

«La mano visibile del diritto»¹. La *Rerum novarum* e il liberalismo Riflessioni in occasione del 120° della prima enciclica sociale

Markus Krienke

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Uno sguardo sorprendente sull'inizio della Dottrina sociale della Chiesa

Per Wilhelm Röpke, esponente di spicco della scuola ordoliberale di Friburgo ed uno dei padri dell'economia sociale di mercato, il nucleo del messaggio sociale del cristianesimo è la “libertà”, a condizione di non confondere un “liberalismo” cosciente delle sue radici morali e religiose con il “libertinismo”: «Il liberalismo non è [...] nella sua essenza abbandono del Cristianesimo, bensì il suo legittimo figlio spirituale, e soltanto una straordinaria riduzione delle prospettive storiche può indurre a scambiare il liberalismo con il libertinismo. Esso incarna piuttosto nel campo della filosofia sociale quanto di meglio ci hanno potuto tramandare tre millenni di pensiero occidentale, l’idea di umanità, il diritto di natura, la cultura della persona e il senso dell’universalità»². Anche se dal suo punto di vista di teorico protestante, Röpke ha trovato un’importante conferma di questa tesi, che elaborò soprattutto nella seconda fase del suo pensiero, nelle encicliche *Rerum novarum* e *Quadragesimo anno*, ma anche nella *Mater et magistra* di cui ha scritto un commento notevole³. In quest’ultimo ribadisce la sua interpretazione della Dottrina sociale della Chiesa come una delle più coerenti difese della libertà, rammaricandosi però del fatto che la condanna del socialismo risultasse meno marcata nella *Mater et magistra* rispetto

1 E.-J. MESTMÄCKER, *Die sichtbare Hand des Rechts. Über das Verhältnis von Rechtsordnung und Wirtschaftssystem*, Baden-Baden 1978.

2 W. RÖPKE, *Umanesimo liberale*, a c. di M. Baldini (I Grandi Liberali, 5), Soveria Mannelli 2000, 113.

3 W. RÖPKE, *L’enciclica Mater et Magistra*, in Id., *Il Vangelo non è socialista. Scritti su etica cristiana e libertà economica (1959-1965)*, a c. di C. Lottieri, Soveria Mannelli 2006, 87-107.

alle due encicliche sociali precedenti⁴. E così Röpke si orienta soprattutto a Leone XIII e a Pio XI come conferma autorevole dell'indispensabilità di una solida base morale e religiosa per l'ordinamento liberale. Dalla morale cristiana sgorgherebbero quei valori liberali della persona contro ogni ingerenza dello Stato il quale, altrimenti, con ogni sua mossa non farebbe altro che ledere la dignità della persona⁵. In questo senso, la Dottrina sociale della Chiesa sarebbe nata, sin dall'inizio, come autentica difesa della persona e della sua libertà. Senonché per chi conosce anche solo minimamente la stessa Dottrina sociale, il fatto che il neoliberalismo protestante di Röpke riconosca nel diritto naturale neoscolastico la base imprescindibile per ogni ordinamento liberale e che trovi addirittura nelle prime due encicliche sociali la sua massima conferma, non può che suscitare delle forti perplessità. Tale prospettiva applica all'inizio storico della Dottrina sociale della Chiesa una lettura liberale contraria all'intenzione della stessa, in quanto essa tentò di combattere il liberalismo economico e politico, per come si impose nel '700 nelle tre Rivoluzioni industriale, economica e politica (1769, 1776, 1789), individuando in esso la radice non solo degli sconvolgimenti della *questione sociale* ma anche del «falso rimedio»⁶ del socialismo e del comunismo.

Abbiamo a che fare quindi con un vero e proprio errore nella lettura di Röpke, basata unicamente sull'argomento che i due Papi, come lui stesso, proponevano il rinnovamento dei valori e della cultura cristiana come rimedio contro la *questione sociale* ed il socialismo⁷. Ma mentre Röpke intendeva recuperare l'indispensabile base morale dell'*individualismo liberale*, per Leone XIII e per Pio XI si trattava di operare un ritorno all'*ordinamento corporativistico* premoderno, aderendo in questo modo a quell'idea organicistica della società propagata dai gesuiti della *Civiltà cattolica*, fondata nel 1850, come quella “terza via” capace di evitare gli estremismi dell'*individualismo liberista* e del collettivismo socialista. Spazzando via il vecchio ordine corporativistico, il primo causò quel grave disordine sociale che in fondo è la conseguenza del fatto che «[l]a società nel suo reggimento non è più cristiana»⁸.

⁴ Cfr. RÖPKE, *L'enciclica*, 104s.

⁵ Cfr. innanzitutto i due commenti che Röpke ha scritto sulla *Quadragesimo anno: Die Enzyklika "Quadragesimo Anno" in der heutigen Diskussion*, in *Schweizer Rundschau. Monatsschrift für Geistesleben und Kultur* 44 (1944) 88-97; “*Quadragesimo anno*” und die Forderungen des Tages, in *Wort und Wahrheit. Montasschrift für Religion und Kultur* 2 (1947) 321-329.

⁶ RN 3, titolo.

⁷ Cfr. RN 22, 28s.

⁸ F. S. RONDINA, *La questione operaia*, in *La Civiltà cattolica* 39 (1888) 257-266, qui 261; cfr. RN 13, 22s., 26, 29, 45.

Contrastando diametralmente il socialismo, si seguiva il progetto di ricondurre, tramite l'organizzazione degli operai, «le classi operaie e la società tutta ai male abbandonati principii cristiani»⁹, secondo l'esempio dell'ordine medievale, organizzato dal feudalesimo, da un lato, e dalle corporazioni professionali, dall'altro¹⁰. Questa proposta, avanzata non solo dei gesuiti della *Civiltà cattolica*, ma anche dei vescovi e da altri cattolici impegnati nel campo sociale come un Ketteler, Vogelsang, Hitze, La Tour du Pin, Manning, ecc., schierati nella loro “torre” intorno al Papa e in radicale contrapposizione al mondo liberale, confluirono poi nella *Rerum novarum*: la restaurazione di quell'ordinamento che si sorreggeva non sui diritti individuali ma sui costumi, sulla morale e sulla religione cristiana, assegnando alla Chiesa il ruolo di massima ed unica garanzia per l'ordine sociale¹¹.

Per Röpke, invece, la morale ed i costumi cristiani non dovevano ristabilire il vecchio ordinamento organicistico bensì garantire il funzionamento del libero mercato: riprendendo l'originale intuizione di Adam Smith e contrapponendosi alla riduzione del liberalismo ad un puro liberismo economico o ad un libertinismo amorale, egli ricorda che alla base del mercato stanno imprescindibilmente le relazioni ed i legami morali che sono situati *Al di là della domanda e dell'offerta* – come dal titolo dell'ultima grande opera del pensatore protestante – e che costituiscono il necessario «testo generale di livello superiore», cioè il «nesso spirituale-morale» dello stesso¹². In altre parole, solo un rinnovamento spirituale-morale della società può porre le basi necessarie affinché anche le istituzioni economiche e politiche liberali possano effettivamente svolgere il loro ruolo.

La base morale e religiosa, quindi, per i Papi delle prime due encicliche sociali significava il programma anti-liberale del ripristino dell'ordinamento pre-moderno,

⁹ RONDINA, *La questione*, 263.

¹⁰ Affermava ad es. La Tour du Pin: «Lo Stato cristiano nasce nel medioevo, incarnandosi nel sistema feudale, che non ebbe origine dalla conquista violenta, ma nella maggior parte dei casi dalla commenda, cioè dal libero affidamento del debole che poteva la protezione e il lavoro col più forte. La società rurale si fonda sul feudo, quell'urbana sulla corporazione e cemento per entrambe è il vincolo religioso, espresso per l'uno nella formula del giuramento, per l'altra nello statuto della confraternità» (cit. in A. DE GASPERI, *I tempi e gli uomini che prepararono la "Rerum novarum"*, Milano 1984, 49).

¹¹ Ad essi si opposero i cattolici liberali come un Windhorst e uno Hertling in Germania, un Périn in Francia, un Gibbons negli Stati Uniti, un Minghetti e un Lampertico in Italia, ecc. Ma giustamente Traniello sottolinea che l'enciclica «sembra riflettere piuttosto *una* cultura, che, ovviamente, era quella dello stesso Leone XIII [...]», ma anche quella dei suoi più diretti collaboratori nel lavoro di stesura; i quali, a loro volta, rappresentavano autorevolmente *un* settore della cultura cattolica italiana che si era misurato con il tema dell'ordine sociale cristiano, percorrendo itinerari intellettuali ben determinati» (F. TRANIELLO, *Aspetti della cultura sociale cattolica prima della Rerum Novarum*, in G. DE ROSA [ed.], *I tempi della Rerum Novarum*, Soveria Mannelli 2002, 43-59, qui 47).

¹² W. RÖPKE, *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, Bern-Stuttgart 1979², 146, 160.

mentre per Röpke doveva invece garantire il “vero individualismo” del liberalismo moderno. Questo vero individualismo, basato sui valori morali e religiosi, è contrapposto a quel riduzionismo che egli chiama con Hayek il “falso individualismo”¹³ e che le prime due encicliche identificaroni con l’essenza del liberalismo *tout court*. In un’analisi più dettagliata si potrebbe dimostrare che questa mancata differenziazione del liberalismo da parte nelle prime due encicliche risieda la ragione sistematica per l’individuazione dell’unica soluzione percorribile nel ritorno ad un’idea medievale di ordine sociale. Come conseguenza, i due modelli, dei Papi sociali da una parte e di Röpke dall’altra, sembrano due opzioni contraddittorie: mentre per i primi la soluzione della *questione sociale* sta in un istituzionalismo antiliberale, il secondo la trova in un liberalismo morale che però non dimostra possibilità di sviluppo per un pensiero istituzionale. La reintroduzione della dimensione morale contro il “falso individualismo” del liberalismo ottocentesco avviene, quindi, per Leone XIII attraverso una riflessione *istituzionale*, mentre in Röpke è intesa sin dall’inizio in chiave *individuale*. Il pensiero sociale cattolico, nella sua versione ufficiale, ripristinava l’idea di un organismo sociale medievale, per cui si costituiva indifferente e critico nei confronti di qualsiasi forma di Stato concreta e realizzava sin dall’inizio, per i diritti naturali delle varie istituzioni organiche (famiglia, corporazioni, società), una struttura sussidiaria. Questi elementi apparivano a Röpke come elementi decisamente liberali, sebbene non lo fossero. Röpke, dall’altro canto, basandosi sull’individualismo moderno, optava direttamente per una determinata forma di Stato, ossia per il liberalismo democratico. In sintesi, si potrebbe definire l’alleanza di Röpke con i primi 70 anni di Dottrina sociale della Chiesa piuttosto una *coincidenza di interesse* nella difesa della base morale-religiosa della società contro il socialismo, ma certamente non una vera e propria convergenza concettuale.

