

Lavoro, ozio e mendicITÀ: la disputa duecentesca tra Ordini mendicanti e clero secolare

Silvana Vecchio

1. Una nuova concezione del lavoro

Intorno alla metà del XIII secolo un acceso dibattito contrappone dentro e fuori dall'Università di Parigi i maestri appartenenti al clero secolare e gli esponenti degli Ordini mendicanti. La posta in gioco è il monopolio della cultura e dell'insegnamento universitario, ma l'oggetto attorno al quale si sviluppa la polemica è soprattutto lo stile di vita di questi nuovi ordini, improntato a una scelta di povertà, di itineranza, di mendicITÀ. Diversi per le origini e per l'impianto generale del loro apostolato, Francescani e Domenicani sono accomunati dalla scelta di affidare la propria sussistenza ai proventi delle elemosine, scelta che, agli occhi dei maestri secolari capeggiati da Guglielmo di Saint Amour, appare anomala rispetto alla tradizione cristiana e presta il fianco alle accuse di vagabondaggio, oziosità e ipocrisia¹. Di fronte a tali attacchi gli intellettuali appartenenti ai due ordini agiscono di conserva e respingono le accuse, legittimando le proprie scelte sulla base dei riferimenti evangelici che invitano a rinunciare ai beni terreni in vista della perfezione, ed elaborando una profonda riflessione sui temi della povertà, della mendicITÀ e del lavoro. Oggetto di questo saggio è l'analisi delle diverse posizioni contrapposte e delle riflessioni sviluppate per sostenerle,

¹ Per la ricostruzione delle diverse fasi della disputa il testo di riferimento rimane Dufeil 1972.

al fine di mostrare come dal dibattito emerga una nuova concezione del lavoro e una profonda revisione della tradizionale contrapposizione tra lavoro e ozio.

2. «Chi non vuole lavorare non mangi»

«Chi non vuole lavorare non mangi» (2Ts 3, 10): con queste parole Paolo si rivolgeva ai fedeli di Tessalonica, dicendosi preoccupato per la presenza di cristiani che vivono nell'ozio alle spalle dei confratelli; ricordava di avere egli stesso sempre lavorato per fornire un esempio da imitare e concludeva le sue osservazioni con il perentorio ordine di escludere gli oziosi dalla comunità. Agostino aveva illustrato il senso delle parole paoline, dedicando al tema del lavoro un breve opuscolo, il *De opere monachorum*, che è stato per secoli il punto di riferimento per la concezione monastica del lavoro: collazionando una serie di passi tratti anche da altre lettere paoline, Agostino ribadiva la condanna dell'ozio e sottolineava il valore del lavoro manuale, pur affermando la possibilità per gli Apostoli annunciatori del vangelo (e quindi per i monaci che ne sono gli eredi) di sottrarsi alle preoccupazioni della vita materiale e all'obbligo del lavoro per vivere della carità dei confratelli.

Da sempre punto di riferimento per la condanna cristiana dell'ozio, il precetto paolino non cessa di essere utilizzato nel corso dei secoli medievali: ripreso da diverse regole monastiche, appare funzionale a una rigida regolamentazione dei tempi del lavoro e del riposo all'interno dei monasteri, e viene evocato con rinnovata enfasi in quei particolari momenti storici in cui nuove idee o nuove figure sembrano mettere in crisi la tradizionale concezione cristiana del lavoro. Intorno alla metà del secolo XIII il versetto paolino ricorre con inusitata frequenza rimbalzando da un testo all'altro: ripetutamente commentato o riproposto nella sua perentoria drasticità diventa il fulcro dell'acceso dibattito che vede contrapposti all'interno dell'Università di Parigi i maestri appartenenti al clero secolare e i rappresentanti degli Ordini mendicanti. Il primo a impugnare come un'arma il versetto di Paolo è il maestro secolare Guglielmo di Saint Amour, il quale in una serie di questioni disputate e poi nel suo opuscolo principale, il *De periculis novissimorum temporum* (1256), non esita a bollare come oziosi, vagabondi e ipocriti i frati che pretendono di rinunciare alla proprietà e vivono di fatto grazie alle elemosine dei fedeli. Lo stile di vita dei mendicanti appare ai suoi occhi in netto contrasto con le più tradizionali scelte religiose e sembra non poter sfuggire alla decisa condanna che Paolo e Agostino hanno formulato nei confronti di quanti si sottraggono all'obbligo del lavoro. L'accusa di ipocrisia rivolta a questi pseudo-apostoli si salda nelle pagine di Guglielmo con l'accusa ben più grave di sottrarre l'elemosina ai legittimi destinatari, i poveri 'veri', che a causa di un'invalidità fisica sono costretti a mendicare; la pretesa dei frati di rinunciare ad ogni proprietà in nome della perfezione evangelica appare stravagante e assurda nella misura in cui non si adegua all'unico modello che, sulla scorta dell'autorità agostiniana, Guglielmo ritiene accettabile, quello che concilia la povertà individuale con la delega della propria sussistenza alla comunità monastica. La pretesa di ripetere l'esperienza apostolica vivendo di

