

La gestione “antieconomica” di una missione apostolica

Publicato, con prefazione di Gian Luca Potestà, nel Quaderno n. 56 (2015)
dell'Associazione per lo sviluppo degli studi di Banca e Borsa,
Università Cattolica di Milano

di fra Fausto Arici, o.p.

Premessa

Non è facile, specialmente dovendosi riferire a specialisti in temi economici e sociologici, cimentarsi in un tema che, oltre ad avere in questi tempi un'attenzione particolare da parte dei media, richiederebbe delle articolate competenze tecniche che non possiedo, se non per quella poca esperienza che ho maturato, in quanto superiore maggiore e quindi investito – mio malgrado – della responsabilità di dover assumere delle decisioni anche riguardo a quella che è la gestione economica di un'organizzazione religiosa.

Le mie, quindi, non sono le considerazioni di un professionista di bilanci e tanto meno di strategie industriali e, ancor di più, le mie non sono neppure considerazioni che hanno l'ambizione di valere universalmente per la Chiesa in tutta la sua multiforme complessità. Quello che tenterò di condividere è come questo specialissimo e controverso rapporto dell'uomo con il denaro si declina nell'esperienza di vita di uomini consacrati alla missione, secondo la particolare vocazione dei frati predicatori di san Domenico, una delle innumerevoli vocazioni all'interno della Chiesa.

Non parlo, dunque, per conto della Chiesa universale, ma di una peculiare esperienza al suo interno, una delle tante esperienze che danno corpo alla Chiesa: non di tutti i sacerdoti, non di tutti i consacrati religiosi, ma solo di quelli che stanno insieme per contemplare e studiare la Parola di verità e quindi per predicare questa Parola di salvezza e, perché questo sia più efficace, vivono in comunità governate da delle leggi che nel loro nucleo originale sono state volute direttamente dal fondatore, san Domenico, all'inizio del XIII secolo. È opportuno puntualizzare questa premessa, perché all'interno della Chiesa il modo di vivere e regolare il rapporto con il denaro, seppur sempre doverosamente modellato dal consiglio evangelico della povertà, è tuttavia sensibilmente diverso a seconda del carisma, della specifica tipologia di missione, della storia che ogni entità all'interno della Chiesa stessa ha e ha avuto.

Per fare in modo che quel che sto per dire possa essere un poco utile, è forse indispensabile soffermarsi – giusto il necessario – sulla particolare identità dell'Ordine dei predicatori e specificamente sui suoi frati. L'Ordine è un'istituzione del XIII secolo che vuole caratterizzarsi, o meglio, vuole essere utile alla Chiesa universale mettendole a disposizione una competente predicazione della Parola che prende forma principalmente nella comunità in cui questi frati vivono. È la comunità dei frati che contempla, prega, studia e predica la Parola di salvezza; e questa comunità non è semplicemente una realtà canonica, come già tante ve ne erano, ma è una comunità, una *sancta praedicatio* mendicante e retta secondo un sistema di governo che non è un anacronismo chiamare democratico, anche se strutturatosi

per lo più nel lontano XIII secolo. Questa particolarissima combinazione di mendicizia e democrazia è, sotto tanti punti di vista, un *unicum* al tempo e rimane, per certi aspetti, tale anche oggi: negli stessi anni, ad esempio, l'Ordine di san Francesco nasce con una simile esigenza di mendicizia, ma con un sistema di governo che si articola assai diversamente rispetto a quella che è l'esperienza democratica del governo domenicano.

Premesso il generico consiglio evangelico di povertà, la specifica combinazione di mendicizia e democrazia è, a mio parere, la misura del rapporto dell'uomo con il denaro, così com'è vissuto nell'Ordine di san Domenico.

L'incerta mendicitas

Non è mia intenzione indugiare troppo sugli aspetti storici, ma concedetemi di trattenermi il necessario su quella che è la genesi di questa mendicizia, quanto meno per trarne qualche ideale chiave di lettura anche per l'oggi. Il predicatore, sin dalle origini, è mendicante. Da subito, già con le costituzioni primitive, l'Ordine non doveva avere né possedimenti né rendite, l'unica sua risorsa doveva essere l'elemosina, raccolta con una questua in natura alla quale i frati dovevano dedicarsi solo nei giorni in cui non avevano nulla di cui nutrirsi. Il religioso non doveva per alcuna ragione ricevere e gestire denaro.

