



Domenico Bilotti

(assegnista di ricerca presso l'Università "Magna Graecia" di Catanzaro,
Dipartimento di Scienze Giuridiche, Storiche, Economiche e Sociali)

Alcuni "malintesi" di Wilhelm Röpke sull'*ordo iuris ecclesiae* *

SOMMARIO: 1. Una giustificazione morale del liberalismo economico – 2. Il rifiuto della coercizione e la riscoperta della *buona fede* contrattuale – 3. Libertà economica come presupposto delle libertà fondamentali – 4. L'inavveduta equivalenza tra socialismo e socialdemocrazia – 5. Una ricostruzione suggestiva, ancorché limitativa, dei rapporti tra Cristianesimo, antichità classica e diritto occidentale – 6. Contro l'adesione del clero e dei cristiani poveri alle dottrine socialiste – 7. Note sulla dottrina sociale, tra dogmatismo e problemi concreti – 8. Possibili conclusioni: la necessità di un'analisi dei rapporti tra fedi religiose ed economia.

1 – Una giustificazione morale del liberalismo economico

Il liberalismo politico, soprattutto se applicato all'ambito economico o alla sfera dei rapporti con le confessioni religiose, ha spesso cercato di darsi una giustificazione di tipo pragmatico, per non dire utilitaristico. Questa strategia argomentativa sembra essersi rafforzata nell'ultimo cinquantennio. I fautori del liberalismo, infatti, tendono a proporre i principi e i sistemi degli ordinamenti giuridici liberali quali paradigmi normativi fondamentali, innanzitutto per le specifiche ricadute positive cui essi danno origine in un contesto sociale dato¹. Wilhelm Röpke, economista tedesco di dichiarate simpatie liberali e sensibile ai valori e alle radici storiche del Cristianesimo europeo, cerca di differenziarsi subito da queste impostazioni².

* Contributo sottoposto a valutazione.

¹ Questo tipo di liberalismo, peraltro spesso vicino a istanze cattoliche, può dirsi autorevolmente rappresentato in **W.J. NOVAK**, *Law, Capitalism and the Liberal State: The Historical Sociology of James Willard Hurst*, in *Law and History Review*, 18, I, 2000, pp. 97-146.

² Per comprendere meglio le prospettive di ricerca dell'Autore, ci si permette di considerarne, almeno in prima battuta, le opere principali; tra esse, *Crises and Cycles*, Hodge & Co., London-Edinburgh-Glasgow, 1936; *International Economic Disgregation*, Hodge & Co., London-Edinburgh-Glasgow, 1942; *The Social Crisis of Our Time*, University of Chicago Press, Chicago, 1950; *A Humane Economy: The Social Framework of Free Market*, Regnery, Chicago, 1960.



È difficile dire cosa muova Röpke in questo percorso concettuale. In primo luogo, il liberalismo cui aderisce Röpke cerca di darsi una fondazione eminentemente morale ed è eminentemente morale, come si vedrà, il modo di guardare alla libertà economica. Una visione fortemente scevra da contaminazioni personalistiche può senz'altro conseguire un consenso sociale di più difficile edificazione, ma di più durevole affermazione. Non basta presentare elogiativamente i risultati concreti dei sistemi giuridici liberali – cosa che Röpke, invero, fa abbastanza frequentemente nella sua opera, sebbene distanziandosi dalle *narrazioni* liberali, spesso enfatiche, del Secondo Dopoguerra³.

In seconda istanza, l'approdo di Röpke al liberalismo, per quanto ricco di riferimenti teologici e morali, è, dal punto di vista biografico, ben poco dogmatico. Röpke, come molti economisti eruditi del medesimo periodo, è fino alla Prima Guerra mondiale un socialista⁴. È un'adesione ancora poco formalizzata (e poco studiata) dal punto di vista teorico, anche perché Röpke si muove a disagio nella diatriba, tipica di quei decenni, tra le dottrine socialiste rivoluzionarie e le dottrine socialiste riformatrici⁵. E questo iniziale disagio di carattere personale sarà molto rilevante anche negli scritti maturi di orientamento cristiano liberale. Ciò avverrà all'interno di una dottrina liberale fondamentalmente divisa tra i sostenitori di un'alleanza con le istanze socialdemocratiche e solidaristiche e i risoluti avversari di qualsiasi alleanza (ideologica, politica, strategica) con i movimenti sociali di ispirazione marxista.

La profonda religiosità di Röpke è probabilmente la causa per cui continuerà a guardare per tutta la vita con sospetto tanto al paradigma sociale democratico (ad esempio, scandinavo o francese), quanto al modello rivoluzionario sovietico. Nei tre sistemi, diverse coordinate politiche hanno dato luogo a tre diversi modelli di regolamentazione del fatto religioso. Nei Paesi Scandinavi, dove pure già all'epoca di Röpke i costumi sociali hanno un livello di secolarizzazione più alto che negli altri Stati europei (basti pensare all'Europa mediterranea), nessuna ha mai messo in discussione il

³ Un orientamento stigmatizzato, con argomenti approfonditi, in J. KLAUSEN, *Did World War II End the New Deal? A Comparative Perspective on Postwar Planning Initiatives*, in S.M. Milkis, J.M. Mileur (a cura di), *The New Deal and the Triumph of Liberalism*, University of Massachusetts Press, Amherst-Boston, 2002, p. 194 e ss.

⁴ Il dato è confermato anche in fonti sostanzialmente contemporanee. Cfr. G. PIETRANERA, *Capitalismo, materialismo storico e socialismo*, Ceva, Genova, 1945, p. 61.

⁵ Ben ricostruisce questa contesa politica M. MANCINI, *L'IOS e la questione del fronte unico negli anni Trenta*, in E. Colotti (a cura di), *L'Internazionale operaia e socialista tra le due guerre*, Feltrinelli, Milano, 1985, p. 179 e ss.



ruolo, fosse solo simbolico, delle Chiese luterane nazionali⁶. Si tratta di una concezione della politica legislativa, non solo ecclesiastica, che ha consentito a quegli Stati di ottenere risultati importanti, in primo luogo nel campo della massimizzazione delle prestazioni sociali. Eppure, è una concezione molto distante da quella del liberalismo classico, che, infatti, rimprovera al *welfare* nord-europeo una tassazione eccessivamente elevata⁷.

La socialdemocrazia francese, per parte propria, ha posto al centro dell'azione politica l'accrescimento delle prerogative statuali, in ciò avallando gli orientamenti fondamentali del diritto amministrativo francese, almeno da Napoleone III in avanti⁸. Questa amplissima valorizzazione dei fini e degli istituti dello *Stato apparato* è dichiaratamente ostile allo *Stato minimo* di ispirazione liberale. E anche la legislazione in materia religiosa conferma a Röpke la sostanziale assimilabilità dei modelli socialdemocratici a quelli propriamente socialisti. Il modello francese tradizionale, rigidamente separatista, non interpreta il principio di laicità come principio guida dei rapporti tra Stati e Chiese, bensì come base giuridico-istituzionale per diffondere un'etica della cittadinanza, che si eleva rispetto alle appartenenze confessionali⁹. Ne segue una visione essenzialmente statica del diritto di libertà religiosa: formalmente riconosciuto e non messo a rischio in anni di forte omogeneità culturale, all'interno degli Stati nazionali, esso si priva di qualunque contenuto promozionale e predilige un marcato indifferentismo nei confronti dei diversi culti.

Il modello sovietico è ancor più omologante, ad avviso di Röpke. In politica economica, le considerazioni di Röpke sono, in gran parte, prevedibili. Il socialismo reale provoca coercizione, subordinazione e

⁶ Si veda, in proposito, l'importante volume a cura di C.-H. Grenholm, C. Gunner, *Lutheran Identity and Political Theology*, Clarke & Co., London, 2015; una prospettiva comparata è sviluppata in J. HARASIMOWICZ, *Lutheran Churches in Poland*, in A. Spicer (a cura di), *Lutheran Churches in Early Modern Europe*, Ashgate, Farnham-Burlington, 2012, p. 404.

⁷ P. EITHREIM, S. KUHNLE, *Nordic Welfare States in the 1990s: Institutional Stability, Signs of Divergence*, in S. Kuhnle (a cura di), *Survival of the European Welfare State*, Routledge, London-New York, 2000, p. 39 e ss.

⁸ S. CASSESE, *Il diritto amministrativo: storia e prospettive*, Giuffrè, Milano, 2010, p. 27 e ss.

⁹ Una valutazione storico-ricostruttiva su questi aspetti del principio di laicità in C. AMODIO, *Au Nom de la Loi. L'esperienza giuridica francese nel contesto europeo*, Giappichelli, Torino, 2012, pp. 279-280; A. BARRAS, *Refashioning Secularism in France and Turkey. The Case of the Headscarf Ban*, Routledge, London-New York, 2014, p. 69 e ss.



soggezione¹⁰. Non impedisce l'esistenza del *mercato nero* per l'allocazione di beni particolarmente limitati e inibisce la possibilità di incentivare il proprio reddito e le proprie proprietà attraverso la produzione. In Röpke è, però, visibile anche una critica al modello di regolamentazione ecclesiastica dello Stato sovietico. Dal punto di vista ideologico, l'ateismo di Stato gli appare come una *divisa* destinata a orientare nel profondo l'animo dei cittadini. Dal punto di vista pratico, l'ateismo di Stato probabilmente non viola in senso formale il principio di eguaglianza, perché ciascun culto è parimenti espunto dalla sfera pubblica e parimenti marginalizzato o sanzionato. Questo ateismo istituzionalizzato non riesce, tuttavia, a garantire eguale libertà e sostituisce alla dinamica evolutiva delle appartenenze di fede lo schematismo astratto della devozione (intesa come soggezione) alle istituzioni dello Stato sovietico¹¹.

2 – Il rifiuto della coercizione e la riscoperta della *buona fede* contrattuale

Da economista, Röpke si occupa in modo sostanzialmente limitato dell'economia privatistica dei piccoli scambi. Pur elogiandone in principio l'utilità¹², se riferita a un sistema istituzionale dove la libertà economica è adeguatamente riconosciuta, Röpke guarda più alla contabilità dello Stato che al diritto contrattuale. Il suo obiettivo teorico è quello di ridimensionare l'ingerenza statale e, segnatamente, burocratica e amministrativa nella sfera delle transazioni economiche¹³. Per quanto, però, Röpke non ne sia stato pienamente consapevole in ogni fase della sua opera, è difficile che ciò possa avvenire in assenza di una riflessione sugli istituti privatistici del

¹⁰ È ampia, oltre che di diverse estrazioni ideologiche, la dottrina che, ormai, si riconosce in questo giudizio. Ci si può limitare a considerare, per il momento, il pionieristico apporto di **B. RUSSELL**, *Proposed Roads to Freedom. Socialism, Anarchism and Syndacalism*, Digital Antiquaria, Morristown, 2004, p. 66 e ss., nonché il lavoro di **P. BLACKLEDGE**, *Freedom and Democracy: Marxism, Anarchism and the Problem of Human Nature*, in A. Prichard, R. Kinna, S. Pinta, D. Berry (a cura di), *Libertarian Socialism. Politics in Black and Red*, Palgrave-MacMillan, New York, 2012, p. 17 e ss.

¹¹ Le più attente analisi al riguardo risalgono, comprensibilmente, al periodo in cui la problematica era effettivamente avvertita nella sua gravità. Cfr. **J. ANDERSON**, *Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1994, p. 156 e ss. Sulla posizione di Röpke, **J.D. GARRISON**, "An Empire of Ideals". *The Chimeric Imagination of Ronald Reagan*, Routledge, London-New York, 2013, pp. 187-188.

¹² **W. RÖPKE**, *A Humane Economy*, cit., p. 35 e ss.

¹³ **W. RÖPKE**, *Crises*, cit., pp. 172-173.



diritto. Muovere da una concezione eminentemente morale del liberalismo economico, del resto, non può che implicare una valutazione etica dell'operato dei soggetti contraenti.

La morale, per Röpke, se adeguatamente applicata all'economia, è duplicemente utile¹⁴: delegittima la retorica dello Stato interventista e, ancor prima, consente di contenere l'egoismo individuale (l'interesse esclusivo ed esclusivamente individualista) verso il profitto, entro le soglie della liceità e della buona fede.

È difficile dire, inoltre, se vi sia in Röpke una dottrina generale del potere o, meglio, una concezione del potere sistematicamente negativa. Sembra che non vi siano specifiche connotazioni, integralmente negative, del potere, anche all'interno del fenomeno giuridico, poiché la dottrina di Röpke accetta la distribuzione dei poteri, almeno al fine di evitarne un'indebita concentrazione.

L'utopia dell'assenza di Stato e di regole all'interno dell'ordine sociale non alberga in Röpke. Al contrario, chi ricerca queste forme di anarchismo, ad avviso dell'Autore, non ne coglie adeguatamente i rischi. Se tutto è permesso e a nessuno spetta di deliberare, tutti possono farlo e far prevalere la propria visione, quando siano in grado di imporla. Forte sostenitore della competizione basata sul prezzo del prodotto, in campo economico, dal punto di vista politico Röpke diventa più prudente e nega che l'uso della forza debba essere a propria volta oggetto di competizione.

