

MARKUS KRIENKE*

86

«IL PRINCIPIO LIBERALE HA FALLITO»¹?
IL LIBERALISMO SUI GENERIS DELL'ECONOMIA SOCIALE DI
MERCATO COME UMANESIMO ECONOMICO E LE SUE RA-
DICI NELLA CULTURA PROTESTANTE

ABSTRACT: The cultural-historical roots of the social market economy are not to be found in the tradition of Catholic social thought or the Social Doctrine of the Church, which until the 1960s opposed (neo-)liberalism, criticizing its individualism and the principle of competition. Rather, they are located in the culture and philosophy of German Protestantism and cannot be understood without this religious reference. In a cultural milieu hostile to liberalism, a sui generis liberal economic-social model developed, around which academic resistance during the Third Reich could be organized. Today it can be considered an economic model consistent with the principles of the Social Doctrine of the Church.

KEYWORDS: Freiburg Circles, economics and religion, German neoliberalism, Social market economy, Protestantism and Ordoliberalism, Social Doctrine of the Church.

SOMMARIO: 1. Il liberalismo sui generis dell'economia sociale di mercato. 2. Le radici protestanti dell'economia sociale di mercato. 2.1. Il circolo di Friburgo. 2.2. La genesi dell'ordoliberalismo dalla cultura protestante. 3. Il ruolo dei cattolici nell'evoluzione dell'economia sociale di mercato. 4. Conclusione.

«Queste tre cose [...] vanno nel modo più stretto insieme: [...] si tratta della de-secolarizzazione della nostra vita comunitaria, della de-mitologizzazione dello Stato, della de-demonizzazione dell'economia» (Dibelius, 1994: 375).

1. Il liberalismo sui generis dell'economia sociale di mercato

Per affrontare lo sviluppo dell'economia sempre più industrializzata e sempre più «roditrice della morale» (Röpke, 1979a: 88)², che causa conseguenze sociali disgreganti e quindi distrugge quella libertà grazie alla quale il sistema di concorrenza si afferma invece come

* Professore ordinario di Filosofia moderna ed etica sociale alla Facoltà di Teologia di Lugano e Direttore della Cattedra Rosmini.

¹ L. Erhard, cit. in: Hentschel, 1996: 26. Se non indicato diversamente, le traduzioni in questo saggio sono dell'autore.

² Trad. it. in: Franco 2016: 45.

massima garante, l'ordoliberalismo si è autodefinito, sin dall'inizio, come neoliberalismo – o, più precisamente, come “versione tedesca” del neoliberalismo, che, nel secondo dopoguerra, sarebbe diventato, insieme all'economia sociale di mercato, il «mito fondativo» della Repubblica federale tedesca (Mesini, 2018: 233)³. Allo stesso momento, esso si è impegnato a contrastare le tendenze antiliberali, che, sin dal primo dopoguerra e anzi prima della guerra, avevano plasmato sempre di più la cultura in Europa e in Germania: infatti, «già prima del 1914 si erano manifestate importanti debolezze e pericolose deformazioni dell'ordine liberale» (von Dietze, Eucken, Lampe, 2010: 129)⁴. Negli anni '30, e ancora prima del *Colloquio Lippmann* (agosto 1938) – a cui parteciparono anche Röpke e Rüstow –, che ha introdotto il termine *neoliberalismo*, agli ordoliberali era chiaro che il fallimento del liberalismo avrebbe portato al collettivismo. Ma anche la “risposta socialista” di un'economia pianificata, le concezioni keynesiane e la scuola storica dell'economia, nonché l'esperienza dell'economia diretta dallo Stato totalitario tedesco, dovevano essere contrastate in quanto modulazioni dello stesso collettivismo antiliberalista. Tuttavia, è stata proprio l'inquietudine legata al termine *neoliberalismo* che ha portato gli ordoliberali a sostituire, nel 1948, questo «poco felice nome» (Röpke, 2004: 182) – principalmente perché astraeva dalla ricchezza culturale della tradizione occidentale-cristiana della libertà, che essi volevano affermare tramite concetti politici ed economici – con quello di ordoliberalismo.

Come motivazione personale ed economica, quei pensatori che lo sostennero come ordine economico-sociale da realizzare nella Germania post-totalitaria, non esitarono a indicare – in maniera più o meno personale, ma comunque culturale – la fede cristiana quale presupposto etico-sociale⁵. Tra i vari circoli che, specialmente a Friburgo,

³ Come sottolinea Young, fino al 1948, nella pubblicazione del primo numero di *ORDO*, Eucken, Böhme e gli altri non sono stati chiamati ordoliberali, per cui la parola neoliberalismo originariamente non significava la dottrina della deregulation nel senso di Friedman e della Scuola di Chicago, ma era il termine che i partecipanti al *Colloquio Walter Lippmann* (1938) a Parigi avevano scelto per autodefinire la loro concezione alternativa al liberalismo del *laissez faire* (Young, 2017: 32, cfr. 35). Come Young rileva ulteriormente, proprio per queste differenziazioni è assurdo associare l'*austerity* originariamente all'ordoliberalismo mentre ha la sua vera origine nel neoliberalismo di Chicago attuato poi da Reagan e Thatcher (ibid. 38).

⁴ In questo contesto loro rifiutano anche l'utilizzo del termine *capitalismo*: «[p]roprio la critica ai danni che si andavano determinando ha introdotto l'espressione “capitalismo” in relazione all'ordine dell'economia realizzatosi nel XIX secolo. Con la stessa decisione con cui ci contrapponiamo al culto del denaro e criticiamo le condizioni di allora, allo stesso modo prescindiamo consapevolmente dall'utilizzo della parola d'ordine “capitalismo”; perché è appesantita da contenuti insieme troppo disparati e spesso non chiari» (von Dietze, Eucken, Lampe, 2010: 129).

⁵ «La maggior parte degli ordoliberali erano cristiani protestanti con una profonda religiosità e uno stretto legame biografico con la Chiesa. L'importanza della

avevano coltivato, sin dal 1938, questi concetti e che avevano esteso l'opposizione, articolata fino a quel momento, soltanto all'interno della stessa università di Friburgo (Maier, 2014: 16-17), spiccava il *Bonhoeffer Kreis*, che si era formato a partire da circoli, critici nei confronti del regime, già esistenti a Friburgo, per dare seguito alla richiesta, avanzata da Dietrich Bonhoeffer nel 1942, di stendere un documento – destinato al concilio delle Chiese ecumeniche programmato per il dopoguerra (Amsterdam 1948⁶) – circa il futuro ordinamento politico-sociale su base cristiana. Nella *Denkschrift* (“memoriale”) programmatica del 1943, scritta soprattutto da Ritter come risultato delle consultazioni e degli incontri con i friburghesi Eucken, von Dietze, Lampe e Wolf, e inoltre in collaborazione con alcuni componenti non friburghesi, si stabilì il «compito estremamente urgente di giustificare in modo cristiano i fondamenti dell'etica sociale ed economica, specificamente secondo la comprensione protestante» (AA.VV., 1979: 128)⁷. Dopo la seconda guerra mondiale, furono altri due economisti protestanti a essere decisivi per la realizzazione di quella che, a quel punto, fu chiamata *economia sociale di mercato*: Alfred Müller-Armack (1901-1978), che coniò questo termine, criticato da molti liberali classici⁸, e Ludwig Erhard (1897-1977), che, in qualità di ministro dell'Economia nel governo Adenauer (1949-1963), ne fu il realizzatore. Fu in quel periodo che l'economia sociale di mercato divenne una sorta di “religione civile” tedesca, basata, inizialmente, sui valori del protestantesimo sociale.

In questa impresa, i padri dell'economia sociale di mercato si basarono sulle considerazioni circa l'«etica sociale ed economica [*Sozial-Wirtschaftsethik*]» (AA.VV., 1979: 128) dell'allegato 4 del *memoriale*

fede si può desumere in modo chiaro dalle loro pubblicazioni, che continuamente girano intorno al rapporto tra la religione e l'economia» (Manow, 2010: 8).

⁶ In tale conferenza, si ripresero le considerazioni della conferenza precedente di Oxford del 1937, per un modello di ordinamento sociale al di là del liberalismo *laissez-faire* e del collettivismo. La conferenza di Oxford, preparata dai lavori dell'Istituto di Scienze Sociali, fondato nel 1928 a Ginevra, era stata a sua volta preceduta da due incontri importanti, il primo a Stoccolma nel 1925 – organizzato dal movimento *Life and Work* – e il secondo a Londra nel 1930, in cui le Chiese protestanti si confrontarono con le sfide economico-sociali del momento. Nel 1933, a Rengsdorf, furono radicalmente rifiutati, infine, i modelli di ordinamento politico del fascismo e del bolscevismo, cercando una via di mezzo tra liberalismo e socialismo (Jähnichen, 1994: 305-306).

⁷ Per un'interpretazione in chiave politico-economica cfr. anche Peukert, 2004. Secondo Oswalt, parlando di «circolo di Bonhoeffer» si nasconde il legame decisamente debole con il pastore della Chiesa confessante, cosa che si evince dal fatto che sarebbe avvenuto soltanto un solo incontro con lui (Oswalt 2005: 318).

⁸ Hayek infatti affermò di non apprezzare «questo uso» del termine economia sociale di mercato, «anche se grazie a esso alcuni amici tedeschi sembrano riusciti a rendere appetibile a circoli più ampi il tipo di ordine sociale che difendo» (von Hayek, 2000: 283, n. 26).

redatto da Eucken, von Dietze e Lampe⁹. Già Alfred Müller-Armack, quando nel 1946 fece ufficialmente nascere tale termine, che, probabilmente, circolava già da uno o due anni all'interno del Ministero dell'Economia, lo intese come la realizzazione di una «formula irenica» tra le etiche sociali del cattolicesimo e del protestantesimo, nonché di socialismo e liberalismo. In realtà, però, la vera sintesi di questa tradizione protestante di pensiero economico con la Dottrina sociale della Chiesa cattolica sarebbe avvenuta soltanto in un secondo momento, per cui qualcuno avrebbe giustamente precisato: «[e]siste quindi sicuramente un concetto coerente di economia sociale di mercato come l'ha definito Müller-Armack. Ma chi parla di un'economia sociale di mercato in Germania intende qualcos'altro: Ludwig Erhard più la Dottrina sociale della Chiesa» (Dahrendorf, 2004: 12-13). Fondamentale per il successo dell'economia sociale di mercato, infatti, era il fatto che, come «religione civile», essa poteva costituire una sintesi sociale tra le varie ideologie e religioni principali nella società civile. Infatti, a dare un contributo importante all'interpretazione dell'economia sociale di mercato come realizzazione dei principi fondamentali della Dottrina sociale della Chiesa, non furono teologi e rappresentanti della Chiesa cattolica, ma l'economista protestante Wilhelm Röpke – che *contra factum* vide in questo stile dell'economia (Müller-Armack, 1941) il realizzarsi di principi affermati dalla *Quadragesimo anno* (Röpke, 1946a)¹⁰ – e Konrad Adenauer, insieme a Ludwig Erhard, che, convinti nella loro coscienza individuale e sociale cristiana della piena compatibilità di tale liberalismo con l'umanesimo cristiano nella sua tradizione trimillenaria (!), la posero alla base del nuovo ordine politico-sociale-economico della Repubblica federale tedesca.

⁹ «Nel loro contributo alla *Denkschrift*, gli autori sottolineano la base etica e soprattutto religiosa di un ordine economico-sociale futuro. La fede cristiana costituisce qui la colonna determinante e la norma critica ad ogni ordinamento economico» (Dathe, 2014: 108).

¹⁰ Mentre nella *Quadragesimo anno* Röpke apprezzò l'affermazione di un libero mercato in un ordinamento sussidiario, a trent'anni di distanza, nella *Mater et Magistra* di Giovanni XXIII del 1961, pur valorizzando «lo stesso patrimonio ideale» espressovi con il neoliberalismo, egli lamentò che «la scelta necessaria tra economia di mercato da una parte e tutte le economie dirigiste e pianificate dall'altra» poteva essere «ancora più univoca»: ciò sarebbe certamente potuto avvenire solo se il principio della concorrenza non fosse stato ritenuto, come criticò Röpke, «fondamentalmente immorale», e se fosse stata affermato «come indispensabile e per nulla contraria alla morale cristiana». Invece Giovanni XXIII non si sarebbe staccato dalla «tradizione della Chiesa» alla quale «la concorrenza è moralmente sospetta» (Röpke, 2006: 94). Alla domanda se quindi anche l'affermazione di tale principio nella *Quadragesimo anno* non fece tanto parte della tradizione del pensiero economico cattolico, egli però non rispose esplicitamente. Pertanto, riguardo alla *Quadragesimo anno*, Utz non ha tutti i torti nel criticare Röpke per «appoggiare le idee liberali con citazioni tratte» da essa (Utz, 1955: 358, trad. it. in: Franco 2016: 255).

