
LA MORALE ECONOMICA
E IL TEMA TEOLOGICO
DELLA PACE

capitolo primo

Abbiamo visto, e spero con sufficiente chiarezza, da un lato l'inadeguatezza dello schema tradizionale 'De iustitia et iure' per poter affrontare i problemi di morale economica che sono emersi negli ultimi secoli, e che sono divenuti brucianti oggi; dall'altro lato l'impossibilità teorica e pratica di mantenere scissa l'etica individuale dall'etica sociale, almeno nella nostra materia. È cioè impossibile lasciare il 'De iustitia et iure' più o meno con la tematica tradizionale, quanto si voglia aggiornata, e mettervi accanto come integrazione o supplemento o corso a sé stante un trattato di etica economico-sociale.

Dobbiamo ora studiare come risolvere il nostro problema: la strutturazione di un'etica teologica economica che comprenda i due usuali spezzoni ora descritti, inserendoli in una logica unica ed evangelica. Il primo passo da compiere ci sembra quello di *situare l'etica economica all'interno di un capitolo o trattato di più ampio respiro che includa anche l'etica politica.*

Ciò è assolutamente necessario, e la necessità deriva in primo luogo dall'interconnessione di attività economica e attività politica che nei precedenti capitoli abbiamo riconosciuto tipica della nostra cultura occidentale. Questa interconnessione, o reciproca soggezione, può esser letta in molti modi. E precisamente:

- si può pensare che essa esista come fatto ineluttabile, o legge della storia di tipo deterministico; è la pretesa di 'scientificità' di talune correnti del marxismo;
- si può pensare che essa esista di fatto oggi, come caratteristica della cultura occidentale (non necessariamente so-

lo di questa), e che perciò incida *di fatto* sulle scelte morali del singolo; incide oggi, ma potrebbe non incidere domani;

— si può pensare che essa *debba esistere*, non come necessità storica ineluttabile, ma come dovere di coloro che agiscono nella storia: e allora debba esistere in un certo modo piuttosto che in un altro, modo da determinarsi con criteri etici;

— si può infine pensare che essa esista o debba esistere come combinazione delle tre versioni precedenti.

Noi crediamo che l'interconnessione esista di fatto nell'intera famiglia umana di oggi, ed esista in una forma particolare che è quella del mondo industrializzato — o, se si preferisce, della cultura occidentale, URSS compresa —; crediamo però che una qualche interconnessione esista di necessità, di diritto, in quanto il bene — comunque definito — della 'polis' comprende anche una forte componente economica, ed è in ogni suo aspetto condizionato dalle possibilità economiche di soddisfare bisogni di tipo non-economico.

La prospettiva tradizionale della filosofia sociale cattolica, secondo cui: a) l'attività politica mira al perseguimento del bene comune; b) la vita economica fa parte dell'organizzazione del bene comune; c) l'attività politica determina ambiti, limiti e finalità dell'attività economica, tale prospettiva oggi è irrealistica. Abbiamo infatti stabilito nella prima parte che la struttura politica non è una variabile indipendente rispetto alla struttura economica: e perciò, mentre nella concezione tradizionale l'interconnessione è concepita in termini di subordinazione dell'economia alla politica, oggi questo non è vero, né è pensabile che divenga vero in termini di tempo ragionevoli.

La struttura politica attuale, ovunque nel mondo, non ha per fine il bene comune della polis, né — tanto meno — quello dell'intera famiglia umana. La riflessione etica economica non può perciò muoversi all'interno di una certa struttura politica *presa come un dato*. Nasce così l'esigenza di una prospettiva unitaria al cui interno costruire e una etica economica e un'etica politica. Si osservi che tale esigenza non riguarda soltanto le scelte di morale sociale

dell'individuo, le scelte cioè di impegno per la trasformazione delle strutture, ma riguarda anche tutte le singole scelte economiche. Commisurare una qualsiasi scelta economica a ciò che è giudicato lecito o illecito *all'interno* di un quadro sociale dato non è commisurarla ai bisogni della famiglia umana. È stato questo — lo abbiamo ampiamente studiato — l'errore della teologia morale del passato.

Ci occorre perciò una categoria etica di ordine superiore, tale da poter giudicare al tempo stesso il politico e l'economico. Occorre allora riorganizzare — o meglio ripensare — il trattato 'De iustitia et iure' come parte di un più ampio capitolo della teologia morale speciale, che sotto un'unica visione teologica, un'unica serie di principi, possa studiare un'adeguata proposta normativa separatamente per la vita politica e per la vita economica. Noi crediamo che sia possibile e conveniente usare la categoria biblica di pace.

La pace come tema fondante l'etica economica

Nei trattati teologici, dogmatici come morali, il tema della pace non appare se non come correlato al tema della guerra, della guerra giusta, dei criteri di liceità dell'uccisione in guerra, nell'ambito del quinto comandamento. Non è questo il luogo per uno studio adeguato delle cause della sparizione di un tema che pure è biblicamente assai rilevante¹. Ciò che ci spinge a ripensare questo tema è il n. 78 della 'Gaudium et spes', che dà una definizione assai lata del termine pace, e del significato della pace per il cristiano; ma, più ancora, il fatto che tale riflessione sulla pace sia — nel capitolo V della seconda parte del docu-

¹ Crediamo che il vuoto si estenda da S. Agostino, *De Civitate Dei*, libro XIX a J. Comblin, *Théologie de la paix*, 2 vv., Paris 1960-63 (esiste trad. it.). Per la storia dell'idea di pace nella Chiesa cfr. M. TOSCHI, *Pace e Vangelo. La tradizione cristiana di fronte alla guerra*, Brescia 1980 (con buona antologia di testi).

mento — la premessa per l'esposizione simultanea, dominata cioè da quest'unico tema, dei problemi bellici, politici ed economici dell'intera famiglia umana.

La nostra proposta in realtà non è che la ripresa di una proposta conciliare. Nel Concilio ciò è solo una proposta. La 'Gaudium et spes' tratta prima e separatamente della vita economica e della vita politica intrastatuale (parte seconda, capp. 3-4); quando però si affaccia, al capitolo 5, sulla scena internazionale, è costretta a riprendere sotto una nuova luce — il bene comune del genere umano — sia i principali temi politici sia quelli economici. Non è allora né impensabile né irragionevole rovesciare l'ordine interno del documento e partire dal tema globale della pace, per poi procedere a un esame dei problemi economici e politici come casi particolari del tema dominante.

In questo siamo confortati dall'enciclica 'Pacem in terris': il titolo e la preoccupazione principale dell'enciclica indicano certo la pace messa in pericolo dalla corsa agli armamenti e dalle minacce di guerra. Ma in realtà il testo del documento parla di questo problema solo nella sua terza parte: il resto è dedicato al tema più ampio dell'umanizzazione della convivenza umana, e questo è propriamente pace. Ma su questa enciclica e sulla sua logica interna avremo modo di tornare fra breve.

La valenza biblica dell'idea di pace

'E frutto della giustizia sarà la pace' (Is 32,17). Il celebre testo di Isaia è citato espressamente in 'Gaudium et spes' n. 78: l'idea di pace che presiede alla riflessione conciliare è certo un'idea globale. La pace è la convivenza dell'umanità intera nell'ordine voluto da Dio per tutto il complesso sistema di relazioni fra esseri umani². Il fatto che oggi

² È questa l'idea di pace-shalom in tutta la storia e la teologia biblica, quale si può rilevare in qualsiasi dizionario biblico; per la rilevanza del fatto «sociale» in questa idea generale cfr. TM, v. II, pp. 86-104. E questa è anche l'idea di pace alla base dell'enciclica 'Pacem in terris',

tale sistema di relazioni si presenti con caratteri nuovi, per qualità e quantità, rispetto ai tempi biblici o tomasiani non cambia il principio generale. Sarà anzi dovere stretto della morale cristiana studiare come oggi quest'ordine voluto da Dio è compromesso: come, e cioè in quali forme, in quali settori dell'attività umana, attraverso il mantenimento di quali strutture.

Lo stretto collegamento anticotestamentario fra pace e giustizia — la pace come giustizia realizzata — non è scindibile dall'egualmente stretto collegamento fra giustizia e povero: la giustizia di Dio è sempre la giustizia resa al povero³. E il povero non è solo né in primo luogo il povero di denaro, ma l'oppresso o il curvo o l'indifeso di fronte alle prevaricazioni altrui. Lo stereotipo 'orfano, vedova, straniero' non sta a indicare i senza-soldi, ma i senza-protezione. Né è da pensare in alcun modo che il povero a cui Dio vuole sia resa giustizia debba essere un povero buono; la qualità spirituale che può assumere la povertà, sia nell'AT che nel NT, non è qui in questione. La giustizia resa al povero è concepita essenzialmente come il contrario dell'oppressione o dominio dell'uomo sull'uomo. Noi non crediamo affatto che tale idea di pace come termine della progressione logica povero-justizia-pace sia cambiata nella valenza semantica di pace all'interno del NT. Crediamo invece che tale complesso significato sia quello normalmente indicato dalla parola pace. Crediamo che questa pace o il germe di questa pace sia il dono del Risorto, il frutto dell'incarnazione nella storia dell'umanità⁴.

enunciata chiaramente nell'introduzione. Tra le moltissime pubblicazioni odierne, cfr. E. BIANCHI, *La Pace nella Bibbia e nell'esperienza cristiana*, in AA.VV., *Sulle vie della pace e della non violenza*, Roma 1981; AA.VV., *Comunità cristiana per una cultura di pace*, Brescia 1983; ivi i contributi di R. Fabris, E. Bianchi, B. Maggioni, E. Pincioli, pp. 58-83 e l'ottima bibliografia contemporanea, pp. 188-191.

