

Operosi e sabbatici. Lavoro e non-lavoro negli scrittori cristiani antichi

Emiliano Rubens Urciuoli

1. Introduzione

In questo capitolo per «lavoro» si intende qualsiasi attività socialmente valorizzata, autorizzata o tollerata, richiedente sforzo fisico e mentale esercitati al fine di ottenere una compensazione materiale atta a garantire o ottimizzare la sopravvivenza. Con «non-lavoro» si designa la sospensione di quella stessa attività in forza dello scioglimento del soggetto dai vincoli economici inerenti al processo di lavoro e di produzione. Quando questo scioglimento è sostanziale e permanente, il non-lavoro si traduce nell'«inoperosità» come forma di vita caratterizzata dal disconoscimento del lavoro come forma di mediazione sociale tra la garanzia di sopravvivenza dell'individuo e la riproduzione del collettivo. Il presente capitolo si concentrerà su determinate rappresentazioni di antichi credenti in Cristo relative al lavoro come definito sopra e al non-lavoro inteso come inoperosità datate tra la metà del primo e l'inizio del quinto secolo e.v. Altre forme di non-lavoro come il tempo libero, l'inoccupazione e pensionamento resteranno fuori dalla mia ricognizione.

2. Tre avvertenze metodologiche

Il materiale testuale selezionato per questo capitolo è espressione delle condizioni storiche di organizzazione sociale della produzione e del lavoro in vigore nel mondo mediterraneo antico nei primi quattro secoli dell'era volgare. Per

Emiliano Rubens Urciuoli, University of Erfurt, Germany, emiliano.urciuoli@uni-erfurt.de, 0000-0001-7623-6333

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Emiliano Rubens Urciuoli, *Operosi e sabbatici. Lavoro e non-lavoro negli scrittori cristiani antichi*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.22, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermari, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 177-187, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

capire come operano i meccanismi discorsivi di legittimazione o svalorizzazione del lavoro non ci si può limitare allo studio delle relazioni e dei processi di lavoro ma occorre allargare lo sguardo alla sfera sovraordinata della produzione sociale. Rapporti di subordinazione, sfruttamento e dominio si investono nelle relazioni e nei processi di produzione; questi ultimi, al loro volta, si estrinsecano al di fuori delle attività strettamente lavorative incardinandosi nelle forme di classificazione sociale (Godelier 1980, 168). Ad esempio, nel mondo in cui vivono gli antichi credenti in Cristo lo status di lavoratore non rientra nei parametri usati per determinare e gerarchizzare l'inclusione sociale; la nozione di «cittadino come lavoratore» (Gorz 1989, 15) resta inconcepibile. Al contempo, le società in cui prendono forma le rappresentazioni esaminate in questo capitolo sono organizzazioni schiaviste caratterizzate da una totale separazione tra un certo tipo di lavoratori, interamente associati al processo lavorativo, e un certo modello di proprietà di risorse e mezzi di produzione, rappresentata da individui completamente estranei al lavoro estrattivo. In riferimento a entrambi questi profili societari, resta tuttora valida la considerazione di Ernst Troeltsch per cui gli scrittori cristiani antichi

sembrano aver accettato senza riserve l'intera struttura sociale [del mondo che li circondava], inclusa la sua organizzazione professionale, la sua distribuzione della ricchezza e della proprietà e le sue forme di classificazione sociale come parte della vita dello stato (Troeltsch 1931, 120-21).

In secondo luogo, data la natura eminentemente letteraria delle testimonianze a disposizione e il carattere elitario della relativa competenza nel mondo mediterraneo antico, è molto difficile, benché non impossibile, accedere direttamente alle rappresentazioni del lavoro o del non-lavoro fornite dai loro esecutori. Non solo ma le testimonianze contenute in questo capitolo provengono da persone le cui possibilità di sostentamento materiale, quando sono note, consentono loro di scrivere da una prospettiva 'archimedeica' sui *negotia* umani, al contempo esterna e interna ai rapporti lavorativi e di produzione in oggetto. Stiamo parlando, infatti, di «produttori culturali», intellettuali e specialisti religiosi ora *freelance* ora incardinati in strutture ecclesiastiche, la cui autorità, unitamente al valore sociale dell'insieme di attività di direzione religiosa cui sono dediti, è il prodotto della costruzione di una nuova posizione nel campo religioso dell'epoca (Stowers 2011). La caratteristica principale di questa posizione, una volta istituita, sarà la possibilità di esonero parziale o esenzione totale dal lavoro tradizionalmente inteso a prescindere dalle disponibilità patrimoniali e dalle capacità di auto-sostentamento. È l'atto di nascita del clero professionalizzato come ceto transregionale di *holy poor* (Brown 2016).

