

LA CHIESA E LA QUESTIONE DEL POLITICO IN TEMPI DI MODERNITÀ AVANZATA. IL NESSO TRA POSIZIONE, FORMA E COSCIENZA

di Luca Diotallevi (Università di Roma TRE; vp. Comitato Scientifico Organizzatore Settimane Sociali dei Cattolici Italiani) e
Flavio Felice (Pontificia Università Lateranense),

«A non pochi potrebbe sembrare una semplificazione artificiosa quella di ridurre la ragion d'essere della forma politica alla funzione di ordine e di difesa [...] oggi può dirsi che non vi sia studioso di etica, di politica, di diritto o di sociologia, che non assegni allo stato un compito assai più largo e comprensivo, e pertanto, anche la finalità di unificazione sociale. La formula corrente presso molti è quella del “bene comune” o della “prosperità pubblica” come fine dello stato.» (Luigi Sturzo - 1935)

«Oggi, nell'evoluto tradizione costituzionale, lo Stato è un agente che segue un compito limitato nella società. Gli scopi dello Stato non hanno la medesima estensione di quelli della società. Lo Stato infatti, è soltanto un ordine in seno alla società: l'ordine del diritto pubblico e dell'amministrazione politica. Le autorità civili investite dell'autorità statale hanno l'incarico di eseguire certe limitate funzioni a vantaggio della società, che possono e debbono essere esercitate dalla disciplina coercitiva del diritto e dell'autorità politica. Tali funzioni sono definite dalla legge costituzionale con consenso dei cittadini. In generale “società” significa un'area di libertà, personale e corporativa, mentre “Stato” significa l'area nella quale le autorità civili possono esercitare legalmente i loro poteri coercitivi. Negare questa distinzione, significa accettare il concetto di governo totalitario.» (John Courtney Murray S.J.- 1967)

Introduzione

Non nel magistero ufficiale, ma in diversi interventi, si è verificato che esponenti cattolici qualificati abbiamo perorato la causa del **primato** delle organizzazioni e dei poteri politici sull'insieme delle istituzioni sociali. Ciò è avvenuto anche con riferimento agli equilibri che sarebbe auspicabile assumesse il processo di globalizzazione. Si è cioè affermato che il ripristino di un primato della politica sulla società è indispensabile per fronteggiare rischi come quelli manifestatisi nella recente crisi economica (2008/20013), in tante aree del pianeta – come nel caso dell'Italia – ancora tutt'altro che superata.

Recenti ricerche empiriche hanno mostrato che un orientamento come quello appena accennato trae la propria forza anche dal **largo consenso** che esso riscuote in una parte largamente maggioritaria della intellettualità cattolica, laicale ed ecclesiastica, e probabilmente non solo in Italia (cui si riferiscono i risultati appena ricordati), ma nel cattolicesimo dell'intera Europa continentale e di aree extraeuropee il cui cattolicesimo è sottoposto storicamente ad una influenza religiosa e culturale di quella origine.

Un tratto facilmente riconoscibile del sostegno al primato sociale della politica si manifesta nella arrendevolezza di chi si rivela in debolezza verso la **laicità**. Tale arrendevolezza si manifesta tipicamente nel tentativo di attenuare la comprensione e la rappresentazione degli effetti di un qualsiasi regime di laicità attraverso il ricorso a varie aggettivazioni. Lo stesso atteggiamento rinforza la infondata ed ideologica pretesa della laicità di presentarsi come l'unico modello moderno di separazione tra poteri politici e poteri religiosi. Tra gli effetti peggiori, anche perché più profondi di un tale atteggiamento e del conseguente insegnamento, vi è la cancellazione della

radicale diversità che sussiste tra le nozioni di secolarità e di laicità e l'invito al laicato cattolico a cercare nella laicità il principio regolatore della propria azione pubblica e della propria autocoscienza. In realtà, la laicità non è altro che la inevitabile conseguenza sul versante politico-religioso della affermazione del primato sociale del politico, così come la negazione del mercato lo è sul versante politico-economico, o la negazione della libertà educativa lo è su quello dei rapporti tra politica e famiglia e così via.

