Giuseppe Buffon OFM

****

VIII CPO

La grazia di lavorare

**Roma, 2015 XI 03**

Spis treści

[Il lavoro manuale tra missione e identità 2](#_Toc434352281)

[Manual work between mission and identity 13](#_Toc434352282)

[El trabajo manual entre misión e identidad 23](#_Toc434352283)

[Le travail manuel entre mission et identité 35](#_Toc434352284)

[O trabalho manual entre missão e identidade 47](#_Toc434352285)

[Die Handarbeit zwischen Sendung und Identität 59](#_Toc434352286)

# Il lavoro manuale tra missione e identità

**La tradizione francescana dalla difesa dell’*otium* alla scoperta della fraternità lavorativ**a

Premessa

L’intervento si articola in tre sezioni corrispondenti agli snodi tematici della riflessione minoritico-cappuccina sul lavoro manuale dalle origini dell’istituto fino alla riforma conciliare.

La prima intende evidenziare la specificità dell’apporto espresso specialmente dai commentatori della regola francescana durante l’epoca moderna: la difesa della dimensione contemplativa, connotato identitario della vita religiosa, la salvaguardia del lavoro intellettuale, presupposto indispensabile per l’adempimento della missione ecclesiale, e la mera tolleranza del lavoro manuale, utile antidoto all’ozio per i fratelli non dediti all’orazione, né all’evangelizzazione.

La seconda mira ad illustrare l’inversione di tendenza che i preti-frati operai e le piccole fraternità producono all’indomani del secondo conflitto mondiale grazie ad esperienze assolutamente innovative: i primi, con l’attribuire valore squisitamente missionario al lavoro dipendente; le seconde, con la scoperta la riscoperta dell’attività lavorativa condivisa con le classi subalterne quale luogo teologico finalizzato alla riappropriazione dell’originale identità francescana.

La terza si occupa invece del contributo elaborato dagli istituti francescani femminili dalla fine del secolo XVIII all’inizio del XX, epoca cosiddetta delle rivoluzioni (borghese, industriale, proletaria, tecnologica): l’accantonamento della povertà, vissuta come medicazione, sostituita con la pratica del lavoro assiduo e professionalmente impegnato alla stregua della delle classi povere, proletarie (livello identitario); l’abbandono della vocazione eremitica, intesa come *fuga mundi*, rimpiazzata dalla missione concepita sia come mobilità finalizzata all’evangelizzazione *ad gentes*, sia come servizio assistenziale, impegno sociale, promozione umana e culturale.

Questo francescanesimo sociale prodotto nel corso del XIX secolo dagli istituti femminili di ispirazione francescana subisce, a sua volta, una radicale trasformazione diventando non solo francescanesimo politico, ma addirittura concezione di vita (Weltanschauung) estesa ad una molteplicità di settori: da quello economico a quello sociale, da quello culturale a quello tecnologico, fino a quello spirituale. Ne è artefice il fondatore dell’Università cattolica e degli istituti secolari, Agostino Gemelli, cui si deve anche la sponsorizzazione del lavoro elevato a vera originalità della proposta dell’assisiate.

I parte

1. ***In difesa dell’otium***

Lungo tutta l’epoca moderna, dal secolo XIV al XVIII, domina la convinzione che il lavoro manuale serva solo a vincere l’ozio dei fratelli che non sono provvisti dei doni soprannaturali della contemplazione o della profezia, né dell’abilità intellettuale. Si afferma infatti che mentre il lavoro manuale occupa il corpo - impedendo che precipiti nell’inattività e ceda così al male dell’ozio - solo la sapienza, virtù religiosa ed intellettuale, giunge a colmare il cuore. L’enunciato stabilisce una autentica gerarchia di valori che assegna il primo posto alla vita di orazione, il secondo allo studio e solo il terzo all’esercizio manuale.

In verità, la piramidale dei valori che strutturano la vita religiosa fino alla fine dell’epoca moderna prevede: all’apice, con la funzione di sostenere l’identità religiosa dell’istituto, la virtù dell’orazione, l’*otium*; sul livello appena inferiore, con la funzione di supportare l’identità ecclesiale, lo studio finalizzato alla missione; sul livello medio, con la funzione di incentivare o almeno di salvaguardare il legame sociale, i vari uffici lavorativi, da quelli che prevedono specifiche competenze professionali ai semplici servizi manuali; e infine, alla base della piramide, con la funzione di provvedere all’ascesi individuale, gli esercizi corporei e quindi anche il lavoro manuale.

L’insistenza sulla superiorità dell’*otium*, della contemplazione su tutte la altre attività, compreso quindi il lavoro manuale, è motivata dal fatto che si intende mettere in evidenza il distintivo della vita religiosa (*fuga mundi*) rispetto alla vita condotta nel *saeculum*. Infatti, l’apologetica in favore dell’*otium* si accentua soprattutto in conseguenza della diffusione della riforma protestante per la quale la vita religiosa non gode di alcuna differenza specifica rispetto alla vita del cristiano battezzato. Sotto l’influsso delle idee protestanti, trasformatesi, con l’avvento dell’illuminismo, in riformismo cattolico, il cosiddetto *Aufklärung*, anche numerosi monarchi cattolici, compreso l’imperatore asburgico Giuseppe II, soprannominato il re sacrestano per il suo particolare interessamento verso i valori religiosi, procedono alla soppressione di tutti gli ordini contemplativi e alla riconversione di quelli semiconteplativi, obbligandoli a mutare in servizio sociale ed educativo il tradizionale impegno a favore della preghiera e della stessa evangelizzazione.

La concessione di uno spazio eccessivo al lavoro manuale, sacrificando attività ritenute più consone allo stato di perfezione, la preghiera e l’evangelizzazione, rischia di stravolgere l’identità della vita religiosa. La problematica, presente anche tra i primi cappuccini radunati per il capitolo di S. Eufemia (1536), non è affatto secondaria ma assurge a oggetto di dibattito. Come infatti riferisce Bernardino da Colpetrazzo, mentre Ludovico da Fossombrone esige che il lavoro sia obbligatorio per tutti, altri “Iluminatissimi e santissimi Padri riconoscevano che il vivere di proprie fatiche è cosa di perfezion, non però comune a tutti, come si può constatare sin dai tempi di S. Francesco, in cui mai tutta la Religione visse di laborizio; et però non volsero che la cosa andasse innanti. Basta assai – dicevano – che si viva di mendicità. Se qualcuno poi vorrà vivere colle proprie fatiche, lo faccia pure, con l’obbedienza. Ma non si devono costringere tutti al lavoro manuale altrimenti la Riforma si converte in una Congregazione di Bottegai, perché negli esercizi meccanici spesso si ha occasione di trattar con secolari e si è presi totalmente da affari terrestri: ed il messo diventa fine”. Nelle costituzioni promulgate durante il medesimo capitolo si ammoniscono “li frati di non mettere el loro fine nel lavorare; ne in quello porre alchuno affecto, o occuparsi tanto che extinguino, diminuischino, o retardino lo spirito, al quale debeno servire tutte le cose”.

1. ***In difesa del diritto ad evangelizzare***

I francescani di età moderna non si occupano soltanto di difendere l’*otium*, praticato con risultati di eccellente originalità dalla scuola cappuccina, ma sulla scia di S. Bonaventura combattono anche la battaglia in favore del diritto all’evangelizzazione, del diritto cioè a prendere parte alla missione della Chiesa, inseriti a pieno titolo fra le forze deputate alla missione ecclesiale. Già al tempo di S. Bonavantura, infatti, elementi di spicco della compagnie ecclesiale, come ad esempio i maestri di Parigi, ritengono che i mendicanti, obbligati dalla natura stessa di un ordine qual è il loro votato alla povertà, sono tenuti a spendere il proprio tempo nel lavoro manuale, loro unico mezzo di sussistenza, e non invece ad occuparsi della predicazione, affaccendandosi negli studi richiesti per garantirne l’ortodossia e l’efficacia con l’esito di sottrarre risorse economiche dilapidando i benefici ecclesiastici.

In realtà, il tema del riconoscimento economico per il servizio dell’evangelizzazione offerto dai religiosi solleva un problema ben più profondo della semplice questione finanziaria. Esso infatti pone sul tavolo il concetto di appartenenza dei religiosi alla missione ecclesiale, di appartenenza alla stessa Chiesa; solleva cioè la questione della loro identità ecclesiale.

Il cappuccino Viatore da Coccaglio, si impegna a fondo nel controbattere le ragioni di “coloro che si prefissero il piacere in lacerar la vita de’ frati minori”, asserendo “esser [questi] obbligati per virtù di regola a lavorare”. E conclude: “Dalla data Sposizione tre cose risultano chiaramente: La prima è, non essere obbligati alla fatica delle mani quelli, i quali attendono con profitto alle cose spirituali. La seconda è, dispensarsi dalla fatica manuale quelli, che sono sopra modo sollevati al dono dell’Orazione, e della Contemplazione. Terza quelli poi, che né attendono allo studio, né all’Orazione, essere obbligati al lavoro, per non intorpidire vilmente nell’ozio”.

A distanza di un secolo, un suo confratello d’oltralpe, Hilaire de Paris, ricorda come S. Francesco, a differenza di S. Benedetto, che prescrive il lavoro manuale giornaliero, indica la predicazione quale attività principale per i frati minori, i quali, proprio in virtù del ministero apostolico, possono ritenersi esenti dall’obbligo di coltivare la terra come gli antichi monaci. Nella regola, infatti, argomenta altrove il religioso, alle attività di predicazione e orazione viene attribuito, rispetto alle attività manuali, uno spazio assai più considerevole.

Secondo i francescani dell’età moderna, l’identità mendicante che prevede l’espropriazione e quindi l’obbligo di provvedere alla propria sussistenza mediante attività lavorativa non può escludere l’identità apostolica, che garantisce loro il diritto a partecipare alla missione ecclesiale, il diritto di appartenenza alla Chiesa non solo come testimoni della vita evangelica ma anche come araldi del regno. E’ lo stesso S. Bonaventura ad attribuire il temine *labor* anche all’attività intellettuale (*labor sapientiae*), con lo scopo di dimostrare che anche lo studio e la predicazione rientrano tra le attività pertinenti ai mendicanti.

Il lavoro manuale non possiede perciò alcuna valenza religiosa né missionaria. Esso, diversamente dall’orazione e dagli studi, corroboranti la dimensione identitaria, svolge una funzione meramente sociale: fungendo da collante per la vita comunitaria e favorendo per il sigilo individuo un’ascesi orientata a rafforzare la virtù dell’umiltà, come già osserva Eugenio da Rumilly nel *Regolamento de’ poveri religiosi adattato ai cappuccini*: “Egli è quindi che in conformità a quanto ha praticato sempre la religione, i religiosi tutti, e sacerdoti e laici, assieme riuniti, quasi fossero un uomo solo di una medesima volontà e di un solo sentimento, si adatteranno alli esercizi di umiltà di comune servizio, quando l’ordinerà e prescriverà il superiore, v.g. la questua del vino, del grano, del fieno, nel giardino de’ fiori, alcune volte nell’orto, scopare la chiesa, il coro, e i dormitori; e cureranno, secondo la consuetudine de’ nostri padri antichi, che tutte le officine e l’interno della casa sia mondo e decente”.

1. ***La crisi dell’otium***

Già nel corso del secolo XVII, l’*otium* dei religiosi viene messo sotto accusa dai rappresentati del clero secolare che contestano ad essi il diritto all’esercizio dei ministeri delle confessioni e della predicazione e quindi il diritto di questua. Questa diventa infatti indispensabile per sovvenzionare quanti, spendendo il proprio tempo nel servizio ecclesiale, non possono procurarsi il sostentamento con il ricorso all’attività lavorativa. Nell’accesa controversia, scoppiata in Francia alle soglie dell’epoca dei lumi, tra clero secolare e regolari, assume un ruolo determinate il cappuccino Yves de Paris con l’opera:  *Les* heureux succès*de la*piété*, ou les triomphes de la vie religieuse*. In essa il religioso sostiene che l’eccesivo impegno nelle attività manuali cui sono sottoposti i cappuccini non ha alcun valore contro l’ozio; esso, al contrario, aumentando la frenesia, sottrae ai religiosi tempo ed energie da impiegare, assai più vantaggiosamente e con maggior profitto spirituale, nel servizio ecclesiale.

Con l’avvento dell’illuminismo, l’*otium* dei religiosi subisce la critica ancor più radicale dei governi sostenuti dai nuovi filosofi, che puntando sulla razionalizzazione delle risorse e quindi sulla politica del lavoro, accusano i religiosi di fomentare la pigrizia, la passività e l’accattonaggio: “Dicevano, come pur troppo il dicono anche oggi alcuni Politici, che i frati son resi gravosi al Mondo, che pregiudicano i poveri, che vantandosi di professare uno stato di vita perfetta, una vita conducono all’esempio ed al precetto dell’apostolo S. Paolo affatto contraria”. L’obiezione, un tempo rivolta alla sola dimensione contemplativa si allarga ora all’intera vita religiosa che sottrae frati e monaci dall’attività lavorativa: “fra monaci molti si farebbero agricoltori, artefici, mercanti”.

In seguito alle denunce contro i mendicanti e i francescani in particolare, divulgate nelle aule parlamentari per avvallarne la soppressione, il cappuccino Samuele Majiochi, ritiene di dover spendere un elogio a favore del valore spirituale del lavoro, soffermandosi nel suo commento alla regola (1856) sulla “vita laboriosa di Gesù” e non più soltanto sulla sua “vita povera”. Nella seconda metà del XIX secolo, anche il cappuccino francese, Hilaire de Paris, apostrofa i difensori di una pigrizia contrabbandata come ‘perfezione maggiore’, invitandoli a ravvedersi con la considerazione che nella storia della spiritualità si è spesso verificato che i grandi contemplativi siano nello stesso tempo grandi lavoratori.

In verità, l’ozium dei religiosi si dimostra soggetto a critiche provenienti non soltanto dall’esterno della cinta conventuale, ma anche dall’interno. Il sistema sociale tipico dell’antico regime, nel quale domina la pratica del maggiorascato, che manipola il sistema beneficiale al punto trasformare la vita religiosa in una vera agenzia di collocamento, provocando un innalzamento numerico genera fenomeni di evidente lassismo. E’ l’*otium* stesso, allora, a subire manipolazioni interpretative che ne distorcono il significato. Inutili sono ormai i tentativi di rettifica operati da commentatori sensibili al riformismo giansenista come il cappuccino Viatore da Coccaglio: “Nò non è da tenersi religioso di spirito chi strapazza i suoi impieghi, e negligenta il proprio uffizio; chi consuma tutto il restante del tempo in cince, in oziosità, e nel procacciarsi quel buon tempo che può, sì dentro che fuori del chiostro; e disdegna poi metter mano dove sarebbe di bisogno, per aiuto de’ suoi confratelli e per migliorar lo stato del convento”.

II Parte

1. ***Il modo operaio, scuola di Vangelo***

Alle soglie del secondo conflitto mondiale, Gratien de Paris sogna una vita religiosa dispensatrice di ministeri completamente gratuiti, povera in quanto disposta a rinunciare ad offerte dei benefattori e alla stessa mendicazione, quindi dedita al lavoro come sua unica fonte di sussistenza. Successivamente, a scoprire nel contatto con gli operai l’opportunità per rivoluzionare la missione ecclesiale, nello ‘spalla a spalla’ con i compagni di lavoro, loro nuovi confratelli, l’efficacia di un ambiente formativo capace di gettare nuove basi per la riforma della stessa vita religiosa, e addirittura della Chiesa, sono però quei frati che prestano servizio di cappellani nei campi di lavoro tedeschi. Il lavoro manuale, da impedimento alla missione, passa così ad essere considerato propulsore di nuova evangelizzazione, laboratorio per rinnovare la vita religiosa ed ecclesiale. Il vero cristiano si dimostra allora quello celato nel militante comunista: “L’autre soir – scrive Christophe – c’était avec un militant communiste que les frères discutaient. Pour lui, Dieu n’existe pas, seule la matière est tout. Il se dévoue pour le bien-être matériel. Intelligent, il aime les autres. Mais il ne sent pas le besoin de Dieu. Aussi c’est très difficile d’avancer ? Il est nécessaire qu’il se heurte à une expérience morale ou religieuse. Si on pouvait le conquérir au Christ, se serait un grand militant”.

La vera vita religiosa non è più quella appartata dal pubblico e nascosta nel privato dei conventi, ma quella che nasce dalla condivisione con i lavoratori, dal contatto con le problematiche sofferte nella realtà lavorativa: “Si nous avions voulu nous serions maintenant en privé comme certains camarades de notre piaule. Quelle animation autour de la table lorsqu’au cours de nos chapitres hebdomadaires nous révisons en commun nos responsabilités et que chacun raconte brièvement ce qu’il a fait pour le Seigneur, dans le rayon qui lui est dévolu, durant la semaine écoulée. Vous pouvez penser que cette vie si bousculée – surtout intérieurement car le Seigneur nous demande chaque jour davantage – transforme complètement notre mentalité ? C’est l’égoïsme qui doit céder le pas ou bien c’est accepter l’embourgeoisement, c'est-à-dire aprés le travail à la gare le retour au camp et à ses pantoufles. Mais une telle attitude est inconcevable quand on a vu la détresse des travailleurs qui s’accrochent à vous”.

Non c’è dubbio che siano specialmente i frati reduci dai campi di lavoro tedeschi ad intessere una nuova idea di missione, trovando irrinunciabile sostegno proprio nell’opera *France pays de mission* (Paris 1943), profezia del rinnovamento conciliare, che non casualmente viene partorita dall’esperienza di due cappellani di gioventù cattolica operaia (JOC), Henri Godin e Ivan Daniel. Lo stesso Daniel offre ai giovani frati minori di Champflery, dimora dei reduci dai campi lavoro tedeschi, una anticipazione del libro-manifesto che infiamma la Francia non meno che il cardinal Emmanuel Suhard (1940-1949). Infatti, spronati dall’illustre prelato, già nel luglio 1946, i cappuccini mettono a disposizione della missione di Parigi tre missionari, con l’incarico di occuparsi di una zona periferica della capitale. Nell’autunno, due di essi lavorarono in incognito per tre settimane presso l’azienda del gas di Clichy. In seguito, André Baugé, lui pure proveniente dall’esperienza dei campi di lavoro, a Berlino, e Léon Gahier, si stabiliscono a Nanterre, prendendo dimora in una baracca di legno. La loro esperienza lavorativa come operai presso imprese locali, viene giudicata positivamente dagli stessi responsabili della missione di Parigi, che stanno valutando l’utilità di una tale esperienza anche per altri membri del clero, coinvolti in queste nuove forme di apostolato missionario.

1. ***La condivisione rimpiazza l’*otium**

L’altolà della gerarchia romana al lavoro salariato di quanti rivestono un ministero ordinato spegne la riflessione sull’evangelizzazione intrapresa nel contesto del mondo operaio, spostandola in quello della condivisione con le classi maggiormente disagiate. Il cambiamento di rotta dà origine ad una nuova forma di vita francescana, denominata in seguito “piccola fraternità”, che conserva dell’antecedente sia l’elemento della condivisione con le classi inferiori e sia quello del lavoro manuale, elevandoli, e l’uno e l’altro, a modalità per trasformare la stessa vita religiosa: “il ne suffit pas de s’intéresser aux pauvres, il faut vivre un style de vie qui marque une solidarité vraie avec eux”. Il cappuccino Léon Robinot, incaricato di stilare una valutazione dell’esperienza delle piccole fraternità, condivide l’auspicio di passare dall’assillo missionario alla semplice condivisione della vita, accettando di mettere in discussione le stesse strutture tradizionali dell’istituzione religiosa. Per il medesimo, è proprio l’assunzione di una pratica lavorativa a garantire il sorgere di nuove forme di vita fraterna, esito della trasformazione degli ambienti abitativi, del vestiario, delle fonti di sussistenza economica, delle relazioni con la società, degli spazi di preghiera e dei sacramenti. Non è più l’*otium* dunque a dare l’impronta alla vita religiosa ma il lavoro, il quale ora non è più percepito, come in epoca moderna, quale attività lesiva del *labor sapientiae* e antitetica rispetto all’orazione. La condivisone con i lavoratori è vissuta adesso come un autentico ritorno a quell’esperienza di S. Francesco e dei primi frati che, codificata dalla regola non bollata, permette di continuare l’esercizio della professione praticata prima dell’ingresso in fraternità.

Le piccole fraternità, fiorite soprattutto in Francia per iniziativa di frati minori e cappuccini, dal 1964 al 1970, risultano ammontare a 25, delle quali ben 14/15 sorgono nel solo 1969. Si può osservare inoltre come, mentre quelle nate prima del 1965/66, si caratterizzano ancora per un orientamento prevalentemente apostolico/missionario, soltanto quelle successive al 1967 assumono gradualmente una disposizione qualificabile con i termini di “simple présence”. Secondo il Robinot, successivamente si configurerebbe anche un’ulteriore tipologia, il cui indirizzo qualificante scaturisce proprio dall’obiettivo di “inaugurer le mouvement d’une nouvelle forme de vie franciscaine”.

Le considerazioni, réflexion sur l’essentiel de notre vie franciscaine, di Denis e Ludovic, membri della fraternità di rue Mazagran, si dimostrano assai illuminanti sul tema del lavoro quale viatico per la trasformazione dell’intera vita francescana. Esse infatti sono l’esito della decisione di intraprendere l’esperienza lavorativa in fabbrica al fine di vivere relazioni di maggiore prossimità con la popolazione che abita il quartiere dove è situata la fraternità francescana, nella convinzione che il fattore condivisione sia connotato qualificante l’identità minoritica. Il realtà, la “réflexion sur l’essentiel de notre vie franciscaine” è occasionata dalla lettera del cardinal Pizzardo sulla problematica dei preti operai in risposta al card. Feltin, arcivescovo di Parigi, il quale sottopone al papa Giovanni XXIII la questione del lavoro dipendente del clero, chiedendogli dispensa per coloro che ancora lavorano a tempo pieno. La lettera del prefetto del Santo Ufficio, diventata ben presto di dominio pubblico, sebbene spedita in forma riservata, ripropone quanto già manifestato fin dal 1953 e poi ribadito nell’anno successivo da parte degli stessi vescovi francesi, ovvero il divieto per il clero di lavorare in fabbrica, se non per un tempo limitato, ritenendo che la condizione di operai non sia essenziale per il loro apostolato, ed anzi che essa pregiudichi la realtà stessa del sacerdozio, distorcendo persino la visione della attività missionaria. Si suggerisce piuttosto la possibilità di sostituire i preti con membri di istituti secolari; il concilio però è ormai alle porte e molti preti operai guardavano ad esso fiduciosi, animati dalla speranza di poter riaprire la discussione.

Denis e Ludovic, sebbene non intendano prendere parte al dibattito sul sacerdozio, si trovano però a dover difendere lo stesso principio, ovvero il valore della propria esperienza, vissuta a contatto con i problemi dell’attualità, nell’intento di suggerire con essa una opportunità di revisione/rinnovamento delle forme ereditate dalla tradizione: “Et c’est à partir de la vie de gens qui nous entourent, en particulier de leur dépendance totale et de l’insécurité où ils se trouvent que j’ai revu notre place ou plutôt notre être de frères-mineurs”. La vita conventuale, tradizionalmente concepita non soddisfa più, perché, pur essendo fondata fin dalle origini sul principio della mendicità, suppone la dipendenza assoluta dalla benevolenza della popolazione, mentre invece, con il passar del tempo, ha trovato appoggio sull’amicizia umana dei benefattori, o, peggio, su mezzi di una propaganda sentimentale: “La vie de travail nous était apparue comme la plus propre aujourd’hui à vivre dans cette insécurité et cette dépendance humaine”.

Il lavoro deve perciò sostituire la pratica della mendicità che ha caratterizzato per secoli la vita francescana. Infatti, la mendicità risulta ora una condizione non soltanto aborrita dai poveri ma anche una consuetudine ormai caduta in disuso presso i frati, i quali si trovano incapaci per fino di accostarsi ai poveri costretti a mendicare. Il lavoro, benché meno radicale della rinuncia completa ai beni può quindi consentire ai religiosi una maggiore vicinanza e condivisione con i poveri. Sempre secondo Denis, la mentalità tipica della classe media, avvicinata a motivo della pratica apostolica ha penetrato la sfera conventuale, influenzandone i comportamenti, mentre al contrario, la necessità di mantenere certo livello di vita ha pilotato in certo modo anche l’orientamento apostolico verso determinate categorie di persone.

Ludovic e Denis ritengono inoltre che altre importanti questioni emergano da considerazioni circa il rapporto tra lavoro e vita di preghiera. Il lavoro in fabbrica infatti non permette di salvaguardare l’orario di preghiera stabilito dalla consuetudine conventuale; il contatto con gli ambienti lavorativi, con la povertà vissuta dagli operai, rende però la preghiera più vera. E’ preferibile allora abbandonare il servizio ai poveri a favore di una preghiera più prolungata, secondo il costume tradizionale, oppure sacrificare il tempo prefissato per la preghiera e la riflessione, a vantaggio di una condivisione più coerente con i suddetti fratelli, fattore che rende più vero e profondo il rapporto con Dio? La sola presenza dei religiosi tra coloro che percepiscono estranea ogni nozione di soprannaturale, Dio, Chiesa, sacerdozio o preghiera, non è forse sufficiente per assolvere al compito di una autentica preghiera sacerdotale?

La fraternità collocata e vissuta nel bel mezzo di un quartiere, ovvero aperta a tutti, in una dimensione di universalità, per Denis trasforma radicalmente anche il concetto di obbedienza. Infatti, il referente non è il solo superiore bensì il vicino di casa, l’altro qualsiasi, alloggiato nel medesimo quartiere. “Et pourtant cette fraternité avec tous, pauvres ou riches, n’est-elle pas le test que notre fraternité *intra muros* est bien authentique ?”.

La prossimità prosegue Denis rende forse più difficile l’annuncio, l’evangelizzazione esplicita, la predicazione nel senso classico del termine. Anche in questo caso, come per la povertà e per la preghiera, i valori in gioco sono quelli di efficacia e di verità: l’uno esclude l’altro. Ludovic e Denis chiaramente sono consapevoli che l’esperienza lavorativa offre le condizioni per una rivisitazione della tradizione francescana offrendo l’opportunità di riscoprirne l’ideale originario: “Nous avions le sentiment que c’était notre vocation franciscaine qui trouvait là [esperienza lavorativa] sa véritable expression […] Cette vie franciscaine est le fruit d’une recherche de conscience sur notre pauvreté et d’un désir profond de vie missionnaire en milieu déchristianisé. Plus généralement, d’une réflexion sur notre présence au monde de la vie religieuse”.

III parte

1. ***La lenta rivalutazione dello spazio lavorativo***

Le soppressioni ottocentesche rappresentano una vera cesura per la tradizione francescana e quindi per lo stesso ideale dell’*otium*, che nella produzione artistica di Grené, nota come il coro dei cappuccini, assurge a simbolo di un passato ormai estinto. Gli antichi ordini minoritici, non esclusi i cappuccini, faticano a ristabilirsi sia da un punto di vista meramente materiale e demografico sia soprattutto sul piano di una vera rifondazione della vita francescana giunta a concretizzazione solo negli ultimi decenni del XIX secolo. Al contrario, le congregazioni francescane femminili si dimostrano un vero laboratorio di novità tanto da proporre una reale trasformazione del francescanesimo tradizionale. Invece dell’*otium* praticato negli eremi, esse preferiscono l’impegno missionario: “Il nostro Serafico Padre per ispirazione divina, con la fondazione del suo Ordine costituì una sintesi tra vita attiva e vita contemplativa”. Osservano ancora come l’originalità introdotta da Francesco non consista nella solitudine eremitica bensì nella missione, pratica che per la prima volta nella storia della vita religiosa riceve collocazione in una regola, occupando lo spazio di un intero capitolo: “Il nostro Padre S. Francesco, durante tutta la sua vita inseguì il progetto di recarsi ad evangelizzare i popoli infedeli […] Egli introdusse nella regola un capitolo speciale per quanti volessero consacrarsi a questo difficile ministero”.

