta Monseñor Romero, está en «salir al mundo a realizar la Palabra». El compromiso del discípulo-misionero es encarnar la Palabra en nuestro mundo. Pasar de lo que se lee a ser eso que se anuncia. En el fondo se trata de desplegar esa *dynamis* contenida en una Palabra que es viva y eficaz, y que como ondas expansivas ha de llegar por medio de nuestro compromiso a transformar la realidad de nuestro mundo.

De ahí que la *Verbum Domini* al retomar esta categoría del compromiso entre los múltiples ámbitos señala los siguientes: compromiso por la justicia en la sociedad (VD 100), la promoción de la reconciliación y la paz (VD 102), la caridad efectiva «escuchando con disponibilidad la Palabra de Dios en la Iglesia, se despierta “la caridad y la justicia para todos, sobre todo para los pobres”» (VD 103). El sínodo de los Obispos de 2008 señala como prioridades el anuncio de la Palabra: a los jóvenes (VD 104), los migrantes (VD 105), los que sufren (VD 106), los pobres (VD 107), la salvaguardia de la creación (VD 108).

Este compromiso que fluye de la Palabra de Dios es una corriente que ha estado muy presente en la experiencia eclesial latinoamericana. Después del Vaticano II y de la conferencia episcopal de Medellín se fue dando un redescubrimiento de la Palabra en el centro de la vida y la misión de las comunidades cristianas. La Biblia en manos del pueblo de Dios es el impulso que da fuerza y mística, que fue generando una nueva fuente de espiritualidad, despertó una toma de conciencia distinta y motivó el compromiso de muchos pastores y laicos en los procesos que se iban gestando en el continente.

Frente a un tipo de espiritualidad conformista y alienante la Palabra de Dios invita a la acción y al compromiso. La Palabra escuchada se traduce en gestos de amor. Esa es la experiencia que encontramos en el beato mártir Monseñor Romero. Que se dejó

²⁵⁹ Homilía, 27 de enero de 1980, VIII, 180.

transformar por la Palabra y se comprometió con ella hasta dar su vida. Porque como dice San Agustín: «la plenitud de la Ley y de todas las divinas Escrituras es el amor... El que cree, pues, haber entendido las Escrituras, o alguna parte de ellas, y con esta comprensión no edifica este doble amor de Dios y del prójimo, aún no las entendió» (VD 103).

CONCLUSIONES:

Para presentar las conclusiones de nuestro trabajo nos valdremos de cuatro imágenes que encontramos en el discurso de despedida del sínodo de los Obispos de 2008: la voz, el rostro, la casa, los caminos. En nuestra opinión recogen muy bien lo que hemos desarrollado a lo largo de nuestra investigación en la que vinculamos la sacramentalidad de la Palabra en el beato mártir Óscar Romero. A partir de esa relación descubrimos unas implicaciones importantes para la teología, la espiritualidad y la pastoral que brotan al situar la Palabra de Dios en el corazón de la vida y la misión de la Iglesia.

La voz de la Palabra: la revelación

Comenzamos nuestro trabajo diciendo que la sacramentalidad de la Palabra es un término técnico relativamente nuevo. Que aparece por primera vez en un documento oficial de la Iglesia en VD 56. Sin embargo, condensa una reflexión teológica que viene desde mucho más atrás y se remonta a la *Dei Verbum*. Por eso, cuando el sínodo de los Obispos se plantea esta cuestión lo primero que hace es remitirse al «horizonte sacramental de la revelación» conectando de esta manera con DV 2.

Al sondear en el trasfondo previo de reflexión teológica que intuimos detrás de la DV y VD nos dimos cuenta cómo se profundiza en el concepto de revelación que plantea la DV 2 comprendida como auto-comunicación de Dios, en «obras y palabras» (*verbis gestisque*) íntimamente unidas entre sí. En esa exploración teológica también descubrimos que para la comprensión de la entidad de la revelación se ha recurrido a categorías bíblicas tales como *dabar* que aúna en sí la inseparable unión entre hecho-palabra, entre hablar y donación de Dios.

En este horizonte se inserta la comprensión de la naturaleza de la Escritura y con ello se amplía la noción de la Palabra de Dios. Este replanteamiento de la Palabra de

Dios dentro de un concepto de revelación «nuevo», ha generado muchos frutos. Entre ellos una mayor unidad entre Palabra-sacramento y Eucaristía, así como entre Palabra y espiritualidad. Otro fruto es redescubrir la categoría de «recepción», porque siendo la Palabra auto-comunicación de Dios no se puede acoger, sino desde la fe y dejando que transforme la existencia.

