

XII CONSEJO INTERNACIONAL PARA LA FORMACIÓN Y EL ESTUDIO DE LA ORDEN FRANCISCANA

Ponencia:

LOS ESTUDIOS EN LA ORDEN A LA LUZ DE LA PALABRA DE DIOS Y LA CULTURA

F. Martínez Fresneda
Instituto Teológico de Murcia OFM
Murcia. España

1. *Introducción*

1.1. En tiempos pasados hemos padecido la tensión que nace entre las obligaciones que lleva consigo el estudio y el estilo de vida pobre y humilde de Francisco, que sigue a Jesús crucificado (*CtaO* 51; *RegNB* 1,2). No hay duda de que Francisco prescinde de los estudios entendidos como instrumentos de poder social en su tiempo. Lo que pretende es «tener la mente y el corazón vueltos a Dios» (*RegNB* 22,19-25) y ser testigo de la vida de Jesús.

Sin embargo, es indudable que Francisco defiende la formación para los que predicán (*CtaA* 2; cf. *LM* 11,1) y acoge con gozo a las personas sabias en la Orden (*1Cel* 57). Francisco no es un fundamentalista, ni quiere que sus hermanos sean personas ignorantes al servicio de un amo para que se adueñe de sus vidas. Él favorece la radicalidad del Evangelio, y es cierto que sobre esto no da pie a diálogo alguno (*Test* 15). Pero también es verdad que apoya la formación global, humana, intelectual y espiritual para que la Orden cumpla una función válida en el seno de la Iglesia y para beneficio de todos, tanto para los que trabajan, como para los que predicán. Para los primeros recordemos lo que afirma en el *Test* 20-22: «Y yo trabajaba con mis manos, y quiero trabajar; y quiero firmemente que todos los otros hermanos trabajen...». En nuestro caso esto no es ser un temporero inexperto actual. Es asumir una actitud seria en las responsabilidades sociales e internas de la Orden. Y para los que explican la Escritura al pueblo: «Y ninguno de los frailes

se atreva absolutamente a predicar al pueblo, a no ser que haya sido examinado y aprobado por el ministro general de esta fraternidad, y por él le haya sido concedido el oficio de la predicación» (*RegB* 9,2; cf. *RegNB* 17; *2Cel* 163). La condición previa a la predicación es una buena preparación y la fidelidad a la doctrina de la Iglesia para no caer en las herejías que pululan por doquier. En este caso no es una predicación penitencial de contenido moral, sino dogmático. De ahí la exigencia de prepararse adecuadamente.

Mas la ciencia es un *don*, que no un poder, para Francisco. Y cuando se es consciente de ello, se relaciona con Dios y la experiencia creyente, lo que da lugar a una percepción del saber típica de Francisco y del pensamiento franciscano. La *Adm* 7 dice: «Y están vivificados por el espíritu de la divina letra aquellos que no atribuyen al cuerpo toda la letra que saben y desean saber, sino que con la palabra y el ejemplo devuelven esas cosas al altísimo Señor Dios, de quien es todo bien» (cf. *1Cel* 82). Así sitúa la sabiduría como «reina de las virtudes» (*SalVir* 1) unida a la simplicidad, que es la que introduce la erudición en el marco de la humildad y la pobreza, valores fundamentales del seguimiento franciscano de Jesús. El Ministro General lo comprueba con acierto: «No se trata sólo de estudiar para enfrentar los desafíos de la evangelización. Está en juego algo más y más exigente. Se trata de adquirir el hábito del *cogitare*, el arte del pensar como arte sapiencial de vida, de fe y de caridad» (*El sabor de la Palabra* [Roma 2005] 1.1 → SP).

Es tan importante esta actitud para que el estudio humanice y cristianice a los hermanos, que no tiene sentido alguno rechazar o negar esta actividad primordial de cualquier persona, y naturalmente, de los franciscanos. En la misma carta cita el Ministro la lectura hecha por C. Paolazzi sobre el párrafo de la Regla «los hermanos que no saben letras, no se cuiden de aprenderlas» (*RegB* 10,8), que es más bien «los que no saben leer, no se preocupen de aprender» siguiendo la costumbre del tiempo en la que la lectura y la escritura no era un derecho de cada persona, sino un oficio social («*I fratri minori e i libri*», en *AFH* 79 [2004] 3-59; cf. SP 1.3, nota 18).

En la carta que escribe Francisco a Antonio de Padua valora el estudio con tal que no perjudique la vida de oración. Esto, que en principio se dirige a salvaguardar el elemento básico de la vida fraterna como es la relación con Dios, también ofrece más lecturas.

Como hemos afirmado antes, la enseñanza de la teología no debe falsear el carácter de don divino y de servicio que entraña. El esfuerzo humano, que lleva consigo todo aprendizaje (*Ratio studiorum* [Roma 2001] 12 → RS), debe orientarse al significado de la *devotio* como recomienda Francisco. La *devoción* es dedicarse a las cosas pertenecientes a Dios, que siempre son beneficios para el hombre, y los ritos que traducen y expresan la devoción tienden a acentuar dicha relación con Dios para bien del hombre; los ritos identifican y orientan dicha entrega. El correctivo que Francisco pone a la ciencia como poder es admitir y estar convencido de que es un don divino. De esta forma nadie se la puede apropiarse, apropiación que

nace de la tendencia natural del esfuerzo. Y si la ciencia es una gracia, es más fácil comprender que se la debe servir, servicio que se origina del mismo carácter divino de la enseñanza en cuanto humaniza y favorece la dignidad humana. Este es su objetivo fundamental. Con esto se cambia la relación de dominio y esclavitud que tipifica tantas veces la relación entre el maestro y el discípulo. Estudiar y enseñar para Francisco es un servicio y una entrega personal a los que no saben; en el fondo, la ciencia es un vehículo del amor; en este caso, para instruir al ignorante. Y esto lo salva el «espíritu de oración y devoción» que recomienda a Antonio de Padua y su predilección por los que enseñan teología: «A Fray Antonio, mi obispo, fray Francisco: salud. Me agrada que enseñes sagrada teología a los frailes, con tal que, en su estudio, no apagues el espíritu de oración y devoción, como se contiene en la Regla» (*CtaA* 1,1). No es extraña esta actitud de Francisco, porque, poco después –la Carta a Antonio se data entorno al año 1224–, afirma en el Testamento: «También a todos los teólogos y a los que administran las santísimas palabras divinas debemos honrar y venerar como a quienes nos administran espíritu y vida» (*Test* 13; cf. SP 1.3).

1.2. La posición actual de la Orden sobre los «estudios» se concreta en la *Ratio studiorum* y en la carta citada del Ministro General, José Rodríguez Carballo, sobre «El sabor de la Palabra» en la que integra todo el magisterio de los últimos Generales de la Orden.

La RS parte de Jesucristo como la Palabra encarnada, verdad revelada que dice, a su vez, la verdad sobre Dios, el hombre y la creación. Los hermanos menores viven de esta fe y para testimoniar esta verdad de fe. De aquí nace el «Significado y finalidad de los estudios en la Orden» (n.9). La revelación de la presencia de Dios en la historia, como verdad y experiencia de fe, es una gracia que comparte la fraternidad; el hermano menor la asume en la medida en que forma parte de la misma (RS 10-11) y se pone a su servicio con todas las fuerzas.

Según el pensamiento franciscano, los estudios comportan tres características: a. se relacionan con la oración y devoción (*CtaA* 2); b. se estudia en la fraternidad y para la fraternidad; c. deben estar animados por la vida en minoridad, pobreza y solidaridad (RS 19-27). Y estas características son las que identifican la actividad intelectual del hermano menor en su evangelización, porque la fraternidad es en sí misma una fraternidad evangelizadora (RS 28-30). De ahí que en el período de formación (formación inicial) y en el de la acción evangelizadora (formación permanente) se realicen los estudios con estas peculiaridades para la maduración personal y para el crecimiento de la fraternidad, y, con ello, se haga una adecuada tarea evangelizadora (RS 29-43).

