

L'ETICA ECONOMICO-SOCIALE DI SAN BONAVENTURA

1. - DOTTRINA TRADIZIONALE E REALTÀ SOCIO-ECONOMICA

Non è facile compendiare in una conversazione tutta una realtà, ambientale e morale, qual'è presupposta dal modo di pensare di Bonaventura da Bagnoregio in materia di problemi economico-sociali. Sarebbe pertanto presuntuoso cercare di definire, per tale ambito, l'« humus » su cui si sono sviluppate le sue concezioni. Tanto più che gli scritti bonaventuriani non offrono « fatti » o « teorie » economiche ma solo riflessi dialettici. Il nesso tra « pensiero economico » e realtà economica, è irrilevante. Il discorso non si muove, perciò, tanto sul terreno delle azioni, quanto su quello della storia delle idee.

Gli storici delle dottrine hanno avuto, in ogni caso, buon gioco quando, scorrendo gli scritti del grande maestro, hanno cercato e trovato in essi il fondo stabile di un sistema socio-politico ben ordinato, indipendente — sotto tanti aspetti — da altri sistemi che la speculazione cristiana, aderendo alle dottrine aristoteliche, aveva costruito o andava costruendo (1). In realtà, se occorre riconoscere che nella società medievale — e spesso negli stessi uomini — potevano coabitare, in concreto, sistemi e concezioni diverse, bisogna anche notare subito che, attraverso opposizioni, tensioni, incoerenze, il pensiero socio-economico francescano trovava in Bonaventura la sua prima sistemazione. La permeabilità culturale francescana, se da un lato recuperò quanto vi era di valido nella speculazione platonico-agostiniana, dall'altro contribuì alla progressiva emarginazione di altri sistemi dottrinali e si pose, non in meccanica contrapposizione, ma come termine di confronto con i nuovi elaborati delle scuole universitarie del secolo XIII.

Per tentare di proiettare sulla storia mentale del medioevo una luce forse meno affettuosa ma che deve — alla distanza ove

(1) Si veda, in questo senso, H. DIRKS, *Des hl. Bonaventura Ideen über Staat und Recht*, Koblenz 1928; V. GIORGIANNI, *Pensiero morale e politico di Bonaventura da Bagnorea*, Genova 1948; H. BORAK, *Principia doctrinae politicae apud s. Bonaventuram*, in *Laurentianum*, 5 (1964), pp. 301-320, 487-523.

si trovano le idee — fare apparire meglio certe proporzioni e certi rapporti, aggiungiamo immediatamente che Bonaventura, nonostante l'alto rilievo del suo pensiero, non ha avuto la stessa incidenza del suo amico Tommaso d'Aquino. Benché impegnati ambedue nella messa a punto di una nuova attrezzatura mentale che trovava nel libro universitario il suo strumento materiale, i due maestri furono diversi sia nell'individuare l'oggetto superiore della speculazione, sia nell'attribuire — nel raggiungimento di esso — una funzione al libro. Tommaso cercava il « vero »; Bonaventura il « buono »; il primo aspirava alla conoscenza; il secondo alla fruizione, al godimento della verità, privilegiando la *caritas* sull'*aequitas* (2).

Bonaventura fu essenzialmente un teologo, e se fu indotto ad esporre alcuni principi socio-economici lo si deve al suo interesse per i problemi ecclesiologici ed ecclesiastici, connessi soprattutto con il motivo fondamentale, per il movimento francescano, rappresentato dalla questione della povertà, dell'*usus* delle cose senza la *proprietas* o la *possessio*, e — conseguentemente — dell'etica del lavoro. Tutto ciò offre una chiave di lettura economica di tanti testi bonaventuriani, proprio in quanto pauperistici, i cui motivi conduttori sono costituiti da nessi specifici, quali povertà/ricchezza, religiosi mendicanti/clero secolare, religiosi/laici. In questo senso i suoi interventi furono stimolati anche da un'attenta considerazione delle condizioni politico-religiose del suo tempo. I problemi e le soluzioni pervengono pertanto a comporsi, nel suo pensiero socio-economico, secondo le situazioni, i fatti, le vicende reali, assunti ad essere oggetto di riflessione e di giudizio. Ciò non esclude una scelta tattica di postulati teorici tradizionali — elaborati soprattutto a partire dal secolo XI —, che continuavano a esibire una giustificazione dottrinale ad una realtà politico-religiosa, nonostante le scosse violente inferte alle vecchie istituzioni dall'insorgere di nuove correnti di pensiero, di nuovi movimenti religiosi, dall'esplosione di nuovi fenomeni economico-demografici collegati soprattutto con la rinascita urbana. In tale contesto, non diversamente dalle altre speculazioni contemporanee, il pensiero di Bonaventura non è guidato sostanzialmente da un'idea di progresso — tanto meno di progresso economico —, bensì dalle *auctoritates* (3). Più che proporre soluzioni nuove, intese dare una interpretazione a dati esistenti, aderendo a dottrine cosiddette « comuni »: in particolare a quelle di Agostino, di Gregorio Magno,

(2) Cfr. R. S. LOPEZ, *La nascita dell'Europa. Secoli V-XIV*, Torino 1966, pp. 394-395; J. LE GOFF, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Firenze 1969, pp. 406 ss.

(3) Cfr. H. BORAK, *Principia doctrinae politicae*, pp. 302-303.

di Ugo di S. Vittore, di Bernardo di Clairvaux, delle *Decretales* dei pontefici, mutuandone spesso il pensiero dagli scritti del suo maestro Alessandro di Hales.

Sviluppando le esposizioni contenute negli scritti del suo maestro, Bonaventura caratterizza l'usura e gli illeciti commerci in passi, assai noti, dei suoi *Commentarii in Sententias* (4); imposta l'etica del lavoro per l'esigenza, avvertita e sofferta, di rispondere *Utrum pauperes validi, et maxime regulares, ad opera manualia universaliter sint astricti* (5); « dedica una complicata ed analitica *Quaestio* (6) al punto fondamentale rappresentato dalla necessità di stabilire la misura di *superfluità* dei beni del soggetto economico in relazione all'obbligo etico del medesimo alla elemosina » (7). Quest'ultimo problema « può essere considerato nella giusta luce, se lo si veda connesso alla intricata tematica etico-giuridica della povertà e dell'*usus pauper* che proprio in quegli anni agitava l'ordine [francescano]: si sottolinea, qui, cioè, non solo e non tanto la obbligatorietà (di tradizione) all'elemosina, quanto la sua relatività rispetto a specifici livelli di ricchezza » (8).

I modi di valutare questi problemi presentano questioni, contesti, che parlano materialmente di economia, ma che lasciano preclusa la possibilità di una loro reale storicizzazione, poiché legati alla teoria. D'altra parte, si tratta di quadri particolari di opinioni economiche, non di un sistema, o comunque di opinioni elevabili, sia pure forzatamente, ad una anacronistica dottrina. Un giovane studioso di *oeconomica franciscana* avanzando « proposte di una nuova lettura delle fonti dell'etica economica medievale », ha sottolineato, di recente, « l'esigenza di non bloccare la fonte in un significato spesso predeterminato astrattamente, ma al contrario di farlo ruotare in una gamma polivalente, così da determinarne la portata storica in modo forse "indeterminato" ma sostanzialmente più fruttuoso » (9). Ora, è proprio la sostanziale

(4) *In III Sententiarum*, in *Opera omnia*, t. III, pp. 835a-836a (dist. 37, q. III); ma si vedano anche *De decem praeceptis*, *ibid.*, t. V, pp. 528-529 (coll. V); *In Evangelium Lucae*, *ibid.*, t. VII, pp. 157-158 (c. VI). Tutti i riferimenti bonaventuriani sono ricavati dalla *Opera omnia*, di cui indichiamo il volume e le pagine dopo i titoli specifici.