Ancora più importate però è l’interpretazione della povertà francescana, elemento identitario e non soltanto funzionale come la missione. L’ideale della povertà nel fervore iniziale: per alcune è la questua; per altre, in modo più permanente, è il lavoro assiduo e disinteressato; per altre ancora diventa servizio ai poveri, anzi ai più poveri o ai lebbrosi. Si passa quindi da una interpretazione della povertà come pratica ascetica - la questua –, in linea con la tradizione controriformistica, ad una lettura di essa in termini non solo di azione apostolica, ma addirittura di concezione di vita, intesa nei canoni della professionalità. Presso tutte le fondazioni femminili si istituiscono infatti laboratori d’arte: ricamo, cucito, pittura, scultura, musica e rilegatura. In seguito nasce l’esigenza di una maggiore specializzazione che viene soddisfatta mediante l’incremento della formazione professionale; queste opere si trasformarono gradualmente in centri di promozione della donna: scuole tecniche industriali, agricole e laboratori artigianali.

1. ***Lavoro, vera originalità del francescanesimo***

Se il francescanesimo femminile è pioniere nell’interpretare la povertà nel segno del lavoro assiduo perché modalità che connota le classi povere, proletarie, sono però i cultori del santo di Assisi che militano all’esterno della cerchia francescana e cattolica a sostenere con determinazione e nuovo vigore come il lavoro costituisca la vera originalità della proposta minoritica. Ruggero Boghi, primo ministro della cultura del nuovo regno d’Italia, grande patrocinatore della diffusione sul territorio nazionale del francescanesimo sabatieriano e lui stesso biografo dell’assisiate, individua il lavoro, oltre alla povertà e alla pace, tra i temi portanti della spiritualità francescana. Lo stesso Paul Sabatier non ha dubbi sul fatto che l’ordine francescano non si qualifichi come movimento mendicante, ma lavoratore. Anche per Giovanni Semeria il lavoro è elemento centrale della proposta francescana, in quanto è Francesco stesso a nobilitarlo “mostrandolo consacrato all’amore di Dio e compiuto fedelmente per la sua gloria”. Il podestà d’Assisi e francescanista Arnaldo Fortini, insieme alla corrente culturale dei Mascitelli e d’Annunzio, che milita nell’alveo del fascismo, idealizzano l’impegno lavorativo enfatizzandone l’eroicità, la componente del sacrificio e perfino la dimensione missionaria. L’artista Mario Sironi, intellettuale organico del partito fascista ma libero nella ricerca di nuovi linguaggi espressivi, nel suo tentativo di rendere popolare una produzione artistica troppo aristocratica per non dire borghese, propone il lavoro manuale *tout court* quale massima espressione delle arti plastiche.

E’ però ad Agostino Gemelli, socialista ateo della scapigliatura milanese, che va il merito di aver messo il lavoro alla base della sua visione francescana della vita, della cultura, della società della politica, del mondo e dello stesso cristianesimo. Non ha dubbi al riguardo la sua coraggiosa biografa Maria Sticco: “L’aspetto del francescanesimo, che più rispondeva alle sue varie disposizioni naturali, era la valutazione religiosa del lavoro. Padre Gemelli lo concepì non solo secondo i noti principi della morale cristiana, ma come testimonianza dell’esistenza di Dio, ‘perché il lavoro fatto bene e con retta intenzione conduce gli altri uomini a scorgere in noi un movente soprannaturale; li conduce ad ammirare la sapienza infinita di Dio, che, da creature come noi siamo, sa cavare tesori di vita’. Il lavoro è dunque apostolato, ma è anche un inno sacro”.

Nella seconda parte del passaggio riportato dalla Sticco si distinguono le parole stesse che Gemelli indirizza ad Armida Barelli sua fidata collaboratrice nella fondazione dell’Università cattolica e insieme a lui ideatrice dell’istituto secolare della regalità, che fa del lavoro il caposaldo della propria missione, francescanizzando l’ideale della militanza laicale di Azione cattolica: il lavoro assiduo e la solidarietà con i compagni di lavoro è già evangelizzazione. Sì, il lavoro per Gemelli è missione, è liturgia, tanto è vero che avrebbe voluto perfino inserire una lode ai lavoratori nel cantico della creature, nella certezza di avere l’approvazione dello stesso Francesco: “Lavoriamo per unire il canto della nostra operosità a quello di tutte le creature dell’universo, e in questa guisa lodare il creatore nelle sue magnificenze e nelle sue misericordie. Qui padre Gemelli – valuta sempre la Sticco - ebbe uno dei suoi lampi poetici, che poi non si curò di cogliere e di approfondire. Comunque, occorre rilevare che al coro degli astri, dell’acqua, del fuoco, della terra, dell’uomo perdonante, penitente, morente, così bene sentito da san Francesco, questo suo frate del Novecento aggiunge il coro dei lavoratori, che liberamente celebrano Dio, cooperando ai suoi piani con la loro volontaria fatica”.

Da queste affermazioni sul primato del lavoro per la missione ecclesiale e per la stessa vita cristiana è agevole comprendere il nesso tra gli istituti secolari e la successiva esperienza dei preti operai, che lo stesso cardinale Giuseppe Pizzardo (1937-1970) richiama nella lettera sul lavoro dipendente del clero. Mentre Gemelli, ritenendo il francescanesimo tradizionale incapace soddisfare le attese le attese del mondo moderno, opta per la fondazione di una nuova forma di vita consacrata, il movimento dei preti operai osa rimettere sul tavolo la questione del significato del sacerdozio secolare o regolare e quindi della vita religiosa e della stessa istituzione ecclesiale. Il popolo dei lavoratori, espressione di una modernità lontana dal Vangelo quanto il nuovo Mondo del XV secolo o il paganesimo delle origini cristiane, può costituire per la Chiesa e per i suoi pionieri di un tempo, i francescani della Cina, delle Americhe e dell’Africa, l’opportunità per una nuova *implantatio ecclesiae*?

Alcune sollecitazioni e quesiti per continuare la riflessione

La questione di fondo sta nel mantenere alta la tensione tra la prossimità al mondo, la partecipazione alle gioie e alle sofferenze dell’odierna generazione e la contestazione di una mondanità che riduce l’orizzonte della realtà alla sola dimensione intrastorica, ledendo la stessa dignità dell’essere umano chiamato alla pienezza dell’incontro con Dio. Francesco permette ai frati di continuare l’attività lavorativa intrapresa prima dell’ingresso nella fraternità, riconoscendo la bontà del lavoro *tout court*, in alternativa però all’incipiente società capitalista impone che essi non accampino diritti sul salario come suggerirebbe la logica contrattuale.

Nella scelta di un ambito lavorativo, come possibile allora coniugare i valori, da una parte, della condivisione e della prossimità e, dall’altra, quelli del segno escatologico/contestazione?

Nel passaggio dalla semplice testimonianza di vita all’impegno nell’evangelizzazione, già sotteso nella decisione di presentare al papa la *forma vitae*, Bonaventura conia il *labor sapientiae* proprio per giustificare l’inserimento dell’ordine nella missione ecclesiale, e quindi rafforzarne la dimensione di ecclesialità, onde evitare una sua pericolosa marginalizzazione e la prevalenza della contestazione sulla collaborazione.

Come valorizzare l’elemento della testimonianza, dell’autenticità di cui è segno l’attività lavorativa dipendente praticata dallo stesso apostolo Paolo, senza venir meno alla disponibilità dell’*ire ad infedeles* e praticare la missione consistente nella *implantatio ecclesiae*, non solo nella propagazione della fede?

Nell’epoca moderna del *cuius regio eius et religio*, quando cioè la politica del principe prende decisioni in materia di fede, la vita religiosa innalza la bandiera escatologica dell’*otium*. In questo modo essa intende sottolineare, nello stesso tempo, e lo specifico della sua identità, e iol suo ruolo profetico finalizzato a contestare lo schiacciamento della realtà sulla sola dimensione politica. La contestazione finisce però per isolarla rendendone inefficace la missione, finendo per estrometterla dalla società e dalla politica. La soppressione operata dagli stati liberali, fautori di nazionalismo capitalistico che denunciano la sua inutilità, costituisce l’esito della battaglia per l’*otium* ingaggiata nel corso della modernità.

Come salvaguardare lo specifico della vita francescana senza cadere a isolazionismo e come difenderne il valore soprannaturale ed escatologico senza sprofondare nell’ozio cioè nell’incapacità di governare la realtà concreta vivendo ad essere dei disadattati e da ‘figli dei fiori’?

Le congregazioni femminili scoprono la centralità del lavoro per la vita cristiana ma poi cedono all’attivismo, sacrificando la ricerca di una loro originalità spirituale e la stessa formazione. Lo ricorda, facendo però riferimento ai cappuccini del XIX secolo, anche Hilaire de Paris: « Avec ce vice un Frère devient l’esclave de l’ouvrage de ses mains, de la terre qu’il cultive, des livres qu’il étudie. Dès lors, au lieu de dominer son travail, il se laisse dominer lui-même par une foule d’occupations terrestres; il n’est plus le maitre de les quitter ou de les modérer à son gré, de les interrompre pour réfléchir et pour prier, afin d’obtenir la lumière de la grâce de Dieu ».

Non è forse vero che la modernità weberiana fondata sull’economia contagia la stessa vita religiosa strappandole la sua originalità che è quella di fornire un’antropologia e non una semplice strategia sociale e finanziaria? Michael de Certeau ha ben dimostrato che per essere vero politico occorre essere mistico. Le profetesse politiche dell’età moderna sono infatti mistiche e soprattutto donne. Il fenomeno lavorativo femminile del XIX secolo pone allora in luce prima ancora che la questione della spiritualità quella dei generi!

Le piccole fraternità propongono una rivoluzione copernicana indicando il lavoro manuale quale fattore identitario della vita religiosa, ma poi non riescono a trovare una continuità sul piano istituzionale, estinguendosi! Urge perciò una riflessione che vada oltre il livello esperienziale; urge un patto efficace tra chi pensa e chi agisce, in modo che il pensiero venga liberato dall’astrazione dell’accademia e dalla rigidità dottrinale, e che la vita si emancipi dalla fluidità e dall’attualismo del puro immediato.

# Manual work between mission and identity**[[1]](#footnote-1)\***

**The Franciscan tradition from the defense of *otium* to the discovery of the working fraternity**

Foreword

The talk will articulate in three corresponding sections the thematic junctions of the minoritic-Capuchin reflection on manual work from the origins of the institute until the conciliar reform.

The first intends to highlight the specific contribution expressed especially by commentators on the Franciscan Rule during the modern epoch: the defense of the contemplative dimension, the connoted identity of religious life, the safeguarding of intellectual work, presupposed as indispensable for the fulfillment of the ecclesial mission, and the mere tolerance of manual work, a useful antidote for the idleness of the brothers not dedicated to prayer or to evangelization.

The second looks to illustrate the inversion of the tendency that the friar worker-priests and the small fraternities produced following the Second World War thanks to experiences that were absolutely innovative: the first, with the attribution of purely missionary value to employed work; the second, with the discovery, the rediscovery of work activity that shares with the subordinate classes as theological locus finalized with the reappropriation of the original Franciscan identity.

The third will then focus of the contribution developed by the institutes of Franciscan women from the end of the XVIII century to the beginning of the XX, a so-called epoch of revolutions (bourgeois, industrial, proletarian, technological): the shelving of poverty, lived as a dressing, substituted with the practice of hard work and professional commitment in just the same way as the poor classes, the proletariat (identity level); the abandonment of the eremitic vocation, understood as *fuga mundi*, replaced by mission understood both as directed mobility for evangelization *ad gentes*, as for assisting service, social commitment, human and cultural promotion.

This social Franciscanism produced in the course of the XIX century by the women’s institutes of Franciscan inspiration undergoes, in its turn, a radical transformation becoming not only political Franciscanism, but even a concept of life (*Weltanschauung*) extended to many sectors: from economic to social, from cultural to technological, finally to the spiritual. Of it, Agostino Gemelli is the maker and founder of the Catholic University and of the secular institutes, who also sponsored work elevated to the true originality of what the man from Assisi proposed.

Part 1

A. In defense of otium

Along the whole of the modern epoch, from the XIV to the XVIII centuries, the conviction dominates that manual work serves only to defeat the idleness of the brothers who are not equipped with the supernatural gifts of contemplation, prophecy, or intellectual ability. It is affirmed that while manual work occupies the body – keeping it from falling into inactivity and thus into the evil of idleness – only wisdom and intellectual and religious virtues can manage to fill the heart. This establishes an authentic hierarchy of values that assigns the first place to the life of prayer, the second to study, and only the third to manual efforts.

In truth, the pyramid of values that structures the religious life until the end of the modern era sees: at the apex, with the function of supporting the religious identity of the institute, the virtue of prayer, *otium*; on a level just below, with the function of supporting the ecclesial identity, study geared to mission; on the middle level, with the function of an incentive or at least a safeguard of social bonds, the various working offices, from specific professional competences to simple manual services; and last, at the base of the pyramid, with the function of providing individual ascesis, bodily exercises and therefore also manual work.

The insistence on the superiority of *otium*, on contemplation above all the other activities, including thus manual labor, is motivated by the fact that this means to highlight what is distinctive in the religious life (*fuga mundi*) with respect to a life led in the *saeculum*. In fact, the apologetic in favor of *otium* is accentuated above all following the diffusion of the Protestant reform, in which the religious life does not enjoy any specific difference with respect to the life of the baptized Christian. Under the influence of protestant ideas, transformed, with the advent of the Enlightenment, in the Catholic reform, the so-called *Aufklärung*, even many Catholic monarchs—including the Habsburg emperor Joseph II, nicknamed the sacristan king for his particular interest in religious values—proceed with the suppression of all the contemplative orders and with the transformation of the semi-contemplative ones, obliging them to move from their traditional commitment to prayer and evangelization toward social and educational service.

The concession of an excessive space for manual work, sacrificing the activities considered more consonant with the state of perfection, prayer and evangelization, risks turning the identity of religious life upside-down. The problem, present also for the first Capuchins gathered for the chapter of St. Eufemia (1536), is not at all secondary but arises as an object of debate. Bernardino of Colpetrazza, in fact, while Ludovico of Fossombrone held that work should be obligatory for all, says that other “most illuminated and most holy Fathers recognized that living from one’s own effort is a thing of perfection, not however common to all, as one can note from the times of St. Francis, in which the whole of the Religion never lived from work; and they didn’t want that it should be something innate. It was enough – they said – to live from begging. If someone then should want to live from his own work, he can do so, with obedience. But not all should be made to do manual work, otherwise the Reform should become a Congregation of shopkeepers, for in manual work often one has occasion to deal with seculars and is taken up totally by earthly business: and the means becomes the end.” In the Constitutions promulgated during the same chapter is the admonition: “And let the friars be on guard against making work their end, nor to allocate their affection to that work nor be taken up in it so that they extinguish, diminish or retard the spirit, which all things must serve.”

B. In defense of the right to evangelize

The Franciscans of the modern age did not concern themselves with the defense of *otium*, practiced with results of excellent originality by the Capuchin school, but in the wake of St. Bonaventure they also fight the battle in favor of the right to evangelize, of the right that is to take part in the mission of the Church, fully inserted among the forces deputed for the ecclesial mission. Already in the time of St. Bonaventure, in fact, prominent elements in ecclesial society, for example the masters in Paris, hold that the mendicants, obliged by the very nature of an order vowed to poverty, are held to spend their own time in manual work, their only means of support, and not rather to occupy themselves with preaching, busying themselves in the studies demanded in order to guarantee orthodoxy and efficacy with the result of taking economic resources, squandering ecclesiastical benefices.

In reality, the theme of economic remuneration for the service of evangelization offered by religious raised an even deeper problem than the simple financial question. In fact, it put on the table the concept of the belonging of the religious to the ecclesial mission, of belonging to the Church herself; it raised up therefore the question of their ecclesial identity.

The Capuchin Viatore of Coccaglio gave himself to rebutting the reasoning of “those who resolve themselves to take pleasure in tearing apart the life of the friars minor” asserting “these obliged by virtue of the rule to work.” And he concludes: “From the given exposition, three things clearly result: The first is, they are not to be obliged to manual exertion those who attend with profit to spiritual things. The second is, they are dispensed from manual exertion those who are raised way above in the gifts of Prayer and of Contemplation. The third then, is that those who do not attend to study nor to prayer are obliged to work, in order not to be numbed vilely into idleness.”

At the distance of a century, another ultramontane confrere, Hilaire of Paris, recalls how St. Francis, differently than St. Benedict – who prescribed daily manual work – and indicates preaching as the principal activity for the Friars Minor, who, precisely in virtue of the apostolic ministry, can consider themselves excused from the obligation to cultivate the earth like the old monks. In the Rule, in fact, argues Hilaire further, considerably more space is given to preaching and prayer than to manual work.

According to the Franciscans of the modern age, the mendicant identity that foresees expropriation and therefore the obligation to provide for one’s own subsistence by work cannot exclude the apostolic identity, which guarantees them the right to share in the ecclesial mission, the right to belong to the Church not only as witnesses to the evangelical life but also as heralds of the Kingdom. It is the same St. Bonaventure who attributes the term *labor* also to intellectual activity (*labor sapientiae*), with the end of demonstrating that also study and preaching enter into the activities pertaining to the mendicants.

Manual work therefore does not possess any religious or missionary significance. Differently than prayer or study, confirming the dimension of identity, manual work carries out a merely social function: acting for the bonding of the common life and fostering for the individual an ascesis oriented to reinforcing the virtue of humility, as already Eugenio of Rumilly observes in his *Regulations for poor religious adapted for the Capuchins*: “He is therefore in conformity as much as he has always practiced religion, as all religious, priests and laity, united together, as if they were one man with the same will and one sentiment, adapting themselves to the exercises of humility in common service, when the superior will order or prescribe, namely, the questing for wine, grain, or hay, in the garden of flowers, sometimes among the crops, sweeping the church, the choir, and the dormitory; and they will take care, according to the custom of their ancient fathers, that all the workshops and the interior of the house are clean and decent.”

C. The crisis of *otium*

Already in the course of the XVII century, the *otium* of religious came under the accusation of the secular clergy who contested with them the right of the exercise of the ministries of confession and preaching and therefore the right to questing. This questing in fact becomes indispensable to subsidize those who spend their time in ecclesial service and who therefore cannot procure their support with recourse to their own work. Into the burning controversy that erupted in Francis on the eve of the age of enlightenment between secular and regular clergy, the Capuchin Yves of Paris took on a determining role with the work: *Les heureux succès de la piété, ou les triomphes de la vie religieuse*. In it he holds that the excessive commitment to manual activity to which the Capuchins are subject does not have any value against idleness; on the contrary, feeding into excitement, it takes time and energy from religious that could be committed, with much more spiritual profit, to ecclesial service.

With the advent of the Enlightenment, the *otium* of religious undergoes the most radical critique of the governments supported by the new philosophies, which setting on a rationalization of resources and therefore on the politics of work, accusing the religious of fomenting laziness, passivity, and begging: “They said, as unfortunately also some politicians say today, that the friars are made burdensome to the world, that they jeopardize the poor, that they boast of professing a state of perfect life, a life they lead that is in fact contrary to the example and the precept of the apostle St. Paul.” The objection, once made only about the contemplative dimension now enlarges itself to the whole of the religious life, including friars and monks from the life of active work: “among the monks many could make of themselves farmers, artisans, merchants.”

Following on the denunciation against the mendicants and the Franciscans in particular, made in the halls of parliaments in order to take advantage of their suppression, the Capuchin Samuele Majiochi, believing he had to give praise to the spiritual value of work, lingers in his commentary on the Rule (1856) on the “laborious life of Jesus” and not only on his “poor life.” In the second half of the XIX century, also the French Capuchin, Hilaire of Paris, reproaches the defenders of a smuggled in ‘greater perfection,’ inviting them to reform themselves with the consideration that in the history of spirituality it is often found that the great contemplatives were at the same time great workers.

In truth, the idleness of religious was subject to critiques coming not only from outside of the friary walls, but also from within. The typical social system of the old regime, in which the practice of *majorat* dominated, manipulated the religious life into a veritable employment agency, provoking a numerical rise in the general phenomenon of evident laxity. It is the *otium* itself, then, that underwent interpretive manipulations that twisted its meaning. Already useless are the attempts and rectification made by sensible commentators of the Jansenist reform like the Capuchin Viatore of Coccaglio: “He is not to be considered a religious in spirit who maltreats his commitments and neglects his own office; he who consumes his remaining time in *cince*, in idleness, in procuring for himself the good time that he can, both in and outside of the cloister, and disdains then to put his hand to what could be needful, for the help of his confreres and to improve the state of the friary.”

Part II

A. The way of the worker, school of the Gospel

On the eve of the Second World War, Gratien of Paris dreams of a religious life dispensed with completely gratuitous ministries, poor in the sense of being ready to renounce the offerings of benefactors and of begging alike, but dedicated to work as the only source of support. Then, to discover in contact with workers the opportunity to revolutionize the ecclesial mission, ‘shoulder to shoulder’ with companions in work, their new confreres, the efficacy of a formative environment able to set new foundations for the reform of the same religious life, and even of the Church, they are however those friars who serve as chaplains in the German work camps. Manual work, from being an impediment to mission, thus comes to be considered the engine of a new evangelization, a workshop for the renewal of religious and ecclesial life. The true Christian shows himself then hidden in the militant communist: *“L’autre soir – writes Christophe – c’était avec un militant communiste que les frères discutaient. Pour lui, Dieu n’existe pas, seule la matière est tout. Il se dévoue pour le bien-être matériel. Intelligent, il aime les autres. Mais il ne sent pas le besoin de Dieu. Aussi c’est très difficile d’avancer ? Il est nécessaire qu’il se heurte à une expérience morale ou religieuse. Si on pouvait le conquérir au Christ, se serait un grand militant”.*

The true religious life is not apart from the public and hidden in the privacy of friaries, but that which is born from participation in the life of labors, from contact with the problems suffered in real work: *“Si nous avions voulu nous serions maintenant en privé comme certains camarades de notre piaule. Quelle animation autour de la table lorsqu’au cours de nos chapitres hebdomadaires nous révisons en commun nos responsabilités et que chacun raconte brièvement ce qu’il a fait pour le Seigneur, dans le rayon qui lui est dévolu, durant la semaine écoulée. Vous pouvez penser que cette vie si bousculée – surtout intérieurement car le Seigneur nous demande chaque jour davantage – transforme complètement notre mentalité ? C’est l’égoïsme qui doit céder le pas ou bien c’est accepter l’embourgeoisement, c'est-à-dire aprés le travail à la gare le retour au camp et à ses pantoufles. Mais une telle attitude est inconcevable quand on a vu la détresse des travailleurs qui s’accrochent à vous”.*

There is no doubt that the friars returning from the German work camps wove together a new idea of mission, finding indispensable support in the work *France pay de mission* (Paris 1943), a prophecy of the conciliar renewal, that came to be born not by chance from the experience of two chaplains of the young catholic workers (JOC), Henri Godin and Ivan Daniel. Daniel offers to the young friars minor of Champflery, a dwelling for those having been in the German work camps, an anticipation of the book-manifesto that inspired France and someone no less than Cardinal Emmanuel Suhard (1940-1949). In fact, spurred by the illustrious prelate, already in July 1946, the Capuchins make available three missionaries in Paris, with the charge of a peripheral area of the capital. In the autumn, two them are working unknown for three weeks at the gas company of Clichy. Then, André Baugé, coming from the experience of the work camps in Berlin, and Léon Gahier, set themselves up in Nanterre, taking shelter in a wooden shack. Their experience as workers at local businesses was judged positively by those in charge of the mission in Paris, who were evaluating the usefulness of such an experience also for the other members of the clergy, in this new form of missionary apostolate.

B. Sharing replaces *otium*

The halt of the Roman hierarchy to employed work by those invested in ordained ministry extinguished reflection on evangelization taken up in the context of the working world, moving it to a sharing with the poorer classes. This change then gives rise to a new form of Franciscan life, called in the following “small fraternity,” which preserves of the preceding both the element of sharing with the lower classes as well as manual work, elevating these, the one and the other, to a means for transforming religious life itself: *“il ne suffit pas de s’intéresser aux pauvres, il faut vivre un style de vie qui marque une solidarité vraie avec eux”* The Capuchin Léon Robinot, charged with drafting an evaluation of the experience of the small fraternities, shares the hope of moving from missionary concern to the simple sharing of life, accepting that the very structures of traditional religious can be called into question. For the same, it is the very taking on of a working practice that guarantees the arising of new forms of fraternal life, the result of the transformation of the environments lived in, of clothing, of the sources of economic support, of relations with the society, of the spaces for prayer and the sacraments. It is no longer *otium* then that is the sign of religious life but work, which is no longer perceived, as in the modern era, as damaging to the activity of the *labor sapientiae* and antithetical to prayer. The sharing with workers is now experienced as an authentic return to the experience of St. Francis and of the first friars who, as codified in the *Earlier Rule*, were permitted to continue the exercise of the profession practiced before entering the fraternity.

The small fraternities, flourishing above all in France because of the initiative of the OFM and the Capuchins, from 1964 to 1970, amounted to 25, of which 14/15 alone arose in 1969. It can be further observed how, while those that arose before 1965/66 are still characterized by a mainly apostolic/missionary orientation, only those following 1967 take on gradually a setting that can be called *“simple présence”.* According to Robinot, following this they would configure themselves to an even further typology, which flow from the very objective *of “inaugurer le mouvement d’une nouvelle forme de vie franciscaine”*.

These considerations, a *réflexion sur l’essentiel de notre vie franciscaine*, of Denis and Ludovic, members of the fraternity of the rue Mazagran, who demonstrate themselves to be very enlightened on the theme of work as a trusted companion for the transformation of the whole of Franciscan life. This in fact is the result of the decision to take up factory work toward the end of the living in closer relation with the population that lived in the area where the Franciscan fraternity was located, in the conviction that the sharing with the workers would be conceived as minoritic identity. In reality , the *“réflexion sur l’essentiel de notre vie franciscaine”* is occasioned by the letter of Cardinal Pizzardo on the problem of worker priests in response to Cardinal Feltin, archbishop of Paris, who put to Pope John XXIII the question of employed work by clergy, asking him for a dispensation for those already working full time. The letter of the Holy Office, coming quickly into public domain although sent in a reserved form, puts forth again what had already been said since 1953 and then stressed again in the following year by the same Franciscan bishops, obviously the ban of clergy working in factories, if not for a limited time, holding that their condition as workers is not essential for their apostolate, and even that this prejudices the very reality of priesthood, distorting even the vision of missionary activity. The substitution of the priests with members of secular institutes is suggested; the Council however is already at the doors and many worker priests looked to this trustingly, inspired by the hope of being able to reopen the discussion.

Denis and Ludovic, although they do not intend to take part in the debate on priesthood, found themselves however having to defend the principle all the same, namely the value of their own experience, lived in contact with the current problems, with the intent of suggesting with it an opportunity to revise/renew the forms inherited from tradition: *“Et c’est à partir de la vie de gens qui nous entourent, en particulier de leur dépendance totale et de l’insécurité où ils se trouvent que j’ai revu notre place ou plutôt notre être de frères-mineurs”.* The conventual life, traditionally conceived, no longer satisfies, because, though it is founded from the beginning on the principle of begging, supposing absolute dependence on the benevolence of the population, while, with the passing of time, it found support in the human friendship of benefactors, or worse, on the means of a sentimental propaganda: *“La vie de travail nous était apparue comme la plus propre aujourd’hui à vivre dans cette insécurité et cette dépendance humaine”.*

Work must then substitute the practice of begging that characterized the Franciscan life for centuries. In fact, begging is now a condition not just abhorred by the poor but also a practice more or less in disuse among the friars, who find themselves unable to draw close to the poor who are forced to beg. Work, although it is less radical than complete renunciation of goods can allow the religious a grater closeness and sharing with the poor. According to Denis, the typical mentality of the middle class, drawn close to in apostolic activity, has penetrated the sphere of the friary, influencing behaviors, while the contrary, the need to maintain a certain level of life has guided in a certain way also the apostolic orientation towards certain categories of people.

