

Michał Gierycz

Chrześcijaństwo i podstawy polityki

Chrześcijaństwo-Świat-Polityka nr 1 (13), 26-32

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Michał Gierycz

Chrześcijaństwo i podstawy polityki

Na gruncie współczesnych nauk o polityce twierdzenie o politycznej roli religii nie jest już chyba niczym szczególnie odkrywczym.¹ Wciąż jednak nie dość dużo uwagi poświęcamy kwestii znaczenia, jakie dla charakteru tej roli odgrywa specyfika konkretnej doktryny². Tymczasem w odniesieniu do ujęcia relacji religii i polityki chrześcijaństwo różni się w sposób bezprecedensowy od wszystkich właściwie religii nie pozwalając sobie³ ani na *desinteressement* wobec sfery polityki, ani na, choćby częściowe, połączenie władzy duchowej i politycznej. Ów fenomen chrześcijaństwa – jak rozumiem – próbuje uchwycić termin „politycznej niepolityczności”. Ukazuje on, iż chrześcijanie, z jednej strony, przywiązani są do idei państwa świeckiego, w znaczeniu autonomicznego i niezależnego od wspólnot religijnych⁴, z drugiej strony nie uznając za zasadne i właściwe pełnego rozerwania związku między polityką i religią. W niniejszym tekście chciałbym, wychodząc od ukazania istoty i znaczenia chrześcijańskiego podejścia do polityki dla zachodniej tradycji polityczno-prawnej, naszkicować wyzwania, jakie dla tego podejścia stawia współczesna sytuacja kulturowa, jak również potencjalne drogi ich przezwyciężenia.

Chrześcijaństwo a państwo prawa

Istotę chrześcijańskiego podejścia do polityki dobrze oddaje, niekiedy nadinterpretowana, odpowiedź Jezusa na pytanie o zasadność płacenia podatku Cezarowi (Mk 12,13-17). Faryzeusze i herodianie pytający Pana próbują ustawić alternatywę: mamy płacić czy nie płacić. Jest to oczywiście pytanie z podtekstem, w którym każda odpowiedź jest ryzykowna. Zgoda na płacenie oznacza stanięcie w opozycji do przynajmniej pewnej części gorliwych Żydów, uznających, „że ze względów religijnych nie należy płacić podatków”⁵. Ewentualny sprzeciw Jezusa wobec podatków to jawne wystąpienie przeciw prawu rzymskiemu i wystawienie się na oskarżenie przed Rzymianami. W istocie jednak pytający Jezusa Żydzi przywołują specyficzną wersję logiki rozdziału: albo jesteś wierny Bogu (i Jego prawu) albo jesteś posłuszny państwu (które Prawdziwego Boga nie uznaje). Jezus ową logikę przekreśla w sposób wyjątkowy. Prosząc, by mu pokazali denara, na którym był wizerunek Cezara, pyta swoich interlokutorów „czyj jest ten wizerunek i napis?”. Dopiero po ich odpowiedzi („Cezara”) odpowiada na postawione Mu na początku pytanie: „Co Cezara oddajcie Cezarowi, a co Bożego – Bogu!”. Wyjątkowość tego sformułowania odkryjemy, gdy rzeczywiście dostrzeżemy ukrytą analogię „wizerunku”. Na denarze widnieje wizerunek Cezara, stąd wiadomo, że moneta należy do niego. Co jednak należy do Boga? Odpowiedź przynosić się zdaje Księga Rodzaju głosząc, iż człowiek jako jedyne stworzenie został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże”, a zatem on sam – człowiek – jest nosicielem *imago Dei*⁶.