(5) *De perfectione evangelica*, t. V, pp. 156-165 (q. II, a. 3).

(6) E. LIO, *S. Bonaventura e la questione autografa « De superfluo » contenuta nel ms. di Assisi*, *Bibl. Comun.* 186, citata al *Concilio Vaticano II. Testo con studio critico letterario e dottrinale*, Roma 1966 (testo alle pp. 153-216).

(7) G. TODESCHINI, « *Oeconomica franciscana* ». *Proposte di una nuova lettura delle fonti dell'etica economica medievale*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 12 (1976), p. 21, ove lo studioso osserva come lo scritto rientri in una tradizione francescana.

(8) *Ibid.*, p. 22.

(9) *Ibid.*, p. 37, ma si veda anche, *ibid.*, p. 18.

« impurità » tecnico-economica, la non-economicità in senso moderno, del linguaggio bonaventuriano a sottrarlo a moduli interpretativi rigidi, anche se non corrisponderebbe al vero affermare che non esista, in alcune parti dei suoi scritti, una vera dimensione economica. Termini come *pretium, fructus, lucrum, dominium* — per non parlare di *usura, proprietas, possessio, usus* ecc. (10) — sono termini anche di valore economico, il cui significato non può, certo, essere ricercato in un'astratta purezza non corrispondente alla situazione di tipica polivalenza dei testi in cui fanno comparsa. Allo stesso modo, i concetti di *divitias, paupertas, proprietas, usus* ecc., già tanto complessi, non si esauriscono nelle accezioni attuali dei termini. Oltre che postulare una continua verifica, tutto ciò impone allo studioso un'estrema cautela nell'eventuale individuazione, nel pensiero bonaventuriano, di uno snodarsi, in senso progressivo o diversificato, di concezioni di valore economico.

Non che non si abbia, negli scritti bonaventuriani, un qualche progresso; ma questo passaggio « ad aliquid excellentius » (11), più che configurarsi come un pluralismo o come una differenziazione dottrinale, rappresenta un approfondimento della dottrina comune. Se — secondo Bonaventura — la « curiosità » induce, nella teologia, molte questioni che non giovano alla salvezza dell'uomo (12), una pluralità di sistemi o di comportamenti reali, senza un preciso « ordine », ingenererebbe confusione (13). Ispirandosi soprattutto alla utilità, al gusto delle cose ordinate, l'insegnamento bonaventuriano fu rispettoso della conservazione delle differenze sociali ed economiche; fu sensibile alle esigenze e ai bisogni espressi dai gruppi dominanti, quando costumi o teorie minacciavano le basi economiche delle istituzioni ecclesiastiche, o corrodevano il prestigio sociale e politico della Chiesa e del papato. In nessun altro problema della speculazione bonaventuriana si avvertono così esplicitamente queste preoccupazioni come nei principi della sua dottrina socio-economica. Il confronto tra la scelta di una povertà « volontaria » — fatta da chi voleva vivere « christiformiter egenus in beatitudine paupertatis » (14) — e il fatto storico di una Chiesa ricca e possidente, non poteva non indurre Bonaventura, da un lato, ad agguadare alla Chiesa, maestra nella via della perfezione, la capacità giuridica non solo di possedere beni temporali, ma di

(10) In questo senso non giova molto il pur prezioso *Lexique Saint Bonaventure* (Paris 1969), pubblicato sotto la direzione di J. G. BOUGEROL.

(11) *In III Sententiarum*, t. III, p. 742a.

(12) *In II Sententiarum*, t. II, p. 342a.

(13) *In I Sententiarum*, t. I, p. 613, n. 3.

(14) *Apologia pauperum*, t. VIII, p. 323. Sulla « vita in beatitudine paupertatis », in Bonaventura, si veda H. BORAK, *Spiritualitatis franciscanae natura et momentum*, in *Laurentianum*, 3 (1962), pp. 272-281.

dominare su tutti i regni della terra; dall'altro lato, a negare ogni capacità di possesso all'ordine minoritico, in quanto il possesso costituiva, nel suo pensiero, il principale impedimento all'acquisto della perfezione cristiana (15). Abbiamo, qui, un'esemplificazione e una verifica — al tempo stesso — di come il pensiero socio-economico bonaventuriano, pur procedendo da situazioni, fatti, vicende reali, non tenda in alcun modo a rompere la tradizione medievale, ma a comporla secondo una nuova visione.

2. - SOCIETÀ E RUOLI SOCIO-ECONOMICI

I principi socio-politici bonaventuriani derivano fondamentalmente dalla speculazione agostiniana, e suppongono una netta distinzione tra lo stato di natura originaria e quello di natura decaduta e mutilata in conseguenza del peccato della prima copia umana: una distinzione la cui conoscenza si ha soltanto dalla rivelazione divina. È indubbiamente questo elemento la base di tutti i principi di Bonaventura in merito ai problemi socio-economici, e non solo in rapporto a questi. Con quest'ottica, il suo insegnamento non solo può respingere le dottrine aristoteliche — che disertavano empiricamente sullo stato reale, storico, dell'uomo —, ma può rivendicare alla sola concezione cristiana l'autentica interpretazione dell'uomo e di tutti gli aspetti della sua vita: sociale, economica, religiosa (16).

Non ci interessa, in questa sede, la concezione dello stato di natura originaria, se non in quanto rappresenta il rovescio della medaglia. La perfezione originaria in cui l'uomo fu creato, escludeva qualunque idea di proprietà privata, di coercizione — fosse essa dovuta a potere, a carenza di libertà, a fattori dipendenti o indipendenti da volontà umana —, come escludeva qualunque idea di fatica, di privazione, di sollecitudine, di cupidigia economica o politica. A questo stato è subentrato, a causa del peccato di origine, un nuovo ordine naturale, nel quale l'uomo palesa le profonde mutilazioni indotte dalla perdita della perfezione originaria. « Naturale », in questo stato di cose, è ciò che segue l'istituzione della natura; ma il naturale non è, di per sé, né lodevole, né meritorio: è soltanto necessario e inevitabile (17). L'insicurezza in

(15) H. BORAK, *Principia doctrinae politicae*, p. 303.

(16) *Ibid.*, pp. 303-304.

