

PRÍNOS ARISTOTELOVHO MYSLENIA PRE STREDOVEKÝ DIALÓG KULTÚR VEDENÝ SV. TOMÁŠOM AKVINSKÝM

The Contribution of Aristotle's Thinking to the Medieval Dialogue of Cultures Led by St. Thomas Aquinas

Inocent-Mária V. Szaniszló OP

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.98-109

Abstract: SZANISZLÓ, Inocent-Mária V. *The Contribution of Aristotle's Thinking to the Medieval Dialogue of Cultures Led by St. Thomas Aquinas.* The medieval culture of the 13th century on the campus of the University of Paris was a place of great scientific and cultural controversy. A large part of the Iberian Peninsula still belonged to the Muslim world and the West European thinkers so often sought scientific dialogue in search of philosophical and theological truth with the Muslim, but also the Jewish culture. St. Thomas Aquinas wrote an extensive work during his professorship at the University of Paris called "Summa contra gentiles". Through it he sought to lead an in-depth dialogue with these great cultures. This dialogue was based on the truth of things as well as the spirit of truth and not some episodic or tactical opportunism. The disputes with the renegade believers are somewhat simpler because we can turn to the authority of the gospel of Jesus Christ, but if their participants are Muslims or Jews, we must resort to the authority of the Old Testament. For a dialogue with non-believers, we must turn to argue only on the basis of reason. However, this would be insufficient in religious matters. Nevertheless, logos provides legal rules and criteria to understanding. Unlike the Muslims, we cannot rely on force or the army, or the lure of worldly promises. Even miracles are not the first argument. The crucial importance in this dialogue is given to the gospel, which, far better than any miracles, shines through the witness of the worn and simple people who are able to believe the difficult truth, hope the high-profile reality and lead difficult lives. The introduction of Avicenna and Averroes into the controversy with Christian truth was not without consequences for St. Thomas. It lasted more than a century after his death. After a temporal ban by the Parisian bishop, the doctrine of St. Thomas was again allowed at this university. Ultimately, however, faith and reason cannot be opposed but only understood in their mutual compliance. This "theologically substantiated secularity" of St. Thomas, mainly based on Aristotle's doctrine, represents an important message of the medieval Christian West for today.

Key words: *Aristotle's philosophy, Middle Ages, St. Thomas Aquinas, dialogue with pagans*

Abstrakt: SZANISZLÓ, Inocent-Mária V. *Prínos Aristotelovho myslenia pre stredoveký dialóg kultúr vedený sv. Tomášom Akvinským.* Stredoveká kultúra polovice 13. storočia na akademickej pôde parížskej univerzity bola miestom veľkých vedeckých a kultúrnych zápasov. Veľká časť Pyrenejského polostrova bola ešte miestom moslimského sveta, a tak západoeurópski myslitelia sa veľmi často pokúšali o vedecký dialóg hľadania filozofickej a teologickej pravdy s touto, ale aj židovskou kultúrou. Sv. Tomáš Akvinský napísal počas svojej profesúry na Parížskej univerzite rozsiahle dielo "Summa contra gentiles", pomocou ktorého sa snažil viesť

dôkladný dialóg s týmito veľkými kultúrami. Tento dialóg bol založený na pravde vecí, ako aj na pravde ducha a nie na nejakom epizódnom alebo taktickom oportunizme. V dišpute s odpadlými veriacimi sa totiž môžeme obrátiť na autoritu evanjelia Ježiša Krista, ale ak sú jej účastníkmi moslimovia a židia, musíme sa uchýliť k autorite Starého zákona. Pre dialóg s neveriacimi zase musíme argumentovať len na báze rozumu akokoľvek by bol tento v náboženskej oblasti nedostatočný. Napriek tomu však logos ponúka zákon a kritériá pre možné porozumenie. Na rozdiel od moslimov, nemôžeme sa spoliehať ani na silu armády, ani na vábenie pozemských prisľubov. Dokonca ani zázraky nie sú prvými argumentmi. Oveľa rozhodujúcejší význam tu nadobúda evanjelium, ktoré ďaleko ponad zázraky by malo ukázať svet prežiarovaný svedectvom jednoduchých a zodratých ľudí, aby bolo možné uveriť náročnej pravde, nádejať sa vysoko postavenej realite a viesť neľahký život.

Uvedenie Avicenu a Averroesa do polemiky s kresťanskými pravdami nebolo pre sv. Tomáša bez následkov. Dokonca trvalo viac ako jedno storočie, po jeho smrti, kým bolo učenie sv. Tomáša po zákaze parížskeho biskupa znova na tejto univerzite povolené. V konečnom dôsledku však viera a rozum nemôžu byť v protiklade, ale len v súlade. Táto „teologický podložená svetskosť“ sv. Tomáša založená hlavne na Aristotelovej náuke predstavuje dôležitý odkaz kresťanského Západu dnešnej dobe.

Kľúčové slová: *Aristotelova filozofia, stredovek, sv. Tomáš Akvinský, dialóg s pohanmi*

Uvedenie do dobovej situácie

Keď si v tomto roku 2016 pripomíname 2400 rokov od narodenia mysliteľa, ktorého celý filozofický svet označuje ako „Filozofa“, teda Aristotela, pokúsime sa priblížiť jeho vplyv na iného veľkého mysliteľa kresťanskej civilizácie, ktorý pomocou jeho dedičstva výrazne ovplyvnil európsku filozofiu a teológiu, na katolíckeho rehoľníka a dominikána sv. Tomáša Akvinského.

Práve počas aktívneho a tvorivého života sv. Tomáša bola veľká časť hispánskeho polostrova obsadená Maurmi, teda príslušníkmi arabskej kultúry a náboženstva. Moslimská expanzia uviedla kresťanov do mimoriadnej neistoty strachu a to vo viacerých oblastiach: v oblasti viery a oblasti pozemskej vyváženosti (Chenu 1986, 88). Z dnešného pohľadu by na tom nebolo nič zvláštneho. Možno by sme boli dnes schopní z pohľadu európskej civilizácie vyjadriť trocha ľútosti nad prepustením kresťanského územia arabskej nadvláde, ale súčasne by si mnohí proroci modernej doby aspoň potvrdili naše už pár desaťročí prevládajúce obavy zo sekularizácie európskeho kontinentu. Súčasne by nás veľmi nenapadlo, že dotyčná arabská kultúra, ktorá sa už niekoľko storočí veľmi ťažko prispôbuje modernému vedeckému svetu, a dokonca je schopná skôr terorizovať iné kultúry, ako sa rozvíjať k modernej vede a náboženstvu zblížujúcej spoločnosti, bola v Tomášovej dobe vedúcou kultúrou vtedajšieho (nielen akademického) sveta (porov. Chenu, Pesch), ktorá sa venovala ako Aristotelovi, tak aj židovskej filozofii a kultúre. Práve uvedenie Aristotela do stredovekej filozofie, vďaka Islamu, otvorilo kresťanstvu vedeckú víziu vesmíru, ktorá sa nachádzala mimo obrazotvornosti sv. Písma (Chenu 1986, 90-91). Chenu dodáva, že by bolo chybou postaviť proti sebe informácie, ktoré prichádzali od kresťanských misionárov v islamskom svete a informácie pochádzajúce z intelektuálneho dobového prostredia.