Röpke, comunque sia, avversa due manifestazioni tipiche del potere: la coercizione e la regolazione. Per altro verso, nella teoria dell'Autore, i due fenomeni sembrano così irrinunciabilmente connessi da non potersi ritenere, poi, due elementi realmente distinguibili. La regolazione, infatti, è lo strumento per normare la coercizione: renderla praticabile, prevederla, pretendere di utilizzarla alla ricorrenza di determinate circostanze.

Difficile dire se questa impostazione gli venga dagli studi canonistici e, in realtà, dalla genuina curiosità verso il complesso del sistema religioso cristiano. L'adesione di fede dovrebbe essere ritenuta incoercibile ed è molto difficile regolamentarla, perché nessuna regolamentazione potrà esaurire tutti i modi in cui le scelte di fede si impongono nella vita del singolo. Qualora vi fosse regolamentazione, anche in questo campo, non vi sarebbe più libertà e le scelte di fede sarebbero, perciò, coercibili.

Röpke anticipa di almeno due decenni un tema centrale nel moderno diritto amministrativo e nella moderna scienza dell'amministrazione. Se negli studi di Weber, ad esempio, regolamentare puntualmente lo

¹⁴ W. RÖPKE, *The Social Crisis*, cit., p. 16.



svolgimento delle attività governative significava rendere il sistema più razionale e coeso¹⁵, nella prospettiva di Röpke ciò serve a rafforzare un uso strumentale della regola, nei rapporti tra lo Stato e il cittadino.

Che alternative, semmai, Röpke oppone alla coercizione e alla regolazione? Quanto alla coercizione, lo si è visto, ritiene di gran lunga preferibile un sistema volontaristico, dove l'arbitrio individuale non ha bisogno del *Leviatano* per essere tenuto a bada, ma di una solida formazione morale per tutti i cittadini¹⁶. A ben vedere, Röpke non si rende conto dei rischi e dei limiti di un modo di argomentare siffatto: come sono garantite la formazione e l'istruzione dei cittadini? Non sarà, forse, necessario che la possibilità di ricevere una formazione di carattere morale, più che dai precettori privati, sia assicurata da un servizio statale? E, se si accetta quest'esito, formando i cittadini, lo Stato non rischierà di imporre, in modo apparentemente pedagogico e, in realtà, persino paternalistico, la visione morale che ritiene preferibile¹⁷? L'impressione è che Röpke approfondisca poco queste contraddizioni, anche perché non sono numerose le obiezioni che gli giungono in tal senso, soprattutto nel campo degli economisti.

Quanto alla regolazione, l'analisi sulle *contromisure* appare ancora più stringata, e ciò probabilmente viene a Röpke dalla sua attività di studioso delle scienze economiche. Se fosse stato un teorico di estrazione confessionale, soprattutto così versato com'è nello studio delle Scritture e della storia ecclesiastica, avrebbe potuto agevolmente richiamare l'insegnamento cristiano sulla *legge del Sabato* e la sua contrapposizione al retaggio legalista della tradizione ebraica¹⁸.

Quel che è certo è che Röpke sembra accettare una certa *quota* di regolamentazione nella vita associata. Muove da tesi principalmente

¹⁵ R. BETTINI, *La sociologia del diritto amministrativo*, Franco Angeli, Milano, 2000, p. 11 e ss.

¹⁶Una lettura attualizzante di questa tesi in D. SLATER, *Ordering Power: Contentious Politics and Authoritarian Leviathans in Southeast Asia*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2010.

¹⁷ L'unico argine che l'Autore vede, rispetto a questi rischi, è costituito dalla piena adesione ai valori e ai principi cristiani: allorché agisca in conformità a questi valori, anche lo Stato è titolato a regolamentare e a legiferare. W. RÖPKE, *The Social Crisis*, cit., pp. 26-27.

¹⁸ Sulla capacità della grazia di essere derogatoria rispetto alla norma, o, meglio, di consentirne la disapplicazione per superiori fini di giustizia, vedi, per tutti, S. BERLINGÒ, *Giustizia e carità nell'economia della Chiesa: contributi per una teoria generale del diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 1991; sulla questione del riposo sabbatico nel diritto ebraico, invece, anche ai fini dei precetti confessionali correntemente osservati, S.V. MAZIE, *Religion and Liberal Democracy in the Jewish State*, Lexington, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford, 2006, p. 154 e ss.



economicistiche e considera l'attività economica come necessaria per favorire l'allocazione di risorse altrimenti scarse. Si rende presto conto che questa allocazione, se fosse completamente svincolata da leggi e regole, non sarebbe più equa di quella imposta dallo Stato, attraverso la coercizione e la regolazione. La propensione di Röpke all'antiautoritarismo, caratteristica propria dell'Autore sia negli anni giovanili della militanza socialista¹⁹, sia negli scritti maturi, non si realizza soltanto nel sostituire all'autorità formale il più *nobile* significato della filosofia morale. Nel mondo *esteriore*, il miglior modo per combattere l'autoritarismo è accettare che a certe condizioni possa esservi un'autorità (legale-formale, tradizionale, carismatica). Non sorprendentemente, cioè, per descrivere il minimo di regole che occorre per il massimo delle libertà, Röpke è costretto a tornare ai *tipi* weberiani della legittimazione del potere²⁰.

Anzi, in quest'ambito, il lascito della cultura protestante sembra ancor più marcato della profonda dedizione (e devozione) per la cultura cattolica. Röpke ritiene che a contrastare la *coazione*, nella vita pratica di ciascuno, debba essere sempre il *duro lavoro*, lo sforzo quotidiano e costante²¹. Si delinea del lavoro, perciò, una declinazione solo in parte rispondente alla gratificazione personale, all'autorealizzazione e al rifiuto della coercizione. L'altro lato della moneta è il lavoro inteso come necessità, obbligo, sforzo non revocabile né rinunciabile, coesistente alla dignità umana, essenziale per edificare una teoria moralmente accettabile della responsabilità individuale.

A queste condizioni, non sorprende che una specifica ricostruzione teorica della libertà economica diventi per Röpke viatico di una nuova tassonomia delle libertà fondamentali.

3 – Libertà economica come presupposto delle libertà fondamentali

¹⁹ M. BALDINI, *Introduzione*, in W. RÖPKE, *Etica e mercato. Pensieri liberali*, Armando, Roma, 2001, p. 23.

²⁰ Sul seguito ottenuto dalle tesi weberiane, persino presso orientamenti marcatamente liberali e antistatalisti, vedi C. FATOVIC, B.A. KLEINERMAN, *Introduction: Extra-Legal Measures and the Problem of Legitimacy*, in *Extra-Legal Power and Legitimacy. Perspectives on Prerogative*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 8-9; N. LEMAY-HEBERT, *Everyday Legitimacy and International Administration: Global Governance and Local Legitimacy in Kosovo*, in D. Roberts (a cura di), *Liberal Peacebuilding and the Locus of Legitimacy*, Routledge, London-New York, 2015, p. 89.

²¹ W. RÖPKE, *A Humane Economy*, cit., pp. 25-27.



Nella dottrina di Röpke l'accento sulla libertà economica implica accezioni positive e negative. In positivo, la libertà economica, se fondata su caratteri filosofico-morali, è la sola libertà attraverso cui poter fondare un ordinamento ispirato a principi di giustizia sostanziale. Il medesimo risultato non può essere garantito, ad avviso di Röpke, dal mercato interventismo dello Stato assistenziale, né da quelle concezioni meramente astratte che ritengono la piena libertà degli scambi come conseguenza (e non causa) di una generica massimizzazione dei diritti di libertà, più ampiamente intesi. La libertà economica, perciò, non ha solo un significato teoretico positivo, quale presupposto necessario per la realizzazione di un ordinamento equo. Offre parimenti la possibilità di discernere criticamente i sistemi giuridici che, in *negativo*, non presentano alcuna garanzia per i diritti di libertà. Per Röpke non c'è vero riconoscimento delle libertà se esso non origina da un'accezione morale della libertà economica. Conseguentemente, gli ordinamenti che escludono, o sottopongono a limiti penetranti, la libertà economica non sono ordinamenti effettivamente *liberi*. E, all'opposto, i sistemi giuridici che riconoscono la libertà economica e la attuano concretamente nelle diverse disposizioni legislative, anche ove generalmente non fossero ritenuti giusti ed equi dalla dottrina, certamente lo sono dal punto di vista sostanziale, a dispetto di ogni possibile affermazione accademica.

In linea di principio, Röpke potrebbe persino condividere le tesi di un socialista liberale e federalista come Salvemini²²: tra le diverse libertà esiste un vincolo *solidaristico*, per cui la violazione o la *compressione* dell'una mette in pericolo le altre²³. Un ordinamento che inibisca la libera manifestazione del pensiero rischia, ad esempio, di mettere a rischio la libertà negoziale, poiché la dichiarazione di volontà dei contraenti potrebbe, a propria volta, essere variamente coartata. E un sistema munito di disposizioni fortemente limitative del diritto di libertà religiosa potrebbe, al

²² Sui rapporti tra federalismo e liberalismo in Salvemini, vedi **S. BERARDI**, *L'Europa delle province di Gaetano Salvemini*, in Id., G. Vale (a cura di), *Ripensare il federalismo*, Edicussano-Nuova Cultura, Roma, 2013, p. 213; sulla visione di Salvemini nell'ambito della politica ecclesiastica, incisiva la citazione di **N. IRTI**, *La tenaglia: in difesa dell'ideologia politica*, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 20.

²³ Ed è da ritenersi condivisa, sul punto, l'idea secondo cui, pur potendosi e, spesso, dovendosi, consentire *procedure* di bilanciamento tra i diversi diritti, delle libertà fondamentali debbano darsi una visione e una tutela il più possibile unitarie. Sulle difficoltà che questo approccio ha tradizionalmente riscontrato vedi, per tutti, **S. MEGHNAGI**, *Il sapere professionale: competenza, diritti, democrazia*, Feltrinelli, Milano, 2005, pp. 199-200; per alcune conferme nell'ordinamento italiano, tra gli altri, **G. DI GENIO**, *Tutela e rilevanza costituzionale dei diritti di uso civico*, Giappichelli, Torino, 2012, pp. 150-151.



proprio interno, limitare pure gli spazi dell'associazionismo confessionale. Quest'ultimo, invece, in ottica di sussidiarietà, tendenzialmente riesce a produrre servizi che normalmente vengono associati alla sfera pubblica statale. Solo che questa, ad avviso di Röpke, li eroga nell'ottica di aumentare la coercizione e la regolamentazione²⁴, mentre l'associazionismo privato, anche religiosamente connotato, meglio garantisce una base volontaristica delle prestazioni effettuate e ricevute²⁵.

È difficile, però, credere che la libertà economica debba essere destinataria, in un sistema costituzionale, di norme specifiche, che ne attestino la preminenza rispetto alle altre. Si potrà obiettare che per Röpke la libertà economica ha una fondazione molto più strutturata ed eticamente approfondita della libertà di concorrenza o della autonomia negoziale, quali le intendiamo oggi²⁶. Anche ad assegnare, però, alla libertà economica la stessa enfasi morale che le conferisce Röpke, persino a ritenerne l'attuazione a istanza individuale così fortemente indicativa della personalità e della moralità di ciascuno, davvero la libertà personale e la libertà religiosa dovrebbero esserle subordinate?

Ci si permette di rispondere negativamente. Nell'ampio dibattito da sempre in corso tra i cultori delle scienze privatistiche e di quelle pubblicistiche, è, in effetti, frequente che si cerchi di individuare un diritto di libertà che abbia fatto, in qualche misura, da *calco*, da *archetipo*, per tutti quelli riconosciuti successivamente a esso.

È plausibile ritenere che, a partire dall'*Habeas Corpus*, questo ruolo sia stato giocato innanzitutto dalla libertà personale²⁷, poiché essa consente

²⁴ F. FELICE, *L'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008; M. KRIENKE, *L'economia sociale di mercato: critica o prospettiva per il modello sociale europeo?*, in O. Garavello (a cura di), *Il modello sociale europeo*, Cacucci, Bari, 2013, p. 72; W. RÖPKE, *Etica e mercato*, cit., p. 151.

²⁵ Proprio per questo il legislatore, negli ultimi decenni, ha inteso incentivare le attività del settore, facendole destinatarie di specifiche disposizioni di carattere promozionale. Vedi A. MADERA, *Gli ospedali cattolici. I modelli statunitensi e l'esperienza giuridica italiana: profili comparatistica*, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 114-115; B. RANDAZZO, *Diversi ed eguali. Le confessioni religiose davanti alla legge*, Giuffrè, Milano, 2008, p. 433 e ss.

²⁶ Nell'ampia letteratura sull'evoluzione delle due nozioni, all'interno del sistema costituzionale, vedi G. GUIZZI, *Il mercato concorrenziale: problemi e conflitti. Saggi di diritto antitrust*, Giuffrè, Milano, 2010, p. 78 e ss.; P. LAGHI, *L'incidenza dei diritti fondamentali sull'economia negoziale*, Cedam, Padova, 2012; G. PALERMO, *Autonomia negoziale*, 3^a ed., Giappichelli, Torino, 2015, p. 153 e ss.

²⁷ Lo riconoscono anche Autori che hanno seguito la lezione di Röpke sul primato delle libertà economiche. Cfr. R.A. POSNER, *Law, Pragmatism and Democracy*, Harvard University Press, Cambridge-London, 2003, p. 273 e ss. Più approfondito P.D. HALLIDAY, *Habeas Corpus. From England to Empire*, Harvard University Press, Cambridge-London,



all'individuo di emanciparsi dal giogo di un potere più forte di lui e che, in assenza di garanzie, potrebbe sopraffare chicchessia.