(17) *In II Sententiarum*, t. II, p. 720, n. 5; ma si veda anche *In Ecclesiasten*, t. VI, p. 77a, e *In Evangelium Lucae*, t. VII, p. 210, n. 80. Cfr. G. GESTORI, *Note sulla legge naturale in san Bonaventura*, in *La scuola cattolica*, 102 (1974), pp. 50-63; J. F. QUINN, *St Bonaventure's fundamental Conception of Natural Law*, in *S. Bonaventura, 1274-1974*, t. III, Quaracchi 1974, pp. 571-598.

cui l'uomo vive e che sperimenta, gli dimostra quotidianamente che la libertà di cui può ancora godere non è congiunta con l'uso retto e razionale delle cose (18). Deve faticare per il cibo corporale al fine di sostentarsi e sopravvivere; ma lavorare unicamente per i beni materiali, affrontare i « *terrena negotia* » per ambizione di lucri temporali, è opera non solo vana, bensì dannosa, qualora non si miri più alto. Proprio perché il lavoro si configura come un *opus poenale*, anzi come un *malum culpae et poenae* (19), il suo stesso essere naturale — lontano dal costituire un fattore lodevole e meritorio — ostacola, o può ostacolare, l'itinerario verso Dio, o meglio il *reditus* a Dio.

La stessa naturalità della *possessio* e della *proprietas* privata, è una naturalità che discende dal peccato di origine. Nello stato di perfezione originaria tutti i beni erano in comune. Il possesso di questi beni temporali, di per sé, non è né buono, né cattivo. Non fanno l'uomo migliore, ma possono sicuramente essere incentivo di cupidigia, poiché sono aumentati dalla concupiscenza, dalla *avaritia* (20), intese come *appetitus pecuniae* (21) o di altri beni materiali. In questo senso, la sollecitudine delle cose terrene, la bramosia di quella *terra infructuosa* che è l'oro ricercato nelle vene della terra con grande fatica e spesa (22), costituiscono delle preoccupazioni che, per giudizio divino, vengono assegnate non ai buoni ma ai cattivi (23). Nonostante tutto, l'uomo è socievole per natura, nel modo più assoluto. Anche se il peccato di origine ha solcato il suo spirito sociale con due conseguenze terribili e ineliminabili: la *potestas dominandi* e la *proprietas* privata. Due forme di potere, di diverso peso e misura, che hanno turbato e modificato profondamente una società di uomini eguali, introducendo il dominio dell'uomo sull'uomo e il dominio privato dell'uomo singolo o associato sui beni temporali, ma assegnando ad ogni uomo un preciso ruolo nel perseguimento dei *bona* di cui la società umana ha bisogno (24).

(18) H. BORAK, *Principia doctrinae politicae*, p. 303.

(19) *In IV Sententiarum*, t. IV, p. 990b.

(20) *De perfectione evangelica*, t. V, p. 127b; ma si veda anche *In III Sententiarum*, t. III, p. 832b; *Apologia pauperum*, t. VIII, p. 295, n. 3; *Expositio super Regulam fratrum minorum*, *ibid.*, p. 423, nn. 16-17: « ...*census* non est culpa essentialiter vel causaliter, sed occasionaliter, quia *affluentia* habita illicit animum possidentis [...]. Quia omnia sunt bona essentialiter, sed occasionaliter mala sunt *ex humana infirmitate* ».

(21) *In II Sententiarum*, t. II, p. 517a. Cfr. L. MELER, *Der Geldbegriff des hl. Bonaventura*, in *Wissenschaft und Weisheit*, 17 (1954), pp. 40-80.

(22) *In Sapientiam*, t. VI, p. 162, n. 9.

(23) *In Ecclesiasten*, t. VI, p. 27b.

(24) Si veda, in questa prospettiva, la precisa analisi fatta dal Borak, nel saggio già ripetutamente citato.

In un passo estremamente importante della questione *De perfectione evangelica*, Bonaventura definisce in maniera magistrale questi ruoli e questi beni: « Ad cuius pleniorum evidentiam notandum est, quod regimen reipublicae in Ecclesia attenditur circa tria: scilicet quantum ad *bonum inferius*, quod est *corporale*; quantum ad *bonum exterius*, quod est *civile*; quantum ad *bonum interius*, quod est *spirituale*. Et secundum hoc, triplex genus operis est necessarium ad regimen reipublicae et Ecclesiae militantis: scilicet, *opus artificiale*, quod et *manuale* dicitur, quia "manus est organum organorum", *opus civile* et *opus spirituale*. *Opus manuale* sive *corporale* dico, quod est necessarium ad praeparanda alimenta, vestimenta, habitacula et diversorum opificum et artium instrumenta. *Opus civile* dico, quod est ipsorum praesidium gubernantium, militum defendentium, mercatorum negotiantium et famulorum ministrantium. *Opus spirituale* dico, quod consistit in disseminando divina verba, in decantando divina cantica, in dispensando sacramenta et in distribuenda *bona* sibi divinitus data, sive *terrena*, sive *spiritualia*. Nam distribuere sua pro Christo opus est spirituale, non civile nec civitatis terrenae » (25).

Questi elementi hanno un grande peso, proprio là ove Bonaventura, indagando sulla natura e sulle caratteristiche della perfezione cristiana, vuole individuare il ruolo che i frati minori, in particolare, occupano nella vita della società e della Chiesa. Il cristiano perfetto — e di conseguenza il frate minore — vive senza appropriarsi di nulla, poiché imita la vita quale vige nel paradiso terrestre prima della disobbedienza originale: « per hoc intelligitur sublimitas apostolicorum virorum, qui tenent vitam quam Deus dedit in paradiso. Si enim homo non peccasset, nulla fuisset agrorum divisio, sed omnia communia » (26). Il cristiano perfetto vive sotto un'obbedienza che, secondo lo spirito evangelico, non comporta esercizio di potere e di potestà coercitiva, ma è espressione di carità, di servizio, secondo l'insegnamento di Francesco: « Omnes fratres, non habeant aliquam potestatem vel dominationem, maxime inter se [...]. Immo magis per caritatem spiritus voluntarie serviant et obediant invicem. Et haec est vera et sancta obedientia domini nostri Iesu Christi » (27). Povertà volontaria e obbedienza, le due note fondamentali e caratteristiche dell'esperienza religiosa « rego-

(25) *De perfectione evangelica*, t. V, p. 161ab.

(26) *In Hexaameron*, t. V, p. 413.

(27) *Regula non bullata*, c. 5, ed. K. ESSER, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition*, Grottaferrata (Roma) 1976, p. 382.

lare », sono, dunque, contro il dominio dell'uomo sull'uomo e contro la proprietà privata, poiché tendono a reintegrare l'uomo nel suo stato originario di perfezione. Aiutano, cioè, l'uomo nel suo itinerario verso Dio, seguendo quella circolarità francescana in virtù della quale l'uomo e le cose provengono da Dio ed a lui ritornano, secondo i ben noti momenti di un *exitus-reditus* da Dio a Dio.

