

Ks. Janusz Królikowski

LOGOS NIEPOJĘTY CZY ZAKWESTIONOWANY?

Książka *Logos niepojęty. Teza: „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna* Piotra Sikory (Universitas, Kraków 2010) stanowi próbę przypomnienia teologii negatywnej jako metody postępowania teologicznego, aby potem w jej świetle spojrzeć na tajemnicę Jezusa Chrystusa, mającą osiągnąć wypełnienie w „chrystologii apofatycznej”. Książka wzbudziła pewne zainteresowanie, chociaż zamiast łatwych pochwał i szybkich nagród zasługiwałaby najpierw na głębszą analizę krytyczną, ponieważ wiele zawartych w niej stwierdzeń musi budzić rozmaite zastrzeżenia dotyczące doboru omawianych i uwzględnianych autorów oraz zaproponowanych sformułowań doktrynalnych. Ten drugi problem jest zdecydowanie ważniejszy, choć jest on uwarunkowany doborem autorów, zwłaszcza tych współczesnych, których ujęcia już dawno zostały odrzucone z punktu widzenia ortodoksji chrześcijańskiej (J. Hick). To, że autor deklaruje, iż chce usytuować swoje wywody w perspektywie filozoficznej, a nie ściśle teologicznej, nie ma tu większego znaczenia. Prawda nie ma kwalifikacji przymiotnikowych – jeśli coś jest prawdą, to jest nią zarówno z teologicznego, jak i filozoficznego punktu widzenia. Łatwo powiedzieć, jak czytamy na okładce – co można również uznać za program przyjęty przez autora – że chce się w perspektywie chrystologii apofatycznej postawić „pod znakiem zapytania możliwość pojmowania Boga i człowieka jako dwóch oddzielnych rzeczywistości” oraz „zrelatywizować wszystko, co historyczne, włączając w to życie Jezusa z Nazaretu”. Czy jest to jednak uprawnione? Jeśli już tego dokonamy, to co z tego wyniknie?

Nie zamierzam tutaj omawiać całej książki P. Sikory, chcę wypowiedzieć się tylko na temat ściśle chrystologiczny, biorąc pod uwagę niektóre stwierdzenia i ogólniejsze perspektywy teologiczne, które w niej znajdują. Oczywiście jestem świadomy, że sytuują się one w całości prowadzonych wywodów, ale są na tyle bezpośrednie i wyraźnie sformułowane, że nawet asekuracyjne ukrycie się autora za apofatyzm niczego nie zmienia, ponieważ komunikujemy się za pośrednictwem języka, a więc jego stwierdzenia uznajemy za ogólnie zrozumiałe. Autor, pisząc książkę, zapewne chce być rozumiany przez czytelnika, a zrozumienie jest możliwe poprzez tekst, który przygotował. Przedstawiciele teologii apofatycznej, których autor zaprezentował w pierwszej części swojego opracowania, byli ludźmi dogłębnie przekonаныmi, że o Bogu trzeba mówić dość jednoznacz-

nie i w sposób pewny, posługując się językiem związanym z doświadczeniem Kościoła, szukając prawdy, na ile ludzka ułomność pozwala. Pewności w tym mówieniu dostarczało im przede wszystkim Objawienie strzeżone i przekazywane w Kościele, którego wiara była dla nich normatywnym punktem wyjścia i ukierunkowaniem duchowym.

Wyjdźmy więc od stwierdzenia, że są możliwe błędy dotyczące tajemnicy Słowa Wcielonego, przekładające się wprost na rozumienie tajemnicy Trójcy Świętej, które mogą śmiertelnie zranić wiarę chrześcijańską, oddzielając ją od jej źródła – Objawienia Bożego. Gdyby nie powiedziało ono niczego o wewnętrznym życiu Boga, które jest życiem trynitarnym – a więc że Ojciec rodzi Syna, że Syn rodzi się z Ojca, a Duch Święty pochodzi od Obydwu – oznaczałoby to, że Bóg objawia się tylko w ekonomii zbawienia i ze względu na nią: o ile czyni, a nie o ile jest. W takim ujęciu ponad działaniem zbawczym Boga i niezależnie od niego nic się nie wie o Bogu. Wszystko wtedy sytuuje się w sferze symbolicznej, powiedzmy ściślej: w sferze symboliki konwencjonalnej, która nijak nie odzwierciedla rzeczywistości. Wtedy nie mamy Ojca, ale „symbol Ojca” (s. 208); wtedy nie mamy Syna Bożego, który się wciela, ale Jezusa jako „znak” i „symbol” (s. 233, 203), „jako symboliczną ekspresję Absolutu” (s. 248); wtedy nie mamy krzyża zbawczego, ale „symbol krzyża” (s. 243). W żadnym wypadku nie można się zgodzić z punktu widzenia Objawienia w rozumieniu katolickim, że są to „pro wizoryczne metafory o pragmatycznej wartości” (s. 228). Jest to rzeczywistość, chociaż faktycznie pozostaje daleka od tego, czym jest tajemnica Boga w sobie.