Ludovic and Denis also believe that other important questions emerge from considerations regarding the relationship between work and the life of prayer. Factory work, in fact, does not permit the keeping of the schedule of prayer established by conventual custom; contact with the working environments, with the poverty experienced by workers, makes the prayer more real, however. Is it preferable then to abandon the service of the poor for a more prolonged period of prayer, according to traditional custom, or to sacrifice the set times for prayer and reflection in order for a more coherent sharing with said brothers, workers who make the relationship with God more real and profound? The very presence of religious among those that perceive as irrelevant every notion of the supernatural, God, Church, priesthood or prayer, is not perhaps sufficient to absolve the task of an authentic priestly prayer?

The fraternity positioned and lived right in the middle of the neighborhood, thus open to all, in a dimension of universality, also radically transformed the concept of obedience for Denis. In fact, it refers not only to the superior but the neighbor of the house, anybody else living in the same neighborhood. *“Et pourtant cette fraternité avec tous, pauvres ou riches, n’est-elle pas le test que notre fraternité* intra muros *est bien authentique?”*

The closeness, continues Denis, perhaps makes the announcement, explicit evangelization, preaching in the classic sense of the term, more difficult. Also in this case, as for poverty and for prayer, the values in play are those of efficacy and truth: one excludes the other. Ludovic and Denis are clearly aware that the working experience offers the conditions for a revisiting of the Franciscan tradition, offering the opportunity to rediscover the original ideal: *“Nous avions le sentiment que c’était notre vocation franciscaine qui trouvait là [esperienza lavorativa] sa véritable expression […] Cette vie franciscaine est le fruit d’une recherche de conscience sur notre pauvreté et d’un désir profond de vie missionnaire en milieu déchristianisé. Plus généralement, d’une réflexion sur notre présence au monde de la vie religieuse”.*

Part III

A. The slow reevaluation of the working space

The XIX century suppressions represent a true pruning for the Franciscan tradition and therefore the very ideal of *otium*, that in the artistic production of Grené, noted as in the choir of the Capuchins, there arises a symbol of an already extinct past. The old minoritic orders, Capuchins not excluded, struggle to reestablish themselves both from the merely material and demographic point of view as well as on the level of a true refoundation of the Franciscan life, arriving at a concrete result only in the last decades of the XIX century. On the other hand, the congregations of Franciscan women were a true workshop of novelty in as much as they proposed a real transformation of traditional Franciscanism. Instead of the *otium* practiced in hermitages, these prefer the missionary commitment: “Our Seraphic Father, by divine inspiration, with the foundation of his Order, established a synthesis between the active and contemplative life.” Observance of the originality introduced by Francis does not consist in eremitical solitude but in mission, practiced for the first time in the history of religious life, received codification in a rule, occupying the space of an entire chapter. “our father St. Francis, during the whole of his life, pursued the plan of going to evangelize the unbelievers […] he introduced in the rule a special chapter for those who wanted to consecrate themselves to this difficult ministry.”

Even more important, however, is the interpretation of Franciscan poverty, an element of identity and not just function like mission. The ideal of poverty in its initial fervor: for some it is questing; for others, in a more permanent way, it is assiduous and disinterested work; for still others it becomes service to the poor, even the poorest and the lepers. One passes therefore from an interpretation of poverty as ascetic practice – questing – in line with the counter-reformation tradition, to reading it in terms not only of apostolic action, but even as a conception of life, understood in the canons of professionalism. In all the women’s foundations there are established artisanal workshops: embroidery, sewing, painting, sculpture, music, and bookbinding. There follows the need for a greater specialization that comes to be satisfied by means of professional formation; these works transform themselves gradually into centers for promotion of women: technical-industrial schools, artisanal and agricultural workshops.

B. Work, the true originality of Franciscanism

If feminine Franciscanism is the pioneer in interpreting poverty as a sign of assiduous work such that it is a modality that knows the poor, proletarian classes, it is however the lovers of the saint of Assisi who militated outside Franciscan and Catholic circles to support with determination and new vigor how work constitutes the true originality of the minoritic project. Ruggero Boghi, Prime Minister of culture in the new Kingdom of Italy, great patron of the diffusion in his national territory of Sabatieran Franciscanism and himself a biographer of Francis, pointed out work, beyond poverty an peace, among the important themes of Franciscan spirituality. Paul Sabatier himself does not doubt the fact that the Franciscan Order is not a mendicant movement, but one of workers. Also for Giovanni Semeria work is the central element of the Franciscan project, in as much as Francis himself ennobled it “showing it consecrated to the love of God and fulfilled faithfully for his glory.” The mayor of Assisi and Franciscan scholar Arnaldo Fortini, together with the cultural current of Mascitelli and Annunzio, who worked in the riverbed of fascism, idealized the commitment to work, emphasizing heroism as a component of sacrifice and even the missionary dimension. The artist Mario Sironi, an organic intellectual of the fascist party but free in research of new expressive language, in his attempt to make popular an artistic production too aristocratic, if not bourgeois, proposes manual work *tout court* was the greatest expression of the plastic arts.

It is, however, to Agostino Gemelli, a socialist atheist of *Scapgliatura* in Milan, who puts work at the base of the Franciscan vision of life, of culture, of political society, of the world, and of Christianity itself. There is no doubt in the courageous biography of Maria Sticco: “The aspect of Franciscanism, that more responded to the various natural dispositions, gave religious value to work. Father Gemelli conceived it not only as one of the principle notes of Christian morality, but as a witness to the existence of God, ‘because work done well and with right intention leads other people to glimpse in us a supernatural motive; it leads them to admire the infinite wisdom of God, which, by creatures as we are, knows how to extract treasure from life.’ Work is therefore apostolate, but also a sacred hymn.”

In the second part of the passage of Sticco cited, there are also the words Gemelli addressed to Armida Barelli, his trusted collaborator in the foundation of the Catholic University and together with him, inventor of the secular institute of the kingdom, that made work the stronghold of mission itself, making Franciscanism the ideal of the lay effort of Catholic Action: assiduous work and solidarity with companions in work is already evangelization. Yes, work for Gemelli is mission, liturgy, as much as it is true that he would have wanted even to insert a praise of workers in the Canticle of the Creatures, in the certainly to having the approval of Francis himself: “We work in order to unite the song of our effort to that of all the creatures of the universe, and this guise to praise the creator in his magnificence and in his mercy. Here Father Gemelli – as Sticco always points out – had a one of his poetic flashes, which he then did not bother to grasp and deepen. In any case, it is necessary to reveal to that the choirs of the stars, water, fire, earth, the pardoning, penitent, and dying man, so well felt by St. Francis, this his brother of the XX century added the choirs of workers, who freely celebrate God, cooperating with his plans in their free effort.”

From these affirmations on the primacy of work for ecclesial mission and for Christian life, it is easy to understand the nexus between the secular institutes and the experience of worker priests that followed, which Cardinal Giuseppe Pizzardo (1937-1970) recalled in the letter on the employed work of priests. While Gemelli, believing traditional Franciscanism unable to satisfy the hopes of the modern world, opts for the foundation of the new form of consecrated life, the movement of worker priests dared to put on the table the question of the meaning of secular or religious priesthood and therefore of religious life and the ecclesial institution itself. Working people, an expression of modernity as far from the Gospel as also from the world of the XV century or the paganism of Christian origins, can constitute for the Church and for her pioneers, the Franciscan in China, in the Americas and Africa, the opportunity for a new *implantation ecclesiae*?

Some ideas and queries for continuing reflection

The question at the base is in maintaining the high tension between closeness to the world, the sharing in the joys and the sufferings of today’s generation and the protest of a worldliness that reduces the horizon of reality to only an intra-historical dimension, damaging the very dignity of the human being called to the fullness of meeting God. Francis allowed the friars to continue the working activity they had before entering the fraternity, recognizing the good of work *tout court*, as an alternative, however, to the incipient capitalist society that imposes that they not have a right to a salary as would suggest the logic of contract.

In the choice for an environment of work, how is it then possible to join the values, on the one hand, of sharing and of closeness, and, on the other hand, that of eschatological/countercultural sign?

In the movement from a simple witness of life to the commitment to evangelization, already underlying in the decision to present the *forma vitae* to the pope, Bonaventure coins *labor sapientiae* to justify the insertion of the Order in the mission of the Church, and therefore reinforces the dimension of it ecclesiality, thereby avoiding a dangerous marginalization and the prevalence of objection to collaboration.

How to evaluate the element of witness, of authenticity which is a sign of the employed work practiced the apostle Paul himself, without discounting the willingness of the *ire ad infedeles* and to practice mission consistent with the *implantation ecclesiae*, not only for the propagation of the faith?

In the modern era of *cuius regio eius et religio*, when therefore the politics of principle makes decisions about faith, religious life lifts up the eschatological flag of *otium*. In this way religious life means to highlight, at the same time the specificity of its identity and its prophetic role means to challenge to crushing reality of a one-dimensional politics. The challenge ends, however, in isolating it and making it ineffective in mission, ending with exclusion from society and from politics. The suppression made the liberal states, advocates of capitalist nationalism that denounce the uselessness of religious life, constitute the result of the battle for *otium* taken on in the course of modernity.

How to safeguard the specific value of the Franciscan life without falling into isolationism and how to defend the supernatural and eschatological value without giving way to idleness in the inability to govern concrete realities, living to be unsuitable and as ‘flower children’?

The women’s congregations discover the centrality of work for the Christian life but then fall into activism, sacrificing the search for their spiritual originality and formation itself. This is recalled, making however reference to the Capuchins of the XIX century, also by Hilaire of Paris: *“Avec ce vice un Frère devient l’esclave de l’ouvrage de ses mains, de la terre qu’il cultive, des livres qu’il étudie. Dès lors, au lieu de dominer son travail, il se laisse dominer lui-même par une foule d’occupations terrestres; il n’est plus le maitre de les quitter ou de les modérer à son gré, de les interrompre pour réfléchir et pour prier, afin d’obtenir la lumière de la grâce de Dieu.”*

Is it not perhaps true that Weberian modernity founded on the economy is a contagion for religious life, taking away its originality, which is that of furnishing an anthropology and not a simple social or financial strategy? Michael de Certeau has demonstrated well that to be a true politician one has to be a mystic. The women prophets of the modern age are in fact mystics and above all women. The phenomenon of women’s work in the XIX century brings to light that even before the question of spirituality is that of gender!

The small fraternities propose a Copernican revolution, indicating manual work in a factory as identical with the religious life, but then not finding a continuity on the institutional level, extinguishing themselves! A reflection is therefore necessary that goes beyond the experiential level; there is necessary an effective pact between those who think and those who act, in such a way that thought is liberated from the abstraction of academia and doctrinal rigidity, and such that life be emancipated from the fluidity and current moment of pure immediacy.

# El trabajo manual entre misión e identidad

**La tradición franciscana de la defensa del *otium* al descubrimiento de la fraternidad trabajadora**

premisa

La exposición se articula en tres secciones correspondientes a las articulaciones temáticas de la reflexión minorítica-capuchina sobre el trabajo manual desde los orígenes del instituto hasta la reforma conciliar.

La primera quiere subrayar la especificidad de la relación expresada especialmente por los comentadores de la regla franciscana durante la época moderna: la defensa de la dimensión contemplativa, connotada identidad de la vida religiosa; la salvaguardia del trabajo intelectual, presupuesto indispensable para el cumplimiento de la misión eclesial; y la mera tolerancia del trabajo manual, útil antídoto contra el ocio para los frailes no dedicados a la oración ni a la evangelización.

La segunda ilustra la inversión de esta tendencia que producen los sacerdotes-hermanos obreros y las pequeñas fraternidades producen luego de la segunda guerra mundial gracias a experiencias absolutamente innovadoras: las primeras, con atribuirle valor exquisitamente misionero al trabajo asalariado; las segundas, con el redescubrimiento de la actividad laboral compartida con las clases bajas como lugar teológico que lleva a la reapropiación de la original identidad franciscana.

La tercera se ocupa del aporte elaborado por los institutos franciscanos femeninos desde el final del siglo XVIII y al inicio del XX, época llamada de las revoluciones (burguesa, industrial, proletaria, tecnológica): la presentación de la pobreza, vivida como mediación de las clases pobres, proletarias (nivel de identidad); el abandono de la vocación eremítica, entendida como *fuga mundi*, reemplazada por la misión concebida sea como movilidad dirigida a la evangelización *ad gentes*, sea como servicio asistencial, compromiso social, promoción humana y cultural.

Este franciscanismo social producido en el curso del siglo XIX por los institutos femeninos de inspiración franciscana sufre, a su vez, una radical transformación convirtiéndose no sólo en franciscanismo político, sino incluso en una concepción del mundo (Weltanschauung) extendida a una multiplicidad de sectores: desde el económico al social, del cultural al tecnológico, hasta el espiritual. Su artífice es el fundador de la Universidad católica y de los institutos seculares, Agostino Gemelli, quien es también el patrocinador del trabajo elevado a la verdadera originalidad de la propuesta del Asisiense.

I parte

1. ***En defensa del otium***

A lo largo de toda la época moderna, desde el siglo XIV al XVIII, domina la convicción que el trabajo manual sirve sólo para vencer el ocio de los frailes que no están provistos de los dones sobrenaturales de la contemplación o de la profecía, ni de la habilidad intelectual. Se afirma de hecho que mientras el trabajo manual ocupa el cuerpo –impidiendo que caiga en la inactividad y ceda así al mal del ocio– sólo la sabiduría, virtud religiosa e intelectual, llega a colmar el corazón. El enunciado establece una auténtica jerarquía de valores que asigna el primer lugar a la vida de oración, el segundo al estudio y sólo el tercero al ejercicio manual.

En verdad, la pirámide de los trabajos que estructuran la vida religiosa hasta el final de la época moderna prevé: en la cumbre, con la función de sostener la identidad religiosa del instituto, la virtud de la oración, el *otium*; en el nivel inferior subsiguiente, con la función de soportar la identidad eclesial, el estudio orientado a la misión; en el nivel medio -con la función de incentivar o al menos de salvaguardar el vínculo social- los diversos oficios, desde los que prevén específicas competencias profesionales a los simples servicios; y finalmente, en la base de la pirámide, con la función de proveer a la ascesis individual, los ejercicios corporales e incluso el trabajo manual.

La insistencia sobre la superioridad del *otium*, de la contemplación sobre todas las otras actividades incluido por consiguiente el trabajo manual, está motivada en el hecho que se entiende subrayar el distintivo de la vida religiosa (*fuga mundi*) con respecto a la vida conducida en el *saeculum*. De hecho, la apologética a favor del *otium* se acentúa sobre todo como consecuencia de la reforma protestante para la cual la vida religiosa no goza de ninguna diferencia con respecto a la vida del cristiano bautizado. Bajo la influencia de las ideas protestantes, transformadas, con la llegada del iluminismo, en reforma católica, el llamado *Aufklärung*, incluso numerosos monjes católicos, incluido el emperador Absburgo José II, llamado el rey sacristán por su particular interés por los valores religiosos, proceden a la supresión de todas las órdenes contemplativas y a la reconversión de las semicontemplativas, obligándolas a cambiar en servicios sociales y educativos los tradicionales trabajos a favor de la oración y la misma evangelización.

La concesión de un espacio excesivo al trabajo manual, sacrificando la actividad tenida como más adecuada al estado de perfección, la oración y la evangelización, arriesga a desviar la identidad de la vida religiosa. La problemática, presente incluso entre los primeros capuchinos reunidos en el capítulo de Santa Eufemia (1536), no es de hecho secundaria sino que se convierte en objeto de debate. Como refiere Bernardino de Colpetrazzo, mientras Ludovico de Fossombrone exige que los trabajos sean obligatorios para todos, otros “iluminadísimos y santísimos Padres reconocían que el vivir de la propia fatiga es cosa de perfección, pero no común a todos, como se puede constatar desde los tiempos de San Francisco, en que nunca toda la Religión vivió del trabajo; e incluso no quisieron que la cosa fuese adelante. Es suficiente –decían– que se viva de la mendicidad. Si alguno luego quiera vivir de las propias fatigas, lo haga, con la obediencia. Pero no se debe obligar a todos al trabajo manual, de lo contrario la Reforma se convierte en una Congregación de Comerciantes, porque en los ejercicios mecánicos muchas veces se tiene ocasión de tratar con seculares y se está presos totalmente de los negocios terrenales; y el medio se transforma en fin”. En las constituciones promulgadas durante el mismo capítulo se exhorta “a los frailes de no poner el fin en el trabajo; ni en él poner ningún afecto, u ocuparse tanto que extingan, disminuyan, o retarden el espíritu, al cual deben servir todas las cosas”.

1. ***En defensa del derecho a evangelizar***

Los franciscanos de la edad moderna no se ocupan sólo de defender el *otium*, practicado con resultados de gran originalidad por la escuela capuchina, sino que bajo la estrella de San Buenaventura combaten también la batalla a favor del derecho a la evangelización, es decir del derecho a tomar parte en la misión de la Iglesia, insertos a título pleno entre las fuerzas entregadas a la misión eclesial. Ya en el tiempo de S. Buenaventura, de hecho, personajes destacados de la vida eclesial, como por ejemplo los maestros de París, consideran que los mendicantes, obligados por la misma naturaleza de una orden que se radica en su voto de pobreza, son obligados a usar su tiempo en el trabajo manual, único medio de subsistencia, y no, por el contrario, a ocuparse de la predicación, empeñándose en los estudios requeridos para garantizar la ortodoxia y la eficacia con el resultado de sustraer recursos económicos dilapidando los beneficios eclesiásticos.

En realidad, el tema del reconocimiento económico para el servicio de la evangelización ofrecido por los religiosos expresa un problema más profundo que la simple cuestión financiera. Esto pone sobre la mesa el concepto de pertenencia de los religiosos a la misión eclesial, de pertenencia a la misma Iglesia; por lo tanto es la cuestión de la propia identidad eclesial.

El capuchino Viatore da Coccaglio, se esfuerza profundamente en combatir las razones de “aquellos que se prefijaron el placer de lacerar la vida de los frailes menores”, afirmando “estar [estos] obligados por virtud de la regla a trabajar”. Y concluye: “De dicha Exposición tres cosas resultan claramente: la primera es, no estar obligados a la fatiga de las manos aquellos, los cuales atienden con provecho a las cosas espirituales. La segunda es, dispensarse de la fatiga manual a aquellos, que son elevados en modo sumo al don de la Oración, y de la Contemplación. Tercera luego aquellos, que ni atienden el estudio ni la Oración, están obligados al trabajo, para no entumecerse vilmente en el ocio”.

A un siglo de distancia, un hermano suyo transalpino, Hilario de París, recuerda como S. Francisco, a diferencia de S. Benito, que prescribe el trabajo manual diario, indica la predicación como actividad principal de los frailes menores, los cuales, en virtud del ministerio apostólico, pueden considerarse exentos de la obligación de cultivar la tierra como los antiguos monjes. En la regla, de hecho, argumenta en otro lugar el religioso, que a la actividad de la predicación y la oración se le atribuye, con respecto a las actividades manuales, un espacio mucho más considerable.

Según los franciscanos de la edad moderna, la identidad mendicante -que prevé la expropiación y por lo tanto la obligación de proveer a la propia subsistencia mediante la actividad laboral- no puede excluir la identidad apostólica, que garantiza su derecho a participar en la misión eclesial, el derecho de pertenencia a la Iglesia no sólo como testimonio de vida evangélica sino también como heraldos del reino. Es el mismo S. Buenaventura que atribuye al término *labor* también la actividad intelectual (*labor sapientiae*), con el objeto de demostrar que también el estudio y la predicación entran en la actividad pertinente a los mendicantes.

El trabajo manual no posee por lo tanto ninguna valencia religiosa ni misionera. Esto, diversamente a la oración y a los estudios, que corroboran la identidad, desarrolla una función meramente social: actuando como coagulante para la vida comunitaria y favoreciendo en cada individuo a una ascesis orientada a reforzar la virtud de la humildad, como ya observa Eugenio de Rumilly en el *Reglamento de los pobres religiosos adaptados a los capuchinos*: “Esto es, por lo tanto, cuanto ha practicado siempre la religión, todos los religiosos, y sacerdotes y laicos, considerados conjuntamente, como si fueran un solo hombre de una misma voluntad y de un solo sentimiento, se adaptarán a los ejercicios de humildad de común servicio, cuando lo ordenará y prescribirá el superior, v.g. la limosna del vino, del grano, del heno, en el jardín de flores, algunas veces en la huerta, barrer la iglesia, el coro, y los dormitorios; y cuidarán, según la costumbre de nuestros antiguos padres, que todas las reparticiones dentro de la casa estén limpias y decentes”.

1. ***La crisis del otium***

Ya durante el siglo XVII, el *otium* de los religiosos es puesto en entredicho por los representantes del clero secular que les objetan el derecho al ejercicio de los ministerios de la confesiones y de la predicación y por lo tanto el derecho a la limosna. Esta es de hecho indispensable para solventar a los que, gastando su tiempo en el servicio eclesial, no pueden procurarse el sustento con los recursos de la actividad laboral. En la encendida controversia, que estalló en Francia en el umbral del iluminismo, entre el clero secular y regular, asume un papel determinante el capuchino Yves de París con la obra: *Les heureux succès de la piété, ou les triomphes de la vie religiuse.* En ella el relgioso sostiene que el excesivo empeño en las actividades manuales a las que se somete a los capuchinos no tiene ningún valor contra el ocio; ello, al contrario aumentando el frenesí, quita a los religiosos el tiempo y las energías para emplearlas, mucho más ventajosamente y con mayor provecho espiritual, al servicio eclesial.

Con la llegada del iluminismo, el *otium* de los religiosos sufre la crítica aún más radical de los gobiernos sostenidos por los nuevos filósofos, que buscando la racionalización de los recursos y por lo tanto de la política del trabajo, acusan a los religiosos de fomentar la pereza, la pasividad y la mendicidad: “Decían, como lamentablemente dicen aún hoy algunos Políticos, que los frailes son gravosos al Mundo, que perjudican a los pobres, que jactándose de profesar un estado de vida perfecta, de hecho conducen a una vida contraria al ejemplo y al precepto del apóstol San Pablo”. La objeción, en un tiempo dirigida únicamente a la dimensión contemplativa, se amplía ahora a toda la vida religiosa que quita a frailes y monjes de la actividad laboral: “entre los monjes muchos se harían agricultores, artesanos, comerciantes”.

Consecuentemente a las denuncias contra los mendicante y los franciscanos en particular, divulgadas en las aulas parlamentarias para garantizar la supresión, el capuchinos Samule Majiochi, considera un deber realizar un elogio a favor del valor espiritual del trabajo, deteniéndose en su comentario a la regla (1856) sobre la “vida laboral de Jesús” y no más obre su “vida pobre”. En la segunda mitad del siglo XIX, también el capuchino francés, Hilaire de París, apostrofa a los defensores de una pereza contrabandeada como “mayor perfección”, invitándolos a confrontarse con la consideración que, en la historia de la espiritualidad, se verificó muchas veces, donde los grandes contemplativos al mismo tiempo eran grandes trabajadores.

En realidad, el *otium* de los religiosos se ve sujeto a críticas provenientes no sólo de afuera de los muros conventuales, sino también desde adentro. El sistema social típico del antiguo régimen, en el cual domina la práctica de la primogenitura, que manipula el sistema de beneficios al punto de transformar a la vida religiosa en una verdadera agencia de colocación, provocando un crecimiento del número que genera fenómenos de evidente laxismo. Inútiles son los tentativos de rectificación obrados por comentaristas sensibles al reformismo jansenista como el capuchino Viatore da Coccaglio: “No, no es de retenerse religioso de espíritu quien deja sus trabajos, y es negligente en su oficio; quien consume todo el tiempo restante en tonteras, en ociosidad, y en desperdiciar aquel tiempo que queda, tanto dentro como fuera del claustro; y desdeña poner mano donde habría necesidad, para ayudar a sus hermanos y para mejorar el estado del convento”.

II Parte

1. ***El camino del trabajador, escuela de Evangelio***

A las puertas de la segunda guerra mundial, Gratien de París sueña con una vida religiosa dispensadora de ministerios completamente gratuitos, pobre en cuanto dispuesta a renunciar a ofrendas de benefactores y a la misma mendicidad, por lo tanto dedicada al trabajo como su única fuente de subsistencia. Luego, al descubrir en el contacto con los trabajadores la oportunidad para revolucionar la misión eclesial, en el ‘hombro a hombro’ con los compañeros de trabajo, sus nuevos hermanos, la eficacia de un ambiente formativo capaz de poner nuevas bases para la reforma de la misma vida religiosa, e incluso de la Iglesia, son los hermanos que prestan servicio de capellanes en los campos de trabajo alemanes. El trabajo manual, de impedimento para la misión, pasa de este modo a ser considerado propulsor de una nueva evangelización, taller para renovar la vida religiosa y eclesial. El verdadero cristiano se demuestra entonces oculto entre el militante comunista: “L’autre soir – scrive Christophe – c’était avec un militant communiste que les frères discutaient. Pour lui, Dieu n’existe pas, seule la matière est tout. Il se dévoue pour le bien-être matériel. Intelligent, il aime les autres. Mais il ne sent pas le besoin de Dieu. Aussi c’est très difficile d’avancer ? Il est nécessaire qu’il se heurte à une expérience morale ou religieuse. Si on pouvait le conquérir au Christ, se serait un grand militant”.

La verdadera vida religiosa no es más la que está apartada del pueblo y escondida en lo privado de los conventos, sino la que nace del compartir con los trabajadores, del contacto con las problemáticas sufridas en la realidad laboral: “Si nous avions voulu nous serions maintenant en privé comme certains camarades de notre piaule. Quelle animation autour de la table lorsqu’au cours de nos chapitres hebdomadaires nous révisons en commun nos responsabilités et que chacun raconte brièvement ce qu’il a fait pour le Seigneur, dans le rayon qui lui est dévolu, durant la semaine écoulée. Vous pouvez penser que cette vie si bousculée – surtout intérieurement car le Seigneur nous demande chaque jour davantage – transforme complètement notre mentalité ? C’est l’égoïsme qui doit céder le pas ou bien c’est accepter l’embourgeoisement, c'est-à-dire aprés le travail à la gare le retour au camp et à ses pantoufles. Mais une telle attitude est inconcevable quand on a vu la détresse des travailleurs qui s’accrochent à vous”.

No hay duda que son los frailes, verdaderos veteranos de los campos de trabajo alemanes, en tener un nuevo concepto de misión, encontrando un irrenunciable soporte en la obra *France pays de mission* (Pais 1943), profecía de la renovación conciliar, que no casualmente es dada a luz por la experiencia de dos capellanes de la juventud obrera católica (JOC), Henri Godin e Ivan Daniel. El mismo Daniel ofrece a los jóvenes frailes menores de Champfley, morada de los veteranos de los campos de trabajo alemanes, una anticipación del libro-manifiesto que inflama a Francia no menos que el Cardenal Emmanuel Suhard (1940-1949). De hecho, incitados por el ilustre prelado, ya en julio de 1946, los capuchinos ponen a disposición de la misión de París tres misioneros, con el encargo de ocuparse de una zona periférica de la capital. En el otoño, dos de ellos trabajan de incógnito por tres semanas en una empresa de gas de Clichy. Luego, André Baugé, también proveniente de la experiencia de los campos de trabajo en Berlín, y Léon Gahier, se establecieron en Nanterre, se alojan en una casilla de madera. Su experiencia laboral como trabajadores en empresas locales es juzgada como positiva por los mismos responsables de la misión de París, que están evaluando la utilidad de una tal experiencia incluso para otros miembros del clero, involucrados en estas nuevas formas de apostolado misionero.