³ Cfr. TM, l.c. sopra in nota 2; J. DUPONT, *Les Béatitudes*, cit. v. II, capitoli 1° e 2°, pp. 19-90. Stesso tema con ampio dibattito in *Evangelizzare pauperibus*, Atti della XXIV settimana biblica dell'ABI, Brescia 1978.

⁴ Oltre agli studi citati nelle precedenti note 2 e 3, si veda l'eccellente

E in realtà la pace come convivenza umana, sistema di relazioni interumane secondo la logica di Dio, non può essere che il riflesso di Dio. Il ragionare secondo Dio di Mt 16,23 corrisponde alla logica del Figlio dell'uomo che è venuto per servire e non per essere servito. La logica del dono di sé, che è presente in tutto il Vangelo come vita 'ad intus' di Dio nel dono reciproco e totale fra Padre e Figlio, deve divenire la logica di ogni relazione interumana. Dio è — in se stesso — il rovescio del dominio: 'Ma fra voi non sarà così' (Mt 20,26) è la norma suprema di ogni etica della vita di relazione, ed è identica al comandamento supremo della carità come dono di sé. Il Concilio ha visto la portata etica di Gv 17,21-22 — 'che tutti siano uno come noi siamo uno' — e ha posto tale testo alla base di una fondamentale direzione di ricerca etica: l'uomo non può realizzarsi pienamente (*plene seipsum invenire*) se non nel sincero dono di sé. Ciò definisce l'indole comunitaria della vocazione umana nel progetto di Dio⁵. Ogni forma di vita comunitaria, e perciò ogni pensabile relazione interumana, è sottoposta a questa norma. Qualunque trattazione dell'etica economica e dell'etica politica deve di necessità muovere da questo punto di partenza. Il breve schema di teologia biblica che abbiamo appena accennato dovrebbe trovare ampio sviluppo in una trattazione istituzionale sulla vita economica e sulla vita politica. Che alcuni passaggi siano discutibili, che vi siano diverse scuole esegetiche sull'interpretazione di questo o quel testo, è cosa del tutto normale, che non inficia la validità sostanziale dello schema. Pertanto riteniamo che si

saggio di W. EGGER, *La pace nel messaggio di Gesù: la logica della violenza e la logica del Regno di Dio*, Trento-Bologna, (EDB) 1984 pp. 9-25. È qui ovviamente implicata la fondazione biblica della teologia della liberazione — la scelta per i poveri — che aprirebbe un nuovo capitolo bibliografico. Indichiamo qui solo N. LOHFINK, *Option für die Armen. Das Leitwort der Befreiungstheologie im Lichte der Bibel*, in *Stimmen der Zeit* 1985 n. 7 pp. 449-465: lo studio preannuncia un'opera dei due fratelli Lohfink, Norbert e Gerhard, *Gott auf der Seite der Armen: Ein biblischer Beitrag zur Theologie der Befreiung*.

⁵ 'Gaudium et spes' (d'ora in poi: GS) n. 24. Per la logica di Dio nel NT cfr. TM v. II, pp. 93 ss.

debba arrivare alla formulazione di due principi che esprimano, in maniera usabile da un'etica normativa, quanto ora schematizzato; e precisamente:

1° — È stretto dovere morale l'impegno contro ogni stato di cose oppressivo;

2° — È stretto dovere morale l'impegno per una fraternità o corresponsabilità universale⁶.

Questi due principi richiedono un qualche commento.

Due principi teologici per la valutazione etica di ogni relazione interumana

Il primo dei due principi, l'impegno contro ogni stato di cose oppressivo, indica la radice di ogni peccato in ogni tipo di relazione interumana vissuta coscientemente. Introdurre l'altro nel nostro personale progetto di vita come un elemento di disturbo o, alternativamente, di servizio è forse la definizione più generale dell'egoismo e del dominio: ciò che può chiamarsi creazione — a livello intenzionale — di uno stato di cose oppressivo. Quest'ultima espressione ci è suggerita dall'introduzione alla seconda parte del III Sinodo dei vescovi, e ci sembra adeguata allo scopo.

In essa infatti è lasciata aperta la questione della particolare configurazione storica dell'oppressione o del dominio; ed è lasciata aperta la definizione dei singoli ambiti in cui il dominio può di fatto esercitarsi. Certamente l'ambito economico-politico non sfugge a questo principio; ogni scelta di ogni singolo in questo ambito è dominata da tale valutazione. È stato nostro intento, nella prima parte di questo studio, identificare la configurazione storica attuale del dominio in campo economico. Occorre dunque, e cercheremo di farlo in seguito, ricordarsi rigorosamente che il detto evangelico sul Figlio dell'uomo che è venuto per servire e non per essere servito vale anche in materia

⁶ Sono i due principi già esposti nella nostra morale generale, TM v. II, pp. 104-107 e soprattutto 164-177.

di scelte economiche, e vale anteriormente ad ogni pur autorevole e tramandata dottrina sul lecito e l'illecito in tale materia.

Il secondo principio, l'impegno per una fraternità universale, sta a indicare in positivo l'idea del servizio come dovere dominante in ogni relazione interumana cosciente. Si noti che esso non è speculare rispetto al primo: non asservire al mio progetto di vita non è la stessa cosa che modellare il mio progetto sul bisogno altrui⁷.

Abbiamo scelto il termine 'fraternità' perché questo è usato nella 'Gaudium et spes' al n. 37 nello stesso senso: il mondo nel progetto divino è «*spatium verae fraternitatis*», ed è impedito ad essere tale dalla perversione umana, che antepone l'interesse privato al bene della famiglia umana⁸. Fraternità sta dunque a indicare corresponsabilità alle sorti dei fratelli in umanità, o — se si preferisce — solidarietà. La condizione di perfetta fraternità è la condizione di pace, ed è ciò a cui tutti gli uomini sono chiamati: «*Cum Deus pater principium omnium exsistat et finis, omnes, ut fratres simus, vocamur. Et ideo, hac eadem humana et divina vocatione vocati, ... ad aedificandum mundum in vera pace cooperari possumus et debemus*» (ivi n. 92)⁹.

Abbiamo aggiunto a 'fraternità' l'aggettivo 'universale': ciò è di particolare rilievo in materia economica. La fraternità a cui siamo chiamati da Dio, il servizio reciproco nella corresponsabilità e nella solidarietà, non conosce frontiere politiche o di qualsiasi altra natura. È l'intera famiglia umana che è chiamata a divenire famiglia di Dio.

⁷ Ciò differenzia l'annuncio cristiano della seconda formulazione dell'imperativo categorico di Kant: il valore in sé dell'altro (il regno dei fini) non è solo da rispettare, ma da servire, ed esattamente in questo servizio io trovo il *mio* valore e il *mio* fine.

⁸ GS n. 37: «*Ordine enim valorum turbato et malo cum bono permixto, singuli homines ac coetus solummodo quae propria sunt considerant, non vero aliorum. Quo fit ut mundus non iam spatium verae fraternitatis exsistat, dum aucta humanitatis potentia, iam ipsum genus humanum destruere minatur*».

⁹ GS n. 92.

Gerusalemme celeste¹⁰. Il concetto di fraternità universale esprime dunque, come chiamata specifica per ogni singolo essere umano, l'idea di bene comune del genere umano¹¹ che deve prevalere sul bene comune di qualsiasi altra formazione sociale.

Noi riteniamo che questi due principi esprimano oggi al meglio il contenuto biblico dell'idea di pace. Occorre qui guardarsi dall'errore di considerare questi principi esclusivamente come principi di morale sociale: essi non riguardano solo il dovere di ciascuno di operare, nei limiti delle proprie possibilità, affinché la convivenza umana sia organizzata in armonia con essi; ma riguardano anche il dovere di ciascuno di compiere scelte private — in materia economica e politica o comunque comportante una dimensione relazionale (si può pensare alla morale sessuale o familiare) — che siano congrue con essi. La particolare rilevanza di questi due principi per l'etica economica e l'etica politica deriva dal fatto che ogni scelta economica o politica implica *sempre e per principio* la modificazione di una relazione interumana; e oggi implica di norma un intervento a ripercussioni potenzialmente planetarie.

La storicizzazione del tema della pace: i diritti dell'uomo

La pace vera sarà solo dono finale di Dio. Ma per ciò stesso essa funziona a livello di chiamata — e quindi come metro valutativo per le scelte dell'uomo — come traguardo verso cui condurre la storia dell'umanità. L'incidere sulla storia dell'umanità — direttamente attraverso scelte politico-strutturali, indirettamente attraverso scelte personali rilevanti per la vita dell'umanità — è un compito in

¹⁰ GS n. 40: «*Ita Ecclesia... tamquam fermentum et veluti anima societatis humanae in Christo renovandas et in familiam Dei transformandas exsistit*».

¹¹ GS n. 78: «*Cum enim generis humani bonum commune primaria quidem sua ratione lege aeterna regatur...*».

cui ogni cristiano è impegnato per il suo stesso statuto di cristiano¹².

La pace sulla terra, la pace intrastorica, è cammino verso la fine di ogni dominio e verso la fraternità universale. Questo richiede uno sforzo di storicizzazione del compito del cristiano: come oggi e qui può essere annunciata e vissuta questa pace, questo impegno. Noi crediamo che sia utile e necessario storicizzare il tema della pace facendo ricorso al concetto di 'diritti dell'uomo'. In questa nostra scelta, il cui significato sarà chiarito fra breve, siamo confortati da una considerazione di diritto — di teologia positiva — e da una considerazione di fatto — un segno dei nostri tempi —; e siamo spinti dalla necessità di un'esperienza morale che non sia condizionata culturalmente.