Konsekwencje, do których prowadzi takie założenie, są oczywiste. Porzucając tajemnicę Syna Bożego, który wiecznie jest równy Ojcu, nawet jeśli wcielił się dla nas w czasie, nie pozostaje już innym Synem Bożym niż osoba ludzka Jezusa, która ukazała się na ziemi, a której jedynym znamieniem jest czasowość jej istnienia. P. Sikora w ramach swoich wywodów pyta, ale właściwie tylko retorycznie: „Czy ma sens stwierdzenie, że Jezus jest człowiekiem, ale nie osobą ludzką? Czyż terminy ‘człowiek’ i ‘osoba ludzka’ nie są synonimami?” (s. 227–228). Uważam, że *implicite* przyjęta odpowiedź na to pytanie stanowi najbardziej podstawowe założenie, zarazem najbardziej zgubne, którym kieruje się w całej swej pracy P. Sikora. Nawiasem mówiąc, nie jest to jakaś nowa propozycja i szczególne odkrycie, ponieważ podobne założenia pojawiały się w zaprezentowanej w XX wieku „chrystologii oddolnej”, na przykład w pismach E. Schillebeeckxa.

Tytułem uzupełnienia można powiedzieć, że w takim ujęciu tajemnicy Syna Bożego jesteśmy również zmuszeni do odrzucenia tajemnicy Ducha Świętego rozumianego jako Osoba wiecznej Trójcy Świętej, a tym samym nie pozostaje nam do przyjęcia inny Duch niż jakaś moc, za której pośrednictwem uwielbiony Jezus konstytuuje wspólnotę wierzących i uświęca Kościół. P. Sikora stwierdza na przykład, że Duch jest „formą nowej obecności Jezusa” (s. 205). W końcu, jeśli Ojciec nie jest tym, który ma Syna, jeśli nie jest Ojcem Syna, wiecznego Boga z Nim i z Duchem Świętym, Jego ojcostwo sprowadza się tylko do tego, że jest

On Ojcem ludzi, a w sposób całkowicie szczególnie człowieka Jezusa, w którym – wprawdzie bardziej niż w kimkolwiek – tylko manifestuje się Jego obecność i Jego moc (por. s. 217–218). Powoływanie się w tym przypadku na św. Pawła nie jest zasadne, gdyż jego chrystologia idzie w zupełnie przeciwnym kierunku, o czym można się przekonać, sięgając do odpowiednich studiów egzegetycznych. P. Sikora w swojej pracy nie uwzględnił żadnego poważnego studium z tej dziedziny. A uznanie w tym kontekście, że ciałem Chrystusa i Jego tożsamością osobową jesteśmy „my chrześcijanie” (s. 219), nie wiadomo, do czego zmierza. Właściwie już w tym miejscu mamy do czynienia z tak daleko idącym ograniczeniem Objawienia w aspekcie chrystologicznym, że traci ono zarówno walor poznawczy, jak i całą swoją moc, i znaczenie dla człowieka poszukującego zbawienia.