È stato ipotizzato che « il tradizionale fondamento della filosofia francescana, l'attivismo volontaristico, potrebbe essere interpretato, anche nelle sue connotazioni mistiche, come via a concezioni etico-pratiche di particolare rilevanza » (28). È certo che l'elevazione mistica non riassorbe in sé — nella speculazione bonaventuriana — ogni tendenza trasformatrice del movimento francescano in particolare, né — tanto meno — di quella della perfezione cristiana in generale. Bonaventura è cosciente che, nello stato attuale, storico, delle cose, ad evitare liti e contese, per regolare le inevitabili ineguaglianze e reprimere i malvagi, la natura stessa esige che vi siano gerarchie di poteri, di economie pubbliche e private. La società, in forza della quale la moltitudine degli uomini vive sotto queste leggi, sostiene, alimenta, difende quest'ordine (29); e chi vive nella società deve conformarsi ad esso (30). Il *bonum societatis* è dato appunto dal *mutuum auxilium* e dalla *conformitas voluntatis*, o meglio ancora dall'*unitas voluntatum* (31). Se per raggiungere i suoi fini la società ha bisogno di operosità manuali, civili e spirituali, nell'esercizio della giustizia distributiva deve tenere conto del merito e del ruolo di ciascuno. Quasi a difendersi dalla possibile accusa di voler applicare su scala sociale il metro della *paupertas evangelica*, Bonaventura si appella, implicitamente, all'oraziano « in medio stat virtus ». Tra la prodigalità e l'avarizia, tra l'uso immoderato e la povertà evangelica, sta appunto la liberalità, o meglio la *largitas politica*, come giusta misura di economia politica. Tale « *largitas politica*, quia circa negotia mundana versatur, possessionum terrenarum nequaquam suadet abrenuntiationem a Christo consultam, sed potius bonorum iuste possessorum dilectionem moderatam et dispensationem largam et piam » (32).

(28) G. TODESCHINI, « *Oeconomica franciscana* », p. 65, ma si veda anche, *ibid.*, p. 21 nota 23, ove è osservato giustamente che l'elevazione mistica non riassorbe « in sé ogni tendenza trasformatrice minoritica ».

(29) *In Ecclesiasten*, t. VI, p. 40b.

(30) *Ibid.*, p. 40a.

(31) *In I Sententiarum*, t. I, p. 650, d. 4; *In II Sententiarum*, t. II, p. 251, n. 1.

(32) *Apologia pauperum*, t. VIII, p. 322, n. 19.

3. - CONNOTAZIONI DOTTRINALI E CONCEZIONI ETICO-PRACTICHE

Non che Bonaventura non avverta il valore e il significato dei beni terreni, delle ricchezze, dei *negotia mundana*, della natura stessa. Profondamente francescano, scopre in ogni cosa il *vestigium* del Creatore. È convinto che la natura, come opera e immagine di Dio, è la causa legittima di ogni processo. Dove la natura non sovviene, l'opera dell'uomo non giova, anzi nuoce; come non giova, ma nuoce una *laboriosa sollicitudo divitiarum* (33). Ora, il fine della legge naturale — anche dopo il peccato — è la carità. In questo senso, l'accumulo delle ricchezze può essere utile a chi le sa usare; ma le ricchezze sono inutili a chi le accumula per metterle da parte, e dannose a chi ne abusa (34). Il denaro soprattutto « de se non fructificat, sed tota ratio utilitatis est ex parte utentis » (35). Ricchezze e denari non sono, dunque, utili di utilità intrinseca, ma estrinseca. Solo se rimangono in circolazione e nell'uso non si corrodono né deperiscono, ma portano profitto alla società; come sono utili alla società le ricchezze e i denari *rinunciati* a motivo della scelta di una povertà volontaria (36).

Francescanamente austeri sono i principi che regolano quella che potremmo chiamare l'« economia domestica » bonaventuriana, riguardante i beni di consumo: il vitto, il vestito, la casa.

L'azione nutritiva dell'uomo segue il regime della divina provvidenza, ma l'uomo mangia per la propria confusione se non obbedisce a Dio (37). La *comestio* è ordinata alla ristorazione delle forze fisiche, non alla lussuria. Senza pane ogni mensa è vuota (38): afferma aforisticamente Bonaventura sottolineando l'elemento base dell'alimentazione umana. Ma il pane si acquista con il lavoro: ed è il pane della giustizia, poiché insieme con la soavità della refezione, ricorda l'asprezza della fatica (39). Il cibo semplice e naturale è somministrato all'uomo *in mensa naturae* (40), mentre quello delicato e prezioso può essere il risultato dell'operosità dell'uomo. Nel-

(33) *In Ecclesiasten*, t. VI, p. 27, n. 22.

(34) *Ibid.*, p. 47.

(35) *In Evangelium Lucae*, t. VII, p. 157, n. 81; *In III Sententiarum*, t. III, p. 836, d. 7.

(36) *Apologia pauperum*, t. VIII, p. 329, n. 40.

(37) Cfr. *In II Sententiarum*, t. II, p. 219b; *In Ecclesiasten*, t. VI, p. 86, n. 17; *In Evangelium Lucae*, t. VII, p. 320, n. 38.

(38) *In Evangelium Lucae*, t. VII, p. 286, n. 31.

(39) *In Sapientiam*, t. VI, p. 214, n. 20; *In Evangelium s. Ioannis*, *ibid.*, p. 565, n. 5.

(40) *In Evangelium s. Ioannis*, t. VI, p. 555, n. 8.

l'*Apologia pauperum*, Bonaventura indugia a spiegare come questa distinzione tra cibi semplici e naturali, e cibi delicati e ricercati, non comporti alcuna superstizione, ma com'essa sia consona al cristianesimo, benché riguardi più la disciplina che la fede (41). Pesa senza dubbio su tale distinzione l'ammonimento della *Regula bullata* (1223): « ne despiciant [fratres] neque iudicent homines, quos vident mollibus vestimentis et coloratis indutos, uti cibus et potibus delicatis » (42). E anche a proposito dell'abbigliamento, Bonaventura non aveva simpatie per vesti superflue, delicate, preziose, molto ornate (43).

Se per un insediamento umano sono di stretta esigenza l'acqua dolce e la terra adatta a produrre pane, non sorprende che il maestro francescano deprechi l'eccessiva ampiezza delle case dei signori. I nobili vogliono avere grandi palazzi, grande seguito, grande numero di servitù. È la loro magnificenza che induce superfluità (44). Bonaventura guarda sicuramente il tessuto urbano con occhio francescano. Il divario tra i palazzi dei signori e le abitazioni minoritiche emerge, infatti, implicitamente là dove egli, denunciando i mali che causano gli edifici sontuosi o curiosi dei frati minori, enumera la perdita della pace, l'aggravio economico, i giudizi maligni (45). Il fatto che proprio sotto il suo generalato i frati minori abbiano accelerato il processo di urbanizzazione, è stato associato spesso come elemento di giudizio sul suo governo dell'ordine. In realtà, nonostante le preferenze dottrinali per la vita contemplativa, i suoi apprezzamenti per la vita ritirata, Bonaventura visse quasi tutta la sua vita in città — a Parigi soprattutto — o passando di città in città. Se l'asserto secondo il quale è più sicuro abitare in città che in luogo solitario (46), è di dominio comune, le considerazioni bonaventuriane sull'eremo come luogo orribile e sterile, carente di ogni bene (47); come luogo di fatica e di afflizione (48), non sono, a bene considerarle, meno tradizionali. Proprio perché nel pen-

(41) *Apologia pauperum*, t. VIII, p. 261, n. 13.

(42) *Regula bullata*, c. 2, ed. K. ESSER, *Die Opuscula*, p. 367.

(43) Si veda, in particolare, *In Evangelium Lucae*, t. VII, p. 178, n. 49.

(44) *In Evangelium Lucae*, t. VII, p. 47, n. 14; *In II Sententiarum*, t. II, p. 342, n. 4.

(45) *Epistolae officiales*, I, t. VIII, p. 469, n. 2.