Solo con l’enciclica *Mater et magistra*, di cui celebriamo i 50 anni, si apre una nuova prospettiva che sarà in grado di conciliare queste due risposte alquanto contrastanti alla sfida del “falso liberalismo” e del socialismo¹⁴ su base personalistica, e quindi differenziando tra un “vero” individualismo ed il “falso individualismo” del liberalismo e del libertinismo riduttivi¹⁵. Per la Dottrina sociale della Chiesa, la “svolta”

¹³ Cfr. F. A. VON HAYEK, *Individualismo: quello vero e quello falso*, tr. it. A. M. Cossiga (Biblioteca austriaca. Documenti, 4), Soveria Mannelli 1997.

¹⁴ Questa “sintesi”, che sta al di fuori delle possibilità concettuali di Röpke, evidentemente non poteva essere compresa da lui fino in fondo, per cui il suo commento a quest’enciclica rimane all’interno del limite concettuale della sua interpretazione delle encicliche precedenti e, quanto ai momenti caratterizzanti della *Mater et magistra*, si limita a qualche considerazione generale, enucleando piuttosto delle “nuove tendenze” di quest’enciclica che non esprimendo veri e propri giudizi.

¹⁵ Ancora oggi notiamo in tante interpretazioni dei fraintendimenti specifici basati sulla mancata distinzione

di quest'ultima enciclica avviene all'interno della sua impostazione istituzionale, per cui la si può considerare anche una “svolta istituzionale”. Evidentemente a Röpke mancarono i presupposti concettuali per individuare esattamente questa svolta ossia la scoperta del “principio della persona” come chiave dell'intero ordine sociale nella sua articolazione istituzionale e quindi nella prospettiva costituzionale. Anche se l'ordoliberal Röpke non ignorava affatto la dimensione dell'ordinamento istituzionale e della costituzione, egli la considerava sulla base della libertà individuale come unico valore da tutelare dello stesso ordinamento. Per la *Mater et magistra*, invece, «il fondamento, il fine e i[] soggett[o] di tutte le istituzioni in cui si esprime e si attua la vita sociale»¹⁶ è la persona che nella sua costituzione metafisica è allo stesso momento individuo e relazione-ad-altri. Quest'ultima dimensione, Röpke la recupera soltanto a livello morale e quindi pre-istituzionale, mentre per Giovanni XXIII diventa una dimensione sistematica della riflessione etico-sociale. Questa “svolta” della *Mater et magistra* porta necessariamente ad un ripensamento personalistico del *diritto naturale* che sin dalla *Rerum novarum* è la dimensione nella quale la prospettiva morale si espresse nella sua veste istituzionale(-corporativa). Esito di questo ripensamento è l'accettazione storica, da parte della Chiesa, dei diritti umani come ultima conseguenza del diritto naturale¹⁷: questa dichiarazione avvenne, significativamente, due anni dopo la *Mater et magistra*, nella *Pacem in terris*. Solo con questo passaggio si recuperava concettualmente ciò che Röpke definiva l'origine autentica del liberalismo nel cristianesimo, anche se in una prospettiva tutta diversa dalla visione dello stesso Röpke, perché essa non fu concepita in una chiave individuale, ma istituzionale: il diritto fondamentale non è la difesa della libertà negativa dell'individuo, all'interno della quale quest'ultimo, secondo Röpke, deve ritrovare la sua base morale e religiosa e quindi la dimensione relazionale della persona, ma è *la persona stessa*, nelle sue relazionalità fondamentali che sono la radice trascendente della dignità e la famiglia¹⁸, per cui il messaggio morale e religioso del cristianesimo non rimane pre-istituzionale ma esplicita i criteri etici (non tecnici) delle istituzioni stesse. In quanto

tra “vero” e “falso individualismo”; cfr. ad es. A. RAUSCHER, *Uomo, lavoro, capitale nella Dottrina sociale della Chiesa*, in AA.VV., *A cento anni dalla Rerum novarum. Continuità, modernizzazione, etica del progresso*, Milano 1991, 93-112.

¹⁶ MM 203; cfr. GS 25.

¹⁷ Cfr. J. RATZINGER, *Ciò che tiene unito il mondo*, in Id. – J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, a c. di M. Nicoletti (Il pellicano rosso, 28), Brescia 2004, 41-57, qui 51.

¹⁸ In un altro articolo Röpke afferma giustamente la particolare coincidenza tra cristianesimo e liberalismo nella salvaguardia del «valore» e della «dignità dell'uomo», nell'«inviolabilità della sua persona» e dei «vincoli di famiglia da essa non scindibili», ed infine nella libertà e nell'idea di giustizia (W. RÖPKE, *La statizzazione dell'uomo* in Id., *Il Vangelo*, 143-154, qui 146).

l’istituzionalità del diritto naturale colloca i diritti fondamentali nei doveri originali della persona – perché relazione personale significa dovere – con questa concezione la Dottrina sociale della Chiesa esplicita ora in maniera istituzionale ciò che è stato il nucleo del diritto naturale di tutti i tempi: in fondo era questa la vera intenzione innovativa di Leone XIII quando considerava le istituzioni della proprietà privata (la proprietà privata in senso lockeiano è da intendere in maniera lata, comprendendo *life, liberty ed estate* della persona) e della famiglia come le istanze del diritto naturale contro il socialismo¹⁹, ma anche quando istituiva le associazioni e le corporazioni nel loro ordinamento sussidiario²⁰. Ma ancora questa concezione istituzionale di Leone XIII non era sintetizzata con l’idea della libertà individuale della persona, il che avvenne, appunto, con la *Mater et magistra* che permetteva, di seguito, la declinazione istituzionale in chiave di diritti fondamentali e costituzionali. In questo modo, Giovanni XXIII superava il carattere “utopico” della visione di Leone XIII, da ricavare direttamente dal messaggio evangelico un ordine sociale, cioè di identificare questo precisamente con l’ordine sociale medievale e di ricavare in maniera altrettanto diretta dall’annuncio biblico i criteri per la “trasformazione sociale”. Così dopo 70 anni la Dottrina sociale della Chiesa scopre l’ordinamento giuridico-costituzionale come condizione di possibilità della realizzazione degli stessi principi evangelici. La Chiesa non propone più “teoricamente” delle istituzioni concrete, ma delinea i principi etici dell’ordinamento in quanto tale. In questa prospettiva si potrebbe definire il diritto anche come “istituzione dell’istituzione” o “istituzione-criterio” (*Institutionen-Institution*). A ben vedere, è proprio il principio di persona, come sopra, “principio della persona” come diritto fondamentale e quindi come “istituzione-criterio” il modo in cui la Dottrina sociale della Chiesa dopo la *Mater et magistra* realizza quel che è il centro del pensiero liberale originario, ossia l’indivisibilità della libertà: non si può dividere la domanda della libertà della persona in chiave economica dalla questione dell’ordinamento politico della società²¹.

¹⁹ In questo modo, cioè definendo la tutela della persona attraverso la proprietà privata (in senso lato) e la famiglia come il primo compito del diritto naturale contro il socialismo, Leone XIII formulava l’identica esigenza del liberalismo, come ha dimostrato l’analisi di Röpke. Cfr. anche la posizione di Friedman: «Come liberali noi riconosciamo nella libertà dell’individuo e forse ancora nella libertà della famiglia il supremo fine di tutte le istituzioni sociali» (M. FRIEDMAN, *Kapitalismus und Freiheit*, München 1976, 32).

²⁰ Cfr. A. MACCHI, *La dottrina sociale della Chiesa. Dinamica storica e linee programmatiche*, in A. LUCIANI (ed.), *La “Rerum novarum” e i problemi sociali oggi*, Milano 1991, 45-50, qui 48.

²¹ Questa idea di libertà indivisibile è rivendicata sia da Luigi Einaudi sia da Wilhelm Röpke in opposizione a Benedetto Croce. Röpke la definisce in questo modo: «La libertà dello spirito, della cultura, quella politica e quella economica – tutte sono ugualmente importanti e si condizionano a vicenda, e altrettanto vale per l’assenza di libertà. Non possiamo [...] associare arbitrariamente un dato ordinamento spirituale e

Ritengo che questa prospettiva, delineata in maniera diversa da Röpke e dalla *Mater et magistra*, cioè non da un punto di vista esterno rispetto alla Dottrina sociale della Chiesa, ma da due istanze che si ritengono in profonda sintonia con la *Rerum novarum*, sia il metodo più adaguate per potersi avvicinare alla domanda difficile del “liberalismo” in questa prima enciclica sociale.

2. Il “liberalismo” della *Rerum novarum*

Senza dubbio in questa domanda si intrecciano interessi metodologici di vario tipo: innanzitutto un interesse storico²², ma soprattutto uno sistematico, atto a fornire la prova argomentativa per i ragionamenti appena svolti. Precisamente, sorgono due domande: da un lato, si può veramente pensare ad una conciliazione tra “liberalismo” e “cristianesimo”, se tale prospettiva risulta del tutto impossibile a partire dal documento principale della Dottrina sociale della Chiesa, ossia dalla *Rerum novarum*? Se la risposta è affermativa, allora, dall’altro lato, bisogna chiedersi in quale misura si può parlare, nella *Mater et magistra*, di una vera e propria “svolta”²³ nel Magistero sociale non solo rispetto alle due encicliche antecedenti ma anche al magistero sociale di Pio XII, senza che tale svolta significhi una rottura, perché altrimenti la *Rerum novarum* non potrebbe costituire legittimamente il vero inizio della Dottrina sociale della Chiesa. A scanso di equivoci sui ragionamenti seguenti, è bene specificare sin dall’inizio che cosa si intende con “liberalismo”: se ne può trovare la definizione più sintetica in Einaudi, secondo il quale esso indica quel criterio

politico ad un ordinamento economico di nostra scelta», specificando che se l’uno dei due si basa sull’idea della libertà, deve farlo necessariamente anche l’altro perché altrimenti quello che si basa sull’assenza della libertà distruggebbe anche la libertà dell’altro (W. RÖPKE, *Liberismo e liberalismo: Benedetto Croce*, in Id., *Democrazia ed economia. L’umanesimo liberale nella civitas humana*, a c. di S. Cotellesca, Bologna 2004, 187-192, qui 188).

²² Fa parte dell’interesse storico dell’enciclica anche il suo successo indiscusso e la sua importanza epocale, a livello teoretico, sociale-pratico e politico, sia all’interno del *milieu* cattolico, sia anche al suo esterno nella società. Tutti questi aspetti sono indiscutibili ma non fanno parte dell’interesse sistematico con cui in questo studio rivolgiamo lo sguardo alla *Rerum novarum*. Per chi volesse approfondire innanzitutto l’aspetto storico-sociale cfr. AA.VV., *La «Rerum novarum» e il movimento cattolico italiano*, Brescia 1995; DE GASPERI, *I tempi*; DE ROSA (ed.), *I tempi*; Luciani (ed.), *La “Rerum novarum”*; A. DI GIOVANNI – A. PALAZZO (edd.), *Luigi Sturzo e la “Rerum novarum”*, Milano 1982; F. FIORENTINO (ed.), *I cento anni della Rerum novarum*, Bologna 1990.