Infine, entro le coordinate cronologiche del capitolo non si dà testimonianza o notizia di alcuno scritto di autori cristiani sull'idea di lavoro considerata separatamente dalle sue forme particolari. A eccezione del *De opere monachorum* di Agostino non esiste un trattato dedicato a una forma specifica di occupazione corrispondente a o comprendente attività di tipo lavorativo. Se si esclude il *De idololatria* di Tertulliano, il 'mondo del lavoro' non è mai identificato come

il piano di svolgimento del conflitto cosmico tra Dio e i falsi dei. Le 'fonti' di questo capitolo sono insieme di enunciati di varia provenienza testuale relativi alla fattualità, alla necessità e alla desiderabilità del lavoro umano sulla base di motivazioni e interessi religiosi non necessariamente riconducibili o sovrapponibili a motivazioni e interessi economici. Da un lato, all'interno di queste pratiche discorsive, diverse coppie di opposizioni interagenti con l'organizzazione sociale del lavoro – come quelle tra arti e mestieri, lavoro e opera, *quaestus sordidi* e *quaestus liberales*, arti del corpo e attività dello spirito – si distribuiscono secondo vecchie e nuove configurazioni normative che gerarchizzano le forme di occupazione in base alla loro rilevanza sociale, liceità morale e qualità spirituale; dall'altro, le uniche traiettorie di diversificazione occupazionale oggetto di riflessione specifica sono quelle che investono direttamente il mondo degli specialisti religiosi: la professionalizzazione del clero e lo status lavorativo dei monaci. Al di fuori del ristretto circolo di capi religiosi e virtuosi dell'asceti, non c'è traccia di valorizzazione professionale nei termini di una teologia positiva della chiamata. In relazione alla gente comune non ci sono le condizioni per parlare di un «cambio di atteggiamento spirituale verso il mondo del lavoro» (Le Goff 1980, 115), tantomeno di una «rivoluzione dell'approccio verso il lavoro manuale» (Geoghegan 1925, 229).

Organizzato alla luce delle precedenti considerazioni, il presente contributo si compone di due parti. La prima raccoglie ed esamina enunciati attinenti a sei differenti strategie di legittimazione e valorizzazione del lavoro (dossica, analogica, apologetica, polemica, soteriologica individuale, apocalittica). La seconda si concentra su limiti intrinseci e vincoli imposti all'insorgenza di un'ideologia cristiana dell'inoperosità.

3. Legittimazione e valorizzazione del lavoro

1) Come ogni società divisa in classi, il mondo mediterraneo antico è pervaso da un'accettazione *dossica* della doverosità del lavoro che consente alla macchina sociale di girare in automatico. Posto che non esiste organizzazione complessa della produzione sociale senza un'etica tacita del lavoro, gli autori cristiani antichi si associano all'idea che lavoro manuale e gestionale siano «fatti della vita» (Grant 1977, 67; cfr. Geoghegan 1945, 98). La legittimità del manovrare l'aratro o dello scavare la pietra vanno da sé (Giustino, *Prima apologia* 55, 3). Lavorare non è né più né meno che 'fare il proprio lavoro', cioè stare al proprio posto. Ci sono passi canonici in cui Gesù di Nazareth, lo stesso predicatore messianico che altrove sottrae manodopera all'industria ittica per risanare l'economia salvifica (Mc 1, 16-20 par.), non ragiona molto diversamente da un nobile dell'antico regime:

Chi di voi, se ha un servo ad arare o a pascolare il gregge, gli dirà, quando rientra dal campo: "Vieni subito e mettiti a tavola?" Non gli dirà piuttosto: "Prepara da mangiare, stringiti le vesti ai fianchi e servimi, finché avrò mangiato e bevuto, e dopo mangerai e berrai tu?" Avrà forse gratitudine verso quel servo, perché ha

eseguito gli ordini ricevuti? Così anche voi, quando avrete fatto tutto quello che vi è stato ordinato, dite: “Siamo servi inutili. Abbiamo fatto quanto dovevamo fare” (Lc 17, 7-10; trad. Corsani-Buzzetti 1996).

