

KS. JAN KOWALSKI

FRANCISCO DE VITORIA I JEGO WPŁYW NA SPOŁECZNĄ NAUKĘ KOŚCIOŁA DWUDZIESTEGO WIEKU

Papieże nie mają zwyczaju wskazywania na autorów, których nauką się inspirowali, poza nielicznymi wyjątkami. Wiadomo też, że „dla redakcji licznych ich dokumentów, uciekają się do ekspertów, których nazwiska rzadko są znane, a jeśli już, to po wielu latach”¹. Zatem, praktycznie rzecz biorąc, jest rzeczą prawie że niemożliwą z całą pewnością wskazać bezpośrednio na rzeczywisty wpływ F. de Vitoria na naukę społeczną Kościoła w obecnej epoce. Co nie oznacza, że sprawa jest beznadziejna. Istnieje bowiem możliwość wskazania pośredniego na jego inspiracje, a to drogą analizy i powiązań.

Pius XII wyraża publicznie swój podziw dla wielkiego teologa z Salamanki, podkreślając, że jemu trzeba zawdzięczać wypracowanie zasad prawa międzynarodowego². Jan Paweł II nazywa go „mistrzem mistrzów”. Trzeba zresztą dodać, że Louis Taparelli d’Azeglio (1793 – 1862) zawdzięcza mu wiele, choć nie za wiele go cytuje. Natomiast ten wybitny uczony jezuita włoski ma bardzo poważny wpływ na tych trzech kolejnych papieży, a to na Benedykta XV, Piusa XI i Piusa XII, czyli na tych, którzy zdaniem Jana XXIII rzucają podstawy pod współczesną naukę społeczną Kościoła, m.in. w dziedzinie międzynarodowej. Pius XI doradza lekturę jego traktatu o prawie naturalnym na równi z dziełami św. Tomasza z Akwinu a nawet dowodzi w encyklice swej *Divini illius Magistri*, że traktat „jest dziełem, którego nigdy nie będzie za dość pochwalać i zalecać studentom uniwersyteckim”³. Co się zaś tyczy ekspertów Stolicy Apostolskiej, jest rzeczą pewną, że myśli F. de Vitoria są dla nich źródłem inspiracji.

-
- 1 R. Coste, *La théologie de Vitoria et le discours social de l’Eglise à la fin du XXe siècle*, Esprit et vie 100 (1989) 681.
 - 2 Pio XII, *Discorsi e radiomessagi*, Roma 1948, t. X, s. 418; por. R. Coste, *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII*, Paris 1962; tenże, *Morale internationale*, Paris 1964.
 - 3 Pius XI, *Litterae encyclicae Divini illius Magistri*, AAS (1938) 65.

Sam Jan Paweł II zauważa, że wielcy myśliciele szkoły w Salamance w epoce trudnej dla świata chrześcijańskiego w XVI i XVII w., bo jest to przecież okres pojawienia się protestantyzmu i odkrycia nowych kontynentów, wyróżniają się przez ich wierność Kościołowi i Stolicy Apostolskiej oraz kreatywnością w metodzie i w podejmowanej problematyce. Wśród nich wymienia on na pierwszym miejscu mistrza mistrzów Francisco de Vitoria. „Wraz z powrotem do źródeł, do Pisma świętego i do świętej Tradycji, oni przybliżyli teologii nową kulturę, która zrodziła się wtedy w Europie i problemy ludzkie (religijne, etyczne i polityczne), które były konsekwencją odkrycia nowych światów na Zachodzie i na Wschodzie. Nienaruszalna godność każdego człowieka, perspektywa uniwersalna prawa międzynarodowego (*ius gentium*) i wymiar etyczny jako norma nowych struktur społeczno-ekonomicznych stały się przedmiotem badań teologii, która obdarzyła je światłem chrześcijańskiego objawienia”⁴.