Nella vicenda storico-giuridica dello Stato di diritto, tuttavia, il ruolo del diritto di libertà religiosa (nelle sue molteplici manifestazioni esteriori, in capo al singolo e ai gruppi associati cui il singolo potrebbe appartenere) è parimenti importante. La libertà religiosa implica che la cittadinanza politica e l'appartenenza di fede, per quanto sempre legate, dal punto di vista simbolico e da quello funzionale, non necessariamente debbano coincidere. Anzi, il culto, nei sistemi liberali che iniziavano a riconoscere formalmente la libertà religiosa, diviene indifferente per il godimento dei diritti politici e civili²⁸.

Il punto di vista di Röpke su queste tematiche è piuttosto controverso. Da liberale autentico, dovrebbe essere aperto a un'accezione dinamica del pluralismo culturale e confessionale. Eppure, da liberale conservatore, la sua fondazione del liberalismo sembra concludersi in un'applicazione *di parte* della filosofia morale, mutuata dall'etica cristiana, alla politica economica.

Ciò è confermato dal modo tendenzialmente negativo attraverso cui Röpke rilegge l'Islamismo – allora, meno conosciuto e praticato, in Europa e negli Stati Uniti, di quanto lo sia oggi. Per Röpke, addirittura, l'Islam, ancorché in termini enfatici e poco convincenti, merita di essere paragonato al comunismo. O, meglio, è il comunismo, per Röpke, a rappresentare un *Islam* laico. Si tratta, per Röpke, di una dottrina politica che nega ogni rilievo alla volontà individuale e all'autonomia decisionale del singolo, al fine di subordinarlo a un complesso di regole di elevata valenza comunitaria, ma di concreta natura afflittiva.

Tralasciando, per il momento, il giudizio indistintamente negativo formulato a riguardo delle dottrine marxiste, un parere così avversativo nei confronti dell'Islam sembra immotivato²⁹. Röpke, a differenza di altri

2010; datata, ma interessante quanto ai rapporti tra il principio dell'inviolabilità personale e la pubblica sicurezza, l'analisi di **A.S. MATHEWS**, *Freedom, State Security and Rule of Law. Dilemmas of Apartheid Society*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1986, p. 26 e ss.

²⁸ Quest'acquisizione sulle garanzie giuridiche della libertà religiosa dimostrò ben presto di non poter attuarsi *ex se*, in assenza di un diretto intervento legislativo statale. Torna sulla rilevanza di questi temi, soprattutto a partire dal dibattito anglosassone, **E. DIENI**, *Diritto & Religioni vs. Nuovi Paradigmi. Sondaggi per una teoria postclassica del diritto ecclesiastico civile*, A. Albisetti, G. Casuscelli, N. Marchei (a cura di), Giuffrè, Milano, 2008, p. 33 e ss.

²⁹ **I. SHAHAR**, *Legal Pluralism in the Holy City. Competing Courts, Forum Shopping, and Institutional Dynamics in Jerusalem*, Routledge, London-New York, 2016, p. I; alcune più



intellettuali del periodo, possiede alcune nozioni sulla fede islamica e in essa scorge il primato del precetto confessionale, rispetto al riconoscimento delle libertà individuale. Sembra, tuttavia, limitarsi a una rilettura *monodimensionale* e priva di sfumature della cultura islamica. Perché non considerare, ad esempio, le molteplici componenti dell'Islam che, pur preservando profili significativi di unitarietà dottrinale, danno vita a un vivace dibattito interno? Davvero sarebbe indifferente alla fondazione morale della libertà economica il confronto con gli intellettuali della tradizione sciita e con le differenze che essa palesa, anche rispetto al diritto contrattuale, nei riguardi della maggioritaria appartenenza sunnita³⁰? E, anche argomentando *a contrario*, visto che Röpke avversa il pauperismo e il retaggio della cultura eremitica nella normativa canonistica³¹, non sarebbe stato utile allo studioso tedesco misurarsi col Sufismo³²? Davvero la prospettiva di Röpke non avrebbe potuto porsi in interlocuzione dialettica con ciò che il Sufismo ha significato rispetto al rapporto tra fede e ricchezza, tra contemplazione e azione, tra responsabilità e comunità?

Negli studi di Röpke non sembra esservi spazio per questi confronti ideologici e culturali, oltre che teologici e religiosi.

Per Röpke la libertà economica si colloca, ancor più che nel liberalismo anglosassone classico (soprattutto, nell'opera di Locke³³), al vertice di ogni discussione sui diritti di libertà negli ordinamenti statuali. La libertà economica può ambire a questo *status* solo finché si fonda sul

approfondite note di carattere metodologico in **W.B. ALLAQ**, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2005, pp. 203-204.

³⁰ Possibili valorizzazioni di questi aspetti in **M.L. MANISCALCO**, *Islam europeo. Sociologia di un incontro*, Franco Angeli, Milano, 2012, p. 177 e ss.; utile, in prospettiva comparatistica, **G. BENSI**, *Le religioni dell'Azerbaijan*, Teti, Roma, 2012, p. 21 e ss.

³¹ Invero, su questo lascito, i giudizi storici restano divisi. Cfr., attribuendo grande significato alla tradizione eremitica, **A.M. SICARI**, *Gli antichi carismi nella Chiesa. Per una nuova collocazione*, Jaca Book, Milano, 2002, p. 74 e ss.; offrendo analisi simili, ma in calce a specifici casi concreti, **M. CAMPANELLI**, *Centralismo romano e policentrismo periferico*, Franco Angeli, Milano, 2003.

³² Datato, ma sempre suggestivo, anche per i profili richiamati nel testo, **F. SCHUON**, *Sufismo. Velo e quintessenza*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1982, p. 77 e ss.; di pari interesse, **S. KUGLE**, *Rebel between Spirit and Law*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 2006.

³³ Lo spunto è ripreso in **C. LOTTIERI**, *La ragionevolezza della proprietà*, in **H. LEPAGE**, **M.N. ROTHBARD**, *Il diritto dei proprietari. Una concezione liberale della giustizia*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, p. 5 e ss.; **A. MOSCARINI**, *Proprietà privata e tradizioni costituzionali comuni*, Giuffrè, Milano, 2006, pp. 39-40. Per una critica all'impostazione liberale classica, all'opposto, **S. RODOTÀ**, *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata e i beni comuni*, il Mulino, Bologna, 2013.



riconoscimento della irrefutabile carica veritativa della dottrina cristiana. Come al di fuori di una retta applicazione della dottrina cristiana non può esservi vera libertà economica, così ogni sistema giuridico-confessionale che abbia fondamento anticristiano non avrà argomenti da offrire per la tutela della dignità e della libertà umane.

Un giudizio netto quanto opinabile, che, *medio tempore*, si traduce in un atteggiamento di condanna per ogni fondazione religiosa della libertà economica, al di fuori della dottrina sociale della Chiesa. E per ogni tentata legittimazione religiosa di ordinamenti giuridici che non riconoscano la prevalenza e la pienezza della libertà economica.

4 – L'inavveduta equivalenza tra socialismo e socialdemocrazia

Si è avuto modo di precisare, inoltre, che, dal punto di vista politologico e pubblicitario, Röpke assegna un carattere parimenti iniquo e illiberale tanto ai regimi di *welfare* troppo dispendiosi e assistenziali, quanto agli ordinamenti di orientamento socialista. Per Röpke, i due tipi di paradigma statale differiscono dal punto di vista *quantitativo*, più che da quello *qualitativo*: entrambi, infatti, muovono da un utilizzo strumentale e arbitrario della coercizione, oltre che dalla condizione di sostanziale assoggettamento dei propri cittadini.

Dal punto di vista politico-economico, non è improbabile che Röpke individui un tema qualificante nella regolamentazione civile degli scambi: se essa viene negata o, comunque sia, corretta secondo fonti di regolazione *eteronome* rispetto alle intenzioni dei contraenti, se ne sta in ogni caso intaccando l'originalità e l'originarietà. Non sembra prudente, però, non ammettere alcuna graduazione tra le due categorie di effetti negativi (limitazione o negazione della libertà economica). In genere, lo stesso metodo può, del resto, essere utilizzato in modo accorto rispetto a ogni diritto di libertà. Ciascuno di essi può essere variamente limitato o espressamente negato e violato ed è dato di comune esperienza che la limitazione e la violazione del diritto non possono costituire ipotesi pedissequamente sovrapponibili.

Röpke non è meno intransigente nella critica ai regimi totalitari di ispirazione nazionalista: l'autoritarismo nazionalsocialista e il corporativismo fascista non sono oggetto di giudizi troppo diversi³⁴.

³⁴ W. RÖPKE, *The Social Crisis*, cit., p. 95 e ss.



E, anche in questo caso, la posizione di Röpke risulterebbe, almeno in parte, minoritaria dal punto di vista storiografico, perché distinzioni tra le due ipotesi pur possono essere fatte e sotto molteplici profili: il conseguimento del potere, la politica religiosa, il rapporto col dissenso politico, le conseguenze concretamente determinate dai provvedimenti più restrittivi, la stessa politica economica³⁵.

Nella valutazione dei sistemi autoritari Röpke si pone in una posizione di assoluta intransigenza, che non ammette sfumature. Pur avendo, però, dalla propria parte una certa coerenza nel sostenere posizioni simili, rischia di perdere contatto col materiale attecchirsi delle diverse istituzioni giuridiche. Sorprende solo in parte, perciò, che Röpke commini lo stesso giudizio di condanna nei confronti dell'interventismo sociale delle economie pianificate e riguardo agli ordinamenti giuridici propriamente socialisti. È nel merito che questa condanna meriterebbe di essere rettificata, poiché, in tema di libertà politiche, ad esempio, è difficile equiparare la legislazione francese e tedesca di orientamento solidaristico e socialista democratico alla prevenzione dei crimini politici nell'ex Unione Sovietica³⁶.

La risoluta contestazione alla socialdemocrazia dell'inizio del XX secolo sembra da ripensare, proprio perché, del resto, lo stesso Röpke non fu acritico sostenitore di quei filoni dottrinali che anticipano, nei decenni successivi, i movimenti politico-culturali chiamati, nel dibattito statunitense, anche di estrazione giuridica, *anarco-liberisti* e *anarco-capitalisti*.

Röpke non punta, cioè, alla distruzione dello Stato attraverso il mercato, né alla sostituzione del primo col secondo. Non sostiene, dal punto di vista teorico, la radicale illegittimità di ogni istituzione politico-statuale. Molti pensatori *anarco-capitalisti* (di formazione economica, storica, giuridica o filosofica³⁷) furono, invero, assolutamente pacifici nella propria

³⁵ Numerose fonti convalidano, nel confronto, tuttavia la necessità di operare delle differenziazioni. Vedi **A. ARCIERO**, *Totalitarismo. Lineamenti e percorsi interpretativi*, in G. Dessì (a cura di), *Le parole della politica*, Nuova Cultura, Roma, 2012, p. 11 e ss.; **G. BONSAVER**, *Censorship and Literature in Fascist Italy*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London, 2007, pp. 181-182; **G. ELEY**, *Nazism as Fascism. Violence, Ideology and the Ground of Consent in Germany (1930-1945)*, Routledge, London-New York, 2013, p. 59 e ss.

³⁶ Su socialdemocrazia e libertà politiche nel Dopoguerra, vedi, per tutti, **E. SAVINO**, *La diaspora azionista. Dalla Resistenza alla nascita del Partito Radicale*, Franco Angeli, Milano, 2010, p. 231 e ss.; sul carattere fortemente repressivo della legislazione penale sovietica, ha ancora elementi utili alla comparazione, per come proposta nel testo, **H.J. BERMAN**, *Soviet Criminal Law and Procedure*, Harvard University Press, Cambridge, 1972, p. 5 e ss.

³⁷ Di formazione prevalentemente economica, **M.N. ROTHBARD**, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, Liberi Libri, Macerata, 2004; **ID.**, *La Grande Depressione*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008; non insensibile a temi giuridico-canonici, per quanto in un'ottica



attività di propaganda antistatuale. Ciò non toglie che, negli studi critici come negli interventi pubblici, furono (e sono) costantemente protesi a denegare ogni legittimità alla comunità politica statale. Röpke, da questo punto di vista, sembra più rigoroso nel recupero della originaria tradizione liberale. Lo Stato, nella sua visione contrattualistica, come in quella maggiormente istituzionalista e gerarchica, non deve essere abbattuto. L'attività di controllo, contemporaneamente orientata all'autolimitazione del potere pubblico e alla sottrazione delle ingerenze istituzionali dall'economia privatistica contrattuale, è ritenuta fondamentale.

Non solo: Röpke, nonostante le polemiche contro la sinistra socialdemocratica, non è affatto indifferente alle ricadute collettive e solidaristiche della scienza economica. A questa concezione arriva attraverso un'interpretazione controversa, sebbene originale e sincera, dei precetti cristiani. La *caritas* di matrice canonistica non rappresenta per Röpke un intralcio all'economia degli scambi³⁸, né serve soltanto a controbilanciare la naturale propensione dell'affarismo a coltivare il profitto in modo spesso predatorio, strumentale ed egoista. È, piuttosto, elemento essenziale per comprendere la componente giuridico-filosofica delle dottrine di Röpke.