Chi vuole dunque indagare le dimensioni particolari dell'idea di libertà nell'economia sociale di mercato deve analizzare il protestantesimo sociale della prima metà del '900 in Germania, come esso si esprime prima nella borghesia della Repubblica di Weimar e poi nei circoli della resistenza intellettuale di Friburgo (Manow, 2001: 183). Infatti, in tale periodo, il pensiero cattolico si orientò all'ideale di un ordine sociale di solidarismo, inteso come contrapposizione al liberalismo e al neoliberalismo: accantonando la tradizione del cattolicesimo liberale a partire da Rosmini o Lord Acton, si affermò infatti un forte rifiuto della libera concorrenza come mezzo economico-sociale per la realizzazione sociale della libertà. Per il gesuita Oswald von Nell-Breuning – fino ad oggi considerato il sistematore («Nestor») dell'etica sociale nel cattolicesimo tedesco –, il principio della concorrenza come mezzo della libertà economica era espressione di un individualismo atomistico (von Nell-Breuning, 1951); e il domenicano Edgar Nawroth criticava il neoliberalismo dell'economia sociale di mercato per non orientare la politica economica e le istituzioni dell'economia al bene comune, per cui quest'ultima avrebbe completamente abbandonato «l'ordine morale del mercato» (Nawroth, 1961: 187-188). L'economia sociale di mercato è quindi da comprendere storicamente a partire dal protestantesimo culturale tedesco – che però, ugualmente a quella cattolica, *non* era fautrice di una cultura liberale.

2. Le radici protestanti dell'economia sociale di mercato

2.1 Il circolo di Friburgo

In realtà, dei circoli di Friburgo bisogna parlare al plurale, in quanto ne esistono altri due accanto al già menzionato *Circolo Bonhoeffer*. Probabilmente Adolf Lampe, ma forse anche von Dietze – dal 1933 membro della Chiesa confessante e autore, insieme a Dibelius, Niemöller, Böhm e Bonhoeffer, delle tesi per Oxford – ospitò, fino al loro arresto nel 1944, il *Konzil* (“Concilio”) che si formò intorno a lui immediatamente dopo il 9 novembre 1938 ed era composto dallo stesso von Dietze, Eucken e Ritter. Von Dietze raggiunse Friburgo nel 1937 da Berlino, dove manteneva ottimi rapporti con Bonhoeffer¹¹. Inoltre ne faceva parte il giurista Erik Wolf, che, sotto il rettorato di Martin Heidegger, era ancora, quale decano della Facoltà di scienze del diritto e dello Stato («Rechts- und Staatswissenschaftliche Fakultät»), uno dei punti di riferimento più importanti per il programma seguito dal filosofo, che imponeva il *Führerprinzip* all'ambito accademico

¹¹ Questa potrebbe anche essere trovata la risposta alla domanda posta da Franco, e difficile «da ricostruire completamente», sul «perché Bonhoeffer ha commissionato a questi studiosi tedeschi la stesura dello scritto programmatico» (Franco, 2017: 28).

friburghese¹². A contrastarlo dentro la Facoltà, era lo stesso Eucken, suo avversario indomito, che però, a livello di fede personale, sembra quello meno legato al luteranesimo e alla Chiesa protestante, considerando il protestantesimo culturale più in forma di una moralità kantiana. Vicino al Concilio si collocarono anche i teologi Otto Dibelius, Helmut Thielicke e Friedrich Delekat. Per ragionare circa l'ordinamento politico-economico della Germania nel futuro post-totalitarista, si associarono inoltre pastori protestanti come Karl Dürr, Otto Hof (entrambi coautori con Ritter del cosiddetto *piccolo memoriale*) o Fritz Horch. Infine, a partire da un certo momento, parteciparono anche alcuni esponenti del clero cattolico come Clemens Bauer, Wendelin Rauch o Hermann Schäufele.

Il nucleo di questo «condominio di università e Chiesa» (Maier, 2014: 19) risale tuttavia agli incontri domenicali mensili, a partire dal 1936/37, nella casa di Gerhard Ritter, dove si ragionava intensamente su *Romani 13* (Goldschmidt, 1997: 8): proprio l'ubbidienza del cristiano all'autorità politica qui formulata non veniva più ritenuta valida – specialmente dopo il 9 novembre 1938, quando si videro bruciare le sinagoghe. Una parte dei membri del *Concilio* stese, immediatamente dopo, un memoriale chiamato poi il *piccolo memoriale*, dal titolo *Chiesa e mondo*, che venne diffuso in modo molto segreto e sosteneva la tesi che, nel caso un regime avesse calpestato in maniera evidente ed eclatante i comandamenti divini, il prescritto di ubbidienza di *Romani 13* non sarebbe più valso e, al contrario, il cristiano avrebbe avuto il dovere di opporre resistenza (Schwabe, Reichardt, 1984: 644)¹³. Considerando la radicalità di tali ragionamenti, a ragione ci si trova qui di fronte a un «tentativo grandioso di formulare un'etica politica come espressione della responsabilità cristiana» (Ott, 2014: 33).

Il *Circolo Bonhoeffer*, formatosi sulla base del *Concilio*, avrebbe poi elaborato, su richiesta diretta di Bonhoeffer, la “grande” *Denkschrift* dal titolo *Ordine sociale politico* – che, rispetto a *Chiesa e mondo*, con cinque appendici, aveva una struttura contenutistica molto più

¹² Presto, Wolf avrebbe compreso l'impossibilità di conciliare l'etica cristiana con l'ideologia nazista (Martin, 2005: 36).

¹³ Per un'analisi del documento cfr. Brakelmann, 2014: 42-47, che giunge alla conclusione che «[d]ifficilmente si può formulare la resistenza per fede in modo più chiaro e distinto» (ibid. 46). Parlando degli scritti più importanti del *Circolo di Friburgo*, deve essere menzionata anche la *Wirtschaftsfibel* (“l'abbeccedario” o “la fibula dell'economia”), che risale a un'idea di Goerdeler espressa prima dell'inizio della guerra, ma che poi fu realizzata indipendentemente da lui nel 1941/42, e ancora prima della *Bonhoeffer-Denkschrift*, da Eucken, Lampe e von Dietze, con la collaborazione di Jens Jessen. Questa *Nationalökonomische Fibel*, questo il titolo esatto (“Abbeccedario di economia nazionale”), costituiva la base e l'ossatura di quella di Goerdeler, e fu ampiamente discussa tra gli economisti della resistenza (Klump, 2005: 390). «Da entrambi i documenti emerge chiaramente che i tre economisti al centro dei circoli di Friburgo riconoscevano le radici delle loro idee normative circa la politica dell'ordine nell'eredità culturale protestante-luterana» (ibid. 394).

complessa. Fu terminato infatti solo nel 1943 e affrontò la questione: «come deve essere fatto un ordine politico e sociale fondato sulla personalità dell'uomo?» (Schwabe, 1991: 199)¹⁴. Il suo compito certamente non era quello di sviluppare un ordinamento economico “confessionale” – protestante o cristiano come lo si voglia chiamare –, bensì di fondarlo sulla ragione umana, per realizzare «l'opposizione più forte pensabile contro il potere del peccato, tale da garantire alla Chiesa lo spazio per i suoi compiti più propri», consentendo ai «cristiani protestanti» di realizzare una vita secondo le loro convinzioni più profonde (AA.VV., 1979: 71, 129). Nel 1944, dopo l'attentato del 20 luglio, questo scritto fu scoperto dai nazisti che, in seguito, arrestarono von Dietze, Lampe, Ritter, Bauer, Böhm e Perels¹⁵. Quest'ultimo, alla fine, fu giustiziato insieme a Dietrich Bonhoeffer e Carl Goerdeler, mentre il processo a von Dietze, Lampe e Ritter non poté più essere svolto perché il presidente della Corte, Freisler, fu ucciso il 3 febbraio 1945 da una bomba aerea (Maier, 2014: 11). Il memoriale costituisce «la testimonianza organica più articolata di tutta la resistenza tedesca» (Schwabe, 1991: 198): in parte vi confluirono anche passaggi della *Volkswirtschaftsfibel* di Goerdeler, elaborata sulla base di testi degli stessi friburghesi.

Un terzo circolo completa i gruppi di Friburgo¹⁶: l'*Arbeitsgemeinschaft Erwin von Beckerath* (1943-44), che, secondo il giudizio di Dietzfelbinger, esercitò l'influsso più significativo sulla nascita della *Soziale Marktwirtschaft*. Essa costituì la “continuità friburghese” del «gruppo di lavoro sull'economia pubblica», fondato da Jens Jessen nel 1940, in seguito alla pubblicazione dell'opera euckeniana *Die Grundlagen der Nationalökonomie* – Jessen era ancora nazionalsocialista, però poi se ne distanziò e fu giustiziato nel 1944 per aver partecipato alla cospirazione contro Hitler. Si trattava di uno dei nove sottogruppi della IV classe dell'Accademia per il Diritto Tedesco, che riunì, fino al suo scioglimento nel 1943 – in quanto «non importante ai fini della guerra» –, economisti scettici nei confronti del regime provenienti da tutta la Germania. Lo stesso Jessen convinse Lampe a dare questa “continuità informale” alla sottoclasse: vi parteciparono, tra gli altri, Eucken, von Dietze e Lampe, ma anche Böhm, Bauer e Wessels, oltre che, naturalmente, lo stesso von Beckerath, che arrivò da Bonn. Questo gruppo si occupò della questione di come organizzare l'economia

¹⁴ Bonhoeffer ha incaricato i friburghesi di stendere questo memoriale in vista della Conferenza delle Chiese mondiali, programmata dal vescovo anglicano di Chichester George Bell, a cui era indirizzato.

¹⁵ Rütther riporta l'ipotesi che l'arresto di questi membri del concilio nel settembre dello stesso anno non fosse avvenuto per il ritrovamento della *Denkschrift*, bensì per le confessioni di Goerdeler alla Gestapo (Rütther, 2002: 198).

¹⁶ Da menzionare anche il circolo di Kreisau intorno a Helmuth Graf von Moltke, che riuniva sia socialisti cristiani, della linea di Paul Tillich, insieme a movimenti di rinnovamento protestanti e cattolici, sia esponenti della nobiltà ed esponenti dell'economia (Jähnichen, 1994: 309).

dopo la fine della guerra, trasformandola da un'economia di guerra a una della pace, oltre a come passare da un'economia pianificata a una di libero mercato. L'arresto di von Dietze e Lampe però impedì la stesura di un documento finale, per cui esistono soltanto una quarantina di documenti singoli.

Come si vede, alcuni personaggi centrali della *Fakultät für Rechts- und Staatswissenschaften* – Eucken¹⁷, von Dietze e Lampe –, insieme allo storico Ritter, costituiscono il *trait d'union* di tutti e tre i circoli, e hanno garantito unitarietà e compatibilità di lavoro, nonché una chiara programmaticità, nonostante la pluralità dei gruppi. Per questo motivo, si parla anche semplicemente di *circolo di Friburgo*, al singolare (Peukert, 2005: 267), il quale trovò il suo nucleo identificativo nella pluralità delle sue articolazioni, nei valori della comune fede protestante: erano professori universitari perlopiù appartenenti alla Chiesa confessante (Eucken ne costituisce un'eccezione¹⁸) che emersero dai seminari di Böhm e Großmann-Doerth nella Facoltà di Scienze del diritto e dello Stato, a partire dal semestre invernale 1933/34: si trattava di *Gemeinschaftsseminare* ("seminari unificati"), ai quali partecipavano professori differenti per cui ne emersero gruppi variegati (Brintzinger, 2005: 138). Già nel 1936, essi furono sciolti o soppressi, e confluirono così nel seminario di Karl Diehl sull'individuo e la comunità, attivato a partire dall'anno accademico 1934/35. Dopo che, nel 1939, anche quest'ultimo fu soppresso, i professori si incontrarono mensilmente, di domenica pomeriggio, nella casa di Diehl – Diehl era colui che, già nel 1927,

¹⁷ Non sia sottaciuto che Eucken terminò la sua collaborazione specialmente con Großmann-Doerth nel 1943 – ritirandosi nello specifico dalla direzione della collana «Ordine dell'economia» (*Ordnung der Wirtschaft*) – per le affermazioni antisemite di quest'ultimo nel suo manuale del 1938, dove rispondeva affermativamente alla domanda se gli ebrei, e in particolare l'imprenditore ebreo, avessero ostacolato la realizzazione dell'ordine concorrenziale (Oswalt, 2005: 317-318, nota 4). Se per questo si può addirittura concludere, come fa lo stesso Oswalt, che egli abbia «realizzato un cambio di direzione ponendo il proprio lavoro scientifico in servizio del nazionalsocialismo» (ibid. 317), qui non può essere valutato adeguatamente. Tuttavia, rispetto alla sua posizione decisamente anti-nazista dell'inizio degli anni Trenta, qui si tratta di un allontanamento da Eucken. La posizione nei confronti degli ebrei probabilmente variava tra i membri del Concilio, ma – come rileva Schwabe – questo fatto non può essere strumentalizzato per accusarli di antisemitismo. Le rispettive "sfumature" dentro il grande memoriale probabilmente vi sono confluite per mano di Goerdeler (Schwabe, 1991: 201). Indagando sul "caso von Dietze" di antisemitismo, Blesgen trova una spiegazione nella tesi di Korenke, secondo il quale von Dietze non avrebbe colto il fatto che l'«antisemitismo, come il concetto veniva usato dai nazionalsocialisti, non era più identico con il "codice cultural" diffuso nell'Europa della fine Ottocento, specialmente nei "ceti alti", dove l'antisemitismo era espressione di una *comprendimento* e un *atteggiamento*, come un familiare "insieme di idee, sentimenti e modelli ufficiali di comportamento"» (Blesgen, 2005: 86).