elemosine appare peraltro agli occhi del maestro destituita di fondamento alla luce del fatto che né il Cristo né gli apostoli hanno mai mendicato. Insomma la totale incomprendimento da parte di Guglielmo della 'novità' degli ordini mendicanti si traduce nei suoi scritti nell'alternativa radicale tra il lavoro manuale e l'ingresso in monastero: «Come deve vivere, mi chiedi, chi vuole essere perfetto, dopo aver abbandonato tutti i suoi beni? Ti rispondo: o lavora con le mani, oppure entra in monastero dove trova il necessario per vivere» (William of Saint Amour 2008).

La risposta dei Mendicanti è immediata: il maestro francescano Bonaventura da Bagnoregio per primo, e subito dopo il domenicano Tommaso d'Aquino, ribattono alle accuse di Guglielmo non solo proponendo una rinnovata esegesi dei passi di Paolo e di Agostino, ma mettendo a punto una vera e propria teologia del lavoro in buona parte condivisa.

3. La grazia del lavoro: Bonaventura da Bagnoregio

Per Bonaventura quello del lavoro è un tema particolarmente scottante, nella misura in cui coinvolge direttamente la sua appartenenza all'ordine francescano e i rapporti con la figura del santo fondatore. Il lavoro infatti non solo è menzionato nella *Regula Bullata* (1223), che parla esplicitamente di «grazia del lavoro»², ma costituisce uno dei tratti distintivi dell'esperienza di Francesco, il quale, nel *Testamento* scritto alla fine della sua vita, ricordava come la sua personale scelta evangelica si fosse tradotta fin dall'inizio nella volontà di lavorare (Menestò e Brufani 1995, 229), e come gli esordi dell'Ordine fossero costantemente caratterizzati dal lavoro manuale, finalizzato non al guadagno ma all'esempio e alla repressione dell'ozio. Un tale paradigma conserva la sua forza dirompente soprattutto se messo in relazione alle aspre polemiche che, all'indomani della morte del fondatore, hanno attraversato l'ordine e ne hanno almeno in parte modificato la struttura: a distanza di circa un trentennio dalla *Regula*, Bonaventura ha dovuto fare i conti con un Ordine che è profondamente cambiato, ma nel quale il tema del lavoro, accanto a quelli della povertà e della mendicizia, continua ad essere al centro delle polemiche tra rigoristi e comunità.

L'eco di tali polemiche emerge nell'*Epistola innominato magistro* (Sancti Bonaventurae 1898, 331-36), nella quale non a caso il lavoro manuale costituisce uno dei problemi sui quali Bonaventura è chiamato a fornire chiarimenti. Composta nel 1254, quando Bonaventura è appena stato nominato maestro di teologia, l'*Epistola* precede l'attacco di Guglielmo di Saint Amour, e sembra funzionale a risolvere un problema tutto interno all'Ordine; in questa lettera, destinata a risolvere i dubbi di un ignoto maestro esitante nella decisione di entrare nell'Ordine, lo spunto della grazia del lavoro contenuto nella *Regola* e ri-

² Menestò e Brufani 1995, 175: «I frati ai quali il signore ha concesso la grazia di lavorare lavorino con fede e devozione, in modo da eliminare l'ozio nemico dell'anima, senza estinguere lo spirito della preghiera e della devozione».

badito dall'interpretazione ufficiale della *Expositio quattuor magistrorum*, viene interpretato da Bonaventura non già come un obbligo, ma come una possibilità offerta ai frati e finalizzata a evitare l'ozio; ed è solo per reprimere l'ozio che Francesco stesso si è dedicato al lavoro manuale³. La posizione bonaventuriana appare dunque in questa fase ancora legata all'antico modello monastico, che individua nel lavoro un rimedio contro quello che, se non è un peccato, certo ne è la pericolosa anticamera.