Papież przypisuje zatem F. de Vitoria m.in., a właściwie przede wszystkim, wielkie zasługi w teologii a zwłaszcza w moralnej społecznej na progu czasów nowożytnych. Jednocześnie daje jego i teologów jego czasów za wzór profesorom i studentom uniwersytetów. „W nowych i trudnych czasach, w których przyszło nam żyć, teologowie owej epoki pozostają nadal naszymi mistrzami, aby dokonało się dzieło odnowy, tyleż wiernej, co twórczej, która sprostałaby zaleceniom Soboru Watykańskiego II, wymaganiom współczesnej kultury i najistotniejszym problemom współczesnej ludzkości”⁵.

Jak teologowie szkoły w Salamance z F. de Vitoria, tak i Jan Paweł II wyjaśnia, że wiara jest korzeniem życiodajnym i permanentnym dla teologii. Ta zaś jest refleksją naukową i jako taka jest prowadzona w sposób krytyczny, metodologiczny i systematyczny. Dla Papieża teolog nie może się ograniczyć jedynie do strzeżenia doktryny odziedziczonej z tradycji ale powinien szukać zrozumienia i takiego wyrażenia wiary, które umożliwiłoby jej przyjęcie przez ludzi końca XX wieku. Powinien on słuchać odnowionemu rozumieniu chrześcijańskiego orędzia w dialektyce odnowy⁶.

Odwołując się do Soboru Watykańskiego II (KDK nr 9-21) Jan Paweł II wyraża przekonanie, że jeśli teologia zawsze potrzebowała pomocy ze strony filozofii, obecnie ta ostatnia winna mieć charakter antropologiczny. Chodzi o poszukiwanie w podstawowych strukturach egzystencji ludzkiej wymiarów transcendentálnych, które dają człowiekowi radykalną możliwość stawiania mu pytań przez Boże Objawienie, aby mógł je pojąć jako zbawcze, tzn. jako odpowiedź w całej pełni darmową na podstawowe pytania o życie ludzkie.

M. D. Chenu pisze, że F. de Vitoria „zaangażowany w dramat duchowy i polityczny swego czasu, wywołuje przez swą naukę szok ewangeliczny, jakiego jego współpracownicy są zwiastunami w zamętach ewangeliczno-politycznych w Indiach, karmiąc swą refleksją Słowem Bożym. Zauważa przy tym bardzo wyraźnie, aby nadać właściwą treść pojęciom filozoficzno-prawnym, które zapożyczają od rozumu, przez co stają na wysokości zadań i problemów”⁷.

4 Jan Paweł II w Portugalii, Hiszpanii i Lourdes. Przemówienia i homilie, Warszawa 1986, s. 222-223.

5 Tamże, s. 223.

6 Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów belgijskich* (10.09.1982), *L'Osservatore Romano* 3 (1982).

7 M. D. Chenu, *L'évolution de la théologie de la guerre*, *Lumière et vie* (1961) nr 38, s. 92.

Natomiast R. Coste wyraża swe mocne przekonanie, że dzięki głębokiej wierze karmionej intensywną modlitwą, dzięki zadziwiającej kulturze, dzięki swemu zadziwiającemu otwarciu na nowe problemy swego czasu, F. de Vitoria jest w całej historii teologii jednym z modeli najbardziej stymulujących dla teologii końca XX wieku, który charakteryzuje się radykalnymi i ustawicznymi zmianami we wszystkich dziedzinach. Nic dziwnego, że Jan Paweł II wnioskuje, iż ten uczony z Salamanki powinien stać się źródłem inspiracji dla nauczania społecznego, jakie Kościół winien obecnie wypracować.