W perspektywie biblijnej i eklezyjalnej nie ulega wątpliwości, że Bóg objawił się przez wydarzenia zbawcze, przez proroków, a przede wszystkim przez Jezusa Chrystusa. Jest tak samo prawdą, że takie interwencje Boże – czyny, słowa i osoby – świadczą o początku, który przekracza wszelkie dane o charakterze historycznym i empirycznym oraz prowadzi nas do kontemplacji tajemnicy Boga Jedyne- go i Troistego jako transcendentnego źródła i zasady całej ekonomii zbawienia. Tajemnica objawiona przekracza wszelkie ludzkie zdolności poznawcze, ale nie oznacza to, że w apofatyzmie należy doprowadzić do całkowitego rozmycia tego, co historyczne i empiryczne – jak zresztą programowo zakłada i wielokrotnie powtarza P. Sikora – gdyż degradowałoby to ludzkie mówienie o Bogu. Na czym zatem oprzeć się, mówiąc o Bogu? P. Sikora proponuje na przykład:

Jedynym zaś sposobem poznania tego przesłania [zbawczego] jest uwolnienie się od poszukiwania pełni objawienia w rzeczywistości zewnętrznej, pojmwalnej i opisywalnej – taki jest bowiem charakter poznawczej relacji do Jezusa, który odszedł, został uwielbiony, tj. treść doświadczenia paschalnego (s. 208).

Czy taki program zakłada Objawienie i taki jest rzeczywiście program apofatyizmu teologicznego?

Zdziwiliby się wszyscy klasyczni reprezentanci apofatyizmu, gdyby spotkali się z taką propozycją, bo przecież już dawno temu ją obalili. Uczynili tak na przykład Ojcowie Kapadoccy, gdy stawili czoło Eunomiuszowi, wypracowując przy tym znakomitą teorię apofatyizmu i owocnie stosując. Szkoda, że P. Sikora nie uwzględnił w części historycznej swojej pracy teologii negatywnej św. Bazylego Wielkiego, która odznacza się wyjątkową spójnością i systematycznym ujęciem¹. Z jakiego powodu to, co dziejowe, ciągle zachowuje swoje trwałe znaczenie? To, co Bóg pozwala nam już teraz „widzieć jakby w zwierciadle” (1 Kor 13,12), a tym zwierciadłem są najpierw dzieje zbawienia, wystarcza, by okazać Mu zaufanie, nawet jeśli On milczy i wciąż każe czekać na pełną jasność, która pozostaje do

¹ Por. B. Sesboué, *Saint Basile et la Trinité. Un acte théologique au IV^e siècle : le rôle de Basile de Césarée dans l'élaboration de la doctrine et du langage trinitaires*, Paris 1998.

osiągnięcia, a która odsłoni się dopiero wtedy, gdy Go „ujrzemy twarzą w twarz” (1 Kor 13,12).

Bogaty zestaw tajemnic ukrytych w Bogu, które są nam dane do wierzenia, dotyczy przede wszystkim Boga jako naszego Zbawiciela, a więc i naszego zbawienia. Jeśli to odrzucimy, właściwie wszystko traci sens. Nie byłoby już miejsca dla wiary, która ze swej natury jest „upewnieniem” odnośnie do tego, czego się oczekuje, i potwierdzeniem tego, czego się nie widzi (por. Hbr 11,1). Wiara jest zasługująca w takiej mierze, w jakiej stykając się z tajemnicami Bożymi, po ludzku pozostaje nieustannie trudna do wyrażenia². Rozwija się ona następnie w akcie miłości, będącej odpowiedzią na Ojcowskie przyciąganie do Jednorodzonego Syna (por. J 6,44). Dalsze uwagi o destrukcyjnych konsekwencjach przywołanych błędów będą potwierdzeniem tego, co zostało tutaj powiedziane.

Wysiłek dania tajemnicy wcielenia wyrażen pojęciowych różnych od tych, w których Kościół wyraził swoją wiarę, prowadzi w rzeczywistości, chociaż niekoniecznie musi wyrażać intencję rezygnacji z pierwotnego sensu, do zmian w samej treści wiary. Jeśli zgodnie z tą wiarą Jezus nie jest już uważany za osobę boską, która przyjęła naturę ludzką, a uważa się Go za osobę ludzką obdarzoną doskonałością ontologiczną własnego istnienia, to tajemnica chrystologiczna zostaje całkowicie odwrócona. P. Sikora konsekwentnie rezygnuje z klasycznego języka chrystologicznego, co może dziwić tym bardziej, że u ojców Kościoła ten język ma właśnie apofatyczny charakter. Przecież jego twórcami byli najwięksi reprezentanci teologii apofatycznej: Atanazy, Ojcowie Kapadoccy, Jan Chryzostom, Cyryl Aleksandryjski i inni.