La urgencia de llevar a cabo los estudios con estos rasgos la dice el Ministro General en el examen que hace de la Orden con ocasión del Capítulo General Extraordinario celebrado en Asís en el año 2006. «Hemos de invertir mucho más en la formación intelectual

de los hermanos para que, realizándose de acuerdo con los criterios que la Orden tiene en esta materia, se les dé a los hermanos la posibilidad, no sólo de realizar un diálogo fecundo con la cultura actual, sino también de desempeñar con competencia, y de forma adecuada a las exigencias de hoy, el ministerio que se les ha encomendado, o se les encomendará» («Con lucidez y audacia» [Asís 2006] 98).

El Ministro reclama una formación intelectual seria en razón de la dinámica de la propia vocación franciscana y en razón de las exigencias del mundo actual, sobre todo en el diálogo con las culturas donde la Orden está inserta (*Ibíd.*, 98), y que la RS ya había contemplado: «El hermano menor procure elaborar mediante el estudio métodos y modelos para un diálogo crítico con la cultura actual y para proponer una respuesta humana, cristiana y franciscana a los retos que dicha cultura nos plantea» (RS 16).

2. Planteamiento de la situación actual

2.1. Con frecuencia nos encontramos con el problema de que los candidatos que ingresan en la Orden, conforme cumplen las etapas formativas y objetivan la fe, se alejan de las situaciones en las que viven sus pueblos. Al distanciarse vital y culturalmente de ellos, se incapacitan para después evangelizarlos. Con ello no me refiero a la cuestión de la experiencia creyente que niega y desquicia la escala de valores que asumen los hombres como normas y sentidos de la vida humana. No aludo, por consiguiente, al contraste evidente entre poder y servicio, entre gracia y dominio, entre providencia y posesión de bienes, entre dominio afectivo y castidad, entre riqueza y pobreza, entre autonomía y obediencia, etc. No es esto. Me refiero a lo que Pablo VI ya denunció en la *Evangelii nuntiandi* 20: la relación entre fe y cultura.

La formación y los estudios eclesiológicos parece que conducen a los hermanos a un mundo ilusorio que no es el que vive la gente. Además, les introduce en una especie de limbo que les incapacita para practicar lo que la Orden recomienda vivamente: «La tradición franciscana ha buscado siempre el diálogo entre fe y razón, entre la santidad y la doctrina. Colocándose en continuidad con ella, el hermano menor procura elaborar mediante el estudio métodos y modelos para un diálogo crítico con la cultura actual y para proponer una respuesta humana, cristiana y franciscana a los retos que dicha cultura nos plantea» (RS 16). Y la teología no sólo debe capacitar para evangelizar la cultura (cf. RS 28) y las culturas locales (cf. RS 30b), sino también salvaguardar el patrimonio que ha elaborado el pensamiento franciscano a lo largo de los siglos (cf. RS 17), y con él, nuestra forma de vida. De esta manera debe incidir positivamente en la experiencia personal y fraterna creyente y en la maduración humana y cristiana (cf. RS 12.14.19.24., etc.). Y la raíz de este problema está en las relaciones entre fe y cultura, más que entre fe y razón, pues esta última relación es un problema artificial nacido en el Medioevo cuando se introdujo la ciencia,

según la entiende Aristóteles, en la objetivación y explicación de la fe.

2.2. Partimos de dos supuestos. Primero, las relaciones de la fe con la cultura y de la cultura con la fe son una tarea prioritaria en la Orden, como lo ha sido casi siempre (cf. SP 2). Pero ha cambiado la metodología de dicho diálogo, como ha cambiado la comprensión de la fe y las formas como se expresa la experiencia cristiana (cf. RS 16). Es cierto que vivimos en un mundo globalizado, en el que la información y la comunicación entre los pueblos ha alcanzado cotas insospechadas por el hombre hasta hace poco tiempo. Sin embargo, y por lo contrario, nunca se ha puesto tanto énfasis en la defensa de las culturas que conforman las identidades y los sentidos de vida de los pueblos. Y este movimiento es muy importante para nosotros, porque se relaciona con la sensibilidad franciscana hacia lo concreto, lo particular, lo fragmentario (cf. RS 15). La historia de nuestro pensamiento y actuación evangelizadora demuestra que la defensa de la universalidad de la fe nunca la hemos hecho a costa de reducir, o eliminar las características fundamentales de los pueblos que hemos evangelizado (cf. SP 2). De ahí que hayamos respetado lenguas, ritos, costumbres etc. Otra cosa es saber si hemos sido capaces de evangelizarlos o incorporar dichas culturas al acervo de la fe cristiana como vías esenciales de su expresión y de su contenido.

Segundo. Por lo general, aparece en la praxis de la Iglesia y de la Orden, expresada también en sus documentos (SP 2; RS 17.20.28.30b.36c), que la evangelización implica la encarnación de sus valores en una cultura. Así es posible entender el mensaje de Jesús, como, a la vez, corregir y rehacer aquellos aspectos negativos que comporta la cultura evangelizada. Pero esto supone que el Evangelio vive en una especie de limbo, o subsiste en la trascendencia, y cuando se intenta introducir en una cultura se le invoca, se le introduce en un recipiente, se le transporta y se aplica a los parámetros culturales donde se sitúa la evangelización en un determinado momento. Como si los misioneros llevaran el mensaje en un sistema de valores con un formato intemporal y ahistórico y lo presentaran cuando entran en contacto con la vida de los pueblos.

Todos sabemos los conflictos habidos a lo largo de la historia y los problemas que padecemos en la actualidad cuando se ha pretendido evangelizar a los pueblos sin tener en cuenta su cultura y sus circunstancias históricas. Y se agrava la situación cuando se lleva el mensaje de Jesús con esquemas conceptuales ajenos a estos pueblos, porque, como sabemos, el Evangelio siempre lo arroja y traslada una cultura. Esto supone, por un lado, no aplicar con seriedad que *la Palabra se ha encarnado*, que la última y definitiva Palabra de Dios a los hombres se ha dado en la vida de Jesús de Nazaret (cf. RS 22). Y la vida de Jesús es posible, como toda vida humana, dentro de una cultura, pues Jesús no es un ángel, o un ser intemporal, que ha vivido al margen de las esperanzas, sufrimientos y tradiciones de su pueblo. Y, por otro lado, la evangelización tradicional muchas

veces no ha sabido reconocer la bondad implícita que lleva consigo la cultura y su papel determinante en la elaboración de los contenidos y expresiones de la revelación cristiana. En este sentido, se olvida que Dios en Jesús se relaciona y habla a los hombres y no puede salvarlos *sin ellos*.

Supuesto esto, tratemos en qué consiste el *diálogo entre la fe y las culturas* y las religiones según el estilo de vida y de pensamiento franciscanos, sobre todo teniendo en cuenta a los candidatos a la Orden. Partimos de la concepción actual sobre la cultura y cómo se relaciona con la fe cristiana (3.1). Este apartado sirve como punto de partida para tratar a continuación cómo es posible la *inculturación* de la fe, o la *evangelización de la cultura* según la experiencia histórica de la Orden y habida cuenta de la nueva exégesis bíblica (cf. SP 2; 3.2). Y supuesta la obligación cristiana de la evangelización de la cultura, nos preguntamos las posibilidades reales que tiene nuestra fe para llevar a cabo una *interculturalidad* en el ámbito de las creencias (cf. RS 14 i; 3.3). Expuesto esto, veremos a continuación cómo es posible plantearlo y realizarlo en la formación de la Orden y en su actividad evangelizadora.

