

PRVÁ PREDNÁŠKA

O viere, rozume a univerzite

Regensburg
12. septembra 2006

Prvá apoštolská cesta do Nemecka
Prednáška na stretnutí s predstaviteľmi vedeckej obce
v Aula Magna Regensburskej univerzity

Vaše eminencie, vaše magnificencie, vaše excelencie,
vážené dámy a páni!

Chvíľa, keď opäť stojím za univerzitnou katedrou a znova smiem vystúpiť s prednáškou, je pre mňa dojímavá. V myšlienkach sa pritom vraciam do rokov, keď som po krásnom období na vysokej škole vo Freisingu začal akademicky pôsobiť na univerzite v Bonne. Boli to ešte časy – písal sa rok 1959 – starých univerzít s riadnymi profesormi. Na jednotlivých katedrách nebolo asistentov ani sekretárok, bol tam však bezprostredný kontakt so študentmi a predovšetkým medzi profesorami navzájom. Pred prednáškami i po nich sme sa stretávali v kabinetoch docentov. Kontakty medzi historikmi, filozofmi, filológmi a samozrejme aj medzi oboma teologickými fakultami boli veľmi čulé. Každý semester sa slávil takzvaný *dies academicus*, keď sa profesori všetkých fakúlt predstavovali študentom celej univerzity a bola tak možnosť zažiť *universitas*, na ktorú ste, magnificencia, práve upozornili. Bola to vlastne skúsenosť, že popri všetkých tých našich špecializáciách, ktoré spôsobovali, že sme sa takmer nemali o čom rozprávať, predsa len tvoríme jeden celok, používame rovnaký rozum so všetkými jeho dimenziami, a preto nesieme aj spoločnú zodpovednosť za jeho správne používanie. Takto sme to prežívali. Univerzita bola veľmi hrdá na obe svoje

teologické fakulty. Bolo jasné, že aj na nich – keďže sa tam kládli otázky, ako možno rozumovo zdôvodniť vieru – sa pracuje na niečom, čo nevyhnutne patrí k celku *universitas scientiarum*, aj keď nie všetci zdieľali vieru, ktorú sa teológovia usilujú prezentovať vo vzťahu k zdravému rozumu. Táto vnútorná súdržnosť univerzitného sveta sa nenarušila ani tým, keď sa raz objavila správa o vyjadrení jedného z kolegov, že na našej univerzite je niečo naozaj pozoruhodné: má dve fakulty, ktoré sa zaoberajú niečím, čo vôbec neexistuje – Bohom. To, že dokonca aj zoči-voči takejto radikálnej skepse je stále potrebné a rozumné hľadať odpovede na otázky súvisiace s Bohom prostredníctvom rozumu a robiť to v súvislosti s odovzdávaním kresťanskej viery, bolo na univerzite ako celku nesporné.

To všetko mi opäť zišlo na um, keď som si nedávno prečítal časť dialógu, ktorý vydal profesor Theodor Khoury z Münsteru. Ide o dialóg o kresťanstve a islame a o ich pravdivosti. Asi v roku 1391 ho v zimnom tábore v Ankare viedli učený byzantský cisár Manuel II. Paleológ a istý učený Peržan.¹ Cisár zrejme počas obliehania Carihradu medzi rokmi 1394 až 1402 dialóg zapísal; tým by sa vysvetlilo, že svoje vlastné úvahy podáva oveľa podrobnejšie ako odpovede perzského učenca.² Dialóg sa zoširoka dotýka toho, ako vieru opisuje Korán a Biblia, a krúti sa okolo obrazu Boha a obrazu človeka, ale vždy znova sa nevyhnutne dostáva aj k vzťahu takzvaných „troch zákonov“: Starého zákona, Nového zákona a Koránu. V tejto prednáške by som sa chcel venovať iba jednému bodu, ktorý je v spomenutom

dialógu skôr okrajový, no v súvislosti s témou viery ma fascinoval a poslúžil mi ako východisko pri uvažovaní.

