

Rocco BUTTIGLIONE

WOJNA I LUDZKI LOS*

Jest prawdą, że wojna zawsze towarzyszy człowiekowi, ale zjawiska, które określamy tym pojęciem, ulegają z upływem czasu nawet znacznym zmianom. Istnieje niezmienna tendencja do przemocy, która charakteryzuje naturę człowieka, ale formy, w jakich tendencja ta może się wyrażać, zmieniają się, a tym samym zmieniają się również formy jej ograniczania. Człowiek nie może usunąć zła. Może je jednak kontrolować.

Wojna jest zjawiskiem, które zawsze towarzyszyło człowiekowi. Żadna ze znanych nam cywilizacji nie była od niego wolna. Jeśli patrzymy na dzieje z punktu widzenia realizmu chrześcijańskiego, nie jest to zresztą zaskakujące. W Biblii dzieje człowieka rozpoczynają się od grzechu pierworodnego, w wyniku którego człowiek nie jest w stanie kontrolować własnych popędów, a to z kolei prowadzi do przemocy. W tym kontekście wieczny pokój jawi się jako cecha epoki mesjańskiej. To Mesjasz uzdrowi ludzką naturę i przyniesie pokój. Co więcej, roszczenie do ustanowienia wiecznego pokoju w wyniku działania człowieka uznawane jest, na przykład przez Sołowiowa, za typową cechę Antychrysta. Nie musimy jednak posuwać się aż tak daleko. Mit wiecznego pokoju i nowego porządku świata (łac. novus ordo saeculorum) był często w dziejach przykrywką dla projektów, których autorzy dążyli do imperialistycznego panowania. Wojny, które mają położyć kres wszelkim wojnom, są z reguły najbardziej krwawe i zarazem najczęściej daremne. Jeśli ktoś czuje się powołany do realizacji projektu mesjańskiego, wówczas z konieczności w przeciwniku będzie widział wcielenie radykalnego zła, przeciw któremu wolno mu użyć wszelkich środków i którego należy nie tyle zmusić do uznania naszego prawa, ile radykalnie wyeliminować. Niezdolności do uznania jakichkolwiek racji przeciwnika odpowiada niezdolność do zawarcia sprawiedliwego pokoju, w którego warunkach respektowano by również godność i prawa przeciwnika. W konsekwencji koniec jednej wojny zawiera już w sobie zarodek następnej.

Dla nauki o polityce dogmat o grzechu pierworodnym, podważany przez niektóre nurty teologii progresywnej, jawi się jako swego rodzaju oczywistość, na podstawie której można dopiero zrozumieć rozwój ludzkich cywilizacji.

Realizm chrześcijański przeciwstawia się jednak nie tylko optymizmowi zwolenników ideologii postępu. Jest on równie daleki od reakcyjnego pesymiz-

* Niniejszy artykuł, pod tytułem *Il compimento del destino e la guerra*, ukazał się w piśmie „Il Nuovo Areopago” 1992, nr 1.

mu, od niewiary w możliwość realizacji dobra w dziejach. Pokój, będący w pierwszym rzędzie darem Boga, może zostać zrealizowany na ziemi. Co więcej, ten Boży dar potrzebuje współpracy ze strony ludzi. Pokój, będący wynikiem ludzkich wysiłków, jest jednak zawsze niedoskonały, kruchy i nieustannie zagrożony. Królestwo Boże nie jest z tego świata, ale w ukryciu jest już na nim obecne – nie przynosi go imperium, lecz Kościół. Biorąc za punkt odniesienia naturę odnowioną przez Chrystusa, można budować nowe formy życia, które są bardziej godne człowieka.

Również ta intuicja znajduje potwierdzenie w dziejach. Jest prawdą, że wojna zawsze towarzyszy człowiekowi, ale zjawiska, które określamy tym pojęciem, ulegają z upływem czasu nawet znacznym zmianom. Istnieje niezmienna tendencja do przemocy, która charakteryzuje naturę człowieka, ale formy, w jakich tendencja ta może się wyrażać, zmieniają się, a tym samym zmieniają się również formy jej ograniczania.