Röpke non entra nel merito delle divisioni, pur spesso acerrime, del Cristianesimo tedesco. La sua personale vicenda biografica suggerisce una spiccata predisposizione nel contrastare tutte le manifestazioni istituzionali delle Chiese che non si siano adeguatamente opposte alla presa del potere da parte del nazismo. Nei numerosi scritti che intersecano convinzioni religiose e teoria economica, non prende posizione nella diatriba (non del tutto sopita al tempo) tra i seguaci della Chiesa Confessante, che fu ostile al regime, e di quella dei cattolici tedeschi, che finì per essere *riassorbita* nella discutibile legalità ordinamentale nazionalsocialista³⁹.

A Röpke interessa molto di più comprendere il lascito cristiano nelle pratiche virtuose dell'agire individuale e collettivo. Agire secondo *carità* non significa ritenere illecita ogni attività di guadagno; non implica

prettamente antistatualistica, **H.H. HOPPE**, *Democrazia: il Dio che ha fallito*, Liberi Libri, Macerata, 2006; più genuinamente propenso a rivendicazioni di carattere politico, invero non sempre condivisibili dal punto di vista tecnico-giuridico, **A.J. NOCK**, *Il nostro nemico, lo Stato*, Liberi Libri, Macerata, 2005.

³⁸ Sembra, anzi, porla a base di un più efficace principio di cooperazione tra gli attori economici individuali. Cfr. **W. RÖPKE**, *The Social Crisis*, cit., p. 105 e ss.

³⁹ La vicenda fu, del resto, molto sentita anche negli ambienti del Protestantismo europeo. Vedi **M. GHIRETTI**, *Storia dell'antigiudaismo e dell'antisemitismo*, Mondadori, Milano, 2002, p. 279, **E. ROBERTSON**, *La forza del debole. Vita e pensiero di Dietrich Bonhoeffer*, Città Nuova, Roma, 1992, p. 246 e ss.



l'abnegazione incondizionata verso le esigenze del prossimo fino a dimenticare o a svilire la propria personalità. L'attuazione pubblica dei principi di carità significa prima di tutto agire operosamente al fine di garantire ai poveri sufficiente istruzione (non necessariamente accademica, anzi spesso pragmatica, artigiana, manuale). Solo così questi ultimi potranno davvero emanciparsi dalle condizioni di estremo bisogno, senza dovere sperare nell'aiuto pietistico e commiserevole delle istituzioni assistenziali.

5 – Una ricostruzione suggestiva, ancorché limitativa, dei rapporti tra Cristianesimo, antichità classica e diritto occidentale

Si è avuto modo di rilevare criticamente le lacune della ricostruzione di Röpke in ambito politologico. Si oppone a qualunque forma di *eteronomia* che gli appaia coercitiva e predilige l'autonomia e la responsabilità del ragionamento morale, pur se confessionalmente orientato. All'interno di questo tipo di argomentazioni, un ruolo specifico viene assegnato alla dottrina cristiana e una rimarchevole autorevolezza è attribuita alla Chiesa cattolica, che di quella dottrina è chiamata a fornire un'interpretazione vincolante per i propri fedeli.

Röpke, però, è anche un economista liberale, che punta a emanciparsi tanto dalle espressioni più referenziali e irreligiose del liberalismo, quanto dallo statalismo della socialdemocrazia.

In questo percorso concettuale, la dottrina religiosa consente a Röpke di distinguersi da due orientamenti al tempo in voga e, in realtà, sopravvissuti, pur in vesti nuove, nei decenni. Da un lato, infatti, Röpke non può apprezzare compiutamente i modelli razionali di ispirazione weberiana, ma non può nemmeno aderire alle vocazioni pauperistiche e irrazionaliste che si fanno strada nell'associazionismo religiosamente connotato. Dall'altro, Röpke vuole evitare che, nell'interpretazione del passaggio dalla cultura classica a quella cristiano-imperiale, prevalgano le cesure sulle connessioni. Una lettura del genere, ad avviso dell'economista tedesco, rischierebbe di sminuire il significato dell'eredità umanistica romano-ellenistica e, allo stesso tempo, la profonda revisione cui è stata sospinta dall'affermarsi della cristianità⁴⁰. È, in definitiva, il modo

⁴⁰ Sui rapporti tra Röpke e il cristianesimo, si vedano le opportune delucidazioni di J. ZRIMAK, *Wilhelm Röpke: Swiss Localist, Global Economist*, ISI Books, Wilmington, 2001, pp. 90-104.



attraverso cui Röpke presume di contrastare questi esiti dottrinali a lasciare perplessi.

In primo luogo, convince poco che Röpke non gradiva affatto la tipologia delle ascendenze giuridiche moderne. La tradizione ellenistica e quella latina, ad esempio, non hanno avuto lo stesso peso. Dottrina largamente maggioritaria da tempo sostiene che il modello culturale ellenico fu decisivo nella conformazione sociale romana, ma ebbe poco (o, comunque sia, ben minore) rilievo nella progressiva stratificazione dell'ordinamento romano⁴¹. Non solo: Röpke, provenendo dalla Germania e avendo a lungo vissuto in Svizzera, avrebbe potuto e dovuto considerare con maggiore attenzione la differenza tra i diritti formali, codificati, e i diritti prevalentemente consuetudinari e fattuali. È probabilmente lungo questo crinale che ha origine la distinzione tra gli ordinamenti di *civil law* e gli ordinamenti di *common law*. I primi ereditano una particolare propensione alla fonte scritta, legislativa, positiva, sicché la statuizione giurisdizionale è comunque collocata in una posizione inferiore rispetto alla norma civile propriamente detta⁴². I secondi, all'opposto, oltre a un più dinamico e frequente ricorso alle *fonti fatte* (pur non ignote alla sistematica civilistica⁴³), rivendicano la rilevanza della decisione giurisprudenziale e rifiutano l'idea di una codificazione organica ed esaustiva⁴⁴.

Rispetto ai tempi in cui scriveva Röpke, queste distinzioni si sono di molto attenuate. Nei sistemi di *civil law*, lo studio dei precedenti giurisprudenziali ha sempre più spazio, in special modo nell'agone processuale. E gli ordinamenti di *common law* hanno dovuto riconoscere, pur mantenendo i propri assi fondanti, che il modello della codificazione

⁴¹ G. COPPOLA BISAZZA, *Dallo Iussum Domini alla Contemplatio Domini. Contributo allo studio della storia della rappresentanza*, Giuffrè, Milano, 2008, p. 245 e ss. Pur concentrandosi su questi rapporti nell'ambito di un tema estremamente specifico (le relazioni tra la cultura cenobitica e quella eremitica), molto opportune sembrano le riflessioni di G. BARONE ADESI, *Monachesimo ortodosso d'Oriente e diritto romano nel Tardo Antico*, Giuffrè, Milano, 1990, pp. 42-59.

⁴² V. VARANO, *Civil Law e Common Law: tentativi di riflessione su comparazione e cultura giuridica*, in *Quaderni della Rivista Trimestrale di Diritto e Procedura Civile*, 12, 2009, p. 39 e ss.

⁴³ V. COCOZZA, *Percorsi ricostruttivi per la lettura della Costituzione italiana*, Giappichelli, Torino, 2016, pp. 59-60.

⁴⁴ A.K. THOMPSON, *Religious Confession Privilege and the Common Law*, Nijhoff, Leiden-Boston, 2011, p. 131 e ss.; sulla posizione di Röpke al riguardo, S. PEJOVICH, *Transformation of the Medieval Community into Modern Society: The Rise of Classical Liberalism, the Rule of Law and Capitalism*, in EAD., *Law, Informal Rules and Economic Performance: The Case for Common Law*, Elgar, Cheltenham-Northampton, 2008, pp. 30-31; L. SOLIDORO MARUOTTI, *Tra morale e diritto. Gli itinerari dell'aequitas*, Giappichelli, Torino, 2013, pp. 165-166.



non era in principio del tutto erroneo. Ciò ancor più vero, soprattutto ove consideriamo l'aumento ravvisabile dell'adozione di testi legislativi organici, in funzione di garanzia formale rispetto all'esercizio dei diritti (qualcosa di simile a ciò che nel diritto italiano sono i *Testi unici*)⁴⁵.

Considerandone gli effetti e le proiezioni persino nel diritto attuale, Röpke avrebbe potuto meglio considerare che la continuità tra le istituzioni giuridiche classiche e la modernità, attraverso la vicenda millenaria del diritto della Chiesa, non è un processo lineare e privo di criticità al proprio interno. Anzi, rispetto al modello romano-canonico, rilevantissimo soprattutto negli ambiti del diritto patrimoniale e di quello processuale, la competizione di modelli regolativi *altri*, basati più sulla consuetudine che sulla sistematicità, più sulla tradizione equitativa che sulla *sapientia iuris*, fu a lungo e localmente significativa.

Pare che questo modo di argomentare non valga a smentire le tesi di Röpke, ma al contrario a dotarle di fondamenta più solide. È innegabile, infatti, che la sopravvivenza del diritto canonico e del suo strumentario giuridico fu grandemente facilitata tanto dalla sua durezza dottrinale, quanto dalla sua adattabilità rispetto alla conformazione istituzionale positiva⁴⁶. Un sistema dove la consuetudine trova nuova legittimazione, potendo esservi anche consuetudine *contra legem*, dove giudicare secondo *aequitas* non è eccezione, ma *norma normans* ordinamentale⁴⁷, dove vi sono fini che non necessitano di trovare codificazione testuale (la *salus animarum*) ... è senz'altro in grado di costituire un equilibrio più avanzato tra le istanze emerse negli ordinamenti di *common law* e quelle fatte proprie dai paradigmi di *civil law*.

Un altro dato, nell'analisi di Röpke, sembra poco convincente e lo si richiamerà quando verranno analizzate le posizioni dell'Autore, in ordine all'accettazione di teorie socialiste da parti significative dei fedeli cristiani. Röpke immagina artificialmente una cesura tra il messaggio scritturale e l'operato concreto delle *prime comunità*. Imputa a esse, al contrario, di avere

⁴⁵ A questo processo di regolamentazione *evolutiva* delle fonti è dedicata la raccolta di scritti di F. BENNION, *Understanding Common Law Legislation. Drafting and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2001.

⁴⁶ E. CORECCO, L. GEROSA, *Il diritto della Chiesa*, Jaca Book, Milano, 1995, p. 52; per ricadute pratiche anche nel vigente diritto ecclesiastico, J.-P. SCHOUPE, *Elementi di diritto patrimoniale canonico*, Giuffrè, Milano, 2008, p. 45 e ss.

⁴⁷ L. SOLIDORO MARUOTTI, *Tra morale e diritto*, cit., p. 164; una prospettiva parimenti approfondita, anche rispetto all'interpretazione dottrinale dell'equità canonica, in G. BRUGNOTTO, *L'aequitas canonica. Studio e analisi del concetto negli scritti di Enrico da Susa (Cardinal Ostiense)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1999, p. 126 e ss.



snaturato profondamente alcuni assi fondamentali della tradizione evangelica⁴⁸.

L'assunto, così formulato, merita più di qualche ripensamento. Volere contrapporre artificialmente il vissuto delle prime comunità cristiane alle acquisizioni scritturali è un'operazione spesso incongrua, a prescindere dallo scopo per cui sia stata portata avanti. C'è chi ha utilizzato questa presunta contrapposizione per ribadire la maggiore integrità dottrinale delle prime comunità rispetto alle grandi tradizioni dei secoli successivi e, anche in quel caso, sul piano strettamente giuridico-ermeneutico, sembra un'operazione dubbia⁴⁹. Ci pare possa esserlo ancora di più se la riflessione sulle prime comunità dei cristiani viene portata avanti al solo scopo di ritenere quell'esperienza (storica ed *ecclesiogenetica*) del tutto irrilevante. Un'irrilevanza che Röpke pare inavvedutamente sancire tanto dal punto di vista teologico, quanto nella prospettiva di ancor più ampio respiro dell'*ordo iuris ecclesiae*.

Bisogna considerare, contro le tesi di Röpke e contro quelle di chi utilizza il vissuto delle prime comunità cristiane in funzione antigerarchica, antiepiscopale e anticclesiastica, che Cristo non si era posto come iniziatore di nuove istituzioni religiose. Non aveva lasciato ai suoi seguaci un codice comportamentale esaustivo, né una pretesa e dettagliata disciplina dell'organizzazione che avrebbero assunto in seguito. Ciò vale a spiegare tanto le prassi composite che si osservano nelle comunità dei primi due secoli (e, invero, molto più in là⁵⁰), quanto la progressiva stratificazione della dottrina in funzione, almeno inizialmente, antiereticale⁵¹. Da un lato, infatti, la necessità di organizzarsi, per comunità diverse che tutte proclamavano di ambire a conformarsi a un identico esempio, dava origine a usi e a regolamentazioni interne, spesso informali, inevitabilmente eterogenee o, comunque sia, non sempre coincidenti. Dall'altro, non appena

⁴⁸ Sebbene faccia di questa osservazione, soprattutto, una leva per contestare la presunta inconciliabilità tra la dottrina cristiana e il liberalismo politico-economico, vedi **W. RÖPKE**, *Liberalism and Christianity*, in *Modern Age*, 1, 1957, p. 129 e ss.

⁴⁹ Pur con argomentazioni suggestive, non confuta l'erronea proposta interpretativa criticata, *supra*, nel testo, **B. MAGGIONI**, *Il seme e la terra. Note bibliche per un cristianesimo nel mondo*, Vita e Pensiero, Milano, 2007, p. 176 e ss.