¹⁸ Tuttavia, non vi è alcun dubbio in merito alla motivazione intima di Eucken nel pensare un ordine della libertà, per poter dare vita e realizzazione ai principi dell'etica protestante, come ha dimostrato Goldschmidt, 2002: 121.

aveva portato nella Facoltà Eucken e Lampe, e sosteneva a Friburgo, il liberalismo classico inglese. Riassumendo, si può pertanto affermare che «[s]ono innanzitutto laici protestanti che hanno sviluppato questo modello di ordine [ordoliberalismo] in una specifica costellazione storica e rifacendosi a motivi centrali della tradizione protestante. Di solito si sentono in sintonia con la Chiesa confessante e sono altamente propensi a porre la loro competenza anche a servizio di istituzioni ed eventi della Chiesa» (Jähnichen, 1994: 314)¹⁹.

2.2 La genesi dell'ordoliberalismo dalla cultura protestante

Le basi teoriche del circolo di Friburgo sono dunque più lontane del 1938 – eppure non mancano studi che cercano di dimostrare un'effettiva vicinanza dell'ordoliberalismo con la (iniziale) politica economica dei nazisti, per cui sarebbe stata soltanto la *notte dei cristalli* (9 novembre 1938)²⁰, cioè l'antisemitismo²¹, ad aver motivato la loro resistenza contro il regime, ma non fondamentali divergenze nella comprensione dell'economia e dello Stato. Ed è senz'altro contro una cultura tutt'altro che liberale che, sin dagli anni '20, specialmente Eucken intraprese i primi tentativi di elaborare un modello economico-sociale, alternativo solo in un secondo momento all'idea dirigista dei nazionalsocialisti, senza mai sposare i principi del liberalismo classico anglosassone. Rispetto a un tale liberalismo, la cultura protestante tedesca era troppo lontana e critica da potervi, in qualche modo, fare i conti. Queste elaborazioni diventarono poi tema della serie di pubblicazioni del 1937, presso la Facoltà delle scienze giuridiche e dello Stato di Friburgo, circa l'*ordine dell'economia* che realizzava l'idea programmatica di «una formazione intenzionale di un ordine economico-sociale di base liberale e socialmente impegnativo e la sua garanzia da parte di uno Stato forte» (Lampert, 1992: 82-83).

Infatti, il corporativismo protestante, che non soltanto si orientò a *1Cor 12*, mentre quello cattolico era basato sul diritto naturale, ma che

¹⁹ Secondo Manow la «grammatica profonda della Scuola di Friburgo è protestante» (Manow, 2010: 7).

²⁰ Cfr. ad es. Manow, 2001: 185.

²¹ Nonostante le radici del gruppo siano più lontane, ha comunque ragione Dipper che vede nel costituirsi del *Concilio* e quindi del circolo di Friburgo la nascita dell'unico gruppo di resistenza in Germania a seguito del pogrom (Dipper, 1983: 371). Tuttavia Rütger sottolinea una posizione chiaramente antisemita che emerge non solo dal documento stesso nell'allegato 5, ma anche dal fatto che Ritter dopo la guerra ha insistito sul fatto che il cerchio di Friburgo si interrogò sulla situazione dei cristiani nella Germania nazista, non menzionando nemmeno la persecuzione degli ebrei (Rütger, 2002: 192). Non potendo minimamente discutere qui la tesi di Rütger, essa conferma in ogni caso che non è affatto l'antisemitismo nazista la *ratio* del circolo di Friburgo.

si inserì soprattutto nella tradizione di Schleiermacher, Fichte ed Hegel, non era privo di ambivalenze: da un lato, si esprimeva criticamente nei confronti della programmatica nazista, soprattutto perché quest'ultima non concepiva l'autoorganizzazione delle corporazioni e le riduceva a mezzi di realizzazione delle direttive dall'alto e a strumento di disciplina del corpo sociale. Dall'altro lato, però, almeno inizialmente non mancava un atteggiamento probabilista, da parte di alcuni ordoliberali, nei confronti delle idee economiche naziste, che però resse soltanto fino a quando non divenne chiaro che lo stato nazista intendeva tutt'altro che decentralizzare, e quindi realizzare la libertà economico-sociale tramite le corporazioni. Alfred Müller-Armack, ad esempio, in un primo momento valutò il nazismo senz'altro positivamente, proprio per motivi di teoria economica, per quanto riguarda la forte unità tra l'economia e l'ordinamento politico e il ruolo ordinatore dello Stato. Nel 1933, entrò pertanto nel NSDAP, e, divenuto, l'anno successivo, professore di economia a Colonia, si entusiasmò per il "miracolo economico nazionalsocialista". Tuttavia, se da un lato il suo pensiero economico non fu recepito, dall'altro appoggiò il *Bonhoeffer Kreis*, almeno da lontano. La sua influenza politica diretta iniziò soltanto dopo la guerra, quando concepì la riforma della moneta, realizzata poi da Erhard nel 1948. Proprio per il suo atteggiamento, divenne il principale attore nella realizzazione politico-concreta delle teorie elaborate nei cerchi di Friburgo, di cui egli, come del resto anche Ludwig Erhard, non fece mai parte (Lange-von Kulesa, Renner, 1998).

Secondo lui ed Erhard, attraverso un mercato funzionante basato sulla concorrenza, che è «un essenziale principio strutturale dell'attuale economia tedesca» (Böhm, Eucken, Grossmann-Dörth, 2010: 59), si intendeva realizzare l'«elevazione morale della convivenza umana» (Müller-Armack, 1976: 177). Per Müller-Armack, lo specifico del calvinismo, anche nei confronti dello stesso protestantesimo, stava nella sua valorizzazione dell'imprenditoria, indirizzata al *successo* del proprio lavoro – e non solo, come nel luteranesimo, alla vocazione al lavoro. Il capitalismo come stile economico sarebbe stato, quindi, «dal punto di vista della genesi soltanto un prodotto finale secolarizzato del pensiero protestante (calvinista)», dal quale sono derivati poi tutti gli elementi particolari, come il rifiuto dello Stato, l'idea delle leggi economiche immanenti, l'ideale scientifico e via dicendo (Müller-Armack, 1941: 117). Müller-Armack stava – come Max Weber – all'interno della tradizione dell'*economia nazionale* della prima metà del '900, che concepì la teoria economica come teoria universale della società, che, in quanto tale, includeva anche la sociologia della religione. Ciò che cercò di sviluppare era un «umanesimo sociale» (*Sozialhumanismus*) (Müller-Armack, 1949: 276-277) che appunto consentiva – nel rispetto delle leggi economiche del libero mercato – la realizzazione dell'essere umano nelle sue dimensioni spirituali. Un tale

ordinamento sociale non era un risultato automatico dell'economia, che restava sempre *strumentale* all'attuazione di un ordinamento sociale umano. Per questo motivo, lo Stato aveva il dovere di intervenire nell'ordinamento della società, a condizione che questi interventi fossero conformi al mercato. Erhard cercò di fotografare la particolarità di questa concezione – nella linea di Oppenheimer²² – in concetti come *liberalismo sociale* o *socialismo liberale*. Per Erhard, come per Oppenheimer e del resto anche per Alexander Rüstow, ancora nel 1949 questi termini erano sinonimi di quella che poi sarebbe diventata l'economia sociale di mercato come "terza via" tra capitalismo anglosassone e socialismo di Stato. Così, il «grande merito di Erhard non è la concezione indipendente di una teoria coerente, ma piuttosto il fatto che egli, sostenuto dal lavoro teorico degli ordoliberali, abbia attuato l'economia di mercato e il liberalismo nella Germania del dopoguerra, anche contro molte opposizioni» (Dörr, 2015: 307). In questo contesto, non va però dimenticato Leonhard Miksch, che, nel 1937, si abilitò a Friburgo con Eucken, e che, da membro del partito socialdemocratico (che all'epoca – anzi fino al 1959 – seguiva ancora le direttive marxiste nella politica economica), realizzò la base economico-concettuale decisiva per la riforma della moneta di Erhard nel febbraio 1948²³. Successe a Lampe alla cattedra di Friburgo nel 1949, ma la sua morte nel 1950, soltanto sei mesi dopo quella di Eucken, mise fine alla *Scuola di Friburgo*.

D'altronde, non si possono comprendere il concetto e il ruolo dello Stato nell'economia senza considerare la tradizione delle dottrine dello Stato e dell'amministrazione burocratica nella Prussia protestante, che sfociò nell'idea bismarckiana dello "Stato sociale" come sottofondo spirituale-culturale-storico di questo *stile dell'economia*: la dimensione anti-totalitaria, che si è rafforzata sotto il regime nazional-socialista, si aggiunge infatti ad una concezione che di base assegna allo Stato forte un ruolo importante, che, sin dall'inizio, ha segnato la differenza dell'ordoliberalismo dal liberalismo ortodosso²⁴: «[q]ualsiasi regolamentazione soddisfacente della questione del monopolio e della concorrenza vincolata richiede allo Stato almeno una parte della

²² Oppenheimer «abborriva il comunismo perché porta inevitabilmente alla schiavitù. Doveva esserci una via – una terza via – che significava una sintesi felice, una via d'uscita. Ho cercato, quasi in accordo con la sua missione, di mostrare una via realistica nell'economia sociale di mercato» (Erhard, 1988a: 861).

²³ Per la figura di Miksch e la sua opera principale *Il compito della competizione* («Wettbewerb als Aufgabe») cfr. Berndt, Goldschmidt, 2000.

²⁴ Secondo Löffler, «il percorso neoliberale e ordoliberal ha portato, a partire dalla critica della crisi alla fine degli anni Venti, alcuni protagonisti a un'esagerata comprensione dello Stato, prima che, sotto l'impatto del terrore e della guerra, si tornasse alle intenzioni originali liberali combinandole con una prospettiva ormai principalmente riferita al sociale e molto meno legata allo Stato» (Löffler, 2007: 114-115).

durezza che il mercato, organizzato in libertà, applica da solo» (Miksch, 1947: 76). Decisamente, come si evidenzia chiaramente anche nella posizione di Lampe, questo modello *non* è basato sull'idea di diritti individuali quale espressione della libertà, ma sulla comprensione di quest'ultima come «libertà al rendimento»²⁵: non si tratta dell'affermazione del principio individualistico, in quanto il singolo protagonista del meccanismo concorrenziale è inscindibile dal suo legame con la famiglia, da un lato, e con la piccola-media impresa, dall'altro (come è stato giustamente osservato, probabilmente nessuno degli ordoliberali ha mai conosciuto la grande azienda dal di dentro)²⁶. Emblematica è infatti la nostalgia per Bismarck e von Stein da parte di Ritter che rifiutò non solo i partiti, ma qualsiasi gruppo di interesse nell'ambito economico, esprimendo in questo modo una forte posizione contro la democrazia di Weimar e del sistema parlamentare di stampo occidentale (Matthiesen, 1993: 1172-1175)²⁷; anche Eucken vide nella democratizzazione dei partiti il problema che in questo modo si apre uno spazio maggiore all'influsso di gruppi di interesse sulla politica economica (Peukert, 2005: 270)²⁸. Idee protestanti dello Stato come garante della libertà (contro il peccato), da un lato, e istanze critiche contro la democrazia weimeriana – ma in nessun modo una concessione allo Stato nazionalsocialista –, dall'altro, confluirono nel concetto emblematico dello “Stato forte” degli ordoliberali come istanza di coordinamento esteriore delle libertà. Il «liberalismo tedesco» venne così enfatizzato da molti contro il liberalismo occidentale, la democrazia e le società di massa: il liberalismo, in questa prospettiva, doveva rafforzare e non indebolire lo Stato.

