

TEOLOGIA FRANCISCANA

Para hacerse una idea de la riqueza que contiene la → teología católica no basta estudiar el → agustinismo y el → tomismo como sus principales representantes. En la Edad Media se elaboró también en la Orden franciscana una forma de pensamiento teológico que, si bien permaneció más o menos estrechamente ligada al agustinismo, manifestó unos rasgos muy peculiares y alcanzó una significación propia. Esta tendencia se plasmó especialmente en la llamada escuela franciscana.

Ya Francisco de Asís, a pesar de su desconfianza frente al estudio y la teología científica —en la cual veía un peligro para la *devotio*—, había reconocido la necesidad de que sus frailes tuvieran una formación adecuada con vistas a la predicación. Buenaventura tuvo el mérito de asegurar a los estudios en la Orden franciscana un puesto legítimo. Muy pronto la Orden hizo acto de presencia en los centros culturales de la época, París y Oxford, y consiguió cátedras fijas en sus universidades. Este hecho contribuyó no poco al nacimiento y a la creciente importancia de la escuela franciscana. Entre sus representantes figuran muchos y muy significados teólogos, como Juan de Rupella, Tomás de York, Guillermo de Melitona, Mateo de Aquasparta, Juan Peckham, Guillermo de la Mare, Ricardo de Mediavilla, Guillermo de Ware, Pedro Juan Olivi, Pedro de Trábibus, etc.; pero los más sobresalientes y representativos son Buenaventura y Juan Duns Escoto.

Lo característico de los teólogos franciscanos no es la defensa de unas tesis determinadas —cosa que hicieron con cierta preferencia, aunque no de

manera demasiado unánime—, sino una determinada manera de pensar y de valorar ciertos aspectos. La orientación y conformación es debida a dos factores: Francisco de Asís y el agustinismo. El agustinismo halló eco en los teólogos franciscanos de Oxford y de París gracias a Roberto Grossatesta, que enseñó largo tiempo en el *studium* franciscano de Oxford, y a Alejandro de Hales, que ingresó en la Orden siendo *magister* en París. Pero mucho más determinante aún que el agustinismo, sobre todo en el caso de Buenaventura y de Duns Escoto, fue el influjo y la herencia espiritual de san Francisco, aun cuando no siempre se preste la suficiente atención a esta circunstancia. San Francisco no sólo había legado a sus hijos espirituales el fuerte ejemplo del *lumen veritatis divinae* en la *operatio* de una vida agradable al Padre (cf. Jn 8,29), sino que les había dado también, con su palabra y su vida, unas directrices esenciales que marcarían la vida y el pensamiento de estos hombres y que, naturalmente, no podrían por menos de influir en la vida y el pensamiento de los teólogos de su Orden.

1. En este contexto hemos de mencionar ante todo el pensamiento bíblico de Francisco de Asís. La gran talla cristiana y la peculiaridad de este santo consisten en que no se sitúa ante el evangelio con ideas particulares, sino que se limita a resaltar y subrayar especialmente determinados pensamientos y exigencias del mismo evangelio. Esta vida «obvia» a partir del evangelio se traduce ante todo en que Francisco hace suyo, de manera admirable, el lenguaje del evangelio y en que su pensamiento religioso está determinado esencialmente por las categorías bíblicas: su pensamiento no parte tanto de conceptos cuanto de hechos pertenecientes a la → historia de la salvación, y sus argumentos se fundan, con un criterio auténticamente bíblico, en el hecho de que en la historia de Jesús se hizo visible lo que ha de ser y se hace inteligible lo que fue. El pensamiento bíblico determina también su postura ante la → creación, de la cual nace ese simbolismo genuinamente cristiano que Buenaventura desarrollaría teológicamente en su doctrina sobre el carácter simbólico (→ símbolo) de todo lo creado, y esa síntesis de la → revelación divina en el cosmos y por la palabra que ofrece el mismo Buenaventura en sus «comentarios bíblicos» (en este caso, fuertemente influido por Agustín). Típicamente bíblica es también la postura de Francisco de Asís ante la → sabiduría y la ciencia. Al igual que Pablo, distingue entre la sabiduría que viene de Dios y la sabiduría de este → mundo (cf. 1 Cor 1-2) y la valora de hecho según el principio que más tarde resumiría Buenaventura en la frase «... apud philosophos non est scientia ad dandam remissionem peccatorum» (*Coll. Hex. XIX, 7; V, 421a*). No hay que olvidar este principio si se quiere enjuiciar rectamente la postura de Buenaventura ante la filosofía: no la rechaza ni desprecia en cuanto tal, pero sí insiste con toda claridad en que la filosofía no tiene un significado específico para la → salvación (por lo que se refiere al significado de la Sagrada Escritura para la teología según Buenaventura, cf. W. Dettloff, *Christus tenens medium in omnibus*, 33-42). Genuinamente bíblica es, en fin, la unidad de conocimiento y acción que Francisco siempre exigió e hizo realidad en su vida. Es cierto que esta unidad