La condizione di povertà scelta e voluta si contraddistingueva, dunque, per una inedita radicalità: non si tratta semplicemente di una virtuosa scelta personale, ma di una regola che oltre a riguardare i singoli, obbligandoli, concerne anche le comunità, i conventi nel loro complesso. A differenza delle precedenti esperienze cenobitiche di varia tradizione, la povertà mendicante non è solo individuale, ma anche comunitaria; non solo, dunque, il singolo non deve possedere, ma ora anche il convento non deve avere proprietà, né rendite. Il sostentamento delle comunità di predicatori è un abbandono quotidiano alla Provvidenza, secondo il modello dell'invio in missione degli Apostoli da parte di Gesù.

Si tratta di una *incerta mendicitas*. E vorrei soprattutto sottolineare l'aggettivo *incerta*. Non solo sono escluse rassicuranti rendite fondiari e ricerca di profitto, ma la stessa attività apostolica, le attività di predicazione e quelle sacramentarie, nelle intenzioni originarie dell'Ordine, non vogliono essere, neppure secondariamente, un lavoro con un reddito, per quanto esiguo. Il provento, l'introito della questua, quando c'è, deve garantire il necessario per il mantenimento quotidiano, senza che i frati si possano liberare dalla condizione di incertezza, di insicurezza, volendo quasi intravedere in questa condizione di aleatorietà la caratteristica essenziale per rendere credibile la missione di quei predicatori che si aggrappano solo al soccorso di Dio.¹

In effetti, non è un caso che la predicazione dell'Ordine prenda le mosse in occasione della cosiddetta crociata contro i catari albigesi della Francia meridionale, circostanza questa che ha indotto Domenico a modulare e ripensare la predicazione secondo forme e anche apparenze che fossero credibili agli occhi di coloro che avevano eletto la perfezione e la purezza della condotta di vita quale caratteristica essenziale della loro fede. E questa scelta che pare quasi un escamotage per convincere e convertire degli eretici dediti a forme di esasperato ascetismo, diventa una consapevole scelta di incertezza, come fonte stessa della missione: la povertà è certo l'essenzialità, è il non spreco, è la frugalità, è il dare con la dovuta compassione a chi non ha, ma soprattutto è la condizione di insicurezza. È l'esperienza quotidiana

¹ Cfr. M.-H. VICAIRE, *Dominique et ses prêcheurs*, Fribourg 1977, pp. 222-279.

di non bastare a se stessi a diventare la forma, lo strumento di una missione che predica la misericordia, con tutte le implicazioni teologiche del caso.²

A differenza della spiritualità francescana, l'esperienza domenicana non arriva a fare della mendicizia una strutturante esperienza mistica, ma è una testimonianza e uno strumento dell'opera apostolica: rende la missione credibile, autorevole, leggera, agile e soprattutto le attribuisce un tratto di indiscutibile autenticità manifestando un totale abbandono alla Provvidenza. Domenico è talmente persuaso del valore di questa scelta che in uno dei primi capitoli, cioè in occasione di uno di quei momenti in cui i frati si riuniscono per decidere insieme delle proprie leggi, mutuando esperienze pregresse, propone senza successo di sottrarre le mansioni del superiore e quindi della gestione economica ai frati sacerdoti, affidandole esclusivamente ai frati conversi, cioè ai non sacerdoti e quindi a coloro che non sono dediti alla predicazione: l'intenzione di Domenico è quella di preservare e rendere sempre più libera e verace la predicazione.³