²³ Il termine “svolta” evidentemente non è inteso nel senso di “rottura” bensì come comprensione di una “svolta metodologica” che non mette in crisi la «coerenza dell’intero *corpus* dottrinale» della Dottrina sociale della Chiesa, ribadita da Benedetto XVI in *CV* 12.

per l'ordinamento e la politica «che concepisce l'uomo come fine»²⁴. Innanzitutto il “liberalismo”, in questa accezione, non implica nessun rifiuto della dimensione morale e trascendente della libertà, che anzi ritiene un elemento essenziale della stessa in quanto solo in questo modo, secondo i più validi pensatori liberali, si lascerrebbe fondare la radicale priorità della libertà rispetto a qualsiasi istituzione sociale dello Stato. Questa priorità della libertà viene riconosciuta, poi, come la dimensione fondamentale della costituzione che afferma la sovranità popolare quale criterio legittimante di ogni potere politico. Ciò implica, come terzo elemento, l'indivisibilità della libertà in libertà economica e libertà politica. Come afferma Sturzo in merito, bisogna «[d]ifendere la libertà economica come si difende la libertà politica, perché l'una non può esistere senza l'altra»²⁵.

Esaminando la *Rerum novarum* si rilevano innanzitutto tre elementi che si possono proporre per un'interpretazione “liberale” della stessa nel senso appena accennato. Innanzitutto è stata rilevata l'eredità lockeiana del concetto di “proprietà” già in Liberatore e negli schemi preparatori, e poi di conseguenza anche nella stessa *Rerum novarum*²⁶. Anche se quest'ultima può rifarsi all'Aquinate come conferma che la proprietà privata è ancorata nel diritto naturale, tale richiamo vale per la dimensione del “bene comune” inherente ad essa, ma non in quanto diritto individuale. Nei confronti del socialismo bisognava però sottolineare innanzitutto quest'ultimo aspetto per cui già a Taparelli e Liberatore non rimase altra alternativa che derivare il suo aspetto individuale da John Locke²⁷. Concettualmente è stato un passo successivo riconnettere questo diritto individuale ad un vincolo morale, cioè legarlo all'obbligo sociale di chi detiene la proprietà privata²⁸. Ma siccome questo obbligo è stato concepito, secondo il diritto naturale neoscolastico, come un dovere dell’“ordine naturale”, e non della “libertà morale” della persona, il diritto di proprietà privata nella *Rerum novarum* non assume lo statuto di un vero e proprio diritto della persona. La stessa problematica vale per la famiglia, come secondo elemento apparentemente “liberale” di quest'enciclica²⁹: nella sua dimensione etico-sociale essa è concepita come prima espressione della persona nel suo ordine naturale, ma in tal modo riconnette

²⁴ Cit. in D. ANTISERI, *La “via aurea” del cattolicesimo liberale*, Soveria Mannelli 2007, 14.

²⁵ L. STURZO, *Il pensiero economico*, a c. di G. Palladino, Milano 2009, 151.

²⁶ Cfr. H. SORGENFREI, *Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Sozialenzyklika “Rerum novarum” Papst Leos XIII. vom 15. Mai 1891* (Sammlung Politeia, 25), Heidelberg-Loewen 1970, 99-158; cfr. RN 3-8.

²⁷ Cfr. SORGENFREI, *Die geistesgeschichtlichen Hintergründe*, 116-127, 130-138.

²⁸ Cfr. D. MENOZZI, *La genesi storica della Rerum novarum*, in FIORENTINO (ed.), *I cento anni*, 19-41, qui 39.

²⁹ Cfr. RN 9-11.

la persona allo stesso ordine naturale, invece di fungere da prima istituzione della realizzazione della libertà personale. In sintesi, né la proprietà privata né la famiglia hanno come fine la “libertà” della persona, ma l’adempimento di un ordine naturale di doveri della natura umana.

Questo limite non si trova più nel terzo elemento “liberale” della *Rerum novarum*, ossia la libertà d’associazione, che significativamente è stata introdotta solo all’ultimo momento su iniziativa dei vescovi statunitensi, e quindi non era previsto negli schemi di Liberatore e Zigliara. Per precisione, il diritto di associazione degli operai era inserito sin dal primo schema, ma per espressa volontà di Leone XIII fu aggiunta l’esclusione categorica di ogni lettura corporativistica delle stesse associazioni³⁰. Il superamento della concezione corporativistica sta nella fondazione di questo diritto non nello Stato, ma nella natura socievole dell’uomo³¹, e in quanto tale poteva riguardare non soltanto la libertà di associazione degli operai, ma di ciascun cattolico, per cui la *Rerum novarum* veniva accolta come legittimazione anche per partiti od organizzazioni politiche dei cattolici³². Il vero “momento liberatorio” dell’enciclica, che produsse i suoi effetti storici a livello sociale, consisteva quindi in questa libertà individual-personale: in quanto aspetto più innovativo dell’enciclica, esso ha mobilitato i cattolici in tutta l’Europa. Significativamente, lo stesso Leone XIII, nelle encicliche successive, fu addirittura costretto a correggere questo elemento, e ad annunciare nella *Graves de communi* del 1901 che il termine *democrazia cristiana*, come l’intera enciclica *Rerum novarum*, era da intendere solo in chiave sociale, di carità individuale temporale, ma non come un programma politico o come legittimazione del cristiano *in politicis*³³.

³⁰ Antonazzi ci informa che questa precisazione fu adoperata pochi giorni prima della pubblicazione tramite l’inserimento dell’inciso che le associazioni non devono necessariamente essere «ex utroque ordine mixtas» ma possono anche risultare «totas ex opificibus» (G. ANTONAZZI, *Introduzione*, in Id. – G. DE ROSA, *L’enciclica Rerum novarum e il suo tempo*, Roma 1991, 43-74, qui 55; cfr. anche SORGENFREI, *Die geistesgeschichtlichen Hintergründe*, 192-200). Antonazzi si riferisce a *RN* 36: «Vediamo con piacere formarsi ovunque associazioni di questo genere, sia di soli operai [il testo pubblicato sulle *AAS* riporta “tota (!) ex opificibus”; *AAS* 23 (1890/91) 664] sia miste di operai e padroni».

³¹ Cfr. *RN* 37, 42. «Poiché il diritto di unirsi in società l’uomo l’ha da natura, e i diritti naturali lo Stato deve tutelarli, non distruggerli» (*ibid.* 38).

³² Cfr. H. MAIER, “*Rerum novarum*” und die Entstehung christlich-demokratischer Bewegungen in Europa, in *Kirchliche Zeitgeschichte* 5 (1992) 289-305, qui 300s. Cfr. anche Id., *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie*, Freiburg i. Br. 1988⁵, 246-250; cfr. *RN* 37-44.

³³ «[L]a parola *democrazia* [...] smesso ogni senso politico, non deve significare se non una benefica azione cristiana a favore del popolo» (*Graves de communi* [*La Doctrine sociale de l’Église à travers les siècles. Documents pontificaux du XVème au XXème siècle*, a c. di A. F. Utz e M. Boeglin, 4 voll., Roma-Parigi 1970; d’ora in poi: U/B], VI, 32-53, qui 39). Maier ha ragione interpretando proprio il diritto di associarsi come

Il messaggio del Pontefice era chiaro: come nei casi della proprietà privata e della famiglia, anche in quello delle associazioni il diritto “liberale” non doveva essere frainteso come “responsabilità propria” dell’individuo. Attraverso la loro collocazione nell’ordinamento naturale doveva essere superata questa dimensione individual-liberale dei tre diritti elencati. Distanziando così la concezione cattolica dal liberalismo, si prospettava una vera e propria “terza via” il cui antisocialismo si basava, in realtà, su un antiliberalismo ancora più profondo. Il fatto che i diritti alla proprietà privata e alla famiglia siano in realtà diritti di un ordine naturale, e non della libertà morale della persona, vale in ultima analisi e nonostante l’apertura indubbia di Leone XIII anche per le associazioni, che da un lato si devono formare per libera iniziativa degli operai, ma dall’altra parte per impedire i loro effetti politici devono inserirsi in una struttura sociale data come ordinamento prestabilito³⁴. Questo ordinamento è in fondo la linea del diritto naturale neoscolastico, che proprio con la *Quadragesimo anno* dovrà aggiungere la riflessione sull’ordinamento e perfezionare così la “terza via” neoscolastica nel cosiddetto “solidarismo”: i suoi criteri sono (1) la concezione organicistica, (2) la sussidiarietà sulla base del diritto naturale, e (3) il presupposto morale e religioso dell’ordinamento politico. Questi elementi non sono ancora sintetizzati, come avverrà nella *Mater et magistra*, dal concetto di diritto personalistico e quindi da una prospettiva costituzionale, la quale anzi è categoricamente esclusa in quanto fonderebbe la società su una base atea ed areligiosa.

In sintesi, per le prime due encicliche l’ordinamento naturale non ha per principio la persona, ma una determinata interpretazione metafisica della natura e della società. È questa prospettiva, che la Dottrina sociale della Chiesa ereditava dal Magistero di Pio IX il quale aveva già individuato la risposta alla *questione sociale* nel ripristino dell’elemosina individuale (carità), da un lato, e nel ritorno alle corporazioni medievali e in questo modo, in ultima analisi, ad un ripristino del controllo della Chiesa sulla società, dall’altro³⁵. E proprio quell’aspetto, in cui la *Rerum novarum* andava sostanzialmente oltre le precedenti formulazioni – cioè le associazioni libere

una prima apertura al «nuovo sovrano democratico» (MAIER, “*Rerum novarum*”, 300s.), ma si tratta, appunto, di un’apertura corporativo-istituzionale non sistematica, ma accidentale alla visione complessiva della *Rerum novarum* e dell’intero pontificato di Leone XIII per cui, di conseguenza, dalle encicliche seguenti viene praticamente ritirata attraverso la «separazione dell’azione sociale dall’azione politica», operata dalla *Graves de communi* (P. SCOPPOLA, *Chiesa e democrazia in Europa e in Italia*, in E. GUERRIERO – A. ZAMBARBIERI, *La Chiesa e la società industriale (1878–1922)* [Storia della Chiesa, XXII/1], Cinisello Balsamo 1990, 203–238, qui 212).

³⁴ Cfr. *Graves de communi*, U/B VI, 41,46. In questo senso, la soluzione della *Rerum novarum* dell’armonia tra “capitale” e “lavoro” è un’espressione di una tale armonia metafisicamente prestabilita, ma non personalisticamente valorizzata; cfr. *RN* 15.

³⁵ Cfr. MENOZZI, *La genesi*, 25.

-, con *Graves de communi* e poi sotto Pio X venne nuovamente cassato. È questa la configurazione sistematica della Dottrina sociale della Chiesa nei suoi primi 70 anni, come è stata sviluppata innanzitutto dai gesuiti Luigi Taparelli d'Azeglio e Matteo Liberatore, dallo stesso Gioacchino Pecci³⁶, ancora arcivescovo di Perugia, e dal domenicano Tommaso Zigliara, con l'aiuto dei vescovi sociali di matrice intransigente, come un Ketteler³⁷, definito da Leone XIII il suo «grande predecessore»³⁸, ma anche di Manning, Mermillod ed altri.