La storicizzazione dell'idea di pace attraverso il concetto di diritti dell'uomo è l'operazione forse più significativa, anche se meno rilevata, dell'enciclica 'Pacem in terris'. In essa la descrizione della pace sulla terra secondo il disegno divino è *tutta* nella promozione dei diritti dell'uomo¹³, che vengono elencati e illustrati nella prima parte; le altre quattro parti del documento non definiscono l'idea di pace, ma le forme in cui la pace può esser realizzata o violata. È quindi legittimo, e magisterialmente corretto, tradurre nel concetto sociale e giuridico di diritti dell'uomo l'idea e l'annuncio cristiano di pace.

Ma, se l'operazione è magisterialmente corretta, essa è ri-

¹² GS n. 37: «Universam enim hominum historiam ardua collectatio contra potestates tenebrarum pervadit... In hanc pugnam insertus, homo ut bono adhaereat iugiter certare debet...».

¹³ L'affermazione può sembrare esagerata, ma il testo dell'enciclica 'Pacem in terris' non consente altra esegesi. Dopo aver elencato una lunga serie di diritti e doveri dell'uomo, il testo prosegue: «Quam ob rem civium coniunctio bene composita humanaeque dignitati conveniens est existimanda, si veritate continetur... Quod sane eveniet, si recte quae sint cum sua iura tum sua erga alios officia quisque fatetur». Questa è la pace come ordine voluto da Dio, la pace nella 'verità': la giustizia, la libertà, la carità sono mirate a *questa* verità (poco dopo, capoverso «Ordo autem»). Non c'è un'altra verità di Dio circa la convivenza umana che possa modificare questa. Riteniamo che questo punto debba oggi esser ricordato.

chiesta anche da una domanda nuova e urgente che si pone per il teologo come vero segno dei tempi. Rinviamo ad altri nostri studi l'esame analitico dell'idea dei diritti dell'uomo nel suo sorgere e nella sua complessa vicenda¹⁴. Qui ci interessa solo rilevare che nella dichiarazione universale di diritti dell'uomo accettata dalle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948 si hanno due novità assolute nella storia del pensiero politico:

— la fondazione dei diritti dell'uomo sulla dignità inerente all'uomo stesso, e quindi a qualunque uomo ovunque sulla faccia della terra, anteriormente alle stesse leggi dello stato a cui appartiene o in cui si viene a trovare¹⁵;
— l'accettazione di questi diritti, così fondati, da parte di popoli di ogni parte del mondo, tradizione storica, identità culturale, ordinamento giuridico: il fatto che tale accettazione sia per lo più inefficace giuridicamente nei singoli stati, e non azionabile a livello internazionale, non cambia in nulla la rilevanza del fatto. Sta anzi a indicare che anche i governanti più restii sono stati — e sono tuttora — costretti a proclamare il rispetto dei diritti dell'uomo: e la costrizione non può venire che da un'opinione pubblica mondiale, e noi diremmo da un'esperienza morale transculturale, tale che disattenderla porterebbe a sanzioni sociali (non giuridiche) dannose per i governanti stessi. Questo doppio elemento di novità nella ormai lunga storia dell'idea di diritti dell'uomo viene visto da Giovanni XXIII nella 'Pacem in terris' come una nota essenziale del nostro tempo, negli ultimi due capoversi della prima parte: ed è probabilmente questa nota, questo segno dei tempi, che gli consente di rivolgere l'enciclica con fiducia anche «ad universos bonae voluntatis homines».

¹⁴ E. CHIAVACCI, *Some remarks on The Meaning of Human Rights and Their Justification* in Societas Ethica, Jahrestagung 1978: *Recht und Würde des Menschen*, Goslar-Leiden 1978, pp. 1-20; la discussione alle pp. 21-24 (trad. italiana in *Rivista di Teologia Morale*, 1979, n. 41).

¹⁵ *Universal Declaration of Human Rights* (1948), Preamble: «Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world...» (Brownlie, cit. p. 145).

Dobbiamo però spiegare perché ci interessi tanto tradurre in termini di promozione dei diritti dell'uomo la nozione teologica di promozione della pace sulla terra, la nozione teologica di una pace che sia «figura et effectus pacis Christi»¹⁶. Un cenno è stato già fatto sopra, ma un breve sviluppo è necessario¹⁷.

La pluralità di culture (d'ora in poi, in questo contesto, da intendersi sempre in senso antropologico) è stata spiegata sia al popolo che ai dotti, dalla metà del secolo scorso a circa la metà del nostro, nei termini vagamente darwiniani di una cultura — ovviamente quella occidentale — che progredisce, e delle altre culture che si sono come arenate a stadi inferiori di sviluppo. Per una breve storia dell'antropologia culturale e dei suoi retroscena filosofici rinviando ad altro nostro lavoro¹⁸. Quello che a noi qui interessa è certamente il rilievo che questa concezione etnocentrica, se è tramontata a livello scientifico (o almeno si spera che lo sia) non era tramontata affatto a livello di coscienza comune occidentale, e neppure a livello di Chiesa. La liberazione dal colonialismo post-colonialistico è ben una delle aspirazioni (ovviamente non soddisfatte) indicate da Giovanni XXIII al luogo sopra citato¹⁹.

Ma a noi, in sede teorica, interessa anche un'altra cosa. L'etnocentrismo fu — ed è — sostituito da concezioni funzionalistiche e strutturalistiche che conducono direttamente a un relativismo culturale e perciò anche etico, e a un determinismo che uccide la stessa pensabilità di un annuncio critico sul mondo come quello evangelico. Questa non è però l'unica possibilità logica di superamento dell'etnocentrismo. È pensabile — e di questo riteniamo

¹⁶ GS n. 78.

¹⁷ Il breve cenno che qui subito segue riassume il nostro studio del problema in TM v. II, pp. 119-151, e soprattutto il tema del cap. 9°: *Valore, norma, sistema di norme e pluralità di culture*, pp. 217-226.

¹⁸ Cfr. nota precedente. Una storia ampia e documentata delle idee dell'antropologia culturale si trova in C. TULLIO-ALTAN, *Manuale di antropologia culturale*, Milano 1971; più sintetico, ma rigoroso, P. CHIOZZI, *L'antropologia culturale*, Firenze 1980.

¹⁹ Enciclica 'Pacem in terris', sezione finale della prima parte, con i tre segni dei tempi.

si debba esser grati alla scuola di Francoforte — un modello diverso.

Se definiamo 'cultura' come struttura di strutture, reciprocamente funzionali, una cultura, se esiste, vuol dire che in qualche modo funziona. Ma la spiegazione di mutazioni endogene, ed anche di mutazioni esogene non imposte con la coercizione, non può esser fondata che su momenti di originalità dei singoli rispetto alle risposte previste dal sistema. Creatività o originalità o bisogni non soddisfacenti dal sistema perché da esso non previsti, uno o più di questi elementi indicano con chiarezza che una cultura può funzionare, ma non funziona mai abbastanza. Finché dunque si voglia per qualunque ragione — e teologicamente questa richiesta è ineluttabile — mantenere al singolo individuo la capacità di una risposta personale a una vocazione unica e irripetibile, occorrerà sempre prevedere una critica nei confronti della propria cultura.

In termini teologici conciliari, se il singolo deve essere in qualche misura, anche minima, artefice e autore della cultura della sua comunità²⁰, deve esprimere nelle sue opere le esperienze spirituali e le aspirazioni che sente in un determinato momento storico²¹, allora l'operato del singolo non può esser considerato — e desiderato — come puro prodotto della cultura data, ma come un elemento dinamico rispetto ad essa. In questo senso noi abbiamo altrove proposto la distinzione fra un significato 'attivo' e uno 'passivo' del termine cultura²²: a livello etico — o di realizzazione di se stesso di fronte a Dio (o a un comunque concepito valore assoluto) — è assolutamente indispensabile uno spazio per la cultura attiva; ma deve riconoscersi che cultura attiva non si ha che partendo da una vita sociale data, cioè da una cultura passiva²³.

La possibilità di un'attitudine critica rispetto alla propria

²⁰ GS n. 52.

²¹ GS n. 53.

²² TM v. II, pp. 112-113.

²³ È questo il motivo dell'ultima osservazione polemica che abbiamo fatto nella nota 4 del cap. 8 della I parte.

cultura porta con sé la conseguenza logica che non solo la propria, ma qualunque cultura, per funzionante che sia, può esser sottoposta a critica. L'alternativa al funzionalismo o allo strutturalismo, come strumenti di superamento dell'etnocentrismo, non è dunque necessariamente il relativismo, ma la relativizzazione di *ogni* cultura. Va osservato che le due possibilità sono alternative: le categorie del singolo e della storia sono perdute nel primo caso, sono essenziali nel secondo caso.

E qui nasce il vero interesse teologico di un dibattito che abbiamo solo schematizzato, e che meriterebbe più ampia esposizione. La pensabilità stessa di una relativizzazione di una cultura o di ogni cultura richiede che si accetti un qualche metro valutativo transculturale: una qualche esperienza morale, anteriore ad ogni condizionamento sociale, che sia in grado di giudicare e trovar perdente una certa cultura. Noi crediamo che tale esperienza morale transculturale, e dunque originaria e comune ad ogni essere umano, si sia presentata proprio con gli orrori della seconda guerra mondiale, e con la conseguente dichiarazione universale dei diritti dell'uomo. A questa esperienza morale l'annuncio del Vangelo deve rifarsi: l'aspirazione alla pace, e il contenuto concreto del termine stesso di 'pace', si possono esprimere nel mondo di oggi in questi termini. Storicamente è questa un'esperienza nuova per la cristianità e soprattutto per la teologia morale: solo i primi secoli del cristianesimo videro un'esperienza di Chiesa in un universo policulturale. La susseguente chiusura in se stessa della 'civitas humana et christiana', l'inizio di una mentalità etnocentrica all'epoca della scoperta dell'America, e l'inizio di una teorizzazione dell'etnocentrismo all'epoca del colonialismo non hanno mai permesso alla Chiesa di confrontarsi coscientemente con una pluralità di culture se non a partire da una cultura. L'intuizione di Giovanni XXIII ha preceduto e stimolato la riflessione conciliare. E non si deve trascurare il fatto che il Concilio Vaticano II è stato il primo Concilio post-patristico in cui vescovi rappresentanti di differenti culture si sono riconosciuti, su un piede di parità, negli stessi documenti.

