



Pobreza y cristología en San Damián* – I
p. Michael W. Blastic ofm.

Povert`a e cristologia a S. Damiano

Parte Prima (pp. 172-188)

Forma Sororum n. 3-4, 2017

<http://www.clarissecdp.it>

Traducción del italiano: Luis PRENSA VILLEGAS

Pobreza y cristología en San Damián* – I

p. Michael W. Blastic ofm.

Para Clara y sus hermanas la pobreza era mucho más que una de las muchas prácticas adoptadas por las hermanas para estructurar su vida en común: la pobreza en San Damián tenía en sí un significado cristológico que provenía de la verdadera esencia de su experiencia de sororidad. En este artículo se va a analizar el vínculo entre pobreza y cristología, como brota de los escritos de San Damián, desde sus orígenes hasta la muerte de santa Clara. En primer lugar, la práctica de la pobreza de las hermanas pobres se planteará en su contexto histórico. Luego, a través del filtro de la pobreza y la cristología, se examinará la relación de Clara con Francisco y los hermanos menores. Sucesivamente se estudiará la relación entre la pobreza y la cristología en las *Cartas* a Inés, concebidas como réplica a Gregorio IX y a su comprensión tradicional de la naturaleza y del significado de la vida religiosa femenina. El artículo concluirá con algunos comentarios acerca de la *Forma vitae* y del *Testamento* de Clara en referencia a este tema.

El contexto histórico

La primera carta papal publicada en el *Bullarium Franciscanum* fue escrita por el Papa Honorio III el 23 de agosto de 1218, e iba dirigida al cardenal Hugo, legado pontificio en la Italia central y septentrional. Honorio respondía a Hugo, que había pedido una disposición jurídica de parte del Papa a las dificultades que muchas religiosas fueron encontrando en su compromiso con la pobreza. La carta no había nacido de un problema vivido en San Damián o en otros monasterios que se adherían a la experiencia, aunque su contenido se revelará significativo para el futuro desarrollo de estos monasterios. La primera línea de la carta nos permite comprender el problema al que Honorio se refería:

"En la carta a Nos consignada aparece escrito que muchas vírgenes y otras mujeres, [...] desean abandonar las glorias y riquezas de este mundo, y construir para sí mismas algunas casas en las que vivir sin poseer nada bajo el cielo, excepto esas mismas casas y los oratorios que se construyan¹.

Lo que Hugo estaba exigiendo a Honorio era la autoridad jurídica para eximir las "habitaciones" (*domiciliis ipsis*) de estas mujeres de las autoridades locales, incluida la del obispo. Honorio autorizó a Hugo a "aceptar tales terrenos en nombre de la Iglesia Romana como su derecho y propiedad"².

Esta carta papal testimonia cuán central era el deseo de una vida de pobreza (*nihil possidentes sub caelo*) para la experiencia religiosa de un número significativo de

mujeres, para las cuales la Iglesia debía ahora desarrollar una nueva estructura jurídica. Para estas mujeres, y para las que vivieron antes de ellas en el siglo XII, la pobreza se consideraba esencial para la *sequela Christi*, incluso antes de que Francisco entrara en la escena de la historia³.

María Pía Alberzoni ha señalado que este acuerdo jurídico se concedió sólo dos años después de que Honorio III ratificara la protección de las beguinas solicitada por Jacques de Vitry, para lo cual él fue a Italia en 1216, con el fin de reunirse con Inocencio III⁴. Esto evidencia que entre Hugo de Ostia y Jacques de Vitry existía un vínculo: ambos eran estudiantes en París, en la escuela de Pedro Cantore, que había articulado una justificación para la predicación de los laicos (*exhortatio*) en el contexto de los movimientos apostólicos de finales del siglo XII⁵. Ambos se habían dedicado a la reforma de la Iglesia, sensibles al apoyo a la nueva espiritualidad de la pobreza que se estaba extendiendo, convencidos de que las formas de pobreza absoluta vivida por estas mujeres y estos hombres, junto con la nueva importancia que atribuían a la predicación, fueron esenciales para la reforma de la Iglesia. Alberzoni declara que las posiciones de estos dos hombres -así como otros, entre ellos el mismo Inocencio III- fueron elaboradas y difundidas por la escuela teológica de París, que trabajó para defender los nuevos ideales de vida apostólica⁶. El encomio de Jacques de Vitry de estas "hermanas menores" a las que había visitado cerca de Perugia en 1216, es un claro ejemplo de su sensibilidad hacia este nuevo fenómeno. Así lo expresa: "Las mujeres [...] viven juntas en diferentes alojamientos no muy lejos de la ciudad. Nada reciben, y viven del trabajo de sus propias manos", viviendo "según la forma de la Iglesia primitiva, de la cual está escrito: La multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma"⁷.

Señala aquí dos características fundamentales de la vida de estas mujeres: la pobreza y el compromiso con el trabajo manual, que distinguen de igual modo la vida de Clara y de las hermanas pobres. Fue el panorama teológico parisino de Jacques el que lo hizo sensible al testimonio que dio acerca de la vida de la "hermanas menores" conocidas cerca de Perugia.

Es en este contexto y en este entorno cultural donde deben situarse las descripciones de las prácticas penitenciales de Clara en el domicilio familiar, antes de su encuentro con Francisco. La testigo XIII en el *Proceso de canonización*, sor Cristiana, cuya familia era vecina de la de Clara de Asís, declara que

"en la venta de su herencia, dijo esta testigo que los padres de Madonna Clara le quisieron pagar más que ningún otro, y que ella no quiso vendérselo a ellos, sino a otros, para que los pobres no se sintieran defraudados. Y todo lo que recibió de la venta de su herencia, lo distribuyó entre los pobres" (*Proc XIII*, 11)⁸.

Otros testigos describen el amor de Clara por los pobres y cómo les mandaba su comida de su propia mesa. Cristiana ofrece otras informaciones importantes acerca de la vida de Clara antes de unirse a los hermanos en la Porciúncula, incluyendo la historia de su fuga de la casa paterna a través de la salida obstruida, así como su práctica devocional cuando era niña. Pero en su testimonio nada menciona acerca del influjo de Francisco, por lo que parecería que el amor de Clara por la pobreza había sido anterior a la influencia de la predicación de Francisco. Sin duda estuvo influenciada por su madre Ortolana, cuyas peregrinaciones eran vividas como prácticas penitenciales, teniendo en cuenta la dificultad de las calzadas y la pobreza de los viajes en esos tiempos (cf. *Ib.* I, 4)⁹.