1. ***El compartir reemplaza el* otium**

La oposición de la jerarquía romana al trabajo asalariado de aqu3llos que revisten un ministerio ordenado termina con la reflexión sobre la evangelización desarrollada en el contexto del mundo del trabajo, cambiándola por una acerca del compartir con las clases más necesitadas. El cambio de ruta da origen a una nueva forma de vida franciscana, denominada “pequeña fraternidad”, que conserva de lo anterior tanto el elemento del compartir con las clases inferiores como el del trabajo manual, elevándolos, tanto a uno como al otro, a la modalidad de transformadores de la misma vida religiosa: “il ne suffit pas de s’intéresser aux pauvres, il faut vivre un style de vie qui marque une solidarité vraie avec eux”. El capuchino Léon Robinot, encargado de hacer una evaluación de la experiencia de las pequeñas fraternidades, comparte el augurio de pasar del suplicio misionero al simple compartir la vida, aceptando poner en discusión las mismas estructuras tradicionales de la institución religiosa. Para el mismo, es justamente la asunción de una práctica laboral la que garantiza el surgimiento de nuevas formas de vida fraterna, resultado de la transformación de los ambientes de vida, de modo de vestir, de las fuentes de subsistencia económica, de las relaciones con la sociedad, de los espacios de oración y de los sacramentos. No es más el *otium* entonces el que da la impronta de la vida religiosa sino el trabajo, el cual ahora no es más percibido, como en la época moderna, como una actividad lesiva de la *labor sapientiae* y antitética con respecto a la oración. El compartir con los trabajadores es vivido ahora como un auténtico retorno a aquella experiencia de San Francisco y de los primeros frailes que, codificada en la regla no bulada, permite continuar el ejercicio de la profesión practicada antes de ingresar en la fraternidad.

Las pequeñas fraternidades, florecidas sobre todo en Francia por iniciativa de los frailes menores y capuchinos desde 1964 a 1970, ascendían a 25, de las cuales 14/15 surgen sólo en 1969. Se puede observar además como, mientras que las nacidas antes de 1965/66, se caracterizan aún por una orientación prevalentemente apostólico/misionero, las que surgieron luego de 1967 asumen gradualmente una disposición calificable con el término de “simple présense”. Según Robinot, luego se configuraría una ulterior tipología, cuya orientación cualificante surge del objetivo de “inaugurer le mouvement d’une nouvelle forme de vie franciscaine”.

Las consideraciones, réflexion sur l’essentiel de notre vie franciscaine, di Denis e Ludovic, miembros de la fraternidad de rue Mazagran, se muestran muy iluminadas por el tema del trabajo como camino para la transformación de toda la vida franciscana. Ellas, de hecho, son el resultado de la decisión de retomar la experiencia de trabajo en fábricas a fin de vivir relaciones de mayor cercanía con el pueblo que vive en el barrio donde está la fraternidad franciscana, con la convicción de que el factor de compartir sea distintivo cualificante de la identidad minorítica. En realidad, la “réflexion sur l’essentiel de notre vie franciscaine” es provocada por la carta del card. Fizzardo sobre la problemática de los sacerdotes obreros en respuesta al card. Feltin, arzobispo de París, el cual presenta al Papa Juan XXIII la cuestión del trabajo en relación de dependencia del clero, pidiéndole dispensa para aquellos que aún trabajan a tiempo pleno. La carta del prefecto del Santo Oficio, pronto se hace de dominio público, si bien enviada en forma privada, vuelve a proponer cuanto ya fue dicho desde 1953 y luego reafirmado en el siguiente año por parte de los mismos obispos franceses, es decir la prohibición de trabajar en fábricas para el clero, si no es por un tiempo limitado, considerando que la condición de obreros no sea esencial para su apostolado, y más, que ello perjudique la realidad misma del sacerdocio, distorsionando incluso la visión de la actividad misionera. Se sugiere más bien la posibilidad de sustituir a los sacerdotes con miembros de institutos seculares; sin embargo el concilio está a las puertas y muchos sacerdotes obreros lo miraban confiados, animados por la esperanza de poder reabrir la discusión.

Denis y Ludovic, si bien no entiendan tomar parte en el debate sobre el sacerdocio, se encuentran en el deber de defender el mismo principio, es decir el valor de la propia experiencia, vivida en contacto con los problemas de la actualidad, intentando sugerir con ello una revisión/renovación de las formas heredadas por la tradición: “Et c’est à partir de la vie de gens qui nous entourent, en particulier de leur dépendance totale et de l’insécurité où ils se trouvent que j’ai revu notre place ou plutôt notre être de frères-mineurs”. La vida conventual, tradicionalmente concebida, no satisface más, si bien estando fundada desde los orígenes sobre el principio de la mendicidad, supone la dependencia absoluta de la benevolencia del pueblo, mientras, por el contrario, con el pasar del tiempo, encontró apoyo sobre la amistad humana de los benefactores, o, peor, sobre medios de una propaganda afectiva: “La vie de travail nous était apparue comme la plus propre aujourd’hui à vivre dans cette insécurité et cette dépendance humaine”.

Por lo tanto el trabajo debe sustituir la práctica de la mendicidad que caracterizó por siglos la vida franciscana. De hecho, la mendicidad resulta ahora una condición no sólo aborrecida por los pobres sino también una costumbre ya caída en desuso por parte de los frailes, los cuales es encuentran incapaces incluso de acercarse a los pobres forzados a mendigar. El trabajo, si bien menos radical que la renuncia completa a los bienes puede consentir a los religiosos una mayor cercanía y compartir más con los pobres. Siempre según Denis, La mentalidad típica de la clase media, cercana por motivo de la práctica apostólica, ha penetrado la esfera conventual, influenciando los comportamientos, mientras que por el contrario, la necesidad de mantener cierto nivel de vida ha conducido en cierto modo incluso en la orientación apostólica hacia determinadas categorías de personas.

Ludovic y Denis consideran además que otras importantes cuestiones surgen de las consideraciones sobre la relación entre trabajo y vida de oración. El trabajo en las fábricas de hecho no permite conservar el horario de oración establecido por las costumbres conventuales; el contacto con los ambientes laborales, no la pobreza vivida por los obreros, hace por el contrario la oración más verdadera. ¿Es preferible, entonces, abandonar el servicio a los pobres en favor de una oración más prolongada, según la costumbre tradicional, o sacrificar el tiempo prefijado para la oración y la reflexión, en ventaja de un compartir más coherente con dichos hermanos, factor que hace más verdadera y profunda la relación con Dios? ¿La sola presencia de los religiosos entre aquellos que perciben extraña toda noción de sobrenatural, Dios, Iglesia, sacerdocio u oración, no es quizás suficiente para exculpar la tarea de una auténtica oración sacerdotal?

La fraternidad colocada y vivida en el medio de un barrio, y abierta a todos, en una dimensión de universalidad, para Denis transforma radicalmente también el concepto de obediencia. De hecho, el referente no es sólo el superior sino el vecino de casa, un otro cualquiera, que vive en el mismo barrio. “Et pourtant cette fraternité avec tous, pauvres ou riches, n’est-elle pas le test que notre fraternité *intra muros* est bien authentique ?”.

La proximidad, continúa Denis, hace quizás más difícil el anuncio, la evangelización explícita, la predicación en el sentido clásico del término. Aunque en este caso, como para la pobreza y para la oración, los valores en juego son los de la eficacia y la verdad: uno excluye al otro. Ludovic y Denis claramente son conscientes de que la experiencia de trabajo ofrece las condiciones para una revisión de la tradición franciscana ofreciendo la oportunidad de redescubrir el ideal original: “Nous avions le sentiment que c’était notre vocation franciscaine qui trouvait là [esperienza lavorativa] sa véritable expression […] Cette vie franciscaine est le fruit d’une recherche de conscience sur notre pauvreté et d’un désir profond de vie missionnaire en milieu déchristianisé. Plus généralement, d’une réflexion sur notre présence au monde de la vie religieuse”.

III parte

1. ***La lenta revalorización del espacio del trabajo***

Las supresiones del siglo XIX representan un verdadero corte para la tradición franciscana y por lo tanto para el mismo ideal del *otium*, que en la producción artística de Grené, conocida como el coro de los capuchinos, se convirtió en el símbolo de un pasado ya extinto. Las antiguas órdenes minoríticas, sin excluir a los capuchinos, se esfuerzan por restablecerse, tanto desde un punto de vista meramente material y demográfico como sobre todo desde el plano de una verdadera refundación de una vida franciscana, que llegando a concretarse sólo en los últimos decenios del siglo XIX. Al contrario, las congregaciones franciscanas femeninas se demuestran un verdadero taller de novedad tanto que hacen una real transformación del franciscanismo tradicional. En lugar del *otium* practicado en los eremitorios, ellas prefieren el compromiso misionero: “Nuestro Seráfico Padre por inspiración divina, con la fundación de su Orden constituyó una síntesis entre vida activa y vida contemplativa”. Observan entonces como la originalidad introducida por Francisco no consiste en la soledad eremítica sino en la misión, práctica que por primera vez en la historia de la vida religiosa tiene lugar en una regla, ocupando el espacio de todo un capítulo: “Nuestro Padre S. Francisco, durante toda la vida siguió el proyecto de ir a evangelizar a los pueblos infieles […] Él introduce en la regla un capítulo especial para aquellos que quieran consagrarse a este difícil ministerio”.

Aún más importante es la interpretación de la pobreza franciscana, elemento de identidad y no sólo funcional como la misión. El ideal de pobreza en el fervor inicial: para algunos es la limosna; para otros, en modo más permanente, el trabajo asiduo y desinteresado; para otros es el servicio a los pobres, más aún a los más pobres y a los leprosos. Se pasa entonces de una interpretación de la pobreza como práctica ascética –la limosna–, en línea con la tradición contrareformista, a una lectura en términos no sólo de acción apostólica, sino sobre todo de concepción de vida, entendida en cánones de profesionalidad. En todas las fundaciones femeninas se instituyen talleres de arte: bordado, costura, pintura, escultura, música y encuadernación. Pronto nace la exigencia de una mayor especialización que es satisfecha mediante una mayor formación profesional; estas obras se transformaron gradualmente en centros de promoción de la mujer: escuelas técnicas industriales, agrícolas y talleres artesanales.

1. ***Trabajo, verdadera originalidad del franciscanismo***

Si el franciscanismo femenino es pionero en interpretar la pobreza bajo el signo del trabajo asiduo como modalidad que connota las clases de pobres, proletarios, son los cultores del santo de Asís que militan fuera del círculo franciscano y católico que sostienen con determinación y nuevo vigor cómo el trabajo constituye la verdadera originalidad de la propuesta minorítica. Ruggero Boghi, primer ministro de cultura del nuevo reino de Italia, gran patrocinador de la difusión en el territorio nacional del franciscanismo sabatieriano y él mismo biógrafo del asisiense, identifica al trabajo, junto a la pobreza y la paz, entre los temas importantes de la espiritualidad franciscana. El mismo Paul Sabatier no tiene dudas en el hecho que la orden franciscana no se califica como mendicante sino como trabajadora. También para Giovanni Semeria el trabajo es un elemento central de la propuesta franciscana, en cuanto que es Francisco mismo a ennoblecerlo “mostrándolo consagrado al amor de Dios y realizándolo fielmente para su gloria”. El podestá de Asís y franciscanista Armando Fortini, junto a la corriente cultural de Mascitelli y de Annunzio, que milita en la cuna del fascismo, idealizan el compromiso laboral enfatizando su heroicidad, el componente de sacrificio y hasta la dimensión misionera. El artista Mario Sironi, intelectual orgánico del partido fascista pero libre en la investigación de nuevos lenguajes expresivos, en su tentativa de hacer popular una producción artística demasiado aristocrática por no decir burguesa, propone el trabajo manual *tout court* como máxima expresión de las artes plásticas.

Pero es Agostino Gemelli, socialista ateo de la bohemia de Milán, que tiene el mérito de haber puesto el trabajo en la base de su visión franciscana de la vida, de la cultura, de la sociedad, de la política, del mundo y del mismo cristianismo. No tiene dudas al respeto su valiente biógrafa Maria Sticco: “El aspecto del franciscanismo, que más respondía a sus diversas disposiciones naturales, era la valoración religiosa del trabajo. El Padre Gemelli lo concibió no sólo según los conocidos principios de la moral cristiana, sino como testimonio de la existencia de Dios, ‘porque el trabajo hecho bien y con recta intención conduce a los otros hombres a reconocer en nosotros un moviente sobrenatural; los conduce a admirar la sabiduría infinita de Dios, que, de creatura que somos nosotros, sabe sacar tesoros de vida’. El trabajo, por lo tanto, es apostolado, pero es también un himno sagrado”.

En la segunda parte del pasaje referido de Maria Sticco se destacan las palabras que Gemelli dirige a Armida Barelli su fiel colaboradora en la fundación de la Universidad católica y junto a ella ideadora del Instituto Secular de la Realeza de Cristo, que hace del trabajo el culmen de la propia misión, franciscanizando el ideal de la militancia laical de la acción católica: el trabajo asiduo y la solidaridad con los compañeros de trabajo es ya evangelización. Sí, el trabajo para Gemelli es misionero, es liturgia, tanto es así que tuvo que insertar una alabanza a los trabajadores en el cántico a la creaturas, convencido que habría tenido la aprobación del mismo Francisco: “Trabajamos para unir el canto de nuestra laboriosidad a aquel de todas las creaturas del universo, y de esta manera alabar al creador en su magnificencia y en su misericordia. Aquí el padre Gemelli –evalúa siempre Sticco– tuvo una de sus chispas poéticas, que luego no buscó recoger ni profundizar. Con todo, hay que relevar que al coro de los astros, el agua, el fuego, la tierra, del hombre perdonante, penitente, muriente, como sintió san Francisco, este hermano suyo del novecientos agrega el coro de los trabajadores, que libremente celebran a Dios, cooperando en sus planes con su voluntaria fatiga”.

De estas afirmaciones sobre el primado del trabajo para la misión eclesial y para la misma vida cristiana es posible comprender el nexo entre los institutos seculares y la experiencia de los sacerdotes obreros, que el mismo cardenal Giuseppe Pizzardo (1939-1970) evoca en la carta sobre el trabajo en relación de dependencia del clero. Mientras Gemelli, considerando al franciscanismo tradicional incapaz de satisfacer las expectativas del mundo moderno, opta por la fundación de una nueva forma de vida consagrada, el movimiento de sacerdotes obreros se atreve a poner sobre la mesa la cuestión del significado del sacerdocio secular o regular y por lo tanto de la vida religiosa y de misma institución eclesial. ¿El pueblo de los trabajadores, expresión de una modernidad lejana al Evangelio cuando el nuevo Mundo del siglo XV o al paganismo de los orígenes cristianos, puede constituir para la Iglesia y para sus pioneros de un tiempo, los franciscanos de China, de América, y de África, la oportunidad de una nueva *implantatio eclesiae*?

Algunas solicitaciones y preguntas para continuar la reflexión

La cuestión de fondo está en mantener alta la tensión entre la proximidad al mundo, la participación en las alegrías y los sufrimientos de las hodiernas generaciones y la contestación de una mundanidad que reduce el horizonte de la realidad a la sola dimensión intrahistórica, usurpando la misma dignidad del ser humano llamado a la plenitud del encuentro con Dios. Francisco permite a los frailes continuar con la actividad laboral comenzada antes de ingresar a la fraternidad, reconociendo la bondad del trabajo *tout court*, en alternativa a la incipiente sociedad capitalista impone que ellos no reclamen derechos sobre el salario como sugeriría la lógica contractual.

En la elección de un ámbito laboral, ¿cómo es posible entonces, conjugar los valores, por una parte del compartir y de la proximidad y, por otra, los de signo escatológico/contestatarios?

En el pasaje del simple testimonio de vida al compromiso en la evangelización, subyacente en la decisión de presentar al papa la *forma vitae*, Buenaventura pone al *labor sapientiae* para justificar la inserción de la orden en la misión eclesial, y por lo tanto, reforzar la dimensión de eclesialidad, con el fin de evitar una peligrosa marginalización y la prevalencia de la contestación sobre la colaboración.

¿Cómo valorizar el elemento del testimonio, de la autenticidad de que es signo la actividad laboral dependiente practicada por el mismo apóstol Pablo, sin menoscabar la disponibilidad al *ire ad infedeles* y practicar la misión consistente en la *implantatio ecclesiae*, no sólo en la propagación de la fe?

En la época moderna del *cuius regio eius et religio*, es decir cuando la política del príncipe toma decisiones en materia de fe, la vida religiosa levanta la bandera escatológica del *otium*. De este modo ella entiende subrayar, al mismo tiempo, lo específico de su identidad, y su papel profético dirigido a contestar el achatamiento de la realidad a la sola dimensión política. Pero la contestación termina por aislarla haciendo ineficaz la misión, terminando por alejarla de la sociedad y de la política. La supresión obrada por los estados liberales, partidarios del nacionalismo capitalista que denuncia su inutilidad, constituye el éxito de la batalla por el *otium* comenzada durante la modernidad.

¿Cómo rescatar lo específico de la vida franciscana sin caer en aislamientos y cómo defender el valor sobrenatural y escatológico sin hundirse en el ocio, es decir, en la incapacidad de gobernar la realidad concreta viviendo como desadaptados o como ‘hippis’?

Las congregaciones femeninas descubren la centralidad del trabajo para la vida cristiana pero luego ceden al activismo, sacrificando la búsqueda de su propia originalidad espiritual y la misma formación. Lo recuerda, haciendo referencia a los capuchinos del siglo XIX, Hilarie de París: « Avec ce vice un Frère devient l’esclave de l’ouvrage de ses mains, de la terre qu’il cultive, des livres qu’il étudie. Dès lors, au lieu de dominer son travail, il se laisse dominer lui-même par une foule d’occupations terrestres; il n’est plus le maitre de les quitter ou de les modérer à son gré, de les interrompre pour réfléchir et pour prier, afin d’obtenir la lumière de la grâce de Dieu ».

¿Quizás no es cierto que la modernidad weberiana fundada sobre la economía contagia la misma vida religiosa quitándole su originalidad que es la de proveer una antropología y no una simple estrategia social y financiera? Michael de Certeau demostró muy bien que para ser verdadero político también hay que ser místico. Las profetizas políticas de la edad moderna son de hecho místicas y sobre todo mujeres. ¡el fenómeno del trabajo femenino del siglo XIX traen a la luz más que la cuestión de la espiritualidad, la de los géneros!

Las pequeñas fraternidades proponen una revolución copernicana mostrando al trabajo manual como factor de la identidad de la vida religiosa, pero luego no llegan a encontrar una continuidad en el plano institucional ¡extinguiéndose! Urge por lo tanto una reflexión que vaya más allá del nivel experiencial; urge un pacto eficaz entre quien piensa y quien obra, de tal modo que el pensamiento sea liberado de la abstracción de la academia y de la rigidez doctrinal, y que la vida se emancipe de la fluidez y del actualismo de la inmediatez.

# Le travail manuel entre mission et identité

**La tradition franciscaine de la défense de l'*otium* à la découverte de la fraternité travaillante**

Prémisse

Cette intervention s'articule en trois sections correspondant aux articulations thématiques de la réflexion minoritico-capucine sur le travail manuel depuis les origines de l'institution jusqu'à la réforme conciliaire.

La première veut mettre en évidence la spécificité de l'apport exprimé spécialement par les commentateurs de la règle franciscaine durant l'époque moderne: la défense de la dimension contemplative, caractéristique identitaire de la vie religieuse, la sauvegarde du travail intellectuel, prémisse indispensable pour l'accomplissement de la mission ecclésiale, et la pure et simple tolérance du travail manuel, antidote utile à l'oisiveté pour les frères qui ne sont pas employés à l'oraison, ni à l'évangélisation.

La seconde vise à illustrer l'inversion de tendance que les frères-prêtres ouvriers et les petites fraternités ont amenée au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale grâce à des expériences absolument novatrices: les premiers, avec l'attribution d'une valeur merveilleusement missionnaire au travail salarié; les secondes, les petites fraternités, avec la découverte et la redécouverte du travail partagé avec les classes subalternes comme lieu théologique ayant comme finalité la réappropriation de l'identité franciscaine originelle.

Quant à elle, la troisième aborde la contribution des instituts franciscains féminins à partir de la fin de XVIIIe siècle jusqu'au début du XXe, époque dite des révolutions (bourgeoise, industrielle, prolétaire, technologique): la proximité avec la pauvreté, vécue comme médication, remplacée par la pratique d'un travail assidu et professionnellement engagé comme les classes défavorisées , prolétaires (niveau identitaire); l'abandon de la vocation érémitique, comprise comme *fuga mundi*, remplacée par la mission conçue soit comme mouvement pour l'évangélisation *ad gentes* soit comme service d'assistance, engagement social, promotion humaine e culturelle.

Ce franciscanisme social produit au cours du XIXe par les instituts féminins d'inspiration franciscaine a subi, à son tour, une transformation radicale devenant non seulement un franciscanisme politique, mais carrément une conception de la vie (Weltanschauung) qui s'étend à une multitude de secteurs: du secteur économique au social, du secteur de la culture au technologique, et jusqu'au secteur spirituel. En est l'artisan le fondateur de l'Université catholique et des instituts séculiers, Agostino Gemelli, auquel on doit aussi la sponsorisation, le parrainage, du travail retrouvant la véritable originalité de la proposition de l'assisiate.

1re partie

1. ***À la défense de l’otium***

Durant toute l'époque moderne, du XIVe au XVIIIe siècle, domine la conviction que le travail manuel sert seulement à vaincre l'oisiveté des frères qui ne sont pas dotés des dons surnaturels de la contemplation ou de la prophétie, ni doués intellectuellement. S'impose en fait qu'alors que le travail manuel occupe le corps - empêchant qu'il entraine à l'inactivité et cède ainsi au mal de l'oisiveté - seule la sagesse, vertu religieuse et intellectuelle, parvient à combler le cœur. Cet énoncé établit une authentique hiérarchie des valeurs donnant la première place à la vie d'oraison, la seconde à l'étude et la troisième au travail manuel.

À vrai dire, la pyramide des valeurs qui structurent la vie religieuse jusqu'à la fin de l'époque moderne prévoit: au sommet, avec le rôle de soutenir l'identité religieuse de l'institut, la vertu d'oraison, l'*otium*; à un niveau à peine inférieur, avec l'objectif de préserver l'identité ecclésiale, les études ayant pour finalité la mission; au niveau intermédiaire, avec comme fonction d'encourager, ou à tout le moins préserver, le lien social, les diverses tâches, de celles qui demandent une compétence professionnelle aux simples services manuels; et, enfin à la base de la pyramide, avec comme but, de pourvoir à l'ascèse individuelle, les exercices corporels et donc aussi le travail manuel.

L’insistance sur la supériorité de l'*otium*, de la contemplation sur toutes les autres activités , y compris donc le travail manuel, est motivée par le fait que l'on veut mettre en évidence le particularisme de la vie religieuse (*fuga mundi*) face à la vie dans le *siècle*. En fait, l'apologétique en faveur de l'*otium* s'accentue surtout à la suite de l'expansion de la réforme protestante pour laquelle la vie religieuse ne jouit d'aucune différence spécifique par rapport à la vie de tout chrétien baptisé. Avec l'apport des idées venant du protestantisme, transformées avec l'avènement de l'illuminisme en réformisme catholique, le soi-disant *Aufklärung*, plusieurs monarques catholiques, y compris l'empereur Joseph II des Habsbourg, surnommé le roi sacristain à cause de son grand intérêt pour les valeurs religieuses, procédèrent à la suppression de tous les ordres contemplatifs et à la transformation de tous ceux qui étaient semi-contemplatifs, les obligeant à changer l'engagement traditionnel en faveur de la prière et même de l'évangélisation en service social et éducatif.

La place excessive accordée au travail manuel, sacrifiant des activités retenues mieux adaptées à l'état de perfection, la prière et l'évangélisation, risque de déformer l'identité de la vie religieuse. La problématique, présente aussi parmi les premiers capucins rassemblés pour le chapitre de Sainte-Euphémie (1536), n'est pas du tout secondaire et devient un objet de débat. Ainsi que le rapporte en effet Bernardin de Colpetrazzo alors que Ludovic de Fossombrone exige que le travail soit obligatoire pour tous, d'autres «très éclairés et saints pères reconnaissaient que de vivre en faisant des efforts est cause de perfection, mais pas pour tous, comme il est possible de le constater depuis les temps de saint François, temps en lesquels jamais toute la religion ne vécut du travail; et donc ne voulurent pas que la chose aille plus loin. Il suffit largement - disaient-ils - que l'on vive de la quête. Si quelqu'un ensuite veut vivre du travail, qu'il le fasse, avec l'obéissance. Mais il ne faut pas obliger tout le monde au travail manuel autrement la Réforme se transforme en une congrégation de boutiquiers, parce que durant le travail physique l'on doit souvent traiter avec des séculiers et alors on est pris totalement par les affaires terrestres: et le moyen devient fin».

Dans les constitutions promulguées durant le même chapitre on prévient «les frères de ne pas mettre leur finalité dans le travail; ni y mettre quelque attachement, ou s'y employer tellement qu'ils éteignent, diminuent ou ralentissent l'esprit, auquel toutes les choses doivent servir».

1. ***À la défense du droit à évangéliser***

Les franciscains de l'ère moderne ne s'occupèrent pas seulement de défendre l'*otium*, fait avec une excellente originalité par l'école capucine, mais à la suite de saint Bonaventure, ils combattirent aussi la bataille pour le droit à l'évangélisation, du droit à prendre part à la mission de l'Église, insérés à part entière parmi les forces chargées de la mission ecclésiale. Déjà du temps de saint Bonaventure, en effet, d'importants ecclésiastiques, par exemple les Maîtres de Paris, retenaient que les mendiants, obligés par la nature même d'un ordre voué à la pauvreté, sont tenus de passer leur temps au travail manuel, leur seul moyen de subsistance, et non pas de s'occuper à la prédication, s'affairant dans les études requises afin de garantir l'orthodoxie et l'efficacité avec résultat de soutirer des ressources économiques dilapidant ainsi les bénéfices ecclésiastiques.

En réalité, le sujet de la reconnaissance économique pour le service de l'évangélisation offerte aux religieux soulevait un problème bien plus profond que la simple question financière. Elle met sur la table le concept de l'appartenance des religieux à la mission ecclésiale, de l'appartenance même à l'Église; cela soulève donc la question de leur identité.

Le capucin Viatore de Coccaglio, s'engagea à fond à combattre les raisonnements de «ceux qui se font plaisir à mettre en charpie la vie des frères mineurs, affirmant "qu'ils sont [ceux-ci] obligés en vertu de la règle de travailler"». Il conclut: «De cette exposition trois choses ressortent clairement: la première est, qu'ils ne sont pas tenus à l'effort manuel, ceux qui s'occupent aux choses spirituelles. La seconde est qu'ils sont dispensés de ces efforts, ceux qui sont élevés à l'Oraison et à la Contemplation. La troisième enfin, ceux qui ni n'étudient ni ne sont élevés à l'Oraison, sont tenus au travail, afin de ne pas tomber vilement dans la torpeur de l'oisiveté».

À un siècle de là, un de ses confrères, par-delà les Alpes, Hilaire de Paris, rappela comment saint François, à la différence de saint Benoît, qui prescrit le travail manuel journalier, indiqua la prédication comme activité principale pour les frères mineurs, lesquels, justement en vertu du ministère apostolique, peuvent se considérer comme dispenser de l'obligation de cultiver la terre, comme les anciens moines. En effet, dans la règle, argumente ailleurs le religieux, une place assez grande est attribuée aux activités de prédication et oraison par rapport à celle donnée aux activités manuelles.