(46) Si tratta di un concetto comune, ma che palesa la nuova temperie urbanistica. Particolarmente ricche di annotazioni concernenti la vita etico-economica urbana sono le *Determinationes quaestionum circa Regulam fratrum minorum* già attribuite, ma impropriamente, a Bonaventura.

(47) *In Sapientiam*, t. VI, p. 144, n. 24.

(48) Altro concetto comune che ha un preciso riscontro anche nel *Tractatus de adventu fratrum minorum in Angliam* (ed. A. G. LITTLE, Manchester 1951, p. 26) di Tommaso di Eccleston attestante che i primitivi insediamenti francescani « desolatorii nunc temporis dicuntur ».

siero del maestro, sono associate alle immagini dell'eremita che si consola aspettando una morte, la quale — meglio per lui — arriva prima all'uomo solitario che non a quello che vive in una buona società (49). E l'esperienza religiosa, sempre secondo Bonaventura, si fa più intensa e fruttuosa *per spiritualem recessum* che non per allontanamento fisico, corporale, da una buona società (50).

Questa socialità del pensiero bonaventuriano, la sua non estraneità alle necessità di una vita attiva, spiega il suo interesse per le concezioni etico-pratiche, come anche per gli *illicita* che da questa vita attiva possono derivare. I dazi, le gabelle non devono essere immoderate, ma il loro peso misurato sul motivato e sull'utile (51). Ancorché esercitino una professione pericolosa — per la facilità di incorrere in abusi — i *milites* possono considerare leciti, entro certi limiti, i loro stipendi (52), come è lecito ai contadini vivere del prezzo della propria fatica (53). Colui che « *docet filium alicuius grammaticam, meretur ab eo sustentari* » (54) non meno che non sia degno di essere sostenuto dalla società chi dispensa la dottrina spirituale attraverso la predicazione, l'amministrazione dei sacramenti (55). I chierici secolari hanno diritto alle decime per il loro sostentamento (56). Se la soggezione dell'uomo all'uomo è un postulato della natura dopo il peccato, la condizione dei servi appare particolarmente gravosa nel pensiero bonaventuriano. L'illiceità della loro vendita a infedeli non compensa la teoria dei loro obblighi verso il padrone. Il loro affrancamento esige il suo consenso anche per il caso di una scelta di vita religiosa (57). La realtà delle ineguaglianze sociali, delle differenze economiche, delle esigenze e dei bisogni espressi — come dicevamo — dai gruppi dominanti, trova in questi riferimenti precisi, anche se sporadici, riscontri. Si tratta di una società statica; e benché esista nel pensiero bonaventuriano uno spessore di attenzione tesa a valutare le varie forme di vita umana — in una dimensione anche « economica » e non solo « metastorica » — tale pensiero non ha alcuna propensione a muoversi secondo altre direttive che non siano quelle dell'affermazione della

(49) *In Evangelium s. Ioannis*, t. VI, p. 610, n. 11.

(50) Anche queste istanze corrispondevano alla nuova fase evolutiva in cui era entrato il movimento francescano già avanti il generalato di Bonaventura.

(51) *In IV Sententiarum*, t. IV, p. 402, d. 15.

(52) *Ibid.*, p. 402, d. 15; *In Evangelium Lucae*, t. VII, p. 77, n. 33.

(53) *Apologia pauperum*, t. VIII, p. 321, n. 14.

(54) *De perfectione evangelica*, t. V, p. 161b.

(55) *In IV Sententiarum*, t. IV, p. 648, n. 4.

(56) *Ibid.*, p. 35b.

(57) Si veda, in particolare, *In IV Sententiarum*, t. IV, pp. 791-794 (ma anche *Indices*, t. V, pp. 338-339).

liceità di uno *stipendium laboris*, proprio perché innestato su strutture precostituite alla cui unitarietà non intese recare pregiudizio.

La denuncia dei commerci *illicita* ha inizio là dove cessa il semplice *stipendium laboris*. Il riconoscimento della disonestà economica dei tornei (58), dei giochi d'azzardo (59) — non meno di quella dell'usura, delle rapine — si muove su di un terreno, su di una linea tradizionale, tale di non richiedere, nel giudizio, alcun nuovo elemento di analisi consapevole che non fosse già nella storia della morale cristiana. Soprattutto non ha altra implicazione di carattere etico-economico, se non quella della restituzione del guadagno illecito e dei beni estorti, o di una loro distribuzione *inter pauperes* (60).

Tra gli *illicita* che hanno interessato maggiormente Bonaventura ha un rilievo particolare l'*usura*. Nei *Commentarii in Sententias* egli distingue giustamente il *mutuum pecuniae* dall'*accomodatio rerum* (61), anche se nei correlativi passi del *Commentarius in Evangelium Lucae* i termini *mutuum* e *accomodatio* si palesano sinonimi (62). Nel *mutuum pecuniae* « res mea transit in tuam »; cioè, « pecunia mea fit tua » (63). L'illiceità della richiesta di un interesse per il prestito, nasce da diverse radici: « tum quia pecunia propter accomodationem non deterioratur; tum quia de se non fructificat, sed tota ratio utilitatis est ex parte utentis; tum quia continue consumit et devastat, et ita commodum mutui convertitur in incommodum damni; tum quia in mutuo pecuniae transit rei mutuatae dominium, quia non tenetur eandem numero reddere; tum quia totum transfertur periculum in eum qui fuerat mutuatus; tum etiam, quia in tali modo mutuandi plus diligitur nummus quam proximus, dum nummos proximo accomodat non ex amore proximi, sed ex amore nummi » (64). Mentre nel pensiero di Alessandro di Hales la proibizione dell'usura non impedisce la valutazione del *lucrum cessans* quale motivo valido all'acquisizione di un interesse — lasciando profilare un motivo di guadagno al di là del semplice *stipendium laboris* (65) — in quello di Bonaventura si intravede un elemento nuovo anche se economicamente non valutato in rapporto al *lucrum cessans*, e cioè il *tempo*. Infatti, « si tu acquiras aliquid per industriam tuam ex illo mutuo [*pecuniae*], et ego aliquid de illo

(58) *In IV Sententiarum*, t. IV, p. 371b.

(59) *Ibid.*, p. 371a.

(60) *Ibid.*, p. 371ab. Cfr. J. LE GOFF, *Mestieri leciti e mestieri illeciti nell'Occidente medievale*, in *Etudes historiques* 1963, pp. 41-67.

(61) *In III Sententiarum*, t. III, p. 836, d. 7.

(62) *In Evangelium Lucae*, t. VII, pp. 157-158.

(63) *De decem praeceptis*, t. V, p. 528b.

(64) *In Evangelium Lucae*, t. VII, p. 157ab.

(65) Cfr. G. TODESCHINI, « *Oeconomica franciscana* », p. 49.

repeto, vendo *tempus*, quod est commune et quod non est licitum vendere » (66). L'attenzione francescana al significato economico del « tempo », in rapporto al prestito, emergerà soltanto più tardi. Per Bonaventura il commercio del tempo è illecito, perché elemento di dominio *comune*; e perciò « cum ex usura homo petit aliquid, est ibi perversio ordinis et appropriatio communitatis » (67). Commentando il passo del Deuteronomio 23, 20: *mutuum date, nihil inde sperantes*, egli indaga, tuttavia, sul significato e sul valore della *spes* in un interesse: « Nota, quod *spes* in mutuo potest esse ad simile *obsequium*, vel ad *lucrum*. Primo modo licet; secundo modo potest esse dupliciter: vel expressa [...], vel tacita ». La prima è illecita, la seconda invece non è « contra divinum mandatum » solo se non costituisce il movente principale a concedere il prestito (68).