3. La fe y la cultura

3.1. En general, se dice que la *cultura* es la forma en la que un pueblo vive. Y vivir entendido en todos sus aspectos básicos: material, intelectual y espiritual, además de las instituciones que fomentan, o mantienen, o desarrollan estos aspectos fundamentales de la persona, y de la persona comprendida como relación familiar, social y religiosa. Por consiguiente, la cultura lo es todo en la vida individual y colectiva de los pueblos.

En el ámbito teológico, la cultura se describe así en el Vaticano II: «Con la palabra "cultura" se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus múltiples cualidades espirituales y corporales; pretende someter a su dominio, por el conocimiento y el trabajo, el orbe mismo de la tierra; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, en sus obras expresa, comunica y conserva a lo largo de los siglos las grandes experiencias y aspiraciones espirituales para que sirvan de provecho a muchos, más aún, a todo el género humano» (*Gaudium et Spes* 53; cf. 44.58). En este caso se parece a civilización en cuanto hace hincapié, tanto en el progreso social, como en el personal en cuanto pertenecientes a una sociedad, así como en la mayor calidad de vida individual. Subraya lo siguiente: progreso material, progreso humano, progreso del bien común, habida cuenta de los principios éticos.

En una región tan importante como Iberoamérica para el cristianismo y el franciscanismo, la cultura se describe según los documentos de Puebla y Santo Domingo en un sentido dinámico: «La cultura es una forma unitaria y vital de asumirse los hechos del

mundo, compartida característicamente por una sociedad o por un sector de ella. Las personas pertenecientes a ese colectivo, en virtud de esa forma vital de hacerse cargo de su mundo, lo interpretan y viven espontáneamente de un modo peculiarmente propio, y con arreglo a ello piensan, sienten y actúan [...] Lo característico de esta nueva síntesis vital emergente en Latinoamérica serían los valores de comunión, participación y solidaridad, opuestos a los de individualismo, oposición a otros y lucha egocéntrica por la existencia» (A. Tornos, «¿Hacia el descubrimiento y valoración positiva de lo característico de Latinoamérica?», en *Carth* 8/2 [1992] 605-606).

La cultura occidental se ha desligado progresivamente de la fe cristiana. Es uno de los grandes dramas que han sucedido en nuestro tiempo (*Evangelii Nuntiandi* 20; Benedicto XVI, *Discurso en la Universidad de Ratisbona*). Y el cristianismo debe preguntarse por qué ha sucedido esto, pero, a la vez, debe tratar con todos los esfuerzos posibles de entablar relaciones con todas las culturas. La razones que se exponen por doquier son las siguientes:

1ª Porque la fe cristiana es una vida y una vida encarnada en los pueblos a los que pretende dar un sentido y horizonte a esa vida; la fe desaparece si no es relevante en la vida personal y social de la gente. Y esto ocurre cuando la fe se desarrolla «en una tierra de nadie», es decir, con paradigmas pertenecientes a culturas desaparecidas.

2ª La fe debe comunicarse y explicarse, y la teología usa los sistemas de pensamiento, métodos e instrumentos elaborados por las culturas para objetivarla y para que sea entendida por los hombres. Hay que dialogar y asumir aquello que identifica a un pueblo en la historia y le da un sentido de vida con sus elaboraciones conceptuales.

3ª Con ello, la fe puede enriquecer el pensamiento humano y dar razón del sentido de vida que propone. De hecho, según sea la cultura de rica y potente, así se expresará mejor la fe y podrá, a su vez, promoverla, como ha pasado con el judeohelenismo y neoplatonismo.

4ª Las culturas ofrecen perspectivas nuevas para leer la Revelación desde ángulos que no se contemplan en las culturas donde se ha vertido la Palabra de Dios. Y esto hay que tomarlo en serio. La cultura forma parte intrínseca de la revelación. No es un mero escaparate de ella.

5ª La fe debe seguir proponiendo una visión integral del hombre, en la que tiene lugar su dimensión trascendente ante la ciencia y la técnica, dominantes en la cultura occidental y parciales contempladas en sí mismas; o como la fe, con los valores evangélicos que entraña, se introduce en otras culturas que contienen elementos que contradicen sus principios fundamentales.

3.2. Detengámonos en estos puntos y profundicémoslos exponiendo el movimiento que hace la fe cuando pretende introducirse en el sentido de vida que los pueblos han elaborado a lo largo de su historia. Esto se suele llamar *inculturación*. Según la *Comisión Teológica Internacional* se entiende por inculturación: «El esfuerzo de la Iglesia para hacer penetrar el mensaje de Cristo en un ambiente sociocultural determinado, llamándolo a crecer según todos sus propios valores, una vez que éstos son conciliables con el Evangelio. El término inculturación incluye la idea de crecimiento, de enriquecimiento mutuo de las personas y de los grupos, debido al encuentro del Evangelio con un ambiente social. La inculturación es la encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, al mismo tiempo, la introducción de esas culturas en la vida de la Iglesia» (*La fe y la inculturación* 11; cf. *Evangelii nuntiandi* 63; *Catechesi tradendae* 53)).

La estructura de la fe es cultural, porque la fe sólo se da en el espacio y en el tiempo, es decir, en la historia. Esta obviedad no se deducía cuando se entendía la Palabra de Dios, la Palabra revelada por Dios, por encima de la historia, lo mismo que la teología cuando se pensaba como una ciencia absoluta, que se colocaba por encima de todas las demás, tomando una dimensión universal con la que sobrevolaba a las demás ciencias.

Hoy se explica que la Palabra de Dios se presenta en la palabra humana, porque siempre se da en ella. No existe revelación en un estado o nivel por encima del humano. Por eso la Carta a los Hebreos puede afirmar: «Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio de su Hijo» (1,1-2). Dios se revela de una forma progresiva según el ritmo de la historia humana; no se revela de golpe, ni dicta en un solo discurso todo lo que tiene previsto para que el hombre alcance su plenitud de ser. Y Dios se comunica de maneras diferentes: en lenguas, como la hebrea, la aramea, la griega; en géneros literarios distintos, como la poesía, la narrativa, la epistolar, la apocalíptica, la legislativa, etc. Y con paradigmas de culturas muy diferentes unas de otras, como la judeopalestina, la judeohelenista, la griega, etc.

Por ejemplo. Jesús depende del judaísmo palestinese del siglo I (primado del amor a Dios y al prójimo (cf. Mc 12,28-31 par) e introduce novedades que pasarán como contenido básico del cristianismo (cf. antítesis de Mateo (5,17) –amor a los enemigos–). El cristianismo primero se desarrolla bajo dos influencias: la judía con evidente dominio del fariseísmo rabínico (cf. Mt 5,17: «No he venido a derogar la ley, sino a perfeccionarla»; cf. Hech 3,13-15; 5,33-39; 15,5; 21,20; etc.), que rechaza toda influencia del pensamiento griego (cf. condena de Pablo en 2Cor 10-13; Gál 2-3); y la judía con influencia de la cultura helénica sita en los centros culturales de Alejandría, Antioquía, Corinto, Éfeso, etc. en la que Pablo y Juan desarrollan sus conceptos cristológicos de Señor, Logos, preexistencia (cf. Rom 1,3; 8,3; Gál 4,4; Jn 1,1.14), o de lucha contra la Ley en el

tema de la justificación, acarreando graves conflictos con la corriente anterior (cf. Rom 1ss). Posteriormente la influencia del pensamiento griego se deja sentir por medio del *estoicismo* (cf. sobre la dignidad humana, Gál 3,28; contexto cósmico de la historia humana, Ef 4,4-6, etc.), de los *cultos místéricos* sobre la participación en la vida de los dioses y su destino, o la comunión con la divinidad (participación de la muerte y resurrección de Cristo, Rom 6,1-5) y del culto que la mentalidad griega tributaba al emperador (título de Señor a Jesús). Por último, tenemos la relación con el gnosticismo que se refleja en la Escritura revelada con los contrastes joánicos verdad-mentira, luz-tinieblas; etc., o la antropología paulina de cuerpo psíquico y espiritual (cf. 1Cor 2,12-15).