Selon les franciscains de l'époque moderne, l'identité mendiante qui prévoit l'expropriation et donc l'obligation de pourvoir à sa propre subsistance par le travail ne peut exclure l'identité apostolique, qui leur garantit le droit de participer à la mission ecclésiale, le droit d'appartenir à l'Église non seulement comme témoins de la vie évangélique, mais aussi comme héraut du Royaume. C'est ce même Bonaventure qui attribue le terme «labeur» aussi à l'activité intellectuelle (*labor* *sapientiae*) dans le but de démontrer que les études et la prédication font aussi partie des activités pertinentes aux mendiants.

Le travail manuel n'a en soi aucune valence religieuse ni missionnaire. À l'inverse de l'oraison ou des études, qui soutendent la dimension identitaire, le travail manuel rempli une fonction purement sociale: élément de cohésion pour la vie communautaire et favorisant pour l'individu une ascèse ayant pour but de renforcer la vertu d'humilité, comme déjà mentionnait Eugène de Rumilly dans «*Le règlement des pauvres religieux», adapté aux capucins*: « C'est donc en conformité à ce qu'à toujours pratiqué la religion, tous les religieux, prêtes et laïcs, ensemble réunis, comme s'ils étaient un seul homme d'une même volonté et d'un seul sentiment, s'adonneront aux exercices d'humilité du service commun, quand l'ordonnera et prescrira le supérieur, p. ex. la quête du vin, du grain, du foin, dans le jardin de fleurs, quelques fois au jardin, balayer l'église, le choeur et les dortoirs; et prendront soin, selon la coutume de nos anciens pères, que tous les lieux de travail et l'intérieur de la maison soit propres et décents».

1. ***La crise de l’otium***

Déjà durant le XVIIe , l’*otium* des religieux est mis en accusation par les représentants du clergé séculier qui leur contestent le droit à l'exercice des ministères de la confession et de la prédication ainsi que le droit de la quête. Celle-ci devient en effet indispensable pour subvenir aux besoins de tous ceux qui, se dépensant dans le service ecclésial, ne peuvent se procurer ce qu'il faut pour subsister par le recours au travail. Dans cette vive controverse, qui éclate en France au seuil du Siècle des Lumières, entre le clergé séculier et le clergé régulier, le capucin Yves de Paris assume un rôle déterminant avec son œuvre: «*Les* heureux succès*de la*piété*, ou les triomphes de la vie religieuse»*. Dans cette œuvre, le religieux soutient que l'engagement excessif dans les activités manuelles auxquelles sont soumis les capucins n'a aucun effet contre l'oisiveté; au contraire, cela, augmentant la frénésie, enlève aux religieux temps et énergies qui seraient plus avantageusement investis et apporteraient un profit spirituel majeur, dans le service ecclésial.

Avec l'avènement de l'illuminisme, l’*otium* des religieux subit la critique encore plus radicale des gouvernements soutenus par les nouveaux philosophes. Ces derniers mettant l'accent sur la rationalisation des ressources et ainsi donc sur la politique du travail, accusent les religieux d'entretenir la paresse, la passivité et la mendicité: «Ils disent, comme malheureusement le disent quelques politiciens, que les frères sont lourds à supporter pour le Monde, qu'ils causent préjudice aux pauvres, qu'ils se vantent de professer un état de vie parfaite, vie qu'ils mènent en fait au contraire de l'exemple et du précepte de saint Paul». L'objection, un moment tournée seulement vers la dimension contemplative s'attaque maintenant à la vie religieuse dans son ensemble, elle qui retire frères et moines de la population active : «parmi les moines, beaucoup se feraient agriculteurs, artisans, marchands».

À la suite des dénonciations contre les mendiants et les franciscains en particulier, faites dans les halls parlementaires afin d'en avaliser la suppression, le capucin Samuele Majiochi pense devoir faire un éloge en faveur de la valeur spirituelle du travail, s'arrêtant dans son commentaire de la règle (1856) sur la «vie active de Jésus» et non plus seulement sur sa «vie pauvre». Dans la seconde moitié du XIXe siècle, à son tour le capucin français, Hilaire de Paris, apostrophe les défenseurs d'une paresse passant pour «perfection plus grande», les invitant à se repentir et considérer que dans l'histoire de la spiritualité il a souvent été vérifié que les grands contemplatifs étaient aussi en même temps de grands travaillants.

En vérité, l'inactivité des religieux est sujette aux critiques qui proviennent non seulement de l'extérieur du cloitre, mais aussi de l'intérieur. Le système social typique de l'ancien régime, où dominait le droit d'ainesse, fait que le système de bénéfices était manipulé au point de transformer la vie religieuse en une véritable agence de placement, provocant une augmentation numérique de frères qui entraine des phénomènes évidents de laxisme. S'ensuit que *l'otium* elle-même subit des manipulations interprétatives qui en distordent le sens. Sont désormais inutiles les tentatives de rectification entreprises par des commentateurs sensibles à la réforme janséniste tel le capucin Viatore de Coccaglio: « Non, il n'a pas à se croire religieux en esprit celui qui bâcle ses engagements et néglige son propre bureau; qui passe le reste de son temps en commérages, en oisiveté, et à se procurer tout le bon temps qu'il peut, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du cloître. Cela pour ensuite dédaigner de mettre la main là où il y aurait un besoin, afin d'aider ses confrères et améliorer l'état du couvent».

IIe Partie

1. ***La façon ouvrière, école d'évangile***

À l'aube du second conflit mondial, Gratien de Paris rêve à une vie religieuse dispensatrice de ministères complètement gratuits, pauvre, car disposée à renoncer aux offrandes des bienfaiteurs et à la mendicité même, donc dédiée au travail comme unique moyen de subsistance. Successivement, dédiée à découvrir au contact des ouvriers l'opportunité pour révolutionner la mission ecclésiale, dans le côte à côte avec leurs compagnons de travail, leurs nouveaux confrères, l'efficacité d'un environnement formatif capable de jeter de nouvelles bases pour la réforme de cette même vie religieuse, et même de l'Église. Ce sont toutefois ces mêmes frères qui desserviront les camps de travail allemands comme aumôniers. Le travail manuel, d'empêchement à la mission, en vient ainsi à être considéré comme moteur de la nouvelle évangélisation, laboratoire pour rénover la vie religieuse et ecclésiale. Le vrai chrétien se trouve alors être celui caché dans le militant communiste: «L’autre soir – écrit Christophe –, c’était avec un militant communiste que les frères discutaient. Pour lui, Dieu n’existe pas, seule la matière est tout. Il se dévoue pour le bien-être matériel. Intelligent, il aime les autres. Mais il ne sent pas le besoin de Dieu. Aussi c'est très difficile d’avancer ? Il est nécessaire qu’il se heurte à une expérience morale ou religieuse. Si l'on pouvait le conquérir au Christ, se serait un grand militant».

La véritable vie chrétienne n'est plus celle, loin du public, cachée dans le privé des couvents, mais celle qui nait du partage avec les travailleurs, du contact avec les difficultés vécues dans la réalité du travail: «Si nous avions voulu nous serions maintenant en privé comme certains camarades de notre piaule. Quelle animation autour de la table lorsqu’au cours de nos chapitres hebdomadaires nous révisons en commun nos responsabilités et que chacun raconte brièvement ce qu’il a fait pour le Seigneur, dans le rayon qui lui est dévolu, durant la semaine écoulée. Vous pouvez penser que cette vie si bousculée – surtout intérieurement car le Seigneur nous demande chaque jour davantage – transforme complètement notre mentalité ? C’est l’égoïsme qui doit céder le pas ou bien c’est accepter l’embourgeoisement, c'est-à-dire après le travail à la gare le retour au camp et à ses pantoufles. Mais une telle attitude est inconcevable quand on a vu la détresse des travailleurs qui s’accrochent à vous».

Il ne fait aucun doute que ce soient les frères rescapés des camps de travail allemands à brasser cette nouvelle idée de mission, trouvant le soutient nécessaire justement dans l'oeuvre *France pays de mission* (Paris 1943), prophétie du renouveau conciliaire, qui non fortuitement vient de l'expérience de deux aumôniers de la jeunesse ouvrière catholique (JOC), Henri Godin et Ivan Daniel. Ce même Daniel, qui demeure avec des rescapés des camps de travail allemands, offre aux jeunes frères mineurs de Champfleury un aperçu du livre-manifeste qui enflamma la France, dont le fameux cardinal Emmanuel Suhard (1940-1949). En fait, encouragés par l'illustre prélat, déjà en juillet 1946, les capucins mettent à la disposition de la mission de Paris trois missionnaires, avec la charge de s'occuper d'une zone en périphérie de la capitale. En automne, deux de ceux-ci travaillent incognito durant trois semaines pour l'agence de gaz de Clichy. Ensuite, André Baugé, étant lui-même rescapé des camps de travail, à Berlin, et Léon Gahier, s'établissent à Nanterre, trouvant logis dans une cabane en bois. Leur expérience de travail, en tant qu'ouvriers dans des entreprises locales, est jugée positivement par les responsables de la mission de Paris, qui évaluent l'utilité d'une telle expérience aussi pour d'autres membres du clergé, impliqués dans ces nouvelles formes d'apostolat missionnaire .

1. ***Le partage remplace l’*otium**

L’arrêt par la hiérarchie romaine au travail salarié pour ceux qui prennent un ministère ordonné éteint la réflexion sur l'évangélisation entreprise dans le contexte du monde ouvrier, en la déplaçant dans celui du partage avec les classes majoritairement désavantagées. Ce changement de cap donne naissance à une nouvelle forme de vie franciscaine, nommée par la suite «petite fraternité» qui garde de la précédente expérience tant l'élément du partage avec les classes inférieures que celui du travail manuel, les élevant, l'un et l'autre, à être conditions de transformation de la vie religieuse: « il ne suffit pas de s’intéresser aux pauvres, il faut vivre un style de vie qui marque une solidarité vraie avec eux ». Le capucin Léon Robinot, chargé de rédiger une évaluation de l'expérience des petites fraternités, partage le souhait de passer du complexe missionnaire au simple partage de la vie, acceptant de remettre en cause les structures traditionnelles de la vie religieuse. Pour lui, c'est justement l'engagement dans un travail qui garantit la naissance de nouvelles formes de vie fraternelle, résultat de la transformation des lieux d'habitation, de l'habillement, des moyens économiques de subsistance, des relations avec la société, des espaces de prières et des sacrements. Dès lors, ce n'est plus l’*otium* à donner son empreinte à la vie religieuse, mais le travail, lui qui n'est plus perçu, comme à l'époque moderne, comme activité préjudiciable au *labor sapientiae* et antithétique à l'oraison. Le partage avec les travailleurs est vécu maintenant comme authentique retour à l'expérience de saint François et des premiers frères qui, comme inscrit dans la règle non bullée, permet de continuer de pratiquer le métier exercé avant l'entrée dans la fraternité.

Les petites fraternités, apparues surtout en France par l'initiative de frères mineurs et de capucins, de 1964 à 1970, ont monté en nombre jusqu'à 25, desquelles un bon 14/15 seulement en 1969. On peut observer entre autres comment, celles précédant les années 1965/66, se caractérisent encore pour une orientation surtout apostolique/missionnaire, alors que celles datant d'après 1967 auront graduellement un visage qualifiable avec les termes «simple présence». Selon Robinot, plus tard se présenterait une autre typologie, dont la caractéristique principale découle de l'objectif d' «inaugurer le mouvement d'une nouvelle forme de vie franciscaine».

Les considérations, «réflexion sur l’essentiel de notre vie franciscaine», de Denis et Ludovic, membres de la fraternité de la rue Mazagran, éclairent beaucoup sur le thème du travail comme moyen pour la transformation de toute la vie franciscaine. Ces considérations sont le résultat de la décision d'entreprendre l'expérience du travail en usine afin de vivre des relations plus près de la population qui vit dans le quartier où est située la fraternité franciscaine, convaincue que le partage soit intrinsèque à l'identité minoritique. En réalité, la «réflexion sur l’essentiel de notre vie franciscaine» est occasionnée par la lettre du cardinal Pizzardo sur la problématique des prêtres ouvriers en réponse au cardinal Feltin, archevêque de Paris, qui soumet au Pape Jean XXIII la question du travail salarié du clergé, lui demandant dispense pour ceux qui travaillent encore à temps plein. La lettre du préfèt du Saint Office, devenue rapidement publique, bien qu'envoyée à titre confidentiel, représente ce qui a déjà été affirmé dès 1953 et puis répété l'année après par les évêques français, à savoir l'interdiction pour le clergé de travailler en usine, sinon pour un temps limité, retenant que la condition d'ouvrier n'est pas nécessaire pour leur apostolat, et même est préjudiciable à la réalité même du sacerdoce, déformant du même coup la vision de l'activité missionnaire. Il y est suggéré plutôt la possibilité de remplacer les prêtres par des membres d'instituts séculiers; on est à la porte du Concile et plusieurs prêtres ouvriers regardent vers celui-ci avec confiance, animés de l'espérance de pouvoir rouvrir la discussion.

Denis et Ludovic, quoiqu'ils n'entendent pas prendre part au débat sur le sacerdoce, se trouvent à devoir défendre le même principe, c'est-à-dire la valeur de leur expérience, vécu au contact des problèmes de l'actualité, avec l'intention de suggérer que c'est une opportunité de révision/renouvellement des formes héritées de la tradition: «Et c’est à partir de la vie de gens qui nous entourent, en particulier de leur dépendance totale et de l’insécurité où ils se trouvent que j’ai revu notre place ou plutôt notre être de frères-mineurs». La vie conventuelle, traditionnelle, n'est plus satisfaisante, parce que, fondée dès ses débuts sur le principe de la mendicité, elle suppose la dépendance absolue de la bonne volonté de la population, alors que, avec le temps, elle s'est appuyée sur l'amitié humaine des bienfaiteurs, ou, pire encore, sur une propagande sentimentale: «La vie de travail nous était apparue comme la plus propre aujourd’hui à vivre dans cette insécurité et cette dépendance humaine».

Le travail devait donc se substituer à la pratique de la mendicité qui avait caractérisé pendant des siècles la vie franciscaine. En fait, la mendicité était devenue maintenant un état non seulement détestée par les pauvres, mais aussi une coutume tombée en désuétude parmi les frères, qui se trouvaient même incapables de s'approcher des pauvres contraints à mendier. Le travail, parce que moins radical que le renoncement complet aux biens peut par conséquent permettre aux frères une plus grande proximité et un plus grand partage avec les pauvres. Toujours selon Denis, la mentalité typique de la classe moyenne, côtoyée à cause de l'apostolat a pénétré l'environnement conventuel, en influençant les comportements, alors qu'au contraire, la nécessité de maintenir un certain niveau de vie a dirigé, d'une certaine façon, l'orientation apostolique vers des catégories déterminées de personnes.

Ludovic et Denis retiennent en outre que d'autres questions importantes émergent des considérations sur le rapport entre le travail et la vie de prière. Le travail en usine ne permet pas de sauvegarder l'horaire de prière établi selon les habitudes conventuelles; le contact avec les milieux de travail et avec la pauvreté vécue par les ouvriers, rendent par contre la prière plus vraie. Est-il alors préférable d'abandonner le service auprès des pauvres en faveur d'une prière plus prolongée, selon la coutume traditionnelle, ou bien sacrifier le temps établi pour la prière et la réflexion, au profit d'un partage plus cohérent avec les susdits frères, facteur qui rend plus vrai et profond le rapport à Dieu? La seule présence des religieux parmi ceux qui perçoivent comme étrange toute notion de surnaturel, Dieu, Église, sacerdoce ou prière, n'est-elle pas peut-être suffisante pour acquitter le devoir d'une authentique prière sacerdotale?

La fraternité située et vécue au beau milieu d'un quartier, c'est-à-dire ouverte à tous, dans une dimension d'universalité, pour Denis transforme radicalement aussi le concept d'obéissance. En réalité, le référent n'est pas seulement le supérieur, mais plutôt le voisin, l'autre quelque il soit, logeant dans le même quartier. «Et pourtant cette fraternité avec tous, pauvres ou riches, n’est-elle pas le test que notre fraternité *intra muros* est bien authentique ?».

La proximité, continue Denis rend peut-être plus difficile l'annonce, l'évangélisation explicite, la prédication dans le sens classique du terme. Dans ce cas aussi, comme pour la pauvreté et la prière, les valeurs en jeu sont celles de l'efficacité et de la vérité: l'une exclut l'autre. Ludovic et Denis sont clairement conscients que l'expérience du travail offre les conditions pour réinterpréter la tradition franciscaine offrant l'opportunité d'en redécouvrir l'idéal original: «Nous avions le sentiment que c’était notre vocation franciscaine qui trouvait là [l'expérience de travail] sa véritable expression […] Cette vie franciscaine est le fruit d’une recherche de conscience sur notre pauvreté et d’un désir profond de vie missionnaire en milieu déchristianisé. Plus généralement, d’une réflexion sur notre présence au monde de la vie religieuse”.

IIIe partie

1. ***La lente réévaluation de l'espace du travail***

Les suppressions durant les années mille huit cent représentent une véritable césure pour la tradition franciscaine et l'idéal même de l'*otium*, qui dans la production artistique de Grené, connue comme le chœur des capucins, est devenu le symbole d'un passé révolu. Les anciens ordres minoritiques, sans exclure les capucins, s'efforcent de se stabiliser soit d'un point de vue purement matériel et démographique soit surtout sur le plan d'une vraie refondation de la vie franciscaine à compter seulement des dernières décennies du XIXe siècle. Inversement, les congrégations franciscaines féminines se trouvent être un véritable laboratoire d'innovations au point tel qu'elles proposent une réelle transformation du franciscanisme traditionnel. Au lieu de l'*otium* pratiqué dans les ermitages, elles préfèrent l'engagement missionnaire: « Notre séraphique Père sous l'inspiration divine, avec la fondation de son Ordre élabora une synthèse entre vie active et vie contemplative». Elles observent encore que l'originalité introduite par François ne consiste pas dans la solitude érémitique, mais plutôt dans la mission, qui pour la première fois de l'histoire de la vie religieuse est inscrite dans une règle, occupant un chapitre entier : “Notre Père saint François, durant toute sa vie caressait le projet de se rendre évangéliser les peuples infidèles […] Il introduisit dans la règle un chapitre spécial pour ceux qui voulaient se consacrer à ce difficile ministère».

Plus importante encore est l'interprétation de la pauvreté franciscaine, élément identitaire plus que fonctionnel de la mission. L'idéal de la pauvreté dans la ferveur initiale: pour certaines, c'est la quête, pour d'autres, de façon plus permanente, c'est le travail assidu et désintéressé; pour d'autres encore cela devient le service aux pauvres, et encore au plus pauvres et aux lépreux. On passe alors d'une interprétation de la pauvreté comme pratique ascétique -la quête-, dans la ligne de la tradition contre-réformiste, à une lecture de celle-ci en terme non seulement d'action apostolique, mais carrément de conception de la vie, étendue aux critères du professionnalisme. Dans toutes les fondations féminines se fondent des écoles d'art: broderies, couture, peinture, sculpture, musique et reliure. Naît ensuite l'exigence d'une plus grande spécialisation qui se voit satisfaite par l'accroissement de la formation professionnelle; ces oeuvres se transformèrent graduellement en centre de promotion de la femme: écoles techniques industrielles, agricoles et atelier d'artisanat.

1. ***Le travail, la véritable originalité du franciscanisme***

Si le franciscanisme féminin fait figure de pionnier dans l'interprétation de la pauvreté sous le signe du travail assidu comme caractéristique des classes pauvres, prolétaires, ce sont pourtant les admirateurs du saint d'Assise qui militent hors des cercles franciscains et catholiques à soutenir avec détermination et une nouvelle vigueur comment le travail constitue la véritable originalité du projet minoritique. Ruggero Boghi, premier ministre de la Culture du nouveau Royaume d'Italie, grand défenseur de la diffusion sur le territoire national du franciscanisme de Sabatier et lui-même biographe de l'assisiate, identifie le travail, en plus de la pauvreté et de la paix, parmi les thèmes porteurs de la spiritualité franciscaine. Et Paul Sabatier même n'a aucun doute sur le fait que l'ordre franciscain n'est pas un mouvement mendiant, mais ouvrier. Pour Giovani Semeria aussi le travail est un élément central du projet franciscain puisque saint François lui-même l'anoblit «le montrant consacré à l'amour de Dieu et accompli fidèlement pour sa gloire». Le maire d'Assise et franciscaniste Arnoldo Fortini, avec le courant culturel des Mascitelli et d'Annunzio, qui milita dans le giron du fascisme, idéalise le travail et en exagère l'héroïcité, l'aspect du sacrifice et même la dimension missionnaire. L’artiste Mario Sironi, intellectuel membre effectif du parti fasciste, mais libre dans la recherche de nouveaux langages expressifs, dans sa tentative de rendre populaire une production artistique trop aristocratique pour ne pas dire bourgeoise, propose le travail manuel *tout* *court* comme expression suprême des arts plastiques.

Mais c'est à Agostino Gemelli, athée socialiste de la scapigliatura milanaise, que revient le mérite d'avoir mis le travail à la base de sa vision franciscaine de la vie, de la culture, de la société, de la politique, du monde et même du christianisme. Pour sa courageuse biographe Maria Sticco, cela ne fait aucun doute: «L’aspect du franciscanisme, qui répondait le plus à ses différentes dispositions naturelles, était l'appréciation religieuse du travail. Le père Gemelli le conçoit non seulement selon les principes de base de la morale chrétienne, mais comme témoignage de l'existence de Dieu, "parce que le travail bien fait et avec une intention droite amène les autres hommes à apercevoir en nous un mouvement surnaturel; leur fait admirer la sagesse infinie de Dieu, qui, des créatures que nous sommes, sait tirer des trésors de vie". Le travail est donc apostolat, mais aussi une hymne sacrée».

Dans la seconde partie de l'extrait rapporté de Sticco nous pouvons voir les paroles mêmes que Gemelli adresse à Armida Barelli sa fidèle collaboratrice dans la fondation de l'Université Catholique et avec lui fondatrice de l'institut séculier de la royauté, qui fait du travail le point fondamental de sa mission, franciscanisant l'idéal de la militance laïque de l'Action catholique: le travail assidu et la solidarité avec les compagnons de travail est déjà évangélisation. Oui, pour Gemelli le travail est mission et liturgie. Cela est tellement vrai qu'il aurait voulu insérer une louange aux travailleurs dans le cantique des créatures, certain d'avoir l'approbation de François: «Nous travaillons pour unir le chant de notre labeur à celui de toutes les créatures de l'univers, et de cette façon louer le Créateur dans ses splendeurs et miséricordes. Ici, le père Gemelli - croit encore Spicco - eut un de ses élans poétiques qu'il ne se soucia pas de saisir et approfondir. Peu importe il suffit de mentionner qu'au chœur des astres, de l'eau, du feu, de la terre, de l'homme qui pardonne, pénitent, mourant, si bien senti par sain François, son frère des années mille neuf cent ajoute le choeur des travailleurs qui librement célèbrent Dieu, coopérant à ses plans par leurs efforts volontaires».

De cette affirmation du primat du travail pour la mission ecclésiale et la vie religieuse, il est facile de comprendre la relation entre les instituts séculiers et l'expérience des prêtres ouvriers, que le cardinal Giuseppe Pizzardo (1937-1970) évoque dans sa lettre sur le travail salarié du clergé. Alors que Gemelli, retenant le franciscanisme traditionnel comme incapable de satisfaire les attentes du monde moderne, opte pour la fondation d'une nouvelle forme de vie consacrée, le mouvement des prêtres ouvriers ose remettre sur la table la question du sens du sacerdoce séculier ou régulier et donc de la vie religieuse et de l'institution ecclésiale même. Le peuple travailleur, expression d'une modernité éloignée de l'Évangile autant que du nouveau Monde du XVe siècle ou le paganisme des origines du christianisme, peut-il représenter pour l'Église et ses pionniers d'un temps, les franciscains de la Chine, de l'Amérique et de l'Afrique, l'opportunité pour une nouvelle  *implantatio ecclesiae*?

Quelques demandes et questions pour continuer la réflexion

La question de fond est dans le fait de maintenir la tension entre la proximité au monde, la participation aux joies et souffrances de la génération actuelle et la contestation d'une mondanité qui réduit l'horizon de la réalité à la seule dimension intrahistorique, nuisant à la dignité de l'être humain appelé à la plénitude de la rencontre avec Dieu. François permet aux frères de continuer le travail qu'ils faisaient avant leur entrée dans la fraternité, reconnaissant le bienfait du travail *tout court*, mais comme option face aux premiers pas de la société capitaliste qui s'impose, qu'ils ne se s'installent pas sur le droit au salaire comme le voudrait la logique contractuelle.

Dans le choix d'un travail, comment alors conjuguer les valeurs, d'une part, du partage et de la proximité et, de l'autre part, celles du signe eschatologique/de la contestation?

Dans le passage du simple témoignage de vie à l'engagement dans l'évangélisation, sous-entendue dans la décision de présenter au Pape la *forma vitae*, Bonaventure forge il *labor sapientiae* afin justifier l'insertion de l'ordre dans la mission ecclésiale, et ainsi renforcer la dimension d'ecclésialité, pour éviter une périlleuse marginalisation et la prédominance de la contestation sur la collaboration.

Comment valoriser l'élément témoignage, dont le travail rétribué de l'apôtre Paul est signe d'authenticité, sans diminuer la disponibilité à l'*ire ad infedeles* et effectuer la mission consistant à l'*implantatio ecclesiae*, et non seulement la propagation de la foi?

À l'époque du *cuius regio eius et religio*, quand c'est la politique du prince qui prend les décisions en matière de foi, la vie religieuse a brandi le drapeau eschatologique de l'*otium*. On entendait ainsi souligner, en même temps, et le spécifique de son identité, et son rôle prophétique qui a pour finalité de contester le piétinement de la réalité par la dimension politique. La contestation finit par isoler la vie religieuse et rendre inefficace sa mission, finissant par l'exclure de la société et de la politique. La suppression opérée par les états libéraux, fauteurs de nationalisme capitaliste qui dénonce l'inutilité de la vie religieuse, constitue la retraite de la bataille pour l'*otium* engagée dans la modernité.

Comment sauvegarder la spécificité de la vie franciscaine sans tomber dans l'isolationnisme et en défendre la valeur surnaturelle et eschatologique sans sombrer dans l'oisiveté, c'est-à-dire dans l'incapacité de tenir dans la réalité concrète en étant des mésadaptés et «fils du dehors»?

Les congrégations féminines découvrent la centralité du travail pour la vie chrétienne et puis tombent dans l'activisme, sacrifiant la recherche de ce qui fait leur originalité spirituelle et formation. Hilaire de Paris le rappelle, faisant par contre référence aux capucins du XIXe siècle: « Avec ce vice un Frère devient l’esclave de l’ouvrage de ses mains, de la terre qu’il cultive, des livres qu’il étudie. Dès lors, au lieu de dominer son travail, il se laisse dominer lui-même par une foule d’occupations terrestres; il n’est plus le maitre de les quitter ou de les modérer à son gré, de les interrompre pour réfléchir et pour prier, afin d’obtenir la lumière de la grâce de Dieu ».

N'est-il pas vrai que la modernité wébérienne fondée sur l'économie contamine aussi la vie religieuse en lui arrachant son originalité qui est celle de proposer une anthropologie et non une simple stratégie sociale et financière? Michael de Certeau a bien démontré que pour être vraiment politique il faut être aussi mystique. Les prophétesses politiques de la modernité sont en effet mystiques et surtout des femmes. Le phénomène du travail féminin du XIXe siècle met alors l'accent plus sur la question des genres que celle de la spiritualité!

Les petites fraternités proposent une révolution copernicienne en nommant le travail manuel comme facteur identitaire de la vie religieuse, mais ne réussissent pas à trouver une continuité sur le plan institutionnel, ce qui les fait disparaître! Presse pourtant une réflexion qui va plus loin que le niveau expérientiel; il est urgent de conclure un pacte entre qui pense et qui agit, de façon à ce que la pensée soit libérée de l'abstraction académique et de la rigidité doctrinale, et que la vie s'émancipe de la fluidité et de l'actualisme du pur immédiat.