Na druhej strane používanie a citovanie Aristotela (hlavne o podstate a osude človeka napr. v *Averroesových komentároch*) viedlo sv. Tomáša k tomu, aby poopravil a dôsledne prehĺbil mnohé Aristotelovi pripisované teórie prenikajúce z rôznych arabských prekladov na parížsku univerzitu. Parížska intelektuálna skupina akademikov sa v rámci provokovania konzervatívnych katolíckych kruhov pokúšala stále viac a viac používať tzv. aristotelovské (možno by bolo lepšie ich nazvať „pseudoaristotelovské“) názory vo filozofii a neskôr aj teológii.

Muslimský svet sa v 13. storočí tešil veľkej fascinácii z dôvodu nadradenosti svojej kultúry a civilizácie a takisto z dôvodu otvorenosti svojho filozofického myslenia a transparentného obrazu Boha. Avšak z dôvodu neznášanlivosti kresťanov a moslimov neboli snahy o oficiálnu a vedeckú spoluprácu (Pesch 1994, 74). Veľká väčšina Aristotelových diel prichádza do Európy z arabských prekladov cez Sicíliu a dvor Fridricha II. teda cez miesta, kde žil a pracoval aj sv. Tomáš. Práve univerzitné prostredie Neapola ako štátnej školy, bolo miestom, kde sa podarilo mimo dominantný vplyv Cirkvi trocha „voľnejšie dýchať“ a pracovať aj na vedeckých teóriách tzv. „pohanov“ (Horst 1999, 14). Horst (1999,15) dodáva, že dnes tomu možno ani nerozumieme, ale pre stredovek to bol naozaj problém, či kresťan môže študovať a nechať sa inšpirovať pohanmi.

Pesch (1994, 75) opisuje dominikánov, ktorí už v tejto dobe pracujú medzi moslimami vo Svätej zemi. Dôležitou poznámkou je tu aj fakt, že sv. Tomáš nepoznal islam z jeho vlastných zdrojov, ale len cez misionárov, ktorí mu rozprávali o ťažkostiach v dišputách s moslimami. Čo sa kontaktu so židovským obyvateľstvom týka, títo až do krížových výprav žili v Európe síce s obmedzenými právami, ale súčasne pod ochranou panovníkov. Kresťanskí učenci viedli dosť intenzívny dialóg so židovským svetom hlavne vtedy, keď sa snažili porozumieť niektorým ťažším pasážam Starého zákona (Pesch 1994, 77). Avšak sv. Tomáš, podľa Pescha (1994, 77), nevedel žiadny dialóg s dobovou židovskou učenosťou. Na druhej strane však komentoval už dlhšiu dobu mŕtvych židovských učencov Jozefa Flavia a Mojžiša Maimonida (rabína Mozesa ben Maimona) židovského lekára z egyptského dvora, autora *Sprievodcu pre pomýlených* zo 40-tych rokov 13. storočia. V tomto období a týchto súvislostiach napísal sv. Tomáš Aristotelovskou náukou inšpirované dielo *Summa contra gentiles*. Dominikán Chenu poznamenáva, že zadanie na napísanie tejto Summy dokazuje štatút sv. Tomáša v Katolíckej Cirkvi ako svetového mysliteľa. Profesor teológie totiž nie je len učiteľ na škole, ale aj budovateľ viery, ktorý dáva Kristovmu evanjeliu svoj organický výraz a verejnú architektúru v kresťanskom a profánnom pozemskom cité (Chenu 1986, 90).

Štruktúra Aristotelom inšpirovanej *Summa contra gentiles*

Suma proti pohanom (v niektorých manuskriptoch sa nachádza pracovný názov *Liber de veritate catholicae fidei contra errores*) sa radí medzi dve (podľa Pescha dokonca tri: *De ente et essentia*, *Summa contra gentiles*, *Summa theologicae* a *Compendium theologiae*.) rozsiahle monografie (alebo príručky), ktoré nevznikli z dôvodu Tomášovej učiteľskej činnosti (Pesch 1994, 122). Toto dielo začal sv. Tomáš písať ako tridsaťročný počas tretieho roku svojej prvej parížskej profesúry (1259) a dokončil ho pravdepodobne v Orviete, na pápežskom dvore Urbana IV. v roku 1264.

Už Weisheipl vo svojom diele uvádza, že nie všetky Tomášove argumenty majú rovnakú logickú silu. Viaceré sú skôr dialektického ako dôkazového charakteru. Niektoré sa odvolávajú na autoritu, iné sú presne premyslené a precízne rozvinuté polemiky (1980, 126). Dotyčný dominikánsky životopisec sv. Tomáša, Eschmannov žiak, uvádza, že napriek štyrom knihám tejto Sumy sa toto dielo dá rozdeliť do dvoch hlavných častí:

- v tej prvej sa budú nachádzať knihy I. až III., ktoré pojednávajú o takej pravde o Bohu, ktorá je spoznatelná ľudským rozumom;
- v tej druhej časti sa nachádza zvyšná IV. kniha, ktorá pojednáva o pravde o Bohu a Božských veciach, ktoré sú spoznatelné len pomocou Zjavenia. Podľa Pescha však aj toto rozdelenie sa zdá mylné, ak sa na dielo pozrieme zblízka (1994, 124).

Weisheipl rozvádza delenie *Summa contra gentiles* takto: prvé tri knihy rozvíjajú Dionýzovu tému o Bohu a o všetkom, čo sa dá o ňom poznať rozumom pomocou filozofie (I. kniha), o pôvode všetkých vecí z Boha (II. kniha) a o návrate všetkých vecí k Bohu ako ich cieľu (III. kniha). IV. kniha

potom upresňuje také pravdy, ktoré ležia mimo rozsahu toho, čo vie človek určiť pomocou rozumu. Na tomto mieste sa pojednáva o štyroch základných pravdách, ktoré musí človek veriť, aby dosiahol spásu svojej duše: Svätá trojica (kap. 1-26), Kristovo vtelenie (kap. 27-55), sviatosti ako pôsobenie Kristovho vtelenia (kap. 56-78), Vzkriesenie tela a Posledný súd (kap. 79-97).

V I. knihe, kde sv. Tomáš preberá absolútnu Božiu jednoduchosť (Boh, ktorý je nutné bytie) sa nachádza výrazný vplyv židovského mysliteľa Avicenu, zvlášť v kapitolách 22, 25 a 26. Podľa Weisheipla, metafyzický vrchol prirodzenej teológie sv. Tomáša sa nachádza v 22. kapitole, kde Tomáš dokazuje, že bytie a podstata sú v Bohu identické. Táto kapitola skoro doslovne sleduje Avicenuv Metafyziku VIII, 4, ktorého meno však tu nie je ani spomenuté (Weisheipl 1980, 128).