La portata etica del tema dei diritti dell'uomo

Storicamente è indubbio che il concetto di 'diritti dell'uomo', a differenza dell'idea generale e generica di un qualche rispetto per l'essere umano, è sorto contestualmente al contrattualismo fra il XVI e il XVII secolo, ha trovato la sua rigorosa formulazione filosofica in J. Locke, e la sua prima formulazione costituzionale nella dichiarazione della Virginia nel 1776 e nelle varie dichiarazioni della rivoluzione francese a partire dal 1789. Il concetto ha una fondazione morale ambigua, e in pratica sempre individualista, di cui abbiamo altrove tentato la discussione²⁴; ma non ambiguo è il contenuto dei diritti: esso è sempre di tipo garantista. Sia nella sua origine filosofica, sia soprattutto e senza ombra di dubbio nelle varie formulazioni giuridiche, il rispetto dei diritti dell'uomo consiste nel non *impedire*, ed è limitato al cittadino. Esso è difeso contro l'invasione del potere politico, ed è difeso dal potere politico contro l'invasione di terzi.

Per questo appunto l'esperienza morale emersa dopo la seconda guerra mondiale è così notevole: in essa, oltre all'idea di universalità, ha un particolare significato la menzione di una dignità immanente a ciascun singolo essere umano. Questa dignità non può esser riconosciuta solo col non impedire. Essa richiede un servizio positivo della comunità — e della sua espressione organizzata che è in genere lo stato — perché il singolo possa vivere ed esprimere la sua dignità.

Nasce così una doppia serie di diritti: la serie dei diritti a non essere impediti, e la serie dei diritti ad essere positivamente aiutati. La dichiarazione delle Nazioni Unite del 1948, pur affermando il principio generale della dignità, elenca prevalentemente i diritti del primo tipo; i 'Covenants' del 1966, che devono intendersi esplicitamente come parte integrante della prima dichiarazione, specificano i diritti del secondo tipo. La distinzione fra i due tipi di

²⁴ Cfr. sopra, nota 14.

diritti dell'uomo è generalmente indicata con 'diritti politici e civili' per il primo tipo, e 'diritti economico-sociali' per il secondo tipo.

Noi abbiamo sempre preferito usare le espressioni 'diritti di libertà' e 'diritti di solidarietà'²⁵: per esercitare un diritto di libertà occorre spesso una serie di condizioni concrete che solo la comunità può offrire. Si ha quindi un vero e proprio diritto alla solidarietà nei confronti della comunità intera. Se la terminologia usuale indica il contenuto dei diritti, la nostra indica piuttosto l'atteggiamento morale di chi ha il dovere di rispettarli: atteggiamento di rispetto per la libertà dell'altro da un lato, atteggiamento di servizio per i bisogni dell'essere umano dall'altro lato. È da rilevare come la distinzione rispecchi più o meno la distinzione fra il principio di sussidiarietà e quello di solidarietà, tipici della dottrina sociale cattolica.

Concepito in questo modo, il tema dei diritti dell'uomo rende concreto — o storicizza — il concetto teologico di pace, di diretta derivazione biblica, esposto dalla 'Gaudium et spes' nel n. 78 e in generale in tutto l'ultimo capitolo. Il mutuo arricchimento fra luce del Vangelo e esperienza umana è qui agevolmente riconoscibile. E lo strumento dei diritti dell'uomo ci sarà prezioso sia nella morale economica che in quella politica, proprio per la sua caratteristica di esperienza di valore transculturale da un lato, di valore che sottende sia la vita economica sia quella politica dall'altro lato.

Crediamo anche che l'attuale concezione dei diritti dell'uomo permetta di ampliare alcuni orizzonti propri della teologia morale. La interconnessione fra scelte economiche e politiche, e le inevitabili ripercussioni di ogni singola scelta di ogni agente su tutto il resto dell'umanità potevano essere studiate dalla teologia morale in base al

²⁵ Un'ottima raccolta di studi sui diritti dell'uomo, e una utile antologia di documenti, è F.E. DOWRICK, *Human Rights. Problems, Perspectives and Texts* (Lectures and seminar papers, University of Durham 1978), University of Durham — Saxon House 1979. In essa vedi W.A. WHITEHOUSE, *A Theological Perspective*, pp. 41-50, che recepisce la nostra distinzione (p. 50).

principio del doppio effetto; noi riteniamo che tale principio sia insufficiente a descrivere la responsabilità morale di ogni scelta economica. Il grande tema biblico della pace e dell'amore del prossimo, configurato storicamente oggi nel tema dei diritti dell'uomo, non può specificarsi oggi a livello normativo solo nell'obbligo di non creare male per gli altri — entro ragionevoli limiti — con scelte di per sé oneste.

Una scelta economica (o politica) non è in sé onesta se non è mirata al bene dell'intera famiglia umana. Il puro privato, condizionato dall'esterno da qualche vincolo per il bene comune, non esiste nella realtà economica e politica di oggi. Esiste una sorte comune alla famiglia umana, sorte di cui ognuno — in piccolo e in grande, con scelte private e politiche — è direttamente responsabile. Ecco perché l'idea centrale di proprietà privata, tipica della morale economica tradizionale, non è più sufficiente a fondare una morale economica; ecco perché una lettura tipicamente fondamentalista del VII comandamento sarebbe un grave errore. In un ben più ampio quadro di fede e di morale va inquadrata la lettura odierna del VII comandamento. Ed è questo quadro che adesso ci proponiamo di costruire.

Noi riteniamo che ogni uomo esista chiamato da Dio a vivere nel suo tempo, con un preciso compito: un compito unico e irripetibile per ciascun singolo, legato a una unica e irripetibile situazione storica e culturale — e cioè di tempo e di luogo — in cui Dio chiama ciascun singolo ad esistere. La doverosa funzione della coscienza, del discernimento di ciascuno (Rm 12,2; Fil 1,9) è quella di trovare la propria risposta alla chiamata di Dio; la doverosa funzione della teologia morale è quella di aiutare ciascuno in questo faticoso cammino di discernimento, cercando di offrire quadri di valori e di dati di fatto, ed eventualmente anche precetti, al cui interno il singolo potrà trovare la sua norma prossima (e nessun altro che lui potrà trovarla)¹.

Compito dunque di una trattazione sistematica di etica economica teologica è quello di mettere insieme principi valutativi e situazioni di fatto, così da poter giungere a una pur sommaria formulazione di precetti particolari. Noi riteniamo che i due principi formulati nel capitolo precedente ben riassumano il dato biblico, immutabile, che governa ogni comportamento del singolo che in qualche modo coinvolga una relazione interpersonale.

Riteniamo inoltre che l'etica economica teologica debba esser sempre sottoposta a questi due principi. Nessuna scelta economica è un puro rapporto fra il singolo e una 'cosa', che di norma viene chiamata un 'bene economico':

¹ Questa è la tesi centrale della nostra *Teologia Morale*, presentata nel v. I, in particolare ai capitoli 4° e 5°, pp. 95-151.

è invece sempre un rapporto fra il singolo e altri singoli — potenzialmente l'intera umanità — *tramite* un bene economico². È, questo, un punto di grande rilievo. È di grande rilievo, perché riconduce tutta la vita economica nell'ambito del supremo precetto della carità; ed è di grande rilievo, perché in realtà è sempre stato un punto accettato implicitamente da tutta la tradizione teologico-morale. Sia che si tratti di una trattazione per precetti (sulla base del precetto 'non rubare'), sia che si tratti di una trattazione per virtù (la giustizia come dare a ciascuno il suo), è sempre il prossimo che è presente in qualche modo.

Solo che oggi — come abbiamo cercato di dimostrare nella prima parte — il prossimo entra nelle scelte economiche del singolo in maniera diversa da come vi entrava fino ai tempi di S. Tommaso, e da come la manualistica teologico-morale dal XVII al XX secolo ha erroneamente — e talora forse colpevolmente — pensato che vi entrasse. È pertanto necessario che una trattazione dell'etica economica, dopo aver esposto il dovere generale di esser ciascuno operatore di pace, e i principi generali di derivazione strettamente biblico-teologica che in qualche modo definiscono l'operatore di pace, offra allo studente una visione globale di come oggi la pace di Cristo sia tradita; solo all'interno di questa visione globale di pace tradita, cioè della sfida che la situazione dell'umanità di oggi presenta alla coscienza di ogni cristiano, cioè ancora della concretezza della chiamata di Dio per ogni cristiano vivente nella nostra epoca, può trovare il suo luogo proprio, e le sue giuste dimensioni, la problematica più strettamente economica.

Esistono indubbiamente mille diverse situazioni di op-

² Qui non è in questione la pensabilità di una valutazione morale diretta del rapporto uomo-cosmo (o natura), e quindi di un'etica ecologica 'in sé'. Qui si tratta delle 'cose' solo in quanto 'beni economici'. È d'altronde discutibile che il rapporto uomo-cosmo possa essere eticamente determinato prescindendo dalle conseguenze su altri uomini, o sull'umanità, di trasformazioni o di possibili mancate trasformazioni del cosmo.

pressione dell'uomo, e mille diverse occasioni di servizio ai fratelli. Ciascun singolo diritto dell'uomo comunque violato è sempre una sfida e un compito per il cristiano. Ma il singolo cristiano si farebbe un'idea piuttosto monca della chiamata di Dio, se non fosse educato a riflettere su quelle situazioni di oppressione planetaria in cui ciascuna singola scelta del singolo oggi inevitabilmente si iscrive. E noi crediamo che tali situazioni si possano ricondurre sostanzialmente a tre:

- l'oppressione politico-militare;
- l'oppressione economica;
- l'oppressione che diremmo 'mediale', quella cioè che si esercita attraverso l'uso sistematico e 'mirato' dell'informazione.