La mancata collocazione dei tre momenti di apertura della *Rerum novarum* verso la società liberale in una teoria dell'ordinamento che sarebbe stata il risultato di un confronto produttivo con il liberalismo non solo portava all'eliminazione della potenzialità liberatrice di questi diritti personalistici, ma allo stesso tempo determinava anche una visione piuttosto paternalista dello Stato nella prima enciclica sociale: se, da un lato, il fatto che Leone XIII richiamasse lo Stato alla sua responsabilità nei confronti dei lavoratori è stato giustamente considerato un passo importante della Chiesa verso quegli Stati europei che spesso nutrivano ostilità nei suoi confronti, tuttavia stupisce, dall'altro lato, la competenza tendenzialmente paternalistica che poi gli viene assegnata³⁹. Significativamente, è proprio con la *Rerum novarum* che Leone XIII ha voluto approvare anche il paternalismo statale del sistema sociale di Bismarck, per rafforzare il fronte anti-socialista in Germania⁴⁰. Questo paternalismo

³⁶ Cfr. G. INVITTO, *Gli ambienti ideologici della Rerum novarum*, in FIORENTINO (ed.), *I cento anni*, 43- 60, qui 48.

³⁷ Cfr. MENOZZI, *La genesi*, 26s.

³⁸ Cit. in K. REPGEN, *Tratti caratteristici e questioni principali della storia del cattolicesimo sociale in Germania nell'epoca della prima e della seconda rivoluzione industriale tedesca*, in DE ROSA (ed.), *I tempi*, 163-187, qui 169.

³⁹ Cfr. G. DE ROSA, *Il movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Roma-Bari 1988, 120s. Nella sua analisi del pensiero di Liberatore Traniello conferma che lo statalismo deve essere considerato una conseguenza del rifiuto dei principi liberali: «la confutazione dei principi dell'economia librale classica si traduce [...] in una consistente rivalutazione della funzione sociale dello Stato» (TRANIELLO, *Aspetti*, 58); cfr. *RN* 25-35 in contrasto a *RN* 6: «l'uomo è anteriore allo Stato».

⁴⁰ Leone XIII chiese a Windhorst, capo del *Zentrum* tedesco, di sottomettersi alla politica di Bismarck, come fu richiesto, da parte di quest'ultimo, come condizione per la riconciliazione e quindi per porre fine al *Kulturkampf* (cfr. DE ROSA, *Il movimento*, 110). Soprattutto in questo scontro tra Leone XIII e Windhorst si evince l'anti-liberalismo problematico del Papa, in quanto proprio il *Centro* tedesco faceva fronte contro uno Stato prussiano che si arrogava sempre più competenze sociali legittimando così le sempre crescenti intromissioni dello stesso a scapito della libertà. Mentre Windhorst sviluppava, da cattolico liberale, in questa situazione le sue considerazioni costituzionali, Herling descrive l'impegno del *Centro* in questo modo: «[u]n dei fenomeni più stupefacenti dell'epoca è l'improvviso mutamento delle opinioni circa i rapporti dello Stato colla vita economica e sociale. La causa del mutamento non è profonda poiché sta nel cambiamento di manovra dell'onnipotente cancelliere [Bismarck]. Egli è passato sul terreno sociale, su cui il Centro stava da tempo. Ma ecco che il Centro dovette pensare già parecchie volte a proteggere la giusta libertà *contro* minacciate intromissioni dell'autorità statale: compito non facile perché sta crescen-

implicito, l'altra faccia del mancato liberalismo della *Rerum novarum*, è il risultato della stessa matrice neotomista che la sorregge sul versante della teoria⁴¹, la quale nella questione del rapporto tra Stato e Chiesa è stata radicalizzata da elementi tradizionalistici, inseriti già nel '600 da Roberto Bellarmino, e pienamente ripresi da Leone XIII. Non si può capire, quindi, il messaggio della *Rerum novarum*, senza considerare la dottrina dello Stato dello stesso Papa Pecci.

3. La dottrina dello Stato di Leone XIII nella *Rerum novarum*

Anche se non costituisce il tema primario della *Rerum novarum*, non considerare la dottrina dello Stato di Leone XIII significherebbe non solo privarsi della possibilità di comprendere la *Rerum novarum* fino in fondo, ma anche contravvenire al nostro metodo interpretativo: se per la prospettiva liberale la libertà è indivisibile nei suoi aspetti sociali, economici, politici e culturali, allora la domanda sul “liberalismo” della *Rerum novarum* non si può limitare ad un’analisi dei tre “diritti” fondamentali, ma deve considerare la loro collocazione sistematica all’interno dell’idea di ordinamento generale che vi sta a monte. Se questo aspetto nella *Rerum novarum* non risulta elaborato, allora dobbiamo scorgerne il primo segno nel fatto che alla nascita della Dottrina sociale della Chiesa non sta un costruttivo confronto teoretico con le istanze liberali come sono state affermate nelle tre Rivoluzioni del '700, ma piuttosto il rifiuto del mondo moderno *tout court*. Questo rifiuto è profondamente radicato nel Magistero dell’800 – prima di tutto nella *Mirari vos* di Gregorio XVI e nel *Syllabus errorum* di Pio IX⁴² – e pienamente confermato da Leone XIII⁴³: in questi documenti

do una nuova generazione, la quale conosce il liberalismo soltanto per i danni che ha recato e, nell’ira che la prende, è troppo facilmente propensa a dare in braccio allo Stato, la cui sfera d’azione si è allargata smisuratamente, anche le libertà necessarie, per le quali i nostri padri hanno combattuto con tutte le loro forze» (cit. in DE GASPERI, *I tempi*, 32s.). Windhorst ed Hertling opposero il principio di libertà contro l’idea dello Stato onnipotente che deve ristabilire le corporazioni, come pretendevano Hitze e Vogelsang.

⁴¹ Secondo la dottrina neotomista lo Stato deve riconoscere i diritti naturali e provvedere per la classe lavoratrice (cfr. A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni*, Milano 1979, 32s.).

⁴² Come documenti sociali di Pio IX sarebbero da menzionare innanzitutto l’enciclica *Nostis et nobiscum* (1849) e il motu proprio *I gravissimi mutamenti* (1852).

⁴³ Cfr. G. MORRA, *Società e Stato nella Dottrina sociale della Chiesa*, in FIORENTINO (ed.), *I cento anni*, 91-133; R. UERTZ, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965)*, (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 25) Paderborn et al. 2005, 240.

l'ordine sociale viene concepito come dato da Dio e il tentativo di soverchiarlo da parte del liberalismo riceve l'*anatema*. E anche se Taparelli oltrepassava la concezione statica di Pio IX, annoverando gli operai nei ceti e quindi considerandoli per la prima volta come individui – concezione che, come visto, porta poi all'affermazione della libertà di associazione nella *Rerum novarum* –, tali tentativi furono sempre collocati all'interno della prospettiva generale del «ripristino del controllo ecclesiastico sul consorzio civile»⁴⁴. In questo senso, Acerbi interpreta la nascita della Dottrina sociale della Chiesa nel segno del ristabilimento dell'ordine sociale sotto il controllo della Chiesa che si imponeva, evidentemente, tramite la restaurazione dei costumi e della religione cristiana⁴⁵. L'affermazione degli apparenti diritti “liberali” avviene quindi sin dall'inizio – cioè sin dai pensatori che prepararono la *Rerum novarum* – all'interno della domanda del rapporto tra Stato e Chiesa⁴⁶. Per questa ragione, qualsiasi interpretazione di apertura liberale o democratica doveva essere dichiarata un fraintendimento, sottolineando il mero carattere di preoccupazione sociale dell'enciclica, che in questo modo veniva liberata da qualsiasi portata politica, cioè nelle sue conseguenze per l'ordinamento sociale in quanto tale. Ciò che Röpke ha potuto rilevare come dimensione liberale nella prima enciclica sociale non trova quindi nessun fondamento concettuale nella *Rerum novarum* e perciò si riduce al mero antisocialismo: i tre presunti “diritti liberali” non sono l'espressione di un'idea di ordinamento liberale, e quindi non si trova, nella *Rerum novarum*, il concetto di libertà personalistica indivisibile. In realtà, la *Rerum novarum* ricorre accidentalmente ad elementi del pensiero liberale, in maniera sporadica, nei casi in cui era inevitabile al fine di rafforzare la dottrina di san Tommaso in chiave antisocialista. Ma sulla stessa scia di san Tommaso, si è rivolta contro l'idea della sovranità popolare in modo radicale, eliminando perciò completamente la *libertà* in chiave politica.

Precisamente, la teoria dello Stato di san Tommaso fu recepita dagli autori dell'800 tramite la riflessione di Roberto Bellarmino: sulla base di Rm 13,1s., ogni autorità politica è interpretata come derivante da Dio, per cui il sovrano non è il popolo, il quale si concepisce come tale soltanto nel sovrano-monarca che ha ricevuto la sua *potestas* in modo sacramentale. In questo modo, Leone XIII non presenta soltan-

⁴⁴ «La ricostruzione delle corporazioni medievali – che il Taparelli voleva si dotare di contenuti economici adeguati alle condizioni del nuovo sviluppo industriale, ma che riteneva anche dovessero essere sottoposte alla direzione immediata di un sacerdote – appariva come la via concreta attraverso cui giungere, nel mondo del lavoro, alla ricomposizione della medievale *societas christiana* a carattere ierocratico» (MENOZZI, *La genesi*, 25; cfr. 32).

⁴⁵ Cfr. ACERBI, *La Chiesa*, 56s.

⁴⁶ «Anche se il suo [dell'enciclica] tema precipuo è la condizione dei lavoratori, il rapporto tra società e stato non vi è meno presente» (MORRA, *Società e stato*, 100).

to la dottrina scolastica sul potere statale, ma la restringe ulteriormente tramite una prospettiva tradizionalistica: mentre, secondo alcuni interpreti, la dottrina scolastica potrebbe estendersi anche ad una legittimazione della democrazia, sono proprio gli elementi del tradizionalismo cattolico, inseriti da Bellarmino, ad impedire anche solo una lieve apertura in chiave liberale⁴⁷. Joseph Mausbach e Peter Tischleder, ad esempio, sostenevano che nel senso scolastico occorresse rifiutare soltanto la dottrina estrema della sovranità popolare, ossia quella rousseauiana cioè individualista, mentre si sarebbe potuto concepire senza problemi il popolo in quanto tale come destinatario del potere conferito da Dio. Questa concezione mantiene l'idea dell'origine divina del potere politico evitando l'affermazione del presupposto democratico-individualistico delle costituzioni liberali⁴⁸. Leone XIII, sulla scia di Bellarmino, rifiutava però una tale interpretazione concependo il trasferimento del potere politico dal popolo al sovrano non come un atto libero del popolo, che a sua volta riceveva il potere da Dio, ma secondo la necessità metafisica del diritto naturale, per cui viene escluso anche il solo minimo momento in cui il popolo, nel trasferimento del potere politico, potrebbe apparire "sovrano"⁴⁹: «coloro i quali siano per essere preposti alla pubblica cosa, possono in talune circostanze venire eletti per volontà e deliberazione della moltitudine, senza che a ciò sia contraria o ripugni la dottrina cattolica. Con la quale scelta tuttavia si designa il principe, ma non si conferiscono i diritti del principato: non si dà l'imperio, ma si stabilisce da chi debba essere amministrato»⁵⁰. Solo il sovrano costituisce il popolo, non viceversa il popolo il sovrano⁵¹.