Mendicizia e itineranza costituiscono un binomio che vuole innanzitutto rendere possibile una missione libera, non legata a strutture ferreamente e dettagliatamente istituzionalizzate. Scegliere la precarietà e l'instabilità significa avere l'audacia di dipendere dall'ospitalità degli altri, significa scegliere di implicarsi nell'imperfezione e nell'inquietudine di questo mondo, come luogo in cui il Cristo si è incarnato. È una scelta di umiltà da un lato da contrapporre all'arroganza della pretesa purezza degli eretici catari e, dall'altro, da proporre come alternativa alla stabilità rurale del monastero, in un tempo in cui oramai è alle città che bisogna cominciare a rivolgere i maggiori sforzi della missione.⁴

Potremmo quasi dire che con gli ordini mendicanti si passa dalla stabilità del monastero delle campagne, alla precarietà del convento costruito a ridosso delle mura delle nuove città, collocazione urbana simbolo per eccellenza di quella provvisorietà che vuole essere la norma di una vita che investe nel "rischio". Non si tratta certo di un rischio comunemente inteso; non si tratta, in altre parole, di un calcolo azzardato in vista di un profitto economico più soddisfacente, come invece è tipico in una società sempre più modellata dalle insicurezze del mercato, ma di una scelta di radicalità avente come unico scopo la salvezza delle anime, uno scopo, cioè, per il quale le forze dell'uomo non sono mai bastevoli a se stesse.

Questa *incerta mendicitas* non tarda però a perdere qualcosa della sua radicalità. Già nella seconda metà del XIII secolo, Umberto de Romans, uno dei successori di Domenico alla testa dell'Ordine, considera tra i maggiori motivi di insuccesso della predicazione, e quindi dell'opera di conversione, l'impopolarità della mendicizia. Non solo gli introiti delle questue non sono neanche lontanamente paragonabili a quelli dei primi tempi dell'Ordine, che peraltro sta conoscendo una crescita esponenziale di professi, ma la stessa pratica della mendicizia si scontra con una sorta di crescente riprovazione sociale nei confronti delle forme di accattonaggio e vagabondaggio soprattutto nelle realtà urbane, realtà alle quali i frati rivolgono di preferenza la loro missione apostolica.

Diversi interventi pontifici durante i primi tempi di vita dell'Ordine, cercano di ridefinire e regolare questa radicalità, anche con l'intento di provvedere a correggere la preoccupante condizione di instabilità istituzionale in cui rischiava di versare un Ordine religioso sempre più numeroso e significativo per l'intera Chiesa.

² Cfr. id., *Storia di san Domenico*, Milano 1987, pp. 260-306.

³ Cfr. *ibid.*, pp. 546-549.

⁴ Circa la complessa questione della mendicizia degli ordini nati nel XIII secolo si veda, seppur dedicato soprattutto all'esperienza francescana, R. LAMBERTINI, *La povertà pensata*, Modena 2000.

In effetti, si cominciò presto ad ammettere, senza particolari difficoltà, la proprietà dei conventi e contestualmente spesso anche di un orto attiguo, per un sostentamento minimo delle comunità. Ben presto si ammettono addirittura le elemosine in denaro, le donazioni e i lasciti di beni immobili, fino a giungere a considerare lecite delle modeste proprietà comuni. La gestione della vita ordinaria nei conventi, del resto, comincia a diventare significativamente dispendiosa: come già detto, il numero dei frati aumenta vertiginosamente, è indispensabile, dunque, dotarsi di strutture conventuali più capienti, è necessario finanziare le dispendiose trascrizioni e l'altrettanto costoso acquisto dei libri, oltre a mantenere la vita ordinaria, seppur sobria e frugale. L'Ordine mantiene tuttavia fede allo spirito della mendicizia, soprattutto nel suo aspetto di incertezza e di precarietà.⁵

Interprete di questo corso più spirituale dell'originaria *incerta mendicitas* è san Tommaso d'Aquino il quale ammette che la povertà ha un valore strumentale alla rimozione di qualsiasi impedimento alla carità, che per contro è la vera perfezione. La sollecitudine per procurarsi le cose necessarie alla vita impedisce poco l'amor di Dio; quanto invece all'amore e alla vanagloria per le ricchezze bisogna considerare che sono massimi e quindi ostativi alla carità, se le ricchezze sono personali, minimi e quindi non particolarmente ostativi alla carità, se le ricchezze sono comuni: perciò il possedere in comune – insegna l'Aquinate – non impedisce la perfezione religiosa purché non ecceda le necessità dell'Ordine, in base al suo fine. E dunque un ordine ospedaliero ha, per esempio, bisogno di maggiori mezzi rispetto a un Ordine contemplativo.⁶