Diversa è la condizione dell'*accomodatio rerum*, dove un interesse è lecito. La ragione è che, mentre il denaro — oltre che riservare totalmente la sua utilità economica « ex parte utentis » — con il prestito il suo valore « non minoratur, nec peioratur », un peggioramento e un deterioramento, valutabile economicamente, si ha invece nel prestito delle cose: « sicut contigit in domo, vel veste, vel equo » (69).

Un preciso riferimento ad un altro genere di commercio *illicitum* lo si ha — sempre nei *Commentarii in Sententias* — a proposito dell'*usus* e *abusus* dei beni di pertinenza ecclesiastica. Difendendo la validità dell'imposizione, da parte della Chiesa, del celibato al clero, Bonaventura giustifica il provvedimento, apportando anche una ragione economica: *propter vitandum latrocinium*. « Si enim episcopi et archiepiscopi nunc filios haberent, omnia bona ecclesiastica furarentur et diriperent, ita quod pauperibus pauca vel nulla remanerent. Cum enim modo congregent et ditent nepotes quasi gradibus incomputabilibus ab eis elongatos, quid facerent, si haberent filios legitimos? » (70). Il confronto con la Chiesa primitiva, quando non vigeva universalmente il celibato, ma neppure « erant [in Ecclesia] divitiae, et ideo non tantum timendum erat de furto » (71), palesa una preoccupazione molto consona al pensiero bonaventuriano: quello della perfezione cristiana.

(66) *De decem praeceptis*, t. V, p. 528b.

(67) *Ibid.*, p. 528b.

(68) *In Evangelium Lucae*, t. VII, pp. 157-158.

(69) *De decem praeceptis*, t. V, p. 528b; ma si veda anche *In III Sententiarum*, t. III, p. 836, d. 7.

(70) *In IV Sententiarum*, t. IV, pp. 805b-806a.

(71) *Ibid.*, p. 806b.

4. - I CONNOTATI DELL'ECONOMIA PAUPERISTICA

Sono significativi, sotto questo aspetto, gli sforzi operati da Bonaventura per chiarire la natura teologica e giuridica dei concetti di povertà volontaria, di *usus* delle cose temporali, di lavoro attitudinale — sia esso di natura manuale o intellettuale —, di superfluo, di elemosina: tutti motivi legati all'ideale e all'organizzazione del movimento francescano.

Abbiamo già accennato che, secondo il pensiero bonaventuriano, rinunciare volontariamente a tutti i propri beni, posseduti sia in privato che in comune, comporta anche un utile sociale in ordine alla giustizia distributiva. Ma questa forma di espropriazione trova la sua giustificazione in un postulato evangelico, non in un concetto economico. È imposta da una « perfezione », non da un utile o da una necessità naturale. Ma proprio perché questa espropriazione non causa mali sociali, ma utili, il suo entrare in una visione di « economia evangelica » non la svuota di significati puramente economici. Allo stesso modo che hanno un significato economico le diverse teorie *De superfluo*, in quanto tutte tendono a determinare la natura di un obbligo e la quantità delle ricchezze e dei beni materiali, rispetto al *necessarium*, da ridistribuire — sotto forma di elemosina — alla società (72). Abbiamo già detto che la valutazione del *superfluum* permette a Bonaventura l'esposizione di una larga tematica economica: e cioè, in che consista il superfluo; se avere del superfluo costituisca un illecito morale e sociale; la natura dell'obbligo all'elemosina e il *quantum* da destinarvi rispetto a specifici livelli di ricchezza del soggetto economico; la natura dell'avarizia e della prodigalità; il rapporto che si costituisce tra Chiesa/ricchezza/povertà. Nella questione *De superfluo*, il maestro francescano affronta, dunque, il problema di un'equa distribuzione dei beni temporali e la cui validità — se ce ne fosse ancora bisogno — potrebbe essere documentata da una citazione fatta dal concilio Vaticano II nella costituzione *De Ecclesia in mundo huius temporis* (73).

Questa distribuzione dei beni temporali non implica, nel pensiero bonaventuriano, un'equa ripartizione della proprietà privata. Il suo insegnamento distingue nettamente la *proprietas* e la *possessio* dall'*ususfructus* e dall'*usus simplex*. Se la *proprietas* vi è quando una cosa è nelle facoltà del proprietario, la *possessio* perfetta si ha soltanto quando uno può *uti et frui* del bene stes-

(72) Cfr. G. TODESCHINI, « *Oeconomica franciscana* », p. 22.

(73) Per tutto il problema rinviamo all'ampia trattazione fatta da E. Lio nello studio citato alla nota 6.

so (74). Ma l'*usus* delle cose — in qualunque senso lo si voglia prendere — può stare « *absque dominio et proprietate* » (75). « *Si dicas [...], divitiae sunt de necessitate vitae, hoc nihil est, cum multi, qui nihil prorsus habent proprietatis, vivere possunt* » (76). In realtà, l'« *usus temporalium necessarius est vitae humanae; qui tamen haberi potest absque dominio et proprietate, sicut patet in pauperibus, qui nihil proprietatis habent* » (77). Colui che non possiede nulla, o perché povero per necessità o perché ha rinunciato volontariamente ad ogni cosa, « *divinae providentiae regimine se committit, et multos vivendi modos et quaerendi necessaria sibi relinquit* » (78).

Le discussioni francescane sull'*usus* e sull'*usus pauper* delle cose necessarie alla vita umana, « non significa soltanto il modo, tramite il quale l'ordine [francescano] può servirsi dei beni terreni: la rinuncia giuridica ai possessi e l'affidarsi ad una figura di intermediario-amministratore. L'espressione definisce anche tutta una situazione etica, un tipo di comportamento e di morale quotidiana ed insieme una valutazione degli oggetti "mondani" ai quali il minore deve rapportarsi » (79). Nel pensiero bonaventuriano, questa economia pauperistica tende, insomma, anche a riabilitare e a ristabilire l'*usus simplex* delle cose, rifiutando una proprietà o un possesso che si configura come conseguenza, socialmente ineliminabile, del peccato di origine. Questa rivalutazione dell'*usus simplex* dei beni terreni non significa, però, l'instaurazione di un sistema economico di « mendicità ».

Bonaventura è cosciente che la mendicità involontaria dei poveri deboli e infermi è una « necessità », a cui — secondo le proprie possibilità economiche — ognuno deve sovvenire per obbligo di misericordia e anche di giustizia. Negli uomini validi al lavoro, ma tuttavia rifuggenti da un'onesta occupazione, la mendicità è « vizio »; mentre può essere consona alla perfezione evangelica in quanti, pur essendo validi ad un lavoro manuale, si dedicano ad una delle tante « *opera spiritualia* », poiché in questo caso, più che rappresentare un rimedio sociale, la mendicità si configura come uno *stipendium laboris* (80). Fedele interprete degli insegnamenti del poverello di Assisi, la dottrina bonaventuriana non favorisce certo

(74) Cfr. *In I Sententiarum*, t. I, p. 249b, e soprattutto l'*Apologia pauperum*, t. VIII, p. 312, n. 5.