In questo modo, la dottrina dello Stato di Leone XIII impediva in modo efficace ogni tentativo di istituzionalizzazione della libertà nella costituzione, il che avrebbe azzerato l'importanza della Chiesa nella costituzione del potere politico: non dalla persona come diritto fondamentale ed originario derivano i diritti e il potere, ma dal loro fondamento nell'autorità divina. Anche se – secondo la concezione del diritto naturale di san Tommaso – esso è riconoscibile dalla ragione, quest'ultima è offuscata dal peccato originale. Così si impone l'autorità del Magistero papale come interpretazione autoritativa del diritto naturale e quindi come istanza legittimatrice

⁴⁷ Cfr. UERTZ, *Vom Gottesrecht*, 249-252.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, 245-249.

⁴⁹ Cfr. F. X. ARNOLD, *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin. Ein Beitrag zur Rechts- und Staatsphilosophie des konfessionellen Zeitalters*, München 1934, 223s., 227.

⁵⁰ LEONE XIII, *Diuturnum illud*, U/B XXI, 1-23, qui 4; cfr. Id., *Immortale Dei*, U/B XXI, 24-48, qui 29.

⁵¹ Questa dottrina di Leone XIII viene confermata da Pio X in *Notre charge apostolique*, U/B XXIII, 229-276, qui 249s.

del potere politico⁵². «La ragione umana è indirizzata in modo assoluto a ricevere le norme del diritto naturale, interpretate autoritativamente dal Magistero, come direttive che vincolano in modo rigoroso la coscienza»⁵³. In questa sovrapposizione della verità autoritativamente interpretata alla libertà della persona che acquisisce la sua dignità morale nella coscienza, sta l'antiliberalismo di Leone XIII, come si evince innanzitutto dall'enciclica *Libertas praestantissimum*, nella quale viene rifiutata la dottrina liberale «che un uomo libero non debba sottostare alle leggi che Dio volle imporre; fanno eccezione per le leggi ispirate dalla ragione naturale»⁵⁴. Infatti, fondare il diritto nella persona significherebbe, da questa prospettiva, assegnare al popolo, alla libertà degli individui, la sovranità politica e legittimare l'ordinamento democratico – conseguenza impensabile per Leone XIII. In questa prospettiva, si evince subito come i diritti “liberali” della *Rerum novarum* costituiscano un fattore estraneo alla sua sistematica di fondo. Il carattere occasionale del riferimento ad essi in quanto armi antisocialiste si conferma ulteriormente considerando soprattutto la *Graves de communi*, dove Leone XIII esplicita, contro possibili fraintendimenti dell'enciclica sociale, la sua dottrina dello Stato senza fare neanche un riferimento alla *Rerum novarum*, tanto meno ai lievi impulsi di un'apertura contenuti in essa. Ciò significa, in altre parole, che le aperture segnate dalla *Rerum novarum* non avevano nessuna ricaduta sulla concezione leonina di ordinamento sociale, ereditata da Pio IX, dai gesuiti della *Civiltà cattolica* e dai vescovi sociali intransigenti.

Leone XIII non concepisce quindi lo Stato come realtà autonoma, in quanto ciò significherebbe accettare la sua base liberal-costituzionale: così si sarebbe distrutta l'armonia dell'ordinamento prestabilito tra Stato e Chiesa accettando lo sconvolgimento liberale dell'ordine tra verità e libertà e quindi la base atea e antireligiosa dello Stato moderno⁵⁵: in questa chiave, le costituzioni moderne furono ritenute un atto di apostasia nazionale⁵⁶. Non si deve quindi interpretare come un atto di “modernizzazione” il fatto che Leone XIII non usi più la terminologia di Gregorio XVI del rapporto armonico tra *sacerdotium* ed *imperium* e che ora chiama la sovranità

⁵² Cfr. W. KORFF, *Natur/Naturrecht*, in *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, a c. di P. Eicher, III, München 1985, 182-195, qui 188s.

⁵³ UERTZ, *Vom Gottesrecht*, 265.

⁵⁴ LEONE XIII, *Libertas praestantissimum*, U/B II, 40-76, qui 54.

⁵⁵ Cfr. *Libertas praestantissimum*, U/B II, 57.

⁵⁶ K. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, I, Paderborn 1959¹⁰, 63. Cfr. LEONE XIII, *Pervenuti all'anno*, U/B XXV, 28-69, qui 49; cfr. anche *Nostis errorem* (1889); *Militans Jesu Christi Ecclesia* (1881).

*civilis potestas*⁵⁷, perché la concezione fondamentale della canonistica classica ossia l'unità tra Chiesa e Stato viene perfettamente riproposta⁵⁸. Anche se Papa Pecci non rivolge più il tradizionale appello al soccorso dei principi cristiani e non si riferisce più alle nazioni cristiane, anche se apre gli archivi vaticani come segno che il periodo delle monarchie cristiane era passato⁵⁹, rimane il fatto che rifiutava la dottrina moderna dello Stato in quanto basato sulle idee liberali erronee⁶⁰.

In questo modo, però, la Chiesa rifiutava di confrontarsi con ciò che ormai, almeno dopo il 1870, era la regola della realtà politica in tutti gli Stati dell'Europa: ossia i parlamenti e le istituzioni liberali⁶¹. Il divieto o perlomeno la limitazione imposta ai cattolici nell'impegnarsi in politica fu la conseguenza di questo atteggiamento fondamentale, e quindi in ultima analisi di quella dottrina dello Stato che era la concezione etica dell'ordinamento sociale e quindi la matrice concettuale nella quale deve essere letta e compresa la *Rerum novarum*: secondo questa, ogni impegno del cattolico in politica che superasse una certa misura significava un'accettazione di questo ordinamento antireligioso. Abbiamo già rilevato in che senso, quindi, la *Rerum novarum* si intende esclusivamente come documento sociale, non politico; ed è noto quanto Leone XIII di conseguenza si servì innanzitutto dei movimenti cattolici. Non a caso la *Graves de communi* era l'enciclica sull'Opera dei Congressi e Comitati cattolici. Soprattutto Pio X insistette su questa dimensione, ossia di interpretare la *Rerum novarum* in coerenza con le altre encicliche leonine, dalle quali risulta chiaramente l'intenzione di Leone XIII «o di richiamare la natura costitutivamente gerarchica della società, o di negare la sovranità popolare, o, infine, di escludere il senso politico

⁵⁷ Cfr. H. MAIER, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie 1789–1850*, Freiburg i. Br. 1959.

⁵⁸ Cfr. UERTZ, *Vom Gottesrecht*, 241-245.

⁵⁹ Cfr. ACERBI, *La Chiesa*, 39.

⁶⁰ «La tesi di fondo di Leone XIII consiste nella contraddizione profonda dello Stato moderno – anche nei casi in cui esso di fatto possa considerare in qualche modo il diritto della Chiesa – alla dogmatica e alla morale ecclesiastica per quanto alle sue premesse antropologiche e socio-filosofiche» (UERTZ, *Vom Gottesrecht*, 245). Secondo l'analisi di Uertz, la dottrina dello Stato di Leone XIII non si lascia nemmeno interpretare in senso moderato-scolastico, anti-rousseauiano che i politici del *Centro* tedesco cercarono di assegnarle, come ad es. Mausbach e Tischleder, come abbiamo visto. In questo senso, così conclude Uertz, Leone XIII avrebbe rifiutato qualsiasi modo di assegnare anche solo un minimo potere politico al popolo (cfr. *ibid.* 246). «L'intera impostazione della teoria dello Stato leonina è talmente fondata in maniera teologica, canonistica e tradizionalistica, che persino le più moderate idee liberali e di una democrazia di diritto naturale apparivano inconciliabili con essa» (*ibid.* 247).

⁶¹ «[L']assetto nazionale degli stati [...] e le istituzioni liberali [...] stavano ormai in quasi tutta l'Europa come un acquisto, che era costato lunghe fatiche, e come un possesso assicurato» (B. CROCE, *Storia d'Europa nel secolo decimo nono*, Bari 1965, 232s.).

della “democrazia cristiana”, confermando in questo modo il carattere antidemocratico dell’inizio della Dottrina sociale della Chiesa nella sua fase iniziale⁶².

Per questa ragione, la “giustizia sociale”, secondo la *Rerum novarum*, è un compito sociale ma non esprime ancora la responsabilità umana per l’ordinamento sociale stesso, perché questo non sta a disposizione della libertà e quindi della responsabilità dell’uomo ma è desunto deduttivamente dall’impostazione metafisica del sociale. Tuttavia, il passaggio decisivo, che identifica la *Rerum novarum* come la prima enciclica sociale, è quello di non affidarla solamente alle opere di carità individuale e al ripristino dell’ordine medievale – come la concepiva ancora Pio IX – ma di impegnare per la giustizia sociale anche gli *attori sociali* – che per la *Rerum novarum* sono la Chiesa, lo Stato e le associazioni⁶³. La loro funzione deriva, però, da quel quadro generale che è la realizzazione dei valori morali e religiosi da parte di queste tre istituzioni, e quindi non fu determinata a partire dalla costituzione, cioè dalla dignità della persona. Proprio in questa chiave, evidentemente, la Chiesa funge da primo esempio e autorità naturale nel campo della giustizia sociale, per cui è solo essa che legittima moralmente l’ordinamento sociale⁶⁴.

Nell’individuazione della *giustizia sociale* non come criterio etico-personalistico dell’ordinamento, ma come impegno dei tre grandi attori sociali, sta la ragione sistematica del già accennato paternalismo della *Rerum novarum*. Perché all’interno dei suoi compiti, assegnati dalla Dottrina sociale della Chiesa come limiti definiti dal diritto naturale, ciascuno di questi tre attori ha la piena facoltà di intervento. Considerando che uno dei tre attori è lo Stato, Murri non sbaglia riassumendo che «[i]l papa dà francamente ragione agli interventzionisti»⁶⁵. L’intervento dello Stato non viene definito e legittimato a partire dalla libertà e dalla dignità della persona, ma dall’ordinamento metafisico-sociale. Allo stesso modo, quanto alle associazioni, anch’esse risultano come attori di giustizia sociale, ma significativamente non gli individui che liberamente si associano ad esse. Diventa chiaro, allora, come l’associazione non riceve il suo valore etico-sociale dalla libertà della persona ma che esso giace nell’istituzione che lo deriva dall’ordine naturale. In senso stretto, quindi, il problema degli operai non viene affrontato a partire dall’individuo, anzi, il singolo in quanto tale è interpretato piuttosto come elemento iniquo e ostacolante l’ordi-

⁶² ACERBI, *La Chiesa*, 163. E conclude: «il quadro magisteriale in cui Pio X colloca la *Rerum novarum* piegava quest’ultima ad una lettura antidemocratica».