Este condensado de reflexión teológica es el que se precipita en la categoría sacramentalidad de la Palabra que aparece en VD 56. Donde se redimensiona la revelación de Dios como auto-comunicación que está presente en la *Dei Verbum*. A partir de la conexión que establece con la Encarnación y relación por analogía con la Eucaristía. En la Encarnación llega a su plenitud la revelación cristiana, como lo indica la carta a los Hebreos: «muchas veces y de muchas maneras habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas. En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo» (Heb 1,1-2). En la Eucaristía se subraya la dimensión de donación, la Palabra se hace pan que nos alimenta. Es decir, la Encarnación culmina con la entrega, esta donación ressignifica su finalidad.

Como vemos este concepto de sacramentalidad de la Palabra abre nuevas perspectivas que tiene que ser explorada. Hemos señalado que nos permite unir teología y espiritualidad. La teología bíblica puede seguir profundizando, como una categoría existencial. Puede servir como clave hermenéutica para estudiar la vida de otros santos

El rostro de la Palabra: Jesucristo

En esta auto-donación de Dios en su Palabra entrega su Espíritu. Esto implica un dinamismo, porque el que recibe la Palabra no puede quedarse en la letra, sino que deberá «alcanzar el movimiento de la Palabra en el escrito». Por eso, podemos afirmar que la Biblia es un papel vivo, es un ser vivo, no es letra es voz, nosotros debemos alcanzar la voz en la letra, como lo dice Meschonnic²⁶⁰. Más aún, «ahora la Palabra no sólo se puede *oír*, no sólo tiene una *voz*, sino que tiene un *rostro* que podemos ver: Jesús de Nazaret» (VD 12).

Por lo tanto, la lectura de la Escritura debe mediar el encuentro con una persona: Jesucristo, Palabra eterna del Padre, encarnada por la acción del Espíritu. Y esto, según nuestro parecer, es la base de la espiritualidad bíblica y de su sacramentalidad, en cuanto es Palabra de Dios. De ahí que la vida espiritual del creyente tenga que ver con

²⁶⁰ Cf. M. GARCÍA FERNÁNDEZ, *Sacramentalidad de la Palabra*, 519.

alcanzar el dinamismo que implica la auto-donación de Dios en su Palabra vivificada por el Espíritu. «Todo esto nos ayuda a entender por qué en la Iglesia se venera tanto la Sagrada Escritura, aunque la fe cristiana no es una “religión del libro”: el cristianismo es la “religión de la Palabra de Dios”, no de una “palabra escrita y muda, sino del verbo encarnado y vivo”. Por consiguiente, la Escritura ha de ser proclamada, escuchada, leída, acogida y vivida como Palabra de Dios» (VD 7).

Desde estos presupuestos entendemos que la espiritualidad de la Palabra implica *escuchar* una voz y *ver* un rostro. Si aplicamos esto a Mons. Romero y a los santos en general, su vida se convierte en un eslabón en esa cadena de interpretación y actualización, en cuanto que encarnando la Palabra donan no solo su propia hermenéutica, sino que al entregar el espíritu han entregado un dinamismo que es propuesta para que otros la secunden. Porque, la revelación no es una verdad que se impone, sino una «experiencia otorgada» que pide al creyente una respuesta libre desde su fe (cf. DV 5).

Por eso, la *Verbum Domini* al final de la primera parte la más teológica presenta como modelos de interpretación de la Palabra a los santos. Es decir, aquellos que han asimilado la Palabra y la han secundado, la han hecho suya por un proceso de asimilación. «La interpretación más profunda de la Escritura proviene precisamente de los que se han dejado plasmar por la Palabra de Dios a través de la escucha, la lectura y la meditación asidua» (VD 48). Esto es lo que ha hecho el beato mártir Monseñor Romero.

Esta aproximación a la figura de Monseñor Romero nos muestra que sus homilías siguen siendo un inmenso tesoro aún por explorar. En ellas se puede ahondar en una teología de la Palabra que se aúna con la espiritualidad y la pastoral. Redescubrir la hermenéutica de Romero sigue teniendo una enorme actualidad, porque «en relación con la Palabra de Dios, la santidad se inscribe así, en cierto modo, en la tradición profética, en la que la Palabra de Dios toma a su servicio la vida misma del profeta» (VD 49).

La casa de la Palabra: la Iglesia, comunidad de discípulos-oyentes

Con esta imagen de la casa –como un lugar de acogida, de encuentro, de hospitalidad– queremos recoger ese planteamiento que hemos expuesto que, al modo de revelación de Dios en obras y palabras como auto-comunicación, auto-donación de sí

mismo le corresponde un modo de recepción que conserve esta misteriosa fusión. Por eso, señalamos como respuesta humana desde la fe a la Palabra de Dios en: la escucha (oído) y la asimilación (con la metáfora del comer).