Il dibattito intorno alla mendicizia non si conclude certo con le puntualizzazioni dell'Aquinate, anzi diventa uno degli elementi di frattura fra la cosiddetta componente conventuale e la contrapposta componente osservante dell'Ordine, a partire dal tardo XIV secolo. In effetti, l'intuizione originaria dell'*incerta mendicitas* così come la sua successiva cauterizzazione, dovuta alle diverse pressioni dell'autorità romana e così pure ai diversi usi oramai canonizzati dalle riflessioni dell'Aquinate, cominciano ad essere ampiamente disattese dal pernicioso e illecito costume della vita privata, e cioè – in sostanza – dal diffondersi oltre alla proprietà comune, oramai tollerata se limitata al procurarsi le cose necessarie e se misurata allo scopo dell'Ordine, anche dalla proprietà privata dei singoli frati, che per contro smentisce in radice lo spirito di precarietà predicato da Domenico.

Ogni tentativo di riforma dell'Ordine – fra l'altro – passerà d'ora in avanti per un'opposizione sistematica al diffondersi della vita privata, segno discutibile di un aumento prestigio sociale ed ecclesiale dell'Ordine da un lato, e al contempo dall'altro segno incontrovertibile del tradimento di quello spirito di precarietà evangelica, considerato dal Santo fondatore il primo movente della missione apostolica. La testimonianza dell'intuizione originaria si concretizza oramai in una lotta contro ogni forma di vita privata. Senza più mendicare, i conventi domenicani, nonostante modeste proprietà comuni, vivono in gran parte ancor oggi d'elemosina sia nelle sue forme classiche, sia nella forma del sostegno economico dato in supporto del ministero pastorale, sacramentale e intellettuale.

Le costituzioni dell'Ordine, tutt'oggi vigenti, ribadiscono ovviamente la centralità della povertà, con l'obbedienza e la castità. I frati, si scrive già nelle leggi primitive, sono strettamente uniti e, l'uno dall'altro, dipendenti per il voto di povertà;⁷ le stesse costituzioni si affrettano a puntualizzare che la mendicizia vissuta da Domenico e dai suoi compagni dev'essere adattata alle condizioni di tempo e di luogo, seppur ribadendo che la vita dome-

⁵ Cfr. V. FERRUA e M.-H. VICAIRE, *San Domenico e i suoi frati*, Torino 1984, pp. 53-55.

⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Teologica*, IIaIIae, q. 188, art. 7.

⁷ Libro delle Costituzioni dell'Ordine dei Predicatori (d'ora in poi LCO), 3 § II.

nicana debba necessariamente essere animata dallo stesso spirito dell'originaria mendicizia⁸ e, quindi, da quel dato di precarietà cui prima facevamo cenno.

Lo spirito della povertà mendicante, così come esortato dalle moderne costituzioni, si accompagna inseparabilmente allo spirito comunitario. La povertà non è un eroismo privato, ma è un'esperienza di comunione e non avrebbe alcun valore religioso se mancasse di carità, se mancasse in altre parole di questa comunione fraterna, cioè il modo concreto con cui vivere la carità. Il religioso mendicante, parte essenziale di una comunità – continuano le costituzioni – è colui che vive e fa vivere la propria comunità con il proprio lavoro,⁹ cerca di rendersi utile alla comunità, si spende generosamente per il bene comune, si priva del superfluo, fa un uso parsimonioso dei beni della comunità¹⁰ ed è sollecito nel provvedere alle vere e giuste necessità dei fratelli, in modo da evitare qualsiasi forma di vita privata.¹¹

La democrazia dell'unanimità

Questo indispensabile aspetto comunitario, necessario per comprendere lo spirito autentico della povertà mendicante, ci avverte di quanto sia essenziale il modo con cui i frati stanno insieme e soprattutto il modo con cui i frati governano il loro stare insieme. E mi riferisco in modo particolare – e quindi passiamo al secondo aspetto di novità, oltre alla mendicizia – al governo democratico dell'Ordine, voluto da Domenico e strutturatosi stabilmente in oramai otto secoli di storia.