Estas corrientes culturales que forman parte de la verdad revelada indican que la experiencia de fe cuando responde a esa Palabra se experimenta por una cultura y se encarna en ella. Éste es el sentido de inculturación. El «in» significa la dinámica de la fe que penetra en la subjetividad y en la cultura. Pero también nos está manifestando que la cultura forma parte esencial de la fe, que ni puede ni debe prescindir de ella.

Hay dos principios básicos para que se dé la inculturación:

1º Que sea la encarnación de la vida y doctrina de Jesucristo en una cultura determinada y su expresión en la vida, costumbres, símbolos, lenguaje y manifestaciones artísticas de un pueblo. Como el Verbo se encarna en la cultura judía (*Ad gentes divinitus* 10), de la misma forma se debe hacer en la actualidad. Esto tiene un carácter *universal*, en la medida en que la fe postula que Jesús fue la Palabra definitiva que Dios dirigió a todos los hombres. La inculturación, pues, alcanza a todas las culturas y a todos los ambientes que entrañan dichas culturas (cf. EN 63; CT 53).

2º Por un lado, discernir en cada cultura y en el momento histórico de cada cultura, debido a las rápidas transformaciones que se dan en la actualidad, lo que existe en ellas que niega los principios creyentes; por otro, percibir los valores que potencian la doctrina y la expresión cristiana (*Sacrosanctum Concilium* 37; *Ad gentes divinitus* 22).

Para que se pueda llevar a cabo esta tarea se necesita lo siguiente:

1º Distinguir la fe y la cultura en la que se ha encarnado a lo largo de los siglos, tanto en la dimensión de la *revelación* (AT y NT) como en la dimensión *normativa* de los concilios, sobre todo en la Cristología y Trinidad. Porque la fe en Cristo Resucitado no la ha producido cultura alguna. No obstante esto, la fe no puede existir sin la cultura, a la que tiende a perfeccionar y potenciar para humanizar al hombre transformando las ideas y los comportamientos que denigran la existencia humana. La trascendencia de Dios y la inmanencia de la cultura se deben distinguir, pero

no pueden vivir separadas si, como sucede en el Cristianismo, la Palabra de Dios es una Palabra dirigida al hombre, y sólo tiene sentido en la medida en que el hombre la entiende. Esta ha sido la historia de la Cristología desde el momento en que la Resurrección de Jesús simboliza la «Palabra hecha carne» (Jn 1,14).

2º Mantener la tensión de la unidad de la fe vivida en la Iglesia y el pluralismo cultural que se da en la humanidad. No se debe confundir comunión en una misma fe con uniformidad en el lenguaje, expresiones, ritos, etc.

Hay que anotar que en la actualidad se habla más de «evangelización de la cultura» que de inculturación. Por lo general la transmisión de la fe se da en las personas, con un marcado carácter individual, sobre todo cuando se introduce en la cultura grecolatina y se desarrolla la doctrina de los sacramentos: conversión, bautismo, etc. Sin embargo, en la actualidad se habla de cultura en un sentido colectivo, de comunidades humanas (cultura de los jóvenes, de la tercera edad, occidental, oriental, etc.). Antes la cultura se pensaba de una forma individual y se entendía como una acumulación de conceptos (persona culta, erudita, etc.); en cambio hoy, como hemos dicho al abrir este apartado, la cultura se comprende colectivamente (formas de pensar, hábitos, ritos, etc.). También la Iglesia por el Vaticano II ha querido dialogar con el «mundo moderno», e.d., la forma de pensar y vivir de una determinada parte de la humanidad. De ahí que la evangelización se dirija tanto a las personas, como a los colectivos humanos que poseen una conciencia y un sentido de vida común.

3º Se ha demostrado en la historia del cristianismo que el Evangelio es generador de cultura: en el Imperio Romano con los Padres de la Iglesia; en el Occidente Medieval con la Universidad y la Escolástica; en América con la evangelización española; etc. La literatura, el arte, la lengua, los valores humanos y cristianos, etc., han originado formas de pensar y actuar nuevas que no conocían antes los pueblos evangelizados. Sin embargo, no es tan fácil hacerlo en la actualidad por la diferenciación cada vez mayor entre las culturas: cada pueblo intenta defenderse de la globalización acentuando su identidad; se ha destruido la prioridad de la cultura occidental cuando se ponen en relación unas con otras; las culturas cambian, se transforman, se recrean con una rapidez mucho mayor que antes.

En el caso de la cultura occidental hay que atender a tres cuestiones básicas: a. La sociedad se ha alejado de la fe, o la fe de la Iglesia se ha alejado de la sociedad y la cultura. b. La dificultad de relacionar los valores evangélicos y los culturales en una cultura de la información generadora de comportamientos y conciencias muy diversos y dispersos entre sí. c. Descubrir e invitar a cambiar las fuentes generadoras del pecado y de la muerte.

3.3. *La interculturalidad.* La emigración contemporánea

ocasiona sociedades complejas en las que conviven culturas y religiones diferentes, y en la mayoría de ellas con el predominio de la cultura receptora sobre las que pertenecen los emigrantes. Somos testigos de ello en Europa. Pero también sucede lo mismo en ciertas regiones de Asia, África y América. A este hecho se le ha llamado *multiculturalidad*. En estas sociedades es fácil que las generaciones, cuyos padres o antepasados, pertenecían a una cultura distinta a la prevalente, se pasen y adopten la cultura dominante. Sucede, incluso, que personas pertenecientes a la cultura y religión más extendida asuman el sentido de existencia que transmiten otras culturas incorporadas a la sociedad por los flujos de personas pertenecientes a otras regiones e incorporadas a estas sociedades pluriformes. A ello se une la defensa de la individualidad y de la libertad personal que hace que las personas transiten de una cultura y religión determinada a otra, según sean los intereses o conveniencias personales. Es como si se naciera con una «tabla rasa» en el plano de la cultura, como Aristóteles pensaba del pensamiento, y los padres, o cuando se alcanza la capacidad de decisión, una persona pudiera escoger aquella cultura y religión que más le convenza. Esto se ha llamado *transculturalidad*.

Sin embargo, el fenómeno al que estamos asistiendo es otro, y cobra cada vez mayor pujanza. En estas sociedades multiculturales se dan relaciones e influencias entre las culturas, sobre todo en el ámbito formativo y social. Las comunicaciones, cuando se establecen dentro de un Estado laico, y desde el período de formación, hacen posible un diálogo entre las culturas y creencias. De esta manera se comprende que todas las culturas y religiones parten con la misma dignidad y validez en la sociedad. Nace la percepción personal y grupal de que todas las culturas y religiones son parecidas –procedencia, sentido de la vida, término de la existencia, etc.–, como también, y a la vez, son diferentes en la concepción de Dios, del hombre y del mundo, vehiculando diferentes valores antropológicos y formas de existencia. Esto lleva consigo la necesidad de crear espacios sociales y legales suficientemente amplios para que puedan convivir las distintas culturas y religiones, y así se tome conciencia del reconocimiento mutuo, que comienza en la educación de los niños y jóvenes, y, por último, suceda una influencia mutua positiva entre las culturas y las religiones por la apertura y el diálogo. A esto se le llama *interculturalidad*.