Co z tego konkretnie wynika dla relacji religii i polityki? Historia europejska wskazuje, iż droga do odpowiedzi nie jest prosta i zajęła tak państwu, jak Kościołowi sporo czasu. Odpowiedź Jezusa nie pozwala bowiem uznać ani idei rozdziału ani idei jedności religijno-politycznej za właściwie chrześcijańską perspektywę. Chrześcijanie wypracowują swoistą „trzecią drogę”, własną, zdecydowanie nieoczywistą odpowiedź: polityka jest sprawą „tego świata”, z definicji zatem poddana decyzji człowieka i daleka od ładu idealnego, ale nie może – bez zaprzeczenia swojej istocie – wyzwolić się zupełnie od poddania rzeczywistości duchowej, której człowiek podlega. W skrócie: świecka polityka powinna mieć zawsze w perspektywie jego ponaddoczesne powołanie i godność, a zatem kształtować swoje rozwiązania w ramach porządku moralnego wynikającego z transcendentnej godności człowieka. Specyficzne dla chrześcijaństwa ujęcie relacji religii i polityki polega zatem na tym, iż dwie wspomniane sfery łączą się ze sobą nie na poziomie eschatologii, ale etyki⁷.

Zręby powyższej chrześcijańskiej teorii polityki odnajdujemy w nauczaniu soborowym, w ramach którego Kościół, uznając się za gwaranta transcendentnej godności człowieka⁸, głosi, iż „nie proponuje żadnych modeli” rozwiązań społecznych, gospodarczych czy politycznych⁹, ale jednocześnie podkreśla, iż wykonywanie władzy publicznej „winno się zawsze odbywać w granicach porządku moralnego”¹⁰. Religia i polityka spotykają się zatem zasadniczo za pomocą „neutralnego” pośrednika – moralności. Nie pozbawia to jednak religii znaczenia dla przestrzeni polityki. Choć prawda moralna jest dostępna każdemu człowiekowi dzięki sumieniu¹¹, jest również zawarta w otrzymanym od Boga Objawieniu. Ma to swoje istotne znaczenie. Choć chrześcijanie są zainteresowani niezależnością dwóch porządków: świeckiego i religijnego, to jednocześnie uważają, iż nauczanie Pisma Świętego „oświeca porządek społeczności ludzkiej”, pozwala „lepiej zrozumieć potrzeby społeczeństwa godnego człowieka, naprawić wypaczenia, zachęcać do odważnego działania w służbie dobra”¹², a wreszcie postawić tamę utopijnym projektom politycznym¹³. Religia postrzegana jest tu zatem jako czynnik pełniący oczyszczającą rolę względem politycznego rozumu w jego poszukiwaniach moralnych¹⁴, klarując w razie potrzeby moralne idee przewodnie ładu politycznego. Zadaniem Kościoła jest zatem, jak podkreślał Benedykt XVI w trakcie swojej pielgrzymki do Libanu, „oświecanie i oczyszczanie sumień i wyjaśnianie, że każdy człowiek jest obrazem Boga i musimy [...] traktować drugiego jak obraz Boga”¹⁵.

Powyższe podejście do relacji *sacrum* i *profanum* stoi u źródeł specyfiki kulturowej, w tym politycznej, Europy. Centralna idea współczesnych demokracji: idea rządów prawa jest właśnie pokłosiem, wyrosłego na chrześcijańskim podglebiu, ponadreligijnego podejścia do fundamentów porządku prawnego. Jak zauważył niedawno Benedykt XVI, „dla rozwoju prawa i dla rozwoju ludzkości rozstrzygające znaczenie miało to, że teologowie chrześcijańscy

opowiedzieli się przeciw prawu religijnemu, które wymagało wiary w bóstwa, i stanęli po stronie filozofii, uznając rozum i naturę w ich wzajemnym powiązaniu za obowiązujące wszystkich źródło prawa¹⁶. Takie podejście, będące owocem specyficznego pojmowania relacji religii i polityki, pozwoliło przyjąć chrześcijaństwu dorobek antyku i rozwinąć obecną już tam wyraźnie, szczególnie w pismach Cycerona, ideę prawa naturalnego. Więcej nawet – owa, pogańska przecież, idea prawa naturalnego, pozwoliła chrześcijanom lepiej zrozumieć własne dziedzictwo, stając się w konsekwencji podstawową wykładnią istoty prawa¹⁷. Równocześnie, koncepcja prawa naturalnego stanowiła cenny „kanał transmisji”, pozwalający na przenikanie pewnych chrześcijańskich inspiracji etycznych do myślenia o państwie i prawie¹⁸. Owo wzajemne dopełnianie się tradycji antycznej i chrześcijańskiej pozwoliło ukształtować specyficzny dla tradycji zachodniej model prawa¹⁹ i polityki, z jego twórczym napięciem między porządkiem prawa naturalnego a prawem stanowionym jak również między władzą duchową a władzą polityczną.