²⁵ Lampe, *Einige Leitsätze über Liberalismus*, in: Rüter, 2005: 366.

²⁶ Secondo Rüter, infatti, il problema dell'amministrazione centrale dell'economia, che fu giudicata contro la dignità umana, non consisteva – per gli ordoliberali – nello scavalcare l'individuo, ma nel depersonalizzare la società, in quanto non consentiva la «cura nell'ambito dell'ordinamento gerarchico che poteva essere garantita soltanto nel quadro piccolo della famiglia» (Rüter, 2005: 367). E poco dopo, l'autrice riassume questa sua disanima della *Volkswirtschaftsfibel*: con «il loro modo di pensare, i professori friburghesi erano collocati nella tradizione della critica sociale di tipo romanico-conservatore; essi considerarono le conseguenze della società industriale moderna con una preoccupazione chiaramente avvertibile» (ibid. 372). Qui, appunto, iniziano però anche i dubbi nei confronti della tesi di Rüter, che trae delle conclusioni dal contesto storico di provenienza degli ordoliberali al carattere della teoria da loro elaborata, ma questa conclusione non sembra per nulla necessaria: Eucken si posizionò dall'inizio anche contro Oswald Spengler e il suo «socialismo prussiano» (ibid. 366), ma specialmente la teoria della concorrenza non si può giammai spiegare a partire da questi presupposti; per la critica cfr. Oswald, 2005: 335.

²⁷ Peter Ulrich afferma, infatti, «il carattere retrospettico dell'immagine guida della società» (Ulrich, 2009: 363).

²⁸ «Manca, in Eucken, qualsiasi cenno circa un'alternativa o una possibile evoluzione della forma democratica di Stato che egli critica» (Peukert, 2005: 270).

Che non è intesa in nessun modo una critica fondamentale alla democrazia si evince dalla *Denkschrift*, in cui si legge che «sono state proprio le repubbliche democratiche a rendere possibile l'imporsi dei poteri dittatoriali» (AA.VV., 1979: 143)²⁹. Bisogna infatti evitare, senza sacrificare il principio liberale, l'irrazionalità e l'immoralità del capitalismo. L'idea tedesca, e infine hegeliana, dello Stato di diritto si trova senz'altro da sempre in contrapposizione al parlamentarismo: tale critica è stata ripresa dagli ordoliberali soprattutto perché il parlamentarismo avrebbe favorito posizioni economiche di potere e monopolio, rendendo possibile quell'intervenzionismo che altera le dinamiche economiche reali e quindi vanifica la libertà. In altre parole, il rifiuto del parlamentarismo, in quanto consente le storpiature del mercato e il conseguente interventismo, e non si posiziona al di sopra degli interessi di parte, è un argomento funzionale per impedire ed evitare le crisi economiche e sociali³⁰. È dunque l'assenza di un quadro di ordinamento dell'economia che porta gli ordoliberali alla critica del parlamentarismo (Rüstow, 1932: 25). L'esperienza traumatica del fallimento della democrazia parlamentare di Weimar, che portò al regime di Hitler, e il fatto che la sua dittatura si basasse sull'assolutizzazione di un partito politico (NSDAP), erano ulteriori fattori che resero i friburghesi critici nei confronti della democrazia parlamentare e, in questo senso, non possono essere considerati i "padri" della Repubblica federale tedesca, mentre è senz'altro vero che «la "scuola di Friburgo" è parte del mito fondativo della repubblica federale» tedesca (Oswalt, 2005: 315). In questo modo, gli ordoliberali non criticarono soltanto i partiti, in quanto istituzioni che favoriscono interessi particolari, ma anche imprenditori e sindacati, per favorire tali dinamiche distruttive della libertà economico-sociale. In nessun modo si può però giustificare, sulla base di queste osservazioni, il parlare addirittura di

²⁹ Un'altra questione, e molto dibattuta, è se questo memoriale può davvero valere come precursore dell'economia sociale di mercato: Goldschmidt l'afferma chiaramente, mentre Peukert rileva, con Schulin che, accanto ad elementi compatibili con Eucken, il testo dimostra anche la visione di uno Stato ordinatore a livello di politica sociale, in modo tale che Eucken avrebbe senz'altro approvato tale documento, ma appunto soltanto come «un documento di compromesso» (ibid. 281). «Il memoriale Bonhoeffer [*Bonhoeffer-Denkschrift*] dimostra chiaramente degli elementi non democratici, per cui non può essere considerato un precursore della Repubblica federale» tedesca (ibid. 282), ma certamente ciò non significa che fosse «fascista», come dopo le considerazioni qui svolte dovrebbe essere sufficientemente chiaro.

³⁰ Così Eucken appoggiò le idee riformatrici del cancelliere Hans Luther di trasformare il sistema elettorale da proporzionale in maggioritario, per portare la democrazia di Weimar verso un presidenzialismo. Da molti criticato come un tentativo di abolire la Repubblica, per Eucken era invece l'unico modo possibile per tenere fuori dalla politica economica l'eterno conflitto degli interessi parziali. Tant'è vero che i frangenti anti-repubblicani del DNVP si contrapposero apertamente all'*Euckenbund* accusato di stabilizzare la Repubblica; cfr. Dathe, 2014: 70.

un'«ambivalenza della Scuola di Friburgo riguardo al nazionalsocialismo» (Breker, 2002: 103).

Proprio nel caso di Ritter, è evidente la comprensione del «governo autoritario», che sarebbe riuscito a «liberarsi da ogni ingerenza di gruppi di interesse»³¹, a partire dalla cultura tedesca protestante, condivisa del resto dallo stesso Eucken. Se Rütther osserva giustamente che le «considerazioni nella Bonhoeffer-Denkschrift portano inconfondibilmente l'impronta di Ritter» (Rütther, 2002: 202), allora ciò diventa espressione della loro appartenenza alla cultura protestante e non della vicinanza al nazionalsocialismo. Ancora nel 1943, i professori del cerchio di Friburgo decisero di non optare per alcuna forma di Stato (AA.VV., 1979: 141), orientandosi in questo modo verso la posizione delle Chiese ufficiali, ma mantenendo anche posizioni non ben definite riguardo a tale questione. Infatti, tale vaghezza sarà un altro tratto caratteristico dell'economia sociale di mercato, fondata semplicemente su una teoria forte della concorrenza. Il messaggio che venne veicolato attraverso questa non-decisione per una determinata forma di Stato fu un certo carattere antiliberal e antiparlamentare dell'ordoliberalismo, che si orientò verso la concezione hegeliana dello Stato di diritto: «[a] uno sguardo più preciso si evidenzia che la Denkschrift fa rivivere sostanzialmente le idee molto diffuse prima del 1933 circa uno Stato forte "al di sopra degli interessi", che risultavano da una posizione antiparlamentare. L'avversione degli ordoliberali nei confronti del socialismo della cattedra derivava, non per ultimo, dall'idea profondamente diversa della funzione dello Stato all'interno del processo economico, nonché dal relativismo e fatalismo che quest'ultimo avrebbe introdotto nell'economia. In questa formulazione si esprime emblematicamente il sospetto viscerale dei teoretici della «concorrenza sulla base di meriti» (*Leistungswettbewerb*)³² e degli ordoliberali contro l'organizzazione degli interessi - «[e]ssi erano già presenti nei contributi di Eucken e Rüstow del 1932, fondamentali per lo sviluppo della teoria sulla competizione sulla base dei meriti» (Rütther, 2002: 203). Parte della cultura protestante della Denkschrift - benché non comune convinzione dei Friburghesi - era che i diritti individuali non vengono valorizzati in essa, e la libertà di coscienza - l'unico diritto individuale ivi considerato - non deve rivolgersi contro l'ordine etico dei costumi. Il corporativismo fu quindi visto anche dalla maggior

³¹ Queste espressioni ricorrono in una conferenza di Ritter nel 1933 che doveva essere tenuta insieme a Eucken il quale non partecipò a causa di una malattia; cfr. i riferimenti in Rütther, 2002: 199. Anche per Rüstow, «il nuovo liberalismo che oggi è giustificabile, e che sostengo insieme ai miei amici, chiede uno Stato forte, uno Stato al di sopra dell'economia, al di sopra degli interessi di parte, lì dove deve essere» (Rüstow, 1932: 62-69).

³² Tale termine è stato introdotto da Adolf Lampe per le teorie di Böhm ed Eucken; cfr. il riferimento in Rütther, 2002: 11.

parte dei protestanti come correttivo del liberalismo con le sue tendenze dissolutrici della società, e come necessario strumento per garantire l'armonia del corpo sociale. Inizialmente, lo stesso Erhard voleva mantenere centrale il controllo della produzione di carbone, acciaio, ferro, legno e altri materiali, e fu soltanto l'influsso di Eucken – insieme a Leonhard Miksch, nonché agli scritti di Röpke, di cui Erhard si servì spesso anche nella terminologia – a farlo diventare davvero il padre dell'economia sociale di mercato, basata sul principio di concorrenza universale (Dathe, 2014: 211)³³. Allo stesso momento, quasi tutti presero però le distanze dal sistema terroristico dello Stato nazional-socialista. In altri, come ad esempio in Böhm, tale presa di distanza emerge meno chiaramente quando quest'ultimo parla del «metodo della direzione statale attiva del mercato» (Böhm, 1937: 85).

Si può quindi senz'altro dire che le radici dell'ordoliberalismo non furono *in primis* la crisi economica del 1929 o l'inflazione del 1923, ma di natura politica: la borghesia protestante si trovò, nella Repubblica di Weimar, in una crisi esistenziale, che fu certamente *anche* condizionata dal dato economico, ma che venne ulteriormente alimentata dalla propria emarginazione politico-sociale, anche nei confronti di un *corporativismo* weimariano sempre più determinato dai cattolici del *Zentrum*. Si tratta della realizzazione di un'autoaffermazione culturale dalla quale si sarebbe sviluppato, da presupposti culturali tutt'altro che liberali, un modello di liberalismo economico, sebbene inserito in un'idea forte di ordine sociale. Di conseguenza, la creazione dell'ordine dell'economia, e quindi del mercato, è vista come un risultato politico-culturale, e non si sviluppa secondo le leggi della natura³⁴: come afferma Böhm, bisogna «far emergere un vero ordine della vita economica, cioè un ordine che non è soltanto un ordine tecnico ma etico» (Böhm, 1937: 7). Si tratta di strutture trascendentali, o meglio fenomenologiche, della libertà sociale, come afferma Eucken, influenzato sia dal neokantismo sia dalla fenomenologia³⁵. Riprendendo questa

³³ Lo stesso Erhard scrive che «[s]e mai una teoria è stata in grado di interpretare correttamente i segni dei tempi e di dare nuovo impulso a una politica economica e sociale in linea con le sue scoperte, allora è stato il pensiero di coloro che oggi sono considerati neo- o ordoliberali. Essi hanno dato alla politica economica sempre più accenti socio-politici e l'hanno liberata dall'isolamento del pensiero meccanicistico e calcolatore» (Erhard, 1988b: 692). «Il cammino verso la realizzazione dell'economia sociale di mercato è stato arduo ed Erhard non avrebbe mai potuto riuscirci senza il sostegno teorico e politico degli ordoliberali» (Commun, 2015: 314).

³⁴ «Gli "ordoliberali" hanno colto l'idea che l'ordine concorrenziale è di per sé un "bene pubblico"» (Felice, 2008: 30).

³⁵ Già per questa provenienza culturale di Eucken, e comunque per il fatto che la situazione politica-culturale-religiosa della Repubblica di Weimar non era caratterizzata da una propensione al liberalismo, i tentativi di vedere in Eucken, ma anche in molti altri ordoliberali, addirittura dei precursori dell'economia nazional-socialista, sono estremamente fuorvianti e tendenziosi e non possono essere considerati

tradizione, Röpke poi evidenzia anche la piena compatibilità con la tradizione del diritto naturale, interpretandola proprio nella sua dimensione anti-naturalistica come «ordine naturale» della libertà (Röpke, 1979b: 151).

Il sottofondo culturale-protestante, ma non politico-partitico, di tali idee si evince un'altra volta da Eucken, il quale lasciò il *Partito Popolare Nazionale Tedesco* (DNVP), dove era entrato nel 1919 per le sue idee patriottiche, la vergogna che sentì per la sconfitta nella Prima Guerra mondiale, in cui combatté, e il timore per il pericolo della rivoluzione socialista: i motivi del dissenso furono quindi l'antiliberalismo economico e la propensione all'economia pianificata che riscontrò nel partito (Dathe, 2009: 58). Di conseguenza, si distanziò sempre di più dall'attività politica e si dedicò al lavoro di riforma morale-culturale della società tramite l'*Euckenbund*, fondato nel 1919³⁶. Contrariamente alla sua tendenza, prevalente verso la metà degli anni '20, a ridursi ad un "circolo morale", Eucken ha sempre sottolineato l'importanza della dimensione metafisico-religiosa dello stesso, che implicava per lui un concreto impatto politico-sociale. Contro il socialismo, quale tendenza generale del tempo, egli identificò la crisi non come economico-materiale - e quindi da attribuire all'ordinamento economico-sociale -, ma spirituale: non il superamento, ma lo sviluppo del capitalismo verso un ordinamento sociale basato su presupposti spirituali, era la strada che avrebbe condotto fuori dalla crisi.