Ma la riflessione bonaventuriana sui temi del lavoro e dell'ozio assume una curvatura assai differente nel momento in cui Guglielmo sferra il suo attacco ai mendicanti. Di fronte alle accuse di oziosità e vagabondaggio mosse dal maestro secolare, Bonaventura non si limita a rispondere puntualmente con una serie di questioni quodlibetali disputate tra il 1255 e il 1256, e poi raccolte col titolo *De perfectione evangelica*, nelle quali spiega che la mendicizia dei frati non è sinonimo di oziosità, ma elabora una dottrina del lavoro più generale che modifica radicalmente l'impostazione tradizionale. Si tratta innanzitutto di fare chiarezza all'interno del lessico, giocando sulle sfumature di significato che i diversi termini sottintendono. Il termine *labor* infatti, che è quello utilizzato da Paolo e da Agostino, contiene un'ambivalenza semantica che Bonaventura cerca di esplicitare: da una parte allude allo strumento utilizzato per lavorare, cioè le mani o comunque il corpo, dall'altra rimanda all'idea di fatica che accompagna il lavoro e che rappresenta la conseguenza della condanna biblica per il peccato di Adamo. Questo elemento di penalità e di fatica contraddistingue certo il lavoro manuale, ma non è assente neppure dalle attività di tipo intellettuale (*Sancti Bonaventurae* 1891, 138). Il lavoro manuale non può allora essere inteso come un obbligo che grava su tutta l'umanità e in particolare su quanti hanno fatto la scelta evangelica e aspirano alla perfezione, i quali svolgono comunque un lavoro che richiede impegno e fatica. La conclusione bonaventuriana si fonda su una nuova concezione del lavoro, che non è più soltanto *labor*, ma che comprende l'intera gamma delle attività umane e che meglio si traduce con il più comprensivo termine *opus*, termine che designa l'intera attività umana, iscritta nella natura stessa dell'uomo a partire dall'atto creativo di Dio, e che si dispiega nella complessa organizzazione della società:

E perché ciò sia più pienamente evidente, va notato che l'organizzazione della società cristiana punta a tre obiettivi: il bene inferiore che è quello corporale, il bene esteriore che è quello civile, e il bene interiore che è quello spirituale. In base a ciò, per governare la comunità e la chiesa militante, sono necessari tre tipi di lavoro (*triplex genus operis*), cioè il lavoro artificiale, detto anche manuale, giacché la mano è strumento degli strumenti, il lavoro civile, e il lavoro spirituale. Chiamo lavoro manuale o corporale (*opus manuale sive corporale*) quanto è necessario per preparare alimenti, indumenti, abitazioni, e gli strumenti dei diversi mestieri e arti. Chiamo lavoro civile (*opus civile*) quello proprio dei capi

³ Per un'analisi dettagliata dei passi dedicati al tema del lavoro nelle opere di Bonaventura cfr. Vecchio 2010, Maranesi 2015.

che governano, dei soldati che difendono, dei mercanti che commerciano e dei domestici che prestano servizio. Chiamo lavoro spirituale (*opus spirituale*) quello che consiste nel seminare la parola divina, nell'intonare i divini cantici, nel dispensare i sacramenti e nel distribuire i beni ricevuti da Dio, siano essi terreni o spirituali. Infatti distribuire i propri beni in nome di Cristo è un'attività spirituale e non civile e non riguarda la città terrena (Sancti Bonaventurae 1891, 161-62).

Il riconoscimento delle diverse attività necessarie per la società comporta dunque la diversificazione dei carismi, e, pur non esentando nessuno dall'obbligo di lavorare, non impone il lavoro manuale come precetto universale. Non lo impone in particolare a coloro che hanno optato per la vita evangelica, la cui scelta di povertà, che si traduce nella distribuzione dei beni, non va considerata solo come un'opzione personale in vista della salvezza, ma assume la fisionomia di un vero e proprio lavoro spirituale che affianca la predicazione e l'amministrazione dei sacramenti. Il criterio che consente di distinguere i diversi lavori e legittima la divisione del lavoro va ricercato da una parte nel dato naturale della molteplicità dei bisogni umani e dall'altra nella concezione teologica che riconosce nelle attività umane una pluralità di doni e di grazie che derivano da Dio (198) L'idea francescana che il lavoro sia una grazia non riguarda allora esclusivamente il lavoro manuale, ma si estende all'intera gamma delle attività umane, tanto corporali quanto spirituali, e propone un modello di società come luogo dello scambio reciproco di funzioni e servizi.