pertenece también a la herencia platónica, pero no cabe duda de que Francisco no la tomó de Platón, sino de la Biblia. Con el mismo espíritu fue escrito lo que leemos en Buenaventura, por ejemplo, sobre la importancia de la *sanctitas*, de la *castigatio passionum*, de la *ordinatio cogitationum*, de la *aedificatio*, etc., para el progreso en el conocimiento teológico (cf. *Coll. Hex.* XIX, 1-3, 20-27; V, 420a-b, 423b-424b).

A primera vista, la orientación bíblica de Duns Escoto llama menos la atención que el pensamiento bíblico de Buenaventura. Duns Escoto presenta más citas de Aristóteles que de la Sagrada Escritura y lleva el pensamiento abstracto hasta una perfección casi insuperable. Pero, mirando más de cerca, su mentalidad y su concepción teológica se revelan como plenamente bíblicas. También él estudia la filosofía no por sí misma (→ filosofía y teología). Los problemas filosóficos que plantea y sus soluciones tienen en él un fundamento y un aspecto teológico. Esta peculiaridad de Duns Escoto aparece con toda claridad si se comparan sus tesis con las correspondientes de Tomás de Aquino. Lo mismo que en el caso de la Biblia, a Duns Escoto no le interesan tanto los problemas metafísicos abstractos, por muy brillantemente que los trate, cuanto la acción salvífica de Dios. Bien entendida, no se opone a esto la distinción, para él tan grata, entre la *potentia Dei absoluta* y la *potentia Dei ordinata*.

2. Otra gran preocupación de la vida y del pensamiento de Francisco de Asís fue la posición central de Cristo. El pensamiento y la piedad del santo estaban orientados ante todo hacia la Trinidad, pero por esto mismo indicaban el camino que el Dios trino ha señalado a los hombres: por → Jesucristo al Padre. Cristo es el → mediador, al cual refiere Francisco todas las cosas. En él ocupa un puesto de primer orden su veneración por la → palabra de Dios y la eucaristía. Buenaventura recogerá y desarrollará teológicamente, con una singular intensidad, este tema fundamental de san Francisco. Quizá no se tiene esto en cuenta cuando se une el «cristocentrismo» teológico preferentemente al nombre de Duns Escoto y se entiende en sentido escotista; sin embargo, son muchos más los textos de Buenaventura que presentan tal característica. Cristo es el centro y el mediador de todo conocimiento teológico, es el centro y el tema de la Sagrada Escritura, es la clave para la comprensión de la Escritura y del universo: *Christus tenens medium in omnibus*. Aunque no el primero, Duns Escoto planteó de manera decisiva el problema de la predestinación absoluta de Cristo (→ redención) y puso los fundamentos para su solución positiva.

3. En el pensamiento cristocéntrico de Francisco de Asís corresponde un lugar especial a la humanidad de Cristo. Basta recordar la predilección del santo por los misterios particularmente relacionados con la → encarnación: el nacimiento, la cruz, la eucaristía. También para Buenaventura, Cristo es centro y mediador por excelencia porque es *Verbum caro factum*, idea que desarrolla teológicamente el santo con una singular variedad de matices. Y no es casualidad que fuera precisamente el teólogo franciscano Duns Escoto

quien, en su doctrina sobre la unión hipostática y la naturaleza humana de Cristo, llegó casi al límite de lo posible para salvaguardar la realidad e integridad de la naturaleza humana de Cristo. Son características a este respecto sus tesis sobre la determinación negativa de la personalidad humana, sobre los dos *esse essentiae* y las dos *filiationes* en Cristo, su oposición a admitir la infinidad absoluta de los méritos de Cristo basándose en que la naturaleza humana de Cristo es *principium quo*, etc.