⁵⁰ Intendono lucidamente il fenomeno in modo durativo, e non puntuale, tra gli altri, **P. MONETA**, *Introduzione al diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2013, p. 53; **D. SALACHAS**, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, EDB, Bologna, 1993, p. 18.

⁵¹ **B. GAROFANI**, *Le eresie medievali*, Carocci, Roma, 2008, pp. 23-24; sugli effetti di questa nomogenesi del diritto ecclesiale, ai fini del diritto penale, processuale e sostanziale, canonico vedi, per tutti, **S. PASTORE**, *Il Vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2003, pp. 214-215.



si diffuse una certa conformità dottrinale, condotta soprattutto a livello apicale (e, sempre più, dopo gli Editti di Costantino e Teodosio⁵²), inevitabilmente tutte le manifestazioni deliberatamente non conformi furono presto ricondotte a un apparato sanzionatorio tipico.

Non c'è reale contrapposizione tra le comunità cristiane dei primi due secoli e il contributo elaborativo offerto dalla dottrina ecclesiastica nei secoli successivi. Pare, piuttosto, di potere dire che senza lo sforzo dei primi seguaci mai si sarebbe potuti arrivare a una così ampia e strutturata diffusione degli insegnamenti cristiani.

Se il giurista e lo storico possono, oggi, rinvenire nel fermento delle prime comunità alcune condotte e alcuni usi variamente *eterodossi*, rispetto all'attuale conformazione del diritto canonico, ciò può stupire soltanto relativamente. I primi cristiani non si immaginavano come *eterodossi* rispetto a un *canone* già scritto nella loro Chiesa – che ancora andava strutturandosi. È, piuttosto, una responsabilità dei posteri se, nel vissuto di quelle comunità, sono stati ciclicamente rinvenuti i prodromi di dottrine politiche, religiose, politologiche, teologiche che, invero, avrebbero avuto effettivamente corso soltanto molto tempo più in là.

6 – Contro l'adesione del clero e dei cristiani poveri alle dottrine socialiste

Se la ricostruzione di Röpke sulla genesi dell'*ordo iuris ecclesiae* sembra muovere su fondamenta fragili, non così può dirsi delle convinzioni dell'Autore sulla Chiesa del suo tempo. A esse, anzi, dedica uno spazio crescente, ben al di là dell'inesausta polemica anticomunista che ne caratterizza l'opera quasi per intero, soprattutto a partire dagli anni Cinquanta, quando la divisione del mondo per blocchi di influenza appare raggiungere il suo apice⁵³. Quello che Röpke nota con montante preoccupazione, forse delineando un suo personale punto di vista più che un dato empiricamente riscontrabile, è il successo delle idee socialiste

⁵² T. GALKOWSKI, *Il "quid ius" nella realtà umana e nella Chiesa*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1996, p. 77 e ss.; L. LOSCHIAVO, *L'età del passaggio. All'alba del diritto comune europeo (secoli III-VII)*, Giappichelli, Torino, 2016, pp. 113-114.

⁵³ Questa divaricazione finisce per influenzare a più livelli la stessa discussione pubblica. Commenti del genere possono, ad esempio, trovarsi in *2 Essays of Wilhelm Röpke. The Problem of Economic Order – Welfare Freedom and Inflation*, J. Overbeeck (a cura di), University Press of America, Lanham-New York-London, 1987, p. 78 e ss.



presso alcuni uomini di Chiesa, a tutti i livelli della costruzione istituzionale ecclesiastica⁵⁴.

Röpke, in sostanza, sembra chiedersi come mai persone perfettamente in buona fede, quotidianamente impegnate nelle attività ecclesiali (anche quelle esegetiche), finiscano, poi, per aderire a movimenti socialisti, comunisti o, in ogni caso, fortemente legati a quelle dottrine politico-istituzionali.

Röpke sembra ingigantire un fenomeno che ha comunque qualche rispondenza nella realtà giuridico-sociale del tempo. Non è ancora il momento della diffusione della teologia della liberazione (che avrà il suo vertice negli anni Settanta e Ottanta⁵⁵). Quegli orientamenti teologici, però, che non rifiutano l'utilizzo delle categorie dell'analisi marxista e che accettano presupposti di orientamento politico, volti al rovesciamento del capitalismo anche nelle sue forme istituzionali, già esistono. E, in modo che oggi parrebbe sorprendente e meno giustificabile, quelle istanze sociali non provengono dalle Chiese di recente formazione o dalle organizzazioni periferiche che affrontano, con determinazione e coraggio, ancorché con alcuni errori di fondo, la difficile transizione al *postcolonialismo*. L'apertura verso le tesi e i movimenti marxisti avviene nel cuore dell'Europa cristiana, che Röpke considera terra d'elezione per vagliare criticamente i rapporti tra il pensiero cattolico e l'economia di mercato. Questa osservazione lascia Röpke sgomento secondo due direttrici.

In primo luogo, non lo convince che stiano accettando il confronto con le tesi socialiste figure ministeriali quotidianamente impegnate nell'attività di governo della Chiesa. La pastorale deve avere un nucleo indisponibile alle scelte ecclesiologiche del *pastore*. Se le tesi socialiste si stanno diffondendo presso ampi strati della popolazione e, con minore proselitismo ma pari dinamicità, anche presso parte dei *christifideles*, questo fenomeno deve essere affrontato risolutamente, cercando di inibirlo e schermarlo. In questo senso, le tesi di Röpke ricordano davvero la prospettiva magisteriale dalla fine del XIX secolo alla prima metà del XX⁵⁶.

⁵⁴ Pur con accenti non sempre condivisibili, vedi **A.S. REGNERY**, *The Ascendance of American Conservatism*, Threshold, New York-London-Toronto-Sidney, 2008, p. 334 e ss.; più equilibrato, oltre che più attento agli aspetti economici cui guardava Röpke, **S.J. WIESEN**, *West German Industry & the Challenge of the Nazi Past (1945-1955)*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2001, pp. 123-124.

⁵⁵ Molto critico su questi orientamenti **Ph. JENKINS**, *I nuovi volti del Cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano, 2008, p. 206.

⁵⁶ Sui riflessi più tipicamente canonistici di un Magistero così inteso, vedi **C.J. ERRAZURIZ**, *Corso fondamentale sul diritto della Chiesa, I, Introduzione – I soggetti ecclesiali di diritto*, Giuffrè, Milano, 2009, p. 8.



Accettare le istanze operaie, farsi carico del loro malcontento verso le difficili condizioni di vita, preoccuparsi della giustizia sociale, non può mai significare accettare la vittoria politica del socialismo. Al contrario, bisogna convincere quei fedeli (e quei cittadini) che la via intrapresa non porterà a loro alcun giovamento, né a breve né a lungo termine. Bisogna convincerli che è un'impostura reclamare la giustizia fuori da un ordine sociale spontaneo, devoto e competitivo. Ad avviso di Röpke, è ancor più grave la colpa dei dirigenti politici comunisti e socialisti, perché essi hanno ben compreso che la loro proposta politica ha un successo immeritato, che si sorregge anche sulle fortissime condizioni di disagio, spesso patite dalla parte più misera della popolazione⁵⁷.

In seconda istanza, Röpke pare rimproverare direttamente i militanti socialisti e comunisti di nuova generazione, che accettano acriticamente un modello di regolazione giuridica di cui non hanno alcuna esperienza pratica. Non basta sostenere che il paradigma vigente in un ordine sociale dato sia corrotto, discriminatorio e iniquo, per aderire a tesi che vanno in una direzione ancora più pericolosa e illiberale.

E, soprattutto, Röpke critica veementemente chi non proviene dalla militanza social-comunista, ma finisce per accettarne i presupposti d'analisi e le prassi politiche. Questo atteggiamento si palesa con grande immediatezza le non occasionali volte in cui vengono commentati dall'Autore fatti della politica italiana. È un convinto assertore del riformismo einaudiano, ad esempio, nonostante gli orientamenti liberali e riformatori di Einaudi⁵⁸, nel mondo politico italiano, siano stati spesso oggetto di elogi mai opportunamente concretizzati. Di Einaudi Röpke ha una profonda stima tanto dal punto di vista teorico, quanto da quello personale⁵⁹. Lo ha conosciuto negli anni "ginevrini", quando la società svizzera, dagli anni Trenta (e prima) fino a tutti gli anni Cinquanta, sembrava l'ordinamento giuridico più liberale per gli intellettuali che erano ostracizzati, minacciati o perseguiti dai diversi regimi politici del tempo. Si

⁵⁷ Nonostante l'Autore noti come la persistenza di questo disagio vada realizzandosi in condizioni economiche generali complessivamente migliorate. **W. RÖPKE**, *International Economic Disintegration*, cit., p. 25 e ss.

⁵⁸ Sulle proposte di Luigi Einaudi e sul loro recepimento nel dibattito giuridico, più tenue del riconoscimento ottenuto nell'ambito politico-economico, **A. GIORDANO**, *Il mito della sovranità popolare. Luigi Einaudi, la democrazia e la teoria della classe politica*, in *Materiali per una storia del pensiero giuridico*, 2004, 1, pp. 127-146; **G. GIORELLO**, *Prefazione a: Luigi Einaudi: il liberalismo del buonsenso. Antologia di Scritti*, G. Pagano (a cura di), Società Libera, Milano, 2001, pp. I-VIII.

⁵⁹ **A. GIORDANO**, *Il pensiero politico di Luigi Einaudi*, NAME-Centro Editoriale Italiano Telematico, Genova-Fiesole, 2006, p. 52.



direbbe che, ad avviso di Röpke, il problema della società italiana – che ha raggiunto sin da allora livelli molto alti di sindacalizzazione e di statalizzazione dei processi economici decisionali – sia stato proprio quello di non assecondare adeguatamente il riformismo einaudiano. Gli ha pure tributato un certo riconoscimento intellettuale, ma esso non è stato abbastanza per potere dire di avere effettivamente perseguito quegli orientamenti politici e di amministrazione dello Stato. Anzi, l'elogio a tesi che sembrano riuscite, coraggiose e coerenti, è spesso l'alibi per non affrontarle mai nel merito: tesi troppo auliche, troppo integre, troppo convincenti, per potere scendere a patti con le difficoltà materiali.

All'estremo opposto della stima incondizionata per Einaudi, sta senz'altro il giudizio fortemente negativo nei confronti di Giorgio La Pira⁶⁰. A conferma dell'attenzione di Röpke per il diritto canonico e per il diritto ecclesiastico, del resto, bisognerebbe ricordare che tanto Einaudi quanto La Pira sono comunemente ritenuti qualificati esponenti di altrettanti approcci alla politica religiosa in Italia. Einaudi rappresenta, nell'interpretazione più diffusa, il liberalismo pur spesso conservatore in campo morale, che attua forme di separazione tra lo Stato e la Chiesa, rispettando per quanto possibile le comuni affinità valoriali tra le due identità⁶¹. Giorgio La Pira è, invece, spesso considerato quale l'anticipatore di una visione inclusivistica della disciplina civile del fatto religioso, in base alla quale lo Stato e le Chiese, più che nell'ottica della separazione e del mutuo riconoscimento formale, agiscono nella prospettiva della cooperazione e dell'integrazione⁶².

Che sia errata o meno questa lettura, Röpke non vi si riconosce. A poco serve che La Pira provenga da un'intransigente difesa, anche dal punto di vista dottrinale, dell'antropologia cristiana, del personalismo adottato nel quadro del sistema costituzionale e della modernizzazione *pacata* delle strutture ecclesiali. A poco serve che La Pira la persegua senza stravolgimenti dottrinali e senza *arrocchi*, conseguenza di intolleranza e sospetto.

⁶⁰ Il giudizio appare mitigato in **A. MACCHIORO**, *Studi di storia del pensiero economico italiano*, Franco Angeli, Milano, 2006, p. 420 e ss.

⁶¹ **G. ALIBERTI**, *Strutture sociali e classe dirigente nel Mezzogiorno liberale*, Edizioni di Storia & Letteratura, 1979, p. 436 e ss.; **D. ANTISERI**, *Presentazione*, in **M. TIMIO**, *I cattolici oltre la politica. Il senso della testimonianza*, Effatà, Cantalupa, 2010, pp. 5-6; arrivando a formulare un giudizio critico su questa tradizione **R. ROMANELLI**, *L'Italia liberale*, in A.M. Banti (a cura di), *Storia contemporanea*, Donzelli, Roma, 1997, p. 192.

⁶² **G. CONTICELLI**, "I due Testamenti sono un Testamento solo": *laicità e valori religiosi nell'intervento di Giorgio La Pira sindaco alla Sinagoga di Firenze nel 1951*, in L. Martini (a cura di), *Giorgio La Pira e la vocazione di Israele*, Giunti, Firenze-Milano, 2005, p. 88 e ss.; **R. DONI**, *Giorgio La Pira profeta di dialogo e pace*, Paoline, Milano, 2004, p. 156.



La vicenda politico-amministrativa di La Pira è emblematica, per Röpke, di un approccio completamente sbagliato alle istituzioni giuridiche ed economiche. La velleità dello Stato interventista, che soccorre le attività di scambio in difficoltà e che vanamente si augura di rivitalizzarle, col risultato di prolungarne l'agonia, è per Röpke inaccettabile. E pochissimi punti di contatto l'Autore dimostra di avere con le teorie sociali del *cattolicesimo fiorentino*, che in quegli stessi anni, anche per merito di La Pira, inizia a preparare la *via italiana* all'attuazione del Concilio Vaticano II⁶³. Questo impegno cattolico, politicamente schierato a Sinistra, per Röpke rischia di assumere connotati anticristiani – un rischio, in verità, valutato molto negativamente, ma nella pratica eccessivamente enfatizzato.