Anche quest'originaria e originale scelta per la democrazia, come nel caso della mendicizia, pare essere per certi aspetti una scelta di discontinuità rispetto a una abitudine di governo ecclesiale e non solo che, per contro, predilige ordinariamente una forma per così dire monocratica. Per quanto non paragonabile alla democrazia modernamente intesa, già in origine i superiori dell'Ordine, a qualsiasi livello, sono eletti dai frati riuniti in capitolo, il vero cuore della comunità. E questa pratica democratica, non certo erratica rispetto alle nuove forme di governo urbano del XIII secolo, può a mio parere rappresentare, fra l'altro, un ulteriore aspetto di quella precarietà fondativa a cui l'intuizione originaria di Domenico voleva affidare le sorti della missione dell'Ordine: la scelta di governo democraticamente assunta, per definizione, è infatti meno prevedibile, meno gestibile di una scelta monocratica e soprattutto è passibile di essere alla mercé delle opinioni sovente non convergenti, così come la trattativa politica del tempo non mancava di sottolineare. Ancora oggi, e forse di più dopo le modifiche apportate alle costituzioni all'indomani del Concilio Vaticano II, il governo dell'Ordine si caratterizza per essere spiccatamente democratico. E questo aspetto non manca di incidere sensibilmente sulla programmazione e così pure sulla gestione economica della sua missione.

Affermare che il governo di un Ordine religioso è democratico, in un contesto ecclesiale per definizione gerarchico, ha un significato decisamente singolare, anche rispetto a quello che è il modello laico di democrazia. Nel corso di questi ultimi decenni, diversi maestri dell'Ordine hanno tentato di definire questa singolare democrazia facendo ricorso a categorie interpretative assai distoniche da quelle del diritto pubblico laico: De Couesnongle, negli anni '70, si riferisce al governo democratico dell'Ordine come «*collaborazione organica ed equilibrata*» che si nutre della fraternità e di quel concreto sguardo di verità, che è proprio della

⁸ LCO, 30.

⁹ LCO, 33.

¹⁰ LCO, 34.

¹¹ LCO, 35.

fedele.¹² Radcliffe, negli anni '90, vi si riferisce riesumando la bellissima espressione «*buon governo della compassione*», quel buon governo che si fonda sull'accoglienza e l'ascolto della Parola, sull'armonizzarsi dell'autorità di cui ogni frate – a prescindere dal suo *status* e dalla sua competenza – è portatore e sul coraggio di dire parole di verità.¹³ Cadore, infine, per spiegare la democrazia domenicana preferisce l'espressione «*conversazione fraterna*», resa possibile dal «*rispetto fraterno, dall'apertura e dalla libertà d'esprimersi*».¹⁴

Tutti questi tentativi premettono una considerazione che è totalmente estranea a qualsiasi manuale di diritto pubblico. Tutti e tre questi tentativi di denominare il modello democratico del governo domenicano (collaborazione organica ed equilibrata che si nutre della fraternità, buon governo della compassione e conversazione fraterna) pongono infatti con decisione l'accento innanzitutto su un aspetto che va infinitamente oltre quella che è la preminente identità procedurale di un sistema democratico laico. La legge fondamentale della democrazia domenicana non è la maggioranza, ma è la tensione costante e sistematica all'unanimità, che il superiore deve essere in grado di garantire; si tratta di un discutere e un votare ponendosi in ascolto della Parola, attenti ai segni dei tempi e vulnerabili alle opinioni altrui. La democrazia non è semplicemente la risoluzione a maggioranza di un conflitto di opinioni, ma è specialmente uno strumento per scoprire la volontà di Dio. E questa particolare democrazia è possibile e al tempo stesso è un'esigenza – come diceva de Couesnon-ngle – perché lo stare insieme dei frati domenicani è «*di ordine evangelico, dunque del Regno di Dio che fa di noi dei fratelli*».