Esta propuesta es lógica dentro de un mundo donde conviven personas de muchas culturas con el riesgo de quedar absorbidas por las más potentes y, por consiguiente, perder la identidad personal y grupal. Hay que favorecer o crear situaciones donde las culturas convivan y dialoguen para evitar que la cultura de la globalización absorba a todas (Documento «Discípulos y misioneros de Cristo para que América Latina en él tenga vida». V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Aparecida, Brasil, 13-31 de mayo de 2007. nn. 56-59. Ecclesia 67 nn. 3.374-75 [2007] 1211).

La teología cristiana debe relacionar *interculturalidad* con *inculturación*, o *evangelización de la cultura*. Pero esta relación

choca con la mediación esencial de Jesucristo para la salvación. La universalidad de Dios y de su salvación proclamada por Jesucristo entraña su mediación única y absoluta y entra en tensión con las demás religiones. Con todo, se admite cada vez más la relación en la *dimensión social* de igualdad entre el cristianismo y las demás confesiones y religiones al comprobar la imposibilidad de cristianizar otros credos cuyos muros son infranqueables. Baste pensar en judíos y musulmanes, por citar sólo a las otras dos religiones del «libro».

Negar la interculturalidad acarrea, entre otras, dos consecuencias graves para la fe cristiana. Por un lado, encerraría al cristianismo en un círculo que le impediría relacionarse con las demás culturas y religiones; sería convertirlo en un *ghetto*. Por otro, se anularía su capacidad, proveniente de la encarnación del Logos, de dialogar e influir en todas las culturas, como ha demostrado a lo largo de los siglos. El cristianismo manifiesta su universalidad por la potencia salvadora divina que media de una forma absoluta la última y definitiva Palabra de Dios, que es Jesús (cf. Heb 1,1), y no por su capacidad de absorción o imposición sobre las demás religiones y culturas. Mientras la fe cristiana se piense como Reino de Dios, cuyo contenido abarca toda cultura y religión, puede constituirse en una plataforma en la cual se puedan encontrar las demás religiones y culturas. Con ello, y a su vez, podría darse un enriquecimiento cultural de la fe cristiana proveniente de las culturas emergentes, o de otras cuyos sentidos de vida sean ricos en sus propuestas personales y existenciales.

La inculturación en este ámbito intercultural tiene diversos frentes. Al menos se pueden precisar tres. Dentro de la misma confesión cristiana hay casos en los que se debería concretar la cultura de origen de la comunidad y dialogar con los cristianos procedentes de otras culturas. En segundo lugar, la fe debe encontrarse con las tradiciones religiosas y culturales pertenecientes a otros credos y culturas. Por último, la fe también debe demostrar su capacidad de convivencia y relación con las culturas laicas, que no transmiten credo religioso alguno.

Esto conlleva la desaparición de una teología universal válida para los cristianos de culturas diferentes, aunque las confesiones de fe pertenezcan a una misma tradición. Si bien, en la teología cristiana, se pueden formular principios en una teología local que afecten a otras confesiones y religiones. Y al revés, se pueden admitir valores de otras confesiones cristianas y religiones como algo propio en una teología local.

Se han dado varias interpretaciones e inculturaciones de la vida y obra de Jesús. La incorporación al cristianismo de asiáticos y africanos recuerda la labor que hicieron los cristianos cuando se fue conformando un cuerpo doctrinal interpretando la vida y la obra salvadora de Jesús a partir de su Resurrección. No se debe caer en la tentación de dominio e imposición de un único vehículo cultural de la fe, porque la misma Palabra que creemos revelada está propuesta por varias culturas e interpretaciones, mucho más

la que retenemos como aquella que es normativa para la fe, como fueron las verdades conciliares que admiten todos los cristianos. El reto actual está en elaborar conceptos, símbolos y ritos según el patrimonio de las culturas que expresan la revelación cristiana. Entonces es cuando se dará una auténtica inculturación que enriquecerá la fe, como sucedió con el judeohelenismo y el pensamiento griego. Entonces tomaremos en serio la Encarnación.

4. *El caminar franciscano de la mano de la Palabra y la cultura*

4.1. Resumiendo lo expuesto.

a. Es evidente que la cultura es esencial para transmitir el contenido del mensaje cristiano; no es simplemente su caparazón externo. Es hacer la experiencia creyente razonable para todos los pueblos (cf. 1Ped 3,15). La cultura es esencial a la fe, como la fe cristiana enriquece a las culturas.

b. En el proceso de diálogo entre fe y cultura, comprobamos que la fe cristiana está capacitada para *inculturarse*, sea cual fuere el origen, estado y desarrollo de las culturas que han conformado el sentido de vida de los pueblos. La facultad y potencia universal del cristianismo proviene de la voluntad salvadora de Dios, presente en la historia por la Encarnación del Logos divino, que alcanza a todos los pueblos.

c. Desde el principio, la salvación divina se ha transmitido en diversas culturas, que algunas han quedado como interpretaciones unidas esencialmente al mensaje y otras como normativas del mismo (judía, judeohelenista y griega). No por ello, invalida que otras culturas sean aptas para hacer comprensible el mensaje a otros pueblos en sus propias perspectivas. De esta manera no se debe pretender dar una explicación de la experiencia creyente cristiana en un mismo paradigma mental y, por consiguiente, elaborando una misma teología.

d. En fin, la convivencia en una misma sociedad laica obliga a relacionar diferentes religiones sin la pretensión de imponerse unas sobre otras. Es la *interculturalidad* entendida como vehículo de enriquecimiento mutuo de los credos religiosos. Los Franciscanos lo sabemos por nuestra convivencia de tantos siglos en Tierra Santa.

Dicho esto, los Franciscanos debemos tener en cuenta estos principios básicos que hemos alumbrado a lo largo de las páginas anteriores. No debemos olvidar que nacimos con una misión, entre otras, de romper los muros que se alzaban entre las iglesias feudales y testimoniar los valores universales del Evangelio, cuya máximo valedor era el Papa. Evangelizamos de la mano de la Iglesia y por mandato de ella. Pero también es verdad nuestra fidelidad al hombre y a las culturas que lo ubican en la historia, y en la misma medida y con igual intensidad con el que se evangeliza. La universalidad del Evangelio la hemos combinado con las culturas parciales, algunas veces con acierto, otras sin él. El capítulo 2 de *El sabor de la*

Palabra lo prueba, y sus silencios también.

Todo está en la capacidad creativa para relacionar y poner en diálogo la salvación que entraña el Evangelio y su incorporación a las culturas que evangelizamos. Y realizar el movimiento contrario: los Franciscanos pertenecientes a las diferentes culturas, sin renunciar a ellas y en ellas, debemos asumir el Evangelio y enriquecerlo con su peculiar visión de la realidad. Con ello, habría que distinguir, y no es una tarea nada fácil, lo que las culturas aportan de valor al mensaje de Jesús, y lo que habría que apartar o excluir, sobre todo en lo concerniente a Dios, al sentido de la vida humana, tanto individual como colectiva, y a la visión del cosmos. El Ministro General lo escribe: «La Evangelización en contextos tan diferentes exige un riguroso trabajo de la inteligencia. La palabra de Dios debe ser anunciada en palabras comprensibles para el hombre de cada época. En este sentido, la Escuela Franciscana es llamada a dar hoy a la Iglesia la valiosa aportación, cultivando "un pensar la fe" a la manera franciscana, capaz de ofrecer razones para creer, esperar y amar en el contexto actual» (SP 3.2.c.)

4.2. Para que esto sea posible, debemos tener en cuenta tres elementos básicos y tres criterios de actuación.

1º Los textos de la Escritura, como hizo Francisco, deben ser interpretados según las circunstancias históricas en las que vive cada generación y ser experimentados según las culturas que fundamentan la vida y sentido de los pueblos. Las acciones divinas, que en otros tiempos fueron leídas por Israel y los cristianos como salvadoras, deben recrearse en los contextos y circunstancias históricas en las que vive actualmente la gente. Y esto será así en la medida en que seamos capaces de relacionar y trasvasar los sentidos de las palabras y los hechos que están en la Escritura a los sentidos de la existencia que ya poseen los pueblos, para que se enriquezca la existencia humana y darle validez al mismo mensaje divino.