Detto atteggiamento, che potrebbe ben essere definito “statalismo cattolico” o “confessionalismo cattolico” è reso ancor più forte e meno facilmente identificabile in quanto – per limitarci all'ambito delle culture politiche – è stato declinato tanto in **varianti** di “destra”, quanto in varianti di “centro” o di “sinistra”. (Per limitarsi alla esperienza ed alla storia politica italiana, non è difficile notare come una stessa idea del primato della politica accomuni tanto il clericomoderatismo, si pensi al “gentilonismo”, o il clericofascismo, quanto il “rodanismo” ed il cattocomunismo, quanto ancora tanto centrismo democristiano, dal “doroteismo” all’“andreottismo”).

In questa sede – visto il poco spazio a disposizione e la tanta letteratura fortunatamente ormai disponibile, nonché l'inequivoco orientamento del magistero recente – vorremmo limitarci semplicemente a richiamare alcune delle ragioni per le quali una tale posizione (ovvero la difesa da parte cattolica del primato sociale della politica e la opportunità del suo ripristino) si rivela: (i) **subalterna** ad una ideologia che è stata dominante, in area europeo-continentale per circa tre secoli, dalla metà del '600 alla metà del '900, (ii) votata ad una posizione reazionaria e verosimilmente **impraticabile**, (iii) in contrasto con la **riforma** nella continuità prodottasi nel magistero a partire dal Vaticano II.

Subalternità

Tra il XVI ed il XVII, nell'area centro-occidentale dell'Europa continentale, con le forme dello Stato e con gli argomenti delle sue teorie, si afferma il principio di un primato della politica sulle altre istituzioni sociali, nell'ambito di un territorio chiaramente determinato. Storicamente si tratta di un inedito. Da questa stessa esperienza si diparte anche il processo di laicizzazione della società e di riduzione del cristianesimo a confessione/i religiosa/e. Tale processo non si può considerare né un processo “europeo”, anche se tende ancora oggi a presentarsi come espressione della identità moderna di questo continente, né come espressione di una piuttosto che di un'altra variante della tradizione cristiana, esso infatti si manifesta in ambito protestante (e per lo stimolo decisivo dell'insegnamento e dell'opera di Lutero) non meno di quanto si manifesta in aree a dominanza “cattolica”. In proposito va detto che uno dei gravi errori che spesso vengono compiuti è quello di comprendere in modo unitario la modernità (ad es. parlando di illuminismo al singolare) e le forme sociali della modernizzazione. Per dirla in breve: anche non tutto l'illuminismo è razionalista o idealista, né l'area franco-tedesca è più europea di quella britannica, non tutta la modernità si svolge sotto il segno – e la cappa – dello Stato.

In tali termini, entro una porzione della società europea, si afferma una **reazione** ambigua a quel processo di modernizzazione che si era avviato agli albori del nuovo millennio – si pensi alla *papal revolution* dell'XI secolo – e che era pervenuto ad elevati gradi di sviluppo con il '400 (in particolare nelle aree dell'Italia settentrionale, dei Paesi Bassi e della regione di Londra). Tra i caratteri decisivi e distintivi del processo di modernizzazione (del tutto interno alla tradizione cristiana dell'Europa) vi sono: la differenziazione per funzioni della società, la crescita del ruolo delle città, l'individuazione come crescente autocoscienza della libertà personale e della sua dignità e delle condizioni sociali che più la favoriscono. Queste caratteristiche si conserveranno meglio e più efficacemente in quelle aree estranee ed esterne

La **ambiguità** della risposta statale alla modernizzazione sta precisamente nel fatto che per un verso lo Stato è sicuramente un prodotto della modernità e che, per altro verso, esso tende a negare diversi caratteri essenziali della modernità, come i tre appena richiamati. Tutto ciò è particolarmente evidente nella nozione di sovranità caratteristica dello Stato (*absoluta, superiorem non recognoscens*). Lo Stato è la negazione dell'ordine sociale moderno come ordine poliarchico (presidio, quest'ultimo, della eccedenza rispetto al sociale della persona umana) e attraverso l'affermazione di un ordine sociale monarchico, fondato e regolato dal primato della politica, di cui nelle tragedie del Novecento diverrà drammaticamente chiaro il potenziale di minaccia anche alle condizioni minime dell'umanità.