Pomieszenie języków

Skuteczna chrześcijańska „inkulturacja” prawa natury przynosić wydaje się obecnie dość paradoksalne skutki. Wydaje się bowiem, iż sekularyzacyjny zwrot naszej cywilizacji, pozbawiający religię osiowego miejsca w społeczeństwie, przy okazji niejako „zdmuchnął” prawo naturalne, traktując go za jeden z reliktywów chrześcijańskiego postrzegania świata. Stawia to, w oczywisty sposób, poważne wyzwania przed koncepcją państwa prawa, a szerzej – współczesnymi demokracjami. Jak bowiem zauważa Gianni Vattimo, w tym akurat punkcie wyjątkowo zgodny zresztą z diagnozą Josepha Ratzingera, „trudno dziś znaleźć filozofa, który twierdziłby, że istnieje coś takiego jak absolutna moralność, obiektywna prawda czy prawa naturalne”²⁰.

Źródeł tego stanu rzeczy poszukiwać można w, zachodzącej równolegle z sekularyzacją, zmianie pojmowania rozumności. W toku postępującego od czasów *Novum Organum* Francisca Bacona rozwoju tzw. racjonalizmu naukowego, dokonana się swoista redukcja „tego, co rozumne” do „tego, co możliwe do udowodnienia eksperymentalnie”. Jak zauważa Benedykt XVI redukcja taka powoduje, iż „spoza nas samych nie dociera już do nas żadne moralne przesłanie. W ten sposób zarówno moralność jak i religijność należą do obszaru subiektywności, nie ma dla nich miejsca w obszarze obiektywizmu. Skoro są subiektywne, są ustanowione przez człowieka. Nie poprzedzają nas, to my je wyprzedzamy i ustanawiamy”²¹.

Problematyczność powyższego, relatywistycznego podejścia dla kształtowania ładu politycznego dostrzegają dziś nawet prominentni przedstawiciele tradycji lewicowej, którzy – jak Jurgen Habermas – w imię obrony zachodniej tradycji, wzywają do stworzenia pola

dla moralnego oddziaływania religii na nasze myślenie o państwie i prawie. Zauważają bowiem, iż „tradycje religijne odznaczają się, gdy chodzi o pewne moralne intuicje – zwłaszcza dotyczące wspólnotowych form godnego życia ludzkiego – szczególną zdolnością do ich artykułowania”²². Dostrzegają zatem, iż polityczny rozum potrzebuje owej, charakterystycznej dla chrześcijaństwa, oczyszczającej funkcji religii, ponieważ nie wie, „czy w przeciwnym razie świeckie społeczeństwo nie zostanie odcięte od kluczowych zasobów i źródeł, pozwalających kreować sens i budować tożsamość”²³.

Mimo chęci odpowiedzi na powyższą potrzebę, chrześcijanie mają współcześnie niejako wytrąconą broń z ręki. W związku ze swoją teorią polityczną, chcą szanować autonomię polityki uznając, iż człowiek – stworzony na obraz Boga, obdarzony wolną wolą, rozumem i sumieniem jest w stanie odkryć, co dobre i złe; sprawiedliwe i niesprawiedliwe; niezależnie od tego czy jest wierzącym czy nie. Co jednak zrobić gdy – wraz z rozwojem paradygmatu relatywistycznego, owo przekonanie przestaje mieć walor oczywistości i coraz częściej słychać, nieprzyjemnie kojarzące się osobom wierzącym, pytanie: „a cóż to jest prawda?”.