Por tanto, la búsqueda y la inicial experiencia de pobreza absoluta por parte de Clara surgieron de un contexto más amplio que la experiencia religiosa femenina,

considerada por hombres como Hugo y Jacques como un compromiso necesario para la reforma de la Iglesia.

La inspiración de Clara

Si no fue la fuente de Clara para la pobreza, la predicación de Francisco y el ejemplo vivo de los hermanos sí fueron modelo de expresión para su experiencia religiosa de pobreza y penitencia. Madonna Bona, que acompañaba a Clara en los encuentros con Francisco, testificó que Francisco “siempre le predicaba que se convirtiese a Jesucristo” (*ibid* XVII, 3)¹⁰. Indudablemente, Clara había oído hablar de ello antes de Francisco, porque la imagen del Cristo pobre estaba muy extendida en el siglo XII, y el vínculo entre la pobreza y Jesucristo le era familiar¹¹. Pero la vida y la predicación de Francisco sacudieron la imaginación de Clara, ofreciéndole una nueva posibilidad de encarnar su experiencia penitencial en una forma de vida que respetaba su experiencia y sus convicciones. Era diferente de otras realidades que conocía Clara, como la vida monástica de las benedictinas, como la de San Pablo de la Abadesas adonde fue llevada al principio por Francisco y sus hermanos, o la vida de las mujeres penitentes de S. Angelo di Panzo. La estancia de Clara en estos lugares resume las posibilidades existentes de institucionalizar los ideales religiosos de las mujeres en la primera mitad del siglo XIII. Fue así como, hechos los preparativos por los hermanos, Clara se mudó a San Damián. Aquí, como se observa en la *Leyenda de Santa Clara*, "con su propio camino dejó las huellas para aquellas que la seguirían" (*LegCh* 10).

A partir de ese momento hasta su muerte, Clara insistirá en dos dimensiones de su experiencia penitencial sin compromisos: el vínculo existente con los hermanos menores y el compromiso de la pobreza.

Clara sitúa estos dos compromisos en el centro de su *Forma vitae*, en el capítulo VI. Aquí, después de haber afirmado su elección de vivir una vida de penitencia, siguiendo el ejemplo de Francisco, define la primera dimensión del compromiso de las hermanas pobres, declarando: "junto con mis hermanas, él [Francisco] prometió voluntariamente obediencia" (*RegCh* VI, 1), haciéndose así miembro de la fraternidad de los hermanos menores. Seguidamente describe cómo

"luego, el bienaventurado padre, considerando que no temeríamos la pobreza, la fatiga, la angustia, la humillación y el desprecio del mundo, sino más bien, que los consideraríamos grandes delicias, movido por la piedad, escribió para nosotras una forma de vida" (*ibid* VI, 2)¹².

La práctica de penitencia y pobreza de Clara y de sus hermanas se expresa en el trabajo y en las dificultades derivadas de las pruebas y la ignominia (*vilitatem*) y desprecio de sus familias y amigos, describiendo una experiencia de pobreza más amplia que el mero rechazo de las propiedades. Lo que Clara describe realmente aquí es la condición social que ella y sus hermanas comparten con los pobres y los marginados, los *menores* de la sociedad. La pobreza clariana, al igual que para Francisco y sus hermanos, abarca una experiencia más amplia de identificación con los *menores* de la sociedad. Es la elección de tal condición social la que mereció tanto a los hermanos como a las hermanas el "desprecio" de la sociedad y, en particular, de sus familias.

Como recuerda Clara, Francisco respondió al compromiso de las hermanas con la penitencia y la pobreza mediante la *Forma vivendi* -insertada por Clara en el capítulo

VI de su *Regla*- en la que Francisco afirma que estaban viviendo, "según la perfección del santo Evangelio" y él promete cuidar de ellas como de sus hermanos (cf. *Ibid.* VI,3-4)¹³. En realidad, Francisco declaraba que la vida de extrema *paupertas* y *vilitas* que Clara y sus hermanas estaban llevando a cabo era una expresión de la perfección del Evangelio, al que estas mujeres, al igual que Francisco y sus hermanos, habían consagrado sus vidas.

La segunda dimensión del compromiso de Clara y sus hermanas se expresa en el segundo texto de Francisco, conservado en el capítulo VI de la *Forma vitae* de Clara, cuyo corazón narra:

"Yo, el hermano Francisco, pequeñuelo, quiero seguir la vida y la pobreza del altísimo Señor nuestro Jesucristo y de su santísima Madre, y perseverar en ella hasta el final. Y os ruego, hermanas mías, y os aconsejo que viváis siempre en esta santísima vida y pobreza" (*ibid* VI, 7-8)¹⁴.

Francisco exhorta a Clara y a sus hermanas que vivan "siempre en esta santísima vida y pobreza" ("*in ista sanctissima vita et paupertate semper vivatis*"), como el mismo Francisco deseaba "seguir la vida y la pobreza del altísimo Señor nuestro Jesucristo y de su santísima Madre" (*ibid.*)¹⁵.

Francisco compara "la santísima vida y pobreza del altísimo Señor nuestro Jesucristo y de su Santísima Madre," con "la santísima vida y pobreza" que las hermanas estaban experimentando, estableciendo un vínculo entre "*ista sanctissima vitae et paupertate*" y la "*paupertatem altissimi Domini nostri Ihesu Christi*". El vínculo entre la pobreza y Jesucristo expresa la "perfección del santo Evangelio" como la "santísima vida y pobreza", entendida -así lo describe Clara- en términos de trabajo y de esfuerzo provocados por las tribulaciones, humillaciones (*vilitatem*) y el desprecio de las familias y los amigos (cf. *Ibid.* VI, 2). Puesto que la *Forma vivendi* se dio en 1211-1212 y la *Ultima voluntas* de Francisco fue escrita poco antes de su muerte, se puede ver una coherencia entre el compromiso de parte de Clara y de sus hermanas con la "altísima pobreza" y la vida de Jesucristo¹⁶.