In questo contesto, per la comprensione dell'ordoliberalismo certamente si è ricorso anche alla tesi weberiana circa le radici protestanti del capitalismo e della società moderna in generale. Se l'economia sociale di mercato è certamente anche un ritorno a una forma di "capitalismo", dal quale ancora non era sfuggito lo "spirito del cristianesimo", allora si comprende l'ipotesi secondo la quale «questa correzione [del capitalismo da parte dell'economia sociale di mercato] si deve per buona parte allo spirito del protestantesimo» (Roser, 1998: 9). In questa prospettiva, l'economia sociale di mercato si inserisce in quell'ordinamento politico che, secondo la visione luterana, argina il peccato (AA.VV., 1979: 72, 129). Ciò significa, in altre parole più di carattere politico-sociale, ridurre il più possibile la possibilità che gli uomini possano esercitare potere sugli uomini, e, in questo senso, tale ordine diventa garanzia della libertà: il suo principio ispiratore pertanto è molto differente dal paradigma epicureo-lucreziano del liberalismo e capitalismo moderno (Cubeddu, 2019: 21, 25, 130). Il tratto

ricerche serie; cfr. ad es. Amemiya, 2008, ma anche Daniela Rüter, comunque citata in questo studio.

³⁶ «Non si trattava certo dell'idealismo dell'epoca classica, ma di una costruzione fatta soprattutto da Rudolf Eucken a partire da pezzi levigati dai testi di Lutero, Kant, Hegel, Fichte e Goethe; ma era pur sempre un idealismo della vita spirituale e non una filosofia di vita irrazionalista» (Dathe, 2009: 59).

autoritario, che trapela con intensità molto diversa nei singoli autori, che in genere è caratteristico dell'ordoliberalismo e che spesso assume anche tratti di "educazione popolare-autoritaria" – che emerge anche dal *memoriale* –, non deve quindi essere interpretato come una presunta vicinanza, pregiudizialmente affermata, all'ideologia nazional-socialista, ma si spiega con l'antropologia pessimistica del protestantesimo luterano, e funge quindi come ulteriore indizio per il fondamento culturale-religioso di tale modello o stile economico nella confessione cristiano-evangelica³⁷. Questo modello è stato espresso concettualmente nella «società formata» del – protestante – Ludwig Erhard negli anni '60 (Erhard, 1965: 704-706)³⁸. Non si trova affatto in contrasto con questo orizzonte cultural-protestante il fatto che l'ordoliberalismo vede il potere dello Stato e le regole dell'ordinamento economico al servizio della realizzazione, per dirlo nella bella formula di Böhm, di uno «stato di fondamentale e universale impotenza [*Zustand allgemeiner Machtlosigkeit*]» (Böhm, 1964: 20; Miksch, 1950: 53), cioè "neutralizzazione del potere". Qui appare, infatti, la differenza tra la "concorrenza" del pensiero ordoliberal e quella del liberalismo classico o anche, nel senso comune del termine: dell'essere mezzo per la realizzazione della libertà in una situazione di universale equilibrio³⁹. Il «come se» di questa politica dell'ordine, orientata alla concorrenza perfetta, esprime il fatto che tale politica non è mai un punto di arrivo, ma una dinamica di continuo adattamento all'andamento concreto dell'economia e della società. Per la realizzazione di questa libertà morale, gli ordoliberali sono d'accordo persino con una diminuzione dell'efficacia dell'economia, cioè del risultato utilitaristico in chiave di ricchezza prodotta.

A conferma di questa lettura, si «può riconoscere nella struttura generale dell'"*Evangelisches Soziallexikon*" [Enciclopedia sociale in prospettiva protestante] che esisteva sin dall'inizio un'affinità palpabile tra il concetto economico-sociale dell'economia sociale di mercato e la visione protestante dell'uomo e della realtà» (Hübner, 2012: 246). L'editore di tale Enciclopedia, che ne ha dettato la linea e che viene considerato come il pendant protestante di Oswald von Nell-Breuning, è Friedrich Karrenberg, il quale sostiene, oltre alla scuola di Friburgo e al liberalismo ortodosso, una terza forma di neoliberalismo, ossia il «neoliberalismo sociologico», insieme a Röpke, Rüstow e

³⁷ Come precisa Manow, si deve piuttosto specificare l'antropologia come luterano-pessimistica a differenza da quella nord-americana di un neo-calvinismo, sicuro della grazia a causa del successo economico, come si esprime anche in tante chiese libere e settarie; cfr., con riferimento a Troeltsch, Manow, 2001: 191.

³⁸ Cfr. criticamente Dahrendorf, 1975.

³⁹ «L'obiettivo della legislazione e della vigilanza sui monopoli è quello di indurre i detentori del potere economico a comportarsi come se ci fosse piena concorrenza» (Eucken, 1990: 295); cfr. già Miksch, 1949: 327.

Müller-Armack (Hübner, 2012: 248). Karrenberg chiama questo modello anche «intervenzionismo», come alternativa sia al liberalismo che al socialismo. Un tale interventzionismo si distinguerebbe, però, dall'ordoliberalismo nel fatto che quest'ultimo vede l'impedimento alla formazione di strutture monopolistiche come principale compito dello Stato, dietro al quale si autoregola la dimensione sociale del mercato stesso. Per il «neoliberalismo sociologico», il concetto liberale del mercato deve però essere integrato con correttivi di cui il mero concetto di concorrenza non tiene conto, ma che sono indispensabili per responsabilizzare adeguatamente i cittadini o i diversi gruppi sociali. Solo in questo modo, che pone la questione dell'ordine o della struttura sociologica prima di quella economica, l'economia sociale di mercato verrebbe compresa come un modello sociale e non semplicemente come una "terza via" rispetto a liberalismo e socialismo. Contro le costruzioni sistemiche ed ottimiste dell'uomo nell'idealismo, nel liberalismo e nel socialismo, Karrenberg vede nel «realismo cristiano» o nella «visione realistica dell'uomo», come emerge dalla Sacra Scrittura e dai Riformatori, un sano scetticismo contro il credere nello sviluppo, nel sistema e nei costrutti (Karrenberg, 1949: 58). Questo realismo cristiano è fortemente influenzato da Reinhold Niebuhr e realizza la condizione social-etica dell'uomo nella visione protestante, che, secondo von Dietze, si basa sul fatto che «[l]a Sacra Scrittura ci fornisce linee guida e divieti come base per la nostra posizione sull'ordine economico e sociale. Gli esseri umani non sono abbastanza buoni per fare un uso corretto dell'unione di tutti i poteri politici ed economici o per astenersi dallo sfruttamento in un'economia completamente libera; ma non sono nemmeno così cattivi da dover essere sottoposti alla tirannia dello Stato o al potere privato» (von Dietze, 1994: 366). Così si cercava, per Jähnichen, di «mantenere il problema della libertà nella coscienza e renderlo pubblico il principio protestante per eccellenza – in teoria e nella pratica. Non è quindi una coincidenza che il concetto di Stato costituzionale libero e sociale non può essere compreso senza i presupposti di una storia di influenza protestante» (Brakelmann, Jähnichen, 1994: 32).

3. Il ruolo dei cattolici nell'evoluzione dell'economia sociale di mercato

Non diversamente dal protestantesimo e, in particolare, dal *Bonhoeffer Kreis*, il cattolicesimo tra le due guerre – e ancora fino al secondo dopoguerra inoltrato – era dominato da idee corporativiste e cercava modelli di un "socialismo cristiano": ciò che si tentò di realizzare politicamente in Austria (Dollfuß e Schuschnigg) è stata la comune interpretazione della *Quadragesimo anno*, ispirata prevalentemente dai gesuiti Gustav Gundlach e Oswald von Nell-Breuning, che si basarono

sul solidarismo di Heinrich Pesch. E, mentre Röpke si impegnò in un'interpretazione liberale dell'enciclica, valorizzando gli ordini professionali al servizio di un'economia libera e non di uno Stato corporativo (Röpke, 1946a) – contrariamente a molte interpretazioni cattoliche, egli non ritenne quindi che il principio corporativo fosse da leggere come correttivo del neoliberalismo economico in quanto sistema di concorrenza –, i gesuiti tedeschi, nonché i domenicani del monastero di Walberberg, tra cui Egon Edgar Nawroth⁴⁰, si rivolsero con veemenza contro il liberalismo basato sull'immagine individualista dell'uomo, di cui l'ordoliberalismo, in quanto neoliberalismo, non sarebbe che un'espressione. Anche se, formalmente, la loro critica fu diretta sempre contro l'ordoliberalismo, è chiaro che intendesse colpire – ancora negli anni '50 – l'economia sociale di mercato, come suo diretto proseguimento. Per i cattolici, il corporativismo della *Quadragesimo anno* restava il modello sociale di riferimento, anche se esso, nel secondo dopoguerra, non corrispondeva più alla realtà sociale della Germania (Rauscher, 2008: 544-545)⁴¹. L'incontro segreto ad Augusta del 1963 (!) tra i massimi rappresentanti del pensiero cattolico sociale – Gundlach, Nell-Breuning, Nawroth e altri, da un lato, e quelli dell'economia sociale di mercato, tra cui Röpke e Rüstow, dall'altro – «si svolse in un clima di reciproca diffidenza» (Franco, 2016: 77), e, proprio in quel momento, secondo la testimonianza di Röpke «si trovò una convergenza di vedute tale da sorprenderci e renderci molto felici» (cit. in Franco, 2016, 78). Una voce fuori da questo coro era senz'altro quella di Joseph Höffner che, da parte cattolica, costituì un punto di riferimento importante per l'accettazione dell'economia sociale di mercato, che si delinse quindi a partire dagli anni '60⁴².

A differenza degli ordoliberali, per i cattolici l'aumento dei mezzi di sussistenza non fu visto in una prospettiva etico-sociale: l'«economia deve consentire e garantire all'uomo una vita dignitosa; ciò significa che deve fornire all'uomo un'alimentazione buona e abbondante, ma non che l'uomo sia reso servo del massimo incremento possibile di ricchezza. È più importante rispettare la dignità umana nell'esecuzione dell'economia che aumentare al massimo la sua offerta di mezzi di sussistenza» (von Nell-Breuning, 1960: 100-101). Partendo da questa posizione, certamente Nell-Breuning respinse quella di Nawroth – ossia il netto rifiuto del neoliberalismo dell'economia sociale di

⁴⁰ Per l'opposizione di Nawroth all'economia sociale di mercato, cfr. Franco, 2016: 293-305.

⁴¹ Con questo giudizio concorda Belafi, 2019: 265, anche se dovrebbe essere integrato con la considerazione che la politica economica della Germania all'epoca considerò senz'altro interessi corporativistici e non fu per niente una pura realizzazione dell'idea di economia sociale di mercato.

⁴² La vicinanza tra il pensiero di Eucken e quello di Höffner, grazie alla critica di quest'ultimo al diritto naturale neoscolastico, è stata evidenziata da Franco, 2017: 34-35.

mercato come inconciliabile con i presupposti di un'etica sociale tomista e, specialmente, con una finalità morale –, senza però affermare di per sé l'ordoliberalismo⁴³, bensì proponendo un ragionamento tipico della rivendicazione cattolica dell'epoca: bisognava dimostrare che il “vero” Eucken in realtà poneva molto più al centro dell'economia l'uomo di quanto il suo modello ordoliberale affermava. In altre parole, il punto di vista etico-sociale cattolico non permetteva di affermare, con Walter Eucken, una società basata sul principio moderno – anti-aristotelico – dell'individuo: «[i]o sono un cristiano [...] e da un punto di vista nettamente cristiano considero l'ordine della concorrenza come essenziale» (Franco, 2017: 70). Pertanto, il successo dell'economia tedesca nel secondo dopoguerra, secondo Nell-Breuning, non sarebbe stato tanto merito di un modello concreto, quanto un successo economico a prescindere, che non impedirebbe una critica fondamentale all'economia sociale di mercato e un insistere cattolico sul rispetto della dignità della persona anche durante il processo della produzione di ricchezza – proprio questo, infatti, egli non vedeva garantito dal modello di Müller-Armack ed Erhard. Il neoliberalismo escluderebbe di per sé ogni etica dai processi economici (von Nell-Breuning, 1954: 10). Si tratta però di un radicale fraintendimento dell'ordoliberalismo e dell'economia sociale di mercato, che emerge dall'ignoranza delle vere basi cultural-spirituali di questo modello economico-sociale⁴⁴.