# O trabalho manual entre missão e identidade

**A tradição franciscana da defesa do *otium* à descoberta da fraternidade trabalhadora**

Premissa

A exposição se articula em três seções correspondentes aos desdobramentos temáticos da reflexão minorítico-capuchinha sobre o trabalho manual das origens do instituto até a reforma conciliar.

A primeira tem a intenção de evidenciar a especificidade da contribuição feita especialmente pelos comentadores da regra franciscana durante a época moderna: a defesa da dimensão contemplativa, traço identitário da vida religiosa, a salvaguarda do trabalho intelectual, pressuposto indispensável para o cumprimento da missão eclesial, e a mera tolerância do trabalho manual, antidoto útil ao ócio para os irmãos não dedicados à oração, nem à evangelização.

A segunda visa ilustrar a inversão de tendência que os padres-frades operários e as pequenas fraternidades produzem logo após o segundo conflito mundial, graças a experiências absolutamente inovadoras: os primeiros, com o atribuir valor refinadamente missionário ao trabalho assalariado; as segundas, com a descoberta da atividade de trabalho compartilhada com as classes subalternas qual lugar teológico destinado à retomada da identidade franciscana original.

A terceira se ocupa, por sua vez, da contribuição elaborada pelos institutos franciscanos femininos do final do século XVIII ao início do século XX, época chamada das revoluções (burguesa, industrial, proletária, tecnológica): o acantonamento da pobreza, vivida como remédio, substituída pela prática do trabalho assíduo e profissionalmente empenhado, ao mesmo modo das classes pobres, proletárias (nível identitário); o abandono da vocação eremítica, compreendida como *fuga mundi*, substituída pela missão concebida seja como mobilidade destinada à evangelização *ad gentes*, seja como serviço assistencial, empenho social, promoção humana e cultural.

Este franciscanismo social, produzido no decurso do século XIX pelos institutos femininos de inspiração franciscana, sofre, por sua vez, uma transformação radical, tornando-se não somente franciscanismo político, mas até mesmo concepção de vida (Weltanschauung) estendida a uma multiplicidade de setores: do econômico ao social, do cultural ao tecnológico, até o espiritual. Disso é artífice o fundador da Universidade católica e dos institutos seculares, Agostino Gemelli, a quem se deve também o patrocínio do trabalho elevado a verdadeira originalidade da proposta de Francisco de Assis.

I parte

1. ***Em defesa do otium***

Ao longo de toda a época moderna, do século XIV ao XVIII, domina a convicção de que o trabalho manual sirva apenas para vencer o ócio dos irmãos que não são dotados dos dons sobrenaturais da contemplação ou da profecia, nem da habilidade intelectual. Afirma-se que, enquanto o trabalho manual ocupa o corpo – impedindo que precipite na inatividade e, assim, ceda ao mal do ócio – apenas a sabedoria, virtude religiosa e intelectual, chega a preencher o coração. O enunciado estabelece uma autêntica hierarquia de valores, que dá o primeiro lugar à vida de oração, o segundo ao estudo, e só o terceiro à atividade manual.

Na verdade, a pirâmide dos valores que estruturam a vida religiosa até o fim da época moderna prevê: no topo, com a função sustentar a identidade religiosa do instituto, a virtude da oração, o *otium*; ao nível logo abaixo, com a função de suportar a identidade eclesial, o estudo direcionado à missão; ao nível médio, com a função de incentivar ou, pelo menos, salvaguardar o vínculo social, os vários ofícios de trabalho, daqueles que preveem competências profissionais específicas aos simples serviços manuais; e, enfim, à base da pirâmide, com a função de prover à ascese individual, os exercícios corporais e, portanto, o trabalho manual.

A insistência sobre a superioridade do *otium*, da contemplação sobre todas as outras atividades, inclusive o trabalho manual, é motivada pelo fato de que se pretende pôr em evidência o distintivo da vida religiosa (*fuga mundi*) em relação à vida conduzida no *saeculum*. De fato, a apologética em favor do *otium* se acentua sobretudo em consequência da difusão da reforma protestante, para a qual a vida religiosa não goza de nenhuma diferença específica em relação à vida do cristão batizado. Sob o influxo das ideias protestantes, transformadas, com o advento do iluminismo, em reformismo católico, o chamado *Aufklärung*, também numerosos monarcas católicos, incluindo o imperador habsburgo José II, apelidado de “o rei sacristão”, pelo seu particular interesse para com os valores religiosos, procedem à supressão de todas as ordens contemplativas e à reconversão das semicontemplativas, obrigando-as a mudar em serviço social e educativo o tradicional empenho em favor da oração e da própria evangelização.

A concepção de um espaço excessivo ao trabalho manual, sacrificando atividades consideradas mais conformes ao estado de perfeição, a oração e a evangelização, corre o risco de sufocar a identidade da vida religiosa. A problemática, presente também entre os primeiros capuchinhos reunidos para o capítulo de Santa Eufêmia (1536), não é absolutamente secundária, mas emerge como objeto de debate. Como de fato se refere Bernardino de Colpetrazzo, enquanto Ludovico de Fossombrone exige que o trabalho seja obrigatório para todos, outros “Iluminadíssimos e santíssimos Padres reconheciam que o viver das próprias fadigas é algo de perfeição, porém não comum a todos, como se pode constatar desde os tempos de São Francisco, em que jamais toda a Religião viveu de trabalhos; e, porém, não quiseram que a questão fosse adiante. É o bastante – diziam – que se viva de mendicância. Se alguém, pois, quiser viver com as próprias fadigas, faça-o, com a obediência. Mas não se devem forçar todos ao trabalho manual, caso contrário, a Reforma se converte em uma Congregação de Artesãos, porque nos exercícios mecânicos frequentemente se tem a ocasião de tratar com seculares, e se é totalmente tomado por afazeres terrestres: e o meio se torna fim”. Nas constituições promulgadas durante o mesmo capítulo, se admoestam “os frades de não pôr o seu fim no trabalhar; nem pôr neste qualquer afeto, ou ocupar-se tanto que extingam, diminuam, ou atrasem o espírito, ao qual devem servir todas as coisas”.

1. ***Em defesa do direito de evangelizar***

Os franciscanos da Idade moderna não se ocupam somente em defender o *otium*, praticado com resultados de excelente originalidade pela escola capuchinha, mas, nos passos de São Boaventura, travam também a batalha em favor do direito à evangelização, isto é, do direito a tomar parte da missão da Igreja, inseridos completamente entre as forças destinadas à missão eclesial. Já ao tempo de São Boaventura, de fato, elementos de destaque das companhias eclesiais, por exemplo, os mestres de Paris, consideram que os medicantes, obrigados pela própria natureza de uma ordem qual a sua submissão à pobreza, dedicam-se em gastar o próprio tempo no trabalho manual, seu único meio de subsistência, e a não se ocupar da pregação, empenhando-se nos estudos necessários para garantir-lhe a ortodoxia e a eficácia com o êxito de angariar recursos econômicos desperdiçando os benefícios eclesiásticos.

Na realidade, o tema do reconhecimento econômico pelo serviço da evangelização, oferecido pelos religiosos, levanta um problema bem mais profundo do que a simples questão financeira. De fato, põe sobre a mesa o conceito de pertença dos religiosos à missão eclesial, de pertença à própria Igreja; ou seja, levanta a questão de sua identidade eclesial.

O capuchinho Viatore de Coccaglio se dedica a fundo em contra-atacar as razões “daqueles que preferissem o prazer de dilacerar a vida de frades menores”, sustentando “ser [estes] obrigados em virtude da regra a trabalhar”. E conclui: “Da mencionada Exposição, três coisas resultam claramente: A primeira, não ser obrigados à fadiga das mãos aqueles que se dedicam com proveito às coisas espirituais. A segunda, dispensar-se da fadiga manual aqueles que são sobremaneira elevados ao dom da Oração e da Contemplação. Terceira, aqueles, pois, que nem se dedicam ao estudo, nem à Oração, sejam obrigados ao trabalho, para não se entorpecerem vilmente no ócio”.

À distância de um século, um confrade de além-alpes, Hilário de Paris, recorda como São Francisco, diferentemente de São Bento, que prescreve o trabalho manual diário, indica a pregação como principal atividade para os frades menores, os quais, justamente em virtude do ministério apostólico, podem se considerar isentos da obrigação de cultivar a terra como os antigos monges. Na regra, de fato, argumenta mais adiante o religioso, às atividades de pregação e oração é atribuído, em relação às atividades manuais, um espaço bastante considerável.

Segundo os franciscanos da Idade moderna, a identidade mendicante que prevê a expropriação e, portanto, a obrigação de prover à própria subsistência mediante atividade de trabalho, não pode excluir a identidade apostólica, que lhes garante o direito a participar da missão eclesial, o direito de pertença à Igreja não apenas como testemunhas da vida evangélica, mas também como arautos do reino. É o mesmo São Boaventura a atribuir o termo *labor* também à atividade intelectual (*labor sapientiae*), com a finalidade de demonstrar que também o estudo e a pregação se enquadram nas atividades pertinentes aos mendicantes.

O trabalho manual não possui, por isso, qualquer validade religiosa nem missionária. Diversamente da oração e dos estudos, corroborantes à dimensão identitária, ele desempenha uma função meramente social: fazendo de aglutinante para a vida comunitária e favorecendo ao indivíduo uma ascese orientada para reforçar a virtude da humildade, como já observa Eugênio de Rumilly no *Regulamento dos pobres religiosos adaptado aos capuchinhos*: “Ele está, portanto, em conformidade a quanto sempre praticou a religião, os religiosos todos, sacerdotes e leigos, juntos reunidos, quase como se fossem um só homem de uma mesma vontade e de um só sentimento, se adaptarão aos exercícios de humildade de comum serviço, quando o ordenará e prescreverá o superior, por exemplo, a esmola do vinho, do grão, do feno, no jardim das flores, algumas vezes na horta, varrer a igreja, o coro e os dormitórios; e cuidarão, segundo o costume dos nossos antigos padres, para que todas as oficinas e o interior da casa esteja limpo e decente”.

1. ***A crise do otium***

Já no decurso do século XVII, o *otium* dos religiosos é submetido à acusação do clero secular, que reclama para si o direito ao exercício dos ministérios das confissões e da pregação e, portanto, o direito de esmola. Esta, de fato, torna-se indispensável para subsidiar quantos, gastando o próprio tempo no serviço eclesial, não podem prover-se o sustento com o recurso à atividade de trabalho. Na inflamada controvérsia, desencadeada na França às portas da época das luzes, entre clero secular e regular, assume um papel determinante o capuchinho Ivo de Paris com a obra: *Les* heureux succès*de la*piété*, ou les triomphes de la vie religieuse* (*O feliz sucesso da piedade, ou o triunfo da vida religiosa*). Nela, o religioso sustenta que o excessivo empenho nas atividades manuais a que são submetidos os capuchinhos não possui nenhum valor contra o ócio; esse, ao contrário, aumentando a agitação, tira dos religiosos tempo e energias a empregar, muito mais vantajosamente e com maior proveito espiritual, no serviço eclesial.

Com o advento do iluminismo, o *otium* dos religiosos sofre a crítica ainda mais radical dos governos apoiados pelos novos filósofos, que acentuam a racionalização dos recursos e, portanto, a política do trabalho, acusam os religiosos de fomentar a preguiça, a passividade e a mendicância: “Diziam, como infelizmente dizem hoje alguns Políticos, que os frades se tornaram onerosos ao Mundo, que prejudicam os pobres, que, vangloriando-se de professar um estado de vida perfeita, levam uma vida propriamente contrária ao exemplo e preceito do apóstolo São Paulo”. A objeção, um tempo dirigida apenas à dimensão contemplativa, agora se estende a toda vida religiosa, que subtrai frades e monges da atividade de trabalho: “entre os monges, muitos se fariam agricultores, artesãos, comerciantes”.

Em sequência às denúncias contra os mendicantes, e os franciscanos em particular, divulgadas nos plenários parlamentares para garantir a supressão, o capuchinho Samuel Majiochi considera ter que dedicar um elogio em favor do valor espiritual do trabalho, detendo-se, em seu comentário à regra (1856), na “vida laboriosa de Jesus”, e não mais apenas em sua “vida pobre”. Na segunda metade do século XIX, também o capuchinho francês Hilário de Paris discursa contra os defensores de uma preguiça transmitida como ‘perfeição maior’, convidando-os a confrontar-se com a consideração de que, na história da espiritualidade, frequentemente se verificou que os grandes contemplativos são, ao mesmo tempo, grandes trabalhadores.

Na verdade, o *otium* dos religiosos se demonstra sujeito a críticas provenientes não só do exterior à esfera conventual, mas também do interior. O sistema social típico do antigo regime, no qual domina a prática do morgadio, que manipula o sistema de benefício ao ponto de transformar a vida religiosa em uma verdadeira agência de empregos, provocando uma elevação numérica, produz fenômenos de evidente laxismo. É o mesmo *otium*, então, a sofrer manipulações interpretativas que lhe distorcem o significado. Inúteis são, então, as tentativas de reparo operadas por comentadores sensíveis ao reformismo jansenista, como o capuchinho Viatore de Coccaglio: “Não, não é de se considerar religioso de espírito quem esgota seus trabalhos, e negligencia o próprio ofício; que consuma todo o restante do tempo em inutilidades, em ociosidades, e em dispor a si o bom tempo que pode, tanto dentro como fora do claustro; e depois desdenha em lançar a mão onde seria necessário, para auxílio a seus confrades e para melhorar o estado do convento”.

II Parte

1. ***O modo operário, escola do Evangelho***

Às portas do segundo conflito mundial, Graciano de Paris sonha uma vida religiosa dispensadora de ministérios completamente gratuitos, pobre porquanto disposta a renunciar a ofertas dos benfeitores e à própria mendicância, portanto, dedicada ao trabalho como sua única fonte de subsistência. Sucessivamente, a descobrir no contato com os operários a oportunidade para revolucionar a missão eclesial, no ‘lado a lado’ com os companheiros de trabalho, seus novos confrades, a eficácia de um ambiente formativo capaz de lançar novas bases para a reforma da própria vida religiosa, e mesmo da Igreja, são aqueles frades que prestam serviços de capelães nos campos de trabalho alemães. O trabalho manual, de impedimento à missão, passa a ser considerado propulsor de nova evangelização, laboratório para renovar a vida religiosa e eclesial. O verdadeiro cristão demonstra, então, o que é oculto no militante comunista: “Outra noite – escreve Christophe – estava um militante comunista que discutia com os frades. Para ele, Deus não existe, só a matéria é tudo. Ele se dedicava ao bem-estar material. Inteligente, ele ama os outros. Mas ele não sente necessidade de Deus. Não é difícil prosseguir assim? É necessário que ele se abra a uma experiência moral ou religiosa. Se pudermos conquistá-lo a Cristo, será um grande militante”.

A verdadeira vida religiosa não é mais aquela distanciada do público e escondida no privado dos conventos, mas a que nasce da partilha com os trabalhadores, do contato com as problemáticas sofridas na realidade do trabalho: “Se nós quisermos, fiquemos em privado, como alguns companheiros de nosso alojamento. Quanta animação ao redor da mesa durante nossos capítulos semanais, nós revemos em comum nossas responsabilidades e cada um conta brevemente o que fez para o Senhor, dentro daquilo que a ele é devolvido, durante a semana transcorrida. Podeis pensar que esta vida esteja se precipitando – sobretudo interiormente, porque o Senhor nos pede cada dia mais – que se transforme totalmente nossa mentalidade? É o egoísmo que deve ceder, ou então aceitar o aburguesamento, isto é, depois do trabalho, retornar a casa e comodidades. Mas tal atitude é inconcebível, quando se tem visto a angústia dos trabalhadores que se apegam a vós”.

Não há dúvida de que sejam especialmente os frades saídos dos campos de trabalho alemães a se tecerem uma nova ideia de missão, encontrando irrenunciável apoio justamente na obra *France pays de mission* (Paris 1943), profecia da renovação conciliar que, não por acaso, é concebida a partir da experiência de dois capelães da juventude católica operária (JOC), Henri Godin e Ivan Daniel. O próprio Daniel oferece aos jovens frades menores de Champflery, morada dos sobreviventes dos campos de trabalho alemães, uma antecipação do livre-manifesto que inflama a França, não menos que o cardeal Emmanuel Suhard (1940-1949). De fato, estimulados pelo ilustre prelado, já em julho de 1946, os capuchinhos colocam à disposição da missão de Paris três missionários, com o encargo de se ocuparem de uma zona periférica da cidade. No outono, dois deles trabalham despercebidos por três semanas na empresa de gás de Clichy. Em seguida, André Baugé, também ele proveniente da experiência dos campos de trabalho, em Berlim, e Léon Gahier, se estabelecem em Nanterre, habitando em uma barraca de madeira. A sua experiência de trabalho como operários em empresas locais é avaliada positivamente pelos próprios responsáveis da missão de Paris, que avaliam a utilidade de tal experiência também para outros membros do clero, envolvidos nestas novas formas de apostolado missionário.

1. ***A partilha substitui o* otium**

O alerta da hierarquia romana ao trabalho assalariado daqueles que se revestem de um ministério ordenado apaga a reflexão sobre a evangelização conduzida no contexto do mundo operário, deslocando-a para o da partilha com as classes menos favorecidas. A mudança de rumo dá origem a uma nova forma de vida franciscana, denominada em seguida “pequena fraternidade”, que conserva da antecedente tanto o elemento da partilha com as classes baixas, quanto o do trabalho manual, elevando um e outro a modalidade para transformar a própria vida religiosa: “não basta se interessar pelos pobres, é preciso viver um estilo de vida que marque uma real solidariedade com eles”. O capuchinho Léon Robinot, encarregado de esboçar uma avaliação da experiência das pequenas fraternidades, partilha do desejo de se passar da preocupação missionária à simples partilha da vida, aceitando de pôr em discussão as próprias estruturas tradicionais da instituição religiosa. Para ele, é justamente o assumir uma prática de trabalho que garante o surgir de novas formas de vida fraterna, êxito da transformação dos ambientes de habitação, do vestiário, das fontes de subsistência econômica, das relações com a sociedade, dos espaços de oração e dos sacramentos. Não é mais o *otium*, portanto, a dar a marca à vida religiosa, mas o trabalho, o qual agora não é mais percebido, como na época moderna, como atividade lesiva ao *labor sapientiae* e antagônica em relação à oração. A partilha com os trabalhadores é vivida agora como um autêntico retorno àquela experiência de São Francisco e dos primeiros frades que, codificada pela regra não bulada, permite de continuar o exercício da profissão praticada antes do ingresso na fraternidade.

As pequenas fraternidades, florescidas sobretudo na França por iniciativa de frades menores e capuchinhos, de 1964 a 1970, somam um total de 25, das quais umas 14/15 surgem só em 1969. Pode-se observar, além disso, que enquanto aquelas surgidas antes de 1965/66 se caracterizam ainda por uma orientação predominantemente apostólica/missionário, somente as posteriores a 1967 assumem gradualmente uma disposição qualificável com os termos de “simples presença”. Segundo Robinot, sucessivamente, configurar-se-ia também uma ulterior tipologia, cujo direcionamento qualificador surge justamente do objetivo de “inaugurar o movimento de nova forma de vida franciscana”.

As considerações, “reflexão sobre o essencial de nossa vida franciscana”, de Denis e Ludovic, membros da fraternidade da Rua Mazagran, se demonstram bastante iluminadoras sobre o tema do trabalho como viático para a transformação de toda a vida franciscana. São, de fato, o êxito da decisão de empreender a experiência de trabalho na fábrica, a fim de viver relações de maior proximidade com a população que habita o bairro onde está situada a fraternidade franciscana, na convicção de que o fator partilha seja traço qualificador da identidade minorítica. Na realidade, a “reflexão sobre o essencial de nossa vida franciscana” é ocasionada pela carta do cardeal Pizzardo sobre a problemática dos padres operários em resposta ao cardeal Feltin, arcebispo de Paris, o qual submete ao papa João XXIII a questão do trabalho assalariado do clero, pedindo-lhe dispensa para aqueles que ainda trabalham a tempo integral. A carta do prefeito do Santo Ofício, logo trazida a domínio público, embora expedida de forma reservada, repropõe o quanto já manifestado desde 1953, e em seguida reafirmado no ano seguinte por parte dos próprios bispos franceses, ou seja, a proibição para o clero de trabalhar na fábrica, a não ser por tempo limitado, considerando que a condição de operários não seja essencial para seu apostolado, e antes que prejudique a própria realidade do sacerdócio, distorcendo até a visão da atividade missionária. Sugere-se, ao invés, a possibilidade de substituir os padres por membros de institutos seculares; o concílio, porém, já está às portas, e muitos padres operários olhavam confiantes para ele, animados pela esperança de poder reabrir a discussão.

Denis e Ludovic, embora não pretendam tomar parte ao debate sobre o sacerdócio, encontram-se em ter que defender o mesmo princípio, ou seja, o valor da própria experiência, vivida em contato com os problemas da atualidade, no intuito de sugerir com ela uma oportunidade de revisão/renovação das formas herdadas da tradição: “E é a partir da vida de pessoas que nos circundam, em particular de sua total dependência e da insegurança onde elas se encontram, que eu revi nosso lugar ou mesmo nosso ser frades menores”. A vida conventual, tradicionalmente concebida, não satisfaz mais, porque, mesmo sendo fundada desde as origens sobre o princípio da mendicância, supõe a dependência absoluta da benevolência da população, enquanto que, com o passar do tempo, encontro apoio na amizade humana dos benfeitores, ou pior, nos meios de uma propaganda sentimental: “A vida de trabalho nos pareceu como a mais apropriada hoje para se viver nesta insegurança e nesta dependência humana”.

O trabalho deve, por isso, substituir a prática da mendicância que caracterizou por séculos a vida franciscana. De fato, a mendicância resulta agora uma condição não somente repudiada pelos pobres, mas também um costume já caído em desuso junto aos frades, que se encontram incapazes até mesmo de se aproximar dos pobres forçados a mendigar. O trabalho, ainda que menos radical na renúncia completa aos bens, pode assim consentir aos religiosos uma maior proximidade e partilha com os pobres. Sempre, segundo Denis, a mentalidade típica da classe média, aproximada em razão da prática apostólica, penetrou a esfera conventual, influenciando-lhe os comportamentos, enquanto que ao contrário, a necessidade de manter certo nível de vida conduziu em certo modo também a orientação apostólica para com determinadas categorias de pessoas.

Ludovic e Denis consideram, além disso, que outras importantes questões surjam de considerações acerca da relação entre o trabalho e vida de oração. O trabalho na fábrica, de fato, não permite salvaguardar o horário de oração estabelecido pelo costume conventual; o contato com os ambientes de trabalho, com a pobreza vivida pelos operários, torna, contudo, a oração mais veraz. Assim, é preferível abandonar o serviço aos pobres em favor de uma oração mais prolongada, segundo o costume tradicional, ou então sacrificar o tempo prefixado para a oração e reflexão, em vantagem de uma partilha mais coerente com os mencionados irmãos, fator que torna mais veraz e profunda a relação com Deus? A simples presença dos religiosos entre aqueles que acham estranha qualquer noção de sobrenatural, Deus, Igreja, sacerdócio ou oração, não é talvez suficiente para absolver da tarefa de uma autêntica oração sacerdotal?

A fraternidade inserida e vivida bem no meio de um bairro, ou seja, aberta a todos, em uma dimensão de universalidade, para Denis transforma radicalmente também o conceito de obediência. De fato, aquele que é a referência não é apenas o superior, mas também o vizinho de casa, o outro qualquer, residente no mesmo bairro. “E, no entanto, esta fraternidade com todos, pobres ou ricos, não é a prova de que nossa fraternidade *intra muros* é bem autêntica?”.

A proximidade, prossegue Denis, torna talvez mais difícil o anúncio, a evangelização explícita, a pregação no sentido clássico do termo. Também neste caso, como para a pobreza e para a oração, os valores em jogo são os de eficácia e de verdade: um exclui o outro. Ludovic e Denis claramente são conscientes de que a experiência de trabalho oferece as condições para uma revisitação da tradição franciscana, oferecendo a oportunidade de redescobrir seu ideal originário: “Nós temos a sensação de que foi nossa vocação franciscana que encontrou aí [na experiência de trabalho] sua verdadeira expressão […] Esta vida franciscana é fruto de uma busca de consciência sobre nossa pobreza e de um desejo profundo de vida missionária num meio descristianizado. Mais geralmente, de uma reflexão sobre nossa presença no mundo da vida religiosa”.

III parte

1. ***A lenta reavaliação do espaço de trabalho***

As supressões oitocentistas representam uma verdadeira fresta para a tradição franciscana e, assim, para o próprio ideal do *otium*, que, na produção artística de Grené, conhecida como o coro dos capuchinhos, emerge como símbolo de um passado já extinto. As antigas ordens minoríticas, não excluindo os capuchinhos, custam a se restabelecer tanto de um ponto de vista meramente material e demográfico, quanto sobretudo no plano de uma verdadeira refundação da vida franciscana, chegando a se concretizar só nas últimas décadas do século XIX. As congregações franciscanas femininas, ao contrário, demonstram-se como verdadeiro laboratório de novidade, ao ponto de propor uma real transformação do franciscanismo tradicional. Ao invés do *otium* praticado nos eremitérios, elas preferem o empenho missionário: “O nosso Seráfico Pai, por inspiração divina, com a fundação de sua Ordem, constituiu uma síntese entre vida ativa e vida contemplativa”. Observam ainda como a originalidade introduzida por Francisco não consiste na solidão eremítica, mas na missão, prática que, pela primeira vez na história da vida religiosa, recebe colocação numa regra, ocupando o espaço de capítulo inteiro: “O nosso Pai São Francisco, durante toda a sua vida, perseguiu o projeto de partir a evangelizar os povos infiéis […] Ele introduziu na regra um capítulo especial para quantos quisessem se consagrar a este difícil ministério”.

Ainda mais importante, contudo, é a interpretação da pobreza franciscana, elemento identitário e não apenas funcional como a missão. O ideal da pobreza no fervor inicial: para algumas, é esmola; para outras, de maneira mais permanente, é o trabalho assíduo e desinteressado; para outras, ainda, torna-se serviço aos pobres, melhor, aos mais pobres ou aos leprosos. Passa-se assim, de uma interpretação da pobreza como prática ascética – a esmola –, em linha com a tradição contrarreformista, a uma leitura dela em termos não só de ação apostólica, mas sobretudo de concepção de vida, compreendida nos cânones da profissionalidade. Em todas as fundações femininas, instituem-se, de fato, laboratórios de arte: bordado, costura, pintura, escultura, música e encadernação. Em seguida, nasce a exigência de uma maior especialização, que é contemplada mediante o incremento da formação profissional; estas obras se transformaram gradualmente em centros de promoção da mulher: escolas técnicas industriais, agrícolas e laboratórios artesanais.

1. ***Trabalho, verdadeira originalidade do franciscanismo***

Se o franciscanismo feminino é pioneiro em interpretar a pobreza no sinal do trabalho assíduo, porque modalidade que representa as classes pobres, proletárias, são, porém, os cultores do santo de Assis que militam no exterior do círculo franciscano e católico, a sustentar com determinação e novo vigor como o trabalho constitua a verdadeira originalidade da proposta minorítica. Ruggero Boghi, primeiro ministro da cultura do novo reino da Itália, grande patrocinador da difusão em território nacional do franciscanismo sabatieriano, e ele mesmo biógrafo do santo de Assis, individua o trabalho, além da pobreza e da paz, entre os temas condutores da espiritualidade franciscana. O próprio Paul Sabatier não tem dúvidas quanto ao fato de que a ordem franciscana não se qualifique como movimento mendicante, mas trabalhador. Também para Giovanni Semeria, o trabalho é elemento central da proposta franciscana, porquanto é Francisco mesmo a enobrecê-lo, “mostrando-o consagrado para o amor de Deus e desempenhado fielmente para sua glória”. O prefeito de Assis e franciscanista Arnaldo Fortini, juntamente com a corrente cultural dos Mascitelli e d’Annunzio, que milita no leito do fascismo, idealizam o empenho do trabalho enfatizando-lhe a heroicidade, o componente do sacrifício e até mesmo a dimensão missionária. O artista Mario Sironi, intelectual orgânico do partido fascista, mas livre na busca de novas linguagens expressivas, em sua tentativa de tornar popular uma produção artística demasiado aristocrática, para não dizer burguesa, propõe o trabalho manual *tout court* qual máxima expressão das artes plásticas.