Jedną z wielkich idei F. de Vitoria jest z całą pewnością właściwa organizacja wspólnoty światowej dla rozwiązania problemów światowych a szczególnie formacja pokoju. Praktycznie, jego zdaniem, winna ona być oparta jednocześnie teologicznie i filozoficznie na jedności ludzkości. A skoro tak, to „rządom i porządkowi świata potrzebne jest prawo naturalne”⁸. Teolog z Salamanki pisze także o prawie narodów (*ius gentium*). Dla niego „prawo narodów nie czerpie swej wartości jedynie z paktu zawartego między ludźmi, ale posiada swą moc płynącą także z prawa naturalnego. Cały świat, który jest w jakiś sposób jedną wspólnotą polityczną, posiada władzę wprowadzania słusznych praw dotyczących wszystkich, jak prawo narodów. Wobec tego grzeszą śmiertelnie ci, którzy gwałcą prawo narodów tak w czasie pokoju, jak i wojny. W ważnych sprawach, jak nietykalność ambasadorów, państwo nie może pretendować do uwalniania się od prawa narodów. Ono bowiem zostało nadane przez autorytet Wszechświata całego”⁹.

Bez wątpienia w ramach obecnej kultury społecznej nie można używać takiego samego języka. Ale intencje i koncepcje fundamentalnie zredagowane w tych tekstach mają wartość nieprzemijającą. Bowiem w epoce ludzkości planetarnej, jaka ma miejsce obecnie, wszystkie istotne problemy społeczne stały się problemami światowymi. Domagają się ona zatem rozwiązań ogólnoswiatowych. Zakłada to z konieczności dialog, współpracę i zgodę a jednocześnie pewien stopień organizacji. Solidarność światowa winna stać się obecnie solidarnością świadomie chcianą a zatem zorganizowaną.

Takie jest wezwanie, które nie przestaje się powtarzać w nauczaniu Kościoła już od Leona XIII, a zwłaszcza od Jana XXIII. Nigdy nie zostało ono jednak tak mocno wyeksponowane, jak w jego encyklice *Pacem in terris*. „Ponieważ obecnie ze wspólnym dobrem wszystkich narodów wiążą się zagadnienia dotyczące wszystkich narodów, i ponieważ zagadnienia te może rozwijać jedynie jakaś władza publiczna, posiadająca i moc, i organizację, i środki o równie wielkim zasięgu oraz obejmująca zakresem swego działania cały świat, wynika z tego, że nawet z nakazu samego porządku moralnego trzeba ustanowić jakąś powszechną władzę publiczną”¹⁰. Nieco dalej Papież pisze, że powinna to być „władza powszechna, której zasięg winien rozciągać się na cały świat”¹¹.

Można pytać, czy nie jest to czasem koncepcja atrakcyjna, całkiem nierealistyczna, życia międzynarodowego, bliższa L. Taparelliego d’Azeglio, niż F. de Vitoria. Trzeba

8 F. de Vitoria, *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*. Introduction, tradition i notes par M. Barbier, Genève 1966, s. 125.

9 Tenże, *Contribution des théologiens au droit international moderne*. Introduction par J. De la Brière, Paris 1939, s. 32.

10 Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, Poznań 1963, nr 137.

11 Tamże, nr 138.

jednak zauważyć, że propozycja Jana XXIII jest bardzo otwarta i żadną miarą nie wzywa do stworzenia swego rodzaju państwa wszechświatowego. Z drugiej strony nauczanie Kościoła nie zapomina nigdy o tzw. „małych krokach”, które są często jedynie możliwymi, ale które pozwalają przynajmniej ominąć to, co gorsze a nawet czasem iść naprzód. Ale przecież istnieje też możliwość przewidzenia działania na dłuższą metę. Jest rzeczą jasną, że dla rozwiązania problemów światowych, trzeba wzmocnić instytucje międzynarodowe, jakie obecnie istnieją. Inaczej trzeba by zadowolnić się w sposób nieograniczony „szczytami” przypadkowymi super-mocarstw. Do niedawna były to szczyty dwóch bloków. Obecnie zaś innego rodzaju, ale też narzucające swą wolę słabszym w ekonomii i w polityce.