Non sono, dunque, la maggioranza, la correttezza procedurale o l'efficacia esecutiva a fare del sistema democratico domenicano qualche cosa di completo. Per capirne la peculiarità, anche se solo in termini analogici, il democratico sistema di governo domenicano non può essere ritenuto del tutto dissimile da quello che Robert Dahl, politologo americano da poco scomparso, chiama la democrazia della virtù. Questo modello democratico incentrato sulla virtù civica – un modello astratto, essendo per lo più un'ipotesi di studio – è espressione di una vita politica straordinaria e perfino eroica, scrive Dahl. I cittadini partecipano attivamente alla politica perseguendo l'obiettivo del bene comune o dell'interesse generale, animati dalla qualità della virtù civica. Al di là delle doti che i cittadini praticano nel privato, nella vita pubblica sono pronti a sacrificarsi e a impegnarsi infaticabilmente in vista del bene collettivo.

Non vi è certo in quest'idea di democrazia un riferimento al soprannaturale, come invece è necessario per cogliere il senso autentico dell'evangelico stare insieme dei frati, ma senz'ombra di dubbio questo modello di democrazia della virtù civica non può darsi senza una condivisione previa di alcuni valori strutturanti il corpo sociale; un modello che non può darsi – in più – se non in netta opposizione a quella che invece potremmo chiamare *per converso* democrazia senza qualità. È questa una rappresentazione della democrazia che si basa, in particolare, su una programmatica marginalizzazione, se non eliminazione dei valori. Non solo perché rimuove l'idea che le democrazie debbano perseguire i grandi valori democratici, ma, soprattutto, perché – sulla base di una sorta di cinismo dogmatico – esclude l'idea che determinati valori – se non l'asettico valore della correttezza procedurale – costituiscano il sostegno che regge un concreto regime democratico. È così che la democrazia appare senza qualità, come fosse una forma svuotata di ogni sostanza politica, etica e ideale, eppure disposta in fondo, quasi con noncuranza, a ogni tipo di soluzione, di valore o di ideale.¹⁵

¹² Cfr. *Parole di grazia e di verità. Lettere dei maestri generali ai frati e alle suore dell'Ordine domenicano*, Bologna 2004, pp. 65-81.

¹³ Cfr. *ibid.*, pp. 347-383.

¹⁴ Cfr. <http://www.op.org/sites/www.op.org/files/public/documents/fichier/francais.pdf>

¹⁵ Cfr. D. PALANO, *La democrazia senza qualità. Appunti sulle "promesse non mantenute" della teoria democratica*, Trento 2010.

La democrazia della virtù rivendica, invece, una sua specifica qualità. Innanzitutto – continua Dahl – nel modello della virtù, è essenziale che i cittadini non siano divisi in gruppi diversi con obiettivi sistematicamente conflittuali. I cittadini, non solo devono essere animati dal desiderio di conseguire il bene pubblico, ma anche avere la medesima convinzione di che cosa costituisca il bene pubblico: qual è il suo contenuto e quali sono le scelte sostanziali necessarie per il suo conseguimento. In questo modello che rifiuta costitutivamente la conflittualità, il bene deve essere oggettivo e conosciuto, così chiaro e autoevidente da incontrare con ragionevole certezza il consenso e l'accordo di tutti. Un sistema democratico basato sulla virtù civica necessita, poi, di una cultura politica che consenta la “socializzazione” dei cittadini ai valori, alle istituzioni e alle pratiche della democrazia e trasmetta loro la tradizione e l'ideale della virtù civica; sia un sistema, cioè, in grado di trasmettere ai cittadini i valori di una vita comunitaria condivisa, cooperativa e priva di antagonismi. Infine, l'ideale virtuoso della democrazia richiede un ordine economico che consenta, o almeno non impedisca, lo sviluppo di una cultura capace di sostenere la virtù civica. In tal senso, un sistema capitalistico basato sull'individualismo, il materialismo e la competizione è certamente inadeguato e forse anche deleterio per sostenere la nostra *respubblica* della virtù civica.¹⁶

Queste pagine di Robert Dahl descrivono un modello di studio che verosimilmente non ha alcun reale riscontro storico, se non fosse però per il caso della democrazia domenicana. La non conflittualità dovuta all'autoevidenza del bene, la naturale trasmissione conservativa dei valori che tengono insieme e l'individualismo come rischio concreto per le basilari dinamiche democratiche sono le premesse imprescindibili di una democrazia che volendo rincorrere metodicamente l'unanimità, in un contesto assembleare – quale quello del capitolo – anche con accenti liturgici, ha l'ambire di essere strumento per scoprire la volontà di Dio.