Altrettanto pacifico è l'assunto che il lavoro libero va risarcito e pagato (Lc 10, 7; 2Tm 2, 6; Gc 5, 4; *Didaché* 13, 2; Cipriano, *Lettera* 55, 2), retribuito il giusto entro i limiti di una società che non conosce né piena occupazione né diritto del lavoro né contratti collettivi di categoria – come sperimentano gli operai della vigna di Mt 20, 1-16. La capacità di auto-sostentamento materiale tramite lavoro autonomo o salariato (Giustino, *Dialogo con Trifone* 88, 8; *Didascalìa apostolorum* 4, 3, 1), il rifiuto del parassitismo (2Ts 3, 8; *Didaché* 12, 3-5; *Lettera di Barnaba* 10, 4; *Didascalìa apostolorum* 2, 63, 1) e la volontà di raggiungimento dell'indipendenza economica sono atteggiamenti e disposizioni onorevoli (1Ts 4, 11-2; 1 *Clemente* 34, 1) che possono persino sfociare in spirito competitivo e costituire motivo di vanto personale (1Cor 9, 14-5). Oscurato dai «super-apostoli», Paolo di Tarso si distingue come super-lavoratore (1Ts 2, 9; 2Ts 3, 8; At 20, 34). In un mondo sensibile all'avidità dei mercanti ma ignaro dell'esistenza del plus-valore, la frode può risolversi in un carattere individuale della persona senza apparire come dato connaturato allo svolgimento profittevole di alcune specifiche professioni (Agostino, *Esposizioni sui Salmi* 70, 17; MacCormack 2001, 225).

2) La produzione letteraria cristiana antica è tuttavia punteggiata di giustificazioni non dossiche del lavoro. La più studiata è quella che celebra la matrice *analogica* della prestazione lavorativa umana collegandola al modello supremo di operosità. Il Dio dei cristiani di orientamento non-agnostico è un essere supremo creatore. La sua attività di messa-in-forma del mondo ha carattere ingegneristico-demiurgico e, di conseguenza, lo status creaturale del suo capolavoro poetico, l'essere umano (Gen 1, 27), è operoso. Non manca chi ha rivolto a questa struttura analogica, rafforzata dal successivo comando divino a sottomettere a sé l'intera creazione (Gen 1, 28), uno sguardo weberiano teso a riconoscere nelle disposizioni intellettuali e morali maturate sull'esempio dell'Artigiano terrestre uno dei principali «fondamenti cristiani della tecnica occidentale» (Benz 1964; cfr. White 1967). Il tema non conosce variazioni significative dai tempi in cui *Genesi* 1 era un mito ebraico a quelli in cui assurge a cosmogonia ufficiale dell'impero romano (cfr. Ovitt 1986, 487). La seguente reazione di Tertulliano al sospetto lanciato dagli Accademici sull'affidabilità del *sensorium* umano è forse quella che più icasticamente trasmette il carattere citazionale e incrementale del lavoro umano: «Non è forse tramite questi [scil. i sensi] che l'intera creazione si rende a noi accessibile? Non è forse per loro mezzo che una seconda forma viene impressa anche al mondo?» (Tertulliano, *L'anima* 17, 11; trad. mia).

3) Se ogni creatura è operosa per analogia col suo creatore, è pur vero che ogni sistema societario si divide (e divide) tra chi lavora di più e chi lavora di meno. Per quanto disinteressate a promuovere l'emergenza dell'*homo oeconomicus* e indisposte a favorire la crescita economica via accelerazione tecnologica

(Finley 1973), le élite sociopolitiche del Mediterraneo antico non erano tuttavia prive di opzioni ideologiche volte a garantire produzione e riproduzione sociali: tra queste, ad esempio, una diffusa concezione organicistica del corpo sociale come composizione ordinata degli sforzi produttivi di tutti i membri (cfr. 1Cor 12, 12-31). Non stupisce dunque trovare tra gli autori cristiani antichi un framework *apologetico* di valorizzazione del lavoro in quanto celebrazione del proprio carico di lavoro, teso cioè a vantare la produttività dei credenti in Cristo come capacità di rendimento uguale e complementare a quella dei non-cristiani. È di nuovo Tertulliano il nostro apologeta di riferimento:

Un'altra imputazione ci viene ancora rivolta: siamo ritenuti improduttivi negli affari. In qual modo potrebbero esserlo degli uomini che vivono insieme a voi, prendono lo stesso nutrimento, indossano le stesse vesti, ricevono la medesima istruzione, hanno le stesse necessità di vita? [...]. Noi ci ricordiamo di dover gratitudine al nostro Dio, signore e creatore: non rifiutiamo alcun frutto delle sue opere, solamente ci guardiamo dal servircene in maniera smodata o dall'abusarne. Quindi, non senza il vostro foro, non senza il vostro mercato della carne, non senza i vostri bagni, le vostre botteghe, le vostre fabbriche, le vostre locande e i vostri giorni di mercato, e il resto della vita di commercio, noi viviamo con voi in questo mondo. Navighiamo con voi; militiamo con voi, coltiviamo la terra e commerciamo con voi. Egualmente scambiamo con voi le nostre arti, vendiamo i nostri prodotti come fate voi. Come possiamo sembrare non redditizi per i vostri affari, quando viviamo con voi e il nostro vivere dipende da voi, proprio non lo so (Tertulliano, *Apologetico* 42, 1-3; trad. mia).

4) Separatamente dalla produttività collettiva, l'operosità individuale funziona, ieri e oggi, come accreditamento di status della persona. In segmenti sottosocietari quali le prime *ekklēsiai* cristiane, caratterizzate, al contempo, da limitata disponibilità di risorse e vincoli di altruismo di gruppo, la disponibilità all'auto-mantenimento può essere apertamente rivendicata come criterio di distinzione per lo specialista religioso in deficit di capitale religioso (1Cor 9, 14-15; 2Ts 3, 9). In questo senso Paolo di Tarso è il primo interprete credente in Cristo di un filone *polemico* di valorizzazione del lavoro che stabilisce che il vero apostolo, il vero profeta e il vero maestro, benché ne abbiano diritto (1Cor 9, 4; 11; 2Ts 3, 9; 1Tm 5, 18), non si fanno mantenere dalla propria clientela (cfr. anche Giustino, *Dialogo con Trifone* 2, 3). Episodi più o meno storicamente plausibili di abuso dei gruppi e dei patroni da parte di carismatici cristiani scrocconi e fraudolenti sono attestati nella letteratura cristiana (*Atti di Pietro* 8) e non (Luciano, *La morte di Peregrino*). Per prevenire tali disordini, il più antico documento a noi pervenuto per la regolamentazione interna di un gruppo cristiano, la *Didaché*, applica a tutti gli specialisti di passaggio un rigoroso principio di discernimento – due giorni di ospitalità e poi via, altrimenti sono ciarlatani (*Didaché* 11, 3-5). Quindi estende questo stesso criterio all'accoglienza del credente in Cristo in generale, vincolando la permanenza all'operosità e trasformando così il network cristiano locale in una «specie di ufficio di collocamento» (Geoghegan 1945, 128):

Chiunque venga nel nome del Signore deve essere accolto. Dopodiché, mettendolo alla prova, lo riconoscerete perché saprete distinguere che cosa è vero e che cosa è falso. Se colui che viene è semplicemente di passaggio, aiutatelo il più possibile. Non dovrebbe trattarsi da voi più di due o tre giorni, se necessario. Se invece vuole stabilirsi da voi e conosca un mestiere, fatelo lavorare e si guadagni da mangiare. Se non ha un mestiere, usate la vostra lungimiranza per stabilire come, da cristiano, possa vivere tra voi senza essere ozioso. E se non vuole comportarsi in questo modo, allora è un trafficante di Cristo. Evitate queste persone (*Didaché* 12, 3-4; trad. mia).

5) Il rapporto tra salvezza individuale del cristiano e lavoro è un tema che più direttamente attiene ad altre sezioni di questo volume. Tuttavia, la ricerca nei testi cristiani antichi di un paradigma *soteriologico individuale* di giustificazione e promozione del lavoro come protocollo di impiego ordinario del corpo funzionale (anche) al perfezionamento spirituale non è operazione né anacronistica né velleitaria (Ovitt 1986, 486). L'apparizione del tema coincide con una strategia di ri-legittimazione e ri-valorizzazione del lavoro subordinato (nello specifico: servile) tramite sovrapposizione del padrone con Cristo, del servizio materiale con quello spirituale, della compensazione terrena con la ricompensa celeste: i lavoratori manuali sono invitati a trasfigurare spiritualmente (*as if*) le proprie mansioni correnti (Ef 6, 5-8). La componibilità di prestazioni manuali e servizi divini assume però una dimensione disciplinare quando l'organizzazione monastica della vita ascetica si propone di suturare forme di lavoro e funzioni sociali tradizionalmente considerate antitetiche perché associate a categorie cetuali (anche) occupazionalmente separate. «I monaci» – ha scritto Lynn White – «furono il primo grande gruppo di intellettuali disposto a sporcarsi le unghie» (White 1963, 287). Se per Ambrogio il lavoratore comune è un asceta che tiene mani e mente occupate per eludere tentazioni poi inaccessibili a un corpo sfinito (*Il paradiso* 15, 77), per Agostino il monaco è un servitore di Dio che si trova a dover gestire la medesima composizione di obblighi materiali e libertà mentali delle classi lavoratrici ordinarie:

Quanto al cantare i canti divini, può esser fatto facilmente anche da parte di chi lavora con le mani, allietando così il proprio lavoro quasi col ritmo di una celestiale cadenza. Chi infatti può dire di non sapere che tanti lavoratori, mentre le loro mani si danno da fare col lavoro, autorizzano cuore e lingua a cantare gli insulsi e, il più delle volte, anche turpi motivi uditi nelle rappresentazioni teatrali? Chi può dunque impedire al servo di Dio, mentre lavora con le mani, di meditare la legge del Signore e cantare salmi a gloria del nome del Signore altissimo? Basta che abbia ore sufficienti per imparare ciò che ripeterà a memoria (Agostino, *Il lavoro dei monaci* 17, 20; trad. mia).

6) Il problema del rapporto tra tempo, salvezza e operosità è al centro dell'ultimo filone protocristiano di valorizzazione del lavoro, il più paradossale: quello *apocalittico*. Quando la pressione escatologica cala e la sentenza cosmica è rimandata *sine die*, il progresso tecnico-scientifico, ingegneristico, medico, ga-

stronomico, semiotico e artistico umano diventa prova della benevola provvidenza di Dio, che offre materia da trasformare, energia fisica da impiegare, tempo per applicarsi, scoprire e inventare: se il mondo è sdoganato, lo è anche il lavoro (Origene, *Contro Celso* 4, 76; Agostino, *La città di Dio* 12, 24). Come vedremo, invece, quando non si ha tempo perché il tempo concesso al mondo sta per scadere, l'urgenza e l'accelerazione sociali legate alla ricerca di nuove forme di organizzazione dell'esistenza individuale e collettiva possono connettersi alla percezione e concettualizzazione di una collaterale perdita di senso di quelle ordinarie, incluse, ovviamente, quelle lavorative (cfr. Festinger, Riecken e Schachter 1957). Non si tratta tuttavia di una regola infallibile. «Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato!» (Mc 2, 27), «il Padre mio lavora ancora e anch'io lavoro» (Gv 5, 17) e «chi non vuole lavorare neppure mangi» (2Ts 3, 10) sono infatti tre esempi di enunciati canonizzati di codificazione operosa dello stato di sospensione escatologica dei rapporti sociali ordinari determinati da una prospettiva di fine più o meno imminente. Il terzo è qui più pertinente perché direttamente e originariamente riferito al lavoro dei credenti come corretta gestione sociale del tempo che resta:

Fratelli, nel nome del Signore nostro Gesù Cristo, vi raccomandiamo di tenervi lontani da ogni fratello che conduce una vita disordinata, non secondo l'insegnamento che vi è stato trasmesso da noi. Sapete in che modo dovete prenderci a modello: noi infatti non siamo rimasti oziosi in mezzo a voi, né abbiamo mangiato gratuitamente il pane di alcuno, ma abbiamo lavorato duramente, notte e giorno, per non essere di peso ad alcuno di voi. Non che non ne avessimo diritto, ma per darci a voi come modello da imitare. E infatti quando eravamo presso di voi, vi abbiamo sempre dato questa regola: chi non vuole lavorare, neppure mangi (2Ts 3, 6-10; trad. Corsani-Buzzetti 1996).

4. Confinamento e contenimento del non-lavoro

Da Paolo ad Agostino, passando per Tertulliano, Cipriano, Giovanni Crisostomo, i mestieri sono un oggetto polemico e un soggetto pastorale tanto più rilevante e frequente quanto più il lavoro si rivela banco di prova fondamentale di lealtà religiosa. Non esiste alcuna superstita voce cristiana antica – neanche la più 'integrata' – che sia disposta a dissentire sul fatto che la finalità economica del lavoro deve essere subordinata al perfezionamento spirituale e dunque alla salvezza del credente. Si potrebbero, al contrario, riempire decine di pagine commentando testi che incardinano il tema del lavoro (dei laici, dei chierici, dei monaci), considerato sotto diversi profili normativi (quanto e quando lavorare? quali lavori fare e quali evitare? quale l'atteggiamento da adottare?), nel meccanismo di scambio escatologico tra risarcimento immediato e ricompensa ultraterrena. La sintesi offerta dalla *Didascalia apostolorum* (un ordinamento ecclesiastico di terzo secolo di provenienza siro-palestinese) può considerarsi rappresentativa dell'orientamento assiologico generale: il «vero lavoro» del vero cristiano è il «culto» di Dio (*Didascalia apostolorum* 2, 60, 6).