4. *Officia e ministeria*: Tommaso d'Aquino

A distanza di poche settimane dall'intervento di Bonaventura, nella primavera del 1256, anche il giovane maestro domenicano Tommaso d'Aquino si inserisce nel dibattito con una questione quodlibetale *De opere manuali*. Il tono della questione è estremamente pacato e ripropone senza sostanziali variazioni le riflessioni di Bonaventura, semplificandone l'impianto e rendendo più lineare l'argomentazione. A partire dalla triplice finalità del lavoro (rimuovere l'ozio, domare le pulsioni del corpo, fornire il sostentamento), il lavoro è un obbligo universale imposto dalla legge di natura; le differenze individuali, derivanti da cause naturali e sottese dal disegno della divina provvidenza, determinano inclinazioni diverse nei singoli individui e quindi diverse mansioni (*officia*) che si completano a vicenda nel corpo sociale. Coloro che svolgono un lavoro spirituale collaborano ai bisogni della comunità esercitando la funzione di giudici ecclesiastici, di predicatori, di officianti e di maestri, e sono, in quanto tali, esentati dal lavoro manuale.

Ma la diffusione del *De periculis* convince il maestro domenicano che le dottrine di Guglielmo rappresentano ancora un pericolo di fronte al quale non è sufficiente l'elegante disputa tutta interna all'università, ma è necessario un attacco più deciso e globale. Tommaso riprende la penna e nell'estate del 1256 stende il *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*; con toni molto accesi ripercorre le argomentazioni di Guglielmo, rilegge e commenta le autorità, con-

futa sistematicamente le sue conclusioni. Che non tutti i religiosi siano tenuti a lavorare manualmente si evince non solo dal modello di Maria, il cui ozio è giustificato dal Cristo, ma soprattutto dalla funzione che essi svolgono nella comunità, predicando, studiando o pregando per la Chiesa tutta (Thomae Aquinatis 1970, 89). In nome di questi importanti servizi, incompatibili con l'esercizio del lavoro manuale, essi non solo possono, ma debbono astenersene. Per confermare tale affermazione il maestro domenicano si impegna in una raffinata esegesi del versetto paolino: la perentoria affermazione «chi non vuole lavorare non mangi» non deriva da una legge positiva, ma appare piuttosto fondata sulla legge naturale, che mostra chiaramente, attraverso la struttura stessa del corpo umano sprovvisto di difese naturali, quanto il lavoro sia indispensabile alla sopravvivenza dell'uomo. I precetti della legge naturale tuttavia non sono tutti vincolanti allo stesso modo per i singoli individui: l'obbligo di perpetuare la specie, ad esempio, non impone il precetto della generazione per tutti gli uomini indiscriminatamente. Come già sosteneva Bonaventura,

la distinzione delle funzioni, il fatto cioè che uomini diversi svolgano funzioni (*ministeria*) diverse, deriva innanzitutto dalla divina provvidenza, e in secondo luogo dalle cause naturali in base alle quali ogni uomo è più portato a una funzione che a un'altra (Thomae Aquinatis 1970, 91).

Non si tratta soltanto di una differenza di uffici:

Quando il lavoro manuale non costituisce un ostacolo rispetto a un'attività più utile, è meglio lavorare con le mani, in maniera tale da poter provvedere a se stessi e agli altri....Quando invece il lavoro manuale impedisce un'attività più utile, allora è meglio astenersene (Thomae Aquinatis 1970, 89).

La differenza delle inclinazioni determina di fatto una gerarchia nelle attività lavorative, fondata sul criterio dell'utilità comune; e non c'è dubbio che le attività svolte dai frati presentino ai fini del bene comune una incomparabile superiorità. Il confronto con gli altri mestieri che Tommaso istituisce evidenzia la superiore utilità del mestiere dei predicatori, ma sottolinea anche la qualità essenziale di servizio che accomuna tutti i lavori e di conseguenza l'obbligo della remunerazione che li concerne tutti (Thomae Aquinatis 1970, 112-13). Come i lavoratori manuali, gli avvocati, gli architetti e i medici vivono della loro arte, così i predicatori hanno diritto alla loro mercede. L'elemosina che ricevono non è altro che il salario del loro lavoro.

5. Conclusioni

La polemica tra secolari e mendicanti non si esaurisce con la netta presa di posizione di Bonaventura e Tommaso, e a distanza di circa un ventennio la ripresa degli attacchi ad opera di Gerardo di Abbeville impegna nuovamente soprattutto Bonaventura e l'ordine francescano. Ma la seconda fase della disputa non modifica il nucleo centrale delle dottrine elaborate sul tema del lavoro dallo sforzo congiunto dei due grandi teologi. Le accuse di Guglielmo di Saint Amour

hanno consentito ai due maestri di mettere a punto una concezione del lavoro che per molti versi si può considerare innovativa.