F. de Vitoria wynosi na szczyty tradycyjną problematykę teologii wojny, której inicjatorem jest św. Augustyn. Trzeba czekać aż do czasów Soboru Watykańskiego II, zanim zostanie ona przemyślana na nowo i do głębi pod wpływem radykalnej przemiany problematyki polityczno-militarnej. Obok Vaticanum II podejmują ją m.in. episkopat Niemiec i Hiszpanii.

Biskupi niemieccy w swoim liście pasterskim z roku 1983 powołują się na koncepcję teologów hiszpańskich XVI wieku, wspominając F. de Vitoria, F. Suareza i L. Molinę. Piszą, że „doktryna wojny sprawiedliwej jest dziedzictwem istotnym teologii scholastycznej zawartym w prawie narodów (*ius gentium*), a obowiązującym w Europie czasów nowożytnych. Ale ulega ona gruntownej zmianie Doktryna wojny sprawiedliwej staje się katalogiem zasad pragmatycznych dotyczących godziwości jej prowadzenia. Idea centralna klasycznej doktryny teologicznej, warunki słusznej przyczyny i pojęcie wojny sprawiedliwej otrzymują nowe znaczenie. ... Dlatego Biskupi niemieccy wyrażają przekonanie, że „zmieniona doktryna wojny sprawiedliwej mogła być łatwo użyta dla usprawiedliwienia ideologii i interesów, które są dalekie od koncepcji Kościoła. Obecnie broni się w licznych regionach świata najróżniejszych koncepcji wojny sprawiedliwej, zaś istotne restrykcje zawarte w teologii chrześcijańskiej nie odgrywają jakiegokolwiek roli”¹².

Spostrzeżenia Biskupów hiszpańskich są nie mniej słuszne. Piszą oni, że św. Tomasz z Akwinu i inni teologowie, pomiędzy którymi trzeba wspomnieć Hiszpanów XVI wieku, potępiają cierpienia płynące z wojny. Uzupełniają oni doktrynę moralną Kościoła o wojnie jako takiej, aby przynajmniej je zmniejszyć lub im ulżyć. Aby toczyła się wojna była zgodna z moralną chrześcijańską, powinna istnieć słuszna przyczyna. Trzeba wyczerpać wszystkie środki pokojowe dla ustalenia porządku. Winna ona być wypowiedziana i prowadzona przez władzę kompetentną i suwerenną w razie niemożliwości odwołania się do innej, wyższej instytucji. Cierpienia zadawane agresorowi winny być proporcjonalne i ograniczone, aby nie pogwałcić zasad sprawiedliwości ani nie niszczyć dóbr, które trzeba chronić. Należy ze smutkiem przyjąć, że te wymagania moralne rozluźniły się. Obecnie istnieją koncepcje wojny sprawiedliwej, które mają niewiele wspólnego z chrześcijańską koncepcją pokoju i wojny”¹³.

12 Conférence de l'épiscopat allemand, *La justice construit la paix*, La Documentation Catholique 65. 80 (1983) 576.

13 Conférence de l'épiscopat espagnol, *Bâtisseurs de la paix*, La Documentation Catholique 68. 83 (1986) 452.

Trzeba było zacytować fragmenty listów pasterskich biskupów, ponieważ ostatnio często klasyczna doktryna teologiczna wojny jest źle rozumiana. Jest ona fundamentalnie doktryną pokoju, która podważa prawo do używania przemocy, powtarzając ustawicznie, że trzeba ją poddać transcendentальnym regułom sprawiedliwości i koniecznego braterstwa pomiędzy wszystkimi ludźmi.

Trudno wskazać w szczegółach na wkład F. de Vitoria, m.in. dotyczący wojen kolonialnych hiszpańskich w Ameryce Południowej. Nie można jednak nie przytoczyć aksjomatu, który wydaje się być istotnym w problematyce wojny. „Jak każde państwo jest częścią całego świata, a szczególnie jak każda prowincja chrześcijańska jest częścią wspólnoty narodów chrześcijańskich, sądzę, pisze on, że wojna jest niesprawiedliwa z tej jedynej racji, że mimo całej użyteczności dla konkretnej prowincji, jest przyczyną szkód dla świata i dla chrześcijaństwa¹⁴.