4. Francisco de Asís se complace en ver a Dios como Altísimo, Todopoderoso y Bueno; en otras palabras: está cautivado por la absoluta trascendencia, la omnipotencia y la bondad absoluta del ser de Dios. Estas mismas ideas sirven de base a Duns Escoto para hablar de la bondad del ser divino, bondad absoluta que «ata» a Dios mismo y es originaria en sentido propio; por eso puede defender con todo énfasis la expresión de que más tarde abusarían a veces los nominalistas: Dios quiere algo no porque es bueno, sino que es bueno porque Dios lo quiere. Tal es el caso de Buenaventura cuando, siguiendo la línea de Plotino, el Pseudo-Dionisio y Alejandro de Hales, toma el *bonum diffusivum sui* como punto de partida para su especulación sobre la → Trinidad. Por último, la idea de la absoluta trascendencia de Dios sirve también de base a la lógica con que Duns Escoto emplea, sobre todo en su doctrina sobre la → justificación, el principio de que *nihil creatum formaliter est a Deo acceptandum*. Asimismo, la distinción entre la *potentia Dei absoluta* y la *potentia Dei ordinata* subraya de alguna manera la absoluta trascendencia de Dios.

Hay otros puntos que probarían también cómo la teología de Buenaventura y de Duns Escoto está decisivamente influida por Francisco de Asís. Por otra parte, lo que hemos indicado aquí a propósito de Buenaventura y Duns Escoto como característica de la teología franciscana podría también encontrarse, en mayor o menor medida, en otros teólogos de la Orden (por ejemplo, en Mateo de Aquasparta, Guillermo de Ware y los demás mencionados al principio; teólogos de la escuela escotista como Juan de Bassolis, Francisco de Mayronis y otros sólo pueden ser citados aquí con gran reserva, dado que, en puntos como la doctrina de Dios y de la justificación, exageraron o falsearon en sentido nominalista la orientación legítimamente franciscana de Duns Escoto). En ningún teólogo de la época que media entre Buenaventura y Duns Escoto, y menos en la época posterior a éste, hallamos tanta altura de espíritu, tanta fuerza especulativa y un sentido tan auténticamente teológico como en estos dos teólogos, marcados cada uno a su modo por Francisco de Asís. Podríamos señalar además que los teólogos franciscanos no sólo recibieron la influencia de san Francisco: en concreto, no hay que restar importancia a la influencia del agustinismo. Y no es casualidad que precisamente los teólogos franciscanos fueran especialmente agustinistas. Sin embargo, el estrecho parentesco que une la espiritualidad franciscana con el agustinismo no significa que ninguno de ellos reste importancia al otro.

Como decíamos al principio, la gran talla cristiana de Francisco de Asís consiste en que no pretendió ser otra cosa que un *cristiano*. Esto significa

también que su actualidad y la actualidad de su pensamiento no residen simplemente en su persona, sino que se fundan en la actualidad permanente del → evangelio. Quizá esto explica por qué en la Orden franciscana nunca se ha dado ninguna decisión que obligara a los teólogos de la Orden a mantener determinadas opiniones de escuela, por qué los teólogos franciscanos han conservado siempre la libertad de espíritu, sobre todo en su época de esplendor, y por qué la auténtica teología franciscana puede decir algo importante incluso al hombre de hoy, en especial al cristiano.

R. Silic, *Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura*, Breslau 1938; A. Gemelli, *El franciscanismo*, Barcelona 1940; E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, París 1952; E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, París 1953; W. Dettloff, *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner*: WiWei 19 (1956) 197-211 (bibliografía); W. Dettloff, «*Christus tenens medium in omnibus*». *Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura*: WiWei 20 (1957) 28-42, 120-140; W. Dettloff, *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus*: WiWei 22 (1959) 17-28; W. Dettloff, *Franziskanerschule*: LThK IV (1960) 285-288; W. Rauch, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, Munich 1961; W. Dettloff, *Die Franziskanische Vorentscheidung im theologischen Denken des hl. Bonaventura*: MThZ 13 (1962) 107-115; W. Dettloff, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen*, Münster 1963; A. Epping, *Bonaventura Stellung in der Franziskanerschule*: Wissenschaft und Weisheit 26 (1963) 65-87; W. Dettloff, *Skotismus*: LThK IX (1964) 824-827; K. Brümman, *Bonaventuras Hexaemeron als Schriftauslegung*: Franziskanische Studien 48 (1966) 1-74; W. Dettloff, *Heilswahrheit und Weltweisheit. Zur Stellung der Philosophie bei den Franziskanertheologen der Hochscholastik*: Schmaus WV 1 (Paderborn 1967) 619-634; F. Wetter, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1967; L. Walter, *Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus*, Paderborn 1967; F. Wetter, *Teología de los franciscanos*: SM III (1973) 235-241.

W. DETTLOFF