Un cattolicesimo socialdemocratico e riformatore, per Röpke, snatura il messaggio costitutivo dell'*ordo ecclesiae*, perché interpreta la *caritas* come necessità da adottare dal punto di vista (dirigista) dell'economia statale. Questo approccio non riflette sufficientemente sull'integrità dottrinale della religione cristiana e si lascia irretire da prospettive politiche prettamente *mondane*.

Sebbene portata avanti con argomentazioni solo raramente polemiche e pugnaci, e spesso, invece, condotta con mere asserzioni teoriche, la condanna ai cristiani che accolgono tesi marxiste, socialdemocratiche revisioniste o cattolico-sociali interventiste appare identica e identicamente inappellabile. Röpke, pur nelle origini ebraiche e nella formazione protestante, diviene così il più intransigente fautore dell'*ortoprassi* canonistica applicata al metodo delle scienze economiche⁶⁴.

7 – Note sulla dottrina sociale, tra dogmatismo e problemi concreti

Dal quadro appena delineato sarebbe lecito attendersi una visione organica della dottrina sociale della Chiesa.

Röpke ne avrebbe potuto avere la specifica predisposizione, in ragione della particolare attenzione alle tematiche canonistiche e allo studio, ancorché privo di adeguati profili comparatistici, delle Chiese cristiane. Come nella concezione generale dell'ordinamento – parlando di

⁶³ Sull'intellettualità toscana di orientamento cattolico riformatore vedi, ad esempio, L. MARTINI, *La laicità nella profezia. Cultura e fede in Ernesto Balducci*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2002, p. 88 e ss.; più ampiamente, sulle trasformazioni sociali che interessarono i movimenti cattolici di base, S. PICCIAREDDA, *Il '68 dei Cattolici*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<http://www.statoechiese.it>), maggio 2009.

⁶⁴ D. ANTISERI, *Difesa della libertà di scuola*, in *Libertas*, 2015, 6, p. 10.



caritas ma non altrettanto di *aequitas* e *salus animarum*, così nella rilettura delle implicazioni giuridiche della dottrina sociale, Röpke sembra oscillare tra un apprezzamento meramente ideale e l'osservazione di aspetti specifici e circostanziati, funzionali alle sue tesi in politica economica.

Lo studioso lo ammette apertamente all'inizio di un celebre saggio dedicato all'Enciclica *Mater et Magistra*⁶⁵. I suoi principali interessi di ricerca, quanto alla conformazione dell'*ordo ecclesiae* e ai suoi riflessi nella politica concordataria dei diversi Stati, sono rappresentati dai legami tra la tradizione ecclesiastica e la filosofia morale, applicata all'economia. Nello specifico ambito della dottrina sociale, invece, a Röpke preme soprattutto fornire delle chiavi di lettura per ricollegare la storia industriale del mondo occidentale alle posizioni ufficiali assunte dalla Santa Sede.

Röpke, non solo nel saggio considerato, ma in ogni circostanza in cui ha modo di intervenire sui rapporti tra il *secolo* e l'*ecclesia*, offre una specificazione metodologica che in questa sede si è scelto di condividere⁶⁶. Un'analisi del magistero ecclesiastico può essere senz'altro concepita nel settore canonistico e teologico suo proprio, ma ciò non consentirebbe di indagare approfonditamente l'influenza delle convinzioni *religiose* nell'assetto vigente delle relazioni economiche, giuridicamente qualificate. Röpke invita allo studio magisteriale anche i protestanti, gli agnostici e gli atei – e, con questo invito, si riferisce in primo luogo agli altri economisti, che, per formazione e cultura, avevano spesso un profilo rigidamente neutralistico o, addirittura, anticlericale.

Non convince, piuttosto, il modo dogmatico attraverso cui Röpke arriva a questa proposta di arricchimento metodologico. In definitiva, si limita a ribadire la propria adesione al messaggio salvifico cristiano, che eleva a verità irrinunciabile e a tutti evidente nella sua universalità. Una posizione del genere è senz'altro autentica e personale, ma rischia di sembrare poco utile dal punto di vista degli studi. È davvero plausibile, infatti, che un protestante, un ateo o un agnostico possano convincersi

⁶⁵ W. RÖPKE, *A Protestant View of "Mater et Magistra"*, in *Social Order*, 1962, 12, pp. 162-172.

⁶⁶ Questa apertura epistemologica si rinviene anche in C. HAYES, *Popper, Hayek and the Open Society*, Routledge, New York, 2009, p. 27 e ss. Sull'influenza, anche in questo ambito, delle posizioni di Ludwig von Mises, principale esponente della scuola economica austriaca di marcato orientamento liberista, M.J. McVICAR, *Christian Reconstruction: R. J. Rushdoony and American Religious Conservatism*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2015, p. 75 e ss.; molto criticamente, sul contributo di Ludwig von Mises, pure ai fini del dibattito sulle ascendenze religiose dell'economia di mercato, J. KIRKPATRICK, *In Defense of Advertising. Arguments from Reason, Ethical Egoism and Laissez-Faire Capitalism*, TLJ Books, Claremont, California, 2007, p. 53 e ss.



dell'utilità di analizzare, in modo critico e sistematico, la storia ecclesiastica, se, poi, questo invito è giustificato ricorrendo allo specifico messaggio universalistico della fede in Cristo? Un argomento siffatto, non privo di interesse per il canonista e indubabilmente profondo per il fedele, può davvero risultare convincente per il diversamente credente?

Röpke sembra accorgersi di questa argomentazione *per saltum* e invita a riflettere sul significato che la dottrina cristiana ha avuto per gli ordinamenti giuridici secolari, sospingendoli a considerare, anche sul piano del diritto positivo, il rilievo ontologico della dignità umana. Questo argomento è particolarmente caro a Röpke, inoltre, perché gli consente di reiterare la sua condanna a ogni forma di totalitarismo. Se la religione cristiana si fonda sul riconoscimento primigenio della dignità umana e se il totalitarismo, comunque affermatosi nella storia, poggia, all'opposto, sul radicale disconoscimento di quella dignità, il totalitarismo e la dottrina cristiana sono certamente incompatibili.

Questa interpretazione è, oggi, largamente condivisa, ma non si può negare che essa sia stata non occasionalmente disattesa dal punto di vista storico. Anche eminenti teologi, oltre che qualificati esponenti della gerarchia istituzionale delle Chiese cristiane, hanno potuto elaborare dottrine che sono state strumentalmente adoperate dalle forme più truci dell'autoritarismo moderno. E non tutti gli autori cristiani hanno adeguatamente confutato il presunto nesso sussistente tra la fede religiosa e l'affidamento del cittadino, del suddito o del fedele a istituzioni totalitarie. A queste problematiche Röpke sembra guardare con sufficienza e, *in filigrana*, se ne coglie la ragione. A avviso dell'economista tedesco, se nelle tesi di un teologo o di un religioso sono ravvisabili aspetti di coercizione avverso la dignità e la libertà umane, esse sono certamente da rigettare, non solo come illiberali, ma anche come anticristiane.

Ben più solida appare, tuttavia, la ricostruzione storico-giuridica sulla dottrina sociale, in merito alla quale, per altro verso, evita le predette semplificazioni e, perciò, l'analisi può dirsi più articolata ed efficace. Utilizzando una comparazione, invero, largamente diffusa in dottrina, Röpke prende in considerazione la *Rerum Novarum* di Leone XIII⁶⁷ (15 maggio 1891), la *Quadragesimo Anno* di Pio XI⁶⁸ (15 maggio 1931) e la *Mater*

⁶⁷ Sul raccordo tra questa Lettera enciclica e la precedente di Leone XIII, nel quadro della sistematica canonistica, vedi **M.E. CAMPAGNOLA**, *Carità e cooperazione*, in J. Minambres (a cura di), *Diritto canonico e servizio della carità*, Giuffrè, Milano, 2008, p. 382.

⁶⁸ Sul significato *sociopolitico* della Lettera enciclica, anche in termini di mediazione tra istanze sociali e dottrina cattolica, **F. GAZZONI**, *Favole quasi-giuridiche*, Key, Vicalvi, 2015, p. 198.



et *Magistra* di Giovanni XXIII⁶⁹ (15 maggio 1961). Röpke dimostra, come diversamente non sarebbe potuto essere, di conoscere molto analiticamente le mutevoli contingenze economiche dei tre periodi considerati. È, tuttavia, meno propenso a sottolineare le profondamente diverse circostanze storiche e politiche, che fanno da sfondo alle tre Lettere encicliche. Questa distinzione è fondamentale, invece, per lo studioso del diritto ecclesiastico e del diritto canonico – ma, in modo più ampio e parimenti necessario, per comprendere la giuridicità dei sistemi confessionali comunque intesi.

Al tempo di Leone XIII non si era ancora completamente esaurita la lunga stagione di attriti tra la Santa Sede e il Regno italiano. Tanto la Chiesa quanto la legalità istituzionale dello Stato avevano, però, timori comuni cui dovere rispondere, in primo luogo l'avanzata dei movimenti socialisti presso la classe operaia (e non soltanto presso il proletariato industriale). Al tempo di Pio XI, al contrario, la conflittualità tra la Chiesa e le comunità politiche statuali – in Italia e nel resto d'Europa – sembrava essersi almeno parzialmente sopita. Il socialismo si era affermato in un'area circoscritta e lontana del Continente: la sua diffusione costituiva, per qualcuno, ancora un pericolo, ma sembrava meno attuale di un tempo. Rinfrancata, nelle proprie tesi spirituali e temporali, la Chiesa sottovalutò, purtroppo, l'insorgenza di forme di totalitarismo non socialista, proprio nel pieno dell'*Europa cristiana*. È singolare che Röpke non colga a fondo questo passaggio, pur essendo così risolutamente avverso a ogni forma di autoritarismo – anzi, arrivando a equipararle tutte, come già osservato, persino con una certa sbrigatività.

Al tempo di Giovanni XXIII, nonostante non si siano ancora compiutamente delineati tutti gli sviluppi (a volte contraddittori, eppure straordinariamente innovativi) del decennio successivo, la Chiesa presente l'imminente trasformazione delle istituzioni sociali e culturali⁷⁰. Questi ampi processi modificativi riguardano ancora marginalmente l'ambito giuridico, dove le più incisive mutazioni si registreranno nella legislazione

⁶⁹ Ai tre documenti ricordati bisognerebbe aggiungere, sempre in tema di dottrina sociale e mutamenti politico-culturali, **GIOVANNI PAOLO II**, *Centesimus Annus*, 1 Maggio 1991 (le Lettere encicliche richiamate possono essere consultate in <http://www.vatican.va>). In realtà, le scelte magisteriali di Giovanni Paolo II non si limitano ai temi economici (vedi **L. ZANNOTTI**, *La Chiesa e il principio di autorità. Una riflessione sugli elementi essenziali del diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2012, p. 30), come è probabile che *Mater et Magistra* preparasse, almeno in parte, i contenuti pastorali ed ecclesiologici del Concilio Vaticano II (ancora d'interesse l'impostazione di **M. ADRIANI**, *La cristianità moderna: dalla Riforma luterana alla Rivoluzione francese*, Istituto di Cultura "Nova Civitas", Roma, 1976, p. 402).

⁷⁰ Lo stesso **W. RÖPKE**, in *International Economic Disintegration*, cit., p. 175 e ss.



sociale e in quella civilistica dei due decenni successivi. La Chiesa dell'inizio degli anni Sessanta ha in animo di preservare il nucleo intangibile del proprio patrimonio etico, valoriale e scritturale. E al tempo stesso le personalità più accorte, come, appunto, Giovanni XXIII, capiscono che ciò potrà avvenire soltanto nel quadro di un ripensamento sistematico sulle prassi e sugli istituti che lo stesso popolo dei *christifideles* ritiene, speranzosamente, meritevoli di un aggiornamento condiviso e meditato⁷¹.

Soprattutto di quest'ultimo profilo, nell'analisi di Röpke c'è ben poca traccia. Eppure, ignorare le esigenze della modernizzazione giuridico-canonica, oltre che ecclesiologica e pastorale, significa non cogliere uno dei presupposti sostanziali della stagione conciliare ormai alle porte. In realtà, proprio alla luce di quanto sinora osservato, è possibile comprendere come mai Röpke dimostri limitato interesse verso problematiche siffatte. Per Röpke, è dirimente l'affidamento integrale al patrimonio salvifico della dottrina cristiana, perciò le opzioni esegetiche per una sua valorizzazione, in linea con l'evoluzione secolare, non sembrano necessarie. È più importante ribadire l'originalità e la portata universalistica del cristianesimo che supportare acriticamente il processo evolutivo della Chiesa cattolica. Röpke, inoltre, sembra abbastanza soddisfatto di come gli orientamenti magisteriali stiano prendendo atto delle trasformazioni sociali.

Un'assise conciliare, non così paradossalmente, a Röpke rischia di apparire un fatto esclusivamente interno all'*ordo ecclesiae*, destinato a prescindere dalle concrete dinamiche di riformismo normativo che pur si affermano nel diritto ecclesiale. Il Concilio, perciò, può essere di interesse, per Röpke, fino a che riesce a essere lo *strumento* per la riaffermazione dei precetti cristiani nel novero delle relazioni sociali.