⁶³ Cfr. *RN* 13-44.

⁶⁴ Cfr. *Immortale Dei*, U/B XXI, 29, 31, 44.

⁶⁵ Cfr. R. MURRI, *La Rerum novarum e Leone XIII* (Recuperi, 1), Urbino 1991, 72; cfr. S. ZOPPI, *Dalla Rerum Novarum alla democrazia cristiana di Murri*, Bologna 2001.

ne e la pace⁶⁶, ossia la stessa “giustizia sociale”. Queste due conseguenze, secondo l’interpretazione estrema di Murri che però coglie la problematica fondamentale, corrispondono nella loro spinta antiliberale – con una paradosalità ironica che però risulta come conseguenza coerente dall’impostazione fondamentale dell’enciclica – piuttosto ad una visione socializzante che non ad un modello che valorizzi la persona nella sua dignità individuale⁶⁷.

Senz’altro, questa vicinanza affatto pericolosa alla soluzione socialista non fu né voluta, né compresa dai collaboratori della *Rerum novarum*, in quanto nel loro antiliberalismo di fondo si ritenevano anche distanti dal socialismo, perché – come già evidenziato – fatalmente si considerava quest’ultimo come una conseguenza del liberalismo. La fatalità di questa prospettiva sta nel mancato confronto con il liberalismo moderno, a sua volta conseguenza dell’identificazione affrettata e per niente giustificata del liberalismo con il liberismo o il libertinismo – cioè con il “falso individualismo”. Secondo la *Rerum novarum*, il criterio della giustizia sociale non è il diritto della persona, ma la religiosità delle tradizioni; non è l’istituzione costituzionale a determinare i parametri etici della sovranità politica, ma la fedeltà degli attori politici ai costumi cristiani e soprattutto la divina istituzione del monarca.

Significativamente, secondo questa concezione la domanda centrale di ogni pensiero politico, ossia riguardo alla forma concreta dello Stato, non sussiste più perché nei confronti dell’ordine metafisico della società ogni forma politica si relativizza di conseguenza. Questa posizione di neutralità nei confronti delle forme di Stato, caratteristica della *Rerum novarum* e della *Quadragesimo anno*, causa però in effetti quel posizionarsi poco coerente della Chiesa con i singoli Stati europei: dal *ralliement* francese al *non expedit* italiano, con tutte le vie di mezzo nei confronti dell’Austria (leale concorso), del Belgio (pieno potere politico), della Germania (*Kulturkampf*), e degli altri Stati europei. Anche se è vero che nel confrontarsi con queste realtà alquanto differenti ed incommensurabili si esprime una nuova consapevolezza della Chiesa che «non teme il moderno, ma esige che il mondo nuovo che nasce sia umano e cristiano»⁶⁸, manca il parametro trasversale per queste posizioni non solo molto diverse ma addirittura difficilmente conciliabili l’una con l’altra. Un tale parametro, nei confronti degli Stati liberali, poteva essere solo il diritto nella sua chiave liberal-

⁶⁶ Cfr. *RN* 28s.

⁶⁷ Per questa ragione, Negri coglie nel segno quando – forse in maniera troppo accentuata – afferma: «[...]a condizione operaia è vista, oserei dire, con occhio socialista, quando se ne mette in evidenza il carattere iniquo», per cui l’enciclica si caratterizzerebbe per un «senso “antiliberale”» (A. NEGRI, *Rileggendo la Rerum novarum cent’anni dopo*, in FIORENTINO [ed.], *I cento anni*, 115-131, qui 129).

⁶⁸ G. RUMI, *Dalla Realpolitik alla Rerum Novarum: Leone XIII e Rampolla*, in DE ROSA (ed.), *I tempi*, 33-41, qui 38.

costituzionale, che però è stato rifiutato dalla stessa *Rerum novarum*. Al contrario, tutti gli Stati furono individuati *tout court* come espressioni di un liberalismo sfrenato, quindi di un “liberalismo” di cui, a livello politico-parlamentare alla fine dell’800, non si trova più traccia in Europa. Nota Acerbi che ai tempi della *Rerum novarum* di tale liberalismo riduttivo non esisteva più nient’altro che un «ricordo del passato»⁶⁹, in quanto da un lato il costituzionalismo inglese aveva assunto il suo assetto politico-istituzionale, e dall’altro si era affermata nelle dottrine politiche la dimensione antigiacobina nel senso che si concepiva la sovranità popolare non più come illimitata ma delineata dai criteri di giustizia e dei diritti fondamentali. Ossia, in altre parole, se un Ketteler nel 1869 sulla *Liebfrauenheide* vicino a Magonza poteva attaccare frontalmente la “libertà sfrenata” di un “capitalismo divorante”, l’enciclica del 1891 avrebbe avuto il dovere, proprio in quest’analisi, di una maggiore differenziazione a livello politico-costituzionale.

Già per la fine dell’800 l’enciclica si basava quindi su un’idea di ordinamento sociale che non poteva essere considerata più adeguata, ed è lo stesso Sturzo a rammaricarsi per l’occasione storica che in questo modo fu persa⁷⁰. Gabriele De Rosa, nella sua interpretazione dell’affermazione di Sturzo, va ancora oltre, attribuendo al ritardo della Chiesa nel suo confrontarsi con il mondo moderno persino una responsabilità per la nascita dei totalitarismi europei nella prima metà del ’900. Secondo Sturzo, afferma De Rosa, questi problemi si lascerebbero individuare soprattutto nel contesto della *Rerum novarum*⁷¹. Nella stessa direzione della considerazione di

⁶⁹ Acerbi, *La Chiesa*, 51.

⁷⁰ In questo modo, secondo Sturzo, la *Rerum novarum* non avrebbe dato una risposta nemmeno agli aspetti più centrali sollevati nell’enciclica stessa. Nel 1941, dopo l’attacco dei nazionalsocialisti alla Russia, egli commenta: «[t]utti i grandi mali sociali (come i nostri mali fisici) vengono da piccoli inizi, che riparati a tempo non si svilupperebbero o sarebbero meno nocivi e meno estesi. Il marxismo si sviluppò tra gli operai della grande industria nella seconda metà del secolo scorso. Ma quale era allora la situazione di tali operai? Pessima sotto tutti gli aspetti. E che facevano allora gli uomini di governo, gli uomini di chiesa, le classi agiate per questi paria della società industriale? Presso che nulla. Solo verso il 1870 si cominciò a comprendere che c’era un dovere sociale e morale imprescindibile verso tali operai, e in genere verso la classe operaia. [...] Ma quanti furono fra i cattolici ad avversare allora i sindacati operai come pericolose novità e a denunziare la Democrazia Cristiana come un’eresia? Così quel poco che si poté fare dalla *Rerum Novarum* in poi dai cattolici, non fu mai pari al bisogno della massa operaia, trascinato verso l’apostasia religiosa, per offrire un rimedio sano e adeguato ai mali economici creati dal capitalismo eccessivo» (cit. in G. DE ROSA, *L’orizzonte e il contesto di un’enciclica*, in *Io, I tempi*, 15-24, qui 23).

⁷¹ Cfr. DE ROSA, *L’orizzonte*, 23s. Esplicitamente De Rosa commenta: «[l]a domanda che era nel cuore di Sturzo potremmo tradurla così: fino a che punto i cattolici si erano impegnati a realizzare la *Rerum Novarum*? Quali ostacoli ne avevano impedito lo sviluppo? Perché si era arrivati a capire con ritardo che senza il connubio con i principi della democrazia politica, senza *ralliemment* alle istituzioni moderne, la *Rerum Novarum* sarebbe rimasta sospesa a mezz’aria?» (DE ROSA, *L’orizzonte*, 23s.). Oltre al mancato confronto con il diritto liberal-individuale, De Rosa analizza quindi anche nel contesto della ricezione della *Rerum novarum* un mancato sfruttamento dei potenziali che essa senz’altro indicava positivamente.

De Rosa troviamo un'altra posizione interessante di un teorico del diritto naturale cattolico, Heinrich Rommen, il quale nel 1936 pubblicava la prima edizione del suo libro dal celeberrimo titolo: *L'eterno ritorno del diritto naturale*⁷². Dopo la guerra, in occasione della seconda edizione, egli aggiunge qualche considerazione significativa, in quanto considera la dignità umana come fondamento dei diritti fondamentali e quindi come primo principio costituzionale, e non più una contraddizione al diritto naturale neoscolastico – come aveva affermato ancora nella prima edizione – ma come unica possibilità di sviluppo dello stesso per poter proteggere la persona nei confronti del pericolo totalitario⁷³. Inoltre, Rommen evidenzia la riflessione del diritto naturale nella chiave della dignità della persona come passaggio importante verso la protezione e la salvaguardia di quella base morale e religiosa che il diritto naturale avrebbe sempre reclamato nei confronti del potere politico. Le esperienze dei totalitarismi insegnerebbero che il diritto naturale è da estendere ai diritti umani, perché solo in questo modo si può efficacemente evitare che il diritto si riduca ad un mero strumento positivo dello Stato, incapace di opporsi ad ogni forma di tirannia. In questo modo, troviamo in Rommen un'ulteriore conferma dell'analisi sturziana, ossia della dimensione storica del mancato confronto della Dottrina sociale della Chiesa con il liberalismo moderno. In questo modo, così si può concludere nella linea di Rommen, essa non ha colto l'occasione storica per declinare la propria tradizione del diritto naturale in una chiave personalistico-costituzionale, che sarebbe stata una difesa molto più efficace contro la negazione della libertà individuale e l'oltraggio alla dignità umana da parte dei totalitarismi.

Ma perché la riflessione di Leone XIII e Pio XI non è stata portata fino al livello costituzionale? La risposta a questo interrogativo sta nella base concettuale della dottrina neoscolastica: la chiave personalistica del diritto naturale avrebbe implicato la differenziazione (non separazione) tra la sfera del diritto e la sfera della morale, differenziazione che significa in fondo il riconoscimento dello Stato liberale nella sua autonomia basata sulla libertà della persona. Tale conseguenza, però, sia per il diritto naturale neoscolastico, sia per la dottrina dello Stato da Gregorio XVI a Pio XII, era difatti assente⁷⁴.

⁷² Cfr. H. ROMMEN, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Leipzig 1936¹ (tr. it. G. Ambrosetti, Roma 1965).

⁷³ Cfr. ROMMEN, *Die ewige Wiederkehr*, München 1947², 161s., 166s.