Widać od razu, że jest rzeczą konieczną aktualizacja tego podstawowego aksjomatu, a to z racji strasznego ryzyka, jakie obecnie niosą bronie masowego rażenia, nie tylko dla prowadzących wojnę, ale ostatecznie dla całej ludzkości. Toteż nie bez racji Klub Rzymski mówi o „strategii przeżycia”. Jan Paweł II prosi „wszystkich, którzy są odpowiedzialni za decyzje polityczne, dotyczące stosunków między Północą i Południem, między Wschodem i Zachodem, aby uświadomili sobie, że pokój jest rzeczą istotną i konieczną¹⁵. Jest rzeczą istotną, żeby myśliciele, władze państwowe i opinia publiczna zdobyły się na taki właśnie poziom świadomości światowej¹⁶.

Obecnie, gdy od kilkudziesięciu lat dyskutuje się nad problemem uchylających się od służby wojskowej i od udziału w wojnie, ze względów religijnych lub moralnych, istotne znaczenie ma zasada głoszona przez F. de Vitoria, że „jeśli ktoś, słusznie lub niesłusznie, uważa wojnę za niesprawiedliwą, nie może w niej uczestniczyć¹⁷. Chodzi o obowiązek sumienia, któremu nie można się sprzeciwiać, a to z racji jego ważności.

Współczesna refleksja filozoficzna i teologiczna słusznie domaga się, aby ta zasada była uszanowana. Nie można karać tego, który uważa wojnę za niesprawiedliwą i uchyla się od uczestnictwa w niej. Oczywiście od służby wojskowej, przygotowującej do wojny także. Amerykańscy biskupi katoliccy domagają się, aby przekonania tzw. „obiektorów sumienia” były respektowane przez władzę publiczną¹⁸.

„Jeszcze w roku 1993 został złożony w Organizacji Narodów Zjednoczonych projekt dokumentu dotyczący tej kwestii, który domaga się, żeby wszystkie państwa uznały za słuszną odmowę służby w wojsku, jeśli wypływa ona z zasad i racji sumienia, i głębokich przekonań, opartych na motywach religijnych i moralnych, czy analogicznych¹⁹.”

14 F. de Vitoria, *De potestate civili* (nr 13), w: F. de Vitoria et F. Suarez, *Contribution des théologiens au droit international moderne*. Introduction par Y. De la Bière, Paris 1939, s. 21.

15 Jan Paweł II, *Orędzie na XIX Dzień Pokoju*, Watykan 1986, nr 1.

16 T. Rendtorff, *Principes et perspectives pour une éthique de la paix aujourd'hui*, w: *Risquer la paix*, éd. E. Lorens, Genève 1992, s. 41.

17 F. de Vitoria, *De jure belli ac pacis*, w: F. de Vitoria, et F. Suarez, *Cintribution des théologiens au droit international moderne*. Introduction par Y. De la Bière, Paris 1939, s. 104 - 106.

18 Conférence des évêques américains, *Le fonit de la justice est semé dans la poir*, La Documentation Catholique 76. 91. (1994) 179. Wcześniej problem podejmuje Sobór Watykański II (KDK 79).

19 Conseil de Pax Christi – France, *Objecteurs de conscience aujourd'hui. Dossier d'information et de reflexion*, Paris 1995.

F. de Vitoria, posiada ciekawą koncepcję praw człowieka. Dla niego ludy barbarzyńskie także są ludźmi i powinni być traktowani jako tacy. Chroni ich prawo naturalne. Można a nawet trzeba im głosić Ewangelię, ale nikt nie ma prawa nawracać ich siłą. Użycie siły w odniesieniu do nich jest możliwe tylko z racji humanitarnych, tzn. bądź aby chronić życie niewinnych, przynajmniej gdy ich śmierć jest instytualizowana, bądź aby chronić wolność sumienia nowych chrześcijan. Nie można by się zresztą odwoływać do byle jakiego protestu, bo prawo interwencji z racji humanitarnych jest ściśle określone²⁰.