La regulación de la pobreza femenina

El cardenal Hugo fue sensible al deseo de las mujeres que trataban de vivir en la pobreza, como se demuestra en la carta de Honorio III, *Litterae tuae nobis*, de 1218. Como resultado de esta carta, Hugo introdujo su regla, *Cum omnis vera religio* de 1218, en los monasterios que estaba fundando, asumiendo de este modo la intención y el deseo de estas mujeres:

"[...] hemos decidido redactar un breve, para vuestro uso, con la forma y la regla de vuestra Orden, para vosotras que, bajo la inspiración de la gracia de Dios, habéis elegido la vía estrecha y áspera que conduce a la vida, para vosotras que habéis elegido vivir una vida pobre para alcanzar las riquezas eternas"¹⁷.

Esta, sin embargo, es la única mención de la pobreza que aparece en la Regla de Hugo, que describe la vida monástica en términos de severa práctica de ascetismo y de mortificación, para vivirla en clausura, con el producto de las rentas de los terrenos y propiedades de monasterio. Además, Hugo entiende la pobreza como una condición para obtener las riquezas eternas, reduciéndola a un valor funcional ligado a una vida

virtuosa. Esto, en comparación con Clara y Francisco, es una visión significativamente diferente del papel de la pobreza.

En la descripción de Hugo de la "estrecha y ardua vía", se puede observar un eco de lo que Francisco vio en la vida de Clara y de sus hermanas, narrada en el capítulo VI de la *Forma vitae* de Clara, donde se describe la vida de las hermanas como un "esfuerzo" necesario¹⁸.

Como ya se ha mencionado anteriormente, Hugo escribe: "*Quapropter, Filie dilecte in Domino filie, quia divina vobis gratia inspirante, pe arduam viam et artam, que ad vitam ducit incedere, et vitam pauperem ducere pro eternis lucrands divinis elegistis [...]*"¹⁹. De hecho, aunque Hugo minimizara la pobreza en la vida de las monjas, acentuaba las difíciles exigencias ascéticas de la vida de las hermanas, mientras que la *Forma vitae* dada por Francisco a San Damián, junto con su *Última voluntad*, subraya para las hermanas la perfección evangélica como pobreza. A la luz de estas diferentes maneras de entender la vida monástica femenina, se puede leer el Capítulo VI de la *Forma vitae* de Clara como respuesta a la Regla de Hugo, a la que Clara se había resistido inicialmente, y como clara afirmación de los compromisos centrales en la vida de las hermanas pobres en San Damián²⁰.

Francisco y la *Forma vivendi* de Hugo

El cardenal Hugo tuvo su papel en la revisión y redacción de la *Regla Bulada*²¹. Es interesante observar cómo la dinámica que Hugo traza en la *Cum omnis vera religio* - seguir "por la gracia de la inspiración divina" el camino de vida pobre y dura que conduce a la vida eterna- se repite en la descripción que la *Regla Bulada* presenta de la "altísima pobreza", que conduce a la vida eterna:

"Los hermanos no se apropien de nada, ni casa, ni lugar, nada en absoluto, y como peregrinos y extranjeros en este mundo, sirviendo al Señor en pobreza y humildad, vayan a pedir limosna con confianza; y no deben sentir vergüenza, porque el Señor se hizo pobre por nosotros en este mundo (2Cor 8,9). Esta es la sublimidad de esa altísima pobreza (2Cor 8,2), que os ha hecho, hermanos carísimos, herederos y reyes del reino de los cielos (St 2,5), os ha hecho pobres de cosas y os ha elevado con las virtudes. Que esta sea vuestra parte de la herencia, que conduce a la tierra de los vivos" (Rb VI, 1-5)²².

La expresión bíblica "altísima pobreza"²³ se encuentra en la segunda carta a los Corintios (8.2), donde Pablo anima a los corintios a ser generosos en la colecta para la iglesia de Jerusalén:

"[...] porque, en la gran prueba de tribulación, su alegría desbordante y su *extrema pobreza* han desbordado en la riqueza de su generosidad [por parte de las iglesias de Macedonia]"²⁴.

Aquí, en la *Regla Bulada*, la frase *altissima paupertas* describe la elección de la pobreza de Jesús y sigue la descripción que Pablo hace de Jesucristo, el cual "siendo rico, por vosotros se hizo pobre a fin de que os enriquecierais con su pobreza" (2Cor 8,9)²⁵. Este texto tomado de la segunda carta a los Corintios no aparece en ninguna otra Regla existente hasta ese momento²⁶. La pobreza es "altísima" porque es la elección hecha por Jesús y su Madre, mientras que el significado de la pobreza que surge aquí en el capítulo VI de la *Regla Bulada* es más bien la pobreza en

el sentido de pedir limosna, y es “altissima” en cuanto acción virtuosa que prepara para una recompensa eterna. Esta definición de la pobreza, sin embargo, carece de una referencia al significado penitencial y social, como identificación con los *campesinos* y los *minores* de la sociedad y como trabajo manual, esenciales tanto para Francisco como para Clara.

Indudablemente, aunque Francisco hace propia la Regla dirigiéndose aquí a sus “hermanos carísimos”, cabe señalar que, a pesar de la clara definición de la pobreza, como falta de propiedad unida a pedir limosna, la pobreza descrita en el Capítulo VI va unida a la práctica de la virtud. Como se indica en el texto, los hermanos se hicieron “pobres de cosas y [...] sublimados en virtudes. Esta sea vuestra porción que conduce a la tierra de los vivientes” (*Rb VI, 4-5*)²⁷. Así expresa Hugo su forma de entender la vida religiosa, tal como aparece en su carta *Cum omnis vera religio*: el énfasis se pone sobre la ascesis y la práctica de la virtud como fundamento para la vida²⁸.

La conexión entre pobreza y virtud refleja también la vida mutable y la misión de los hermanos menores, donde, a diferencia de lo que establece *la Regla no bulada*, los hermanos no tienen solo como primer medio de subsistencia el trabajo manual, sino también pedir limosna, en caso de necesidad. Ahora el mantenimiento principal de los hermanos es la limosna (cf. *Rb VI,2*)²⁹, mientras que el trabajo manual lo realizan solo aquellos que han recibido tal gracia (cf. *Ibid. V,1*)³⁰.

