

a la Orden; es la formación jurídica de la distinción entre propiedad y uso ya avanzada en la *Quo elongati*.

La Bula *Exiit qui seminat* de Nicolás III reafirma que los frailes tenían el uso de hecho de bienes necesarios para el sustento diario, el vestido y el culto, cuya propiedad quedaba a la Iglesia. De hecho, se confiaba a los superiores el encargo de controlar que el uso de tales bienes fuese fundado sobre criterios de efectiva necesidad. Esto indica una etapa importante en la historia de la Orden, tomando posición sobre las mayores dificultades surgidas por la observancia de la Regla. Una extensión teológica del concepto jurídico, que dejaba a cada fraile singular la libertad y la responsabilidad de un moderado distanciamiento de los bienes materiales.

Con Clemente V se aplacaron un poco las polémicas. El nuevo pontífice adoptó una actitud más equilibrada y con la Bula *Exivi de paradiso*, por una parte condenaba el relajamiento de las costumbres en materia de pobreza y rehabilitaba a los Espirituales, mientras por otra confirmaba el establecimiento normativo e interpretativo ya consolidado, es decir, la distinción uso/propiedad y la teoría del *usus pauper*.

Este trabajo quiere servir de estímulo para todos aquellos que, a través de cuidadas investigaciones, experimentan la belleza del Orden Minorítico en todas sus facetas a lo largo de una historia maravillosa que ha contribuido a mantener viva la luz en la Iglesia de Dios. Las raíces del Orden Minorítico están bien arraigadas sobre la tierra, porque están fundadas en el Evangelio: «La Regla y la vida de los frailes menores es esta, a saber, observar el santo evangelio de nuestro Señor Jesucristo, viviendo en obediencia, sin nada propio y en castidad [...]».

Traducido por Francisco Víctor Sánchez Gil, OFM

BIBLIOGRAFÍA FRANCISCANA

ACCROCCA, Felice, *L'identità complessa. Percorsi Francescani fra Due e Trecento*. Padova, Centro di Studi Antoniani, 2014. XVI, 341 p. 24 cm. (Centro di Studi Antoniani, 53).

Once estudios de temas franciscanos, reunidos en esta obra del conocido y fecundo autor, publicados a lo largo de una década entre los años 2002 y 2011 y algunos retocados y completados como veremos. Don Felice Accrocca es un asiduo estudioso de los orígenes franciscanos y su desarrollo (incluyendo las vidas o *legendae* dedicadas a Francisco y también a Antonio de Padua, a Clara de Asís, la interpretación de la pobreza, la tendencia eremítica y los asentamientos en las ciudades, así como la intervención de los frailes en las luchas urbanas). Aquí introduce los argumentos estudiados partiendo de una cita de san Buenaventura (*Epistula de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum*, 13) en la que compara los comienzos sencillos de la Orden franciscana con los de la Iglesia, de simples pecadores hasta llegar a los doctores ilustres y santos, para que se vea que la Orden «*non fuit per hominum prudentiam inventa, sed per Christum*». La opinión de Buenaventura se manifiesta de acuerdo con la transformación de la Orden, aunque dice el autor que la consecuencia se vio en los «problemas de identidad» que experimentaron los frailes (p. V). Así se ve también en las diferentes fuentes que reflejan el recorrido inicial desde la aprobación de Inocencio III (cf. cap. 1, *francisco e Inocencio*, pp. 1-50), pues el encuentro entre ambos ha dado lugar a una variedad de apreciaciones que varían según las fuentes, no obstante la información abundante, pero siempre coloreadas de hagiografía que exalta tanto la intervención del Pontífice como la actuación y la misma persona de Francisco. De hecho hay informaciones detalladas de las fuentes que hablan del encuentro, que comprenden la elaborada por Tomás de Celano (pp. 5-14) y las que dependen de él (*legenda versificada*, p. 14-15), la de Julián de Spira (p. 16-20), como de las *legendae* anónimas (*De inceptione*, que por estar conservado en el manuscrito de Perusa lleva el título de *Anónimo de Perusa AP* desde la primera edición en 1902, cf. pp. 20-28), las de la *Legenda Trium sociorum* (cf. pp. 28-34 de la que estudia el cap. XII con las influencias de la *Vita prima* y del *De inceptione*) y el *Memoriale* (o sea la *Vita secunda*, de Celano, pp. 34-36 con las novedades que introdujo sobre la juventud de Francisco). Volviendo a la redacción propia de Buenaventura por la novedad que supuso y la orientación que le dio, en el contexto personal del mismo Buenaventura, Ministro General, y de