W takim ujęciu Jezus Chrystus zostaje zredukowany do podmiotu, który – chociaż podniesiony aż do pewnego utożsamienia z Bogiem a Boga z Nim przez „przynależność do sfery boskiej” (s. 218) i dlatego że „posiada boski charakter” (s. 225) – jest pozbawiony jedyności wpisanej w Jego wieczne zrodzenie z Ojca. Czy nie takie znaczenie należy nadać zdaniu zapisanemu przez P. Sikorę: „Chrystus to Syn, czyli absolutne zmierzanie ku Ojcu” (s. 225). Wiara chrześcijańska domaga się mówienia o preegzystencji Syna Bożego, ale należy ją rozumieć tylko jako niezależną od czasu, ponieważ jeśli jest chciana przez Boga od wieczności, ale nie poza czasem, w którym tylko się zaktualizowała, to taka preegzystencja nie jest różna od preegzystencji każdego z nas i całego stworzenia. Wprawdzie P. Sikora wprost nie podejmuje kwestii preegzystencji Chrystusa, ale jest ona obecna w rozdziale XIII zatytułowanym *Chrystologia immanentna*. Niestety, z treści rozdziału dość wyraźnie wynika, że jest ona rozumiana w tym drugim znaczeniu.

Druga kwestia – relacja Jezusa Chrystusa z Ojcem, jakkolwiek byłyby intensywność osobowa, która ją wyróżnia, pozostaje relacją zapoczątkowaną wraz z istnieniem Jezusa z Nazaretu. To jest Jego fundamentalna „tożsamość”, jak chętnie

² Por. Grzegorz Wielki, *Homilia in Evangelium*, 26, 1: PL 76, 1197.

i w różnych kontekstach mówi P. Sikora. Nie osiąga się jej natomiast przez żadne transcendowanie natury czy osoby ludzkiej ani też przez żadną „pełną realizację człowieczeństwa” (s. 239). Jest to kluczowa kwestia dla obrony tego, co historyczne w Jezusie Chrystusie, a zarazem w całym Objawieniu. To, co działalność Jezusa zakłada boskiego, nie może być przypisane Jego boskiemu bytowi z powodu wiecznej Osoby Słowa, w której „jakoś” istnieje Jego człowieczeństwo, ale wynika z bytu i działania samego Boga w Nim i przez Niego. Wtedy nie można już mówić, że święte działania i męka Jezusa przyjęte przez Niego dobrowolnie są właściwe dla Boga, ponieważ są takimi tylko wtedy, gdy są działaniami i męką Syna wiecznie zrodzonego przez Ojca oraz – z tego powodu – mają przed Nim nieskończoną wartość zbawczą.

Odwrócenie tajemnicy chrystologicznej prowadzi do jej nieuchronnej destrukcji, a każde dążenie usiłujące zbudować ją na nowo rozplywa się w kolejnej negacji. Coś takiego zachodzi w przypadku, w którym – z racji szczególnej obecności Boga w Jezusie – jest On zwieńczeniem i szczytem Objawienia, czyli jego „pełnią”, co chce w swoim studium wykazać P. Sikora. Trzeba tu powiedzieć, że chociaż chodzi w tym przypadku o klasyfikację, która stawia Chrystusa ponad każdym innym bytem stworzonym, to jednak ta wyższość nie jest ściśle związana z Jezusem Chrystusem, gdyż Jego człowieczeństwo istnieje jako przyjęte do Osoby Bożej i z tego powodu istnieje jako człowiek nie inaczej niż dlatego, że istnieje jako Bóg. W takim ujęciu historia Jezusa rzeczywiście relatywizuje się i przestaje być źródłem teologii. Ale czy słusznie? Powiedzieć więc, że Chrystus jest Objawicielem Boga, nie będąc jednak Jednorodzonym, który – mimo że stał się człowiekiem – pozostaje w łonie Ojca, to powiedzieć, że jest On tylko najwyższym pośrednikiem między Bogiem i ludźmi w porządku Objawienia, a nie samą pełnią Objawienia (*Dei verbum*, nr 2, 4) jako wieczne Słowo, które stało się Ciałem i zamieszkało między nami (por. J 1, 1–18). Dlatego w relacji do Objawienia Chrystus – owszem – wzbudzałby fascynację, ale nie mógłby już nakazywać przyjęcia swego nauczania w swoje imię. Nie mógłby już być *fidei clementissimus imperator*, jak trafnie określa Go św. Augustyn³. Ponieważ P. Sikora nie czyni wyraźnie założenia dotyczącego jedyności ontologicznej Jezusa Chrystusa, opartej na Jego wiecznym bóstwie, nie wykazuje faktycznie w swojej pracy w żadnym miejscu, że jest On i w jaki sposób jest „pełnią Objawienia”, a zatem tytułowa „teza” pozostaje tylko deklarowana, ale nie wykazana. Co więcej, nie ma szans na jej pełne i spójne wykazanie, ponieważ nie ma fundamentu, na którym można by tego dokonać.