⁷⁴ Secondo la critica di Murri, la Chiesa non sosteneva la «lotta per il diritto, cioè, implicitamente, per la costituzione del nuovo Stato», come movimento «dal basso» e della sovranità popolare, e così non si associava completamente al programma dei lavoratori, in quanto la Chiesa non si voleva né si poteva schierare contro i «vecchi ceti conservatori». E conclude: «Così l'enciclica dava una dottrina generale, ma non un metodo» (MURRI, *La Rerum novarum*, 74). Infatti, questo viene elaborato solo con la *Mater et magistra*.

4. Etica sociale come etica dell'ordinamento politico e delle istituzioni sociali

Nella dottrina dello Stato di Leone XIII che deduce e giustifica il diritto dall'alto, riducendo così l'argomento politico all'attacco ad un liberalismo che in questo modo non esisteva più, Leone XIII ha seguito la strategia, stando all'analisi di Acerbi, di portare l'argomento sociale su un certo livello ideale, evitando ogni polemica reale con i governi esistenti, secondo la tesi della neutralità nei confronti delle forme di Stato, per descrivere la crisi come una crisi delle idee, ossia della carente base morale e religiosa della società. In questo modo, il Papa avrebbe assegnato alla Chiesa la competenza centrale, anche nella situazione moderna degli Stati liberal-secolari, per risolvere la crisi⁷⁵. Poiché, secondo Leone XIII, l'intero ordine sociale dipendeva dalla religione, egli avrebbe ricollocato la Chiesa costitutivamente in mezzo alla società politica⁷⁶. Questa operazione, che del resto si trova nella linea della politica di Pio IX dopo il 1860 culminata nel Vaticano I, cioè una reazione alla perdita del potere politico *ad extra* con la rivendicazione dell'assoluta autorità morale *ab intra*, faceva sì che la *Rerum novarum* cercasse di far derivare dalla legge di Cristo direttamente l'ordine sociale: «anche nella convivenza umana e nella società civile deve imparare la legge di Cristo, così che non solo della vita privata, ma anche della pubblica essa sia guida e maestra»⁷⁷. Dal momento che ordine e civiltà trovano fondamento solo nella legge di Cristo, senza la Chiesa non si potrebbe fondare nessuna società, che altrimenti risulterebbe automaticamente delegittimata, ed ogni sforzo di edificarla sarebbe vano. Il fatto che lo Stato non possa fare a meno della Chiesa viene espresso dall'enciclica *Libertas praestantissimum* nella frase: «non è assolutamente lecito invocare, difendere, concedere una libertà ibrida di pensiero, di stampa, di parola, di insegnamento o di culto, come fossero altrettanti diritti che competono per natura all'uomo. Perché, se fossero tali, si avrebbe diritto di essere indipendenti da Dio, e non potrebbe la libertà umana essere limitata da alcuna legge»⁷⁸.

Ogni confronto con i pensatori liberali era così escluso in partenza, a maggior ragione con i liberali inglesi. Nemmeno il fatto che la *Rerum novarum* implementa

⁷⁵ «Le cause del disordine non erano, infatti, da riporre nel dispotismo, nell'ignoranza popolare, o nei ritardi del progresso sociale, e nemmeno nel capitalismo: tutte ragioni che trascurano il fatto che la sostanza del problema è di ordine ideale, cosicché di tale ordine ha da essere il rimedio» (ACERBI, *La Chiesa*, 55).

⁷⁶ Cfr. LEONE XIII, *Au milieu*, U/B XIII, 177-207, qui 196.

⁷⁷ Enc Tameti futura, XX 305.

⁷⁸ *Libertas praestantissimum*, U/B II, 71.

qualche traccia lockeiana nella dottrina della proprietà privata conduce ad un interessamento costruttivo per il pensiero inglese, e proprio questa riduzione pregiudiziale dello sguardo culturale sta a monte dell’impostazione antiliberale della Dottrina sociale della Chiesa a partire dalla *Rerum novarum*, che avrebbe pesato su di essa per 70 anni. Sembra un paradosso ironico, se non un fatto tragico, che tre anni prima della pubblicazione dell’enciclica venne condannato Antonio Rosmini, quel pensatore che già negli anni ’40 dell’800 pose il pensiero cattolico in un confronto costruttivo il pensiero cattolico con l’istanza liberale, espressa soprattutto dagli inglesi, per trovare delle risposte alla *questione sociale* interpretata come l’insieme delle sfide che le tre Rivoluzioni del ’700 recarono al cattolicesimo, evitando la riduzione della complessità sociale al mero aspetto social-caritativo. Significativamente, solo un anno dopo la “svolta” di Pio IX nel 1848, l’opera rosminiana più emblematica in questa direzione, che non a caso portava il titolo *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, fu messa all’indice. «Sarebbe desiderabile che gl’Italiani si occupassero maggiormente nello studio de’ politici e degli economisti inglesi»⁷⁹, ha concludeva in essa il Roveretano, non nell’intenzione di importare un liberalismo che nella prima metà dell’800 si presentava assai vicino ad un liberismo e libertinismo – ancora anacronisticamente temuta dalla *Rerum novarum* a fine secolo –, bensì per poter guadagnare da questo studio i necessari strumenti concettuali per sviluppare anche in ambito cattolico una dottrina del diritto e della costituzione come nuova base sulla quale stabilire, poi, il rapporto tra Stato e Chiesa⁸⁰. Questa base giuridico-costituzionale di Rosmini è la persona, per cui il Roveretano non affida la “giustizia sociale” alla “mano invisibile” del liberalismo inglese, ma a quei principi strutturanti l’ordine giuridico-pubblico

⁷⁹ A. ROSMINI, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, in Id., *Scritti politici*, a c. di U. Muratore, Stresa 2010², 37-245, qui 242. Cfr. anche INVITTO, *Gli ambienti*, 49. Risulta però superficiale il giudizio di Invitto: «[o]lra ci spieghiamo anche perché lo scritto rosminiano [...] subì la condanna. In esso la costruzione politica era basata esclusivamente su fondamenti naturali, razionali ed economici, tanto è vero che concludeva invitando a studiare non San Paolo o San Tommaso, ma i politici e gli economisti inglesi» (*ibid.* 54). Può concordare con una tale conclusione solo chi non conosce né il contesto sistematico della *Rerum novarum*, né quello della *Costituzione secondo la giustizia sociale* di Rosmini. Da un lato, nessuna enciclica è basata meno sulla scrittura e su san Paolo quanto la *Rerum novarum* che presenta una filosofia sociale del neotomismo, integrata con alcuni elementi del liberalismo soprattutto di stampo lockeiano. Le citazioni della Scrittura sono, per quanto attiene alla sistematica, solo ornamenti. D’altro canto, Rosmini si ispirò profondamente non soltanto alla Scrittura, ma anche ai Padri della Chiesa e a san Tommaso. La *Costituzione* è la traduzione in un linguaggio giuridico-costituzionale di ciò che è l’originale messaggio sociale cristiano. Per una conferma di questa teoria, basta aprire quei volumi di Rosmini dove egli elabora quei concetti fondamentali che poi presuppone, giustamente, nell’elaborazione della *Costituzione secondo la giustizia sociale*.

⁸⁰ Cfr. S. MUSCOLINO, *Persona e mercato. I liberalismi di Rosmini e Hayek a confronto* (La Rosminiana, 2), Soveria Mannelli 2010; Id., *Genesi e sviluppo del costituzionalismo rosminiano* (Bibliotheca, 32), Palermo 2006.

secondo la dignità della persona che non è soltanto “individuo” ma allo stesso tempo relazione fondamentale con la trascendenza e con la famiglia. Nella costituzione Rosmini scopre quindi la “mano visibile” del diritto cioè della *giustizia sociale*, come egli esprime nel titolo stesso di questa sua opera messa all’indice. Su questa base dovrebbe essere possibile, così le sue considerazioni iniziali, fondare un «[g]overno costituzionale stabile e fermo» in grado di superare la situazione dei popoli «agitati da crudeli intestine discordie»⁸¹ – analisi con la quale Rosmini anticipa il paragrafo iniziale della *Rerum novarum* di mezzo secolo. Il problema sociale che il Roveretano individua non sono le costituzionalizzazioni nell’800 come secondo la dottrina dello Stato di Leone XIII, ma il fatto che queste fossero state basate su principi erronei. Tutto stava, secondo il Roveretano, nell’individuare la base giusta, affinché fosse possibile erigerci sopra un ordinamento di “giustizia sociale”. Come si evince subito, per Rosmini la “giustizia sociale” non è il criterio dell’agire dei singoli (in chiave caritativa) o degli attori sociali (in modo paternalistico), ma è il criterio social-etico dell’ordinamento giuridico-istituzionale che si esprime sulla base della costituzione perché in essa si istituzionalizza in maniera fondamentale-giuridica, come affermano la *Mater et magistra* e la *Gaudium et spes*, la persona come «principio, soggetto e fine» dell’ordinamento sociale (*Institutionen-Institution*).

In questa dimensione costituzionale, il diritto naturale diventa personalistico e qualifica la libertà morale della persona come il valore etico di qualsiasi istituzione sociale. Così, la costituzione, per Rosmini, non realizza una libertà indifferente, individualistica ed immanente come nell’ambito del “liberismo”, che lo stesso Röpke avvertiva di non confondere con il “liberalismo”. Si tratta piuttosto di quella libertà che la persona in quanto diritto è: «la persona dell’uomo è il diritto umano sussistente»⁸². In questa chiave, Rosmini individua il difetto delle costituzioni moderne proprio nella mancata tutela e garanzia della libertà e della proprietà della persona⁸³: «[o]gni libertà dunque deve essere tutelata e guarentita; ogni proprietà deve essere del pari tutelata e guarentita, e oltre di ciò provveduta di tali leggi che favoriscano lo svolgimento della nazionale ricchezza. Se il governo fa tutto questo, egli rende giustizia a tutti e procaccia l’utilità di tutti, e, per dirlo di nuovo, egli è perfetto»⁸⁴. Invece di

⁸¹ ROSMINI, *La Costituzione*, 43.

⁸² A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a c. di R. Orecchia (Ediz. Naz., 35-40), Padova 1967-1969, I, 191.

⁸³ «Tutti i diritti degli uomini si riducono a due gruppi, al gruppo di quelli che si raccolgono sotto il nome di libertà, e sono il libero onesto esercizio di tutte le facoltà, e al gruppo di quelli che si raccolgono sotto il nome di proprietà. [...] Le Costituzioni moderne difettano per l’uno e per l’altro capo» (ROSMINI, *La Costituzione*, 46).