Il rifiuto ideologicamente motivato del lavoro non è tuttavia la stessa cosa di un atteggiamento di critica religiosa verso il totale assorbimento delle energie psicofisiche umane nell'acquisizione di mezzi di sostentamento e accumulazione di profitti. Una giustificazione-*cum*-valorizzazione teologica dell'inoperosità non è una mera questione di priorità, un'operazione contabile di 'tesori in terra' devoluti e scambiati con 'tesori in cielo' entro una borsa valori che fissa e controlla i tassi di cambio tra la valuta terrestre e quella celeste. Richiede di smettere di produrre, faticare e sudare, obbedire e lottare «in vista di un qualche bene altro dal piacere derivante dal lavoro medesimo» (Thomas 1999, XIII); impone di sciogliersi dal vincolo interpersonale che media tra la garanzia di sopravvivenza dell'individuo e la riproduzione del collettivo; in una parola, significa fermare quella che la macchina Lewis Mumford ha chiamato la «mega-macchina» della produzione economica e sociale (Mumford 1967).

Avendo in apertura sottoscritto l'affermazione netta di Troeltsch sull'atteggiamento fondamentalmente «acritico» degli autori cristiani verso le «idee economiche» che sottendono all'organizzazione sociale del tempo, sarebbe illogico proporre spericolati allineamenti ideologici con le moderne teorizzazioni anti-lavoriste di pensatori come Paul Lafargue, Guy Debord o André Gorz (cfr. Hemmens 2019). Preferisco dunque procedere elencando tre strategie di confinamento e contenimento del non-lavoro e dell'inoperosità. Concluderò poi soffermandomi su quella che ritengo essere la più efficace modalità di gestione cristiana della tensione tra, da un lato, la convalida dello status quo nell'organizzazione della produzione e del lavoro e, dall'altro, la proposta di cambiamento radicale del suo sistema metafisico di giustificazione.

1) Il dispositivo analogico non ha offerto garanzie reali di liberazione. Per quanto il riposo volontario di Dio a coronamento della creazione (Gen 2, 2-3) suggerisca che il lavoro non può essere il fine dell'esistenza umana (Richardson 1953, 38), la cooptazione del mitema ebraico nelle emergenti cosmogonie cristiane avviene in massima parte senza trasferimento delle relative implicazioni ortopratiche. Sfilata dall'antigiudaismo romano, la critica della pigrizia ebraica va di pari passo con una spiritualizzazione spinta del comandamento sabbatico; l'inoperosità in giorno di sabato verrà ufficialmente interdetta ai cristiani dal canone 29 del concilio di Laodicea (380 CE). Al contempo, la trasformazione delle regolari assemblee liturgiche del «giorno del Signore» (*Didaché* 14, 1; Ignazio, *Lettera ai Magnesi* 9, 1; *Vangelo di Pietro* 35, 50) – altrimenti detto «primo giorno dopo il sabato» (At 20, 7; 1Cor 16, 2) o «ottavo giorno» (*Lettera di Barnaba* 15, 9) – nell'istituzione calendariale della domenica (*dies solis – dies dominicus*) corrisponde a un atto di imperio di Costantino le cui motivazioni prescindono dal modello ebraico (*Codice giustiniano* 13, 12, 2-3; 7 marzo 321 CE). Eusebio di Cesarea (*Commento ai Salmi* 4, 91, 1-4) non tarderà a fornire ex post una spiegazione in linea con il sostituzionismo teologico che esautora e proscrive l'inattività sabbatica (Bauckham 1982, 252-84; in generale Rüpke 2011, 163-66). Concessa o imposta come giorno di riposo per i ceti urbani, l'esenzione accordata ai lavoratori agricoli (il 90% della popolazione!) certifica che la nuova festività non funziona in modo tale da richiedere regolarmente manodopera al sistema e

quindi ostruire la «mega-macchina». Anzi, contribuendo alla profanizzazione del resto della settimana (Bauckham 1982, 284), l'«invenzione della domenica» serve a rigenerare energie pronte a essere liberate per la messa a lavoro ordinaria.