Esto refleja un cambio significativo en el estilo de vida de los hermanos con el desarrollo del ministerio clerical y de la predicación formal, un cambio seguramente apoyado por Hugo. Siete años más tarde, el mismo Hugo, ahora Gregorio IX, emitirá una disposición jurídica distinguiendo entre propiedad y uso en *Quo elongati*³¹. Esta proporcionará el fundamento y la justificación de lo que muchos hermanos y Clara, en particular, habrían considerado una significativa atenuación, en comparación con la experiencia de Francisco, de lo que significa vivir la pobreza. El fundamento bíblico para este cambio ya estaba inherente en el capítulo VI de la *Regla*, que identificaba la “altísima pobreza” con pedir limosna y con la virtud, en referencia a la vida que Jesús mismo eligió (*2Cor 8 9*). Debido a que los hermanos emprendieron el apostolado sobre todo en los centros urbanos, la vida de pobreza se centró principalmente en la práctica de la virtud vivida principalmente a través de un régimen ascético, que era el centro de la visión de Hugo de la vida religiosa³². La “altísima pobreza” manifiesta la forma de entender la práctica de la pobreza según el cardenal Hugo, que difiere de la de Francisco y Clara; y es probable que Hugo y la curia romana sean la fuente de donde procede esta expresión en el sexto capítulo de la *Regla Bulada*³³. Por el contrario, Francisco y Clara describen la pobreza como “santa” y “bendita”.

Hugo y el *Privilegio de Clara*

Durante los años veinte de 1200, Clara mantiene un diálogo con Hugo / Gregorio IX respecto a la forma de vida que se lleva en San Damián, diálogo derivado del deseo y de la creciente insistencia de Hugo para que San Damián aceptara su Regla³⁴. Clara y sus hermanas seguían rechazando la propiedad y se sostenían gracias al trabajo manual que estaban en condiciones de realizar, y al mismo tiempo dependían de la ayuda de los hermanos que vivían cerca. Hugo continuó con la fundación de su propia Orden monástica para mujeres reclusas a través de la imposición y de la aplicación de la observancia de su *Formula vitae*, que permitía a los monasterios tener propiedades y vivir de rentas. Clara se opone a estas disposiciones de la Regla de Hugo, subrayando que haber prometido obediencia a Francisco la hacía miembro de su Orden, con una manera distinta de vivir la pobreza.

El *proceso de canonización* refleja la presión que Hugo / Gregorio IX ejerce sobre Clara y las hermanas de San Damián. La segunda testigo, Bienvenida de Perugia, declaró que "[Clara] amó tan especialmente la pobreza, que ni el papa Gregorio ni el obispo de Ostia pudieron conseguir nunca que accediese a recibir propiedad alguna (*Proc II,22*)³⁵. Pero después de la muerte de Francisco, Clara perdió un asalto en la batalla y finalmente permitió aceptar la Regla de Hugo, pero sólo junto al *Privilegio de pobreza* que Gregorio IX concedió en su carta de 1228, *Sicut manifestum est*. Aquí articula su rica teología bíblica como fundamento de su concepción de la pobreza. Estos son los versos centrales de su carta:

“Como es manifiesto, deseando consagraros únicamente al Señor, renunciasteis a todo deseo de cosas temporales; por lo cual, vendidas todas las cosas y distribuidas a los pobres (*Lc 18,22*), os proponéis no tener posesión alguna en absoluto, siguiendo en todo las huellas de Aquel que por nosotros se hizo pobre (*2Cor 8,9*), camino, verdad y vida (*Jn 14,6*). Ni os hace huir temerosas de un tal propósito la penuria de cosas, porque la izquierda del Esposo celestial (*Ct 2,6*) está bajo vuestra cabeza (*Ct 8,3*), para sostener las flaquezas de vuestro cuerpo, que, con reglada caridad, habéis sometido a la ley del espíritu (*Ct 2,4*)” (*Priv 2-5*)³⁶.

En la primera frase de este texto, Gregorio complementa el desafío de Lucas al notable rico -"[...] vende todo lo que tienes, y repártelo entre los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo" (*Lc 18,22*)-, a imagen de Juan en su seguimiento de los pasos de Jesús, “camino, verdad y vida” (*Jn 14,6*), junto a la imagen paulina de Jesús que se hizo pobre por nuestro amor (*2Cor 8,9*). Así anima a Clara no temer las dificultades que aparecerán, utilizando la imagen del *Cantar de los Cantares* que describe la mano del esposo que abraza y sostiene a la esposa (cf. *Ct 2,6*). Gregorio concluye con una alusión a la espiritualidad de la “caridad ordenada”, que para la virgen esposa de Cristo significaba tener orden en la propia vida y en los valores (es decir, vivir en la perspectiva del cumplimiento escatológico de las bodas con Cristo). Esta referencia de Gregorio a la “caridad ordenada”³⁷ evoca el *Cantar de los Cantares*, que dice: “*Ordinavit in me charitatem*” (*2.4 Vg*).

Utilizando estas imágenes bíblicas y esponsales, Hugo conecta la *sequela Christi* franciscana-clariana con la espiritualidad de las bodas con Cristo; de este modo subordina la experiencia de la pobreza vivida por Clara y sus hermanas a la imagen tradicional de las bodas espirituales que hacían hincapié en la virginidad como el camino hacia Dios para las mujeres³⁸. En la visión de Gregorio, la pobreza se convierte en un medio ascético de preparación para el futuro matrimonio. En otras palabras, prepara para esposarse con Cristo en un esponsal que es consignado al futuro; la pobreza, por tanto, se convierte sólo en una preparación para las bodas y no la realidad de las mismas bodas.

La segunda parte de la carta de Gregorio desarrolla su comprensión escatológica de la pobreza:

“Ciertamente, quien alimenta las aves del cielo y viste los lirios del campo, no permitirá que os falte el sustento y el vestido (*Mt 6,26 a 28*), hasta que, pasando Él, se os dé a sí mismo en la eternidad (*Lc 12,37*), cuando su derecha os abraze más felizmente (*Cant 2.6; 8.3*), en la plenitud de su visión” (*Priv 6*)³⁹

En este texto Hugo relaciona la imagen de Dios que cuida las aves del cielo y los lirios del campo (cf. *Mt* 6,26-28) con la certeza de que Dios proveerá a Clara durante su vida, hasta que llegue al paraíso, donde "su derecha os abraza más felizmente, en la plenitud de su visión" (*Priv* 6). Aquí de nuevo Gregorio subordina la pobreza vivida por Clara y por sus hermanas a la experiencia espiritual (mística) de la sponsalidad virginal con Cristo, haciendo hincapié en la dimensión escatológica de la pobreza, que dirige la atención a la futura intimidad divina con el esposo, según la teología monástica cisterciense⁴⁰, que Gregorio tanto estimaba. Y así concluye:

“Así, pues, tal como nos lo habéis suplicado, confirmamos con el favor apostólico vuestro propósito de altísima pobreza, concediéndoo, por la autoridad de las presentes Letras, que no podáis ser obligadas por nadie a recibir posesiones” (*Priv* 7)⁴¹.