Dopo Westfalia, **confessionismo e laicità** si manifestano quali varianti e gradi dello stesso processo, nel quale comunque il cristianesimo viene tendenzialmente ridotto a sola religione, a strumento di disciplinamento sociale. Il medesimo vale tanto laddove alcune istanze ecclesiastiche traggono anche notevoli vantaggi materiali e simbolici da questo processo, quanto laddove al contrario ne soffrono. È anche importante, per quanto riguarda il cristianesimo cattolico, distinguere bene gli orientamenti assunti dai pontificati romani di fine XV e poi di XVI e XVII secolo dalle determinazioni di Trento. Le seconde non sono semplicemente riducibili né a conseguenze né a premesse delle prime, come la storiografia e la ricerca giuridica e teologica stanno sempre più chiaramente mostrando.

Contemporaneamente, in tutte le varie tradizioni confessionali di matrice cristiana compaiono inequivocabili e drammatici segnali di **antisemitismo** o, al contrario, controtendenze, come nel caso di alcune correnti dell'anglicanesimo o del calvinismo o in quello di resistenze alla neoscolastica ben presenti in campo cattolico.

Su queste basi si può comprendere perché, quando oggi ci si batte per garantire nella modernità avanzata, ovvero nella “globalizzazione” come affermazione globale del primato della differenziazione funzionale della società sulle altre forme di differenziazione sociale, il primato della politica, in realtà non si fa altro che testimoniare la propria **subalternità** alla ideologia, al regime e, persino, alla narrazione razionalista-idealista-storicista (*una* delle varianti dell'illuminismo) secondo la quale la modernità comincerebbe con il formarsi del principio statale e consisterebbe della sua affermazione.

Di questa subalternità sono espressione le voci cattoliche che difendono – a volte addirittura a livello globale – le ragioni del primato della autorità politica sugli altri poteri sociali e che, in modo indubbiamente coerente, confondono o addirittura sostituiscono il principio della “**libertà religiosa**” con il suo contraddittorio e la sua negazione: il principio di “laicità”.

Impraticabilità

La **impraticabilità** dello Stato in questa fase avanzata della modernizzazione (o “globalizzazione”) appare evidente, ad esempio, da un punto di vista sociologico. La globalizzazione, in quanto affermazione a livello globale del primato della differenziazione per funzioni della società sugli altri tipi di differenziazione sociale, rafforza alcuni equilibri e le corrispondenti morfologie societali e più in generale sociali: la differenziazione tra le diverse “sfere” sociali, la reciproca irriducibilità di istituzioni societali e organizzazioni, la individuazione come irriducibilità della realtà personale rispetto alla realtà sociale. Condizioni come queste, nel complesso, rendono letteralmente impossibile la sopravvivenza dello Stato, il quale invece era progetto politico di organizzazione della società, di subordinazione più o meno diretta alla politica di ogni istituzione e di ogni organizzazione, e infine di assoggettamento della persona. Questa impossibilità di sopravvivenza

dello Stato alla globalizzazione, intuita dalla filosofia e dalle scienze sociali al passaggio tra XIX e XX secolo, è evidente dagli albori degli anni '70 del XX secolo (si pensi alla crisi del sistema politico-finanziario di Bretton Woods ed alla conseguente liberalizzazione su scala internazionale del mercato dei capitali). Il declino dello Stato naturalmente non significa che gli eredi od alcuni spezzoni degli antichi complessi statuali non possano continuare a svolgere alcuni ruoli importanti tanto su scala locale quanto su scala globale. Del resto, anche le *stateless societies* hanno sempre conosciuto importantissime amministrazioni politiche centrali. Inoltre, in alcun modo il veloce declino della possibilità di fare o mantenere Stati equivale alla scomparsa della politica come funzione societale parziale, specifica, importantissima. Gli apparati politici restano i complessi di istituzioni ed organizzazioni che con successo sanno garantire la parte principale delle prestazioni da cui dipende l'ordine pubblico. Semplicemente, è sempre meno praticabile la soluzione organizzata di questo complesso di organizzazioni ed istituzioni in forma di Stato.