Le tre forme di oppressione — o di dominio dell'uomo sull'uomo a livello di singoli come di gruppi — sono strettamente interconnesse, e la conoscenza di ciascuna di esse è per conto nostro indispensabile per comprendere la base fattuale di un'etica economica che risponda alle esigenze teologiche da noi proposte. Le tre forme di pace tradita sono forme di oppressione strutturale a dimensione mondiale. Sono anche la materia di tre grossi capitoli della teologia morale: la morale politica, la morale economica, la morale della comunicazione.

Ne segue che ai nostri giorni è impensabile, e comunque impossibile, una esposizione sistematica dei tre capitoli in questione, senza una grossa e rigorosa esposizione previa del tema teologico-morale della pace. E pertanto la nostra proposta è quella di esporre i tre capitoli, in un ipotetico indice di manuale di teologia morale, come tre applicazioni particolari — e per conto nostro le tre sfere di applicazione oggi dominanti — di una trattazione intitolata al tema della pace.

Conviene qui esaminare rapidamente le tematiche tipiche di ciascuna delle tre forme di oppressione mondiale strutturale, e la loro interconnessione.

1. L'oppressione politico-militare

Oggi è del tutto illusorio pensare all'umanità come somma di stati sovrani, ciascuno dei quali persegue — o sia supposto perseguire — il proprio bene comune in maniera autonoma. Ciò che in realtà esiste è un piccolissimo numero di stati in cui è accentrato un enorme potere economico e militare, e che si condizionano reciprocamente; raggruppati intorno ad essi, con forme giuridicamente e politicamente diverse, ma con identico risultato pratico, vi sono tutti gli altri stati del mondo, che non possono, materialmente non possono al di là della buona volontà dei rispettivi governanti, perseguire il loro bene comune se non nell'ambito dell'interesse dello stato pilota.

Quando perciò si parla di sovranità che appartiene al popolo, di democrazia, di dovere dei governanti di curare il bene comune, si parla di cose che hanno nella realtà odierna un peso relativo. Risulta così del tutto astratta o irrealistica una trattazione di etica politica centrata sull'idea di 'stato' (o su quella più generale di 'società civile'), intesa come unità politica a sé stante e autonomamente determinante i propri fini e i propri mezzi. Sia la vita politica che quella economica degli stati è condizionata o determinata dallo schieramento a cui ciascuno stato di fatto appartiene, cioè dal ruolo che lo stato gioca e che deve giocare nel rapporto fra gli stati-pilota. Questo rapporto è oggi un rapporto di forza, di cui l'elemento chiave è il potere militare³.

Risulta così del tutto astratta anche una trattazione etica della guerra giusta e della legittima difesa armata di uno stato⁴. Una esposizione della dottrina tradizionale è im-

³ In genere il rapporto di forze è economico, ma il suo controllo finale richiede il potere militare. Il Cile è un esempio di rapporto di forze economico che si è tentato di modificare per vie politiche, ed è stato ripristinato per via militare. È ciò che il potere economico sta tentando di fare in Nicaragua fin dai primi mesi dell'amministrazione Reagan in USA. La dottrina degli interessi vitali degli USA prevede appunto la tutela di particolari interessi economici attraverso la minaccia militare.

⁴ Si osservi che guerra giusta e legittima difesa armata di uno stato so-

portante come conoscenza della storia della morale cristiana, ma è più importante ancora, e diremmo indispensabile, per comprendere la novità della situazione e la vacuità degli sforzi di mantenere concetti tradizionali come strumenti di valutazione etica. Non per niente, a questo proposito, il Concilio dichiara che «nos autem commutare corda nostra oportet»⁵.

La triste realtà da comprendere nella sua radice e nelle sue conseguenze è la situazione attuale di corsa agli armamenti⁶. È una situazione da comprendere nella sua radice: la polarizzazione del potere intorno a due realtà imperiali ha condotto inevitabilmente a una spirale autoaccelerantesi nella produzione di armi nuove per quantità e per qualità. Mentre io scrivo si tengono negoziati a Ginevra per la limitazione di talune armi nucleari; mentre si discute aspramente su tali modeste limitazioni, si stanziavano nuovi fondi per nuovi sistemi di missili (gli MX), per l'uso militare pianificato dello spazio (scudi spaziali e missili antisatellite), per il rilancio della produzione di armi chimiche, per la trasformazione qualitativa delle armi c.d. convenzionali (le *emerging technologies*, dette anche ET). Non si cerca distensione, reciproca fiducia e cooperazione: si cerca solo il mantenimento del potere attraverso la conquista di cosiddette 'posizioni di forza' che — sole — si dice consentano una trattativa. Dato che a questo gioco si può giocare in due, la ricerca ora detta diviene una spirale senza altra prevedibile fine che non sia la catastrofe nucleare. Né è da escludere che alla radice di ciò vi sia — almeno nell'impero USA — una componente economica di interesse sia privato sia pubblico. La sterilizza-

no concetti molto diversi. Vi torneremo nello studio dell'etica politica; cfr. E. CHIAVACCI, *L'attuale riflessione teologico-morale su pace e armamenti*, in AA.VV., *Il problema degli armamenti. Aspetti economici ed etico-morali*, Milano 1980, in specie pp. 139-152.

⁵ GS n. 82.

⁶ È proprio a conclusione del documento diretto all'ONU *La Santa Sede e il disarmo*, Città del Vaticano 1976, che Paolo VI invita a ripensare appunto i concetti di stato sovrano e di legittima difesa; il concetto di guerra giusta era già stato abbandonato dal Concilio nella GS, anche se senza grande successo.

zione di ricchezze tramite la produzione di armi è un meccanismo poco noto ai profani, ma ben noto a tutti gli economisti⁷.

La radice della tragica situazione dell'umanità è dunque qualcosa che non ha nulla a che vedere con la legittima difesa di un singolo stato, e neppure con l'idea tradizionale di guerra giusta. Se si eccettuano gli 'stati-pilota', nessun altro stato opera nei limiti delle necessità della propria legittima difesa, ma nessun altro stato è in grado di sottrarsi al partecipare a questo gioco, pena l'invasione militare o la condanna alla morte di fame. Un'etica politica che non tenesse conto di questa situazione sarebbe un puro gioco di parole, senza alcuna reale praticabilità. Ma tanto più sarebbe vana esercitazione un'etica economica. La spirale della produzione di armamenti si traduce ineluttabilmente in un'altra spirale: la spirale della sottrazione di sempre maggiori quantità di risorse globali del pianeta terra ai bisogni primari umani dell'umanità⁸. Il

⁷ J. ROBINSON: «To maintain 'growth' capitalist governments have to foster investment; investment beneficial to their populations is a concession to socialism so that investment in armaments is preferred. But to justify armaments, it is necessary to have enemies. We cannot blame the Cold War only on commercial motives, but they certainly play a part in preventing it from being called off.»: *Further Contribution to Modern Economics*, cit., p. 202; J.K. GALBRAITH, *L'età dell'incertezza* cit.: da leggere tutto il terrificante e profetico capitolo 8°, 'La fatale competizione'; P.A. BARAN-P.M. SWEEZY, *Il capitale monopolistico*, cit.: da leggere il capitolo 7°, 'L'assorbimento del surplus: il militarismo e l'imperialismo'. La cosa che impressiona è la convergenza, su alcuni punti essenziali, fra quest'ultima opera classica del marxismo nordamericano (1966) e le due opere sopra citate, sicuramente di autori non marxisti (e rispettivamente del 1980 e 1977).

⁸ Sulla doppia spirale si ha un'inflazione di letteratura e informazione giornalistica. A livello di ricerca raccomandiamo: SIPRI, *The Arms Race and Arms Control*, London 1982 (trad. it. Bari 1983); questo, come tutti gli altri rapporti del SIPRI, Stockholm International Peace Research Institute, ha uno standard scientifico e una obiettività universalmente riconosciuti: a livello di ricerca accademica sono i due volumi dei seminari tenuti dal Centro Studi di economia applicata dell'Università Cattolica di Milano (unitamente a Pax Christi Italia), ricchi di dati e di elaborazione originale degli stessi: *Il problema degli armamenti: aspetti economici ed etico-morali*, Milano 1980, e *Spese militari, tecnologia e rapporti Nord-Sud*, Milano 1982; in quest'ultimo vedi in specie L.

pianeta terra è da considerarsi, almeno nel breve periodo, un sistema chiuso. Le risorse energetiche non rinnovabili, le risorse di materie prime, le risorse di produzione alimentare, le risorse di lavoro umano, le risorse di intelligenza umana e di ricerca scientifica, tutte queste risorse sono limitate. Se si usano per gli armamenti, debbono per forza di cose venir sottratte alla soddisfazione di altri bisogni. E difatti è una caratteristica tipica dei bilanci di quasi tutti gli stati (salvo forse la Cina) l'esigenza di ridurre le spese mantenendo fermo o aumentando il tasso di crescita delle spese militari. La corsa al taglio delle spese (o dell'incremento di spesa) nei settori della sanità, della scuola, della cultura, del trasporto pubblico, della casa sembra essere lo sport favorito dagli attuali governanti ovunque nel mondo.