El uso del término "altísima pobreza" de Gregorio demuestra que su enfoque es diferente al de Clara respecto al concepto de "santísima pobreza". La comprensión que tiene Gregorio de la pobreza es reductiva y se expresa como el rechazo a las posesiones, sin ninguna referencia al contexto social de la pobreza vivida y de penitencia que tenía para Clara.

Lo que Gregorio intentó hacer en el *Sicut manifestum est*, fue redefinir la pobreza franciscana-clariana, subordinando la vida de pobreza a la relación sponsal con el esposo, a la que la vida monástica tradicional proporciona la base - especialmente aquí la regla de Gregorio *Cum omnis vera religio*-. Pero como en su Regla indica la única y breve referencia a pobreza, esta es sólo una de las muchas prácticas que apela al esfuerzo ascético de las mujeres, necesario para prepararse para el abrazo con el esposo. Aunque Gregorio asume el compromiso de pobreza de Clara y de sus hermanas, reinterpreta su significado y utilidad a través de la espiritualidad de la sponsalidad virginal. La bula de canonización *Clara claris praeclara* de Alejandro IV, seguirá un camino parecido, destacando la sponsalidad virginal como clave de la santidad de Clara, como se indica en la *Leyenda de Santa Clara*⁴². La comprensión papal/curial de la pobreza se hace evidente en estos textos.

La pobreza de Clara después de la muerte de Francisco

Después de aceptar el *Privilegio de pobreza de Gregorio*, Clara seguirá perseverando en su compromiso con la pobreza, contando con la unión entre las hermanas en San Damián y los hermanos menores. Su relación con los hermanos, sin embargo, se vio socavada por la publicación de *Quo elongati* de Gregorio IX en septiembre de 1230. Este responde a una serie de preguntas planteadas por los hermanos sobre la interpretación de la *Regla Bulada*. En este caso, la cuestión era la prescripción del Capítulo XI:

“Mando firmemente a todos los hermanos que no tengan sospechosas relaciones o reuniones con mujeres, y que no entren en los monasterios de monjas, a no ser aquellos a quienes les ha sido concedida una licencia especial por la Sede Apostólica " (*Rb* XI, 1-2)⁴³.

La prohibición de entrar en los monasterios de monjas, que no tiene paralelo en la *Regla no bulada*”, apareció por primera vez en *Cum omnis vera religio* de Hugo, que establece:

"En cuanto a entrar en el monasterio, ordenamos estricta y rigurosamente que ninguna abadesa o hermana deje que nadie entre en el monasterio, ya sea religioso o civil, de cualquier rango a que pertenezca. Absolutamente nadie sea autorizado a entrar en el monasterio, a excepción de aquellos que hayan tenido la autorización del Sumo Pontífice, por nosotros, o por aquel que, después de nosotros, sea encargado por el Sumo Pontífice de ocuparse de vosotras"⁴⁴.

El acceso a los monasterios de monjas de la Orden de Gregorio era controlado por él solo. Esta prescripción de *Cum omnis vera religio* parece ser la base de la prescripción del Capítulo XI de la *Regla Bulada*, que, en efecto, repite la prohibición para los hermanos menores respecto a los *monasteria monacharum*. La práctica de los hermanos era que los responsables del cuidado de San Damián podían entrar en el monasterio a predicar. Puesto que esta costumbre se remontaba a tiempos de san Francisco, interpretaron que el capítulo undécimo de la *Regla Bulada* se refería únicamente a los monasterios papales. En la *Quo elongati*, Gregorio IX replica que la interpretación de la prescripción por los hermanos era inexacta, y que "la prohibición debe entenderse con respecto a todos los conventos de monjas [...] a nadie se le concede la facultad de entrar en ellos si no es con licencia especial de la Sede Apostólica"⁴⁵. La *Vida de Santa Clara* cuenta la reacción de la misma a la directiva de Gregorio:

"Y enseguida envió a todos los hermanos a ver al ministro, pues no quería tener limosneros que proporcionaran el pan material, al no tener limosneros para el pan espiritual. El papa Gregorio, tan pronto como escuchó esto, inmediatamente puso la prohibición en manos del ministro general"*(LegCh 37)*⁴⁶

Cortar la relación entre los hermanos menores y las hermanas pobres de San Damián hubiera favorecido la intención de Gregorio de inducir a la aceptación de su Regla y de su concepto de la pobreza.

(continuará)

Franciscan Interprovincial Novitiate
Old Mission Santa Barbara
2201 Laguna Street
SANTA BARBARA, CA 93105
USA

* Nuestra traducción del artículo aparecido en inglés (*Poverty and Cristology at San Damiano*) en *Frate Francesco* 82/2 (2016), 267- 298. Allí donde no se indica de otra manera, los textos y las fuentes biográficas de Clara y de Francisco son de *Fonti Francescane*, a cargo de E. Caroli, Editrici Francescane, Padova 2004.

¹ Honorius III, *Litterae tuae nobis*, en Federazione S. Chiara di Assisi delle Clarisse di Umbria-Sardegna, *Chiara di Assisi. Una vita prende forma. Iter storico*, (Secundum perfectionem Sancti Evangelii, 2), ed. Messaggero, Padova 2005, 121 (de ahora en adelante: *Iter storico*). Texto latino en I. Omaechevarria, *Escritos de santa Clara y documentos complementarios*, Madrid 1982, 39-41 (de ahora en adelante: Omaechevarria, *Escritos*): «*Litterae tuae Nobis exhibitae continebant, quod quamplures virgines et aliae mulieres, [...] desiderant fugere pompas et divitias huius mundi, et fabricari sibi aliqua domicilia, in quibus vivant nihil possidentes sub caelo, exceptis domiciliis ipsis et construendis oratoriis in eisdem*».

² *Iter storico*, 122: «*mandamus, quatenus huiusmodi fundos in ius et proprietatem Ecclesiae Romanae nomine ipsius recipias*» (Omaechevarria, *Escritos*, 40).