Do utraty autentycznej wiary w bóstwo Chrystusa prowadzi również stwierdzenie, według którego może On nazywać się Bogiem na mocy szczególnej obecności Boga w tak zwanej ludzkiej osobie Jezusa, o czym już wyżej wspomniano, ale w tym miejscu trzeba przypomnieć. Jeśli nie chce się doprowadzić do jaskrawych sprzeczności, sama ta obecność nie wystarcza do sprawienia, by w swojej

³ Augustyn, *Epistula*, 118, 5, 32: CSEL 34, 696.

nieskończoności utożsamiał się z osobą skończoną ani nie pozwala na uczynienie z Boga ostatecznego podmiotu człowieczeństwa Jezusa, ponieważ to oznaczałoby jego likwidację jako osoby ludzkiej. Mówiąc więc, że Jezus jest osobą ludzką i że mimo to może być wyznawany jako Bóg, wpada się w nierozwiązywalną sprzeczność. Bóg nie może zostać sprowadzony do ozdoby Jezusa – albo Jezus jest Bogiem, albo nie jest.

Jezusa Chrystusa zatem można i powinno się nazywać Bogiem, jeśli uważa się Go za prawdziwego Syna Bożego z całą nośnością dogmatyczną, która nierzadko temu tytułowi jest przypisana już w Nowym Testamencie. P. Sikora unika jasnego opowiedzenia się po stronie tej wiary; zdaje się o nią jakoś tu i ówdzie ocierać, ale w żadnym miejscu nie udało mi się znaleźć jasnego wyrażenia takiego przekonania. Raczej bliższy jest mu Jezus jako prorok i dlatego ma rację, pisząc, że takie spojrzenie na Jezusa nie zawiera „konieczności absolutyzacji tego, co uwarunkowane” (s. 241). Wiara Kościoła – z lękiem, ale i z odwagą – dokonuje jednak takiej absolutyzacji i ujmuje ją w taki sposób: człowieczeństwo Jezusa nie czerpie swego istnienia z odpowiadającej mu osoby ludzkiej, której nie ma, ale istnieje tylko o tyle, o ile i ponieważ jest przyjęte przez boską osobę Syna Bożego – wiecznego i preegzystującego Słowa. Jeśli by tak nie było, traciłby podstawy kult adoracji okazywany Chrystusowi także w Jego człowieczeństwie – kult, który jest mu należny, dlatego że jest człowieczeństwem Boga prawdziwego zrodzonego z Boga prawdziwego. Nie można by również adorować, w sensie właściwym, Najświętszego Sakramentu adoracją mu należną, dlatego że pod postaciami chleba i wina spotykamy z całą pewnością wiecznego Syna Bożego w Jego bóstwie nie mniej niż w Jego człowieczeństwie. W przeciwnym razie Kościołowi zostałyby tylko miejsce na płacz Magdaleny przy pustym grobie oraz powiedzenie wraz z nią: „Zabrano Pana mego i nie wiem, gdzie Go położono” (J 20,13). To samo trzeba by powiedzieć o wszystkich tych prawdach i wyrażeniach wiary, które mają Chrystusa za bezpośredni przedmiot i zasadę konstytutywną.

Zakwestionowana lub w każdym razie nieadekwatnie traktowana preegzystencja Słowa, które stało się Ciałem, sprawia, że także tajemnica Trójcy, rozumianej jako Trójca immanentna i niezmienna, ulega rozbiciu u samych podstaw. Usiłuje się wtedy, nie bez intencji jakiegoś ocalenia dogmatu, uznać Trójcę rozumianą w ten sposób, że Bóg stał się trynitarny w ekonomii zbawienia. Aby pokazać, jakie są tego konsekwencje, wystarczy kilka uwag, które nawiązują do tego, co wyżej powiedziano.