Questa seconda spirale, che potrebbe dirsi la spirale della militarizzazione dell'economia, porta con sé altre conseguenze, oltre a quella ovvia dell'impoverimento globale della qualità della vita umana sul pianeta. Vogliamo indicare almeno due, a nostro parere molto importanti. La prima è la convenienza economica, per l'imprenditore, di investire nel militare disinvestendo in altri settori: una volta iniziato tale nuovo investimento, l'imprenditore (in genere la corporation) ha interesse a influire sul politico perché il nuovo investimento sia sfruttato al meglio⁹, cioè in sostanza perché si producano ancora più armamenti, e si cresca anche negli stati vassalli la domanda di armamenti. Ciò può portare, e di fatto porta, a stimolazioni di guerre fra paesi poveri, guerre che hanno il solo scopo di

CAMPIGLIO, *Spese militari e terzo mondo*, pp. 23-102; cfr. anche il più recente M. PIVETTI, *Spese militari e crescita economica: note sulla politica del riarmo*, in L. CORTESI (cur.), *Guerra e pace nel mondo contemporaneo*, Napoli 1985 (atti di un seminario del Dipartimento di filosofia e politica dell'Università di Napoli), pp. 121-152 con ottima bibliografia.
⁹ Cfr. *The Iron Triangle*, rapporto del 1980 del 'Council of Economic Priorities', citato in *Newsweek*, 22.6.1981: il triangolo è un circolo chiuso fra le grandi corporations che lavorano per la difesa, il Pentagono che è il committente, il Congresso che paga. Ivi si legge: «quando si è investito tanto tempo e tanto denaro in un programma, il programma spesso inizia a vivere di vita propria».

permettere uno sfruttamento intensivo del capitale investito.

La seconda conseguenza della progressiva e inarrestabile militarizzazione dell'economia è l'impoverimento ulteriore dei paesi più poveri. Come abbiamo già accennato al cap. 5° della prima parte, e come meglio vedremo nel paragrafo seguente, il Nord del pianeta (convenzionalmente = i paesi industrializzati) detiene ogni potere sull'economia mondiale: tutti i meccanismi del commercio mondiale, del costo del denaro, della utilizzazione di nuove tecnologie, dei mezzi di comunicazione di massa e di persuasione occulta, del potere di ricatto violento e non occulto, tutti sono nelle mani del Nord, e in pratica dei due stati-pilota. Per mantenere il consenso delle loro popolazioni, e anche per mantenere attivo un mercato ricco, i detentori del potere politico ed economico del Nord hanno interesse e strumenti efficaci a trasferire sui paesi del Sud il carico disumanizzante della corsa agli armamenti.

2. L'oppressione economica

Già nella prima parte abbiamo accennato alla situazione economica globale della famiglia umana, e al fatto che oggi vi è una sola economia-mondo a scala planetaria¹⁰. Quello che qui interessa non sono direttamente le disastrose condizioni di vita della maggioranza dell'umanità concentrata nel Sud, ma il nesso di causalità che vi è fra tali condizioni e la logica economica dominante ai vertici, ed accettata pacificamente dalla base, del Nord. Tale logica, che è in sostanza la logica del profitto e della prevalenza del più forte, ingenera l'impianto dell'economia mondiale in quadri strutturali che mantengono o producono o accrescono la miseria del Sud a vantaggio del Nord¹¹.

¹⁰ Cfr. sopra, parte I, cap. 5°.

¹¹ Per l'esatta determinazione del significato di Nord-Sud, seguiamo il già citato *Nord-Sud. Una strategia per la sopravvivenza* (il c.d. *Rapporto*

Conviene subito rilevare che ciò è possibile perché i popoli democratici del Nord condividono — consciamente o inconsciamente — la detta logica. Queste popolazioni sono educate da oltre un secolo ad un credo economico semplice e fiducioso, che abbiamo visto essere stato condiviso dalla morale cristiana cattolica, sia pure in forma di tacita accettazione, e da quella riformata in forma generalmente assai più esplicita:

- che è razionale e naturale massimizzare il personale vantaggio in ogni operazione economica;
- che il libero mercato è il migliore stimolo alla crescita economica;
- che i doveri sociali di solidarietà economica non esistono se non come dovere generico di beneficenza da farsi in qualche occasione particolare;
- che aiutare il fisicamente, psichicamente, culturalmente debole è un incoraggiare il debole a restar tale, e uno scoraggiare il forte, l'ardimentoso, quello che sa farsi largo nella vita.

Ma a queste popolazioni è tenuto accuratamente celato il fatto incontestabile che, almeno da oltre un secolo, il libero mercato non esiste; è tenuta anche accuratamente celata la connessione fra la celebrazione e il mito del 'self-made man' e il suo postulato logico della sopravvivenza del più forte e della suprema, ma non evangelica, verità dell'«homo homini lupus». Senza perciò essere in grado di accorgersi della assoluta antievangelicità del loro credo economico e morale, queste popolazioni lo vedono applicato e lo applicano a livello di individui o di gruppi all'interno del loro ambito economico relativamente ricco.

Brandt), Milano 1980. Sulle possibili strategie per la sopravvivenza della famiglia umana — il bene comune del genere umano di GS 78 — si devono vedere anche J. TINBERGEN, *Progetto RIO per la rifondazione dell'ordine internazionale*, (3° rapporto al Club di Roma), Milano 1977 (dove RIO sta per Reshaping International Order), e E. LASZLO, *Obiettivi per l'umanità* (orig.: 'Goals for Mankind', 5° rapporto al Club di Roma), Milano 1978. È da lamentare che tali lavori, di alta moralità, siano praticamente ignorati in un mondo politico cattolico che pure riceve continui appelli in tal senso dall'attuale Sommo Pontefice, con il pressante invito a modificare l'ordine economico internazionale.

È quindi del tutto naturale che applichino lo stesso credo nei rapporti fra stati, e nei rapporti fra Nord e Sud, o quanto meno che non protestino quando lo vedono applicato quotidianamente dai loro governanti economici e politici. Per la grande maggioranza delle popolazioni cristiane e non-cristiane del Nord la fame nel mondo è qualcosa in cui il Nord prospero e bravo è coinvolto al massimo a livello di aiuti economici o alimentari. Abbiamo detto 'al massimo', perché l'amministrazione USA al potere mentre stiamo scrivendo, e che determina l'orientamento di gran parte dell'opinione pubblica del Nord, ritiene e sostiene che il migliore aiuto consista nel non aiutare, ma nello stimolare a una austerità maggiore e a una maggiore intraprendenza economica; un aiuto del tipo 'fate come noi, se ci riuscite, e vi troverete bene come noi'. Tale pubblica opinione prevalente nelle popolazioni del Nord si attacca al suo semplice credo di naturalità e ragionevolezza nel comportamento economico, e ignora la realtà del rapporto Nord-Sud. Questa amara realtà è invece ben nota a ogni studioso di cose economiche come ad ogni operatore economico o politico serio, e può esser riassunta in due parole: il Nord ha il controllo totale della vita economica del Sud. Diamo qui solo un cenno dei principali meccanismi di controllo, a puro titolo esemplificativo, per convincere i moralisti cristiani dell'urgenza e dell'enormità del compito da cui sono sfidati¹².

1 - La maggior parte delle ricchezze del suolo sono al Sud. Ma il 90% delle industrie manifatturiere del mondo sono al Nord, o sono di proprietà del Nord. Le ricchezze del suolo del Sud sono sfruttate dove, se e nella misura in

¹² Tutte le notizie e i dati statistici indicati nel seguito del paragrafo sono desunti dal Rapporto Brandt, tenendo conto delle modificazioni sopravvenute negli indicatori usati, modificazioni quasi esclusivamente peggiorative della situazione. Schematicamente il meccanismo-base di impoverimento attuale è questo: aumento vertiginoso delle spese militari USA dopo il 1980; aumento rapido del deficit di bilancio e della bilancia dei pagamenti USA; alti saggi di interesse del dollaro per evitare inflazione; alto costo del dollaro sul mercato delle valute; impoverimento netto dei paesi più poveri.

cui ciò conviene al Nord; solo il Nord ha la capacità di trasformare tali ricchezze, e solo il Nord può perciò esserne compratore. Ne segue che il Nord impone il prezzo che vuole, essendo l'unico acquirente sul mercato. Ciò vale anche per i prodotti della terra: per acquistare manufatti il Sud ha bisogno di valuta, ha cioè bisogno di acquistare moneta che sia spendibile nel commercio internazionale col Nord; in pratica — per oggi — ha bisogno di dollari. Per acquistare dollari il Sud non può vendere che prodotti agricoli (ciò non è del tutto esatto, ma ai fini pratici è una semplificazione accettabile). La manovra del prezzo del dollaro — che in pratica corrisponde al suo tasso di interesse — è fatta esclusivamente al Nord. Non solo: avendo bisogno di dollari, un paese del Sud non può trovarli che vendendo a paesi ricchi, cioè al Nord (e a pochi paesi petroliferi del Sud); il Nord è il solo compratore utile per i prodotti agricoli del Sud, ed è perciò in condizioni di dettarne il prezzo, o addirittura, nei confronti di paesi con monoculture, di condannare un paese alla morte di fame. Ne segue che, salvo eccezioni non significanti, il Nord detta al Sud i prezzi e le condizioni sia come compratore sia come venditore. Questo è un esempio di ciò che si usa chiamare libero mercato. Non esiste nessun indizio che questa situazione possa cambiare; la spirale della corsa agli armamenti si giova di questa situazione per scaricare sul Sud la gran parte del peso economico di tale corsa.