Esto será franciscano si lo hacemos en la plataforma de la lectura de dichos textos que han hecho Francisco y nuestra tradición, es decir, habida cuenta de la identificación personal y colectiva con la propia cultura. El Franciscanismo crece cuando se inserta en las culturas; en ellas y por ellas encuentra la forma y el modo de expresar los valores franciscanos. El Franciscanismo, pues, no se expande por ideologías, por sistemas de pensamiento, sino por *experiencias vitales* estructuradas en las culturas.

El Franciscanismo tampoco necesita de una *interpretación* única y universal de la fe, una ideología que refuerce un sistema de gobierno único y uniforme. Porque, por encima de los conceptos, por encima de la uniformidad de la vida, está la defensa de lo concreto manifestada en las experiencias salvadoras que se vuelven evangélicas cuando se pueden leer en Jesús. Y al contrario. La

experiencia de la salvación evangélica podemos introducirla en la existencia de los pueblos y con los hechos, porque toda cultura abraza la esperanza de salvación en los espacios en los que se siente degradada o muerta.

Lo mismo podemos decir en el diálogo con las demás religiones. Tenemos la experiencia de Tierra Santa. Después de casi 800 años, creo que no importa tanto la cuantía de las conversiones, la efectividad de la presencia, cuanto la misma presencia en amor y fraternidad como valores básicos evangélicos. Y esto, siguiendo a Francisco en Damietta (cf. 1Cel 57).

2° El segundo principio es que la revelación del Dios de Jesús siempre se da a Israel como pueblo y, por Jesús, a la comunidad cristiana. Es la *comunidad* la que está habilitada para conducir, desarrollar y experimentar como cristiana la asimilación por una cultura del contenido de la fe. Esta experiencia colectiva creyente la vive y piensa Francisco con el sentido de fraternidad, siguiendo a la comunidad de discípulos que formaliza Jesús para la predicación del Reino. El seguimiento de Jesús no es una cuestión individual, sino fraterna. Y se vuelve personal en la medida en que el individuo amplía sus horizontes personales experimentando la fe en común, como la cultura en la que expresa y traduce la experiencia salvadora divina. La persona llega a ser tal en sus relaciones familiares y sociales. La persona llega a la fe cuando camina en la fe fraterna de la familia y la Iglesia. Y la Orden es un codeo de ellas, su ahondamiento y su culmen, convirtiéndose por los votos en signo de la fraternidad escatológica. Por eso nuestras comunidades se postulan como las comunidades creyentes que conforman la experiencia salvadora de Dios.

Si esto es así, la fraternidad es la que está habilitada para discernir aquello de las culturas locales que pueden perfectamente asumir los valores evangélicos, u objetivarlos por medio de su exposición sistemática, o celebrarlos por medio de ritos pertenecientes a las culturas y que hagan que los creyentes se relacionen con el Dios de Jesús.

3° La acción del *Espíritu de Dios*, del *Espíritu de Jesús*. El cristianismo no es una cuestión exclusivamente humana, cultural, bien en la vertiente teológica, bien en la vertiente ritual, o devocional, o celebrativa sacramental. El cristianismo no es sólo un humanismo que lucha por la dignidad del hombre y de los pueblos. El cristianismo es la salvación de Dios mediada por la vida de Jesús y ofrecida por el Espíritu de una forma permanente en la historia. El Espíritu es el que asegura que la relación de amor que Dios ha establecido en la historia por la Encarnación del Logos, por la historia de Jesús, aparezca como una oferta salvadora a todos los pueblos y a todos los hombres sitios en cualquier lugar de la tierra y pertenecientes a cualquier época.

Y esto no es una cuestión de esfuerzo intelectual, sino de

experiencia exclusivamente creyente. El trabajo manual y el intelectual, para los cuales se necesitan el esfuerzo de los estudios, no reemplazan ni sustituyen la experiencia de Dios, y menos dan lugar a la fe, con cuya vivencia nos introducimos en su espacio, es decir, en el espacio del Amor gracias a Jesucristo. El «árbol» de los santos de la Orden lo atestigua.

La lectura nueva del Evangelio que se hace en las culturas que pretendemos evangelizar la hacen los profetas antes que los teólogos. Y los profetas son tenidos por verdaderos porque son reconocidos como tales por la fraternidad franciscana y la comunidad cristiana. Y su santidad ratifica no sólo los valores extraordinarios que entrañan como personas, sino los hechos salvadores que actúan en los pueblos que evangelizan, bien directamente, bien por las instituciones que prolongan sus acciones para bien de la gente.

Por consiguiente, el contexto cultural e histórico de la fe, la vida de fraternidad y la relación de amor de Dios que significa el Espíritu son los elementos básicos para que el Franciscanismo lea de una forma nueva, según la cultura, el mensaje salvador del Reino. Con esta clave hermenéutica de la Escritura, de la cultura y de la fe encaramos la *dimensión universal* de la misión. Los Franciscanos debemos dialogar con *todas* las culturas en el proceso de evangelización que entraña la dinámica creyente, porque el Franciscanismo se empobrece si no crece. Y aleja de sí la posibilidad de enriquecerse en los procesos de inculturación que lleva a cabo cuando no afronta objetivamente la inserción en los pueblos aún por evangelizar, o en las nuevas generaciones de nuestra sociedad occidental. Por otro lado, se anula la capacidad de aumentar el patrimonio creyente cristiano si no le da el matiz especial de nuestro carisma cuando se funda una iglesia o cualquier grupo de compromiso cristiano. Compruébese la cantidad de comunidades cristianas, o no cristianas, que luchan en los ámbitos de la defensa de la naturaleza, de la justicia y la paz, y en donde no se oye voz alguna franciscana, ni existe una conceptualización franciscana de estos temas candentes en nuestras sociedades.

4.3. Criterios de actuación

1º Hemos indicado el grave problema de la formación de nuestros candidatos. Los sacamos de su cultura y les obligamos a aprender un sistema de pensamiento con sus derivaciones en el campo de la antropología y de la religiosidad, que después no pueden relacionarlos con los de su cultura, cultura en la que encuentran su sentido de vida los pueblos que tienen que evangelizar después.

Y es que no existe en la actualidad para los franciscanos un paradigma mental universal para enseñar a nuestros candidatos y con el que puedan dialogar con sus culturas, o con las demás culturas, ni siquiera de una forma parcial. Tal déficit proviene de que se ha perdido el sistema de pensamiento occidental con el que se ha relacionado la fe. No hay una metafísica común a la que se pueda

verter los valores y el sentido de vida del Evangelio. La atomización del pensamiento, el desarrollo de los estudios bíblicos y la sospecha de los teólogos protestantes del uso de los teólogos católicos de la analogía de la fe ha conducido a los pensadores a elaborar teologías bíblicas y exponerlas en forma de relato, de historia, de narración. Estamos, pues, en las antípodas del Medioevo en el que el sentido de vida franciscano, mal que bien, podía ser objetivado por medio de metafísicas comunes y aceptadas por todos. Hoy, los sentidos de vida se multiplican por grupos, por pueblos, por culturas, etc. Hay, pues, que tomar en serio, no sólo la inculturación, sino la interculturalidad.