In questa prospettiva appare chiaramente comprensibile il risultato di quelle **analisi** che hanno visto le ragioni della recente (e per tanti aspetti ancora in corso) crisi economica (manifestatasi a partire dal 2008) in un difetto e non in un eccesso di mercato. Di grande utilità sarebbe anche la lettura nella medesima prospettiva del momento attuale della crisi siriana e delle azioni che dovrebbero corrispondere alle responsabilità che di fronte a quella guerra (già in atto da due anni) la comunità internazionale avrebbe il dovere e l'interesse ad assumere.

In questa circostanza non stupisce che le organizzazioni e le istituzioni politiche formatesi nelle *stateless societies* (ovvero quelle le cui radici sono in altre aree ed in altre varianti della tradizione cristiana dell'Europa, ad esempio in area britannica) si rivelino avvantaggiate nella competizione per la sopravvivenza rispetto a organizzazioni ed istituzioni formatesi nelle *state societies* ed esercitino una influenza nell'*institutional field* globale.

È il caso delle maggiori *chances* del modello del *rule of law* (distinzione del diritto dalla legge) rispetto a quelle dello Stato di diritto (riduzione del diritto a prodotto della legge). Nel regime di *rule of law* spetta (anche) al giudice, con il suo operato (di *iuris dictio*), limitare il potere sovrano, facendo vivere i diritti della tradizione. Con il *rule of law* (espressione della cultura giuridica di *common law*) abbiamo l'autoregolazione del diritto, che così stabilisce distinzione ed interpenetrazione (anche) con la politica; ennesima modalità dunque attraverso la quale si promuove l'espressione stratificata e poliarchica del potere. Anche il modello dello "stato di diritto" si presenta come soluzione al problema del limite del potere politico sovrano. Diversamente dal *rule of law*, però, esso esprime una logica istituzionale del tutto differente (quella della cultura giuridica di *civil law*). Secondo il modello dello Stato di diritto non c'è altro diritto che quello dello Stato. Il diritto è identificato con la politica e quest'ultima con l'azione dello Stato. Mentre lo Stato di diritto è auto-soggezione dello Stato al suo stesso diritto, nel caso della *rule of law* lo stato è soggetto ad un diritto che non è il proprio.

Ancora, è il caso della impossibilità anche solo di immaginare la prestazione della regolazione dell'ordine sociale (altra cosa e ben più complessa istanza rispetto alla già complessa istanza dell'ordine pubblico) come alla portata di un governo – statale o di altro genere e monarchico – ma solo di una *governance* poliarchica. Opportunamente scrive il Card. Kasper: «Ciò di cui avremmo bisogno è un'economia globale di mercato, che però presuppone una *global governance*, cosa realisticamente raggiungibile tutt'al più in forma di accordi intergovernativi, a loro volta purtroppo altrettanto difficili da realizzare». (Kasper W., 2013, p. 274). Non a caso nell'attuale dibattito sulle politiche pubbliche, il concetto di *governance* ha in parte sostituito ed in parte integrato quello di *government*. Ad esempio, la Commissione sulla Governance Globale, istituita nel 1995 dalle Nazioni Unite definisce la *governance* in questi termini: «La modalità in cui individui e istituzioni, pubbliche e private, affrontano le questioni di interesse collettivo. In quanto la *governance* è un

processo attraverso il quale interessi diversi e in conflitto possono esser conciliati, dando vita ad azioni basate sulla cooperazione tra differenti soggetti coinvolti». Quando si parla di *governance*, si intende una forma di governo della società che mette in discussione i modelli tradizionali centrati sull'azione degli Stati (e i modelli interpretativi statocentrici).