V II. knihe zohľadňuje sv. Tomáš požiadavky ohlasovania moslimom, teda poukazuje na hlavné rozdiely medzi kresťanskou náukou a moslimskou filozofiou: Božia moc (kap. 6-14), slobodné Stvorenie *ex nihilo* (kap. 15-38), rozdiel medzi stvorenstvom (39-45), duchovnou substanciou (46-55), jednotu duše a tela v človeku (56-72), pasívny a aktívny rozum človeka (73-78), ľudská duša (79-90) a nakoniec oddelené substancie (91-101). Čo sa večnosti trvania sveta týka, Torrell uvádza, že na rozdiel od diela *De aeternitate mundi*, kde sa necháva sv. Tomáš unášať vášňami, v tejto druhej knihe *Summa contra gentiles*, naopak, argumentuje veľmi impozantne. Verný prvej kapitole Genesis, ktorá hovorí o počiatku, odmieta sv. Tomáš filozofickú myšlienku o svete, ktorý večne existoval, ale súčasne sa rozhodne stavia aj proti kresťanským vedcom, ktorí chceli rozumovo dokázať, že svet má naozaj začiatok. Tomáš jednoznačne prízvukuje, že toto môžeme tvrdiť len vo viere (Torrell 1993, 168).

V III. knihe sa vyhradzuje Tomáš voči moslimskej a židovskej filozofii. Poukazuje na to, že Boh je posledný cieľ všetkých ľudí, pretože je prapôvod všetkých vecí. V kapitolách 111 až 163 poukazuje na to, že Mojžišov Zákon aj milosť sú prostriedkami, ktorými človek dosahuje svoj posledný cieľ. Nakoniec pri rozoberaní Aristotelovej náuky sa sv. Tomáš zaoberá hlbokým tajomstvom Božej prozreteľnosti.

Weisheipl vidí *Summa contra gentiles* v prvom rade ako apologetické dielo, ktoré sa zaoberá najdôležitejšími otázkami, ktoré rozdeľujú kresťanov od moslimov, židov a heretických kresťanov (1980, 129). Torrell dodáva, že štruktúra troch kníh *Summa contra gentiles* ukazuje na Aristotelovu náuku venovanú pravdám, ktoré sú dosiahnuteľné rozumom (existencia Boha a Božská dokonalosť; stvoriteľský akt sám o sebe a vo svojich účinkoch; Božia prozreteľnosť a Božie vedenie). Z tejto štruktúry sú vynechané sv. Trojica a dielo spásy od vtelenia až k parúzii skrz sviatosti – toto je obsahom IV. knihy *Summa contra gentiles* (1993, 162). Torrell takisto uznáva, že časť III. knihy *Summa contra gentiles*, ktorá hovorí o Božej prozreteľnosti je tu oveľa lepšie vypracovaná ako v *Summa theologicae*. Rovnako keďže smrť sv. Tomáša mu už neumožnila dokončiť časť o sviatosťoch a poslednom cíli človeka v *Summa theologicae*, práve v *Summa contra gentiles* je táto časť v IV. knihe oveľa komplexnejšie spracovaná (1993, 169-170).

Vplyv Aristotelovej náuky v kresťanskom dialógu s „pohanmi“

Chenu sa domnieva, že v dialógu s pohanmi sa sv. Tomáš Akvinský v *Summe contra gentiles* pokúša etablovať a vypracovať zákony, ktoré by boli zároveň založené na pravde vecí, ako aj na pravde ducha a nie na nejakom epizódnom alebo taktickom oportunitizme:

„Ako hovorí Filozof, je faktom skutočnej disciplíny rozumu, vyžadovať súhlas (pravdy) len do miery skúmaných vecí. Viera nám totiž dáva svoje svedectvo len vo vnútri svojich mentálnych kontextov. Keďže už prírodné reality nám nie sú známe vo viacerých svojich vlastnostiach, nakoľko viac to potom platí pre nadprirodzené reality. Veľmi ľahké, alebo prehnané dôkazy by boli dôvodom pre posmech od neveriacich.“ (1986, 93-94).

Chenu dodáva, že tieto dôvody sa musia merať podľa ich vlastných pravidiel: pri dialógu s odpadlými veriacimi sa môžeme obrátiť na autoritu evanjelia Ježiša Krista, ale s moslimami a židmi sa musíme uchýliť k autorite Starého zákona. Nakoniec pre dialóg s neveriacimi musíme argumentovať len na báze rozumu akokoľvek by bol tento v náboženskej oblasti nedostatočný. Tento predsa len ponúka zákon a kritériá pre možné porozumenie. Na rozdiel od moslimov, nemôžeme sa spoliehať ani na silu armády, ani na vábenie pozemských príslubov. Dokonca ani zázraky nie sú prvými argumentmi. Oveľa rozhodujúcejší význam tu nadobúda evanjelium, ktoré ďaleko ponad zázraky by malo ukázať svet prežiarovaný svedectvom jednoduchých a zodratých ľudí, aby bolo možné uveriť náročnej pravde, nádejať sa vysoko postavenej realite a viesť neľahký život. Predstavenie antických mudrcov, ktorí pracovali s predstavou pravdy pri strachu o ich vlastný osud, je zárukou nášho vlastného skúmania a znakom našej privilegovanej možnosti vo viere v Slovo Božie (1986, 94).

A Pieper dodáva jednu dôležitú črtu *Summa contra gentiles*. Keďže sa sv. Tomáš nemôže odvolávať na Zjavenie, teda ani na Sv. Písmo (ani na Starý zákon ako pri polemike so židmi, ani na Nový zákon pri argumentovaní proti bludárom), nutne teda obracia svoju pozornosť k prirodzenému rozumu, s ktorým budú všetci nútení súhlasiť. Lenže tento vo veciach týkajúcich sa Boha zlyháva (porov. *Summa contra gentiles* I, 2). Súčasne, pokračuje Pieper, hovorí sv. Tomáš o opovázlivosti toho, kto sa pokúša pochopiť a podať dôkazy (*praesumptio comprehendendi et demonstrandi*). Nakoniec však hodnotí sv. Tomáša ako toho, ktorý sa zhostil tejto úlohy so „statočnou rezignáciou ľudského *ratio*“ (1997, 94).

V konečnom dôsledku teda viera a rozum nemôžu byť v protiklade, ale len v súlade. Podľa Piepera sa tu jedná o dôležitý odkaz kresťanského Západu (1997, 119-120). Túto metódu sv. Tomáša nazýva dokonca „teologicky podložená svetskosť“ avšak táto svetskosť (sekularita) pri pozitívnom chápaní vedeckých objavov vzhľadom na prirodzené poznanie nevyhnutne musí trvať na ich prepojení s nadprirodzenou pravdou, aby toto poznanie bolo žité v jednote s normami pravdy (Pieper 1997, 122).