Una prospettiva che valorizzò invece, al di là dell'effettiva contrarietà degli esponenti dell'etica sociale cattolica tedesca dell'epoca, il contributo positivo della Dottrina sociale della Chiesa alla realizzazione delle idee dell'economia sociale di mercato fu però quella di Alfred Müller-Armack: come già Röpke prima di lui, che apprezzava le encicliche *Rerum novarum* e *Quadragesimo anno*⁴⁵ – di per sé orientate a

⁴³ Ciò non significa che non potrebbe apprezzare l'approccio di singoli ordoliberali quali Rüstow e Röpke in quanto entrambi introducono nel principio di concorrenza importanti presupposti culturali, sociali, antropologici e morali; cfr. Franco, 2016: 269. «Tuttavia egli afferma che il neoliberalismo identifichi l'economia solo con i processi del mercato basato su un'interazione atomistica di singoli individui» (ibid. 270).

⁴⁴ Pertanto ha completamente ragione Müller nel suo giudizio secondo il quale «l'interpretazione del neoliberalismo come concezione della politica economica e sociale orientato al valore ultimo della libertà, è sbagliata. Non la libertà è il valore personale supremo che sta alla base dei lavori di Eucken e di altri teorici della scuola di Friburgo, ma un principio social-etico di giustizia nella forma del postulato kantiano di universalizzazione che a sua volta non è per niente legittimato in modo individualistico. Il neoliberalismo, pertanto, non è, a ben vedere, un “liberalismo” nel senso definito sopra. Con il suo orientamento normativo al principio di universalizzazione dell'etica esso assomiglia piuttosto ad una forma dell'etica sociale cristiana» (Müller, 2007: 100).

⁴⁵ Affermazioni come quella che a «quel modo [...] che l'unità della società umana non può fondarsi nella opposizione di classe, così il retto ordine dell'economia non

un ordine corporativo della società – quali espressioni di una dottrina sociale tomista garante della libertà, egli vide in essa la concezione di un ordine concreto – un tale pensiero dell’ordine, infatti, Müller-Armack non lo trovò nell’etica sociale protestante –, sussidiariamente strutturato, con cui la società partecipa al disegno divino (Müller-Armack, 1950: 193)⁴⁶. Inoltre, egli vide in modo critico la maggiore affinità del protestantesimo con lo Stato e con il potere politico rispetto al pensiero cattolico; mentre, al contrario, il vantaggio dell’etica sociale protestante sarebbe stato nella maggiore flessibilità e apertura alle dinamiche economiche, proprio in quanto meno strutturata come ordine fisso. Egli rilevava, come è proprio nel ricorso a Lord Acton⁴⁷, che i liberali, da Mises fino a Eucken, Röpke e von Hayek, avevano «preparato la strada per una motivazione più profonda della questione liberale» (Müller-Armack, 1950: 185). Müller-Armack sottolineava infine che le encicliche avessero «scelto un sistema di mezzo tra la libertà e il legame. Non si può misconoscere che nelle questioni sociali spesso la scarsa formazione dei teologi di entrambe le confessioni nei problemi economici e sociologici li induce[va] a cedere all’*opinio communis* che tende nei nostri giorni a considerare le garanzie sociali realizzabili soltanto applicando metodi contrari all’economia di mercato» (Müller-Armack, 1950: 190). Infatti, proprio nel momento in cui Müller-Armack identificò il centro dell’economia sociale di mercato nel collegamento tra la libertà e la giustizia sociale (Müller-Armack, 1974: 90)⁴⁸, egli formulò, dal punto di vista economico, la stessa considerazione con la quale Röpke espresse la piena corrispondenza tra il neoliberalismo e la Dottrina sociale della Chiesa, ossia che oltre l’ordinamento istituzionale del mercato, il suo funzionamento dipendeva da risorse morali e sociali presupposte. Per quanto queste interpretazioni furono contra-fattuali alla cultura “ufficiale” cattolica dell’epoca, e compresero lo “spirito del cattolicesimo” non necessariamente identificabile con il corporativismo, furono proprio i padri del modello dell’economia sociale di mercato – così si potrebbe in effetti concludere – a

può essere abbandonato alla libera concorrenza delle forze» (*Quadragesimo anno*, n. 89), non potevano non apparirgli nella piena corrispondenza al suo pensiero, tant’è che la raccomandazione magisteriale di «un’economia corporativa» costituisce per lui un «malinteso» (Röpke, 2006: 91). Così come lui ha ragione quando non trova nell’enciclica un’esplicita economia corporativa, non si può tuttavia ritenere questa impressione un semplice malinteso.

⁴⁶ «Sono consapevole che contraddirei a qualche convinzione protestante se affermassi l’opinione che il cattolicesimo dovrebbe contribuire ad un’irenica unità della teoria sociale moderna proprio il pensiero dell’ordo aggiungendo alla teoria sociale moderna quella struttura solida e adatta ad essere concretizzata, di cui essa ha così tanto bisogno» (Müller-Armack, 1950: 187).

⁴⁷ A Lord Acton si riferisce anche Röpke, 2015: 135, nota 13.

⁴⁸ Cfr. anche la sua definizione in Müller-Armack 2010: 91, dove al posto di «giustizia sociale» parla di «progresso sociale».

contribuire al superamento del corporativismo come principale paradigma di interpretazione della Dottrina sociale della Chiesa, sostituendola con il principio di persona (Müller-Armack, 2012)⁴⁹. Accanto all'affermazione anti-socialista della proprietà privata – alla quale in Röpke si aggiunse, in pieno consenso con la *Rerum novarum*, anche la centralità della famiglia nella teoria della società (Röpke, 2016)⁵⁰ –, si sottolinea l'importanza di creare *benessere per tutti* e di garantire, nell'ordine economico, la dignità del lavoro. Specialmente con i giudizi di Erhard e Röpke sul liberalismo del *laissez faire* e quindi circa il fallimento del "principio liberale" anglosassone, e la conseguente considerazione della dimensione morale della libertà, che rimanda alla riconsiderazione della natura umana nell'economia, l'economia sociale di mercato poteva apparire sempre più compatibile con la tradizione della Dottrina sociale, che con la *Mater et magistra* e il Concilio Vaticano II, aveva realizzato il cambiamento paradigmatico dal corporativismo al personalismo⁵¹. Solo allora, si realizzò quell'intesa che fu intravista già da Luigi Sturzo, che – in pieno spirito rosminiano – rinunciò alla riconduzione dell'economia a norme morali, trovando invece l'unico modo di conciliare l'economia con la morale nella comune base razionale dello stesso agire umano di cui sono espressione: «tutta l'attività umana in quanto razionale è pervasa di eticità; è in sé e per sé morale perché la moralità non è altro che la razionalità dell'azione; solo la pseudorazionalità e la irrazionalità che si inseriscono negli atti umani portano quelle deviazioni che fanno perdere il fine e la caratteristica etica dell'azione umana» (Sturzo, 1970: 283).

Secondo Cubeddu, però, ciò che «rende complicato lo sviluppo di quel fruttuoso dialogo» tra la Dottrina sociale della Chiesa e le teorie economiche liberali, «è sostenere che esista una continuità tra la dottrina tomista della 'legge naturale' (*Lex Naturalis*) e i *Natural Rights* (*Jus Naturale*) della tradizione individualistica liberale» (Cubeddu, 2003: 196)⁵². Ciò che egli formula come ipotesi, ossia che proprio in questa

⁴⁹ Cfr. *Gaudium et spes*, 25 e 63.

⁵⁰ Cfr. sul tema Franco, 2016: 207-208.

⁵¹ Röpke afferma che i problemi di base, nel passaggio dalla *Quadragesimo anno* alla *Mater et magistra*, non sono cambiati e che quindi la sostanziale coesione tra «neoliberalismo» e Dottrina sociale è sempre in atto, per cui si auspica che avvenga ciò che invece non trova direttamente affermato nell'enciclica, ossia l'esplicita affermazione di ciò (Röpke, 2006: 93).

⁵² Cubeddu centra precisamente il punto affermando che «i cattolici liberali che si professano anche seguaci dell'individualismo metodologico', dovrebbero pertanto spiegare – se la continuità tra *legge naturale* (che implica un'obbligazione) ed i *diritti naturali* (che si sostanziano in *pretese*) non risultasse scontata – come i diritti individuali siano deducibili dall'obbligazione. In altre parole, quale delle due sia logicamente antecedente tenendo presente che, se la legge naturale avesse una fondazione teologico-religiosa (da cui derivano le obbligazioni) si finirebbe per istituire un legame tra i diritti che ne conseguono e la religione, così stretto da rendere tanto la

prospettiva, il *cattolicesimo liberale* dovrebbe rivedere il suo legame discendente dal trattato sulla legge di Tommaso d'Aquino (*STh* I/II, qq. 90-96), è ciò che la Dottrina sociale della Chiesa ha realizzato nei primi cent'anni della sua evoluzione. Come sostengono, poi, del resto anche gli importanti studi sulle radici francescane della riflessione cattolico-liberale moderna sul mercato (Bazzichi, 2015), questo processo avviene sin dal Medioevo, quando, da Giovanni di Pietro Olivi (1248-1298) e Antonino da Firenze (1389-1459) fino a Luca Pacioli (1445-1514), ci si è accorti che il tomismo è un sistema inadatto per svolgere una teoria economica la quale non deve essere basata sul *fine* dell'azione umana, bensì sui suoi *mezzi*. In altre parole, essa ha superato la subordinazione dell'economia all'etica caratteristica del solidarismo cattolico della prima metà del XX secolo, quando Johannes Mesner poté affermare, nel 1933, che «l'economia è subordinata all'ordine morale» (cit. in: Franco, 2016: 250). A tale magistero, la Dottrina sociale della Chiesa, e specialmente una sua certa interpretazione, sostenuta dai principali ispiratori delle prime due encicliche sociali, ha potuto riferirsi nell'esprimere il suo scetticismo nei confronti delle libertà del mercato. Rifacendosi alle analisi di Oakeshott, Cubeddu si riferisce a Locke come a un «anello di congiunzione tra la tradizione della legge naturale stoico-tomista, la Scuola di Salamanca e la nascita del liberalismo fondato sui *Natural Rights* e sulla moderna teoria della proprietà». Anche se questa tesi «non può sorreggere il fine»⁵³, ha esercitato una incidenza storica che infine ha accompagnato, così potremmo dire, non solo la nascita della Dottrina sociale della Chiesa ma anche la sua conciliazione con il liberalismo e l'economia sociale di mercato (Ockenfels, 1999: 53), dato che i tardoscolastici spagnoli, da Suarez a Molina, sono stati considerati, sia da Röpke che da Höffner, punti di riferimento non solo per il liberalismo moderno, ma per un'etica dell'ordine economico da costruire (Röpke, 1979b: 33, nota 13). Certamente, la teoria del liberalismo moderno nella tradizione del tomismo influisce anche su pensatori liberali come Lord Acton, Röpke e Hayek (von Hayek, 2007: 344, nota 4), ma deve essere considerata più una costruzione per dare un fondamento morale alla sintesi tra cattolicesimo e liberalismo senza dover fare le concessioni al protestantesimo che non una descrizione coerente di una «storia dell'idea» della

legge, quanto il diritto naturale scarsamente utilizzabili in contesti sociali non coesi intorno alla visione religiosa posta a fondamento» (Cubeddu, 2003: 197-198).

⁵³ Cubeddu, *Margini del liberalismo*, cit., p. 200. «In definitiva, il fatto è che mentre si può condividere che nella critica cattolica al mercato, all'individualismo e allo stato liberale giochi un ruolo essenziale l'averli intesi, e purtroppo non del tutto erroneamente, come cattivi prodotti della Riforma Luterana, della Rivoluzione Francese e del legame tra l'etica calvinista e la teoria del 'valore-lavoro', altra cosa è estendere la prospettiva fino a trasformare il liberalismo economico e politico in una 'conseguenza non-intenzionale' della dottrina economica e della legge naturale del cattolicesimo tomista» (ibid.).

libertà. Fatto sta che, senza la cultura protestante – che certamente è sempre cristiana – dell’inizio del XX secolo e l’influsso di Kant, Hegel e la fenomenologia, non si riesce a spiegare l’affermazione dell’economia sociale di mercato nella Germania del secondo dopoguerra.