(75) *De perfectione evangelica*, t. V, p. 131b.

(76) *Ibid.*, pp. 127b-128a.

(77) *Ibid.*, p. 131b.

(78) *Ibid.*, p. 133b.

(79) G. TODESCHINI, « *Oeconomica franciscana* », p. 45.

(80) *De perfectione evangelica*, t. V, p. 154b, ma si veda anche *In IV Sententiarum*, t. IV, pp. 368a, 370b, 377, d. 5.

l'oziosità « volontaria » a fianco della povertà volontaria. Non che si possa dare un'interpretazione « attivistica » al pensiero bonaventuriano; ma è certo che esso offre una vasta tematica di discussioni sull'etica del lavoro, dense di elementi giuridici e di valutazioni canonistiche: « ciò che non implica, una loro non appartenenza alla storia di un pensiero economico » (81).

Secondo Bonaventura, l'operare deve essere giusto, discreto, temperato, forte; ma nessuna operosità può avere questi caratteri se non è modellata sull'esemplarità divina (82). Niente è ozioso nella natura; e l'uomo non è ozioso che quando non lavora e dovrebbe lavorare (83). Se l'accidia rende l'uomo stolto e dannoso alla società, gli oziosi sono da reprimere e da costringere ad un lavoro onesto (84), corrispondente alle proprie attitudini, tenendo conto che « de huiusmodi operibus et hominibus diversificari debeat iudicium secundum diversitatem bonorum, officiorum et gratiarum sibi divinitus collatorum » (85). Nella gerarchia dei valori utilitaristici dell'etica-lavorativa bonaventuriana esiste una graduatoria che sembra privilegiare quelli economicamente meno rilevanti: 1) domare il corpo; 2) fuggire l'ozio; 3) guadagnarsi onestamente il sostentamento (86). Ma l'attendere ad una attività onesta non è mai fine a se stesso; il lavoro è *propter requiem* (87), e il riposo è più nobile del moto; poiché soprattutto le opere manuali e servili — che pure, meglio di ogni altra, domano il corpo, mettono in fuga i pericoli dell'ozio, procurano il giusto sostentamento — non possono elevare l'anima (88).

In quest'ottica, si comprende anche l'atteggiamento che Bonaventura ha assunto, durante il suo generalato, nei confronti dell'attività e dell'economia dei frati minori. Il lavoro manuale, già così caro a Francesco e da lui ribadito ancora nel suo *Testamento*, non entra — secondo l'insegnamento bonaventuriano — nell'essenza dei consigli evangelici; è soltanto consono alla perfezione evangelica purché non impedisca i *bona maiora* che si situano — francescanamente — nello spirito « sanctae orationis et devotionis [...], cui debent cetera temporalia deservire » (89). Il lavoro manuale è, dun-

(81) G. TODESCHINI, « *Oeconomica franciscana* », p. 18.

(82) Per un orientamento (con bibliografia), si veda A. AMPE, *Exemplarisme*, in *Dict. de spiritualité* (1961), cc. 1870-1878.

(83) Si vedano, a proposito, le indicazioni raccolte da S. WENZEL, *The Sin of Sloth: acedia in Mediaeval Thought and Literature*, Chapel Hill 1967.

(84) *Apologia pauperum*, t. VIII, p. 321, n. 17, e anche *In Ecclesiasten*, t. VI, p. 38, n. 5.

(85) *De perfectione evangelica*, t. V, p. 162a.

(86) *De perfectione evangelica*, t. V, p. 162b.

(87) *In I Sententiarum*, t. I, p. 654.

(88) *In Evangelium Lucae*, t. VII, p. 345, n. 35.

(89) *De perfectione evangelica*, t. V, p. 143a, e *Regula bullata*, c. 5, ed. K. ESSER, *Die Opuscula*, p. 368.

que, da lodare e da consigliare nella misura in cui non impedisce il lavoro spirituale, quali la predicazione e la contemplazione, che ne dispensano, anzi, la pratica (90).

Il concetto di lavoro e il soggetto che, nell'ordine minoritico, vi deve attendere, è stato già oggetto di studio (91). Glossando il capitolo *De modo laborandi* della *Regula* francescana del 1223, Bonaventura esclude che si debbano occupare di lavoro manuale coloro che « ad maiora apti sunt », e cioè che sanno esercitare opere spirituali. Il concetto di « attitudine », espresso da Francesco con il noto termine di *gratia laborandi*, viene precisato da Bonaventura, scandendo requisiti precisi: « in hac gratia intellige vires corporis et habitum artis acquisitum ac habilitatem etiam artem acquirendi » (92). Le forze fisiche valgono soprattutto per coloro che si dedicano ai lavori manuali; l'arte in atto o l'attitudine ad acquistarla per coloro che possono applicarsi « in praedicationis et doctrinae laboribus » (93): in un lavoro che, altrove, egli definisce *studium sapientiae*, consistente « in legendo, meditando, orando, contemplando, audiendo, conferendo, praedicando », più eccellente per natura, più impegnativo per la mente, più profittevole alla Chiesa e necessario al popolo cristiano (94). La promozione di questo *studium* è finalizzata all'utilità comune (95), e perciò dà diritto ad un onesto sostentamento. Sia che lavori manualmente che intellettualmente, il religioso deve tendere verso un triplice obiettivo: 1) la fuga dell'ozio; 2) l'alimentazione della devozione; 3) l'acquisto anche del necessario sostentamento corporale (96). Balza evidente come anche in questa occorrenza l'« adeptio etiam sustentationis necessariae corporalis » si collochi in quell'armonia, tutta evangelica, tra le esigenze dello spirito e la necessità economica. Il ricercare con priorità e con eccessiva sollecitudine i beni temporali sarebbe, infatti, *avaritia*: « Cur istis temporalibus, cur istis rebus curiosis et defectibilibus tanta occupatione sollicitamur? »: si chiede Bonaventura nel *De perfectione vitae*: « Certe aliam causam non inuenio, nisi matrem confusionis et damnationis, *avaritiam* » (97).

In questo senso, gli insegnamenti bonaventuriani davano una giustificazione dottrinale alle evoluzioni che nell'interno del france-

(90) *De perfectione evangelica*, t. V, pp. 144a, 158b.

(91) Cfr. P. D. BERTINATO, *Il concetto di « lavoro » nella Regola francescana*, Vicenza 1964, passim.

(92) *Expositio super Regulam*, t. VIII, p. 419, n. 1, ma già *In II Sententiarum*, t. II, p. 882a, è precisato che per operare bene si richiede l'« idoneità » e l'« attitudine ».

(93) Cfr. P. D. BERTINATO, *Il concetto di « lavoro »*, pp. 15, 20, 23-27, 29-32.

(94) *Ibid.*, p. 30.

(95) *In IV Sententiarum*, t. IV, p. 537a.

(96) Cfr. P. D. BERTINATO, *Il concetto di « lavoro »*, pp. 44-45.