Aby zrozumieć to zjawisko, weźmy za punkt wyjścia definicję wojny sformułowaną przez Carla von Clausewitza: Wojna jest aktem przemocy, który zmierza do wymuszenia na przeciwniku zgody na spełnienie naszej woli. Definicja ta jest szeroka i można ją odnieść do różnorodnych sytuacji. Jeśli oprócz przemocy fizycznej uwzględnimy jeszcze niezliczone naciski typu gospodarczego, społecznego, psychicznego czy prawnego, to trudno będzie wskazać na taką ludzką sytuację, której nie dałoby się opisać w kategoriach „wojny”. Tak właśnie twierdzono w ramach pewnego nurtu myśli autorytarnej i doprowadziło to do paradoksalnego wyniku, a mianowicie do rehabilitacji przemocy. Jeśli wszelkie formy nacisku zostaną utożsamione w jednym pojęciu przemocy, to wynik jest taki, że na przykład na nacisk typu psychicznego można odpowiedzieć przemocą fizyczną. W ten sposób kończymy na usprawiedliwieniu terroryzmu.

Ludzkie dzieje biegną jednak w diametralnie przeciwnym kierunku: zmierzają do ograniczenia przemocy przez zastąpienie form nacisku, które bezpośrednio uderzają w godność i życie osoby, formami bardziej pośrednimi, które łatwiej da się włączyć w międzyosobowy dialog. W ten sposób akt przemocy zostaje zrytualizowany i wyrażony symbolicznie, unika się zaś jego tragicznych i niemożliwych do odwrócenia następstw. Taka strategia ograniczenia przemocy poprzez jej rytualizację płynie z realistycznej antropologii, z wiedzy, że przemocy nie da się wyeliminować całkowicie, ale, że zrównanie wszystkich typów przemocy jest często (choć nie zawsze) związane z perspektywą aktu przemocy, który położy kres wszelkiemu użyciu siły w relacjach międzyludzkich. Pojęcie przemocy, powiedziałby św. Tomasz, jest pojęciem analogicznym, realizującym się w formach, które są pod pewnym względem podobne, ale jednocześnie pozostają zasadniczo odmienne. Proces sądowy i bitwa mają analogiczną strukturę (nieprzypadkowo mówi się o „strategiach procesowych”), ale są to zjawiska istotnie odmienne i nie można ich ze sobą utożsamiać.

W odniesieniu do wojny ograniczymy znaczenie pojęcia przemocy do przemocy fizycznej. Mogą jej towarzyszyć inne formy przemocy – i z reguły tak jest – ale tam, gdzie nie ma przemocy fizycznej, nie można mówić o wojnie.

Inne ograniczenie, które słusznie wprowadził Clausewitz, dotyczy publicznego charakteru przemocy. Wojna jest aktem przemocy pomiędzy państwami, czyli jednostkami suwerennymi. Przemoc prywatna nie jest wojną. W sytuacji takiej przemoc występuje jako wyjątek w ramach porządku, w którym korzystanie z użycia siły jest monopolem państwa. Jeśli warunek ten nie jest spełniony, mamy wówczas do czynienia z rozpadem państwa i z sytuacją ogólnej wojny domowej – wojna wszystkich przeciw wszystkim (łac. *bellum omnium contra omnes*).

Uwzględniając te dwa ograniczenia, możemy sformułować definicję: Wojna jest użyciem przemocy fizycznej, przez którą państwa dążą do zmuszenia przeciwnika do spełniania ich woli. W ten sposób uściśliliśmy pojęcie wojny, odróżniając ją od innych form użycia przemocy, które są do niej podobne; nie można ich jednak zdefiniować jako wojny lub też wyrażenie „wojna” można do nich odnieść tylko w sensie analogicznym (np. „zimna wojna”, „wojna handlowa”, „wojna z mafią”).

Inne różnice dotyczą rozmaitych typów wojen, czyli zjawisk, które należą do ogólnego gatunku „wojna”, ale różnią się między sobą w pewnych aspektach. Spróbujemy pokazać te dalsze zróżnicowania pojęcia „wojna”, skupiając się na drugiej części naszej definicji. Jak powiedzieliśmy, wojna ma na celu zmuszenie przeciwnika do spełniania naszej woli. Możemy zatem odróżnić typy wojny zależnie od treści woli, którą chce się narzucić przy użyciu przemocy. Niektóre różnice są oczywiste: Istnieją wojny ofensywne i defensywne. W niektórych przypadkach treść woli jest pozytywna, prowadzący wojnę chce zmusić swego przeciwnika do zrobienia czegoś, na przykład do odstąpienia mu jednej ze swoich prowincji. W innych przypadkach treść woli jest negatywna – pragniemy, aby nasz przeciwnik zrezygnował z próby narzucenia nam swojej woli. Paralelne do tego rozróżniania jest rozróżnienie między wojną zaborczą a wojną obronną.