Lo mismo podemos decir de la formación personal en todos los niveles que entraña. La experiencia creyente que origina la vocación sigue un camino de maduración ajeno a la cultura de nuestras sociedades. No hablamos del «mundo nuevo», o el «hombre nuevo» que trae el Evangelio y que no entiende el mundo, o choca con él, o, incluso, es denostado por nuestras sociedades lúdicas y egoístas. Esto es comprensible y hasta un acicate y una invitación a seguir nuestra vida evangélica. Me refiero a los paradigmas culturales y antropológicos con los que se ha arrojado el Evangelio a lo largo de los siglos, y han elaborado culturas antropológicas y fraternas con sus respectivas tradiciones religiosas, que no cuadran con los nuevos avances en el campo cósmico, biológico, psíquico, espiritual y religioso.

Pero en un caso –el pensamiento–, como en otro –la formación–, el Franciscanismo puede dialogar con las culturas. Esto se puede realizar no con sistemas conceptuales, sino con *experiencias de vida*. Es decir, de nuevo nos remitimos a la conducta personal y fraterna que aúna la experiencia creyente y la experiencia cultural: el *medio* en el que uno ha crecido en la vida y en la fe. Al no tener un sistema ideológico común y permanente, ni un régimen de gobierno vertical, ni un método de evangelización que se evalúe exclusivamente por la productividad y la eficacia, entonces los caminos de la vida y de la fe son más fáciles de relacionar, porque, en definitiva, dichos caminos serán evangélicos si se recorren en el *amor*. Y el amor es la identidad de Dios y del hombre, hecho a su imagen y semejanza (cf. *Adm* 5, 1-2). El amor es personalizado por el franciscano. Entonces lo vuelve concreto, práctico, real, y utópico a la vez, porque no se alcanza nunca su *cenit*. Y con esta orientación se disciernen la relación de la cultura con Dios y la presencia de Dios en la historia, la dignidad individual y la relación entre los humanos, en fin, el respeto por la creación. El amor, pues, es el motor de la vida, además de su creador, y el que impulsa a la conversión cuando se tropieza con el mal.

El amor y la sabiduría la encuentra Francisco en la historia de Jesús de Nazaret, el verdadero horizonte existencial que deben tener todos los pueblos y culturas. Y la ciencia que lo objetiva debe estar al servicio de esta experiencia de vida que hay que salvar en cualquier marco conceptual: «Nada, en efecto, tenemos ni vemos corporalmente en este mundo del altísimo mismo, sino el cuerpo y

la sangre, los nombres y las palabras, por los que hemos sido hechos y redimidos de la muerte a la vida (cf. 1Jn 3,13)» (CtaCle 3).

Mas la tipología del amor y del mal se presenta, se desarrolla y se madura según las culturas. Aquí está la capacidad de asimilación y convivencia que el Franciscanismo ha demostrado a lo largo de los siglos y debemos hoy poner en práctica. No se pueden emitir normas comunes y universales perfectamente elaboradas para que todos los franciscanos sigan las mismas hechuras amorosas. Cada pueblo y cada persona percibe y objetiva de forma diferente el Dios Amor neotestamentario y la dignidad personal y fraterna de los pueblos. Y esto no se discierne por los *resultados* y la *eficacia* del amor, sino por medio de las experiencias de las fraternidades que certifican como amorosas las *relaciones* que cada religioso mantiene con Dios, establece con sus hermanos y sirve a su pueblo, madurando con estas tres relaciones como persona creyente, fraterna y servicial. Esta es la verdadera sabiduría para Francisco de Asís: «Donde hay caridad y sabiduría, no hay temor ni ignorancia» (Ad 17,1).

Por tanto, la fe, con la teología y la piedad que la expresan, se puede vivir en cualquier cultura, no sólo por la capacidad que genera la potencia de la misma fe —«la vida nueva que Dios le dio a Jesús»—, su eficacia universal, sino también por la *experiencia personal y fraterna* vivida por el franciscano según los sentidos de vida que aportan las culturas. De esta manera la transmisión de la fe, además de vehicularla el Espíritu, se hace real por medio de *testimonios*, que asumen y recogen otras gentes como proyectos válidos para alcanzar la dignidad y plenitud humana. No se hace, pues, por medio de la enseñanza, o sistemas objetivos conceptuales, que usan las ideologías para extender sus propuestas sobre Dios, el hombre y el mundo. Por eso, repetimos, la Orden crece cuando es capaz de encarnarse en nuevas culturas, no cuando aumentan sus miembros, entendidos como alumnos, que aprenden una determinada doctrina con la que se identifican en el mundo y expresan sus ideales enseñándolos por doquier. De ahí que un *signo* —el hábito— simbolice mejor el *testimonio* que expresa un estilo de vida evangélico, que cualquier verdad conceptual, por más que la haya desarrollado Buenaventura o Escoto. Dos signos, Greccio y la Avena, expresan con más claridad el seguimiento de Jesús que hace Francisco, que los relatos de Celano, o la conceptualización de su vida que escribe Buenaventura, el primer biógrafo que interpreta la vida de Francisco como un *lugar teológico*: «el otro Cristo».

2º La supremacía de la experiencia sobre la racionalidad ¿lleva aparejada la renuncia a elaborar un sistema de pensamiento, que objetive nuestro estilo de vida cristiano? La experiencia no excluye necesariamente la racionalización de nuestro estilo de vida. Pero debemos observar lo siguiente.

a. La objetivación del Evangelio, de la vida de Francisco, del estilo franciscano de la vida, no se puede encerrar en un sistema *único* de pensamiento, máxime cuando se añade la capacidad de la

creencia al paradigma mental. Entonces se potencia la ideología, con lo que racionalidad queda sola para elaborar el sentido de la vida. En nuestro caso, la ideología tiende a la universalización y a la uniformidad de los diferentes estilos de vida franciscanos, impidiendo la diversidad de las formas de amar. El sistema conceptual debe servir, apoyar, vehicular la experiencia de vida cristiana y franciscana. Las teologías y las filosofías valen en la medida en que sirven para amar, para *hacer el bien*, como escribió Buenaventura (*Epistola de tribus quaestionibus* 12). Pero todas juntas, o por separado, no pueden expresar la riqueza de la fe evangélica y el patrimonio humano que albergan las culturas. Para Francisco de Asís, detrás de las ciencias, de los conceptos, está la sabiduría, sabiduría que, para él, es Jesucristo: la sabiduría del Padre (*1CtaF* 2,8-9)

b. Los Franciscanos hemos usado y podemos utilizar cualquier sistema de pensamiento que ayude a *practicar el bien*; que sirva para ofrecer el Evangelio, o integrar los valores de las culturas al Evangelio, o corregir los contravalores de las culturas, o cambiar algunos elementos de aquellas culturas que objetivaron la fe en Cristo Resucitado por otros que resulten más válidos para exponer el contenido de la fe cristiana. La actitud antropológica franciscana la describe con acierto el Ministro General: «... advierto una profunda afinidad entre la pobreza franciscana y la humildad de una búsqueda desinteresada de la verdad, en continuidad con la determinación efectiva de no apropiarse nada y de permanecer humildes. El estudio y la investigación son desapropiación permanente del saber. Significa en cierto sentido, liberarse, purificarse de las propias precomprensiones, para acoger la realidad en su diversidad y leerla críticamente. Es una versión de lo que Francisco llama "permanecer sometidos a toda humana criatura". Es la necesaria conciencia de la propia "docta ignorancia", del socrático "no saber". Los límites del conocimiento se imponen a cualquier pretensión prometeica de poseer lo real, también en las ciencias. Un verdadero camino de estudio y de investigación transforma esta presunción en deseo y despojo, es una fuerte experiencia existencial de pobreza que nos hace mendicantes» (SP 3.1.a).

c. Estamos convencidos de que el Franciscanismo es una tendencia, un estilo, un talante. No existen temas que descubran una dimensión de la realidad propia y específica. Caben todos los temas en el pensamiento franciscano, o se asumen aquellos que nacen permanentemente. Pero las experiencias vitales objetivadas se afrontan por el interés concreto y vital de relacionarlas con el Dios de Jesucristo y con la recreación del hombre y de la naturaleza. Estamos hablando de un *talante*, de una *forma de situarse en la vida*, no de unas ideas originales, o sistemas de pensamiento coherentes, perfectos en su lógica interna pero cerrados en sí mismos.