W konsekwencji, jak zauważył Benedykt XVI, o ile do czasu „Deklaracji Praw Człowieka po drugiej wojnie światowej [...] kwestia fundamentu ustawodawczego wydawała się jasna, o tyle w ostatnim półwieczu sytuacja dramatycznie się zmieniła. Idea prawa naturalnego jest dzisiaj postrzegana jako nauka specyficznie katolicka, o której rzekomo nie warto dyskutować poza środowiskiem katolickim, toteż ludzie się niemal wstydzą nawet o nim wspominać”²⁴. W ten sposób podstawowe narzędzie komunikacji chrześcijaństwa ze światem – wyrażające uniwersalny przekaz moralny prawo natury – zostało niejako wepchnięte w świadomości społecznej do szuflady z napisem „Kościół”. Radykalnie osłabia to możliwości nasączania chrześcijańską inspiracją rozwiązań społecznych czy prawnych w społeczeństwie ponowoczesnym. Z jednej bowiem strony, prawo naturalne, będące dla chrześcijan formą translacji moralnych przekonań zakorzenionych w Objawieniu na język świecki, dla świata jawi się jako przekaz religijny. Z drugiej strony, postępujące zagubienie w świadomości społecznej przekonania o istnieniu prawdy o bycie, uniemożliwia na dłuższą metę jakąkolwiek argumentację, sprowadzając wszelkie racje do poziomu mniemań i nierzadko pozbawia chrześcijan wielu racjonalnych argumentów, które dla epistemicznie zubożonego rozumu okazują się zupełnie nieczytelne²⁵.

Przezwyciężyć kryzys

Powyższe uwagi nakazują zastanowić się nad ewentualnymi środkami zaradczymi, gdyż obecna sytuacja, zwłaszcza wobec postępu techniki, stwarza istotne niebezpieczeństwa obrotu się – również demokratycznych reżimów przeciw człowiekowi. Bynajmniej nie

„katolicki fundamentalista”, a wspomniany wyżej Jurgen Habermas zwracał np. uwagę na ryzyko eugeniki liberalnej²⁶.

Naturalnym pragnieniem byłby powrót do logiki prawnonaturalnej. Benedykt XVI zapraszał do refleksji nad tym m.in. podczas swojego przemówienia w Bundestagu w zeszłym roku. Zaiste, z prawdziwie europejskiej perspektywy ciężko wyobrazić sobie lepsze i prostsze rozwiązanie. Zwłaszcza, gdy weźmiemy pod uwagę, iż uniwersalny system praw człowieka zakorzeniony jest właśnie w tej logice²⁷. Otwartym pytaniem pozostaje jednak czy uda się do tego skłonić współczesny świat. Poza problemem religijnego „zaszufladkowania” prawa naturalnego, zauważyć warto, iż w nadzwyczaj szybko zmieniających się warunkach kulturowych samo pojęcie natury ludzkiej staje się coraz bardziej nieczytelne²⁸. Przykładowo, jeden z czołowych współczesnych politologów dla potrzeb swoich analiz uznaje, iż „natura ludzka jest sumą zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych”²⁹. W tej perspektywie owo „niemal boskie”, nawiązując do określenia Laktancjusza, zespolenie rzymskiej filozofii prawa i chrześcijańskiej doktryny moralnej, jawi się jako zupełnie niezrozumiałe nie tyle czy nie jedynie ze względu na odniesienie religijne, ile na pojęcia obce dzisiejszej rozumności.