Sv. Tomáša už pri vstupe do dominikánskej rehole vedie totiž „živelná túžba“ hlásať pravdu, ktorú práve v *Summa contra gentiles* nazýva *propositum nostrae intentionis* (zámer o ktorý nám ide, porov. *Summa contra gentiles* I, 2). Cieľom sa tu stáva hlásanie pravdy takým spôsobom, aby sa protivníkovi ukázala priamo, sama od seba (Pieper 1997, 34).

Muck poznamenáva, že filozofické argumentácie sv. Tomáša poukazujú na to, čo je prístupné na tvrdeniach a predpokladoch Zjavenia. Takto tieto slúžia k odstráneniu ťažkostí, ktoré Zjavenie zo sebou prináša a k systematickému odkrývaniu obsahu viery a súčasne aj ako pomoc pri následných záveroch (1983, 33). Celému procesu veľmi pomohla príprava sv. Alberta Veľkého, ktorý ako prvý priniesol kresťanské interpretácie Aristotelovho myslenia popri systematickom spojení s augustínsky ovplyvneným teologickým dedičstvom scholastiky (1983, 32).

Muck pokračuje úvahou, že sv. Tomáš vlastne komentuje myšlienkové postupy Aristotela v jeho *Fyzike* a *Metafyzike*. Aristoteles vychádza z hýbaných vecí a dokazuje ich závislosť na nehybnom Hýbateľovi. Tento dôkaz vychádzania spolu s myšlienkami ďalších filozofov (Platónových zákonov) a kresťanských mysliteľov (o. i. sv. Augustína) zapracováva sv. Tomáš do svojej *Summa contra gentiles*, ktorá systematicky pojednáva o Bohu, prípadne o vzťahoch človeka k nemu a aj ukazuje, kde je možné Božie bytie dokázať. Toto je možné vďaka Aristotelovej náuke o vede, kde otázky o vlastnostiach závisia od niečoho, čo ich bytie predpokladá. U sv. Tomáša nestojí v popredí bližšie špecifikovanie dôkazu Božského bytia pre ľudí, ktorí by to chceli popierať. Podľa Mucka sa tu oveľa viac jedná o rozvoj presvedčenia, že úsilie vierou osvieteného rozumu pokračovať v objasňovaní Zjavenia je podložené filozofickým presvedčením výslovného odkazu, že poznateľný svet sa zakladá na *pradôvode*, ktorý je možné nábožensky pomenovať *Boh* (1993, 35).

Torrell zase opakuje, že v krátkom porovnaní so *Summa theologiae* sv. Tomáš v *Summa contra gentiles* veľmi jemne psychologicky poukazuje na spôsob dialógu s protivníkmi. Nejedná sa tu o presvedčenie protivníka argumentmi, ale o riešenie argumentov, ktoré tento voči pravde použil. Takýto spôsob presvedčovania protivníka vychádza zo Sv. Písma božsky potvrdeného pomocou zázrakov. To, čo presahuje ľudský rozum sme schopní veriť v konečnom dôsledku len pomocou Božského zjavenia. Sv. Tomáš takto ukazuje svoju dôveru v rozum veriaceho: „pretože prirodzený rozum nemôže ísť proti pravde viery“, porov. *Summa theologiae* Ia, 1,8 (Torrell 1993, 161).

V IV. knihe *Summa contra gentiles* sa takto pokúša sv. Tomáš vysvetliť pravdy viery, ktoré sa nachádzajú mimo chápania rozumu. Podľa neho existujú dva druhy teologických dišpút: jedna, ktorá sa pokúša odmietnuť omyly a druhá, ktorá sa pokúša uviesť pravdu ako zrozumiteľnú. K tomu ešte treba pripočítať aj teóriu bytia – aktu stvorenia podľa Aristotela, ktorá pomáha pochopeniu stvorenia. Keďže Boh je bytie samo, tak stvorenie je jeho vlastným účinkom – Boh je teda nutne vo všetkých veciach, a to najvnútornejším spôsobom, porov. *Summa contra gentiles* II, 22. A Pieper k tomu dodáva, že takto je celý svet vlastne posvätný (1997, 127-128).

Čo sa zla týka, Pieper ukazuje, že všetci podľa sv. Tomáša máme slobodu umocniť našu existenciu pomocou „áno“ k dobru, alebo ju zmenšiť pomocou „nie“. Avšak takéto odopretie existencie nie je len zlé, ale dokonca svätokrádežné – jedná sa o vzburu proti Bohu (1997, 129).

Privedením Aristotela do kresťanskej náuky sa teda začalo, podľa Chestertona, apelovať smerom k rozumu a k autorite zmyslov (1993, 10-11). Takto sa stal sv. Tomáš jedným z veľkých osloboditeľov ľudského intelektu. Preto Chesterton ho nazýva zakladateľom liberálnej teológie, ktorá však nemá nič spoločného s liberalizmom ako slobodou od všetkého (1993, 13). Tomášov argument pre Zjavenie totiž nie je argumentom proti rozumu, ale práve argumentom pre Zjavenie. Ľudia teda musia prijímať najvyššie pravdy zázračným spôsobom, pretože inak by sa tieto k nim vôbec nedostali (Chesterton 1993, 14).

Chesterton nazýva sv. Tomáša aj veľkým autonomistom, pretože vždy obhajoval nezávislosť závislých vecí tvrdením, že takáto vec môže mať vlastné práva vo svojej oblasti. Nechcel oddeliť človeka od Boha, ale ho len odlišiť. Toto mu ukazoval jeho zmysel pre ľudskú dôstojnosť a slobodu a môžeme to nazvať aj ušľachtilou humanistickou liberálnosťou (Chesterton 1993, 15).

Kresťan v porovnaní so židom, moslimom, budhistom, alebo deistom je človekom, ktorý verí, že božstvo alebo svätosť sa spojili s hmotou a vošli do sveta zmyslov (Chesterton 1993, 16). Pre kresťanstvo bol práve Aristotelov impulz potrebný na to aby sa znova stalo náboženstvom zdravého rozumu. Pohnútky a metódy sa rovnako prejavili v boji sv. Tomáša proti augustínovcom (Chesterton 1993, 40). Byzancia v tej dobe ustrnula v akúsi ázijskú teokraciu, teda v niečo pasívneho. Manichejské ja sv. Augustína (pod vplyvom Platóna) chápalo Boha výlučne ako Ducha, ktorý očisťuje, alebo Spasiteľa, ktorý vykupuje a len veľmi málo ako *Stvoriteľa, ktorý tvorí*. Aristoteles bral veci tak, ako ich *nachádzal* a takisto sv. Tomáš ich prijímal tak, ako ich Boh *stvoril*. Takto sv. Tomáš zachránil ľudský prvok v kresťanskej teológii pomocou istých prvkov pohanskej filozofie. Avšak tento ľudský prvok je súčasne kresťanským prvkom. Chesterton dodáva, že strach z Aristotela bol v 13. storočí skôr strachom z Mohameda (1993, 40-42).