Infine nella stessa prospettiva appare chiaramente la radicale alternativa tra i regimi di libertà religiosa (*religious freedom*) e quelli di laicità (*laïcité*).

In questa prospettiva, il bene comune non evapora, ma appare constare di un sistema di **beni comuni** tra di loro in regime di reciproca incommutabilità. Sicché al bene comune la politica deve apportare il proprio contributo senza che sia neppure immaginabile, oltre che evidentemente impraticabile, la amministrazione o la competenza di questa su quello in via esclusiva.

Riforma

L'**autocoscienza** cattolica, e dunque lo stesso magistero, debbono affrontare, tra le altre, una sfida molto impegnativa se non ardua quando, in questo passaggio epocale, si trovano a riflettere di politica e di ordine sociale. Esse, infatti, sono storicamente condizionate dal fatto che il magistero e la teologia influenzata dalla egemonia della scolastica, e soprattutto quelli romani e post-tridentini, sono maturati esattamente all'interno dell'area e delle culture delle *state societies* ed in confronto ed in dialogo con queste, anche quando impegnate a porre un limite ai loro eccessi. Non occorre dimenticare che il periodo che va dal XVI secolo al XX è stato quello in cui, nel pensiero e nel magistero dei cristianesimi europeo-continentali, l'oggetto del sociale (e dunque anche il politico) è stato quasi del tutto ceduto dalla teologia alla competenza della *philosophia socialis* (di prevalente se non unica matrice aristotelica). Dunque, il pensiero e la prassi cattolici sono non solo coinvolti in un comunque profondo passaggio epocale, ma, per una larga parte di essi, si tratta di comprendere il giudizio senza appello che questo passaggio comporta non tanto sui dati fede, quanto sulle forme teoriche e sociali attraverso le quali erano stati compresi e praticati.

Un paio di **esempi** emblematici. Uno ci viene offerto dalla stessa idea, diffusissima, ed assolutamente infondata, secondo la quale la "dottrina sociale della Chiesa" sorgerebbe con la *Rerum novarum*. Non è difficile comprendere il significato ed il costo derivanti dal tener fuori da essa eventi come il *Dictatus papae* o autori come sant'Agostino. Un altro dal fatto, facilmente constatabile e sul quale torneremo in breve tra poco, è la facilmente constatabile assenza della dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae* dalle principali o per lo meno diffuse raccolte di documenti magisteriali rilevanti per la "dottrina sociale della Chiesa".

Con il magistero del **Vaticano II**, e con gli approfondimenti da questo ricevuti ad opera dei pontefici successivi, è stato intrapreso il ribaltamento di quella delega del sociale (e del politico) alla *philosophia socialis* da parte della teologia. Le condizioni di questa operazione sono poste nelle quattro grandi costituzioni conciliari (e di nuovo sottolineate nella *EvN* di Paolo VI), le prime conseguenze sono emblematicamente visibili appunto nella *Dignitatis humanae*. Lo sfondo della visione cristiana della politica, dell'ordine pubblico e dell'ordine sociale è quello che condanna gli estremi di una assenza di ordine e della pretesa della instaurazione di una qualsiasi forma – tanto più se monarchica – di ordine sociale (o anche solo pubblico) prima dell'Ultimo Giorno (cfr. *GS* n. 37). Quella che Benedetto XVI ha chiamato «via istituzionale della carità» (CIV, n. 7) è davvero, nel secolo, ovvero tra morte/resurrezione e *parusia* di Nostro Signore Gesù Cristo, incessante opera di trasformazione del vivere sociale in città (ma città come *civitas* e non come *polis*).

Questa operazione, che ha nella *Dignitatis humanae* uno dei suoi vertici e dei suoi risultati più maturi, è stata indicata da Benedetto XVI a tutta la Chiesa come un **modello** (di portata generale e non settoriale) di cosa debba significare «rinnovamento nella continuità». In essa viene chiaramente esposta la ragione teologica della inaccettabilità della realtà dello Stato come espressione del monopolio della politica sulla cura del bene comune. Nella stessa si compie la chiara opzione per il modello della libertà religiosa in alternativa tanto al modello confessionista quanto al modello della laicità. Stante la corrente ed inaccettabile definizione di “dottrina sociale della Chiesa”, le fonti della *DH* verrebbero a trovarsi oltre i confini di questa. In realtà esse affondano nella grande tradizione della Chiesa assai più di quanto non avvenga per tanti precedenti insegnamenti.