Powyższy problem wskazuje, iż – nie zaniedbując refleksji nad państwem – dróg do przezwyciężenia kryzysu polityki trzeba szukać głębiej niż na poziomie refleksji polityczno-prawnej. W istocie chodzi tu o pytanie jak nasz, wskutek przemiany koncepcji racjonalności, zredukowany rozum otworzyć się na nowo na prawdę moralną. Interesującą próbę podjął Benedykt XVI proponując krytyczne przemyślenie paradygmatu *etsi Deus non daretur* (tak jakby Bóg nie istniał), wedle którego od Oświecenia „próbowano zrozumieć i określić zasadnicze normy moralne”³⁰. Biorąc pod uwagę, iż z dzisiejszej perspektywy widać wyraźnie, iż próba poszukiwania w ramach tego paradygmatu „pewnika, który byłby bezsporny” się nie powiodły, proponuje jego zamianę na *veluti si Deus daretur* (tak jakby Bóg istniał). Jak zauważa: „w ten sposób nikt nie zostałby ograniczony w swojej wolności, ale wszystkie nasze sprawy znalazłyby oparcie i kryterium, których bardzo potrzebują”³¹. Propozycja wydaje się możliwa do przyjęcia. Ostatecznie, żaden z powyższych paradygmatów nie może mieć swych podstaw w dowodzie eksperymentalnym, a zatem dla dzisiejszej, racjonalistycznej umysłowości musi mieć charakter aksjomatu. W konsekwencji, nie ma również podstaw, by w jakikolwiek sposób uprzywilejowywać paradygmat oświeceniowy.

Powyższa propozycja Benedykta ukazuje przy tym, iż na etyczny problem współczesnej polityki można spojrzeć na jeszcze głębszym poziomie. Ostatecznie, etyka chrześcijańska nie istnieje bez eschatologii. Chrześcijaństwo, jak podkreślają dokumenty Kościoła, to nie tylko doktryna

czy zestaw norm moralnych, ale relacja z Jezusem Chrystusem³². Konsekwencją tej relacji jest przyjęcie Jego nauki, także moralnej. Zachwycając się rzymskim ujęciem prawa naturalnego, nie powinniśmy zapominać, iż rzymscy prawnicy używali zazwyczaj tego pojęcia w znaczeniu zupełnie innym od Cyserona³³. To dopiero wyznawcy Chrystusa upowszechnią moralne pojmowanie prawa naturalnego. Nie da się tego zrozumieć bez odniesienia do społecznego znaczenia chrztu u początków Europy³⁴. W konsekwencji, również dziś nie sposób abstrahować od znaczenia wiary dla odnalezienia etycznych podstaw polityki³⁵.

W powyższym kontekście warto na koniec dostrzec potencjalne znaczenie Nowej Ewangelizacji, której poświęcony jest Synod rozpoczęty w 50lecie otwarcia Soboru Watykańskiego II. Wydaje się znaczące, iż Sobór, który jest postrzegany jako „otwarcie Kościoła” na świat, po 50-ciu latach jest upamiętniony Synodem nt. Nowej Ewangelizacji, a zatem poszukiwaniem dróg do „otwarcia świata” na Chrystusa i Kościół. Wiele wskazuje na to, iż bez takiego otwarcia, ciężko będzie skutecznie obronić etyczne fundamenty politycznego ładu w Europie.

Michał Gierycz, dr, politolog, adiunkt Katedry Kultury i Cywilizacji Europejskiej Instytutu Politologii UKSW, sekretarz naukowy zeszytów Chrześcijaństwo–Świat–Polityka; stypendysta Fundacji na rzecz Nauki Polskiej (2009). Opublikował m.in.: *Chrześcijaństwo i Unia Europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej* (Kraków-Warszawa 2008).

Przypisy

- 1 Tekst powstał w ramach projektu finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/01/D/HS5/05850.
- 2 Co prowadzi niekiedy do dość problematycznych twierdzeń, jak teza prof. Steve’a Bruce’a, jednego z bardziej znanych współczesnych badaczy relacji religii i polityki, iż monoteizm i dogmatyzm stanowią „niezbędny warunek” potencjału fundamentalistycznego Por. S. Bruce, *Fundamentalizm*, Sic, Warszawa 2006, s. 120.
- 3 Mam na myśli oczywiście perspektywę teoretyczną, bo o odmiennej praktyce w sposób nazbyt ewidentny naucza historia.
- 4 Por. Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, nr 47, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wyd. św. Stanisława, Kraków 1996, s. 516.
- 5 M. Wojciechowski, *Biblia o państwie*, WAM, Kraków 2008, s. 135.
- 6 Por. P. Mazurkiewicz, *Europeizacja Europy*, Instytut Politologii UKSW, Warszawa 2001, s. 302-311.
- 7 P. Mazurkiewicz, *Polityka – eschatologia – etyka*, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka”, 2007, nr. 2 (3), s. 30.
- 8 Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (dalej Gaudium et spes)*, nr 76, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallottinum, brw., s. 604.
- 9 Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus...* (nr 43), s. 510.