Zbawcze działanie Boga przez Syna realizowałyby się przez podniesienie człowieka Jezusa do rangi Bożej, które czyni Go Synem Bożym w chwili takiego podniesienia zapoczątkowanego w czasie, jak czasowe jest istnienie Chrystusa. Zbawcze działanie przez Ducha Świętego zostałyby utożsamione z uświęcającą mocą udzielaną Kościołowi przez Jezusa chwalebne. Jeśli więc Duch Święty nie istnieje w samej wiecznej tajemnicy Boga, nie wiadomo, na jakiej podstawie mógłby być nazywany Bogiem i – co więcej – uznawany za Osobę. Pozostawa-

łaby wtedy tylko Osoba Ojca, przy czym Jego ojcostwo nie charakteryzuje od zawsze i od wewnątrz życia Bożego, ale ma charakter funkcjonalny. Wskazuje, że Bóg postępuje jak ojciec z ludźmi, którzy są powołani do stania się Jego synami przez Jezusa, Syna w najwyższym stopniu, i przez Ducha Świętego, będącego darem Ojca i Syna dla wspólnoty wierzących.

Co można powiedzieć o takim ujęciu tajemnicy trynitarnej? Wystarczy jedno odniesienie do przeszłości nie tak bardzo odległej, która zawiera prostą, ale wymowną ocenę tego faktu. Oczywiście, pamiętajmy o zachowaniu właściwych proporcji.

Gdy Adolf von Harnack opublikował swoją *Istotę chrześcijaństwa* – gdzie zajął stanowisko bliskie zaprezentowanemu przez P. Sikorę – byli tacy, którzy proponowali zmianę tytułu książki na: *Istota judaizmu*⁴. Dla znających *Istotę chrześcijaństwa* jest raczej oczywiste, że zaprezentowane w niej wywody poszły rzeczywiście w takim kierunku. Zresztą nawet ojciec Adolfa, znając dobrze, co pisze syn, powiedział zdecydowanie, że nie jest on teologiem chrześcijańskim. Jeśli granica chrześcijańska zostaje tak radykalnie przekroczone, to trzeba to nazwać po imieniu, nawet jeśli w szerszym wymiarze jakaś praca może zawierać rzeczy wartościowe.

Członkowie Kościoła wierzą, że zostali zrodzeni do nowego życia, w nowym przymierzu, przez chrzest w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego (por. Mt 28,19). Wiedzą wierni, że znacząc się znakiem krzyża, potwierdzają swoją konsekrację dokonaną przez Tróję Świętą, z której narodził się Kościół – „lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (św. Cyprian; *Lumen gentium*, nr 4).

Wobec tajemnic chrystologicznej i trynitarnej, jak i wobec innych tajemnic, Kościół nie może oczywiście zamknąć się w sztywnych formułach, jakby już wszystko zostało powiedziane. Apofatyzm, którego Kościół jest świadomy i który przeżywa w swojej wierze, wymownie także o tym przypomina. Ma jednak obowiązek przekazywać wiarę w jej pełni i w sposób odpowiadający ludziom i czasom, w których żyją, starając się używać dostępnego języka, by dojść do odkrycia i przekazania – mimo niewystarczalności i słabości słów ludzkich – pełnego orędzia zbawienia. Nigdy przy tym nie może naruszyć marginesu nieprzekraczalności racjonalnej, który wiara zakłada. Wiara zawsze, łącznie z jej sformułowaniem kościelnym, pozostaje wrodzonym warunkiem wiedzy. Jej wypowiedzi dogmatyczne, pozostając otwarte na dalsze wyjaśnienia, wyrażają prawdy niezmiennie, które poprzedzają i przekraczają te wypowiedzi. Oznacza to, że pozostaje niezmienna wiara w wieczne Osoby Trójcy Świętej oraz w jedynego i tego samego Syna Bożego, wiecznie zrodzonego z Ojca według natury Bożej i zrodzonego w czasie z Maryi Dziewicy według natury ludzkiej. Pozostaje więc stwierdzić, że aby uprawiać twórczą filozofię i teologię, trzeba bliżej trzymać się chrześcijańskiego wyznania wiary niż to zaprezentował P. Sikora.

⁴ Por. J. de Ghellinck, *Patristique et moyen-âge*, t. 3, Gembloux 1948, s. 90, 97.