Oltre a ciò, la singolare democrazia domenicana porta in sé quello che i costituzionalisti moderni chiamerebbero un *vulnus* dovuto a un'uguale tipologia di legittimazione: tutti i superiori maggiori e locali, così come tutti gli organi decisionali e cioè i consigli e i capitoli di diversa natura si giocano tutti all'interno della medesima forma di legittimazione per suffragio del voto democratico, con una caratteristica di frequente ricambio nelle responsabilità di governo. Per contro un corretto temperamento dei poteri prevedrebbe, di norma, per poter essere effettivamente efficace e opportunamente calibrato, una diversa tipologia di legittimazione: quello che nei sistemi di moderno costituzionalismo è il bilanciamento stabilizzatore tra legittimazione democratica da un lato e legittimazione delle competenze dall'altro (basti fare cenno a come le moderne democrazie si reggano sulla misurata interlocuzione tra le facoltà dei governi, delle assemblee elettive, delle corti supreme o costituzionali, delle magistrature contabili e della giustizia amministrativa). Nel sistema di governo domenicano manca un calibrato e concreto ruolo decisivo e/o di controllo da parte delle competenze; la democrazia domenicana, tendente all'unanimità, non possiede, in altri termini, alcun efficace competente contropotere stabilizzatore e correttivo dell'imprevedibilità democratica.

Nessuna azienda, presumo neppure la più cristianamente ispirata, può permettersi il lusso di una *governance* siffatta. Non so quanto possa essere efficace una *governance*, cioè, che esclude per principio la concorrenza e la logica conflittualità conseguente e che si prende sistematicamente il rischio dell'inefficienza del processo decisionale. Già di per sé un sistema democratico ha delle sue strutturali lentezze e macchinosità, che sono evidentemente maggiori nel caso della ricerca dell'unanimità. Unanimità che, volendo perseguire un componimento, una sintesi delle diverse e talvolta distanti opinioni, può anche avere il rischio di annacquare l'incisività della scelta, non solo di ritardarla. L'Ordine, per contro, riconoscendo

¹⁶ Cfr. R. DAHL, *Politica e virtù. La teoria democratica nel nuovo secolo*, Bari 2001.

nello straordinario valore inclusivo di questa democrazia dell'unanimità uno degli strumenti della sua missione, è disposto anche a permettersi il lusso dell'inefficienza e quindi dell'incertezza e della precarietà, e questo – se volete – seppur assai rischioso per la credibilità stessa del processo democratico, rientra comunque sapientemente in quel discorso più generale secondo cui tutto quel che facciamo, come uomini, è di per sé inefficace senza il soccorso della grazia, che va ben oltre le più efficaci procedure decisionali.

La certezza e la tempestività della scelta decisionale, l'antagonismo che *naturaliter* seleziona l'opzione migliore e forse anche la persona più adatta, la stabile competenza che può imporsi sulle opinioni e eventualmente correggerle: nulla di tutto ciò è scontato nel processo decisionale del governo domenicano e tanto meno lo è nella gestione economica, così come prevista dalle leggi dell'Ordine. È, quello domenicano, un sistema di governo che contempla e, in un certo senso, integra in sé come fosse una sorta di lievito la condizione di precarietà.

Una condizione, questa, che seppur non perseguita virtuosamente dai religiosi, è comunque imposta dalla realtà. In effetti, a prescindere dalla determinazione con cui i frati coltivano questa attitudine di abbandono alla Provvidenza, è la realtà stessa a imporre la sua costitutiva precarietà. Nella storia, così come pure nell'oggi, non sono poche le circostanze in cui l'Ordine è messo dinanzi a questa costitutiva incertezza e provvisorietà.