- 10 Sobór Watykański II, *Gaudium et spes...*, nr 74, s. 602.
- 11 Warto zwrócić na marginesie uwagę, iż taką perspektywę przyjmuje Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. Por. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, KUL, Lublin 1999, s. 96-100.
- 12 Jan Paweł II, *Centesimus annus...* (nr 25), s. 490.
- 13 Szeroko ten wątek podejmuje Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi*.
- 14 Szeroko kwestię krytycznej roli religii omawia ks. Piotr Mazurkiewicz w niniejszym numerze Ch-S-P.
- 15 Benedykt XVI, *Zamiast broni należy importować idee pokojowe*, „L'Osservatore Romano”, 9-10(346) 2012, s. 5 16.
- 16 Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, Przemówienie w Bundestagu, Berlin 22.09.2011, „L'Osservatore Romano” 10-11/2011, s. 40.
- 17 Por. J. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, WAM, Kraków 2006.
- 18 Dość wspomnieć o idei urzędu jako *novum* w pojmowaniu państwa. Por. R. Sobański, *Urząd w tradycji europejskiej*, w: Aniela Dylus [red.], *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, ATK, Warszawa 1998.
- 19 Jak zauważa Marek Sajfan „religie wschodu islam, konfucjanizm i buddyzm ukształtowały zgola odmienny model prawa” w: M. Sajfan, *Prawo wartości i demokracja*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” no 5, s. 15.
- 20 G. Vattimo, *Kościół popełnia samobójstwo*, „Europa. Tygodnik idei”, 14-15.03.2009, s. 13.
- 21 J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Wyd. M, Kraków 2001, s. 26.
- 22 J. Habermas, *Religia w sferze publicznej*, „Krytyka Polityczna” No 9/10 2005, s. 246.
- 23 Por. Tamże.
- 24 Benedykt XVI, *Serce rozumne...*
- 25 Widać to np. dobrze w dyskusji o *in vitro* i właściwie zupełnym niezrozumieniu społecznym chrześcijańskiego sprzeciwu względem tej metody odwołującej się do godności małżeństwa i aktu płciowego w jego ramach.
- 26 Por. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy mierzymy do eugeniki liberalnej?*, Scholar, Warszawa 2003.
- 27 Szerzej na ten temat M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, KUL, Lublin 1999.
- 28 Nawet jeśli, jak słusznie zauważa Zbigniew Stawrowski, „pojęcie natury już od czasów antycznej Grecji niesie w sobie kłopotliwą dwuznaczność” (Z. Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Kraków-Warszawa 2006, s. 22).
- 29 F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, Znak, Kraków 2008, s.174 Co ciekawe, wychodząc z tych pozycji próbuje bronić tezy o istnieniu naturalnego ludzkiego zmysłu moralnego. Por. Tamże, s. 190.
- 30 J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2005, s. 68.
- 31 Tamże, s. 70.
- 32 Por. Synod Biskupów. XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Instrumentum laboris*, nr 18, Watykan 2012.
- 33 Por. J. Kelly, *Historia...*, s. 81-82.
- 34 Kwestię tę szeroko podejmuje Walter Ullmann w klasycznej już dziś pracy *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1985.
- 35 Sobór Watykański II mówi o tym wprost zwracając uwagę, iż to wiara i kieruje „umysł do rozwiązań w pełni ludzkich” (*Gaudium et spes* nr 11, s. 545).