³ Cf. por ejemplo H. Grundmann, *Religious Movements in the Middle Ages*, trad. S. Rowan, Notre Dame 1995, 7-30.55-67 (tr. it. *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1984).

⁴ Cf. M.P. Alberzoni, *Elisabetta di Turingia, Chiara d'Assisi, Agnese di Boemia e la diffusione dell'ordine dei Frati Minori in Germania*, en *Frate Francesco* 73 (2007), 388-389. Para el desarrollo de la teología de la pobreza cf. especialmente 385-394 y la bibliografía en las notas; cf. también Ead., *Elizabeth of Hungary "Mother of the Friars Minor"?*, en *Greyfriars Review* 20/3 (2006), 213-236.

⁵ Cf. P. Buc, *Vox clamantis in deserto? Pierre le Chantre et la prédication laïque*, en *Revue Mabillon* 65 (1993), 5-47.

⁶ Cf. M.P. Alberzoni, *Elisabetta di Turingia*, 389-394.

⁷ Jacques de Vitry, en *Fonti Francescane*, 1461: FF 2207.2206. Cf. El análisis de C. Moneyn, *The Lesser Sisters in Jacques de Vitry's 1216 Letter*, en *Studi francescani* 69 (2011), 1-29. Omaechevarria, *Escritos*, 35-36: «*Ipsi autem secundum formam primitivae Ecclesiae vivunt, de quibus scriptum est: "Multitudinis credentium erat cor unum et anima una" (Act 4,32). [...] Mulieres vero iuxta civitates in diversis hospitibus simul commorantur, nihil accipiunt, sed de labore manuum vivunt*».

⁸ También madonna Bona de Guelfuccio, la XVII testigo del proceso de canonización afirmó que «ella [Clara], enviaba a los pobres los alimentos que decía comer, y la testigo certificaba habérselos llevado muchas veces» (*Proc XVII*,1). La hermana de Clara, Beatriz, XII testigo en el proceso, afirma que fue la predicación de Francisco la que convirtió a Clara y ella “[...] vendió toda su herencia y parte de la herencia de la testigo y la dio a los pobres” (*ibid.* XII,3).

⁹ Testimonio de sor Pacífica de Guelfuccio de Asís, I testigo.

¹⁰ Madonna Bona de Guelfuccio de Asís frecuentó la casa de Clara y la conocía bien. Cf. *Santa Chiara d'Assisi sotto processo. Lettura storico-spirituale degli Atti di Canonizzazione*, ed. G.M. Boccali, Assisi 2003, 77-78.

¹¹ Es importante señalar que Clara, en su *Testamento* (cf. 9-10), insistirá en la profecía de Francisco respecto a las hermanas pobres, realizada antes incluso que él mismo tuviera hermanos: «*Nam et ipse sanctus, adhuc non habens fratres nec socios, statim quasi post conversionem suam, cum ecclesiam Sancti Damiani aedificaret, ubi, consolatione divina totaliter visitatus, compulsus est saeculum ex toto relinquere, prae magna laetitia et illustratione Spiritus Sancti, de nobis prophetavit, quod Dominus postea adimplevit*» (Omaechevarria, *Escritos*, 340-341). La naturaleza profética de la vida de las hermanas pobres y su *Forma vitae* se centrarán en la pobreza, como demuestra el resto de su *Testamento*.

¹² «*Attendens autem beatus pater quod nullam paupertatem, laborem, tribulationem, vilitatem et contemptum saeculi timeremus, immo pro magnis deliciis haberemus, pietate motus scripsit nobis formam vivendi*»: Federazione S. Chiara di Assisi delle Clarisse di Umbria-Sardegna, *Chiara di Assisi e*

le sue fonti legislative. *Sinossi cromatica*, (Secundum perfectionem Sancti Evangelii, 1), ed. Messaggero, Padova 2003, 68 (de ahora en adelante: *Sinossi cromatica*).

¹³ «*Quia divina inspiratione fecistis vos filias et ancillas altissimi summi Regis Patris caelestis et Spiritui sancto vos desponsastis eligendo vivere secundum perfectionem sancti evangelii*»: *ib.*

¹⁴ «*Ego frater Franciscus parvulus volo sequi vitam et paupertatem altissimi Domini nostri Ihesu Christi et eius sanctissimae Matris et perse- verare in ea usque in finem. Et rogo vos dominas meas et consilium do vobis, ut in ista sanctissima vita et paupertate semper vivatis*»: *ibid.*, 70.

¹⁵ Es importante aquí señalar que en el texto de este capítulo VI de la *Regla* de santa Clara, la pobreza es descrita como «santísima» («*sanctissima paupertas*»: *RegCh* VI,6.10), un adjetivo que Francisco usa en la *Regla* bulada: «*sicut decet servos Dei et paupertatis sanctissimae sectatores*» (*Rb* V,4).

¹⁶ En los documentos curiales/papales el adjetivo “altísimo”, que describe aquí la vida de Jesucristo («*altissimi Domini nostri Ihesu Christi*»), será utilizado para describir la misma vida de pobreza. Textualmente esto aparece la primera vez en la *Regla* bulada: «*Haec est illa celsitudo altissime paupertatis, que vos, carissimos fratres meos, heredes et reges regni celorum instituit, pauperes rebus fecit, virtutibus sublimavit*» (*Rb* VI,4): en Francesco d’Assisi, *Scritti*, ed. C. Paolazzi, Grottaferrata 2009, 328 (de ahora en adelante: Paolazzi). Los documentos de la curia describen la «*altissime paupertatis*» y la entienden de diferente manera que Francisco y Clara. Cf. abajo para los comentarios a este texto.

¹⁷ Card. Ugolino, *Costituzioni*, 2, en *Santa Chiara d’Assisi. Scritti e documenti*, a cargo de G.G. Zoppetti e M. Bartoli, Editrici Francescane, 312 (de ahora en adelante: Zoppetti-Bartoli). «*Quapropter, dilecte in Domino filie, quia divina vobis gratia inspirante, per arduam viam et artam, que ad vitam ducit incedere, et vitam pauperem ducere pro eternis lucrandis divinis elegistis, religionis ipsius observantiam ad que formam vobis duximus breviter describendam [...]*»: G.M. Boccali, *La Cum omnis vera religio del cardinale Ugolino. Formula vitae primitiva per san Damiano ed altri monasteri* (Bruxelles, Bibliothèque Royale, ms. IV. 63), en *Frate Francesco* 74 (2008), 456.