Basti pensare alle diverse occasioni in cui l'Ordine ha dovuto rinunciare alle sue proprietà con le cosiddette soppressioni e basti considerare come tutt'oggi i frati vivano per lo più negli antichi conventi, generalmente straordinari scrigni d'arte, non più ora però di loro proprietà, ma totalmente a loro carico sia per la gestione ordinaria, com'è ovvio, ma così pure spesso per quella costosissima straordinaria. E, se – in casi limitati – di loro proprietà, i frati sono in sostanza semplici custodi di eccezionali beni artistici che, per definizione, non hanno praticamente alcun valore di mercato, ma necessitano di cure, competenze, tempo di gestione e tasse da pagare che sovente condizionano la libertà della loro missione. Per questo tipo di necessità economiche, oltre a quelle ordinarie, l'Ordine non è soccorso neppure dal cosiddetto sostentamento del clero, se non nei limitatissimi casi in cui i frati insegnino in istituti accademici dipendenti dai vescovi, ma anche in quei casi non possono godere, a differenza dei sacerdoti secolari, del trattamento pensionistico.

Questo dato di provvisorietà e di difficoltà di programmazione nel lungo periodo è acuito, per di più, dalla situazione dei numeri delle nostre Province. È un malinconico dato di fatto, nonostante le felici eccezioni e nonostante i segni più o meno controversi di risveglio, che le nostre Province conoscano ormai da tempo una significativa riduzione di frati e un loro naturale invecchiamento. Quest'aspetto non è per nulla indifferente sulla qualità del nostro complesso funzionamento, anche economico. Innanzitutto, il naturale invecchiamento impone, di necessità, un aggravio del nostro impegno a favore dei nostri confratelli più anziani, come tutte le famiglie del resto, non fosse per la preponderante maggioranza di frati anziani sul complessivo numero dei frati delle Province. La riduzione dei numeri ci impone, altresì, di rivedere la nostra presenza sul territorio e quindi ci obbliga talvolta alla chiusura di smisurati complessi conventuali, pensati in origine per una moltitudine di frati, che – anche a ragione degli opprimenti vincoli artistici – oltre a essere difficilmente collocabili sul mercato immobiliare, rimangono sulle nostre spalle con tutto il loro ingente peso fiscale. Generalmente, anche la loro donazione gratuita è in pratica irrealizzabile.

Quella dei numeri è un'inquietudine che va al cuore del nostro sistema. Come amava ricordare Benedetto XVI, non ci deve terrorizzare la prospettiva di divenire minoranza, a patto

che questa minoranza sia creativa.¹⁷ Nei nostri giorni, questa creatività non è semplicemente un di più, ma diventa prepotentemente un'esigenza di sopravvivenza. E ben sapete come scegliere di investire sulla creatività sia di per sé una scelta dagli esiti imponderabili e incerti.

Queste ultime considerazioni non vogliono essere per nulla un *cabiers des doléances*, vogliono solo notificare come la santa Provvidenza che guida il corso delle cose di questa nostra vita non ci lascia mai orfani delle condizioni necessarie a tenere desto lo spirito di *incerta mendicitas*, così costitutivo della nostra originaria vocazione di cristiani. E se non bastasse, in questi tempi, questo spirito di inquietudine, di smarrimento e quindi di precarietà ci è oltretutto rammentato con forza, ahimè, dalla cronaca giudiziaria: se è vero, e credo fermamente che lo sia, che il Signore scrive sulle nostre meschine righe storte, i tristi fatti di malversazioni economiche imputabili a membri del clero, di questi ultimi tempi, sul filo del paradosso, ci ricordano che una missione apostolica che vuole conformarsi al Cristo incarnato deve farsi carico con audacia di una realtà che raramente è accomodante, più spesso è disorientante, incerta e inquieta.

¹⁷ Cfr. Benedetto XVI, *Intervista durante il viaggio nella Repubblica Ceca*, 26 settembre 2009.