La fe nace de la escucha («*fides ex auditu*», Rom 10,17). De ahí que la Iglesia que nace de la Palabra, es por ello, ante todo oyente, es discípula. Eso es lo que mejor describe a la comunidad de creyentes. Dios se auto-comunica en su Palabra y el ser humano responde escuchando y obedeciendo. Es decir, viviendo según la Palabra, poniéndola en práctica. Junto a la concepción bíblica de la escucha como obediencia a la Palabra, en la Escritura también encontramos otra metáfora potente que expresa su asimilación: es la del comer. Cuando aplicamos esta metáfora del comer a la asimilación de la Palabra se redimensionan aspectos como dejarse transformar o configurar, interiorizar, etc.

Por eso, al vincular la Palabra de Dios con Monseñor Romero abordamos su figura desde el proceso creyente de la recepción de la Palabra. Desde esa clave bíblica de la escucha (oído) descubrimos el núcleo más profundo de su espiritualidad. Y nos encontramos con un hombre fe, que supo enfrentar los desafíos de su vocación profética desde una profunda experiencia de Dios alimentada en la oración y en el «sentir» la Palabra. Esa especial sensibilidad del beato salvadoreño le hizo *ver* en los signos de los tiempos y *escuchar* en la «en la voz de los sin voz» la voluntad de Dios que le pedía toda su vida para el servicio de su Palabra. De esa forma la Palabra llega a ser acontecimiento en Monseñor Romero hasta el punto de derramar su sangre por ella.

Eso que descubrimos con claridad en el beato salvadoreño una auténtica recepción de la Palabra, que la hace suya, la encarna en la realidad histórica, y da su vida por ella, lo consideramos como elementos válidos para una mística de la Palabra en nuestra misión evangelizadora. Creemos que la escucha de la Palabra es una clave fundamental para dinamizar la vida espiritual del creyente. En este sentido la Iglesia –la comunidad de discípulos– como casa de la Palabra debe redescubrir la importancia de la escucha. El lema episcopal de Mons. Romero fue «sentir con la Iglesia» él supo hacer de la catedral de San Salvador el lugar por excelencia de la escucha de la Palabra de Dios con la que iluminaba la dramática situación del país y sustentaba la esperanza de su pueblo.

Los caminos de la Palabra: la misión

Iniciamos nuestro trabajo recordando que durante las sesiones del Concilio Vaticano II se llevaba solemnemente el evangelionario al centro de la basílica de San Pedro. Siguiendo a Fisichella señalamos que ese signo está cargado de contenido, no solo por la realidad que comunica en sí misma, sino por las repercusiones para la teología, la espiritualidad y la vida de la Iglesia. La comunidad de discípulos-oyentes que escuchan y asimilan la Palabra son invitados a comunicar a otros la Buena Noticia que han recibido y que les ha transformado sus vidas.

En el beato y mártir salvadoreño descubrimos no solo un auténtico itinerario creyente de recepción y asimilación de la Palabra de Dios. En él también encontramos a un auténtico profeta. Esta dimensión del «hablar» adquiere en su persona una relevancia especial y es lo que hace de él una figura significativa. Como Amós, Oseas, Jeremías, Romero también se incorpora a la cadena de profetas bíblicos que con su vida, palabra y martirio son una apelación para nuestro tiempo.

La Palabra se hizo acontecimiento en Mons. Romero, en último término, su cuerpo mártir tiene la misión de significar y esta es la base de la sacramentalidad. Su sangre derramada entre el altar y el ambón es la máxima elocuencia de su palabra. Y el sello que le da credibilidad a su misión como servidor profético de la Palabra. El testimonio de su martirio como afirma la FR:

El discípulo-misionero, oyente y servidor de la Palabra, está llamado también a significar. Es decir, a revelar a Dios con el testimonio de su vida. Esa mística que brota de la Palabra transforma al creyente en un testigo, que traduce la Palabra escuchada en gestos de amor. El reto para el creyente cristiano, como apunta Monseñor Romero, está en «salir al mundo a realizar la Palabra». El compromiso del discípulo-misionero es encarnar la Palabra en nuestro mundo.

«“Para que aprendieras que no solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios”. Este texto es clásico en la Biblia, tan clásico que encierra toda una Teología de la Palabra de Dios. Cuando el lector en este ambón lee la Escritura termina diciendo: Palabra de Dios... Dios tiene una Palabra creadora, una palabra que hace brotar pan y que podría convertir en pan las piedras del desierto. Una palabra omnipotente, una palabra que se hace persona divina, es el Hijo de Dios, el Verbo, la Palabra que se encarna y es Jesucristo»²⁶¹.