¹⁸ *RegCh* VI,2: *Sinossi cromatica*, 68. Cf. Ugo, *Cum omnis vera religio*, en G.M. Boccali, *La Cum omnis*, 456. Doy las gracias a María Pía Alberzoni que, ya hace muchos años, puntualizó este vínculo entre los dos textos.

¹⁹ Cf. nota 17.

²⁰ Para las relaciones entre Clara y Hugo/Gregorio IX, cf. la reciente presentación de M.P. Alberzoni, *Introduction: De Saint-Damien à l’ordre de sainte Claire*, en *Claire d’Assise: Écrits, Vies, Documents*, ed. J. Dalarun - A. Le Huërou, Ed. du Cerf, París 2013, 705-816.

²¹ Cf. Paolazzi, 320.

²² «*Fratres nichil sibi approprient, nec domum nec locum nec aliquam rem. Et tanquam peregrini et advene in hoc seculo, in paupertate et humilitate Domino famulantes, vadant pro helemosina confidenter, nec oportet eos verecundari, quia Dominus pro nobis se fecit pauperem in hoc mundo (2Cor 8,9). Hec est illa celsitudo altissime paupertatis, que vos, carissimos fratres meos, heredes et reges regni celorum instituit, pauperes rebus fecit, virtutibus sublimavit. Hec sit portio vestra, que perducit in terram viventium*»: Paolazzi, 328.330.

²³ Excepto que este caso, los escritos de Francisco siempre reservan a Dios el adjetivo “altísimo”. Cf. I.R. Herrera - A.O. Carmona, *Los escritos de san Francisco de Asís*, Murcia 2003, 576.

²⁴ La *Vulgata* dice: «*Quod in multo experimento tribulationis abundantia gaudii ipsorum et altissima paupertas eorum abundavit in divitias simplicitatis eorum*».

²⁵ La *Vulgata* dice: «*Scitis enim gratiam Domini nostri, Iesu Christi, quoniam propter vos egenus factus est, cum esset dives, ut illius inopia vos divites essetis*». Este texto de *2Cor* aparece también en la *Carta a los fieles*: «*Qui, cum dives esset (2Cor 8,9) super omnia, voluit ipse in mundo cum beatissima Virgine matre sua eligere paupertatem*» (*2LFed* 5): Paolazzi, 186.

²⁶ Cf. F. Uribe, *La Regla de san Francisco: letra y espíritu*, Murcia 2006, 198 (tr. it.: *La Regola di san Francesco. Lettera e spirito*, EDB, Bologna 2011): «En este caso la ejemplaridad de Cristo es presentada a través de la frase: *porque el Señor se hizo pobre por nosotros en este mundo*, casi una trascripción de la usada por San Pablo en 2Cor 8,9 [...]. Es, por lo demás, una cita muy original, pues no aparece en ninguna de las antiguas reglas».

²⁷ «*Pauperes rebus fecit, virtutibus sublimavit. Hec sit portio vestra, que perducit in terram viventium*»: Paolazzi, 328.330.

²⁸ G.M. Boccali, *La Cum omnis vera religio*, en *Frate Francesco* 74 (2008), 456: «*Cum omnis vera religio et vite institutio approbata certis constet regulis et mensuris, certis etiam constet legibus discipline; quisquis religiosam ducere vitam cupit, nisi certam conversationis sue regulam disciplinamque vivendi observare studuerit diligenter; eo ipso a rectitudine deviat quo rectitudinis lineas non observet; et ibi deficiendi incurrit periculum, ubi per discretionis virtutem certum ac stabile perficiendi collocare neglexerit fundamentum*».

²⁹ «*Et tanquam peregrini et advene in hoc seculo, in paupertate et humilitate Domino famulantes, vadant pro helemosina confidenter*»: Paolazzi, 328.

³⁰ «*Fratres illi quibus gratiam dedit Dominus laborandi, laborent fideliter et devote, ita quod, excluso otio anime inimico, sancte orationis et devotionis spiritum non extinguant*»: *ibid.*

³¹ Cf. Gregorio IX, *Quo elongati* 6: «Decimos, pues, que no deben tener propiedad ni en común ni individualmente, pero la Orden haga uso de utensilios, libros y otros bienes muebles que les es lícito tener. Los hermanos los usen según lo que establezca el ministro general o los ministros provinciales, permaneciendo intacta la propiedad de los lugares y casas en las manos de aquellos a quienes se sabe que pertenecen» (en *FF* 2734). H. Grundmann, *Die Bulle Quo elongati Papst Gregors IX*, in *AFH* 54 (1961), 22-23: «*Dicimus itaque, quod nec in communi nec in speciali debent proprietatem habere, sed utensilium et librorum et eorum mobilium, que licet habere, ordo usum habeat et fratres, secundum quod generalis minister vel provinciales disponendum duxerint, his utantur, salvo locorum et domorum dominio illis, ad quos noscitur pertinere*».

³² Este cambio en la experiencia de la pobreza puede observarse si se pasa de la *Vita beati Francisci* de Tommaso da Celano a la *Vita sancti Francisci* de Giuliano da Spira, escrita para los hermanos del convento universitario de París, y todavía más claramente en la *Legenda maior* de Bonaventura (cf. capítulos 5-12).

³³ M.P. Alberzoni, *Santa povertà e beata semplicità: Francesco d'Assisi e la Chiesa romana*, Vita e Pensiero, Milano 2015, 13, comenta que Francisco solía describir la pobreza como “santa” y “bendita”: «Precisamente *paupertas*, en sus diversas acepciones, remite inequívocamente al universo franciscano, incluso si a la *sancta* (o *beata*) *paupertas*, como Francisco solía definirla, se consolida muy pronto la exaltación de la *altissima paupertas*, pero donde *altissima* no resulta una determinación propia del léxico de Francisco y de Clara; parece más bien derivar del vocabulario teológico de la curia papal y, particularmente, del cardinal Hugo d'Ostia». Véanse sus comentarios respecto al uso de la palabra en la nota 10 de la misma página.

³⁴ Para una breve síntesis sobre este argumento cf. M.P. Alberzoni, *Introduction: De Saint-Damien à l'ordre de sainte Claire*, en *Claire d'Assise*, 791-803. Cf. también *Iter storico*, 51-73.