Rovnako zmysel Sv. Písma, podľa Tomáša, zďaleka nie je samozrejмый, ale často ho musíme vykladať vo svetle iných právd. Aristotelizmus sv. Tomáša však znamenal aj to, že aj skúmanie najskromnejšej skutočnosti povedie ku skúmaniu najvyššej pravdy (Chesterton 1993, 44). Sv. Tomáš tvrdil, podľa Chestertona, že vedec by mal slobodne bádať a skúšať až dovtedy, kým si nebude robiť nároky na neomylnosť a definitívnosť, ktoré sú proti jeho vlastným princípom (1993, 46).

Pre dialóg s inými náboženstvami je pre kresťanov dôležitá téma nesmrteľnosti duše a vzkriesenia tela pri Poslednom súde. Sv. Tomáš poukazuje, vzhľadom na svoju christológiu aj na tézu jednoty duše a tela vzhľadom na nesmrteľnosť duše, teda že človek nemôže úplne zomrieť, porov. *Summa contra gentiles* II, 79-81 (Pesch 1994, 249).

Jedna z novších nemeckých štúdií o živote a diele sv. Tomáša ponúka aj kontroverzný katolícky teológ David Berger. V tejto hovorí o *Summe contra gentiles* ako o možno najosobnejšom (a citujúc Pescha aj najzáhadnejšom a z pohľadu zmysluplného významu najproblematickejšom) jeho diele (Berger 2002, 44). Berger toto dielo chápe aj ako veľmi samostatnú syntézu dovtedy získaných názorov mladého magistra. Aj podľa neho *Summa contra gentiles* predstavuje istý spôsob pokusu o ekumenický dialóg *avant lettre*. Tento dialóg je hlboko poznamenaný skutočnosťou, že sv. Tomáš má pevný základný bod, silné odhodlanie k rozsiahlemu zachovaniu identity „kresťanského poznania pravdy, ktorý je v tomto prípade skutočne hlboko misionársky.“ (Berger 2002, 45). Berger tu cituje Helmuta Hopinga z jeho knihy *Weisheit als Wissen des Ursprungs* (Hoping 1997, 70).

Poriadok stvorenia ako pravá miera úsudku človeka

Sv. Tomášovi sa prisudzuje Aristotelom ovplyvnená a do filozofie a teológie zavedená vzbura proti starému augustínovsko-clunijskému učeniu o podradenosti prirodzených vecí a pohrdaní sveta. V jeho diele sa ukazuje ani nie tak prirodzený rozum, ako skôr príroda, teda prirodzená skutočnosť sveta (Pieper 1997, 48-49). Tomáš vymedzuje v *Summa contra gentiles* II, 4 filozofiu ako spôsob hľadieť na veci tak, ako sú sami o sebe (*secundum quod huiusmodi sunt*). Napriek tomu Pieper dodáva, že bytostný nápor „svetskosti“, ktorý sprevádzal túto ranú recepciu aristotelizmu v kresťanstve, zameranú proti spiritualistickému symbolizmu, môže súvisieť s rizikom úplného zosvetštenia (1997, 50). Preto jemu a sv. Albertovi Veľkému bolo vytýkané, že si „osobujú božskú múdrosť napriek tomu, že sa oveľa viac vyznajú vo veciach sveta“. Tomáš na to v jeho *Summe contra gentiles* odpovedá:

„Je zrejme nesprávny názor tých, ktorí hovoria, že s ohľadom na pravdu viery je úplne ľahostajné ako kto zmýšľa o stvorenstve, len ak má správne mienenie o Bohu; omyl vo vzťahu ku stvorenstvu totiž vedie k nesprávnym myšlienkam o Bohu“, *Summa contra gentiles* II, 3 (Pieper 1997, 50). Sv. Tomáš tu podľa Piepera ukazuje na to podstatné, čo spája kresťanstvo a Aristotela, teda myšlienku súhlasu k stvoreniu (1997, 51). Takisto by bolo mylné sa domnievať, že *Summa contra gentiles* je napísaná len z dôvodu potierania bludov proti pravde.

Čo sa dvojakej pravdy týka: teda, že jedna vec je to, v čo človek verí a druhá vec to, čo človek vie (teda oddelenie viery a rozumu), sv. Tomáš legitímne spojil oba odbory pri plnom uznaní ich rôznosti a neredukovateľnosti vzájomnej autonómie. Pieper zdôrazňuje, že nestačí povedať, že Tomáš „obhajoval“ prirodzenú skutočnosť, pretože Stvorenie nepotrebuje obhajobu. Skôr by sa dalo povedať, že poriadok stvorenia je naopak mierou, z ktorej nutne vychádza každý ľudský úsudok o veciach i o sebe samom (Pieper 1997, 111).

Ak pokračujeme v sledovaní aristotelovsky ovplyvneného kresťanského myslenia sv. Tomáša, tak vidíme, podľa Piepera, aj snahu o zavedenie do kresťanskej náuky toho, čo približuje k pravde, a to aj z iných náboženstiev a filozofii (1997, 80). Pieper pri posudzovaní techniky dišput v čase sv. Tomáša (podľa *Summa contra gentiles* IV, 2) dopĺňa, že pri argumentovaní protivníkovi bolo veľmi dôležité si osvojiť nielen protivníkovu námietku, ale aj myšlienku. Podstata problému sa tak môže často ukázať v novej podobe, ktorá sa nedá vypočítať dopredu. V každom vážnom konkrétnom výroku sa dostáva k slovu určitá časť rozmanitej skutočnosti. Teda vždy je na ňom niečo správne a pravdivé. Z toho potom musíme vychádzať, ak chceme súpera presvedčiť. Veď aj pochopenie bludu alebo omylu môže obohatiť naše poznanie. Preto práve *spôsob dišputácie* môže byť obohatením pre medzináboženský dialóg na spôsob sv. Tomáša a *Summa contra gentiles*. Podľa niektorých zdrojov považoval dokonca sv. Tomáš ducha dišput za ducha univerzity. Okrem toho uznanie celej prirodzenej skutočnosti so sebou nutne nesie aj uznanie plodov prirodzeného poznania, nech sa

tieto už nachádzajú kdekoľvek: či aj v predkresťanskom, alebo dokonca mimokresťanskom svete (Pieper 1997, 114). Ani Sv. Písmo, ani filozofické poznanie (teda ani viera ani rozum) sa však nesmú extrémne od seba oddeľovať.