In più, se si scorgono le critiche che, pur con misura e apprezzabile mitezza argomentativa, Röpke muove alla Lettera enciclica *Mater et Magistra*, ben si comprende come lo studioso in esame si sarebbe tenacemente opposto alle interpretazioni che, del Concilio, sono state fornite nel decennio successivo alla sua conclusione.

Röpke apprezza che *Mater et Magistra* non si limiti più ad analizzare, come in larga misura avevano fatto le altre Lettere encicliche oggetto della

⁷¹ Ad esempio, in tema di liturgia, **M. del POZZO**, *La dimensione giuridica della liturgia. Saggi su ciò che è giusto nella celebrazione del mistero pasquale*, Giuffrè, Milano, 2008, p. 161 e ss.; su problematiche esegetiche di carattere più generale, **C. ANDRADE ALVES**, *Ispirazione e verità. Genesi, sintesi e prospettive della dottrina sull'ispirazione biblica del Concilio Vaticano II*, Armando, Roma, 2012, p. 104 e ss.



sua comparazione, la sola questione operaia⁷². È un'apprezzabile intuizione magisteriale che il tessuto produttivo della società si stia modificando. La Santa Sede non preconizza il post-fordismo, ma intuisce la trama di una transizione complessiva che diversifica le modalità di produzione dei beni. Parimenti, l'enciclica *de qua* mantiene un forte tratto anticoncentrazionario: la proprietà industriale rischia di divenire pericolosa nel momento in cui si struttura sino a formare un monopolio, o più monopoli, nei diversi settori, di natura pubblicistica o privatistica⁷³.

Röpke rimprovera alla Chiesa di avere guardato con troppa insistenza – ma con limitato impatto quanto alle soluzioni offerte – alla classe operaia, non già perché in ciò veda il rischio di uno slittamento delle posizioni della gerarchia cattolica verso il socialismo. Timori del genere, poco sostenibili invero nel 1961, erano, a maggior ragione, del tutto infondati nel 1891 – anno da cui prende le mosse la comparazione di Röpke. Piuttosto, Röpke teme che parlare troppo di classe operaia rischi di rafforzare esageratamente la posizione di quanti dicono di agire in nome e per conto di quella medesima classe operaia. Il contesto produttivo non è quello dell'industrializzazione, sta nascendo il terziario di massa e sta venendo alla luce, pure, un fenomeno a Röpke per nulla gradito: l'espansione del pubblico impiego contemporaneamente all'espansione delle prerogative statuali⁷⁴. In più, nel modello giuridico-economico di impronta morale conservatrice e di fondamento istituzionale sostanzialmente federalista, che Röpke dimostra di preferire a ogni altra opzione teorica, non è l'industria il settore trainante. Lo sono, semmai, la piccola economia dello scambio artigiano, la difesa del settore agricolo, la valorizzazione delle produzioni locali. Una dottrina sociale modellata a misura del ceto proletario – come quella di Leone XIII, che tentava di

⁷² W. RÖPKE, *A Protestant View*, cit.

⁷³ O. BAZZICHI, *Dall'economia civile francescana all'economia capitalistica moderna. Una via all'umano e al civile dell'economia*, Armando, Roma, 2015, p. 201. Non sorprendentemente, risultano talora critiche le fonti contemporanee. Cfr. T. MULDER, *Sviluppo della dottrina sociale della Chiesa*, in Id., H. Carrier (a cura di), *L'Enciclica "Mater et Magistra". Linee generali e problemi particolari*, Università Gregoriana, Roma, 1963, p. 9.

⁷⁴ Da presupposti simili si danno, prevedibilmente, letture molto diverse della terziarizzazione e della statalizzazione dell'impiego. Cfr. C. CASULA, *Il modello post-burocratico tra management e governance nel processo di riforma della pubblica amministrazione*, in G. Sangiorgi (a cura di), *Management e Governance nella pubblica amministrazione*, Franco Angeli, Milano, 2008, p. 38; G. MORCALDO, *Intervento pubblico e crescita economica: un equilibrio da ricostruire*, Franco Angeli, Milano, 2007, pp. 82-83; F. PIRRI, *Il laboratorio di Aldo Moro*, Dedalo, Bari, 1983, p. 164.



allentare la presa socialista⁷⁵, ma poco diceva sul fronte dei diritti dei lavoratori e delle lavoratrici – per Röpke rischiava, contemporaneamente, di essere estranea ai *desiderata* del suo progetto teorico e di non cogliere alcuna delle dinamiche trasformative, in atto nella società del Secondo Dopoguerra.

Röpke rimprovera, inoltre, alla Lettera enciclica *Mater et Magistra* di tenere eccessivamente in conto le problematiche del *terzo mondo*. Soprattutto su questo aspetto, le considerazioni di Röpke sulla dottrina sociale meritano una profonda revisione. La questione, pur presente in *Mater et Magistra*, non è sviluppata con l'intensità che sarà propria della Chiesa conciliare e postconciliare⁷⁶. L'impressione, anzi, è che *Mater et Magistra* apra finalmente un varco nelle posizioni magisteriali sul punto, sino ad allora meno organiche e sistematiche.

Proprio Röpke, che dell'universalità dell'*ecclesia Christi* è uno dei più convinti assertori, dovrebbe comprendere subito perché si sia reso necessario aprire la dottrina sociale anche alla specifica riflessione sulle strategie di sussidio e sostegno umanitario, nei Paesi del *terzo mondo*.

Quelle terre sofferenti, e solo in parte emancipatesi dal giogo coloniale, sono in primo luogo *terre di missione*. Inoltre, l'universalismo della dottrina sociale non può arrestarsi a delineare concetti teorici inappuntabili, ma privi di riferimenti concreti nella prassi e nella pastorale⁷⁷. È sin troppo chiaro come la dottrina sociale non possa presentarsi nelle stesse forme, e suggerendo i medesimi interventi pratici, nei Paesi sviluppati come in quelli in via di sviluppo. Ciò non significa affatto formulare dei cedimenti e dei compromessi, rispetto all'integrità dottrinale che, nell'*economia* del progetto *evangelico*, trova rinnovazione costante.

Röpke, con consueta, apprezzabile, chiarezza e sincerità espositiva, però, non si limita a svolgere il ragionamento soltanto dal punto di vista teorico – dove, lo si è visto, le sue argomentazioni rischiano di sminuire il significato del diritto missionario canonico e delle Chiese locali, nel diritto canonico conciliare.

⁷⁵ Una valutazione, forse, troppo ottimistica del magistero di Leone XIII in G. DE ROSA, *La Rerum Novarum fra mito ed evento storico*, in Id. (a cura di), *I tempi della "Rerum Novarum"*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002, p. 7 e ss.

⁷⁶ G. MOLTENI MASTAI FERRETTI, *Tra celeste e terrestre*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002, p. 259 e ss.; F.S. VENUTO, *La recezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985. Riforma o discontinuità?*, Effatà, Cantalupa, 2011, p. 157 e ss.

⁷⁷ A. CERNIGLIARO, *Dall'età dei diritti all'età dei doveri: la dissoluzione della soggettività nelle ragioni complessive dell'umanità*, in S. Lorusso (a cura di), *Costituzione e ordinamento giuridico*, Giuffrè, Milano, 2009; P. LILLO, *Globalizzazione del diritto e fenomeno religioso*, 3^a ed., Giappichelli, Torino, 2012, p. 206.



Röpke contesta molto approfonditamente le politiche umanitarie nei confronti dei Paesi del *terzo mondo*, e non perché non si riconosca nella salvaguardia delle libertà fondamentali o nelle possibilità di un'empatia universale tra gli uomini. Vede, semmai, in corso una strumentalizzazione, che solo in parte è addebitabile alla politica e spesso travalica nelle disfunzioni del diritto internazionale⁷⁸. In questa strumentalizzazione, prodotta dall'alterna conflittualità tra i modelli (e gli Stati) socialisti e quelli liberali occidentali, anche i Paesi del *terzo mondo* diventano ostaggio di una polarizzazione consapevolmente ricercata dagli *attori* principali della comunità internazionale⁷⁹.

Questo quadro, nonostante la caduta della più parte dei regimi comunisti, ha alcuni tangibili sviluppi nella più recente attualità internazionale. C'è ancora una estrema polarizzazione nella *governance* mondiale, solo che uno degli *antagonisti* del tempo in cui Röpke scrive appare ormai privo di plausibili reviviscenze. Al contrario, sembra che l'Occidente sia in affanno nell'individuare il proprio *competitore* e nell'affrontarlo efficacemente. Si tratta, forse, del Medio Oriente musulmano, dove la minaccia terroristica si combina a istanze territoriali che le grandi potenze mondiali hanno spesso colpevolmente ignorato⁸⁰? Si tratta del modello cinese che, pur adottando una forma sufficientemente *eterodossa* dell'originario socialismo marxista, prevede ancora trattamenti giuridici, sindacali e sostanziali, realmente degradanti per molti lavoratori⁸¹? O, forse, è nuovamente la Russia a raccogliere ogni forma di antagonismo politico al capitalismo occidentale, sia pure su basi molto diverse rispetto a quelle di cinque decenni addietro⁸²?

⁷⁸ P. VERLOREN van THEMAAT, *The Changing Structure of International Economic Law. A Contribution of Legal History, of Comparative Law and of General Legal Theory to the Debate on a New International Economic Order*, Nijhoff, The Hague-Boston-London, 1981, pp. 58-59.

⁷⁹ W. RÖPKE, *Economic Order and International Law*, in *Recueil des Cours – Collected Courses*, 86, II, 1954, p. 211 e ss.

⁸⁰ Diffusi esempi, circa l'ingerenza occidentale negli equilibri zionali del Medio Oriente musulmano, in F. CARDINI, *L'ipocrisia dell'Occidente. Il Califfo, il terrore e la storia*, Laterza, Roma-Bari, 2015.

⁸¹ Sulle odierne dinamiche del comunismo cinese, qualificato nei termini di un "*communism with a profit motive*", vedi L. NAPOLEONI, *Maonomics: Why Chinese Communists Make Better Capitalists than we do*, Seven Stories Press, New York, 2011.

⁸² Sarebbe parimenti inavveduto ritenere che la questione si sia riproposta all'improvviso. Anni addietro, preconizzava alcune problematiche recenti H. TROFYMENKO, *New World Order and Russian-American Relations*, in H. Malik (a cura di), *The Roles of the United States, Russia and China in the New World Order*, St's Martin Press, New York, 1997, p. 44 e ss.



Già cinquantacinque anni fa, Röpke notava come i grandi Stati occidentali avessero avuto un atteggiamento ambiguo nei confronti dei Paesi del *terzo mondo*. Questa notazione appare in singolare consonanza anche col Magistero più recente. Anzi, per quanto possa apparire paradossale, la dottrina sociale è oggi più che mai avversa tanto all'unilateralismo, nella politica internazionale, quanto all'interventismo negli scenari di guerra⁸³.

Queste intuizioni non fanno, ovviamente, di Röpke un teorico cristiano *altermondialista*, ma concorrono, una volta di più, a sottolinearne la coerenza, anche rispetto ad argomentazioni poco condivise e spesso inevitabilmente problematiche.

8 – Possibili conclusioni: la necessità di un'analisi dei rapporti tra fedi religiose ed economia

Avere riflettuto sulla dottrina di Röpke, in special modo in riferimento ai rapporti tra Cristianesimo e libertà economica, non ha significato soltanto valutare criticamente un pensiero pur originale per la sua epoca storica, ma ora difficilmente adattabile *sic et simpliciter* alle mutate contingenze civili, politiche e religiose. Si è cercato, piuttosto, di rileggere il pensiero di Röpke, in ordine a problematiche ecclesiasticistiche e metodologiche che possono avere una più precisa ricaduta su questioni attuali.

Röpke sosteneva correttamente la possibilità di potere considerare, in modo sistematico e complessivo, il fenomeno giuridico, quello economico e quello religioso, ritenendo tutti e tre specifiche manifestazioni culturali dell'agire collettivo⁸⁴.

Queste premesse, condivisibili dal punto di vista epistemologico e metodologico, venivano, però, impiegate da Röpke soprattutto a suffragio delle proprie tesi di politica economica. È in sede di conclusioni che l'analisi di Röpke perde l'iniziale connotazione innovativa e si fa, in qualche misura, apologetica. Anche nell'ambito più propriamente giuridico-confessionale lo

⁸³ D. BIANCHINI JESURUM, *Considerazioni sul pensiero politico dell'Alighieri. Spunti di indagine in tema di laicità e di impegno politico dei cristiani*, in G. Boni, E. Camassa, P. Cavana, P. Lillo, V. Turchi (a cura di), *Recte sapere. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, I, Giappichelli, Torino, 2014, p. 96.