³⁵ Cf. también I,13: «ella vio y oyó que la santa memoria del señor papa Gregorio le quiso dar muchas cosas y comparar las posesiones para el monasterio, pero ella lo permitió jamás».

³⁶ «*Sicut manifestum est, cupientes soli Domino dedicari, abdicastis rerum temporalium appetitum; propter quod, venditis omnibus et pauperibus erogatis, nullas omnino possessiones habere proponitis, illius vestigiis per omnia inhaerentes, qui pro nobis factus est pauper, via, veritas, atque vita; nec ab huiusmodi proposito vos rerum terret inopia; nam laeva Sponsi caelestis est sub capite vestro ad sustentandum infirma corporis vestri, quae legi mentis ordinata caritate stravistis*»: Omaechevarría, *Escritos*, 231-232.

³⁷ Para la teología de la “caridad ordenada” del siglo XII, cf. G. Cariboni, “*Ordo noster est caritas*”. *Osservazioni su ideali guida, testi normativi e dinamiche istituzionali presso le prime generazioni cistercensi*, en Id., *Il nostro ordine è la Carità. Cistercensi nei secoli XII e XIII*, Vita e Pensiero, Milano 2011, 59-92. Cf. también B. McGinn, *Introduction: The Ordering of Charity*, in Id., *The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the 12 Century, The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. 2, New York 1994, 149-157. McGinn comenta que en el siglo XII «el término *ordo* era de los semánticamente más complejos del vocabulario medieval. Junto a las nociones de orden como una medida o una regla, un sistema político, una estructura, un grupo o clase reconocible (por ej. *ordo monasticus*), una disciplina, una ceremonia, un ministerio eclesiástico con sus deberes, etc..., *ordo* puede entenderse en el sentido de “ordenamiento”, es decir, el estado que existe cuando las cosas has sido colocadas en su propia relación» [NdT.] (153).

³⁸ Para una panorámica sobre el papel de la virginidad y de la clausura en la visión de Hugo, cf. P. Maranesi, *La clausura di Chiara d’Assisi. Un valore o una necessità?*, Porziuncola, Assisi 2012, 21-51. Maranesi comenta que aunque el uso que Clara hace de la metáfora sponsal refleja su contexto histórico, sin embargo ella «[...] realiza una diferente acentuación de la metáfora sponsal, destacando no la clausura como espacio y signo del amor de la esposa por el esposo, sino un tema nuevo ligado a la novedad descubierta por ella precisamente en la adhesión al ideal de Francisco, es decir, a la pobreza» (51-52).

³⁹ «*Denique qui pascit aves caeli et lilia vestit agri vobis non deerit advictum pariter et vestitum, donec seipsum vobis transiens in aeternitate ministret, cum scilicet eius dextera vos feliciter amplexabitur in suae plenitudine visionis*»: Omaechevarría, *Escritos*, 232.

⁴⁰ Cf. M. Dutton, *The Cistercian Source: Aelred, Bonaventure, and Ignatius*, in *Goad and Nail*, ed. R. Elder, (Studies in Medieval Cistercian History, 10), Kalamazoo 1985, 151-178. Comparando el misticismo cisterciense y franciscano Dutton hace esta importante distinción: «Buenaventura insiste en llegar a Dios con la imitación de Jesús más que con la intimidad con Él [...]. Aelredo guía a la contemplativa hacia la unión espiritual con Cristo mediante el amor por Él, y no hacia la perfección mediante la imitación de Él, sugiriendo que tal perfección, tal imitación no es ni posible ni necesaria» [NdT.] (166-167). Cf. también su ensayo de profundización, *Intimacy and Imitation: The Humanity of Christ in Cistercian Spirituality*, in *Erudition at God’s Service*, ed. J.R. Sommerfeldt, (Studies in Medieval Cistercian History, 11), Kalamazoo 1987, 33-69.

⁴¹ «*Sicut igitur supplicastis, altissimae paupertatis propositum vestrum favore apostolico roboramus, auctoritate vobis praesentium indulgentes ut recipere possessiones a nullo compelli possitis*»: Omaechevarría, *Escritos*, 232.

⁴² Cf. FF 3177-3178; 3204-3206.

⁴³ «*Precipio firmiter fratribus universis, ne habeant suspecta consortia vel consilia mulierum, et ne ingrediantur monasteria monacharum, praeter illos quibus a Sede Apostolica concessa est licentia specialis*»: Paolazzi, 336.

⁴⁴ Card. Ugo, *Costituzioni*, 10: Zoppetti-Bartoli, 317-318. «*De ingressu personarum in monasterium firmiter ac districte precipimus, ut ulla numquam abbatissa, vel eius sorores aliquam personam religiosam seu secularem[m] ac cuiuslibet dignitatis in monasterium intrare permittant. Nec omnino hoc alicui liceat, nisi cui et de quibus concessum a summo pontifice fuerit, vel a nobis seu post nos ab illo cui sicut et nobis sollicitudinem atque curam specialem gerendam de vobis specialiter dominus papa duxerit iniungendam*»: en G.M. Boccali, *La Cum omnis*, 468.

⁴⁵ Gregorio IX, *Quo elongati* 11, en FF 2739. Texto latino de Grundmann, *La Bolla Quo elongati*, 24: «*Nos utique generaliter id esse prohibitum de quarumlibet cenobiis monialium respondemus [...]*».

⁴⁶ «*Cum semel dominus Papa Gregorius prohibuisset, ne aliquis frater ad monasteria dominarum sine sua licentia pergeret, dolens pia mater cibum sacrae doctrinae rarius habituras sorores, cum gemitu dixit: “Omnes nobis auferat de cetero fratres, postquam vitalis nutrimenti nobis abstulit praebitores”. Et statim omnes fratres ad Ministerium remisit, nolens habere eleemosynarios qui panem corporalem acquirerent, postquam panis spiritualis eleemosynarios non haberent. Quod cum audiret Papa Gregorius, statim prohibitum illud in generalis Ministri manibus relaxavit*»: Omaechevarría, *Escritos*, 172. Cf. los comentarios de M. Bartoli, *Gregorio IX, Chiara d’Assisi e le prime dispute all’inter-no del*

movimento francescano, en Rendiconti 35 (1980), 97-108.