Inna różnica – bardziej abstrakcyjna i trudniejsza do uchwycenia, ale jeszcze ważniejsza ze względu na nasze cele – dotyczy nie treści, lecz formy woli. Forma ta zależy od ethosu, który jest właściwy dla danej cywilizacji. Różnicę tę zilustrujemy konkretnymi przykładami, które nie są jednak abstrakcyjne, gdyż bezpośrednio dotyczą naszej cywilizacji, a zatem rzeczywistości, w której żyjemy.

Istnieją epoki historyczne, w których formą woli jest afirmacja prawa. Wojna jest wówczas podejmowana ze względu na afirmację naszego prawa, którego przeciwnik nie chce uznać. To, że zachłanność i pożądanie mogą nas popychać do nieustannego przekraczania granic prawa, nie zmienia faktu, że ze względu na samą potrzebę usprawiedliwienia się w kategoriach prawa musimy zaakcep-

tować ograniczenia. Przemoc związana z operacjami wojennymi jest poddana mniej lub bardziej skutecznej reglamentacji prawnej. Przeciwnik uznawany jest za podmiot praw, które powinny być respektowane. Podmiotami praw są również strony trzecie, ci, którzy nie uczestniczą bezpośrednio w wojnie – również ich prawa muszą podlegać ochronie. Pojęcie strony trzeciej jest bardzo elastyczne: obejmuje ono nie tylko państwa, które pozostają neutralne wobec konfliktu, ale też ludność cywilną, która z reguły nie uczestniczy lub uczestniczy tylko marginalnie w walce i dlatego nie powinna być nią objęta. Jeśli przedmiotem sporu jest dokładna definicja prawa, to zasadniczo możliwe jest powierzenie rozstrzygnięcia tego sporu neutralnemu arbitrowi, którego wyrok może przywrócić pokój. Tego rodzaju system ograniczenia wojny przez arbitraż powstał – choć nie bez przeszkód – w średniowiecznej Europie, co doprowadziło do stopniowego ograniczenia związanej z wojnami przemocy. System ten doprowadził też do ograniczenia liczby wojen, przynajmniej pomiędzy księstwami, które później stały się wielkimi państwami narodowymi. W wyniku tego procesu tylko król miał prawo do wypowiedzania wojen, a spory pomiędzy poszczególnymi książętami musiały zostać przedstawione przed trybunałem królewskim. W zadaniu gwarantowania pokoju król wspierany był przez sędziów, którzy znali się na prawie i mogli mu zasugerować słuszne rozwiązanie konfliktu. To, że model ten nigdy nie funkcjonował doskonale, nie zmienia faktu, że stanowił on ogromny krok do przodu w procesie cywilizacyjnym.

W tym kontekście szczególna rola przypada idei cesarstwa, której szczególnie przenikliwą teorię znajdujemy w *De monarchia* Dantego. Cesarstwo jest zwieńczeniem systemu, który gwarantuje pokój pomiędzy różnymi księstwami, stanowiąc instancję arbitrażu w ich sporach. W innych teoriach takim zwieńczeniem systemu jest papieżstwo. W rzeczywistości żadne z tych rozwiązań nie funkcjonowało doskonale. Wraz z epoką monarchii narodowych na nowo zaczyna się szerzyć bezpośrednie stosowanie przemocy. Wojna staje się sprawą państw, ale się nie kończy. Z jednej strony bowiem kończą się jej humanizacja i reglamentacja (czy też zostaje istotnie zawężona) wraz z granicami cywilizacji chrześcijańskiej – wówczas, gdy wojna obejmuje ludzi innej cywilizacji, nie obowiązuje już zasada samoograniczenia, którą Kościołowi udało się narzucić w przypadku sporów między chrześcijanami. Z drugiej strony arbitraż, który funkcjonuje wewnątrz państw narodowych, nie funkcjonuje w sporach między nimi. Wraz z wojnami religijnymi na nowo upowszechnia się ten sposób rozwiązywania konfliktów. Niewiernymi nie są tu już muzułmanie, lecz chrześcijanie innego wyznania, a wojna ma doprowadzić do jego ograniczenia lub zniszczenia. Pewna świadomość wspólnoty, która istnieje ponad podziałami religijnymi, jest jednak nadal obecna i daje o sobie znać przede wszystkim w wieku osiemnastym.