In questa prospettiva la *Centesimus annus* resta ancora, dopo oltre venti anni, la trattazione più sistematica delle prime conseguenze di quella svolta e la più ampia trattazione di una comprensione adeguata del principio di **sussidiarietà**, comprensivo quindi tanto della sua dimensione “verticale” quanto della sua dimensione “orizzontale”. Dal canto suo, in particolare nella *Caritas in veritate* ed in alcuni discorsi (come quello in Westminster Hall o quello di fronte al Parlamento tedesco), Benedetto XVI ha chiarito come l’orizzonte del pensiero sociale (e dunque anche economico, politico, ecc.) della Chiesa non possa che essere quello della poliarchia, nell’ambito della quale mantiene un ruolo decisivo e paradigmatico sia la differenziazione tra diritto e politica (dunque tra diritto e legge) che quella tra diritto e religione. Proprio in occasione del Convegno internazionale organizzato da questa Fondazione nel 2010, è stato ancora Benedetto XVI a parlare di bene comune come fatto di **beni comuni**, un plurale che del resto rinvia tanto alla pluralità di “condizioni” menzionata nella definizione classica di bene comune, quanto alla “non uniformità” della vita sociale insegnata nel Catechismo della Chiesa Cattolica.

Conclusioni

La **Agenda emersa dalla 46^a Settimana Sociale dei Cattolici Italiani** (Reggio Calabria, 2010) è – e forse non solo in ambito italiano – una delle più coerenti espressioni della ricezione della svolta e del ritorno alla grande tradizione del pensare teologicamente il sociale (e dunque anche il politico) operata dal Magistero a partire dal Vaticano II.

La svolta di rinnovamento nella continuità operata nel Vaticano II ha non solo conseguenze, ma ancor prima condizioni ecclesiologicalhe molto particolari. Una di queste non può che essere una più rigorosa comprensione e, probabilmente, un rigoroso ripristino, della distinzione tra apostolato dei pastori (o “pastorale”, cfr. *LG* n.18) ed **apostolato dei laici** (cfr. *LG* n.31). Non a caso, all’origine del Vaticano vi sono delle esperienze di apostolato dei laici, come quelle di *azione cattolica* e quelle operate secondo la ispirazione stuziano-degasperiana (si consideri a tal proposito l’**Appello agli uomini liberi e forti** con il quale Sturzo fondò il Partito Popolare Italiano), che si manifestarono non senza sperimentare incomprensioni quando non vere e proprie ostilità da parte di settori ecclesiastici. Secondo il nesso ben intuito ed espresso da Hans Urs von Balthasar, e magistralmente approfondito nella *Ecclesiam Suam* di Paolo VI, vi è una profonda correlazione tra la forma ecclesiale e la posizione che la Chiesa può assumere rispetto al “mondo” ed in particolare ai poteri mondani. Posizione, forma e coscienza ecclesiale degenerano insieme e si rinnovano insieme.

Se oggi non si prosegue con fedeltà il rinnovamento conciliare della teologia e della pratica del sociale (e dunque anche del politico) il rischio che il cattolicesimo e le istituzioni ecclesiali corrono è quello di una subalternità neoclericale di un cristianesimo ridotto a **low intensity religion**, a mera *leisure* religiosa.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Fonti conciliari:

- *Lumen gentium*, 21 novembre 1964.
- *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965.
- *Dignitatis humanae*, 7 dicembre 1965.

Magistero pontificio

Encicliche

- Giovanni XXIII, *Pacem in terris*, 11 aprile 1963.
- Paolo VI, *Ecclesiam suam*, 6 agosto 1964.
- Giovanni Paolo II, *Centesimus annus*, 1 maggio 1991.
- Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009.