2) Per tutto il periodo di formazione del cristianesimo, il racconto sulla saldatura postlapsaria tra trasformazione della natura e logoramento fisico è sistematicamente interpretato come mito eziologico della fatica e mai usato come innesco di speranze palingenetiche e utopie pratiche. L'esegesi patristica di Gen 3, 17-8 non ha mai attinto al potenziale sovversivo e de-naturalizzante (rispetto a teorie e pratiche della divisione sociale del lavoro) rappresentato da un originale lavoro giocoso, piacevole, senza dispendio (Ovitt 1986, 488). Mentre Ambrogio vede nell'ingiunzione alla fatica la genesi di un approvvigionamento «razionale» in opposizione a quello «irrazionale» degli animali (*Esposizione del vangelo di Luca* prolog. 6), Agostino si spinge a definire il lavoro agricolo edenico un «gioioso esercizio della volontà», una predisposizione naturale a trarre «godimento spirituale» dal impegno manuale di cui è rimasta traccia nell'indisponibilità del contadino felice a distogliersi dalla sua attività o dedicarsi a un'altra (*La Genesi alla lettera* 8, 8, 15). Infine, non c'è ragione di credere che la teo-cosmogonia gnostica di un dio inoperoso e di un demiurgo sub-divino, a cui logicamente si collegherebbe un'interpretazione negativa del lavoro *tout court* come fatica inutile esatta da un creatore dilettante, abbia mai operato nel senso di un'ideologia sovvertitrice dei rapporti di lavoro. Non ne abbiamo notizia nemmeno dagli antagonisti della galassia gnostica, in genere parecchio interessati a enfatizzare, o direttamente inventare, caratteri devianti della dottrina avversaria.

3) Il vettore apocalittico di svalorizzazione del lavoro può raccomandare ora simulazione ora inoperosità come stati confacenti l'attesa o l'avvento del Regno. In altri termini, persuadere a lavorare come se non si lavorasse (1Cor 7, 30-1) o cessare del tutto di lavorare (2Ts 3, 11-2). Già durante il secondo secolo il potenziale anti-sociale di questa posizione confluisce e si smorza nella proposta di uno «*shabbat* escatologico». Riferita ora all'interpretazione in termini di riposo dell'ingresso salvifico nel tempo-che-resta (escatologia futura o apocalittica) ora alla cessazione delle pene terrene a seguito dell'esperienza presente della salvezza (escatologia realizzata o sapienziale), l'inoperosità si trasforma in una figura spolitizzata della teologia cristiana del Regno (Bauckham 1982, 252-55). In definitiva, il sabbatismo escatologico come forma di vita in grado di sospendere e compromettere rapporti interpersonali di lavoro non ha retto l'impatto delle forze preposte al suo precoce contenimento teologico e disinnesco catechetico. L'anticipazione terrena della fine del lavoro è stata una delle varie vittime della sopravvivenza storica del cristianesimo legata al fallimento delle profezie originali.

5. Conclusione

La genesi e la strutturazione ecclesiastica del cristianesimo è stata opera di uomini che hanno dedicato una parte tutto sommato marginale delle loro energie mentali alla *santificazione* della necessità del lavoro e della sua divisione socia-

le. Fornendo nuovi e vecchi argomenti per una convalida metafisica dei rapporti di produzione e di lavoro, alcuni di questi intellettuali cristiani hanno altresì contribuito a creare un nuovo e più 'democratico' (Brown 2016, 12) dominio di applicazione della ripartizione tra lavoro materiale e lavoro mentale attraverso la professionalizzazione della leadership religiosa degli individui e dei collettivi. La creazione di carriere ecclesiastiche, prima, e di forme di vita monastiche, poi, è coincisa con l'apertura dei canali di reclutamento della specializzazione religiosa a personale sub-elitario autorizzato ad astenersi dal lavoro manuale o, preferibilmente, a subordinarlo a quello di perfezionamento spirituale, amministrazione religiosa e direzione pastorale.