²⁶¹ Homilía del 28 de mayo de 1978, IV, 234.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEIXANDRE, D., *De Elías a Juan de la Cruz un itinerario de silencio*, RCatT 25 (2000).
- ALONSO SCHÖKEL, L., – ARTOLA, A. M., *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario Temático a la Constitución «Dei Verbum»*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1991.
- , *La Palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*. Herder, Barcelona 1966.
- AMATO, A., *Homilía por la beatificación del mártir Monseñor Óscar Arnulfo Romero*, San Salvador, 23 de mayo de 2015.
- ARZOBISPADO DE SAN SALVADOR (ed.), *Mons. Oscar A. Romero, Su pensamiento*, VIII vol., Publicaciones Pastorales del Arzobispado, San Salvador 2000².
- , *Su diario del 31 de marzo de 1978 al 20 de marzo de 1980*. Publicaciones del Arzobispado de San Salvador, San Salvador 1990, 317.
- ARZUBIALDE, S. (ed.), *Ignacio de Loyola, Ejercicios Espirituales*, Sal Terrae, Santander 2010.
- BALTHASAR, H. U. V., «Palabra, Escritura, Tradición» en: *Verbum Caro I*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1964.
- BENEDICTO XVI, *Verbum Domini. La Palabra del Señor*, San Pablo, Madrid 2010².
- BIANCHI, E., *Presbíteros. El arte de servir el pan y la palabra*, Sígueme, Salamanca 2011.
- , *El Espíritu y la Palabra, la misión según el ejemplo de Jesús*. San Pablo, Bogotá 2015.
- BIBLIA DE JERUSALÉN, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009.

- BROCKMAN, J., *Mons. Romero. La biografía del mártir de América*, Sal Terrae, Santander 2016.
- CAVADA DIEZ, M., *Predicación y profecía. Análisis de las homilias de Monseñor Romero*: Revista Latinoamericana de Teología 34 (1995)
- , *La predicación como prolongación del proyecto salvífico de Cristo en las homilias de Monseñor Romero*: Revista Latinoamericana de Teología 38 (1996).
- CARDENAL, R., *La voz profética del pueblo crucificado. La homilía en Monseñor Romero*: Sal Terrae 104 (2016) 411.
- , *Mons. Romero: “Padre de los pobres”. Un beato muy incómodo*: Revista Latinoamericana de Teología 95 (2015) 151.
- CAMPBELL-JOHNSTON, M., —, J. SOBRINO, *Monseñor Romero. Westminster y Roma*. Talleres Gráficos UCA, San Salvador
- CODINA, V., *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*. Sal Terrae, Santander 1994, 226-227.
- CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*, BAC, Madrid 1965.
- CONESA, F., *Revelación*, en: J. R. VILLAR (dir.), *Diccionario teológico del Vaticano II*, EUNSA, Navarra 2015.
- CONTRERAS MOLINA, F., *Leer la Biblia como Palabra de Dios. Claves teológico-pastorales de la lectio divina en la Iglesia*. Verbo Divino, Estella 2007.
- DELGADO, J., *Óscar A. Romero, Biografía*, UCA Editores, San Salvador 2015¹¹.
- FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, San Pablo, Madrid 2013.
- FISICHELLA, R., *La revelación: evento y credibilidad. Ensayo de Teología Fundamental*. Sígueme, Salamanca 1989.
- , *Introducción a la teología fundamental*, Verbo Divino, Estella 1993.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, M., *Sacramentalidad de la Palabra. Una parábola de la relación*: Estudios Eclesiásticos 91 (2016).
- GERLEMAN, G., *Dābār Palabra*, en: ERNST JENNI (ed.), *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento Tomo I*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1978.