Contudo, é a Agostino Gemelli, socialista ateu da corrente milanesa, que recai o mérito de ter posto o trabalho à base da sua visão franciscana da vida, da cultura, da sociedade, da política, do mundo e do próprio cristianismo. Não tem dúvidas a respeito sua corajosa biógrafa Maria Sticco: “O aspecto do franciscanismo, que mais respondia às suas várias disposições naturais, era a avaliação religiosa do trabalho. Padre Gemelli o concebeu não apenas segundo os claros princípios da moral cristã, mas como testemunho da existência de Deus, ‘porque o trabalho feito bem, e com reta intenção, conduz os outros homens a enxergar em nós um motivo sobrenatural; leva-os a admirar a sabedoria infinita de Deus, que, de criaturas que somos, sabe tirar tesouros de vida’. O trabalho é, portanto, apostolado, mas é também um hino sacro”.

Na segunda parte da passagem referida por Sticco, distinguem-se as mesmas palavras que Gemelli dirige a Armida Barelli, sua fidedigna colaboradora na fundação da Universidade católica e, junto a ele, idealizadora do Instituto Secular da Realeza, que faz do trabalho o ponto firme da própria missão, franciscanizando o ideal da militância laica da Ação católica: o trabalho assíduo e a solidariedade com os companheiros de trabalho já é evangelização. Sim, o trabalho, para Gemelli, é missão, é liturgia, tanto é verdade que teria desejado até mesmo inserir um louvor aos trabalhadores no cântico das criaturas, na certeza de ter a aprovação do próprio Francisco: “Trabalhamos para unir o canto da nossa operosidade àquele de todas as criaturas do universo e, deste modo, louvar o criador em suas magnificências e em suas misericórdias. Aqui, padre Gemelli – avalia sempre Sticco – teve um dos seus lances poéticos, que, depois não cuidou de colher e aprofundar. Em todo caso, é necessário notar que, ao coro dos astros, da água, do fogo, da terra, do homem indulgente, penitente, moribundo, tão bem sentido por são Francisco, este seu frade do século XX acrescenta o coro dos trabalhadores, que livremente celebram a Deus, cooperando em seus planos com a sua fadiga voluntária”.

Destas afirmações sobre o primado do trabalho para a missão eclesial e para a própria vida cristã, é útil compreender o nexo entre os institutos seculares e a sucessiva experiência dos padres operários, que o próprio cardeal Giuseppe Pizzardo (1937-1970) menciona na carta sobre o trabalho assalariado do clero. Enquanto Gemelli, considerando o franciscanismo tradicional incapaz de satisfazer as expectativas do mundo moderno, opta pela fundação de uma nova forma de vida consagrada, o movimento dos padres operários ousa recolocar sobre a mesa a questão do significado do sacerdócio secular ou regular e, portanto, da vida religiosa e da própria instituição eclesial. O povo dos trabalhadores, expressão de uma modernidade distante do Evangelho tanto quanto o novo Mundo do século XV ou o paganismo das origens cristãs, pode constituir para a Igreja e para seus pioneiros de um tempo, os franciscanos da China, das Américas e da África, a oportunidade para uma nova *implantatio ecclesiae*?

Algumas solicitações e quesitos para continuar a reflexão

A questão de fundo está em manter elevada a tensão entre a proximidade ao mundo, a participação às alegrias e aos sofrimentos da geração hodierna e a contestação de uma mundanidade que reduz o horizonte da realidade apenas à dimensão intra-histórica, em detrimento da própria dignidade do ser humano chamado à plenitude do encontro com Deus. Francisco permite aos frades de continuar a atividade de trabalho desenvolvida antes do ingresso na fraternidade, reconhecendo a bondade do trabalho *tout court*, contudo, em alternativa à incipiente sociedade capitalista, impõe que não estipulem direitos sobre o salário como sugeriria a lógica contratual.

Na escolha de um âmbito de trabalho, como é possível então conjugar os valores, de um lado, da partilha e da proximidade e, de outro, aqueles do sinal escatológico/contestação?

Na passagem do simples testemunho de vida ao empenho na evangelização, já implícito na decisão de apresentar ao papa a *forma vitae*, Boaventura cunha o *labor sapientiae* justamente para justificar a inserção da ordem na missão eclesial e, assim, reforçar-lhe a dimensão de eclesialidade, para daí evitar uma sua perigosa marginalização e a prevalência da contestação sobre a colaboração.

Como valorizar o elemento do testemunho, da autenticidade da qual é sinal a atividade de trabalho assalariado, praticada pelo próprio apóstolo Paulo, sem faltar à disponibilidade do *ire ad infedeles* e praticar a missão consistente na *implantatio ecclesiae*, não só na propagação da fé?

Na época moderna do *cuius regio eius et religio*, ou seja, quando a política do príncipe toma decisões em matéria de fé, a vida religiosa levanta a bandeira escatológica do *otium*. Deste modo, ela pretende sublinhar, ao mesmo tempo, o específico da sua identidade e seu papel profético, destinado a contestar a compressão da realidade somente na dimensão política. A contestação termina, contudo, por isolá-la, tornando ineficaz a missão, acabando por expulsá-la da sociedade e da política. A supressão operada pelos estados liberais, sustentadores de nacionalismo capitalístico que denunciam a sua inutilidade, constitui o êxito da batalha pelo *otium*, travada no decurso da modernidade.

Como salvaguardar o específico da vida franciscana sem cair no isolacionismo, e como defender-lhe o valor sobrenatural e escatológico sem desmoronar no ócio, isto é, na incapacidade de governar a realidade concreta, vivendo como deslocados e ‘filhos das flores’?

As congregações femininas descobrem a centralidade do trabalho para a vida cristã, mas depois cedem ao ativismo, sacrificando a busca por uma sua originalidade espiritual e a própria formação. Recorda, porém referindo-se aos capuchinhos do século XIX, também Hilário de Paris: «Com este vício, um frade se torna escravo da obra de suas mãos, da terra que cultiva, dos livros que estuda. Assim, ao invés de dominar seu trabalho, ele se deixa dominar a si mesmo por uma multidão de ocupações terrestres; ele não é mais senhor para deixá-las ou moderá-las a seu grado, para interrompê-las para meditar e para rezar, a fim de obter a luz da graça de Deus».

Talvez não seja verdade que a modernidade weberiana, fundada na economia, contagie a própria vida religiosa, arrancando-lhe sua originalidade, que é a de fornecer uma antropologia e não uma simples estratégia social e financeira? Michael de Certeau demonstrou bem que, para ser verdadeiro político, é preciso ser místico. As profetisas políticas da Idade moderna são, de fato, místicas, e principalmente mulheres. O fenômeno do trabalho feminino do século XIX, portanto, traz à luz antes mesmo da questão da espiritualidade, a dos gêneros!

As pequenas fraternidades propõem uma revolução copernicana, indicando o trabalho manual como fator identitário da vida religiosa, mas depois não conseguem encontrar uma continuidade no plano institucional, extinguindo-se! Por isso, urge uma reflexão que vá além do nível experiencial; urge um pacto eficaz entre quem pensa e quem age, de modo que o pensamento seja liberado da abstração da academia e da rigidez doutrinal, e que a vida se emancipe da fluidez e do atualismo do puro imediato.

# Die Handarbeit zwischen Sendung und Identität

**Die franziskanische Tradition, von der Verteidigung des otium zur Entdeckung der arbeitenden Fraternität**

**Vorbemerkung**

Mein Beitrag teilt sich in drei Sektionen auf; diese entsprechen den thematischen Gedanken der minoritisch-kapuzinischen Reflexion auf die Handarbeit, angefangen bei den Ursprüngen des Ordens bis zur konziliaren Reform.

Die erste Sektion geht auf den spezifischen Beitrag besonders der Kommentatoren der franziskanischen Regel ein, wie sie sich in der Moderne gezeigt haben: die Verteidigung der kontemplativen Dimension, die mit dem Ordensleben gleichgesetzt wurde, die Rechtfertigung der intellektuellen Arbeit, die für die kirchliche Sendung als unentbehrlich angesehen wird und das blosse Dulden der Handarbeit als nützlichem Gegenpol zum otium derjenigen Brüder, die sich weder dem Gebet noch der Evangelisierung widmen.

Die zweite Sektion illustriert die Umkehr der Tendenz, die die Brüder Arbeiterpriester und die kleinen Fraternitäten nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs bewirkt haben; das geschah auf Grund völlig neuer Erfahrungen: Als Erstes: Der spezifisch missionarische Wert der Arbeit in Abhängigkeit. Als Zweites: Die Wiederentdeckung der Arbeit, die man mit den unteren Klassen teilt. Man erlebt sie als theologischen Ort, der dazu dient, die ursprüngliche franziskanische Identität neu zu gewinnen.

Die dritte Sektion beschäftigt sich hingegen mit dem Beitrag, den die weiblichen franziskanischen Institute vom Ende des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts geleistet haben. Es ist die Epoche der Revolutionen (bürgerliche, industrielle, proletarische, technologische): Der Umgang mit der Armut, erfahren als Betteln, wird ersetzt durch beständige Arbeit, die sich professionell auf der Ebene der Identität den armen und proletarischen Klassen verpflichtet weiss; das Aufgeben der eremitischen Berufung, die als Weltflucht verstanden wird, die Wiederaneignung der Mission, die entweder verstanden wird als Verfügbarkeit für die Evangelisierung der Völker oder als Wohltätigkeit, als soziales Engagement, als menschliche und kulturelle Förderung.

Dieser soziale Franziskanismus, der im Lauf des 19. Jahrhunderts von den weiblichen Instituten franziskanischer Prägung gepflegt wurde, erfährt seinerseits eine radikale Umwandlung. Er wird nicht nur zu einem politischen Franziskanismus, sondern zu einer Weltanschauung, die sich auf vielfältigste Gebiete erstreckt: Vom Ökonomischen zum Sozialen, vom Kulturellen zum Technologischen und bis zum Spirituellen. Baumeister ist der Gründer der Katholischen Universität Mailand und von verschiedenen Säkularinstituten, Agostino Gemelli. Ihm verdanken wir auch das Sponsoring der Arbeit, die vom Mann aus Assisi zu wirklicher Originalität erhoben wurde.

1. **Teil**

**A. Zur Verteidigung des otium**

Während der ganzen Epoche der Moderne, vom 14. - 18. Jahrhundert, überwog die Überzeugung, dass Handarbeit allein dazu dient, das otium jener Brüder zu überwinden, die nicht mit den übernatürlichen Gaben der Kontemplation und der Prophetie ausgestattet und zudem intellektuell überfordert waren. Man war der Überzeugung, dass die manuelle Arbeit den Körper beschäftigt - und ihn daran hindert, in Untätigkeit zu fallen und so in das Übel des otium zu geraten - und dass es allein der Weisheit als religiöser und intellektueller Tugend gelingt, das Herz zu erfüllen. Diese Behauptung stabilisiert eine authentische Hierarchie der Werte, die die erste Stelle dem Gebet zuschreibt, die zweite dem Studium und erst die dritte der Handarbeit.

Und so verhält es sich auch: Die Pyramide der Werte bestimmt die Strukturen des Ordenslebens bis ans Ende der Epoche der Moderne: Ganz oben die Tugenden des Gebetes und des otium mit der Aufgabe, die religiöse Identität des Instituts zu schützen; etwas darunter das Studium, das auf die Mission ausgerichtet war, mit der Aufgabe die kirchliche Autorität zu stützen; auf mittlerer Stufe die verschiedenen Arbeitsbereiche mit der Aufgabe die sozialen Bindungen zu wahren, darunter solche, die verschiedene berufliche Kompetenzen für einfache Handarbeiten voraussetzen; schliesslich an der Basis der Pyramide die Aufgabe für die individuelle Aszese besorgt zu sein, für die körperlichen Tätigkeiten und auch für die Handarbeit.

Der Nachdruck, der auf die Überlegenheit des *otium* und der Kontemplation über alle anderen Tätigkeiten, darunter auch die Handarbeit, gelegt wird, ist motiviert vom Faktum, dass man dadurch das Ordensleben (*fuga mundi*) vom Leben in der *Welt* abheben wollte. Es verhält sich tatsächlich so: Die Apologetik zugunsten des otium verstärkte sich im Gefolge der protestantischen Reform, für die das Ordensleben sich nicht wesentlich von dem unterschied, was das Leben eines getauften Christen ausmachte. Unter dem Einfluss der protestantischen Ideen, die sich mit den Vorstellungen des Illuminismus verbanden, zudem mit den katholischen Reformbewegungen und der sogenannten *Aufklärung.* Viele katholische Monarchen, unter ihnen der Habsburger Kaiser Joseph II., mit dem Übernamen „König und Sakristan“, den er wegen seines besonderen Interesses an religiösen Werten erhalten hatte, schritten zur Aufhebung aller kontemplativen Orden und zur Rückorganisation der halb kontemplativen Gemeinschaften und zwangen sie, ihre traditionelle Ausrichtung auf Gebet und Evangelisieren zurückzustellen und sich statt dessen sozialen und erzieherischen Aufgaben zu widmen.

Das Zugeständnis von viel Raum für die körperliche Arbeit ging zu Lasten von Tätigkeiten, die eher zu einem Leben im Stand der Vollkommenheit passten wie Gebet und Verkündigung. Dieses Zugeständnis lief Gefahr, die Identität des Ordenslebens aufzuheben. Die Problematik, die auch die ersten Kapuziner kannten, die auf dem Kapitel von S. Eufemia (1536) zusammenkamen, ist keine zweitrangige Angelegenheit, sie wird Gegenstand der offiziellen Diskussion. Bernardino von Colpetrazzo berichtet: „Während Ludwig von Fossombrone darauf besteht, dass die Arbeit für alle obligatorisch sein müsse, sind andere „Erleuchtetste und Heiligste Väter“ der Ansicht, leben auf Grund eigener Arbeit sei eine Sache der Vollkommenheit, die nicht für alle gelten könne. Das könne man an den Zeiten des Hl. Franziskus ablesen, in denen der ganze Orden von Handarbeit lebte. Und doch hätten sie damals nicht den Wunsch gehabt, dass es im gleichen Stil weitergehe. Es reicht - sagten sie - wenn wir vom Bettel leben. Wenn einer dann noch mit der eigenen Arbeit leben wolle, so solle er es im Gehorsam tun. Aber man dürfe nicht alle zur Handarbeit zwingen, sonst wandle sich die Reform zu einer Kongregation von Erbsenzählern. Denn bei mechanischen Arbeiten böte sich öfter Gelegenheit, mit Weltleuten zu verkehren und man sei dann von weltlichen Geschäften vollkommen eingenommen. Der Bote werde sich selber zum Ziel“. In den Konstitutionen, die auf demselben Kapitel verabschiedet wurden, wird die Mahnung ausgesprochen: „Die Brüder sollen ihr Ziel nicht in der Arbeit sehen; auch sollen sie sich ihr nicht besonders zuwenden und sich zu sehr mit ihr beschäftigen; sonst würden sie den Geist auslöschen, herabmindern oder hindern, den Geist, dem alle Dinge dienen müssen“.

**B. Zur Verteidigung des Rechts auf Verkündigung**

Die Franziskaner im Zeitalter der Moderne sind nicht nur damit beschäftigt, das otium, wie es die Kapuzinerschule mit Resultaten von hervorragender Originalität verwirklicht hat, zu verteidigen; auf der Schiene des Hl. Bonaventura kämpfen sie auch den Kampf um das Recht auf Verkündigung. Sie wollen an der Sendung der Kirche teilnehmen und mit vollem Recht zu den Kräften zählen, die für die Mission der Kirche bestimmt sind. Allerdings gab es bereits zur Zeit des Hl. Bonaventura in kirchlichen Vereinigungen einflussreiche Kreise, zum Beispiel die Magistri von Paris, die der Meinung waren, die Bettelorden seien von der Natur ihres Ordens und des Gelübdes der Armut her dazu verpflichtet, ihre Zeit mit Arbeit auszufüllen. Das sei der einzige Weg, auf dem sie ihren Lebensunterhalt verdienen sollten. Sie sollten nicht der Predigttätigkeit nachgehen und sich nicht mit den Studien zu schaffen machen, die erfordert seien, um die Rechtgläubigkeit und Wirksamkeit zu garantieren. Andernfalls würden sie wirtschaftliche Ressourcen aufbrauchen und die kirchlichen Güter verprassen.

Tatsächlich war es so, dass das Thema der wirtschaftlichen Belohnung für den Dienst der Verkündigung, den die Ordensleute anboten, ein Problem aufwarf, das weit über die finanzielle Frage hinausging. Diskutiert wurde die Zugehörigkeit der Ordensleute zur kirchlichen Mission und die Zugehörigkeit zur Kirche überhaupt. Das warf die Frage nach deren kirchlichen Identität auf.

Der Kapuziner Viator von Coccaglio setzte sich mit voller Kraft dafür ein, die Gründe derer zunichte zu machen, „die sich ein Vergnügen daraus machten, das Leben der Minderen Brüder zu zerfetzen“. Sie sagten, „diese seien auf Grund der Regel dazu verpflichtet zu arbeiten“. Und er zieht den Schluss: „Wenn man von dieser Annahme ausgeht, dann werden drei Einsichten ganz klar: Die erste, zur Mühe der Handarbeit sind jene nicht verpflichtet, die sich zu ihrem Nutzen mit geistlichen Dingen beschäftigen. Die zweite: zur Mühe der Handarbeit sind die nicht verpflichtet, die erhoben sind zur Gabe des Gebetes und der Kontemplation. Die dritte: die, die nicht mit dem Studium und dem Gebet beschäftigt sind, sind zur Arbeit verpflichtet, um nicht im otium zu erschlaffen“.

Ein Jahrhundert später hat ein Mitbruder von jenseits der Alpen, Hilaire von Paris, daran erinnert, wie der Hl. Franziskus - im Unterschied zum Hl. Benedikt, der die tägliche Handarbeit vorschreibt - die Predigt als die erste Tätigkeit der Minderbrüder bestimmt. Deshalb dürfen sie sich auf Grund ihres apostolischen Dienstes von der Verpflichtung der alten Mönche, den Boden zu bebauen, befreit wissen. An einer anderen Stelle sagt Hilaire von Paris, in der Regel werde im Hinblick auf die Tätigkeit mit den Händen neben den Tätigkeiten des Predigens und des Gebets einen grösserer Spielraum freigehalten.

Die Franziskaner iim Zeitalter der Moderne sind der Ansicht, dass ihre Identität als Mendikanten, die mit der Enteignung und damit mit der Verpflichtung zur Selbsterhaltung durch Arbeit verbunden ist, die apostolische Identität nicht ausschliesst. Diese garantiert ihnen das Recht, an der kirchlichen Sendung teilzuhaben, das Recht der Zugehörigkeit zur Kirche nicht nur als Zeugen des Lebens nach dem Evangelium, sondern auch als Herolde des Reiches. Der Hl. Bonaventura wendet den Begriff der Arbeit auch in Bezug auf die intellektuelle Tätigkeit an (*labor sapientiae*), um zu zeigen, dass auch das Studium und die Predigttätigkeit zu den Tätigkeiten gehören, die den Mendikanten zustehen.

Die Handarbeit besitzt also keinen religiösen, missionarischen Wert. Im Unterschied zum Gebet und zum Studium, die die Identität stärken und bekräftigen, entfaltet die Handarbeit sich in einer rein sozialen Funktion: Als „Klebstoff“ für das Leben der Gemeinschaft begünstigt sie mit einem persönlichen Stempel eine Askese, die darauf ausgerichtet ist, die Tugend der Demut zu stärken. So hat es Eugen von Rumilly im *Reglement der armen Ordensleute* auf die Kapuziner angewendet. „Er ist damit in Übereinstimmung mit dem, wie es das Ordensleben immer getätigt hat; alle Ordensleute, Priester und Laien, sind gemeinsam vereint, wie wenn sie nur ein Mensch und ein Wille wären, wenn sie sich an die Übungen in der Demut des gemeinsamen Dienstes anpassen, wenn der Obere es anordnet und vorschreibt, z.Bsp. das Betteln um Wein, um Korn, um Heu; im Blumengarten, manchmal im Gemüsegarten, beim Wischen der Kirche, des Chors und der Schlafräume; und sie werden besorgt sein, dass nach der Gewohnheit unserer Väter alle Arbeitsräume und das Innere des Hauses sauber sind und wie es sich gehört“.

**C. Die Krise des otium**

Das *otium* der Ordensleute wurde bereits im Lauf des 17. Jahrhunderts von Vertretern des Weltklerus in Frage gestellt. Diese bestritten den Ordensleuten das Recht, das Amt des Beichtvaters und des Predigers auszuüben; damit stellten sie aber auch das Recht auf Almosensammeln in Frage. Darauf konnte man nicht verzichten, wenn man die unterstützen wollte, die ihre Zeit im kirchlichen Dienst verbrachten und sich ihren Lebensunterhalt nicht durch körperliche Arbeit verdienen konnten. In der hitzigen Kontroverse zwischen Welt- und Ordensklerus, die in Frankreich zu Beginn des Jahrhunderts der Lichter ausbrach, nimmt der Kapuziner Yves von Paris mit seinem Werk: *Les heureux succès de la piété ou les triomphes de la vie religieuse* eine bestimmende Rolle ein. Er hält fest, dass das exzessive Engagement in der Handarbeit, der die Kapuziner unterstehen, keinen Wert hat im Vergleich mit dem *otium*. Im Gegenteil, sie vermehrt die Hektik und entzieht den Ordensleuten Zeit und Energie, die sie vorteilhafter und mit grösserem spirituellem Nutzen in den kirchlichen Dienst einbringen würden.

Mit dem Aufkommen des Illuminismus unterliegt das *otium* der Ordensleute einer noch radikaleren Kritik von Seiten der Regierungen, die in ihrer Haltung von den Philosophen unterstützt werden. Sie legten den Finger auf die Rationalisierung der Ressourcen und damit auf eine eigentliche Arbeitspolitik. Den Ordensleuten warfen sie vor, die Faulheit, die Passivität und die Nachlässigkeit zu fördern: Sie sagten, wie es heute auch einige Politiker zu sagen belieben, dass die Brüder für die Welt eine Belastung geworden sind, dass sie die Erwartungen der Armen beeinträchtigen und sich rühmen, Profess auf den Stand der Vollkommenheit abgelegt zu haben, und sie behaupten auch, dass sie ein Leben nach dem Beispiel und nach der Weisung des Apostel Paulus führen, wobei genau das Gegenteil wahr ist. Der Vorwurf, der ursprünglich nur die kontemplative Dimension betraf, wurde auf das ganze Leben der Ordensleute ausgeweitet. Es soll die Brüder und Mönche von der körperlichen Arbeit fern halten: „Viele der Mönche könnten Bauern, Handwerker oder Kaufleute werden“.

Im Gefolge der Vorwürfe gegen die Mendikanten und insbesondere gegen die Franziskaner, die in den Räumen der Parlamente kolportiert wurden, um deren Unterdrückung zu erreichen, hält der Kapuziner Samuel Majiochi fest, dass man ein hohes Lob auf den geistlichen Wert der Arbeit aussprechen müsse. In seinem Kommentar zur Regel (1856) über das „*Leben Jesu in Arbeit*“ geht er darauf ein und redet nicht mehr nur von einem „*armen Leben*“. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts greift der Kapuziner Hilaire von Paris die Verteidiger einer „eingeschmuggelten“ Faulheit als „grösserer Vollkommenheit“ an und fordert sie auf zu bedenken, dass es sich in der Geschichte der Spiritualität oft bewahrheitet, dass die grossen Kontemplativen gleichzeitig die grosse Arbeiter waren.

Tatsächlich ist das otium der Ordensleute der Kritik unterworfen, nicht nur von Seiten der Umwelt der Klöster, sondern auch von Innen her. Das typische soziale System unter dem Ancien Régime, in dem das Ältestenrecht vorherrschte, manipuliert das System der Benefizien in die Richtung, dass das Ordensleben in eine wahre Agentur für Arbeitsvermittlung umgewandelt wird, was eine grosse zahlenmässig Zunahme bewirkt und Zeichen offensichtlichen Laxismus nach sich zieht. Das otium selber wird Gegenstand von manipulativen Interpretationen, die seinen eigentlichen Sinn verdrehen.Wenig bringen die Versuche der Richtigstellung, wie sie Kommentatoren, die für den jansenistischen Reformismus empfänglich waren, wie etwa der Kapuziner Viator von Coccaglio, unternommen haben: „Man verhält sich nicht als Ordensmann im Geist, wenn man seine Arbeit ausreizt und die eigentliche Aufgabe vernachlässigt. Wer den ganzen Rest der Zeit in Müßiggang verbringt, schaut nur darauf, so viel von dieser Zeit wie immer möglich innerhalb und ausserhalb des Klosters zu bekommen. Er schätzt es dann für gering ein, Hand anzulegen, wo es nötig wäre, um seinen Mitbrüdern zu helfen oder den Zustand seines Klosters zu verbessern“.

**II. Teil**

**A. Die Welt der Arbeit - Schule des Evangeliums**

Am Vorabend des Zweiten Weltkriegs träumte Gratien von Paris von einem Ordensleben, das seine Dienste vollständig unentgeltlich anbot, arm, sodass es auf Spenden der Wohltäter und auch auf Betteln verzichten konnte, aber derart in die Arbeit eingespannt, dass sie die einzige Quelle für das Überleben war. In der Folge entdeckten sie im Kontakt mit den Arbeitern eine günstige Gelegenheit, die Mission der Kirche auf den Kopf zu stellen. Schulter an Schulter mit ihren Arbeitskollegen, ihren neuen Mitbrüdern, erkannten sie, wie wirksam eine Umgebung für eine Schulung ist, die eine neue Grundlage für die Reform des Ordenslebens und sogar für die der Kirche legt. Es handelte sich um Brüder, die in den deutschen Arbeitslagern als Kapläne gedient hatten. Die Handarbeit wird dadurch von einem Hindernis für die Mission zu einem Vorkämpfer der Neuevangelisierung, erweist sich als ein Laboratorium für die Erneuerung des Lebens der Orden und der Kirche. Als wahrer Christ entpuppt sich der, der sich im kämpferischen Kommunisten verbirgt: „An einem anderen Abend - schreibt Christophe - war es ein militanter Kommunist, mit dem die Brüder diskutierten. Für ihn existiert Gott nicht, die Materie allein ist alles. Er engagiert sich für das materielle Wohl seiner Mitmenschen. Als intelligenter Mensch liebt er die anderen. Aber er spürt kein Verlangen nach Gott. Da fällt es schwer, im Gespräch weiterzukommen. Es brauchte unbedingt eine religiöse oder moralische Erfahrung, an der er hängen geblieben wäre. Wenn man ihn für Christus gewinnen könnte, dann wäre er ein grosser Kämpfer“.