Epokowy przełom w dziejach wojny dokonuje się natomiast w wieku dziewiętnastym wraz z wojnami wywołanymi rewolucją francuską. W pewnym sen-

się przełom ten prowadzi nas na nowo do sytuacji przedchrześcijańskiej. Można powiedzieć, że definicja wojny Clausewitza znajduje się pomiędzy tymi dwoma epokami. Wojny, które następują po rewolucji francuskiej, przeciwstawiają sobie dwie duchowe zasady, których w żaden sposób nie da się ze sobą pogodzić. Początkowo, po stronie francuskiej, mamy do czynienia z typową „wojną, która ma zakończyć wszelkie wojny”, z wojną religijną, która jest zarazem wojną domową. Przeciwnikowi nie przyznaje się żadnych racji i praw. Celem wojny nie jest podporządkowanie go sobie, lecz zniszczenie. Stopniowo – wraz z epoką napoleońską – do zasady ideologicznej dołącza się zasada narodowa. Wojna jest narzędziem afirmacji potęgi narodowej, ale potęga ta jest z zasady nieskończona – w tym sensie, że nie istnieją żadne prawne ograniczenia jej powiększania. Państwo, tak jak pojmują je Fichte, a później Hegel, jest zasadniczo jedno – w tym znaczeniu, że nie uznaje żadnej instancji, która by je uprawomocniała. Naturalnym stanem istnienia państw jest zatem wojna, a pokój jest tylko jej zawieszeniem. Wojna może się skończyć jedynie wraz z całkowitym podporządkowaniem sobie przeciwnika i zagarnięciem jego terytorium. W wojnach dwudziestego wieku kompromis staje się niemożliwy, ponieważ nie istnieje reguła prawna, którą uznawałyby obydwie walczące strony. Ograniczony też zostaje zakres pojęcia „trzeciego” czy też „strony neutralnej”. Przedmiotem sporu nie jest już to, czy dane miasto ma należeć do królestwa Francji czy do królestwa Hiszpanii – przy czym jego wewnętrzny porządek pozostaje niezmienny, tak że zamiana przynależności państwowej ma dla niego znaczenie dość względne. Teraz w grę wchodzi samo prawo do istnienia – nawet jeśli nie miasta, to na pewno całych grup społecznych i kulturowych. Dlatego grupy te mobilizują się i w ten sposób ludność cywilna staje się stroną w wojnie. Rodzi się wojna narodowa. Proces ten osiąga swój szczyt w pierwszej wojnie światowej. Nie jest przypadkiem, że zarówno Lenin, jak i Benedetto Croce uznają ją za wojnę rewolucyjną. Możemy też powiedzieć, że jest to wojna przeciw prawu naturalnemu. Wola mocy poszczególnych narodów nie potrzebuje żadnej legitymizacji ze strony wyższego porządku. Przedmiotem walki jest czysta afirmacja własnej woli, której treść może być dowolna. W tym momencie rozwój zjawiska wojny przekracza w pewnym sensie granice definicji Clausewitza. Jeśli wojnę rozumiemy jako użycie siły w celu narzucenia naszej woli przeciwnikowi, to jesteśmy przekonani, że po jej zakończeniu nadal będą istniały dwa podmioty – z tym, że jeden z nich narzuci swoją wolę drugiemu. Teraz natomiast w grę nie wchodzi wyłącznie ustąpienie w jakimś jednym punkcie, lecz rezygnacja z własnego istnienia jako wolnego podmiotu, rezygnacja zwyciężonego z posiadania własnej woli. Co więcej, można tu uczynić jeszcze jeden krok, który został w istocie uczyniony w czasie drugiej wojny światowej. W grę wchodzi wówczas samo fizyczne istnienie przeciwnika. W tym momencie nie ma już sensu mówienie o narzuceniu przeciwnikowi własnej woli. Treścią tej woli jest bowiem zniszczenie przeciwnika, zajęcie jego terytorium i przywłaszczenie so-

bie jego bogactw. Wojna traci wszelkie znamiona symboliczne i zostaje zredukowana do kwestii życia i śmierci. Można ją zapewne porównać do walk barbarzyńców z opoki przedchrześcijańskiej. Kończyły się one całkowitym wyniszczeniem przeciwnika, tak aby móc zagarnąć jego ziemię i bydło.