Esortazioni apostoliche

- Paolo VI, *Evangelii nuntiandi*, 8 dicembre 1975.

Discorsi

- Benedetto XVI, *Discorso del Santo Padre Benedetto XVI ai partecipanti al convegno promosso dalla Fondazione Centesimus Annus*, 22 maggio 2010.
- Benedetto XVI, *Discorso alle autorità civili*, Westminster Hall-Londra, 17 settembre 2010.
- Benedetto XVI, *Discorso al Bundestag*, Berlino, 22 settembre 2011.

Letteratura

- Acharya Viral–Philippon Thomas–Richardson Matthew–Nouriel Roubini, *The Financial Crisis of 2007–2009: Causes and Remedies*, Financial Markets, Institutions & Instruments, Volume 18, Issue 2, pages 89–137, May 2009.
- Bobbio Norberto, *Diritto – Potere legale e potere di diritto*, in *Dizionario di politica*, curato da N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, TEA, Torino 1990.
- Diotallevi Luca, *La pretesa. Quale rapporto tra Vangelo e ordine sociale?*, Rubbettino, 2013
- Diotallevi L., *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010.
- Flavio Felice, *L'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008.
- Felice F., *La via istituzionale della carità e la dimensione poliarchica della società civile*, in AA.VV., *Il ruolo delle istituzioni alla luce dei principi di solidarietà, sussidiarietà e poliarchia*, Flavio Felice – Johann Spitzer (Eds), Lateran University Press, Città del Vaticano, 2012.
- Felice Flavio, *Persona, istituzioni, mercato. La persona nel contesto del liberalismo delle regole*, Rubbettino, 2013
- Forte Ennio, *Logistica economica tra government e governance*, Working Paper presentato al 42° Corso Internazionale “Per una regolazione dei trasporti: principi e strumenti”. Università di Trieste, Trieste settembre 2001
- Hittinger Russel, *Introduction to Modern Catholicism*, in AA.VV., *The Teachings of Modern Roman Catholicism on Law, Politics and Human Nature*, John White – Frank S. Alexander, Columbia University Press, New York, 2007.
- Kasper Walter, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo - Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2013.
- Matteucci Nicola, *Lo Stato moderno*, Il Mulino, Bologna, 1993.
- Murray John Courtney, S.J., *We Hold These Truths*, Sheed and Word, New York 1960.
- Murray J.C., S.J., *La libertà religiosa: un grave problema di oggi ereditato dalla storia di ieri*, in AA.VV., *Cattolicesimo e libertà*, a cura di Nazareno Fabbretti, Mondadori, Milano, 1967.
- Ratzinger Joseph, *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustinus. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah*, in *Augustinus Magister. Congrès international augustiniennien*, Parigi, 21-24 settembre 1954, Communications, Etudes Augustiniennes.
- Sartori Giovanni, *Nota sul rapporto tra Stato di diritto e Stato di giustizia*, in “Rivista internazionale di filosofia del diritto”, 1964.
- Schiavone Aldo, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino 2005.
- Sturzo L., *Chiesa e stato. Saggio sociologico – storico* (1939), *Opera Omnia*, prima serie, vol. V, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2001.

- Sturzo L., *La società. Sua natura e leggi* (1935), *Opera Omnia*, Prima serie, vol. III, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005.
- Sturzo L., *La vera vita. Sociologia del soprannaturale* (1943), *Opera Omnia*, prima serie, vol. VII, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

Documenti

- *Cattolici nell'Italia di oggi. Un'agenda di speranza per il futuro del Paese*, a cura del Comitato Scientifico e Organizzatore delle Settimane Sociali del Cattolici Italiani, Atti della 46^a Settimana Sociale dei Cattolici Italiani (Reggio Calabria, 2010), EDB, Bologna, 2010.
- *Appello agli uomini liberi e forti*, in Luigi Sturzo, *Il partito popolare italiano*, Opera Omnia, Seconda Serie, vol. III, Zanichelli, Bologna, 1956.