Importante es la adhesión a la Palabra de toda la persona, voluntad y pensamiento, a fin de que redunde en una práctica o ética genuinamente evangélica. El punto de mira es Francisco de Asís y la comunidad que nació de su experiencia de Jesucristo y éste

crucificado. El pensamiento está intrínsecamente orientado a la experiencia del amor y de la libertad comprendida como obediencia a Dios, que es la única relación capaz de salvaguardar la autonomía humana. En definitiva, la vivencia de la ciencia para el franciscanismo no se experimenta y entiende por la *curiositas*, el saber por el saber, que termina y se encierra en sí mismo, sino por la *studiositas*, es decir, la ciencia que culmina en la sabiduría (cf. Buenaventura, *ibíd.*, 12; SP 3.1.a). Esta teología se llama en nuestra tradición «teología práctica» diversa de la otra teología defendida por Tomás de Aquino, que se basa en una concepción de la ciencia cuya finalidad es el estudio contemplado en sí mismo (cf. *Summa de Teología*, I, q1a4s; F. Martínez Fresneda, *Introducción a la teología franciscana*. Murcia 2006³, 54; SP 3.1.a).

3º Salvar la *universalidad* de Cristo y de Francisco. Los Franciscanos vivimos en el segmento de la persona, la fraternidad, la Provincia y la Obediencia. Pero también es verdad que la Familia franciscana posee una vocación *universal*. Nuestro estilo de ser, o forma de vida, no debe desfigurarse en los pueblos donde mantiene su presencia el Franciscanismo. La tendencia a valorar la persona y el fragmento de la realidad y dialogar seriamente con las culturas conlleva el riesgo de romper la forma común universal de pertenencia a un mismo carisma y pertenecer a un mismo tronco. Podemos perder la visión del conjunto y disolvernó en la pequeña parcela donde estamos inculturados. Y así sucede muchas veces en las tensiones que ocurren en las relaciones entre individuo y fraternidad, entre fraternidad y Provincia, entre Provincia y Orden, y entre las diferentes Obediencias franciscanas.

Y la universalización trae consigo la *relación* entre las culturas. Y esto siempre es enriquecedor. El desafío está en formar jóvenes que pongan en relación el Franciscanismo con las situaciones sociales actuales y con las nuevas culturas emergentes. La fraternidad es una fraternidad universal, que es capaz de relacionar los valores de las culturas y de compartírselos con hermanos y con gentes de nacionalidades distintas a partir de una única experiencia de Dios. Dios (universal) se ha ofrecido a sí mismo en una historia individual como es la de Jesús de Nazaret (particular). Y Dios (universal) sólo se ha puesto al alcance del hombre cuando ha hablado desde el mismo hombre (particular). Y, a la vez, Jesús, persona perteneciente a una cultura concreta, ha llegado ser hermano universal y su vida ha llegado a ser válida para todos en el momento en que Dios ha asumido su historia como historia propia al resucitarle de entre los muertos.

Por lo mismo, los valores de nuestras sociedades son segmentos que tienen validez universal cuando se dejan asumir por la experiencia creyente que identifica al Franciscanismo a nivel universal, y precisamente es esa experiencia divina que vivimos la que avala y valora nuestra peculiar cultura, desterrando todo lo que no es de Dios, es decir, lo que destruye al hombre. Y, a la vez, el Franciscanismo, como transmisor de la experiencia creyente, sólo puede dejarse oír en la medida en que habla en una cultura particular. Nuestra experiencia divina nunca admitirá y comprenderá un Dios

que hable de una forma intemporal e inespacial a los hermanos de todos los tiempos y de todas las tierras, ni nuestras Órdenes podrán gobernarse desde un despacho que dicte obediencias a los religiosos como si fueran soldados de un ejército, o peones anónimos de una empresa multinacional. La riqueza de la experiencia de fe vivida en fraternidad debe ajustarse a los valores de la propia cultura, y ésta, por la experiencia de fe, debe estar abierta para poder relacionarse con las demás, evitar la absolutización de su sentido de vida, confirmar sus valores desde Dios y ser portadora de la salvación humana. Este desafío no lo solemos hacer con voces públicas que extiendan a todos los vientos nuestra visión de la vida, que también, sino a través de nuestro testimonio de vida fraterno y a través de las comunidades creyentes a las que asistimos en su proceso de maduración humana y cristiana.

5. Conclusión

Como hemos señalado, el Magisterio Pontificio ha avalado la inculturación de la fe según la comprensión actual que tenemos sobre la cultura. Basta esta frase de la *Evangelii nuntiandi* para resumir lo dicho: «La evangelización pierde mucho de su fuerza y de su eficacia si no toma en consideración al pueblo concreto al que se dirige; si no utiliza su lengua, sus signos y sus símbolos; si no responde a los problemas que plantea; si no se interesa por su vida real» (n. 63).

Pero también el Magisterio Pontificio advierte la importancia del ropaje histórico en que ha sido envuelto dicho mensaje (judío, judeohelenista y griego) y la capacidad de transformación del Evangelio, que no puede anular y sustituir la cultura con la que se dialoga: «Convendrá tener presente [...] que] el mensaje evangélico no es pura ni simplemente aislable de la cultura en la que se insertó desde el principio (el mundo bíblico y, más concretamente, el ambiente cultural en que vivió Jesús de Nazaret); tampoco puede aislarse, sin un grave empobrecimiento, de las culturas en las que ya se ha sido expresando a lo largo de los siglos [...] La fuerza del Evangelio es en todas partes transformadora y regeneradora [...] No habría catequesis si fuera el Evangelio el que tuviera que alterarse debido al contacto con las culturas» (*Catechesi tradendae* 53).

La importancia que se da a la cultura como vehículo de la revelación, en este caso la judía y la griega, se puede aplicar en la misma medida a las demás, con tal que salven lo que las anteriores han hecho con pleno acierto: el mensaje de salvación de Dios en Jesucristo. Precisamente la vocación franciscana entraña la inserción en las culturas, como hemos visto. El Ministro General lo advierte: «Indudablemente es urgente encarnar nuestro carisma en las diversas culturas en que estamos presentes, y descubrir en ellas los gérmenes de la intuición evangélica de San Francisco que es capaz de revelarnos una nueva profundidad. "Pensar la fe" es entonces un ejercicio profético de los creyentes, al servicio de la liberación del hombre y del discernimiento cultural en el que

vivimos» (SP 3.2.b.).

Y, desde esta plataforma, se pregunta el Ministro en las encarnaciones y tareas franciscanas en el mundo: «Pienso de manera particular en la exigencia de la escucha y el diálogo en Asia, continente en el que el diálogo interreligioso asume un lugar especial [...] Pienso en Oceanía, donde la historia de la Evangelización nos hace advertir como prioritaria la urgencia de la inculturación de la fe cristiana [...] Pienso en África, inmenso continente que grita paz y justicia, olvidado, como en realidad se encuentra, por la comunidad internacional [...] Pienso en África del Norte y en el Medio Oriente, donde la esperanza franciscana en un contexto musulmán continúa pidiéndonos un esfuerzo para conocer y encontrar ese mundo particular, y hoy puesto frecuentemente en escena, en el espíritu del encuentro de Francisco con el Sultán [...] Pienso en América Central y del Sur, donde hay una importante mayoría cristiana, con su propia creatividad pastoral y teológica» (SP 3.2.b.).