- GRANADOS, J. M., *La recepción de la Dei Verbum en la Verbum Domini: Cuestiones Teológicas* 39 (2012) 77-97.
- GRENNI, H., *El Salvador en tiempos de Monseñor Romero. El camino hacia la guerra civil (1978-1980)*. *Americanica* 3 (2016) 189-190.
- GRÜN, A., *El elogio del silencio*, Santander, Sal Terrae, Santander 2003³.
- JAVIERRE, A., «La Iglesia como sacramento», en: P. RODRÍGUEZ...[et al.], *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos*, EUNSA, Pamplona 1983.
- LAMET, P. M., – SOBRINO, J. – BROCKMAN, J. R., *Romero de América, mártir de los pobres*. Mensajero, Bilbao 2015.
- LATOURELLE, R., *Teología de la Revelación*, Sígueme, Salamanca 1977, 356.
- , *Testimonio en Diccionario de Teología Fundamental*, (René Latourelle y Rino Fisichella dir.), Ediciones Paulinas, Madrid 1992, 1526-1527.
- LÓPEZ VIGIL, M., *Piezas para un retrato*, UCA Editores, San Salvador 1993.
- LUCHETTI BINGEMER, M. C., *Fe: otra mirada para leer la historia. Monseñor Romero: una clave de lectura testimonial*: *Revista Latinoamericana de Teología* 80 (2010).
- MAIER, M., *Óscar Romero, mística y lucha por la justicia*. Herder, Barcelona 2005.
- , *Monseñor Romero, conflictividad eclesial y carisma ministerial*: *Revista Latinoamericana de Teología* 64 (2005).
- MARTÍN-BARÓ, I., *Monseñor: una voz para un pueblo pisoteado*, en: SOBRINO J., [et. al.], *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*, UCA Editores, San Salvador 1999⁵
- Mensaje pastoral de los obispos de Honduras en ocasión del Décimo aniversario de la celebración de la Palabra de Dios*. Conferencia episcopal de Honduras, Choluteca 1976².
- NEHER, A., *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975, 114.
- ROMERO, O., «Segunda carta pastoral. La Iglesia cuerpo de Cristo en la historia», en J. SOBRINO, I. MARTÍN-BARÓ, R. CARDENAL (ed.), *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*, UCA Editores, San Salvador 1999⁵, 69-89.

- , «La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres». (Discurso con motivo del Doctorado Honoris Causa conferido por la Universidad de Lovaina el día 2 de febrero de 1980) en J. SOBRINO, I. MARTÍN-BARÓ, R. CARDENAL (ed.), *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*, UCA Editores, San Salvador 1999⁵, 181-193.
- , *El último retiro espiritual de Monseñor Romero*: Revista Latinoamericana de Teología 5 (1988) 3-9.
- , *La voz de Monseñor Romero, textos y homilías*. PPC, Madrid 2005.
- PABLO VI, *Evangelii Nuntiandii*, San Pablo, 1995.
- PAGLIA, V., *La Palabra de Dios cada día 2016*, Sígueme, Salamanca 2015, 7.
- PRADES, J., *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural*. BAC, Madrid 2015.
- PIÉ-NINOT, S., *La teología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001⁴.
- PUIG, A., *Teología de la Palabra a la luz de la «Dei Verbum»*, CPL, Barcelona 2015.
- RAHNER, K., «Palabra y Eucaristía» en *Escritos de Teología IV*, Taurus, Madrid 1964.
- , «Espiritualidad antigua y actual», en *Escritos de Teología VII*, Madrid 1969, 25.
- , «Cristología», en *Escritos de Teología IV*, Madrid 1969, 139-211.
- , *Las dimensiones del martirio*: Concilium 183 (1983) 321-324.
- RUIZ, G., *Un modelo de predicación: la de Monseñor Romero*, Sal Terrae 69 (1981).
- ROZAS BARRERO, S., *La sociedad del Ruido*, Sal Terrae 99 (2011) 382.
- SILVA RETAMALES, S., *La Palabra de Dios en la vida y pastoral de la Iglesia*. Verbo Divino, Estella 2014.
- SEQUERI, P., *Espiritualidad del silencio*, Concilium 363 (2015) 725-728.
- SICRE, J.L., *Los profetas de Israel y su mensaje. Antología de textos*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1986.
- SOBRINO, J., «Monseñor Romero: mártir de la liberación. Análisis teológico de su figura y de su obra», en J. SOBRINO, I. MARTÍN-BARÓ, R. CARDENAL (ed.), *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*, UCA Editores, San Salvador 1999⁵, 35-62.

——, *Mons. Romero verdadero profeta*, DDB, Bilbao 1982.

——, *¿Cómo creer hoy? Karl Rahner y Monseñor Romero*: Sal Terrae 89 (2001).

TEJERINA, G., *La revelación por hechos y palabras*, en: C. IZQUIERDO [et. al.], *Diccionario de Teología*, EUNSA, Pamplona 2006, 871.

URÍBARRI BILBAO, G., *La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa. Líneas maestras de una cristología espiritual*, en: I. CATELA MARCOS (ed.), *La oración fuerza que cambia el mundo*, BAC, Madrid 2015.

VITALI, A., *Óscar Romero. Pastor de corderos y lobos*. San Pablo, Madrid 2012.

XII ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA, *La palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia. Lienamenta 34*.