Tak rozumiana wojna staje się absolutną manifestacją istoty państwa i kultury. Państwo odmawia uznania suwerenności jakiegokolwiek instancji wyższej od siebie, a po wcieleniu w swoje struktury Kościoła staje się „bogiem na ziemi”. Sztuka zostaje podporządkowana wojnie lub staje się propagandą, która przedstawia przeciwnika jako kogoś nieludzkiego i zasługującego na wyniszczenie. Filozofia staje się ideologią, która służy misji cywilizacyjnej własnego narodu czy też własnej partii politycznej, a nauka służy produkcji coraz doskonalszej broni, której celem jest teraz masowe niszczenie ludności nieprzyjaciela. Z drugiej strony sama ludność – wraz z kobietami i dziećmi – zostaje wciągnięta w wojnę. Siła przeciwnika, którą należy zniszczyć, jest teraz tożsama z całym narodem. Wojna jest totalna, absolutna. Ponieważ żadna wartość nie może się przeciwstawić wojnie, stawiając jej granice, wszystkie wartości stają się wyłącznie przykrywkami dla woli mocy, która w wojnie ujawnia się w swym czystym stanie.

Zasługi Clausewitza dla historii strategii rozumianej w sensie technicznym były być może nazbyt podkreślane. Również Antoine Henri Jomini wyciągnął teoretyczne konsekwencje z wielkiej lekcji napoleońskiej; trudno jest też przecenić teoretyczny wkład Alfreda Thayera Mahana. Clausewitz zachowuje jednak wyższość w wymiarze filozoficznym z powodu swojej analizy znaczenia wojny jako takiej oraz wojny totalnej. Jak to przekonująco pokazał Raymond Aron, Clausewitz stoi jeszcze na progu nowej rzeczywistości pojęciowej, którą wyraża w swojej definicji wojny. Inni natomiast wyciągnęli z niej wszystkie konsekwencje – częściowo pod wpływem Clausewitza, a częściowo w wyniku obserwacji tych samych procesów. Militarizm – nie tylko pruski – wywodzi się nie tylko od Clausewitza. Nie można nie zauważyć analogii między pojęciem wojny totalnej a pojęciem walki klas rozwiniętym przez Marksa i udoskonalonym przez Lenina. Konflikty klasowe istniały zawsze. Odczytywanie historii według klucza walki klas może zatem być trafne, choć oczywiście nie może być to jedyny klucz. Charakterystyczne dla Marksa nie jest jednak dostrzeżenie rzeczywistości walki klas, lecz raczej rozumienie jej według modelu wojny totalnej, nieograniczonej potrzebą respektu dla człowieczeństwa i dla prawa. Jej ostatecznym celem nie jest osiągnięcie honorowego pokoju, możliwego do przyjęcia, nawet jeśli akceptowanego z trudem, również przez przeciwnika, lecz raczej jego całkowite zniszczenie. Jednym z objawów ślepoty kultury zachodniej jest fakt, że nigdy nie zwrócono uwagi na tę oczywistą analogię.

Budowa broni atomowej doprowadza do szczytu i zarazem kończy ten nurt dziejów, który wyraża się w pojęciu wojny totalnej. Konkretnie ryzyko konflik-

tu, który skończyłby się zniszczeniem obydwu przeciwników, sprawia, że pojęcie wojny zostaje pozbawione treści. Przeciwnicy mogą teraz dążyć do realizacji swojej woli tylko poprzez przyjęcie wspólnej normy prawnej i rezygnację z uciekania się do przemocy. Ewolucja ta rozpoczęła się już po zakończeniu drugiej wojny światowej. Również w okresie zimnej wojny przeciwstawne sobie bloki zmuszone były do poszukiwania dróg formalizacji i symbolizacji konfliktu lub do przeniesienia go na mniej niebezpieczne obszary geograficzne, a w każdym razie na obszary, które nie miały tak istotnego znaczenia dla przeciwnika. Niemożliwość pełnego zwycięstwa sprawiła jednak, że koszty i ryzyko zbrojeń, które nadal opierały się na hipotezie wojny totalnej, stały się nazbyt duże. Dlatego powoli rozwijała się nowa kultura pokoju, arbitrażu i ograniczenia konfliktu. Utopijne myślenie niektórych zwolenników tej kultury musiało stać czoła wielu przeciwnościom. Obecny system prawa międzynarodowego funkcjonuje tylko wówczas, gdy dane państwo dysponuje siłą, która jest konieczna do wcielenia go w życie. Takich państw nie ma wiele i z reguły korzystają one ze swojej siły tylko wówczas, gdy pogwałcenie prawa zagraża zarazem ich interesom. Dlatego na przykład wspólnota międzynarodowa przeciwstawiła się irackiej agresji na Kuwejt, ale nie syryjskiej agresji na Liban. W tym pierwszym przypadku istniały potężne interesy ekonomiczne, które uzasadniały ludzkie i finansowe koszty operacji obrony naruszonego prawa; w przypadku Libanu interesów takich nie było.