Senza essere mai legittimato e valorizzato in quanto inoperosità, il non-lavoro come fatto sociale non è stato tuttavia ignorato. Come hanno dimostrato studi importanti il cui tema esula dal focus di questo contributo (Brown 1992; Holman 2001), l'improduttività coatta dei più poveri tra i credenti è stata presa in carico da un più ampio sistema di protezione sociale reso possibile dalla centralizzazione ecclesiastica ed episcopale della carità (Finn 2006). L'integrazione dell'elemosina come scambio materiale-spirituale in un sistema più articolato di governo centralizzato delle chiese ha funzionato come strategia di compensazione sociale e rammendo urbano di contraddizioni e ineguaglianze strutturali. Se il lavoro dei più abbienti trova ulteriore e sempre maggiore giustificazione nella destinazione caritatevole dei guadagni, una platea imponente di 'poveri reali,' periodicamente o permanentemente inoccupati, precedentemente esclusi dai meccanismi di beneficenza pubblica e patronato privato, conosce nelle reti della redistribuzione e nelle istituzioni di accoglienza allestite dai 'poveri di vocazione' nuove possibilità di sopravvivere *inoperosamente*.

Riferimenti bibliografici

- Bauckham, Richard J. 1982. "Sabbath and Sunday in the Post-Apostolic Church." In *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, edited by Donald Arthur Carson, 251-98. Eugene: Wipf and Stock.
- Benz, Ernst. 1964. "I fondamenti cristiani della tecnica occidentale." In *Tecnica e Casistica. Tecnica, escatologia e casistica*, a cura di Enrico Castelli, 241-63. Padova: CEDAM,
- Brown, Peter. 1992. *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Brown, Peter. 2016. *Treasure in Heaven: The Holy Poor in Early Christianity*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Corsani, Bruno, e Carlo Buzzetti, a cura di. 1996. *Nuovo Testamento Greco-Italiano* (Versione Conferenza Episcopale Italiana). Roma: Società Biblica Britannica & Forestiera.
- Festinger, Leon, Riecken, Henry W., and Stanley Schachter. 1956. *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.1037/10030-000>
- Finley, Moses. 1973. *The Ancient Economy*. Berkeley: The University of California Press.

- Finn, Richard OP. 2006. *Almsgiving in the Later Roman Empire: Christian Promotion and Practice (313-450)*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199283606.001.0001>
- Geoghegan, Arthur T. 1943. *The Attitude Towards Labor in Early Christianity and Ancient Culture*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Godelier, Maurice. 1980. "Work and Its Representations: A Research Proposal." *History Workshop* 10: 164-74. <https://doi.org/10.1093/hwj/10.1.164>
- Gorz, André. 1989 (1988). *Critique of Economic Reason*. London/New York: Verso.
- Grant, Robert M. 1977. *Early Christianity and Society. Seven Studies*. New York: Harper & Row.
- Hemmens, Alastair. 2019. *The Critique of Work in Modern French Thought: From Charles Fourier to Guy Debord*. London: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-12586-8>
- Holman, Susan R. 2001. *The Hungry Are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195139127.001.0001>
- Le Goff, Jacques. 1980 (1977). *Time, Work, & Culture in the Middle Ages*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MacCornack, Sabine. 2011. "The Virtue of Work: An Augustinian Transformation." *Antiquité tardive* IX, 219-37. <https://doi.org/10.1484/j.at.2.300599>
- Mumford, Lewis. 1967. *The Myth of the Machine: Technics and Human Development*, vol. I. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Ovitt, George. 1986. "The Cultural Context of Western Technology: Early Christian Attitudes toward Manual Labor." *Technology and Culture* 27, 3: 477-500. <https://doi.org/10.2307/3105382>
- Richardson, Alan. 1953 (1952). *Die biblische Lehre von der Arbeit*. Zürich: Gotthelf.
- Rüpke, Jörg. 2011 (1995). *The Roman Calendar from Numa to Constantine: Time, History, and the Fasti*. Hoboken: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781444396539>
- Stowers, 2011. "The Religion of Plant and Animal Offerings Versus the Religion of Meanings, Essences, and Textual Mysteries." In *Ancient Mediterranean Sacrifice*, edited by Jennifer Wright Knust, and Zsuzsanna Várhelyi, 35-56. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199738960.003.0001>
- Thomas, Keith. 1999. *The Oxford Book of Work*. Oxford. Oxford University Press.
- Troeltsch, Ernst. 1932 (1912). *The Social Teaching of the Christian Churches*. London-New York: George Allen-The Macmillan Company.
- White, Lynn. 1963. "What Accelerated Technological Progress in the Western Middle Ages." In *Scientific Change*, edited by Alistair Cameron Crombie, 272-91. Oxford: Oxford University Press.
- White, Lynn. 1967. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." *Science* 155: 1203-207. <https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>