4. Conclusione

Affermare le “radici” cristiane, cioè protestanti (tra le molte), dell’economia sociale di mercato non è una “prova storica” degli “effetti liberali” del cristianesimo. Ciò vale specialmente per lo sguardo storico su cattolicesimo e protestantesimo tra l’Ottocento e il Novecento: eccezion fatta per alcuni individui e pensatori di spicco, entrambi non proponevano infatti alcun presupposto per generare da sé un qualche pensiero che si potesse chiamare “liberale”, nel senso politico-economico della parola. Si tratta piuttosto di un effetto non intenzionale, come si evince specialmente da uno sguardo storico-critico sulle radici culturali dell’ordoliberalismo. Lo stesso Erhard, prima del 1933, non era liberale né voleva esserlo, e ancora nel 1948 – prima di utilizzare il concetto di economia sociale di mercato – sosteneva «[n]on l’economia libera di mercato che è dei filibustieri liberalisti di un tempo passato, e nemmeno il ‘libero gioco delle forze’ o frasi del genere con cui si va a vendere da porta in porta, ma l’economia di mercato con obblighi sociali che valorizza di nuovo il singolo individuo, pone il valore della personalità al di sopra di tutto e fa corrispondere alla prestazione anche il reddito meritato» (Erhard, 1988c: 135). Si tratta quindi non di un liberalismo *tout court* (di *laissez faire* sempre rifiutato dagli ordoliberali), ma di un modello economico-sociale di giustizia: dunque di un concetto di etica sociale cristiana e, pertanto, del tutto conciliabile – come soltanto tardi si è compreso – con la Dottrina sociale della Chiesa. Contrariamente al fraintendimento dei massimi esponenti della stessa Dottrina sociale, *non* è un modello economico “individualistico”, ma una *teoria del bene comune*. Gli ordoliberali rifiutavano quella «teologia economica» del liberalismo classico che era incapace di fare i conti con «i limiti che lo determinano e le condizioni del limite della propria validità» (Rüstow, 2001: 138)⁵⁴.

⁵⁴ «Nel suo sorgere, la teoria economica stava così sotto l’influsso affascinante di pensieri e sentimenti inappropriati e non oggettivi. Questo carattere teologico-metafisico d’origine come sapere redentivo – al posto del sapere di rendimento – dava all’inizio e in un mondo dominato ancora dalla teologia, al liberalismo e alla politica economica liberale una forza missionaria inimmaginabile e uno slancio irresistibile; i discepoli si sentirono portati dalla convinzione: Dio lo vuole! Ma questo esteso carattere teologico-metafisico dimostrava nel corso dell’evoluzione ulteriore il suo rovescio e portava infine al crollo del liberalismo e quindi all’odierna catastrofe mondiale. Esagerando molto si potrebbe dire che in fin dei conti i responsabili della nostra sventura sono Pitagora e Confucio. E in ogni caso per tutti gli stupefacenti

Una prospettiva formulata da Rüstow può in effetti aiutare a superare la differenza confessionale, se si tratta dei presupposti ideali – non storici – dell’economia sociale di mercato, senza per questo dover rinunciare a evidenziare il chiaro radicamento di questo modello nell’aspetto universalistico – e perciò “non-” o “sovra-religioso” – della cultura cristiana: per lui, il liberalismo classico era basato su presupposti filosofici, o meglio di “teologia razionale” del ’700, identificata con il deismo come idea religiosa dell’illuminismo, che, con la sua idea dell’armonia prestabilita, sta dietro il concetto dell’*invisible hand* di Smith (Rüstow, 2001: 45-50). E infatti, «[l]’economia di mercato combina in realtà la massima produttività con la massima libertà. Tuttavia, questa coincidenza non è generalmente vera, in quanto i vecchi liberali credevano nel loro pregiudizio pseudo-teologico. Questa benedetta coincidenza si verifica solo all’interno di un contesto molto specifico e in condizioni molto specifiche. E queste condizioni devono essere create e monitorate» (Rüstow, 1955: 63). Sul piano storico-effettuale – non su quello delle idee –, sono state più l’esperienza del totalitarismo e della guerra ad aver portato all’effettiva realizzazione dell’economia sociale di mercato, come si evince emblematicamente dalla posizione di Röpke, per il quale è stata l’esperienza della guerra a spingerlo definitivamente verso il liberalismo, lasciando, tra l’altro, posizioni socialiste assunte in precedenza, quando, in seguito alla prima guerra mondiale, considerava il capitalismo la causa della crisi (Franco, 2016: 22).

Che non si tratta di un modello “confessionale” – né protestante né cattolico – di economia si evince anche dal fatto che è stato elaborato da giuristi ed economisti, e sia le due teologie che le due Chiese l’hanno sostenuto fino ad appropriarsene soltanto in un secondo, se non addirittura terzo, momento, dopo la sua elaborazione teoretica e la realizzazione politica. Inoltre, ormai in Germania si concorda nel ritenere che «oggi non esistono più differenze tra la Dottrina sociale della Chiesa e l’economia sociale di mercato» (Belafi, 2019: 268). È una determinata articolazione culturale tedesca del cristianesimo (che, in quanto tale, si identifica con il protestantesimo), che trova la sua realizzazione in Kant ed Hegel, ma anche nell’ebreo Husserl, che porta all’elaborazione del vero momento contraddistintivo di questo modello rispetto al liberalismo classico, affermando che «[s]enza un adeguato ordine complessivo non è possibile un successo soddisfacente dell’agire economico» (von Dietze, Eucken, Lampe, 2010: 126). A noi oggi, invece, cristiani e non, gli ordoliberali e i padri dell’economia sociale di mercato rivolgono la vera domanda da affrontare, ossia

teologici e metafisici vale: qui mange du pape en meurt. [“Chi mangia del Papa, ne muore”]» (Rüstow, 2001: 138-139).

come realizzare, nelle condizioni attuali, un «umanesimo economico» (Röpke, 1946b: 7).

BIBLIOGRAFIA:

- AA.VV. (1979), *In der Stunde Null. Die Denkschrift des Freiburger "Bonhoeffer-Kreises": Politische Gemeinschaftsordnung Ein Versuch zur Selbstbestimmung des christlichen Gewissens in den politischen Nöten unserer Zeit*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Amemiya A. (2008), *Neuer Liberalismus und Faschismus. Liberaler Interventionismus und die Ordnung des Wettbewerbs*, in "Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte", 2: 173-195.
- Bazzichi O. (2015), *Dall'economia civile francescana all'economia capitalistica moderna. Una via all'umano e al civile dell'economia*, Armando, Roma.
- Belafi M. (2019), *Christliche Sozialethik und die Gestaltung der Wirtschaftsordnung*, in Böhr C., Crawford C., Hoffmann L. (a cura di), *Politik und Christentum – Kohärenzen und Differenzen*, Springer, Wiesbaden, 257-273.
- Berndt A., Goldschmidt N. (2000), "Wettbewerb als Aufgabe" – Leonhard Mikschs Beitrag zur Ordnungstheorie und -politik, in: "ORDO – Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft", 51: 33-74.
- Blesgen D. J. (2005), "Widerstehet dem Teufel" – Ökonomie Protestantismus und politischer Widerstand bei Constantin von Dietze (1891-1973), in Goldschmidt N. (a cura di), *Wirtschaft, Politik und Freiheit. Freiburger Wirtschaftswissenschaftler und der Widerstand (Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik, 48)*, Mohr Siebeck, Tübingen, 67-90.
- Böhm F. (1937), *Die Ordnung der Wirtschaft als gesellschaftliche Aufgabe und rechtsschöpferische Leistung (Ordnung der Wirtschaft, 1)*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin.
- Böhm F. (1964), *Wettbewerb und Monopolkampf. Eine Untersuchung zur Frage des wirtschaftlichen Kampfrechts und zur Frage der rechtlichen Struktur der geltenden Wirtschaftsordnung [1933]*, Heymann, Köln.
- Böhm F., Eucken W., Grossmann-Dörth H. (2010), *Il nostro compito. Il Manifesto dell'Ordoliberalismo del 1936*, in Forte F., Felice F. (a cura di), *Il liberalismo delle regole. Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 47-60.
- Brakelmann G. (2014), *Christen im Widerstand: Die Freiburger Denkschriften*, in Maier H. (a cura di), *Die Freiburger Kreise. Akademischer Widerstand und Soziale Marktwirtschaft (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 31)*, Schöningh, Paderborn, 41-55.
- Brakelmann, G., Jähnichen T. (1994), *Einleitung. Protestantische Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft*, in Brakelmann G., Jähnichen T. (a cura di), *Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 13-37.

- Breker O. (2002), *Ordoliberalismus – Soziale Marktwirtschaft – Europäische Integration. Entwicklungslinien einer problematischen Beziehung*, in "Beiträge zur Geschichte des Nationalsozialismus", 18: 99-128.
- Brintzinger K.-R. (2005), *Von „autochtonen Botschaften“ zur Freiburger Schule – der Paradigmenwechsel in der Freiburger Nationalökonomie als Voraussetzung für Widerstand*, in Goldschmidt N. (a cura di), *Wirtschaft, Politik und Freiheit. Freiburger Wirtschaftswissenschaftler und der Widerstand* (Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik, 48), Mohr Siebeck, Tübingen, 123-145.
- Commun P. (2015), *Die Ordoliberalen: Vordenker von Erhards Sozialer Marktwirtschaft oder Waffenbrüder? Anmerkungen zum Buch von Horst Friedrich Wünsche*, in "ORDO – Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft", 66: 311-316.
- Cubeddu R. (2003), *Margini del liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).
- Cubeddu R. (2019), *Individualismo e religione nella Scuola Austriaca*, ETS, Pisa.
- Dahrendorf R. (1975), *Formierte oder offene Gesellschaft*, in "Vortragsreihe des Instituts der Deutschen Wirtschaft", 25, 40: 1-5.
- Dahrendorf R. (2004), *Wie sozial kann die Soziale Marktwirtschaft noch sein? 3. Ludwig-Erhard-Lecture*, 28 ottobre 2004, Berlin.
- Dathe U. (2009), *Walter Euckens Weg zum Liberalismus (1918-1934)*, in "ORDO – Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft", 60: 53-86.
- Dathe U. (2014), *Walter Eucken – von der liberalen Krisendeutung zum Widerstand gegen den Nationalsozialismus*, in Maier H. (a cura di), *Die Freiburger Kreise. Akademischer Widerstand und Soziale Marktwirtschaft* (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 31), Schöningh, Paderborn, 85-112.
- Dibelius O. (1994), *Christentum und Wirtschaftsordnung (1947)*, in Brakelmann G., Jähnichen T. (a cura di), *Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 369-375.
- Dipper C. (1983), *Der deutsche Widerstand und die Juden*, in "Geschichte und Gesellschaft", 9, 3: 349-380.
- Dörr J. (2015), *Der verkannte Ludwig Erhard? Anmerkungen zum Buch von Horst Friedrich Wünsche*, in "ORDO – Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft", 66: 303-310.
- Erhard L. (1965), *Rede vor dem Plenum des 13. Bundesparteitags der CDU vom 31. März 1965*, in Christlich Demokratische Union Deutschlands (a cura di), *13. CDU-Bundesparteitag, Düsseldorf, 28.-31. März 1965 – Niederschrift*, Bonn.
- Erhard L. (1988a), *Franz Oppenheimer, dem Lehrer und Freund [1964]*, in Hohmann K. (a cura di), *Ludwig Erhard: Gedanken aus fünf Jahrzehnten*, Econ, Düsseldorf-Wien-New York, 858-864.