Vzhľadom na kontroverziu okolo výrokov Sigera z Brabantu sv. Tomáš tvrdí, že kladný postoj k prirodzenosti sveta a k prirodzenej skutočnosti v človeku samotnom sa dá v konečnom dôsledku zdôvodniť a ospravedlniť *jedine teologicky* (Pieper 1997, 117). Pieper uvádza Tomášove argumenty (1997, 117-118):

1) prirodzené veci tohto sveta majú pravé vlastné bytie, ktoré spočíva v nich samotných z dôvodu toho, že sú stvorené, teda že tvorivá Božia vôľa je v plnom zmysle daryňou bytia, pretože Boh nezadržuje bytie výlučne pre seba samého, ale sa oň delí. Práve to a len to znamená stvorenie: delenie sa o bytie. A z dôvodu činnosti Stvoriteľa existujú samostatné bytosti a veci, ktoré nielen sú, ale takisto dokážu byť činné a sami pôsobiť;

2) to, že veci sveta sú dobré následkom vlastného bytia sa dá najpresvedčivejšie zdôvodniť tým, že sú stvorené. Tieto veci nemôžu podstatne zmeniť svoje bytie ani ho zničiť. Kto haní dokonalosť stvorených vecí, haní Božiu dokonalosť, porov. *Summa contra gentiles* III, 69;

3) sám Boh sa vtelil na tento svet (stelesnenie Slova). Viditeľnými vecami – udeľovaním sviatostí – sa podáva liek spásy, ktorý má pôvod v pra-sviatosti Vtelenia, porov. *Summa contra gentiles* IV, 56.

Pieper podľa *Summa contra gentiles* III, 48 ukazuje, ako sv. Tomáš vykladá a vyvracia Aristotelovu a Averroesovu predstavu o poslednej blaženosti človeka. Ukazuje, ako sa títo nutne museli minúť podstate veci, aj keď ich východisková pozícia bola správna (1997, 81-82). Rozumné tvory, podľa sv. Tomáša, dospievajú k naplneniu uvažovaním a nazeraním na Boha, porov. *Summa contra gentiles* III, 50-63. Človek nenachádza šťastie v zmyslových pôžitkoch, ani v rozvíjaní zručnosti alebo mravných cností. Ani nenájde blaženosť poznávaním Boha na základe ľudských názorov, tradícií alebo argumentov, ale *nazeraním* Božej esencie pomocou Božského osvietenia. V prítomnom živote je, podľa sv. Tomáša, tomuto typu osvietenia najbližšie *filozofické uvažovanie*.

V diele *Summa contra gentiles* sa pokúša sv. Tomáš vzájomne priblížiť teológiu a filozofiu. Hovorí, že filozofický akt má už zo svojej definície do činenia so všetkým, čo je, a to v miere, v akej je to možné postihnúť pohľadom sústredeným na to, čo jestvuje, porov. *Summa contra gentiles* II, 4 (Pieper 1997, 133). Pieper pripomína, že nie je možné o teológii povedať, že by sa táto zaoberala len tým, čo leží mimo dosahu prirodzeného poznania, pretože Zjavenie obsahuje mnohé, čo je samo o sebe pochopiteľné a dosiahnuteľné aj pre prirodzené ľudské poznanie. Takto teda sv. Tomáš podal výslovný dôkaz, že táto skutočnosť má svoj zmysel, porov. *Summa contra gentiles* I, 4. Súčasne však nesmieme nikdy odmietnuť dialóg so svetom všetkých ostatných vied a nevyužívať ich výsledky výskumu, porov. *Summa contra gentiles* II, 4. Bludné názory na stvorený svet totiž často odvádzajú od pravdy viery, porov. *Summa contra gentiles* II, 3. Takisto je dôležité pochopiť, že teológia nie je len jednoducho „Božie slovo“ a „božská múdrosť“, ale znamená aj *ľudskú reč*, teda ľudskú snahu o výklad Zjavenia (Pieper 1997, 139).

Pesch dopĺňa, že teológia je pre sv. Tomáša múdrosť, ktorá sa rodí zo svetla, ktoré nechá Boh žiariť skrz vieru v ducha človeka, porov. *Summa theologicae* I 1,6 a II, 2. Teológia je totiž nevyhnutná, pretože človek podľa filozofických disciplín môže poznať Boha nanajvýš ako pôvodcu sveta a nie ako jeho *ciel'*, teda spásu. Avšak bez tohto poznania aj najinteligentnejší predkresťanskí filozofi (ako náš oslávenec Aristoteles) ostávajú v stave stáleho strachu a obavy. Teológia je vysvetlením prvotnej pravdy ľudskému rozumu. Teda tej pravdy, ktorú Boh zjavil a v ktorej sa aj sám zjavuje. Toto sa deje vo formuláciách, ktoré sa modifikujú, pretože ľudia stretávajú Boha v čase a priestore, porov. *Summa theologicae* II-II 1, 1-2 a II 3,6 (Pesch 1994, 197).

Nakoniec dodajme, že tak ako filozofovanie nie je skutočné bez schopnosti žasnúť nad stvoreným svetom, tak ani teologizovanie neostane v správnej rovine bez túžby po poznávaní toho,

kto je počiatkom všetkého (Kenny 1997, 22). Napriek všetkým ťažkostiam pri používaní rozumu a viery ostáva skutočne dôležité dôverovať tomu, že pravda a viera nemôžu stáť v protiklade, a teda že všetko, čo veda priniesie na svetlo sveta nemôže byť v protiklade viery. Predsa však musí aj veda uznať oblasť svojich kompetencií.

Sv. Tomáš bol ochotný pripustiť, že k tej istej pravde sa môže prísť dvojakou cestou práve preto, že si bol istý, že existuje len jedna pravda. Tou bola viera a žiadny prírodný objav nemohol viere odporovať. Takto ani žiadna dedukcia z viery nemohla v základe odporovať skutočnosti (Chesterton 1993, 47).

Hľadanie adresáta *Summa contra gentiles*

Nakoniec sa v našej práci pokúsime pozrieť na základnú otázku, ktorú si znalci sv. Tomáša kladú pri hodnotení významu Aristotelovej doktríny o pohanoch pre dielo sv. Tomáša *Summa contra gentiles*: Kto sú teda pohanovia? Túto otázku si kladie, aj keď v inom kontexte ako v našej práci, sám Chenu. Súčasne však pokračuje doplňujúcou otázkou: Kto sú adresáti *Summa contra gentiles*, ktorí sa zaoberajú pohanmi?

Dlho sa zdalo, že o odpovedi na túto otázku nieto pochyb. Podľa jednej z tradícií vzniklo toto dielo z požiadavky jedného z predstavených rehole dominikánov a významného znalca cirkevného práva sv. Rajmunda z Peñafortu pre potreby misionárov pracujúcich v arabskom a židovskom prostredí ovládajúcich aristotelovskú náuku („dielo, kde by sa viera stretla s omylmi neveriacich“). Táto tradícia vznikla podľa Torrella v 16. alebo 17. storočí (1993, 153). V tomto prostredí musel sv. Tomáš argumentovať filozoficky, a dokonca bez možnosti použitia vierouky Cirkvi. Vrcholná scholastika, ako špička stredovekého myslenia, naozaj dokázala viesť odborné polemiky ako s arabským (Averroes, Avicenna), tak aj so židovským svetom (Avicbron, Moses Maimonides) (Muck 1983, 32). Hannah Arendtová s uznaním dodáva, že aj keď argumentácia sa opierala hlavne o autoritu a suverenitu Božieho slova, každý z citovaných autorov akejkoľvek viery bol považovaný za autoritu hodnú polemiky (Arendt 1983, 134).