⁸⁴ ROSMINI, *La Costituzione*, 46.

criticare le costituzioni moderne di basarsi unicamente sulla libertà e la proprietà – come fa la *Rerum novarum* – Rosmini le critica per il fatto di aver frainteso che cosa significhino *libertà* e *proprietà* come realizzazione della persona. Proprio per questo fraintendimento, esse non riescono a stabilire un ordinamento «secondo la giustizia sociale». Il primo principio, per Rosmini, implica la tutela della persona nei suoi diritti naturali, e non solo nella chiave della “libertà negativa” o di *life, liberty ed estate* nel senso lockeiano, ma nella sua dignità che implica anche la sua realizzazione positiva nella religione (relazione trascendente) e nella famiglia (relazione naturale). Con il secondo principio, Rosmini si rivolge criticamente contro una concezione di democrazia del voto universale che secondo lui tende a “socializzare” il voto, in quanto lo collega dalla quota contributiva⁸⁵. Si intravede subito, quindi, che per Rosmini *libertà* e *proprietà* non sono concetti basati sul concetto individual-negativo di “libertà”, ma egli compie una precisa presa di posizione in senso valoriale, mettendo al centro la persona, non come astratta, ma nel suo essere individuo e relazione allo stesso tempo come dimensioni intrinseche della sua essenza. Ogni diritto individuale non è solo “dell’individuo”, ma esprime una relazione: da un lato, i diritti di libertà includono la relazione dell’uomo con Dio e gli altri che trovano il loro nucleo nelle relazioni familiari. Quindi solo la Chiesa e la famiglia sono società nel senso personalistico della parola⁸⁶. Qualsiasi diritto della “società civile” non è originario, perché nella società civile le persone si incontrano come individui, e perciò il diritto della “società civile” è sussidiario rispetto ai diritti individual-liberali e familiari. In questa struttura sussidiaria, dall’altro lato, le relazioni della società civile – che non si identificano con le relazioni personali – si impostano sulla base del diritto di proprietà. A questo punto, Rosmini implementa nel quadro della costituzione sulla base della giustizia sociale l’ordinamento economico che anticipa dei ragionamenti importanti dei padri dell’economia sociale di mercato. In questo modo, la sussidiarietà si declina come principio personalistico di “giustizia sociale”, non nella veste di ordinamento metafisico che invece assume nella *Quadragesimo anno*⁸⁷.

⁸⁵ Cfr. M. KRIENKE, *Il problema della democrazia in Antonio Rosmini*, in L’Ircocervo 9 (2010) n° 1, http://www.lircocervo.it/index/pdf/2010_01/pro_et_contra/2010_01_01.pdf (1.10.2010), 1-32.

⁸⁶ Cfr. anche MORRA, *Società e stato*, 105-107. Morra dimostra come la concezione di Sturzo e del Codice di Camaldoli si comprendano in questa linea (cfr. *ibid.* 107-110).

⁸⁷ Come noto, Rosmini è il secondo a coniare questo concetto di “giustizia sociale”, dopo Luigi Taparelli d’Azeglio. Come è stato accennato, però, Taparelli presenta una concezione giuridico-istituzionale della *giustizia sociale* non in chiave personalistica ma secondo il diritto naturale neoscolastico (cfr. MENOZZI, *La genesi*, 24s.). Perciò si può affermare che solo con Rosmini questo concetto giunge alla sua declinazione matura.

Come subito si evince, Rosmini non condivide una visione del concetto di libertà di stampo “inglese”, che costituisce la matrice del pensiero di Röpke: una libertà che sarebbe concepita in modo individuale, raggiungendo un “vero individualismo” nel ricollegamento della libertà negativa dell’individuo a morale e religione in modo extra-istituzionale. Per Rosmini, invece, la libertà positiva del “vero individualismo” si deve realizzare in modo istituzionale e quindi personalistico, nelle relazioni fondamentali di tipo trascendente e familiare: per questo le due istituzioni che sussidiariamente precedono qualsiasi società civile sono la Chiesa e la famiglia. In questo modo, la sussidiarietà è realizzata in chiave istituzionale, per cui il presupposto morale e religioso del liberalismo si realizza non come individualismo ma come personalismo. L’ordinamento prospettato da Rosmini si basa quindi sulla persona che è «principio soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali», concetto espresso dalla definizione rosminiana della persona come «diritto umano sussistente».

In questa dimensione, dal punto di vista etico-sociale cattolico, non sembra affatto indicato propagare una “neutralità” nei confronti delle forme di Stato, anche se rimane vero che non si possono dare “soluzioni tecniche” o proporre una teoria politica, economica o sociale. In ogni modo, derivano dal principio di persona precisi criteri etici per l’ordinamento sociale, che da Rosmini, da un lato, e dalla *Mater et magistra*, dall’altro, sono stati formulati con i principi etico-giuridici di “persona”, “solidarietà” e “sussidiarietà” come principi delle istituzioni sociali, non di un diritto liberale-astratto-individuale⁸⁸.

5. Un bilancio provvisorio

Si potrebbe riassumere, quindi, che quel processo di formazione della Dottrina sociale della Chiesa che ha abbracciato i primi suoi 70 anni e che solo mezzo secolo fa, con la *Mater et magistra*, ha trovato il suo principio fondamentale, si basava su una dottrina dello Stato inadeguata per il confronto con la società liberale moderna. Proprio quel pensatore che avrebbe potuto ispirare la Dottrina sociale della Chiesa in questa direzione, è stato la principale vittima dell’imporsi della dottrina neoscolastica: Antonio Rosmini. Secondo l’interesse non storico ma sistematico della nostra

⁸⁸ In questo senso, infatti, Giovanni Paolo II, nella *Centesimus annus*, dà delle direttive chiare per cui, qualora vengano mantenuti questi criteri etici, la Dottrina sociale della Chiesa opta senz’altro per una forma di ordinamento economico e politico concreta, ossia per l’economia sociale di mercato, da un lato, e la democrazia, dall’altro (cfr. CA 42, 46).

indagine, più che un bilancio storico interessano in questa conclusione le prospettive che in questo anno di giubileo della Dottrina sociale della Chiesa si possono trarre per il futuro. Il bilancio si basa, senz'altro, sull'individuazione del messaggio e del carattere della Dottrina sociale della Chiesa in quanto tale, come è stato circoscritto dalle due domande poste all'inizio: ossia in che misura la prospettiva liberale si può già intravedere nella *Rerum novarum* e in che misura, con la *Mater et magistra*, bisogna parlare di una “svolta personalistica” all'interno della stessa Dottrina sociale della Chiesa.

Come risposta alla prima domanda, questa indagine ha portato al risultato che non si può parlare di un “liberalismo” della *Rerum novarum* in quanto la sua concezione non si fonda sull'idea della persona e non concepisce la libertà personale come “indivisibile”. Invece, riguardo alla seconda domanda, sull'importanza sistematica della *Mater et magistra*, si deve senz'altro parlare di una svolta importante all'interno della Dottrina sociale della Chiesa. Questo doppio esito, tuttavia, non significa affatto che sia opportuno relativizzare l'importanza fondamentale della *Rerum novarum* come documento fondativo e faro per l'intera Dottrina sociale della Chiesa, in quanto, come abbiamo rilevato, non è il *liberalismo* che costituisce il fondamento dell'etica sociale cattolica, ma l'*istituzionalismo*. È stata la concezione protestante di Röpke a definire come punto di partenza di qualsiasi etica sociale l'individuo nella sua libertà individuale. Infatti, il recupero della dimensione morale avviene per il pensatore protestante sulla base di questa libertà individuale, e quindi in chiave pre-istituzionale. Nell'etica sociale cattolica, invece, l'apriori non è l'individuo, bensì l'istituzione che si esprime in forma giuridica. Solo con la *Mater et magistra* diventa chiaro, però, che la prima istituzione, l’“istituzione-criterio” (*Institutionen-Institution*) è la persona umana. Anche se questa prospettiva propone un confronto positivo con il liberalismo, riconoscendo le possibilità di un “individualismo vero”, la Dottrina sociale della Chiesa non si identifica con nessun tipo di individualismo, ma continua a fondarsi nell'istituzionalismo della *Rerum novarum*.

Questo istituzionalismo della *Rerum novarum* consiste, da un lato, nella solidarietà tra i lavoratori all'interno delle associazioni, ma anche nella sussidiarietà dell'ordinamento naturale-organico con la quale lo Stato non può in nessun modo interferire⁸⁹. In questa chiave, ricorda De Gasperi, l'origine e il centro dell'attività sociale secondo l'enciclica sociale non è lo Stato, ma sono le associazioni⁹⁰. Questo

⁸⁹ Cfr. *RN* 3, 9-12, 29, 34s., 38s. In questo senso esiste la concezione dei “diritti inviolabili” dell'uomo che non sono i suoi diritti personali, ma quelli dell'ordine naturale.

⁹⁰ Cfr. DE GASPERI, *I tempi*, 66.

è, in fondo, il fatto costitutivo della Dottrina sociale della Chiesa definito dalla *Rerum novarum*. Perciò essa è non solo storicamente ma sistematicamente il vero inizio, della Dottrina sociale della Chiesa. Questo assetto istituzionale è stato riconosciuto, da questa stessa enciclica e dalla *Quadragesimo anno*, nell'ordinamento corporativo della società e cioè nel ritorno alla società pre-moderna – ossia in una chiave radicalmente antiliberale e, perciò⁹¹, anche antisocialista.

Con la *Mater et magistra* avviene la “svolta” che individua l’istituzione fondamentale, cioè l’“istituzione-criterio” (*Institutionen-Institution*), nella persona umana stessa. Ciò comporta una nuova riflessione sul diritto nella sua constitutività (diritti umani, costituzione)⁹². In questa chiave era possibile, dopo la “svolta” della *Mater et magistra*, interpretare i principi di solidarietà e sussidiarietà, come i due temi principali della *Rerum novarum* e della *Quadragesimo anno*, in chiave personalistica e dunque, in ultima analisi, come principi costituzionali e giuridici⁹³. In questo modo la Dottrina sociale della Chiesa completa il suo processo storico della definizione del concetto di *giustitia sociale*: la «mano visibile» del diritto come espressione della dignità della persona, immagine e somiglianza di Dio.

⁹¹ Questo “perciò” rispecchia la sistematica concettuale della *Rerum novarum* e della *Quadragesimo anno*, ma non la concezione opposta della sistematica liberale.

⁹² In questo senso, Biffi ha ragione nell'affermare, con Murray, che Leone XIII anticipa la *Mater et magistra* proprio per l'idea dello *Stato di diritto*, ma certamente non per l'identità della parola si può concludere che la *Rerum novarum* affermerebbe «gli stessi concetti» (F. BIFFI, *Leone XIII profeta del futuro*, in FIORENTINO [ed.], *I cento anni*, 147-178, qui 163), appunto perché il “concetto” di diritto della *Rerum novarum* è il diritto naturale neoscolastico che si afferma nel corporativismo, mentre il “concetto” di diritto della *Mater et magistra* è il diritto personalistico. Al di là di questa osservazione, sarebbe da porre la domanda, se davvero lo Stato, prospettato dalla *Rerum novarum*, si limiti ad essere *Stato di diritto* o se non venga impostato in maniera evidente come *welfare state*, per quanto cerchi di contenere i rispettivi interventi nei limiti della sussidiarietà (cfr. DE GASPERI, *I tempi*, 65s.).

⁹³ Una conferma dell'interpretazione secondo cui la sussidiarietà nella *Quadragesimo anno*, che la definisce in maniera fondamentale, non venga ancora considerata come principio giuridico-etico e costituzionale, si trova in UERTZ, *Vom Gottesrecht*, 294.