- Erhard L. (1988b), *Gestern – Heute – Morgen* [1961], in Hohmann K. (a cura di), *Ludwig Erhard: Gedanken aus fünf Jahrzehnten*, Econ, Düsseldorf-Wien-New York, 684-704.
- Erhard L. (1988c), *Marktwirtschaft im Streit der Meinungen* [1948], in Hohmann K. (a cura di), *Ludwig Erhard: Gedanken aus fünf Jahrzehnten*, Econ, Düsseldorf-Wien-New York, 134-151.
- Eucken W. (1990), *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, a cura di Eucken E. e Hensel K.P., UTB, Tübingen, VI edizione.
- Felice F. (2008), *L'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).
- Franco G. (2016), *Economia senza etica? Il contributo di Wilhelm Röpke all'etica dell'economia e al pensiero sociale cristiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).
- Franco G. (2017), *Glaube und Wirtschaft. Zur normativen Bedeutung des Ordo-Begriffes bei Walter Eucken*, in "Journal for Markets and Ethics / Zeitschrift für Marktwirtschaft und Ethik", 5, 1: 23-38.
- Goldschmidt N. (1997), *Die Entstehung der Freiburger Kreise*, in "Historisch-politische Mitteilungen", 4: 1-17.
- Goldschmidt N. (2002), *Entstehung und Vermächtnis ordoliberalen Denkens. Walter Eucken und die Notwendigkeit einer kulturellen Ökonomik* (Kulturelle Ökonomik, 2), LIT, Münster-Hamburg.
- Hentschel V. (1996), *Ludwig Erhard. Ein Politikerleben*, Olzog, München.
- Hübner J. (2012), *Protestantische Wirtschaftsethik und Soziale Marktwirtschaft: Verbindungslinien und Zusammenhänge zwischen 1937 und 1954*, in "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 109, 2: 235-269.
- Jähnichen T. (1994), *Einführung*, in Brakelmann G., Jähnichen T. (a cura di), *Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 305-315.
- Karrenberg F. (1949), *Liberales und kollektivistisches Eigentumsverständnis als soziologisches und ethisches Problem (mit Einschluß der heutigen Parteiprogramme)*, in *Evangelische Kirche im Rheinland* (a cura di), *Das Eigentum als Problem evangelischer Sozialethik* (Kirche im Volk, 2), Essener Dr. Gemeinwohl, Essen, 7-59.
- Klump R. (2005), *Der Beitrag der Freiburger Kreise zum Konzept der Sozialen Marktwirtschaft*, in Goldschmidt N. (a cura di), *Wirtschaft, Politik und Freiheit. Freiburger Wirtschaftswissenschaftler und der Widerstand* (Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik, 48), Mohr Siebeck, Tübingen, 383-401.
- Lampert H. (1992), *Die Wirtschafts- und Sozialordnung der Bundesrepublik Deutschland*, Olzog, München, XII edizione.
- Lange-von Kulesa J., Renner A. (1998), *Die Soziale Marktwirtschaft Alfred Müller-Armacks und der Ordoliberalismus der Freiburger Schule: Zur Unvereinbarkeit zweier Staatsauffassungen*, in "ORDO – Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft", 49: 79-104.

- Löffler B. (2007), *Religiöses Weltbild und Wirtschaftsordnung – Zum Einfluss christlicher Werte auf die Soziale Marktwirtschaft*, in Zehetmair H. (a cura di), *Politik aus christlicher Verantwortung*, VS Springer, Wiesbaden, 110-124.
- Maier H. (2014), *Akademischer Widerstand im Dritten Reich*, in: Id. (a cura di), *Die Freiburger Kreise. Akademischer Widerstand und Soziale Marktwirtschaft* (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 31), Schöningh, Paderborn, 11-23.
- Manow P. (2001), *Ordoliberalismus als ökonomische Ordnungstheologie*, in "Leviathan", 29, 2: 179-198.
- Manow P. (2010), *Die soziale Marktwirtschaft als interkonfessioneller Kompromiss? Ein Re-Satament, Ethik und Gesellschaft*, in "Ökumenische Zeitschrift für Sozialethik", 4: 1-22.
- Martin B. (2005), *Professoren und Bekennende Kirche. Zur Formierung Freiburger Widerstandskreise über den evangelischen Kirchenkampf*, in Goldschmidt N. (a cura di), *Wirtschaft, Politik und Freiheit. Freiburger Wirtschaftswissenschaftler und der Widerstand* (Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik, 48), Mohr Siebeck, Tübingen, 27-55.
- Matthiesen M. (1993), *Gerhard Ritter. Studien zu Leben und Werk bis 1933*, 2 voll., Hänsel-Hohenhausen, Egelsbach.
- Mesini L. (2018), *Ordoliberalismo, trionfo e crisi dell'ideologia tedesca*, in "Limes", 12.
- Miksch L. (1947), *Wettbewerb als Aufgabe. Grundsätze einer Wettbewerbsordnung*, Kuepper, Godesberg, II edizione.
- Miksch L. (1949), *Die Geldschöpfung in der Gleichgewichtstheorie*, in "ORDO – Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft", 2: 308-328.
- Miksch L. (1950), *Die sittliche Bedeutung der inneren Koordination*, in "ORDO – Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft", 3: 29-73.
- Müller C. (2007), *Neoliberalismus und Freiheit – Zum sozialetischen Anliegen der Ordo-Schule*, in "ORDO – Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft", 58: 99-108.
- Müller-Armack A. (1941), *Genealogie der Wirtschaftsstile. Die geistesgeschichtlichen Ursprünge der Staats- und Wirtschaftsformen bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts*, Kohlhammer, Stuttgart.
- Müller-Armack A. (1949), *Diagnose unserer Gegenwart. Zur Bestimmung unseres geistesgeschichtlichen Standorts*, Bertelsmann, Gütersloh.
- Müller-Armack A. (1950), *Soziale Irenik*, in "Weltwirtschaftliches Archiv", 64: 181-203.
- Müller-Armack A. (1974), *Genealogie der Sozialen Marktwirtschaft. Frühschriften und weiterführende Konzepte*, Haupt, Bern-Stuttgart.
- Müller-Armack A. (1976), *Die Wirtschaftsordnung sozial gesehen*, in Id., *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik. Studien und Konzepte zur*

- Sozialen Marktwirtschaft und zur europäischen Integration*, Haupt, Bern et al., II edizione, 171-199.
- Müller-Armack A. (2010), *Economia sociale di mercato*, in Forte F., Felice F. (a cura di), *Il liberalismo delle regole. Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 89-96.
- Müller-Armack A. (2012), *Il moralista e l'economista. Sulla questione dell'umanizzazione dell'economia*, in Forte F., Felice F., Forte C. (a cura di), *L'Economia Sociale di Mercato e i suoi nemici*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 270-305.
- Nawroth E.E. (1961), *Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus*, Kerle-Nauwelaerts, Heidelberg-Löwen.
- Ockenfels W. (1999), *Wilhelm Röpke als christlicher Wirtschaftsethiker*, in "ORDO - Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft", 50: 53-59.
- Oswald W. (2005), *Liberale Opposition gegen den NS-Staat. Zur Entwicklung von Walter Euckens Sozialtheorie*, in Goldschmidt N. (a cura di), *Wirtschaft, Politik und Freiheit. Freiburger Wirtschaftswissenschaftler und der Widerstand (Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik, 48)*, Mohr Siebeck, Tübingen, 315-353.
- Ott H. (2014), *Die Freiburger Kreise - Der Freiburger Kreis*, in Maier H. (a cura di), *Die Freiburger Kreise. Akademischer Widerstand und Soziale Marktwirtschaft (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 31)*, Schöningh, Paderborn, 25-39.
- Peukert H. (2004), *Der 20. Juli 1944 und die wirtschafts- und ordnungspolitischen Konzeptionen der Opposition gegen den Nationalsozialismus*, in "Perspektiven der Wirtschaftspolitik", 5, 4: 455-469.
- Peukert H. (2005), *Die wirtschafts- und sozialpolitischen Zielsetzungen des Freiburger Kreises*, in Goldschmidt N. (a cura di), *Wirtschaft, Politik und Freiheit. Freiburger Wirtschaftswissenschaftler und der Widerstand (Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik, 48)*, Mohr Siebeck, Tübingen, 267-287.
- Rauscher A. (2008), *Katholische Soziallehre und Soziale Marktwirtschaft*, in Id. (a cura di), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin, 539-548.
- Röpke W. (1946a), *L'enciclica Quadragesimo Anno nella odierna discussione*, in "Humanitas" 1, 11: 1120-1127.
- Röpke W. (1946b), *L'ordine internazionale*, Rizzoli, Milano-Roma.
- Röpke W. (1979a), *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, Haupt, Bern-Stuttgart, VI edizione.
- Röpke W. (1979b), *Maß und Mitte*, Haupt, Bern, II edizione.
- Röpke W. (2004), *L'economista che salvò l'Europa: Luigi Einaudi*, in Id., *Democrazia ed economia. L'umanesimo liberale nella civitas humana*, a cura di Cotellessa S., il Mulino, Bologna, 179-185.
- Röpke W. (2006), *L'enciclica Mater et Magistra*, in Id., *Il Vangelo non è socialista. Scritti su etica cristiana e libertà economica (1959-1965)*, a cura di

- Lottieri C., Rubbettino/Facco, Soveria Mannelli (CZ) / Treviglio 2006, 87-107.
- Röpke W. (2015), *Al di là della dell'offerta e della domanda. Verso un'economia umana*, a cura di Antiseri D. e Felice F., Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).
- Röpke W. (2016), *Civitas humana. I problemi fondamentali di una riforma sociale ed economica*, a cura di Felice F., Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).
- Roser T. (1998), *Protestantismus und soziale Marktwirtschaft. Eine Studie am Beispiel Franz Böhms*, LIT, Münster.
- Rüstow A. (1932), *Redebeitrag*, in Boese F. (a cura di), *Verhandlungen des Vereins für Socialpolitik in Dresden 1932. Deutschland und die Weltkrise*, Duncker & Humblot, München-Leipzig.
- Rüstow A. (1955), *Wirtschaftsethische Probleme der sozialen Marktwirtschaft*, in Boarman P.M. (a cura di), *Der Christ und die soziale Marktwirtschaft*, Kohlhammer, Stuttgart-Köln, 53-74.
- Rüstow A. (2001), *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus [1950]*, a cura di Maier-Rigaud F.P. e Maier-Rigaud G., Metropolis, Marburg, III edizione.
- Rüther D. (2002), *Der Widerstand des 20. Juli auf dem Weg in die Soziale Marktwirtschaft. Die wirtschaftspolitischen Vorstellungen der bürgerlichen Opposition gegen Hitler*, Schöningh, Paderborn et al.
- Rüther D. (2005), *Der Einfluss Freiburger Nationalökonomien auf die wirtschaftspolitischen Vorstellungen und Planungen der Widerstandsbewegung des 20. Juli 1944 – dargestellt am Beispiel der "Volkswirtschaftsfibel" von 1941/42*, in Goldschmidt N. (a cura di), *Wirtschaft, Politik und Freiheit. Freiburger Wirtschaftswissenschaftler und der Widerstand (Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik, 48)*, Mohr Siebeck, Tübingen, 355-381.
- Schwabe K. (1991), *Der Weg in die Opposition: Der Historiker Gerhard Ritter und der Freiburger Kreis*, in John E. et al. (a cura di), *Die Freiburger Universität in der Zeit des Nationalsozialismus*, Ploetz, Freiburg-Würzburg, 191-206.
- Schwabe K., Reichardt R. (1984) (a cura di), *Gerhard Ritter. Ein politischer Historiker in seinen Briefen (Schriften des Bundesarchivs, 33)*, Boldt, Boppard am Rhein.
- Sturzo L. (1970), *Eticità delle leggi economiche [1958]*, in Id., *Del metodo sociologico. Studi e polemiche di sociologia 1933-1958 (Opera omnia, I,12)*, Zanichelli, Bologna, 283-298.
- Ulrich P. (2009), *Marktwirtschaft in der Bürgergesellschaft: Die Soziale Marktwirtschaft vor der nachholenden gesellschaftspolitischen Modernisierung*, in Aßländer M.S., Ulrich P. (a cura di), *60 Jahre Soziale Marktwirtschaft: Illusionen und Reinterpretationen einer ordnungspolitischen Integrationsformel*, Haupt, Bern et al., 349-380.

-
- Utz A.F. (1955), *Die Marktwirtschaft im katholischen Denken. Weltanschauung im Streit um Wettbewerbsordnung und Planwirtschaft*, in "Die Neue Ordnung", 9, 6: 358-361.
- von Dietze C. (1994), *Aussagen evangelischer Christen in Deutschland zur Wirtschafts- und Sozialordnung*, in Brakelmann G., Jähnichen T. (a cura di), *Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 363-368.
- von Dietze C., Eucken W., Lampe A. (2010), *Ordine economico e sociale*, in Forte F., Felice F. (a cura di), *Il liberalismo delle regole. Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 121-140.
- von Hayek F.A. (2000), *Legge, legislazione e libertà*, a cura di Petroni A. e Bragadin S.M., Il Saggiatore, Milano.
- von Hayek F.A. (2007), *La società libera*, a cura di Infantino L., Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).
- von Nell-Breuning O. (1951), *Liberalismus*, in Id., Sacher H. (a cura di), *Wörterbuch der Politik*, vol. 5, n. 1: Gesellschaftliche Ordnungssysteme, Herder, Freiburg, 197-199.
- von Nell-Breuning O. (1954), *Zur Einführung*, in Schmid H., *Neoliberalismus und katholische Soziallehre. Eine Konfrontierung*, Bund, Köln-Deutz, 7-10.
- von Nell-Breuning O. (1960), *Die soziale Marktwirtschaft im Urteil der katholischen Soziallehre. Sendung des Süddeutschen Rundfunks vom 5. Oktober 1956*, in Id., *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, vol. 3: Zeitfragen 1955-1959, Herder, Freiburg, 99-102.
- Young B. (2017), *Ordoliberalism as an 'irritating German idea'*, in Beck T., Kotz H.-H. (a cura di), *Ordoliberalism: A German oddity?*, CEPR, London, 31-40.