Zakończenie konfliktu pomiędzy Związkiem Radzieckim a Stanami Zjednoczonymi pozwala jednak myśleć o nowych strukturach kontroli konfliktów, a także o sposobach wymuszania szacunku dla prawa międzynarodowego. Struktury takie są bardziej realistyczne w wymiarze kontynentalnym niż w wymiarze globalnym. W wymiarze kontynentalnym różne państwa mają bowiem również interes w tym, aby prawo było respektowane. Problem ten jest szczególnie wyraźny w Europie. W środkowej i wschodniej Europie nadal istnieje potencjalne zagrożenie wybuchem różnych konfliktów narodowych. Pojawia się zatem potrzeba stworzenia struktur arbitrażu, które im zapobiegą lub je ograniczą. Nie przyniesie to ani doskonałego i wiecznego pokoju, ani pełnej sprawiedliwości. Ci, którzy są silni, znajdą prawdopodobnie inne formy narzucania swojej woli, na przykład poprzez nacisk ekonomiczny czy psychiczny. Zawsze trzeba będzie walczyć o poszanowanie prawa. Podobnie jest zresztą w poszczególnych państwach narodowych, w których prawo cywilne nie stwarza automatycznie sytuacji doskonałej sprawiedliwości. Sformalizowany i wyrażony symbolicznie konflikt jest jednak zawsze lepszy od bezpośredniego stosowania przemocy. Można myśleć o stworzeniu wspólnoty państw, które zrezygnują z części swojej suwerenności, przyjmą na siebie zadanie organizacji współpracy gospodarczej, wspólnej obrony oraz arbitrażu w ewentualnych konfliktach, które mogą się między nimi pojawić. Wydaje się, że w tym właśnie kierunku rozwija się Unia Europejska.

Na coś podobnego wskazuje również Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*, stwierdzając, że przyszedł czas rezygnacji z wojny jako narzędzia rozwiązywania konfliktów międzynarodowych, podobnie jak swego czasu udało się ją usunąć ze sfery wewnętrznego życia narodów.

Zarysowana tu perspektywa nie jest utopijna, płynie ona raczej z chrześcijańskiego realizmu. Ustanowienie sądów i policji nie usunęło przemocy z relacji prywatnych. Każdego dnia gazety przynoszą nam wiadomości o dokonanych przestępstwach. Człowiek nie może usunąć zła. Może je jednak kontrolować. Twierdzenie, że w przyszłości nie będzie wojen, nie jest realistyczne. Realistyczna jest natomiast próba stworzenia form kontroli wojny, które czasami zapobiegną jej wybuchowi, a czasami ograniczą jej zasięg. Chodzi o to, aby przeszkodzić agresorowi w czerpaniu korzyści z agresji. Zadanie to jest ograniczone, ale zarazem olbrzymie. Wojna nie przestanie wówczas istnieć, ale przyjmie nową formę. Powrócilibyśmy do tych czasów, w których Kościół – tak jak to było w średniowieczu – starał się ograniczyć związaną z konfliktami przemoc. Jest oczywiste, że proces taki jest możliwy tylko wówczas, gdy będzie mu towarzyszyła rewolucja kulturalna, która doprowadzi do ponownego odkrycia prawa naturalnego, a także ściśle z nim związanej idei, zgodnie z którą osoba ludzka jest bytem stworzonym, czyli bytem, który od Boga otrzymuje prawo działania.

Tłum. z języka włoskiego *Jarosław Merecki SDS*