Tradícia o úmysle sv. Rajmunda však bola viackrát spochybnená. Najprv bola spochybnená autenticnosť Kroniky aragónskeho kráľa Jakuba II., ktorú mal napísať dominikánsky brat Peter Marsilio v barcelonskom kláštore 2. apríla 1313. Neskôr bolo takisto spochybnené venovanie tohto diela misionárom formou istej príručky pre prácu v pohanskom svete. V tomto smere sa niektorí komentátori rozchádzajú a nakoniec hodnotia zmysel tohto diela ako myslené pre neveriacich, ale napísané pre kresťanov, ktorí s nimi prídu do kontaktu (Patfoort 1983, 103-130; van Steenberghe 1966, 323). Naopak Kenny predpokladá, že *Summa contra gentiles* je určená ľuďom, ktorí nie sú kresťania (ale moslimovia, židia, alebo ateisti). Týmto ľuďom chce sv. Tomáš, podľa Kennyho, ukázať dôvody pre presvedčenie, že existuje Boh, duša človeka je nesmrteľná a pod. Spoľahlivosť týchto dôvodov môže, podľa neho, preveriť každý človek dobrej vôle (Kenny 1997, 16).

Avšak Chenu predsa len dôveruje kronikárovi Aragónskej kroniky a najprv predpokladá napísanie tohto diela pre misionárov, ktorí prenikajú do sveta islamu. Nakoniec však dodáva, že *Summa contra gentiles* sa dosť vzdaluje od príručky napísanej pre misionárov (dokonca aj keby sa jednalo o dialóg s moslimskými elitami), a to ako svojím rozsahom, tak aj technikou argumentácie. Táto práca, podľa neho, skôr pripomína parížske prostredie a akademickú pôdu. Chenu nakoniec ponúka hypotézu, že sv. Tomáš chcel v prvom rade napísať *Summa contra gentiles* pre jej používanie na parížskej univerzite, kde: «omyly 'pohanov', rozumejme arabských filozofov, znamenali erupciu a zviadli niekoľko duchovných osobností». Chenu dodáva, že rozrušenie spôsobené averroistami viedlo v Paríži výsledne k odsúdeniu Tomáša v roku 1270 a k dlhému sylabu v roku 1277, čo však malo svoje korene práve v 50-rokoch 13. storočia a tento si poslužil cieľom

a viedol k odmietnutiu Tomášovej náuky (Chenu 1959, 92). Avšak Sv. Tomáš v *Summa contra gentiles* vedecky neútočí na Averroesa, ale skôr na celú skupinu *mýliacich sa* : pohanov, moslimov, židov, heretikov. *Summa contra gentiles* sa teda prezentuje ako obrana celého tela kresťanského myslenia zoči-voči grécko-arabskej vedeckej koncepcii vesmíru, ktorá sa práve objavila na západe Európy.

Takisto Pesch hovorí o špeciálnych kurzoch počas Tomášovho prvého pôsobenia v Paríži, kam sa pokúša hypoteticky zaradiť aj *Summa contra gentiles*. Súčasne sa prikláňa k teórii dominikána Chenua o adresátoch z radov kolegov a partnerov v Paríži, ktorí aj keď kresťania sa často až prirýchlilo vrhajú do náručia aristotelizmu bez kritického ducha. Pesch nakoniec poznamenáva, že táto Tomášova aktivita sa v konečnom dôsledku ukazuje ako najkrajšia odpoveď na neskoršie výčitky Martina Luthera voči *Summa theologiae* I 1,1; II 5, 5b (Pesch 1997, 90).

Iný názor prezentuje teológ Torrell, ktorý uvádza Gauthierovu kritiku brata Marsila. Podľa tejto *Summa contra gentiles* sa ani zďaleka nezameriava len na moslimov, ba dokonca ani len na heretikov a neveriacich (1993, 154). Gauthier si myslí, že sa tu nejedná ani o obrátenie averroistov, alebo o apológiu, ale o teologické dielo, ktoré pomocou rozumu, ako aj svojou metódou ukazuje na akademickú pôdu. Zároveň Torrell dodáva, že len zriedkavo by bolo nejaké dielo menej historické ako toto a pridáva do tejto v minulom storočí živej diskusie aj ďalších autorov: A. C. Pegis, F. Van Steenberghen, P. Marc, A. Huerga, M. Corbin, Q. Turiel, M. D. Jordan, A. Patfoort, C. Vansteenkiste, M.-V. Leroy (1993, 154-156).

Ďalší názor uvádza Patfoort, podľa ktorého sa zase jedná o školu prezentácie kresťanskej viery neveriacim, dokonca o pokus o ekumenizmus medzi kresťanmi a neveriacimi (Torrell 1993, 156). Predsa však Torrell nájde v Gauthierovej teórii, že ak chceme povedať, že *Summa contra gentiles* má nadčasové ambície, tak to znamená, že toto dielo bude užitočné v každom čase a nielen v 13. storočí. Jeho úmyslom teda nie je okamžitý a ohraničený apoštolát, ale múdrosť pre jej používanie v univerzálnom apoštoláte. Torrell tu predpokladá teóriu blízku samému sv. Tomášovi. Gauthier totiž tvrdí, že sa v *Summe* jedná o osobné vyznanie sv. Tomáša pravde (Torrell 1993, 156).

Pieper tu uzatvára, že podľa neho Tomášove *Sumy* podávajú celkový obraz o vedomostiach doby. Súčasne však nájde na tom, že *Summa contra gentiles* napriek svojmu názvu nie je polemický spis! Podľa neho sa tu nejedná o „križiacke ťaženie“, ale o *stretnutie*. Samozrejme, že Tomášovým cieľom je podať dôkaz o tom, že pravým náboženstvom je kresťanstvo, teda vyvrátiť náuku moslimov a pohanov, na ktorých sa obracia. Avšak dané vyvracanie sa uskutočňuje polemickým dialógom, v ktorom sa protivníkov názor dostáva ku slovu so svojimi najvýznamnejšími argumentmi (Pieper 1997, 93).