2 - L'alfabetizzazione primaria al Nord è in pratica al 100%; nei paesi del Sud può variare dal 50/60% al 15/20%. Nessun programma di miglioramento globale della situazione è all'opera o è previsto. Non è che sia cosa impossibile: due governi assai poveri ma svincolatisi dal controllo economico-politico del Nord — Cuba e Nicaragua — hanno ambedue in pochissimi anni cambiato drasticamente la situazione. Ma si tratta di eccezioni quantitativamente insignificanti, e di situazioni politiche difficilmente riproducibili altrove. La mancanza di alfabetizzazione porta con sé alcune conseguenze da cui il Nord trae grande vantaggio economico.

La più importante e meno appariscente conseguenza è la inevitabilità di regimi dittatoriali o comunque oligarchici. La percentuale degli abitanti dei paesi del Sud in grado di capire qualcosa di politica o di economia è estremamente ristretta. In paesi poverissimi, con il 15/20% di alfabetizzazione primaria, un livello culturale universitario necessario alla classe dirigente può esser conseguito da qualche decimo di unità percentuale. A ciò si aggiunge il fenomeno ben noto dell'emigrazione dei laureati che non trovano nel paese strutture adeguate all'esercizio della loro professione. Comunque sia costituito il governo di un simile paese, esso è sottratto in partenza ad ogni controllo popolare che non sia la pura protesta. E infine, come un autorevole studio ha da tempo messo in rilievo, una popolazione al limite della sopravvivenza non ha interesse ad avventure o cambiamenti: ha interesse solo a non esporre a rischio il minimo posseduto¹³.

Questa conseguenza dell'analfabetismo porta alla nascita di una classe di nuovo tipo: nasce la classe-stato, il gruppo ristrettissimo con ogni potere, non sottoposta a critica sociale, e il cui ricambio può avvenire solo al proprio interno¹⁴. È questa la situazione politica ottimale per l'economia del Nord, che può agevolmente ricattare o comprare poche persone o un intero governo al fine di garantire i propri investimenti, imporre determinate politiche, controllare i sistemi di comunicazione sociale, e soprattutto mantenere saldamente il controllo dello schieramento politico e del potere militare, che è in genere l'unico potere reale.

Talora il Nord riesce a coprire questa triste realtà con un'apparente democrazia, che non ha alcun significato reale, ma serve ottimamente a catalogare come marxista o antidemocratico ogni moto di protesta o di rivolta popolare. È ovvio che tale situazione è ottimale anche per incre-

¹³ J.K. GALBRAITH, *La natura della povertà di massa*, Milano 1980.

¹⁴ Cfr. il concetto di 'classe-stato' in un'acuta analisi della realtà socio-politica latinoamericana: P. HÜNERMANN, *Lateinamerikas Staatsklasse und die Armen*, in *Herder-Korrespondenz* 1984, n. 10 pp. 475-480.

mentare il commercio delle armi, per scatenare guerre fra poveri, per garantire l'allineamento (dichiarato o non dichiarato) del paese povero col suo stato-pilota.

Purtroppo le conseguenze dell'analfabetismo sono tenute in scarso conto da chi si occupa del problema della fame nel mondo¹⁵: basti qui elencare l'impossibilità di applicazione su larga scala di qualsiasi sistema di regolazione delle nascite: l'impossibilità di una istruzione sanitaria di base; la disoccupazione derivante dalla crescente esigenza di qualificazione in qualunque settore produttivo, agricoltura compresa. Sono solo alcuni esempi dei molteplici meccanismi di una nuova spirale, una spirale di miseria autoaccelerantesi e sommantesi con la spirale indotta dalla corsa agli armamenti.

In questa situazione il futuro, non prossimo, vedrà probabilmente una rivoluzione planetaria di dimensioni sconosciute; è da sperare, in un futuro prossimo, che il Nord si avveda del pericolo per la propria economia derivante da un eccessivo depauperamento del Sud, e che intervenga per motivi di convenienza propria, sempre che non si giunga prima alla catastrofe nucleare¹⁶.

¹⁵ Esempio, purtroppo, lo scarso successo dell'ottimo e originale rapporto al Club di Roma dedicato a questo tema: J.W. BOTKIN-H. ELMANDJRA-M. MALITZA, *No Limits to Learning*, Oxford 1979 (trad. it. *Imparare il futuro*, Milano 1979). L'impressione — e speriamo sia solo un'impressione ingannevole — che si ricava dall'ignoranza totale di questo e altri lavori del Club di Roma (ricordati sopra in nota 11) da parte della cattolicità impegnata in politica è che essa abbia ormai accettato passivamente l'esistente, così da non cercare e studiare nuove vie che pur vengono indicate come necessarie e urgenti da eminenti studiosi (vedi nota seguente).

¹⁶ W. LEONTIEFF, uno dei massimi economisti viventi, conferma questa nostra previsione in un'intervista a *La Stampa* del 15.4.1984: «Si parla tanto di collaborazione fra Paesi ricchi e Paesi poveri, ma a me sembra che si vada al divorzio. Il Terzo Mondo rischia di ripiombare nella povertà... di venire dilaniato da torbidi interni e da guerre esterne»; occorre sostenerlo, e non solo economicamente, «altrimenti gli anni dopo il 2000 porteranno tragedie».

La tremenda complessità della vita economica mondiale è sottolineata nell'ultimo studio pubblicato dallo stesso LEONTIEFF, *The Choice of Technology*, in *Scientific American*, June 1985, pp. 25-33, in cui l'A. conduce un'analisi altamente tecnica del problema, e della possibilità di

Non vi è dunque un problema della fame nel mondo che è nato per fatalità, come una carestia o un terremoto; gli aiuti al Sud non sono una soluzione del problema, anche se sono certo un'urgenza della carità. La spaccatura della famiglia umana in due umanità, con qualità di vita assolutamente incomparabili — una vera faglia geologica — e senza alcuna prospettiva di ricucitura in un'unica logica economica umanizzante, costituisce forse oggi la più clamorosa violazione dei diritti dell'uomo nel senso moderno del termine, ed è qualcosa di voluto, mantenuto e aumentato da chi nel Nord detiene il potere reale, con la complicità — almeno nei paesi autenticamente democratici — di una popolazione che accetta pacificamente questa situazione di pace tradita.

Vi è dunque una responsabilità morale di governanti e di popolo al Nord. Resta da vedere, e lo vedremo subito, come questa responsabilità morale non venga percepita nei suoi tragici termini. Resta da vedere, e lo vedremo nei capitoli seguenti, come la teologia morale possa far fronte ai compiti che l'odierna condizione dell'umanità ineluttabilmente le assegna.

3. L'oppressione mediale

Ci siamo poco sopra chiesti come l'opinione pubblica di

scelte economiche basate su visioni globali del sistema economico. Lo studio si conclude così: «'Money, money, and more money' was and still is the prescription for conducting a successful war (economica, si intende); data, data and more data is the prescription for a successful explanation of how the economic system actually works».

Un segnale premonitore di una rivolta del Sud viene dalla proposta di Fidel Castro, dell'agosto 1985, già ricordata al cap. 5°, nota 15. Cfr. un sereno e penetrante commento di G. CHIAROMONTE, *I debiti del Terzo Mondo*, in *L'Unità* del 18.8.85, p. 3. Né è da pensare che la situazione in Sud Africa possa risolversi senza un bagno di sangue, perché esso è ormai in atto (si tratta prevalentemente di sangue nero, e perciò non è considerato un vero bagno, ma una dura e necessaria repressione) addirittura auspicato autorevolmente da *The Economist* del 17.8.85: editoriale *Scenarios for South Africa: Degenerative Collapse or State of Siege?*, pp. 16-19.

paesi del Nord sinceramente democratici possa pacificamente sostenere e coonestare una così tragica situazione di non-pace, di violazione clamorosa dei diritti dell'uomo. Abbiamo risposto, in prima approssimazione, ricordando i modelli valutativi tipici della nostra cultura occidentale e il semplice credo economico in essa dominante a tutti i livelli. Tale risposta è esatta, e lo è fin dai tempi del tardo colonialismo, diciamo dalla seconda metà del sec. XIX. Ma oggi ben altre forze sono all'opera, forze che potremmo chiamare di persuasione occulta su scala planetaria: esse sono un potente strumento di mantenimento dell'oppressione politico-militare ed economica or ora descritta, ma costituiscono anche — e soprattutto — una nuova e autonoma forma di oppressione.

In materia di economia gioca un ruolo essenziale il concetto di bisogno: è normalmente accettato che un bene economico è qualcosa capace di soddisfare un bisogno. Sembra dunque che l'attività economica, mirante a produrre beni atti a soddisfare bisogni, sia altamente benemerita e umanitaria. Si dimentica però che è possibile indurre bisogni: creare dal nulla bisogni di massa che possano esser soddisfatti solo da certi beni, da quei beni la cui produzione è economicamente conveniente, cioè è capace di massimizzare il profitto del produttore. Lo studio dei bisogni e della connessione fra bisogni naturali, bisogni indotti e modelli culturali non è certo possibile in questa sede, ma è un tema che l'etica economica dovrà prima o poi affrontare seriamente.