(97) *De perfectione evangelica ad sorores*, t. VIII, p. 114b.

scanesimo si erano già operate. L'urbanizzazione e la clericalizzazione del movimento francescano avevano portato a ricercare altre fonti economiche di sussistenza che non fossero quelle legate al lavoro manuale. Un discorso economico non può trascurare le ripercussioni che tale evoluzione ebbe nel contesto della vita socio-economica dell'epoca. Divenuto essenzialmente un ordine « mendicante », il movimento francescano offrì il fianco a diffuse e persistenti accuse di onerosità sociale per il suo costante e istituzionalizzato « questuare ».

Bonaventura è conscio di questa evoluzione, al punto da poter premettere, alla trattazione del problema, un preciso chiarimento del termine *mendicare*: « Voco *mendicare*, eleemosynam quaerere, seu de quotidianis eleemosynis vivere » (98). Che nell'economia pauperistica anche la « mendicità » abbia potuto configurarsi come *labor/fatica* — e come « *labor erubescibilis et intolerabilis ultra vires* » (99) — è comprensibile. Secondo il pensiero di Francesco stesso il ricorrere, in caso di necessità, all'elemosina era un rivendicare una *hereditas* e una *iustitia* dovuta a tutti i *pauperes Christi* (100). Più che presentarsi come un semplice surrogato o, per così dire, come un rimedio sociale, la mendicità significava esercizio di un'opera spirituale, la prestazione di un lavoro morale, fruttuoso sia per il richiedente che per il retribuente. Era questo, senza dubbio, il significato vero delle parole che Francesco aveva fatto inserire nella *Regula* del 1221: « Et fratres qui eam *acquirendo laborant*, magnam mercedem habebunt et faciunt *lucrari et acquirere* tribuentes; quia omnia quae relinquunt homines in mundo peribunt, sed de caritate et de eleemosynis, quas fecerunt, habebunt *praemium* a Domino » (101).

Ma è chiaro che nell'economia della povertà di Francesco, l'elemosina rimase sempre un mezzo complementare, a cui ricorrere quando il ricavato del lavoro non fosse bastato (102); oppure una pratica penitenziale, per essere anche in questo conforme alla immagine che di Cristo, povero e mendicante, si era fatta (103). Richiederne di più del necessario era un *furto* perpetrato ai danni

(98) *De perfectione evangelica*, t. V, p. 134a.

(99) SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, ed. G. SCALIA, Bari 1966, p. 62 (e anche p. 606), ma il concetto si ha pure in Bonaventura, *In Evangelium Lucae*, t. VII, p. 405, n. 6.

(100) Ci sia consentito rinviare, in proposito, a quanto abbiamo scritto nel saggio su *La povertà nelle « Regulae » di Francesco d'Assisi*, in *La povertà del secolo XII e Francesco d'Assisi* (Atti del II Convegno della Società internazionale di Studi francescani), Assisi 1975, pp. 241-243.

(101) *Regula non bullata*, c. 9, ed. K. ESSER, *Die Opuscula*, pp. 385-386.

(102) Cfr. *Testamentum*, ed. K. ESSER, *Die Opuscula*, p. 440.

(103) Cfr. STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *La povertà*, pp. 231-233.

di altri poveri (104); e mise in guardia i suoi frati dal questuare denaro in qualsiasi modo, per sé o per altri, incitandoli ad essere utili al prossimo attraverso « *alia servitia quae non sunt contraria vitae nostrae* » (105). Con la trasformazione di questa prassi pauperistica in istituzione, il popolo e la società del Duecento ne risultò « economicamente » gravata. Un preciso sintomo, di questo aggravio, la società cristiana lo avvertì nella polemica suscitata da Guglielmo di Sant'Amore, allorché questi « *scripsit libellum in quo continebatur, quod omnes religiosi et verbum Domini predicantes, de elemosinis vivendo, salvari non poterant* » (106), come sintetizza Salimbene de Adam, il quale ripetutamente nella sua *Cronica* denuncia che la società del suo tempo « *de tanta multitudine religiosorum mendicantium nimie pregravatur* » (107). Impegnato a difendere il suo ordine religioso dagli attacchi esterni — in una successione che si snoda da Guglielmo di Sant'Amore a Gerardo di Abbeville, al concilio Lionese II — Bonaventura si preoccupò più di sistemare una teologia della povertà che di analizzarne la portata e le conseguenze economiche (108). Rispondendo all'obiezione — probabilmente di Guglielmo di Sant'Amore — « *quod opera spiritualia non excusant* » dall'obbligo del lavoro manuale, il maestro francescano metteva a confronto l'operosità manuale dei vecchi ordini monastici le cui attività spirituali, a differenza di quelle dei « mendicanti », « *non redundabant in manifestam utilitatem rei publicae* » (109). Si faceva forte, cioè, del valore sociale dell'operosità mendicante, e quindi difendeva l'onestà del *mendicare* come corrispondente ad uno *stipendium laboris*. Coerente al suo insegnamento, delle tante giustificazioni della « mendicità » che si trovavano nelle *Vitae* di Francesco scritte da Tommaso da Celano (110), nella sua *Legenda maior* non ne accolse sostanzialmente che una: « *universa in eleemosynam post peccatum dignis et indignis Eleemosynarius ille [Deus] largiflua pietate concessit* » (111). Una giustificazione che — stando alle testimonianze della *Legenda antiqua perusina* — rifletteva un genuino pensiero di Francesco: « *Nam beatus Franciscus pro maxime nobilitate, dignitate et curialitate*

(104) *Ibid.*, pp. 242-243.

(105) *Regula non bullata*, c. 8, ed. K. ESSER, *Die Opuscula*, p. 385.

(106) SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, pp. 437-438.

(107) *Ibid.*, p. 419.

(108) Su tutta la vicenda si veda, in generale: M. D. LAMBERT, *Franciscan Poverty. The Doctrine of the absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323*, London 1961; in particolare: M.-M. DUFEIL, *Gauillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250-1259*, Paris 1972.

(109) *De perfectione evangelica*, t. V, p. 163b.

(110) Si veda, in particolare, la *Vita secunda*, 161-162.

(111) *Legenda maior*, VII, 10.

secundum Deum et etiam secundum seculum istud habebat: scilicet, petere helemosinas amore domini Dei; quoniam omnia que Pater celestis pro utilitate hominis creavit, propter amorem dilecti Filii sui dignis et indignis gratis, pro helemosina, concessa sunt post peccatum » (112).

Per uno strano scherzo della storia, durante i lavori del concilio Lionese II (1274) la teologia pauperistica bonaventuriana riuscì a salvaguardare l'istituzione « mendicante » dei francescani e dei domenicani, ma non quella di altre « religiones mendicantes, que noviter apparuerant » (113), proprio per una ragione squisitamente economica: « pro eo quod mendicando gravant populum christianum » (114). Ma Bonaventura — benché estremamente impegnato nello svolgimento del concilio — non arrivò a vedere questi esiti. Moriva, infatti, alla vigilia delle discussioni ecumeniche sul problema.

STANISLAO DA CAMPAGNOLA

(112) *Compilatio Assisiensis* (o *Legenda antiqua perusina*), ed. M. BIGARONI, c. 96, p. 280.

(113) SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, p. 713.

(114) *Ibid.*, p. 713; ma già a proposito del concilio Lateranense IV (1215), il cronista annota che vi era stato sancito « quod de cetero nulla religio mendicans consurgeret, sed ista constitutio propter prelatorum negligentiam servata non fuit » (*Cronica*, p. 31).