Jest rzeczą niekwestionowaną, że trzeba postawić F. de Vitoria w pierwszym szeregu chrześcijańskich teoretyków praw człowieka. Wraz z B. De las Casas jest on jednym z istotnych ogniw ruchu historycznego, które zostały związane w XVIII wieku w jedno. Jego walką teologiczną jest doprowadzenie zwycięzców hiszpańskich do uznania Indian jako ludzi w całej pełni, bowiem większość z nich chciała uznać w nich tylko pod-ludzi i znajdowali ideologów dla usprawiedliwienia ich niesprawiedliwości i ich zbrodni wobec nich. To pozwala zrozumieć tezę B. de las Casas, aby „wreszcie zrozumiano, że Indianie są ludźmi, że są wolni i że powinni być traktowani, jako ludzie wolni”²¹. Jeszcze raz trzeba tu przypomnieć to bardzo istotne stwierdzenie F. de Vitoria, że „wszystkie ludy barbarzyńskie są naszymi bliźnimi”²².

Na marginesie trzeba dodać, że ponad dwa wieki wcześniej ten sam problem podejmują dwaj polscy teologowie na Soborze w Konstancji, a mianowicie Stanisław ze Skalbmierza²³ i Paweł Włodkowic²⁴. Ich traktaty dotyczą *ius gentium* i praw podstawowych człowieka w tym samym duchu co F. de Vitoria, i B. De las Casas. Niestety, dopiero przed kilku laty te traktaty stają się przedmiotem badań uczonych zagranicznych po wystawieniu ich rękopisów na wystawie w Wiedniu.

Promocja praw człowieka jest jednym z wielkich wymagań etycznych czasów współczesnych. W tej dziedzinie jest jeszcze bardzo wiele do zrobienia. Trzeba przyznać, że Kościół katolicki (zresztą wszystkie inne Kościoły chrześcijańskie także) odważnie angażuje się w walkę na rzecz ich promocji, zwłaszcza od czasów Piusa XI. Natomiast Jan Paweł II daje znakomite dyrektywy, zresztą mało znane, podczas swej podróży do Ameryki Łacińskiej w roku 1985, a które dotyczą inkultuacji w łonie kultur indiańskich. „Kościół ... przyjmuje kultury wszystkich ludów. W nich spotyka się zawsze ślady i ziarna Słowa Bożego. Wasi przodkowie płacąc daninę ziemi (Mama Pacha) uznawali dobroć Bożą i jego obecność dobroczynną, bo im dawał pożywienie przez pośrednictwo tej ziemi, którą uprawiali. I gdy streszczali zasady moralne w trzech przykazaniach „ama sua, ama quelle, e ama lulla” (nie bądź złodziejem, nie bądź leniwcem, nie kłam), domagali się szacunku dla bliźniego w jego godności i dla jego własności (ama sua), dążenia do doskonalenia samego

20 F. de Vitoria, *Leçons sur les Indiens et le droit de guerre*, dz. cyt., s. 97.

21 M. Bataillon, A. Saint-Lu, *Las Casas et la défense des Indiens*, Paris 1971, s. 108.

22 F. de Vitoria, *Leçons sur les Indiens et le droit de guerre*, dz. cyt., s. 97.

23 *De bellis iniustis*. Tekst łaciński opracowanie L. Erlich i Z. Budkowa, Warszawa 1955.

24 *Causa inter reges Poloniae et Cruciferos coram concilio Constantinense ex parte Polonorum dicta*, w: *Lites ac res gestae inter Polonos ordinemque Cruciferorum*, red. T. Działyński, Poznań 1856, t. III, ss. 66 - 147.

siebie i do dawania swego wkładu do dobra wspólnoty (ama quella). Jest to streszczenie prawa naturalnego zgodne z ich temperamentem²⁵.