Das wirkliche Ordensleben ist nicht mehr das, was das Publikum auf die Seite gelegt hat und sich in der Privatheit der Klöster verbirgt, es ist das, was entsteht, wenn das Ordensleben mit den Arbeitern teilt, wenn es im Kontakt steht mit den Problembereichen, an denen die Wirklichkeit der Arbeit leidet: „Wenn wir es wirklich gewollt hätten, wären wir jetzt in einer privaten Position wie gewisse Kameraden aus unserem *„Stall“.* Das Gespräch rund um den Tisch ist recht lebhaft, wenn wir an unseren wöchentlichen Kapiteln gemeinsam einen Blick auf unsere Verpflichtungen richten und jeder kurz erzählt, was er während der vergangenen Woche für den Herrn in dem Bereich getan hat, der ihm zugeteilt wurde. Können Sie sich nicht vorstellen, dass dieses bewegte Leben - vor allem innerlich, denn der Herr verlangt jeden Tag mehr von uns - unsere Mentalität vollkommen auf den Kopf gestellt hat? Der Egoismus muss unbedingt weichen oder wir verbürgerlichen. Das würde heissen: nach der Arbeit auf dem Bahnhof zurück in die Bude und zu den Pantoffeln. Eine solche Einstellung kann man sich aber nicht vorstellen, wenn man das Elend der Arbeiter, die doch so sehr an uns hangen, gesehen hat“.

Es besteht kein Zweifel, dass es ganz besonders die Brüder, die aus den deutschen Arbeitslagern zurückgekehrt sind, sich dieser neuen Idee von Mission zuwandten. Sie fanden eine Unterstützung, auf die sie nicht hätten verzichten können, im Werk *France pays de mission* (Paris 1943), ein Vorbote der konziliaren Erneuerung, der nicht zufällig aus den Erfahrungen zweier Kapläne der katholischen Jungarbeiterseelsorge herausgewachsen ist, Henri Godin und Ivan Daniel. Daniel bietet den jungen Minderbrüdern von Champflery, wo sich aus den deutschen Arbeitslagern zurückgeführte Arbeiter befinden, eine Vorwegnahme des Manifests, das Frankreich nicht weniger erschütterte als Kardinal Emmanuel Suhard (1940-1949). Angespornt vom hohen Prälaten stellen die Kapuziner schon im Juli 1946 drei Missionare für die Mission von Paris zur Verfügung. Sie erhielten den Auftrag, sich in einer Gegend am Stadtrand zu engagieren. Im Herbst arbeiteten zwei von ihnen für drei Wochen inkognito im Gaswerk von Clichy. In der Folge liessen André Baugé, der in Berlin die Erfahrung der Arbeitslager mitgemacht hatte, und Léon Gashier sich in Nanterre nieder; sie lebten dort in einer Holzbaracke. Ihre Erfahrungen als Arbeiter bei lokalen Unternehmungen wurden von den Verantwortlichen der Mission de Paris positiv beurteilt. Für sie war die Nützlichkeit einer solchen Erfahrung auch für andere Mitglieder des Klerus gegeben; auch sie sollten mit diesen neuen Formen des missionarischen Apostolats vertraut werden.

**B. Das Teilen ersetzt das otium**

Das Verbot der römischen Hierarchie, dass Priester keine bezahlte Arbeit annehmen dürfen- soweit die Betroffenen ein ordentliches Amt in der Kirche versahen - erstickte das Nachdenken über das Evangelisieren im Kontext der Welt der Arbeit und verschob es auf ein Teilen mit den benachteiligsten Volksschichten. Der Kurswechsel führt zu einer neuen Form franziskanischen Lebens, es entstehen die „kleinen Fraternitäten“, die von dem, was vorausgegangen ist, das Element des Teilens mit den niedereren Volksschichten und das Element der Handarbeit übernahmen. Beides führte dazu, die konkrete Gestalt des Ordenslebens zu verändern. „Es reicht nicht, sich für die Armen zu interessieren, man muss einen Lebensstil pflegen, der wirkliche Solidarität mit ihnen bekundet“. Der Kapuziner Léon Robinot, der den Auftrag hatte, die Erfahrungen der kleinen Fraternitäten auszuwerten, teilt den Wunsch, sich vom Erwartungsdruck des Missionierens lossagen zu können und überzugehen zum schlichten Teilen des Lebens mit den einfachen Leute. Damit war unausweichlich gegeben, dass die traditionellen Strukturen der religiösen Institutionen in Frage gestellt waren. Für Léon ist es gerade die Annahme von Arbeit, die neue Formen brüderlichen Lebens entstehen lässt auf Grund der Wohnverhältnisse, der Kleider, der Herkunft des wirtschaftlichen Lebensunterhalts, der Beziehungen mit der Gesellschaft und der Zeiten für Gebet und Sakramente. Es ist also nicht mehr das *otium*, das dem Ordensleben den Stempel aufdrückt, sondern die Arbeit. Diese wird nicht mehr wie in der Moderne aufgefasst als etwas, das die Mühe der Weisheit gefährdet und das Gebetsleben beeinträchtigt. Das Teilen mit den Arbeitern wird als authentische Rückkehr zur Erfahrung des Franziskus und seiner ersten Brüder gesehen. In der Nicht-bullierten Regel wird ja festgehalten, dass einer den Beruf weiter ausüben kann, dem er schon vor seinem Eintritt in die Gemeinschaft ausgeübt hat.

Die kleinen Fraternitäten erlebten in Frankreich von 1964 bis 1970 auf Initiative der Franziskaner und Kapuziner eine grosse Blüte. Ihre Zahl stieg auf 25; von ihnen entstanden gut 14/15 allein im Jahr 1969. Es lässt sich beobachten, dass die Fraternitäten nach 1967 nach und nach sich zu solchen mit einer „simple présence“ entwickeln, während diejenigen vor 1965/66 durch eine vorwiegend apostolische/missionarische Ausrichtung gekennzeichnet waren. Nach Robinot bildete sich dann ein weiterer Typ heraus, bei dem es darum ging, „eine Bewegung für eine neue Form franziskanischen Lebens in Gang zu bringen“.

Die Überlegungen und Reflexionen über das Wesentliche unseres franziskanischen Lebens, die Denis und Ludovic, Mitglieder der Fraternität der Rue Mazagran, angestellt haben, erweisen sich für das Thema der Arbeit als sehr erhellend. Arbeit wird verstanden als viatikum für die Umwandlung des ganzen franziskanischen Lebens. Ihre Überlegungen bilden dann den Ausgangspunkt für die Entscheidung, in einer Fabrik die Erfahrung von Arbeit zu machen. Ziel war es, Beziehungen von grösserer Nähe zur Bevölkerung zu leben, die im Quartier wohnten, in dem die franziskanische Fraternität zu Hause war. Das geschah in der Überzeugung, dass das Teilen ein wesentliches Element der Identität eines Minderen Bruders ausmacht. Die „Reflexion über das Wesentliche unseres franziskanischen Lebens“ wurde angestossen durch einen Brief von Kardinal Pizzardo, der sich zum Problem der Arbeiterpriester äussert. Dieser Brief war die Antwort auf einen Brief von Kardinal Feltin, Erzbischof von Paris. Dieser hatte Papst Johannes XXIII die Frage der Priester, die in einem Lohnverhältnis arbeiten, unterbreitet und um die Dispens gebeten für diejenigen, die immer noch vollzeitlich arbeiteten. Der Brief des Präfekten des Heiligen Offiziums, der bald an die Öffentlichkeit drang, obwohl er mit einer Sperre versehen war, wiederholt das, was bereits seit 1953 klar war und dann von den französischen Bischöfen im folgenden Jahr bekräftigt wurde: das Verbot für den Klerus in einer Fabrik zu arbeiten, ausser für eine beschränkte Zeit. Die Bischöfe hielten fest, dass die Lebensweise als Arbeiter für ihr Apostolat nicht wesentlich sei und zudem ein Vorurteil darstelle für die Wirklichkeit des Priestertums und die Sicht auf die missionarische Aktivität verdunkle. Nahegelegt wird, dass die Priester durch Mitglieder von Säkularinstituten ersetzt werden könnten. Das Konzil stand jedoch bereits vor der Türe und viele Arbeiterpriester schauten voll Vertrauen auf das Konzil. Sie hofften, dass die Diskussion neu aufleben werde. Auch wenn Denis und Ludovic nicht die Absicht hatten, sich in die Debatte um das Priestertum einzumischen und Partei zu ergreifen, so fühlten sie sich doch verpflichtet, das Prinzip und den Wert ihrer eigenen Erfahrungen zu verteidigen. Die Erfahrungen hatten sie im Kontakt mit den Problemen der Gegenwart gemacht. Leitende Idee war, die Gelegenheit für eine Revision/Erneuerung der ererbten Formen der Tradition zu schaffen. „Ausgehend vom Leben der Menschen um uns herum, besonders auch auf Grund der vollständigen Abhängigkeit und der Unsicherheit, in der sie leben, habe ich unseren Platz oder besser unser Sein als Mindere Brüder neu überdacht“. Das Leben im Kloster, wie es traditionell verstanden wird, befriedigt nicht mehr, denn obwohl es sich seit den Anfängen auf das Prinzip des Bettelns begründet, setzt es die absolute Abhängigkeit vom Wohlwollen der Leute voraus, während es sich im Lauf der Zeit immer mehr auf die menschliche Verbundenheit mit Wohltätern abgestützt hat, oder noch schlimmer auf die Mittel einer sentimentalen Propaganda: „Das Leben als Arbeiter erschien uns als das, was der heutigen Zeit eigen ist: Leben in Unsicherheit und menschlicherAbhängigkeit“.

Die Arbeit muss deshalb die Praxis des Bettelns, die über Jahrhunderte das franziskanische Leben ausgemacht hat, ersetzen. Das Betteln erweist sich nicht nur als eine von den Armen gehasster Brauch, sondern als eine Praxis, die auch bei den Brüdern ausser Gebrauch gekommen ist. Sie sind schliesslich nicht in der Lage, sich neben Arme zu stellen, die zum Betteln genötigt sind. Die Arbeit, obwohl weniger radikal als der vollständige Verzicht auf Besitz, kann den Ordensleuten zu einer grösseren Nähe und zu einem echteren Teilen mit den Armen verhelfen. Immer noch nach Denis: Die typische Mentalität der Mittelschicht, der man sich wegen des apostolischen Wirkens angenähert hat, ist in den Bereich der Klöster eingedrungen und hat das Verhalten wesentlich mitbestimmt, während andererseits die Notwendigkeit, einen gewissen Lebensstandard halten zu können, in gewisser Weise auch das apostolische Wirken auf bestimmte Kategorien von Menschen gelenkt hat.

Ludovic und Denis halten darüber hinaus fest, dass andere wichtige Fragen sich erheben, wenn man sich die Beziehung zwischen Arbeit und Gebetsleben vor Augen stellt. Die Arbeit in der Fabrik erlaubt es nicht, die Gebetsordnung, wie sie von den klösterlichen Gebräuchen festgeschrieben ist, einzuhalten. Der Kontakt im Arbeitermilieu mit der Armut, wie Arbeiter sie leben, verleiht jedoch dem Gebet grössere Echtheit. Muss man es demnach vorziehen, den Dienst an den Armen aufzugeben zugunsten einer viel längeren Gebetszeit, wie es das traditionelle Brauchtum vorschreibt, oder muss man die für das Gebet und die Reflexion vorgeschriebene Zeit opfern zugunsten eines umfassenderen Teilens der Zeit mit den Brüdern Arbeitern, und ist das nicht ein Umstand, der die Beziehung zu Gott tiefer und wahrer macht? Allein schon die Gegenwart von Ordensleuten unter denen, die vom Übernatürlichen, von Gott, von der Kirche, von Priestertum und Gebet nichts wissen wollen, reicht das nicht aus, sich vom authentischen priesterlichen Gebet freizumachen?

Eine Fraternität, die mitten in einem Quartier lebt, offen ist für alle und sich in einer gewissen universalen Weite zu erkennen gibt, sie verwandelt nach Denis in radikaler Weise auch das Verständnis von Gehorsam. Die Bezugsperson ist nicht der mehr der Obere, sondern der Hausnachbar, irgend ein anderer, der im selben Quartier wohnt. „Und gleichwohl, diese Brüderlichkeit mit allen, mit Armen und Reichen, ist sie nicht der Test dafür, ob unsere Fraternität *intra muros* wirklich authentisch ist?“.

Die Nähe, fährt Denis fort, macht die explizite Verkündigung, die Predigt im klassischen Sinn, sehr viel schwieriger. Auch in diesem Fall sind wie bei der Armut und dem Gebet, Werte wie Effizienz und Wahrhaftigkeit im Spiel: Eins schliesst das Andere aus. Ludovic und Denis sind sich bewusst, dass die Erfahrung mit der Arbeit Voraussetzungen bietet, mit Hilfe derer die franziskanische Tradition neu gesehen werden kann. Dabei ergibt sich auch die Chance, das ursprüngliche Ideal zu entdecken: „Wir hatten das Gefühl, dass es unsere franziskanische Berufung war, die in der Erfahrung mit der Arbeit ihre wahre Gestalt gefunden hat. Das franziskanische Leben ist die Frucht einer Gewissenserforschung bezüglich unserer Armut und der tiefe Wunsch nach einem missionarischen Leben in einem entchristlichten Milieu. Oder allgemeiner formuliert, ein Nachdenken über unsere Präsenz in der Welt des Ordenslebens“.

**III. Teil**

**A. Die langsame Wiederaufwertung des Bereichs der Arbeit**

Die Unterdrückungsmassnahmen im 19. Jahrhundert stellen für die franziskanische Tradition eine wirkliche Zäsur dar, das gilt auch für das Ideal des *otium*. Im künstlerischen Werk von Grené können wir beobachten, wie der Chor der Kapuziner zum Symbol einer längst ausgelöschten Vergangenheit wird. Die alten minoritischen Orden, auch die Kapuziner, bemühen sich, sich wieder zu stabilisieren, sei es von einem rein materiellem und demographischen Gesichtspunkt aus oder im Interesse einer wirklichen Neugründung des franziskanischen Lebens; sie konkretisiert sich aber erst in den letzten Dezennien des 19. Jahrhunderts. Im Gegensatz dazu erweisen sich die weiblichen franziskanischen Kongregationen als wahre Laboratorien für Neuheiten, so sehr dass sie eine wahre Umwandlung des traditionellen Franziskanismus vorleben. Anstelle des *otium*, das man in den Eremitorien pflegt, legen sie den Akzent auf das missionarische Engagement: „Unser Seraphischer Vater hat aus göttlicher Inspiration mit der Gründung seines Ordens eine Synthese zwischen aktivem und kontemplativem Leben geschaffen“. Sie beobachten, dass die Originalität dessen, was Franziskus gebracht hat, nicht in der eremitischen Einsamkeit, sondern in der Mission besteht. Ein Verhalten, das erstmals in der Geschichte des Ordenslebens in einer Regel Eingang findet und dabei sogar ein ganzes Kapitel belegt: „Während seines ganzen Lebens hat unser Vater, der Heilige Franziskus, das Projekt verfolgt, sich in der Evangelisierung der ungläubigen Volksmassen einzusetzen (…). Er hat in der Regel für jene Brüder, die sich diesem schwierigen Dienst widmen wollen, ein eigenes Kapitel eingefügt“.

Als noch viel wichtiger erweist sich das Verständnis der franziskanischen Armut. Sie ist ein Element, das zur franziskanischen Identität gehört, und nicht bloss etwas Funktionales ist wie die Mission. Das Ideal der Armut in der ersten Begeisterung: für einige ist es das Betteln, für andere mit grösserer Beständigkeit die andauernde, desinteressierte Arbeit, für eine weitere Gruppe der Dienst an den Armen, den Ärmsten und Aussätzigen. Von einem Verständnis der Armut als asketischer Praxis - das Betteln - in einer gegenreformatorischen Tradition - gelangte man zu einem Verständnis der Armut nicht nur in Begriffen des apostolischen Handelns, sondern in solchen eines Lebens, das eingespannt ist in die Vorschriften des Berufslebens. Bei allen weiblichen Gründungen gehören Arbeitsräume für künstlerische Aktivitäten zur festen Einrichtung: Stickerei, Näherei, Kunstmalen, Skulpturen, Musik und Buchbinderei. Später zeigte sich das Bedürfnis nach grösserer Spezialisierung. Darauf antwortete man mit einer Intensivierung der Berufsausbildung. Die Arbeitsstätten entwickelten sich immer mehr zu Zentren der Frauenförderung: Technisch-industrielle Schulen, Landwirtschaftsschulen und Ausbildungsstätten für das Kunstgewerbe.

**B. Arbeit - wirkliche Originalität des Franziskanismus**

Wenn der weibliche Franziskanismus ein Pionier ist im Verständnis von Arbeit als andauernder Arbeit, die die armen, proletarischen Klassen ausmacht, dann sind es die Verehrer des Heiligen von Assisi, die ausserhalb der franziskanischen und katholischen Kreise mit Entschiedenheit und neuer Kraft daran festhalten, dass Arbeit das wirklich Ursprüngliche des minoritischen Lebensentwurfs ausmacht. Ruggero Boghi, der erste Kulturminister des neuen Königreichs Italien, auf italienischem Boden ein grosser Vorkämpfer für die Verbreitung des Franziskanismus nach Sabatier und zudem selber Verfasser einer Biographie des Heiligen aus Assisi, zählt die Arbeit neben der Armut und dem Frieden zu tragenden Themen des Franziskanismus. Sabatier selber ist überzeugt, dass diese sich nicht als Bettelbewegung versteht, sondern als Bewegung von Arbeitern. Auch für Giovanni Semeria ist Arbeit das zentrale Element des franziskanischen Lebensentwurfs; denn schon Franziskus hat die Arbeit geadelt, „indem er sie als der Liebe Gottes geweiht und als in Treue zu seiner Ehre erfüllt erkennt“. Der Franziskusforscher und Bürgermeister von Assisi, Arnaldo Fortini, hat im kulturellen Gefolge eines Mascitelli und d`Annunzio, der sich im faschistischen Strom bewegt, den Arbeitseinsatz idealisiert und ihn zur Heroizität hinaufstilisiert, d.h. die Komponenten des Opfers und ebenso die missionarische Dimension. Der Künstler Mario Sironi, ein intellektuelles Organ der faschistischen Partei, aber frei in der Suche nach neuen sprachlichen Ausdrucksformen, machte den Versuch, eine zu aristokratisch künstlerische Produktion, die auch zu bürgerlich war, populär zu machen und stellte die Handarbeit unvermittelt ins Zentrum der plastischen Kunst.

Es ist jedoch das Verdienst von Agostino Gemelli, atheistischer Sozialist von der mailändischen Scapiliatura, die Arbeit als Basis für eine franziskanische Vision des Lebens, der Kultur, der Gesellschaft, der Politik, der Welt und sogar des Christentums genommen zu haben. Diesbezüglich hat seine Biographin Maria Sticco keine Bedenken: „Der Aspekt des Franziskanismus, der am meisten seinen natürlichen Neigungen entsprach, war die religiöse Wertung der Arbeit. Pater Gemelli konzipierte die Arbeit nicht nur nach den bekannten Prinzipien der Moral, sondern als Zeugnis der Existenz Gottes. Denn die Arbeit, gut und in der richtigen Absicht gemacht, führt die anderen Menschen dahin, in uns eine übernatürliche Regung zu wecken; sie führt uns dazu, die unendliche Weisheit Gottes zu bewundern, der es versteht aus Geschöpfen, wie wir es sind, Schätze des Lebens zu gewinnen. Die Arbeit ist deshalb Apostolat, aber auch heiliger Hymnus“.

Im zweiten Teil der von Sticco angeführten Passage erkennen wir die Worte, die Gemelli an Armida Barelli richtete. Sie war seine treue Mitarbeiterin bei der Gründung der Katholischen Universität und zusammen mit ihm geistliche Gründerin der Säkularinstitute vom Königreich. Aus der Arbeit machte sie den Fixpunkt ihrer eigenen Sendung, wobei sie das Ideal der Militanz der Laien der Katholischen Aktion mit dem Franziskanismus zusammenbrachte: Der dauerhafte Einsatz in der Arbeit und die Solidarität mit den Arbeitskameraden ist bereits Evangelisieren. Arbeit ist für Gemelli Sendung und Mission, sie ist Liturgie und das ist so wahr, dass er die Absicht hatte, in den Sonnengesang ein Lob auf die Arbeiter einzufügen. Er war sich sicher, dass auch Franziskus zustimmen würde: „Wir arbeiten, um den Gesang unserer Arbeit mit dem aller Kreaturen des Universums zu vereinen und auf diese Weise den Schöpfer in seiner Grösse und in seinem Erbarmen zu loben. Hier zeigte Pater Gemelli - so wertet es Frau Sticco - eines seiner poetischen Lichter, die er später aber nicht mehr aufnahm und vertiefte. Doch muss man deutlich herausstreichen, dass dem Chor der Sterne, des Wassers, des Feuers, der Erde, des Menschen, der vergibt, des Büssers, des Sterbenden - wie es Franziskus so gut gespürt hat -dieser sein Bruder des 20. Jahrhunderts den Chor der Arbeiter hinzufügt, die in Freiheit Gott preisen, mit der Mühe, die sie freiwillig auf sich nehmen, sich in seine Pläne einfügen.

Auf Grund dieser Aussage über den Primat der Arbeit für die kirchliche Sendung und das christliche Leben lässt sich die Verbindung zwischen den Säkularinstituten und den Arbeiterpriestern leicht verstehen. Darauf weist Kardinal Giuseppe Pizzaordo (1937-1970) in seinem Brief über die Arbeiterpriester hin. Gemelli hingegen, der den traditionellen Franziskanismus für unfähig hält, den Erwartungen der modernen Welt zu genügen, optiert für eine neue Form des Ordenslebens. Die Bewegung der Arbeiterpriester wagt es, die Frage nach dem Sinn des Welt- und Ordenspriesters, des Ordenslebens und sogar der kirchlichen Institution auf den Tisch zu legen. Das Volk der Arbeiter als Ausdruck einer modernen Welt, die weit vom Evangelium entfernt ist, wie es auch der Fall war in der neuen Welt des 15. Jahrhunderts oder mit dem Heidentum bei den christlichen Ursprüngen, kann für die Kirche und ihre Pioniere in der jeweiligen Zeit eine Gelegenheit sein, die Kirche neu einzupflanzen. Beispiele sind die Franziskaner in China, Amerika und Afrika.

**Einige Anregungen und Fragen, die die Reflexion** weiterführen

Zur Diskussion steht die Grundfrage, wie man die hohe Spannung durchträgt zwischen Nähe zur Welt, Teilnahme an den Freuden und Leiden der heutigen Generation und Bestreitung einer Weltlichkeit, die den Horizont der Realität auf eine rein innerweltliche Dimension begrenzt und dadurch die Würde des Menschen verletzt, die zur Fülle der Begegnung mit Gott gerufen ist. Franziskus gibt den Brüdern die Erlaubnis, jene Aktivitäten weiterhin auszuüben, mit denen sie vor dem Eintritt in die Fraternität beschäftigt waren. Ohne zu zögern anerkannte er, was an Gutem in der Arbeit drinsteckt. Es stand im Widerspruch zur beginnenden kapitalistischen Gesellschaft, wenn die Brüder kein Recht auf Lohn geltend machten, wie es der vertraglichen Logik entsprochen hätte. Wenn sich die Brüder für das Umfeld der Arbeit entschieden, wie war es dann möglich, die beiden Werte miteinander zu verbinden: Auf der einen Seite die Werte des Teilnehmens und der Nähe, auf der anderen Seite die Werte des eschatologischen Zeichens und des Protests?

Beim Übergang vom einfachen Zeugnisgeben zum Engagement in der Evangelisierung, der in der Entscheidung, dem Papst die *Lebensform* vorzulegen, miteingeschlossen war, bildete Bonaventura den Begriff der *„Arbeit der Weisheit“*, um die Einfügung des Ordens in die kirchliche Sendung zu legitimieren. Dadurch verstärkte er für den Orden die Dimension der Kirchlichkeit, vermied eine gefährliche Marginalisierung und das Überhandnehmen des Protests über die Bereitschaft zur Zusammenarbeit.

Wie kann man den Elementen des Zeugnisses und der Authentizität, wie es die Arbeit in Abhängigkeit, die auch Paulus gepflegt hat, Gewicht geben, ohne dass man in Konflikt kommt mit der Sendung zu den Ungläubigen und mit dem Praktizieren einer in sich stehenden Mission bei der Einpflanzung der Kirche, nicht nur bei der Verbreitung des Glaubens?

In der Moderne des *cuius regio eius et religio*, in der der Fürst auch in Fragen des Glaubens Entscheidungen trifft, erhebt das Ordensleben das eschatologische Banner des *otium*. Auf diese Weise will es gleichzeitig das Besondere seiner Identität und seiner prophetischen Rolle unterstreichen. Es bestreitet die Dominanz der Realität über die politische Dimension. Dieser Protest findet jedoch ein Ende, indem er sich selber isoliert und die Sendung damit unwirksam macht. Er nimmt einen Platz ausserhalb der Politik und der Gesellschaft ein. Die Unterdrückung der Orden, die die liberalen Staaten, die Förderer des kapitalistischen Nationalismus, durchgeführt haben - sie stellen den fehlenden Nutzen der Orden an den Pranger. Es markiert das Ende des Kampfes um das *otium*, der im Lauf der Moderne in Gang gekommen war.

Wie will man das Spezifische des franziskanischen Lebens bewahren, ohne in den Isolationismus zu geraten, und wie den übernatürlichen und eschatologischen Wert verteidigen, ohne im *otium* zu versinken und dadurch unfähig zu werden, die konkrete Realität zu leben, wenn die Ordensleute sich nicht anpassen und gleichsam zu „*Blumenkindern“* werden?

Die weiblichen Kongregationen entdecken die zentrale Bedeutung der Arbeit für das christliche Leben. Aber dann geraten sie in den Aktivismus und opfern so die Suche nach ihrer spirituellen Originalität und Formung. Daran erinnert auch Hilaire von Paris, wobei er Bezug nimmt auf die Kapuziner des 19. Jahrhunderts: „Mit dieser Fehlhaltung wird der Bruder Sklave seiner Hände, Sklave der Erde, die er bebaut, und Sklave der Bücher, die er studiert. Statt dass er Herr über seine Arbeit ist, lässt er sich von einer Fülle von irdischen Tätigkeiten beherrschen; er ist nicht mehr ihr Meister und kann sie deshalb nicht nach seinem Gutdünken lassen oder umformen, er kann sie nicht unterbrechen, um nachzudenken und darum zu beten, dass ihm das Licht der Gnade Gottes geschenkt wird“.

Es trifft vielleicht zu, dass die Moderne von Weber, der sich auf die Wirtschaft abstützt, das Ordensleben angesteckt und ihm seine Originalität entrissen hat. Das Ordensleben liefert nämlich eine Anthropologie und nicht bloss eine simple soziale und wirtschaftliche Strategie. Michael von

Certeau hat sehr gut aufgezeigt, dass man ein Mystiker sein muss, wenn man Politiker werden will. Die politischen Prophetinnen der Moderne sind tatsächlich Mystikerinnen und vor allem Frauen. Das Phänomen der Frauenarbeit im 19. Jahrhundert stellt ins Licht, dass die Frage nach der Spiritualität wichtiger ist als die Frage nach den Geschlechtern!

Die kleinen Gemeinschaften machen den Vorschlag zu einer kopernikanischen Wende, indem sie die Handarbeit zu einem Faktor machen, an dem das Ordensleben sich identifizieren kann. Aber dann gelingt es ihnen nicht, auf institutioneller Ebene Kontinuität zu schaffen, schliesslich hören sie auf zu existieren. Es braucht allerdings eine Reflexion, die über die Ebene der Erfahrung hinausgeht; er braucht einen wirksamen Pakt zwischen denen, die denken, und denen, die handeln. Das Denken muss sich vom Sternenhimmel des akademischen Lebens und von der doktrinären Unbeweglichkeit befreien; und das Leben muss sich von der Veränderbarkeit und dem Aktualismus des unmittelbar Gegebenen emanzipieren.

1. \* Translator’s note: I caution the reader that I found the Italian of this text to be in a register of the language somewhat beyond my competence as a translator. I therefore apologize for any obscurities in the translation or confusions that it may cause. - CLS [↑](#footnote-ref-1)