la situación histórica de la disputa con los maestros seculares (cf. pp. 37ss), sobre todo al cap. III de la *Legenda maior* y su cercanía al *testamento* de Francisco (pp. 38-39), los primeros hermanos que se le unen y el episodio del encuentro (pp. 41-44) con la referencia a la *Legenda minor*. ¿Qué significado histórico tiene el encuentro más allá del valor absoluto que no tenía ni en Celano ni en el de *De inceptione*, que quizá corrige la versión de Celano (p. 44). Proponiendo los hechos de forma lineal (pp. 45-49), es decir, la exigencia de ver autorizada la predicación apostólica de Francisco con la confirmación del Papa, dejando a un lado las circunstancias de la presencia del obispo Guido, presentado por *De inceptione* como el que propició el encuentro, aun con la actitud reservada de Inocencio III y presente en la *Legenda maior*, quedando en segundo plano la figura de Juan de San Pablo, aun aceptando su papel de corrector de la Orden y de la institución de los capítulos. El papel de Inocencio III es relevante (p. 48-49) pero reservado y prudente. La predicación franciscana (cf. RB IX, en el cap. 2, pp. 51-66) comienza en la exhortación penitencial y a la alabanza como se conserva en la RnB (cap. XXI), pero tuvo sus problemas con los obispos por la predicación, las confesiones, la actividad pastoral creciente de los frailes; la predicación de tono moral (p. 56) siguiendo una tradición antigua, confirmada en los siglos XII y XIII, predicación que debía «llamar al alma para que volviera del error a la verdad, de los vicios a las virtudes», según el ejemplo de Inocencio II (p. 58) o el tratado *De arte praedicatoria* de Alano de Lille, utilizando un lenguaje adecuado —casto— que no fuera teatral, para instruir el alma; no es que haya continuidad entre unos y otros pero sí convergencia entre el cap. IX de la RB (cf. pp. 64ss). El estudio dedicado a san Antonio de Padua (cap. 3, pp. 67-84) presentado como «pater Paduae» y «malleus haereticorum» se refiere a los propósitos de reforma de la Iglesia del papa Gregorio IX que desde la canonización de san Francisco, la de santo Domingo y la de san Antonio en 1232, se propone un programa de reforma pastoral y anti-herética esta vez concentrado en Padua, donde Antonio se había dedicado a una predicación intensa, como muestra la bula (cf. pp. 75ss) y las dependencias entre los documentos de canonización desde Inocencio III, mostrado en la sinopsis que ofrece el estudio. De ahí la diferencia desde las dedicadas a la canonización de san Francisco o de santo Domingo, propuestos como modelos válidos para la cristiandad (¿habría que considerar también la canonización de Isabel de Hungría?), mientras que en el caso de Antonio el rasgo anti-herético sea predominante (pp. 80-82). La evolución de la Orden y la influencia de Gregorio IX después de la muerte de Francisco es lo que estudia el cap. 4 (pp. 85-123), creciente como muestra el elevado número de cartas en esos años, sea con privilegios como la defensa de la realidad de las llagas de san Francisco (p. 116), indicando una nueva dirección (p. 121) debida a las intervenciones papales después de la deposición de fray Elías (p. 117 la *Legenda Umbra*, sería la pista que confirma). Otras contribuciones tratan de la consideración del valor del trabajo manual (cap. 5, pp. 125-149) según las fuentes y el cap. VII de RnB (p. 128ss), trabajo desempeñado entre privados o en instituciones públicas, ejerciendo la

propia profesión sin olvidar el rechazo o el uso del dinero. Itinerancia y minoridad se oponían a responsabilidades administrativas, o a tareas que pudieran apartar del espíritu de oración y devoción (p. 136ss). La validez del trabajo quedó también canonizada en la RB VII, pero después las fuentes darán otra visión, como prueba la LM de Buenaventura que no alude al trabajo manual (cf. p. 146ss), indicando la normalización pastoral y el cambio respecto de lo que el Testamento y la Regla proponen (p. 146-147) y a lo que aparece como valoración de la pobreza, el vivir del propio trabajo. La pobreza es también el argumento del cap. 6 (pp. 151-161) según Juan de la Rochelle y Gilberto de Tournai, que valoran la pobreza requerida a los Menores por la completa renuncia personal y comunitaria (cf. p. 156) y destacando la «desnudez» radical de Francisco (y el *sine proprio* de la Regla, cf. p. 157). A la vida de Francisco de Julián de Spira y su resumen incorporado en la obra de Vicente de Beauvais (cap. 7, pp. 163-177) dedica unas páginas en las que muestra el hecho y el valor que la vida de Julián de Spira adquiere. Entre el eremitorio y la ciudad se mueve el primer franciscanismo, según expone en el cap. 8 (pp. 179-228), el más extenso, indicando que la síntesis alternante sugiere una «nostalgia del eremitorio», de la vida solitaria, dedicada a la oración, como forma de *sequela Christi*, cuyo ejemplo es la *Regula pro eremitoriis data*. No se discute su autenticidad sino la fecha de composición y las posibles circunstancias que la motivaron (pp. 183-185), ya que la alternancia no supuso problema, sino la alternancia entre vida activa y eremitorios, que después pudo presentar dificultades al definirse más la misión eclesial de los Frailes Menores, después de la muerte de Francisco (Gregorio IX y la bula de canonización, p. 188). En las fuentes hagiográficas hay elementos para mantener esa dimensión eremítica, tanto en la obra de Celano como en los siguientes (cf. pp. 190-216) hasta la opinión de fray León favorable a los «fratres in eremo» y la tendencia de Angelo Clareno y los que dieron lugar a la Orden de los *Pobres ermitaños*, con la propuesta indudable de mantener la primera perfección y el espíritu originario franciscano en la soledad del eremitorio (con las intervenciones de los Espirituales, p. 219ss, Corrado da Offida, Olivi). El papel que desempeñaron los Frailes Menores y sus intervenciones en las ciudades italianas en tiempos de guerra para lograr la paz, es el tema desarrollado en el cap. 9 (pp. 229-241), según la *Crónica* de Salimbene de Parma. A dos figuras franciscanas están dedicados los dos últimos capítulos, Ángela da Foligno (cap. 10, pp. 243-255) y a Clara de Asís (cap. 11, pp. 257-302). Ambas son dos notables figuras en relación con los Espirituales la primera y para los datos aportados presentes en la *Vida segunda* de Celano. El conjunto de los trabajos reunidos por Accrocca es de notable interés, con extraordinaria erudición y cuidadosa anotación bibliográfica, que le dan un inmenso valor para los que quieran entrar en la apasionante historiografía y espiritualidad franciscana. Es un acierto reunir materiales que de otra forma quedarían dispersos al servicio de los interesados en la materia.

Fr. Rafael Sanz, ofm