Záver

Záverom si skúsme zopakovať niektoré dôležité myšlienky tejto štúdie: Pri arabskej kultúrnej univerzitnej prevahe 13. storočia prichádza aj sv. Tomáš s myšlienkami „pohanského“ filozofa Aristotela, aby takto urobil kresťanskú filozofiu a teológiu bližšou človeku, ktorý sám je Božie stvorenie. Práve v diele *Summa contra gentiles*, ktoré je pravdepodobne nakoniec zamerané na arabsky ovplyvnených aristotelovcov na parížskej univerzite avšak súčasne môže slúžiť ako príručka stretnutia a argumentácie pre medzináboženský dialóg (spôsobom dišputácie), sa sv. Tomáš pokúša poukazať na súlad rozumu a viery. Totiž aj viera ako dar Boží aj rozum ako stvorenie Božie si nemôžu v zásade odporovať ak pochádzajú od toho istého Hýbateľa. Preto akýkoľvek vedecký objav nemôže byť v protiklade viery, keďže pravda aj viera takisto nestoja v protiklade. Obe nás vedú k presvedčeniu, že poznateľný svet sa zakladá na prvotnom dôvode nábožensky pomenovanom

Boh. Musíme si však dať pozor, aby sa snaha po autonómii, liberalizácia a sekularizácia nezmenili na sekularizmus, teda odmietnutie Božej pomoci (Boh je totiž vo všetkých veciach).

V medzináboženskom dialógu s inými náboženstvami pri hľadaní pre kresťanov dôležitých odpovedí na otázky o Stvorení a poriadku sveta ako odhaľovaní seba samého, nesmrteľnosti duše, vzkriesení tela, hľadani blaženosti, ako aj jednote duše a tela sa tento pradôvod sám pomáha odhaľovať a aj ukázať na cesty vedúce k nemu. Inak zostaneme v stálom strachu z budúcnosti a vlastného osudu ako tomu bolo u antických a pohanských mudrcov alebo u adresátov *Summa contra gentiles*.

Pri hľadaní týchto adresátov sa teda v konečnom dôsledku môžeme prikloniť k názoru, že sa tu jedná o parížskych akademických intelektuálov, ktorí z nepresných prekladov Aristotela hľadali tzv. „moderný“ spôsob výkladu ako stvorenia, tak aj sveta. Zároveň však toto jednoznačne nadčasové dielo ukazuje skutočnú cestu dvojnásobného dialógu. V prvom rade ako miesta stretnutia pravdy zjavujúceho sa Boha, ktorého je človek schopný poňať aj rozumom (teda dialógu viery a rozumu), a potom objavovanie Stvoriteľa v medzináboženskom dialógu ako výzvu aj pre ostatné veľké monoteistické náboženstvá a kultúry ako Východu, tak aj Západu (Benedikt XVI., 2010). A takéto dedičstvo veľkého Filozofa Aristotela je hodné nasledovania pri budovaní budúcnosti našej civilizácie.

REFERENCES

- Akvinský, sv. Tomáš. 1993. Summa proti pohanum I.-IV. Pracovné vydání. Olomouc.*
- Arendt, Hannah. 1983. La vie de l'esprit. Le vouloir. Paris.*
- Benedikt XVI., 2010. Príhovor pred Modlitbou Pána 28. januára 2010, In Thomas von Aquin und das Vorbild für die Harmonie zwischen Glauben und Vernunft. Der Meister des Dialogs mit anderen Kulturen und Religionen. <https://de.zenit.org/articles/thomas-von-aquin-vorbild-fur-harmonie-zwischen-glauben-und-vernunft/>.*
- Berger, David. 2002. Thomas von Aquin begegnen. Augsburg.*
- Chenu, Marie-Dominique. 1986. St Thomas d'Aquin et la theologie. Paris.*
- Chesterton, Gilbert Keith. 1993. Svatý Tomáš Akvinský. Praha.*
- Gauthier, René-Antoine. 1993. Nouvelle introduction au Contra Gentiles. Paris.*
- Horst, Ulrich, OP. 1999. Thomas von Aquin. Der Wahrheit verpflichtet. München.*
- Kenny, Anthony. 1997. Tomáš o lidském duchu. Praha.*
- Muck, Otto. 1983. Philosophische Gotteslehre. Düsseldorf.*
- Patfoort, Albert. 1983. La somme contre les Gentiles, école de présentation aux infidèles de la foi chrétienne. In Saint Thomas d'Aquin: les clefs d'une théologie. Paris, 103-130.*
- Pesch, Otto-Hermann. 1994. Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale. Paris.*
- Pieper, Josef. 1997. Tomáš Akvinský. Život a dílo. Praha.*
- van Steenberghen, Fernand. 1966. La philosophie au XIIIe siècle. Louvain.*
- Torrell, Jean-Pierre, OP. 1993. Initiation a saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre. Paris-Fribourg.*
- Weisheipl, James. A. 1980. Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie. Graz-Wien-Köln.*

SUMMARY: THE CONTRIBUTION OF ARISTOTLE'S THINKING TO THE MEDIEVAL DIALOGUE OF CULTURES LED BY ST. THOMAS AQUINAS. During the Arab cultural academic domination of the 13th century, St. Thomas, too, comes with ideas of the "pagan" philosopher Aristotle, in order to bring the Christian philosophy and theology closer

to the human being who is himself God's creation. In his work, *Summa contra gentiles*, which is probably ultimately aimed at the Arab-influenced Aristotelians at the University of Paris but which can at the same time serve as a guide to meetings and argumentations for interreligious dialogue (by disputation), St. Thomas attempts to show the conformity of reason and faith. Indeed, faith as a gift of God and reason as God's creation cannot in principle contradict each other if they originate from the same Mover. Thus, any scientific discovery cannot be in opposition to faith, as both truth and faith are also not in contradiction. Both lead us to believe that the recognizable world is based on the primary cause (reason) religiously called God. But we must be careful so that the desire for autonomy, liberalization and secularization does not change to secularism, i.e. the rejection of God's help (because God is in all things).

In interreligious dialogues with other religions, while searching for answers important to Christians to questions about the Creation and the world order (as it is revealed), immortality of soul, resurrection of body, seeking bliss and the unity of soul and body, this primeval ground itself aids to reveal and also to show roads leading to it. Otherwise, we will remain in constant fear of the future and our own destiny, as was the case of the ancient and pagan wise men, or the addressees of the *Summa contra gentiles*.

When searching for these addressees, we can thus ultimately gravitate to the view that they are the Parisian academic intellectuals, who were on the basis of inaccurate translations of Aristotle seeking the so-called "modern" method of interpretation of creation, as well as of the world. At the same time, this clearly timeless work indicates a real path of the dual dialogue. Firstly, as a place of meeting the truth of the revealed God, whom one is also able to understand by his reason (i.e. in a dialogue of faith and reason) and then exploring the Creator in interreligious dialogue as a challenge also for other major monotheistic religions and cultures of the East as well as the West. Such legacy of the great Philosopher Aristotle is worth following in our building the future of our civilization.

Prof. Dr. Ing. Inocent-Mária V. Szaniszló OP, PhD.
Pontifical University of St. Thomas Aquinas (Angelicum)
The Faculty of Social Sciences
Largo Angelicum, 1
00184 Rome
Italy
inocentop@gmail.com