Quello che qui è importante è la riflessione sugli strumenti di induzione di bisogni che sono oggi offerti dall'emergere delle nuove tecnologie (N.T.). Parlare di N.T. equivale a parlare di informatica e di telecomunicazioni: la somma di questi due termini ha dato luogo al neologismo 'telematica'¹⁷. Ogni libera scelta di ogni singolo essere

¹⁷ Cfr. il libro, piccolo e datato, ma fondamentale, di S. NORA-A. MINC, *L'informatisation de la société*, Paris 1978. Per tutto il problema etico dall'impatto delle N.T. sull'informazione, e per un esame più dettagliato e più tecnico di quanto diremo nel seguito di questo paragrafo, cfr. E. CHIAVACCI, *Tecnologie per l'uomo*, Ufficio della pastorale del lavoro della Regione piemontese, Dossier n. 3, Torino 1983.

umano costituisce una reazione a un complesso di informazioni. Si possono distinguere le informazioni presenti in un individuo in due classi: le informazioni genetiche e le informazioni culturali, acquisite cioè — fin dalla vita intrauterina — dall'ambiente esterno. Se le informazioni della prima classe sono dati difficilmente modificabili, e ancora da decodificare nel DNA, le informazioni della seconda classe traggono origine, in tutto o in parte, da altri esseri umani, e da questi sono manipolabili a piacere¹⁸. È perciò possibile concepire l'informazione non come un messaggio da trasmettere allo scopo di comunicare qualcosa ad altri, ma come un messaggio da trasmettere *al solo scopo* di suscitare nel ricevente una determinata reazione. Questo concetto di informazione è nato nel campo della cibernetica e applicato in tutti i settori dell'automazione, ed è generalmente integrato da un sistema di feed-back, cioè di informazione inversa sullo scarto fra effetto ottenuto e effetto desiderato: tale scarto determina l'ulteriore informazione da inviare fino al raggiungimento dell'effetto desiderato¹⁹.

Questo nuovo concetto di informazione è quello che sta affermandosi nel campo delle comunicazioni di massa, o più brevemente dei 'media'. Gli attuali strumenti permettono di trasmettere una enorme quantità di informazioni a un enorme numero di persone; è anche possibile determinare il contenuto dell'informazione in modo che, nella massa dei riceventi, produca una risposta statisticamente soddisfacente, con la ulteriore possibilità di un controllo dei risultati ottenuti e di un riaggiustamento dell'informazione. Così, dal punto di vista del trasmittente, l'informazione non è più valutata in base al criterio vero/falso, ma in base al criterio efficace/inefficace. In termini più semplici e spicci si potrebbe dire che oggi tutta l'informazione è concepita come *réclame*.

¹⁸ Cfr. TM v. I, pp. 58-67.

¹⁹ È il principio su cui si basano, per esempio, il pilota automatico nel trasporto aereo, o la trazione a velocità imposta nel trasporto ferroviario.

Ciò è inevitabile, dal momento che l'enorme potenza dei media è legata a un enorme costo della produzione o acquisto dei media, di accesso ai medesimi, di produzione dell'informazione. La conseguenza è che solo grosse e poche centrali di potere economico (e anche, ma non necessariamente, politico) sono in grado di controllare o di gestire direttamente la grande maggioranza dell'informazione al Nord, e la totalità dell'informazione al Sud. Ma simili centrali di potere economico non hanno alcun interesse a produrre informazione per il bene materiale o spirituale dei riceventi. Il loro unico interesse è economico o politico, ed è quello di ottenere reazioni nella massa dei destinatari, reazioni che si traducano in comportamenti o in atteggiamenti funzionali all'interesse economico-politico del potere che trasmette.

Non deve trarre in inganno l'uso comune del termine informazione: sul piano tecnico informazione è qualsiasi messaggio trasmesso, e comprende sia l'informazione-notizia, sia l'informazione promozionale (l'advertising o *réclame*), sia soprattutto l'informazione-trattenimento (film, romanzi, teatro, musica, teleserie etc.). Tutto ormai, senza eccezione significativa, è informazione 'mirata', serve cioè a un qualche interesse dell'informatore o di chi lo controlla.

A livello di informazione-notizia è ben noto che oltre i due terzi dell'informazione mondiale è originata da quattro sole agenzie (tre occidentali più la Tass: fino all'84 erano cinque, ma agli inizi dell'85 la United Press è stata inglobata nella Associated Press), e — con riguardo al rapporto Nord-Sud — su 34 milioni di parole 33 sono prodotti al Nord. La concentrazione delle testate giornalistiche, in Italia come nel mondo intero, in poche mani, generalmente di grandi corporations, sia nel campo della stampa che in quello della radio e della televisione, è sotto gli occhi di tutti; la ragione profonda del fenomeno è invece poco esplorata. L'informazione-notizia è sempre più — e diremmo ormai quasi totalmente — filtrata e modulata: filtrata nel senso che talune notizie non pervengono al grande pubblico; modulata nel senso che tutte le no-

tizie vengono elaborate in modo da produrre una certa reazione piuttosto che un'altra²⁰.

A livello di informazione-trattenimento il dominio dell'uomo sull'uomo è ancor più marcato, anche se meno visibile a occhio nudo. Il controllo da parte di pochi gruppi di gran parte di tale informazione al Nord, e della totalità al Sud, rende possibile l'induzione non solo, e neppure in primo luogo, di bisogni, ma di modelli culturali spesso del tutto estranei alla cultura del ricevente. Il modello valutativo del successo economico come indice di qualità umana e di benedizione divina, di origine calvinista, sta ormai entrando scopertamente nell'area culturale europea; il modello del giustiziere solitario buono, contrapposto alle cattive lenti di una giustizia garantista, è sempre più frequente sugli schermi televisivi ed è sicuramente più responsabile di certi terrorismi di quanto lo possano essere tutte le opere di Marx e Lenin. Il modello della donna angelo del focolare; il modello di certi consumi come status symbol; il modello del servizio militare come scuola di ardimento guidata da superiori burberi benefici; il modello dell'arma nucleare come cosa spaventosa sì, ma con cui si può e si deve convivere, e mille altri esempi del genere altro non sono che un continuo bombardamento psicologico. Ma del resto gli organi di informazione e di formazione religiosa nella Chiesa cattolica, almeno in Italia, sono sostanzialmente organi di acquisizione di consenso acritico verso ogni ufficialità della Chiesa stessa.

Se tutto ciò può avere, e già ha, conseguenze tragiche al Nord, cioè nell'ambito culturale in cui l'informazione nasce, ciò è devastante al Sud, là dove l'informazione-trattenimento diviene una nuova forma di colonialismo, che spezza in modo indolore ogni modello culturale esistente, e ripropone un etnocentrismo imperialista che spe-

²⁰ Un caso esemplare, e purtroppo tragico, è il controllo dell'informazione da parte di corporations o gruppi che controllano già la produzione di armamenti: il fenomeno — poco noto — è stato studiato da anni da A. MATTELART, *Multinazionali e comunicazioni di massa*, Roma 1977. Oggi il controllo è ancor più potente.

ravamo finito per sempre²¹. L'avvento di satelliti privati per trasmissioni televisive internazionali, che sfuggiranno a ogni controllo pubblico e che saranno sotto un quasi totale controllo USA, lascia prevedere per il Sud un triste futuro, che non esitiamo a definire uno stupro culturale. Per chi, come il teologo moralista o come ogni sincero umanista, ha preoccupazioni morali o religiose di rispetto per l'originalità del singolo e per ogni identità culturale diversa dall'occidentale, tutto ciò pone problemi nuovi e fino ad oggi praticamente impensati. L'induzione di modelli valutativi, e in genere di modelli culturali, a fini di puro interesse economico, altro non è che l'induzione di una visione globale del mondo e del significato dell'esistenza che è — nella sua radice stessa — direttamente antievangelica. E, di più, è un'operazione mirante a una completa omologazione dell'uomo e delle culture, a una realizzazione delle profezie di Huxley e Orwell più profonda di quanto tali profeti potessero immaginare. Si profila la distruzione di quello che nel nostro Corso di morale generale abbiamo chiamato 'cultura attiva', e cioè della risposta originale di ciascun singolo alla chiamata unica e irripetibile di Dio per lui.

Ebbene, dietro a tutto ciò sta sicuramente il volto demoniaco del potere, e in particolare del potere economico. E perciò la forza dell'annuncio morale cristiano in materia economica è direttamente chiamata in causa.

²¹ La severa colonizzazione culturale è stata denunciata nel Rapporto della Commissione McBride: UNESCO, *Voix multiples, un seul monde*, Paris 1980. La richiesta da parte dell'UNESCO di un nuovo ordine internazionale dell'informazione (New International Information Order: NIIO) è stata forse la causa vera del ritiro dall'UNESCO degli USA, mascherato da dissensi sulla gestione economica. Sulla funzione e la crisi dell'UNESCO, molto moderato ma preciso è G. SALVINI, *La crisi dell'UNESCO in Civiltà Cattolica* del 20.7.85, pp. 188-198; cfr. anche due ottimi documenti sintetici preparati da Pax Christi International: P. DE MAESNEER, *Pax Christi and The New International Information Order*, e L. MC REDMOND, *Cultural Aspects of North-South*, Antwerpen 1984.

Conclusioni

Abbiamo cercato di presentare la sfida alla pace che oggi sta di fronte agli annunciatori del Vangelo come a tutti gli uomini di buona volontà. È una sfida complessa e al tempo stesso compatta: è la sfida del potere dell'uomo sull'uomo nelle sue principali componenti, strettamente interconnesse fra di loro. È nostra opinione, nata e confortata da decenni di insegnamento e di studio, che la teologia morale cattolica — e cristiana in genere — non possa affrontare le singole tematiche senza conoscere il quadro globale in cui sono inserite nella realtà. E questo vale anche e soprattutto per i temi di morale economica. Non esiste singola scelta economica di qualsiasi singolo che si ponga fuori di questo quadro: e quindi ogni singolo deve essere aiutato a comprendere quali siano le urgenze del Vangelo che possono essere accolte o rifiutate dalle sue scelte, per modeste che esse siano.

Da un punto di vista sistematico, il primo capitolo di un'etica economica in teologia morale deve esser dedicato al tema della pace, più o meno secondo le linee ora accennate. Fatto questo, tutta la nostra riflessione della prima parte deve esser messa a frutto per trovare una struttura che non perda nulla delle tematiche tradizionali, ma tenga conto di tutti i problemi morali che sono venuti via via emergendo dalla realtà della vita economica, e più in generale dalla realtà sociale planetaria in cui la vita economica oggi — inevitabilmente e totalmente — si iscrive.