W papieskiej nauce widać wyraźnie wpływ ducha F. de Vitoria, i B. De las Casas²⁶. Zresztą nie tylko u niego, ale i u teologów współczesnych i w międzynarodowych dokumentach. J. R. Falk wyraża przekonanie, że „chrześcijanie i wszyscy ludzie dobrej woli są zapraszani do praktykowania praw człowieka w duchu Chrystusowego Kazania na górze²⁷. Zaś R. Coste dodaje, że nie można zadowolić się tym, co zostało już zdobyte. Trzeba pójść dalej. Należy stworzyć przyszłość „prawom ludzkim” a to poprzez ich promocję w nowej generacji, poprzez bardziej dynamiczną obronę prawa do życia, poprzez wzięcie pod uwagę pojęcia „zranienie”, poprzez opcję preferencyjną na rzecz ubogich, poprzez uświadomienie sobie ich odpowiedzialności przez społeczeństwo cywilne i poprzez poszczególne jednostki²⁸.

Wielu współczesnych interpretatorów nie chce dostrzec, że teoria prawa naturalnego ma za cel stworzenie etyki uniwersalnej, nie podlegającej uwarunkowaniom, odnoszącej się do całej ludzkości. To ona nadawała moc wypowiedziom F. de Vitoria na rzecz poszanowania praw Indian, jednocześnie jako ludzi i jako bliźnich. M.in. jego doktryna o słusznej wojnie zostaje wykorzystana w wojnie przeciw Maurom. Można ją było prowadzić nie dlatego, że są poganami, ale że jest to słuszna wojna²⁹.

Skoro etyka uniwersalna była konieczna w epoce F. de Vitoria, tym bardziej obecnie. Jak to określa Jan Paweł II, „produkowanie i posiadanie broni jest konsekwencją kryzysu etycznego, który draży społeczeństwo we wszystkich jego wymiarach, politycznym, społecznym i ekonomicznym³⁰. Nie dotyczy to tylko problematyki wojny i pokoju, ale całości obecnych wielkich problemów społeczeństwa, bardziej ogólnie, dla całego życia ludzkości planetarnej.

Ponieważ relacje międzyludzkie są ogromnie intensywne, jest rzeczą konieczną, aby ludzkość uznała etykę uniwersalną, przyjmując co najmniej niektóre istotne kryteria. Trzeba, aby przynajmniej w niektórych decydujących punktach była ona uważana za bezwarunkową. Właśnie historyczny ruch praw człowieka stanowi platformę wyjątkową dla wypracowania i uznania takiej etyki. Bardzo poważne zagrożenia, jakie ciążyą na przyszłości ludzkości ze strony niszczycielskich broni, tego się domagają. Mężczyźni i kobiety, spadkobiercy wiary, przekonań i odwagi na miarę F. de Vitoria, i B. De las Casas, pisze R. Coste, przyczyniliby się skutecznie do zdobycia koniecznej świadomości³¹.

25 Jean Paul II, *Allocution du 3 janvier 1985*, La Documentation Catholique 67. 82 (1985) 244; por. tenże, *Allocution aux Indiens a Lataounga*, 31 janvier 1985, tamże, s. 325.

26 N. Capdevilla, *Las Casas, une politique de l'humanité. L'homme et l'empire de la foi*, Paris 1998; por. G. Gutierrez, *Le Dieu de la vie*, Paris 1986, s. 93.

27 J. R. Falk, *On Humane Governance*, Cambridge 1995, s. 252.

28 R. Coste, *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*, Paris 2000, s. 430.

29 F. de Vitoria, *Commentarion a la Secunda de S. Tomas*, Salamanca, t. II, s. 284.

30 Jean Paul II, *Face à la menace de la guerre. L'unique solution realiste est la negotiation*, w: *L'enseignement de Jean Paul II*, 1982, Vatican 1982, s. 122 - 123.

31 R. Coste, *La théologie de Vitoria et le discours sociale de l'Eglise à la fin du XXe siècle*, art. cyt., s. 685.