Il dibattito sull'obbligo di lavorare che la tradizione apostolica e patristica sembrava imporre ai frati ha prodotto di fatto una riflessione sulla natura stessa del lavoro, spostando sensibilmente il fuoco del problema da una dimensione teologico-morale, che individua nel lavoro la conseguenza di un peccato – quello di Adamo – e il rimedio contro un altro peccato – quello di ozio e di accidia –, a una dimensione economico-sociale che imposta il problema del lavoro a partire dalla constatazione della pluralità dei bisogni umani e dalla nozione di bene comune a cui ogni attività umana è chiamata a contribuire. Una tale impostazione da una parte sdrammatizza la contrapposizione tra lavoro e ozio, facendo spazio a una nozione di ozio tutt'altro che colpevole, quello dedicato all'attività contemplativa, dall'altra valorizza, grazie al significativo spostamento dal concetto di *labor* a quello di *opus*, l'aspetto creativo del lavoro e la diversità delle scelte individuali. La saldatura tra l'idea di bene comune, cui tutti i lavori tendono, e il carattere di *officium*, che tutti li accomuna ma al tempo stesso li diversifica a seconda delle disposizioni naturali dei singoli uomini, consente di elaborare una nozione generalissima di lavoro all'interno della quale il riferimento teologico alla condanna e alla fatica si traduce in termini economici nelle nozioni di servizio e di salario. Al tempo stesso, a partire da questa definizione generalissima di lavoro, è possibile delimitare lo spazio specifico del lavoro intellettuale, che non coincide con l'ozio contemplativo, ma rientra a pieno titolo nella definizione del lavoro come servizio e, nel quadro di una società organizzata in vista del bene comune, apporta un contributo che risponde al criterio della massima utilità.

Riferimenti bibliografici

- Dufeil, Michel-Marie. 1972 (1772). *Guillaume de Saint Amour et la polémique universitaire parisienne (1250-59)*. Paris: ed. A. et P. Picard.
- Maranesi, Pietro 2015. "Labor sapientiae melior est corporeo labore. La visione di Bonaventura del lavoro manuale." In *La grazia di lavorare: lavoro, vita consacrata, francescanesimo*, a cura di Paolo Martinelli, e Mary Melone, 449-93. Bologna: EDB.
- Menestò, Enrico e Stefano Brufani, a cura di. 1995. *Fontes Franciscani*. Assisi: Santa Maria degli Angeli.
- Sancti Bonaventurae. 1891. *De perfectione evangelica*. In *Opera omnia*, t. V. Quaracchi: Typ. Collegii S. Bonaventurae.
- Sancti Bonaventurae. 1898. *Epistola de tribus quaestionibus*. In *Opera omnia*, t. VIII. Quaracchi: Typ. Collegii S. Bonaventurae.
- Thomae Aquinatis. 1970. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*. In *Opera omnia*, vol. XLI A. Roma: ed. Leonina.
- Thomae Aquinatis. 1996. *Quaestiones de quodlibet*. In *Opera omnia*, vol. XXV. Roma-Paris: ed. Leonina.
- Vecchio, Silvana. 2010. "Povertà, mendicITÀ e lavoro negli scritti di San Bonaventura." In *La grazia del lavoro*, a cura di Alvaro Cacciotti, e Maria Melli, 77-93. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana.
- William of Saint Amour. 2008. *De periculis novissimorum temporum*, ed. Guy Gertner. Paris: Peeters.

Altri riferimenti bibliografici

- Barzaghi, Elena. 1998. "Il concetto di lavoro manuale in S. Tommaso d'Aquino." *Divus Tomas* 101: 9-79.
- Lehmann, Leonhard. 2015. "Lavoro e mendicITÀ negli scritti di Francesco d'Assisi." In *La grazia di lavorare: lavoro, vita consacrata, francescanesimo*, a cura di Paolo Martinelli, e Mary Melone, 261-97. Bologna: EDB.
- Tranquilli, Vittorio. 1979. *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*. Milano-Napoli: Ricciardi.
- Vendemiati, Aldo. 1992. "La *Quaestio de opere manuali*. Qdl. VIII, q. 7 di S. Tommaso." *Doctor communis* 45: 179-87.
- Wenin, Christian. 1990. "Saint Bonaventure et le travail manuel." In *Le travail au Moyen Age. Une approche interdisciplinaire*. Actes du Colloque International de Louvain-la-Neuve (21-23 mai 1987), 141-55. Louvain-la-Neuve: Institut d'études médiévales de l'Université Catholique de Louvain.