⁸⁴ F. FELICE, *Il personalismo liberale di Wilhelm Röpke. Una riflessione a margine dell'analisi di Massimo Baldini sull'economia sociale di mercato* (in <http://www.institutoacton.com>), N. STANCIU, *L'attualità della "Terza Via" di Wilhelm Röpke. L'umanesimo liberale di Wilhelm Röpke è attuale?* (in <http://www.unimarconi.it>).



sguardo di Röpke conserva, come già osservato, queste contraddizioni. Riconosce la valenza idealtipica della cultura cristiana nella conformazione ordinamentale del diritto occidentale, ma non analizza in modo sufficientemente critico i rapporti tra la dottrina cristiana e l'eredità delle istituzioni romanistiche, nel processo di formazione del moderno diritto privato⁸⁵. Guarda con profondo rispetto alla Chiesa cattolica e dimostra di conoscerne gli istituti giuridici anche dal punto di vista canonistico – ancor più, ricostruisce con profondità e originalità gli orientamenti magisteriali e la storia del diritto della Chiesa. Quando, però, passa a valutare le stratificate frammentazioni giuridico-teologiche della Chiesa di Roma, non sembra cogliere appieno due passaggi che pur sono fondamentali per l'affermazione dell'etica economica da Röpke perorata. Poco osserva, infatti, in ordine allo Scisma orientale e, ancor più sorprendentemente, poco dice in merito alla Riforma luterana, nonostante abbia studiato (e, non raramente, avversato) le tesi weberiane negli studi giovanili e in quelli della maturità.

Questi passaggi, apparentemente di rilievo solo per il diritto confessionale e per la comprensione delle linee tendenziali della politica ecclesiastica europea, avrebbero potuto avere specifica importanza anche per la formazione economica di Röpke. È innegabile, infatti, che la Riforma luterana e, soprattutto, le sue componenti che facevano affidamento sulla predestinazione dell'anima umana ebbero un impatto di assoluto rilievo nella formazione culturale del capitalismo centro-europeo⁸⁶. Röpke scrive negli anni della omologante contrapposizione per blocchi, tra i Paesi influenzati dall'esperienza atlantica e i Paesi influenzati dal modello sovietico. Una seria considerazione sulla conformazione autocefala delle Chiese ortodosse molto potrebbe dire sui processi di costituzionalizzazione che hanno interessato nell'ultimo trentennio gli Stati dell'Europa

⁸⁵ I legami tra quei sistemi giuridici trovano una adeguata esplicazione in **W.L. BURDICK**, *The Principles of Roman Law and their Relation to Modern Law*, Lawbook, Clarke, 2004, p. 172 e ss.; **N. DOE**, *Christian Law. Contemporary Principles*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2013, p. 346 e ss.

⁸⁶ Le note tesi espresse in **M. WEBER**, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze, 1970 (ma 1904-1905, quanto all'edizione originale) sono, però, assunte in modo sin troppo deterministico e apologetico in **K. ALLAN**, *Explorations in Classical Sociological Theory. Seeing the Social World*, Sage, Los Angeles-London-New Delhi-Singapore, 2010, p. 153 e ss.; **A.W. ERTL**, *The Political Economic Foundation of Democratic Capitalism. From Genesis to Maturation*, Brownwalker, Boca Raton, 2007, pp. 193-194; **I. STRENSKI**, *Understanding Theories of Religion. An Introduction*, Blackwell, Malden-Oxford, 2015, p. 92 e ss.



orientale⁸⁷. E, in verità, sui diversi modi di conformarsi al modello sovietico, che si sono storicamente registrati nell'evoluzione di quei Paesi.

Ancor più, lo studio della demografia religiosa e del diritto confessionale, nell'Europa Orientale, avrebbe consentito di cogliere incisivamente le differenze costituzionali, lì sempre più visibili. Queste distinzioni ordinamentali appaiono, infatti, oggi molto amplificate. Basti ricordare le profonde diversità tra i Paesi di più risalente tradizione cattolica (Polonia, Slovenia, Ungheria⁸⁸), quelli di devozione prevalentemente ortodossa (soprattutto la Romania e la Bulgaria⁸⁹) e quelli più evidentemente influenzati dall'esperienza protestante (le Repubbliche baltiche⁹⁰). Di questa indiscutibile varietà tipologica, che ha riflessi molto profondi anche sui rispettivi ordinamenti economici, negli Stati considerati, non c'è alcuna traccia nell'opera di Röpke.

Gli studi dell'economista tedesco, tuttavia, con la loro peculiare attenzione al dato confessionale, esprimono un orientamento di ricerca particolarmente interessante, che merita di essere ripreso. Röpke attesta la sua analisi nell'individuare l'esistenza di connessioni intrinseche (filosofiche, giuridiche, comportamentali) tra la sfera religiosa e quella economica, e, come verificato nel corso dell'analisi, non ne sviluppa adeguatamente le possibili proiezioni applicative.

Articolare più approfonditamente le connessioni interordinamentali tra l'ambito religioso e quello più immediatamente economico – istituti contrattuali, statuti proprietari, discipline e forme del credito e del possesso – può rivelarsi un utile orientamento di studio, nella crescente stratificazione sociale delle appartenenze confessionali e culturali.

⁸⁷ Alcuni spunti in **A. GRATTERI**, *La titolarità dei diritti sociali nelle Costituzioni europee: cittadini e stranieri*, in E. Triggiani (a cura di), *Le nuove frontiere della cittadinanza europea*, Cacucci, Bari, 2011, pp. 471-472; più in linea coi contenuti veicolati nel testo **O. CLEMENT**, *La Chiesa degli Ortodossi*, Jacobo, Milano, 2008, p. 42 e ss.

⁸⁸ Per riflessi di diritto vigente relativi a questa tradizione, vedi **S. KALUS**, **M. HABDAS**, *Family Law in Poland*, Wolters Kluwer, Alphen aan den Rijn, 2011, p. 54 e ss.; **B. SCHANDA**, *Religion and Law in Hungary*, Wolters Kluwer, Alphen aan den Rijn, 2011, p. 78 e ss.; **L. STURM**, *Church and State in Slovenia*, in S. Ferrari, W. Cole Jr. Durham, E.A. Sewell (a cura di), *Law and Religion in Post-Communist Europe*, Peeters, Leuven-Paris-Dudley, 2003, p. 327 e ss.

⁸⁹ **I. CISMAS**, *Religious Actors and International Law*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 142 e ss.; **D. KALKANDJEVA**, *The Bulgarian Orthodox Church*, in L.N. Leustean (a cura di), *Eastern Christianity and Politics in Twenty-First Century*, Routledge, New York, 2014, p. 114 e ss.

⁹⁰ **S. OTFINOSKI**, *The Baltic Republics*, Facts on File, New York, 2004, p. 77 e ss.



A differenza di Röpke, sarà necessario affrontare queste connessioni non limitandosi a utilizzare, come *sfondo* della comparazione tra gli ordinamenti confessionali e quelli civili, le *radici cristiane* della conformazione giuspubblicistica europea. Al contrario, proprio rileggere adeguatamente l'opera di Röpke dovrebbe consentire di espungere dall'analisi le tesi più propriamente politologiche e potrebbe permettere di proiettarsi verso una comparazione più ampia, anche rispetto a sistemi giuridico-religiosi ulteriori alla cultura giudaico-cristiana. Si fa riferimento a tematiche sulle quali, in realtà, la dottrina è già da tempo impegnata: i principi della finanza islamica⁹¹ e le loro differenze rispetto al paradigma occidentale della *lex mercatoria*; la rilevanza della dottrina confuciana nel delineare orientanti fondamentali del diritto cinese⁹²; il sempre più vasto riconoscimento degli usi *indigeni* nei processi costituzionali latino-americani⁹³.

E ci si riferisce anche a tematiche di più recente evidenziazione, ma parimenti di interesse, oltre che legittimate dalla loro visibile attualità. Una prima riflessione sulle diverse appartenenze di fede nello Stato federale indiano potrebbe contribuire a chiarire non soltanto le discipline relative alla regolamentazione regionale in materia di libertà religiosa, ma anche le differenze ordinamentali ravvisabili nell'organizzazione economico-amministrativa⁹⁴.

⁹¹ Restando al solo dibattito internazionale in campo economico e finanziario, vedi **M.H. BALALA**, *Islamic Finance and Law. Theory and Practice in a Globalized World*, Tauris, London-New York, 2011; **J. ERCANBRACK**, *The Transformation of Islamic Law in Global Financial Markets*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015 (in particolare, p. 237 e ss.); H. A. Dar, U. F. Moghul (a cura di), *The Chancellor Guide to the Legal and Shari'a Aspects of Islamic Finance*, Chancellor Publications, New York-London, 2012.

⁹² Il dato è ampiamente accolto in **J. CHAN**, *Confucian Perfectionism. A Political Philosophy for Modern Times*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2014; **K.W. SIMON**, *Civil Society in China. The Legal Framework from Ancient Times to the "New Reform Era"*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2013 p. 8 e ss.

⁹³ Anche se la dottrina tende a non accorgersi di queste modificazioni, o, peggio, a ritenerle irrilevanti, anche perché di difficile attuabilità, preferendo, perciò, concentrarsi sulla genesi storica della problematica. Tra gli autorevoli sostenitori di questo orientamento maggioritario, qui non condiviso, **J. GILBERT**, *Indigenous Peoples' Land Rights under International Law. From Victims to Actors*, Brill, Leiden-Boston, 2016, p. 20 e ss.

⁹⁴ **M. SHARAFI**, *Law and Identity in Colonial South Asia*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2014, p. 17; **O.U. KALU**, *Changing Tides: Some Currents in World Christianity at the Opening of the Twenty-First Century*, in Id., A. Low (a cura di), *Interpreting Contemporary Christianity. Global Processes and Local Identities*, Eerdmans, Grand Rapids, 2008, p. 3 e ss.; **M. GHOSH**, *Liberalization, Growth and Regional Disparities in India*, Springer, New Delhi-Heidelberg-New York-Dordrecht-London, 2013.



E, ad esempio, potrebbe essere di interesse verificare in che modo i nuovi movimenti religiosi agiscano diversamente all'interno delle differenti cornici statuali, in base ai contesti culturali di riferimento. In essi operano, infatti, normative divergenti in materia di proselitismo, di amministrazione patrimoniale degli enti e di associazionismo confessionale.

Una metodologia di ricerca, orientata a valorizzare le connessioni tra gli ordinamenti confessionali e i modelli di regolamentazione e gestione economica, invero, potrebbe arricchire pure gli orientamenti formati in ambiti da tempo utilmente percorsi dalla dottrina. Il diritto ecclesiastico ha specifiche competenze maturate sul crinale della bilateralità tra lo Stato e le confessioni religiose. L'utilizzo di quale forma associativa consente di valorizzare al meglio il fine di religione o di culto? Il diritto pubblico statale può sempre dirsi indifferente al contenuto reale che le diverse confessioni attribuiscono al fine di religione o di culto⁹⁵? E ciò ha riflessi sulla regolamentazione normativa destinata a quella specifica tipologia di ente⁹⁶?

Le connessioni tra il liberalismo economico e la tradizione magisteriale, o la pari valenza universalistica che Röpke assegna al Cristianesimo e ai principi giuridici liberali⁹⁷, possono certo essere, tutt'oggi, valutate criticamente, nel solco della ricerca già avanzata decenni addietro dall'economista di Schwamstedt⁹⁸. Più probabilmente, però, sarebbe conveniente rivederne le conclusioni operative (non solo nell'ambito ecclesiasticistico, ma anche nelle stesse discipline economiche), soprattutto se confrontate al notevolmente mutato contesto socio-giuridico europeo e internazionale.

⁹⁵ Per alcuni profili, recepiti nel diritto italiano negoziato con le confessioni religiose, V. LONGO, *Brevi considerazioni storico-giuridiche in ordine al dialogo interreligioso con alcune comunità confessionali presenti in Italia*, in F. De Gregorio (a cura di), *Studi seminariali di storia, diritto canonico ed ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2016, p. 177 e ss.; C. PISTAN, *La libertà religiosa*, in L. Mezzetti (a cura di), *Diritti e doveri*, Giappichelli, Torino, 2013, p. 471 e ss.

⁹⁶ Questa suggestione metodologica è autorevolmente recepita in M.C. FOLLIERO, *Enti religiosi e non profit tra crisi delle risorse e giustiziabilità del principio di sussidiarietà orizzontale*, in N. Crisci (a cura di), *Scritti in onore di Vincenzo Buonocore*, Giuffrè, Milano, 2005, p. 347 e ss.

⁹⁷ C. LOTTIERI, *La libertà e la moralità del mercato. Rileggere Röpke a cinquant'anni dalla scomparsa*, in *il Foglio*, 12 febbraio 2016; più analiticamente, M. BALDINI, *Il liberalismo, Dio e il mercato*, Armando, Roma, 2001, pp. 174-175.

⁹⁸ Cfr. F. FELICE, *L'uomo al centro di un'economia libera. Idee da Röpke per il Papa*, in *il Foglio*, 22 gennaio 2016; ancor prima, I. GIORDANI, *Pionieri cristiani della democrazia*, Città Nuova, Roma, 2008, pp. 31-32.



ABSTRACT: In spite of being widely regarded as a typical liberal conservative scholar, Wilhelm Röpke has shown a sincere interest on Canon Law's history and social doctrine of the Church during his career and studies. The aim of this essay is to consider how Röpke tried to link this cultural and philosophical perspective to a strong adhesion to economics and liberalism. His theses maybe had an apologetic argumentative limit, just in order to justify his devotion to the Christian roots of European Law, but it does not mean that Röpke has not expressed any interesting issues, still useful in current juridical and confessional debate.

PAROLE CHIAVE: Liberalism and Catholic Church – Social Doctrine of the Church – Canon Law and Economics -Liberalismo – Dottrina Sociale della Chiesa – Diritto Canonico – Economia