V siedmom kole rozhovoru (διαλεξις - kontroverzia, spor), ktoré vydal profesor Khoury, cisár zavedie reč na tému džihádu (svätej vojny). Cisár určite vedel, že v súre 2, 256 je napísané: „Nijaký nátlak vo veciach viery“ - je to jedna zo starších súr z obdobia, keď Mohamed ešte nemal moc a sám bol ohrozený. Cisár však, prirodzene, poznal aj tie v Koráne zapísané nariadenia o svätej vojne, ktoré vznikli neskôr. Bez toho, aby sa zaoberal podrobnosťami, akými bolo napríklad rozdielne zaobchádzanie s „vlastníkmi Písma“ a s „neveriacimi“, obracia sa v rozhovore ohromujúco príkro na svojho partnera s kľúčovou otázkou o vzťahu medzi náboženstvom a násilím. Hovorí: „Ukáž mi, čo nové priniesol Mohamed, a nájdeš iba zlé a nehumánne veci, ako napríklad to, že predpísal, aby si vieru, ktorú ti zvestoval, šíril mečom.“³ Cisár potom obsérne zdôvodňuje, prečo je šírenie viery násilím nezmyselné. Je v rozpore s podstatou Boha a podstatou duše. „Boh nemá záľubu v krvi a nekonať rozumne (συν λογω) odporuje Božej podstate. Vieru plodí duša, nie telo. Kto teda chce niekoho priviesť k viere, potrebuje výrečnosť a správny úsudok, nie násilie a hrozby... Na presvedčenie rozumnej duše netreba použiť ruku, ani bič, ani nijaký prostriedok, ktorý by hrozil smrťou...“⁴

V argumentácii proti obracaniu na vieru skrze násilie je rozhodujúca táto veta: Nekonať rozumne odporuje Božej podstate.⁵ Editor Theodor Khoury k tomu pridáva komentár: Pre byzantského cisára, ktorý bol for-

movaný gréckou filozofiou, je táto veta samozrejmä. No pre moslimské učenie je Boh absolútne transcendentný. Jeho vôľa nie je viazaná na nijakú našu kategóriu, teda ani na rozumnosť nie.⁶ Khoury pritom cituje z publikácie známeho francúzskeho islamológa R. Arnaldeza, ktorý poukazuje na to, že Ibn Hazm vo svojom výklade dokonca tvrdí, že Boh nie je viazaný ani vlastným slovom a nič ho nezaväzuje zjavovať nám pravdu. Keby sa mu zachcelo, musel by človek trebárs pestovať aj modloslužbu.⁷

Tu sa ich cesty pri chápaní Boha, a teda aj pri konkrétnom uskutočňovaní náboženstva, rozchádzajú, tu sa otvára dilema, ktorá je dnes našim bezprostredným problémom. Je presvedčenie, že nekonať rozumne odporuje Božej podstate, iba gréckou ideou, alebo to platí vždy a samo osebe? Myslím si, že na tomto mieste je zjavný hlboký súzvuk medzi vierou v Boha, ktorá stojí na Biblii, a tým, čo je v najlepšom zmysle slova grécke. Ján začína Prológ svojho evanjelia obmenou prvého verša Knihy Genezis, vlastne obmenou prvého verša celej Biblie: Na počiatku bolo Slovo - *Logos*. Toto je presne to slovo, ktoré používa cisár. Boh koná $\sigma\upsilon\nu\lambda\omicron\gamma\omega$, s Logosom. Logos je rozum i Slovo zároveň, je to rozum, ktorý je stvoriteľský a je schopný vyjadriť sám seba, ale vždy iba vo svojom rozumovom rámci. Ján nám tým dal konečné slovo o biblickom pojme Boha, v ktorom nachádzajú svoj cieľ všetky tie neraz namáhavé a kľukaté cesty biblickej viery. Na počiatku bol Logos, a Logos je Boh, hovorí evanjelista. Vzájomné stretnutie biblického posolstva a gréckeho myslenia

nebolo náhodné. Videnie svätého Pavla, pred ktorým sa uzavreli cesty do Ázie a ktorý v noci vo sne videl Macedónčana, ako ho volá: „Prejdi do Macedónska a pomôž nám!“ (Sk 16,9), si azda možno vysvetľovať ako akúsi „kondenzáciu“ vnútorne nevyhnutného vzájomného zblíženia biblickej viery a otázok gréckych učencov.

Toto zblíženie pritom prebiehalo už dávno. Už tajomné Božie meno zaznievajúce z horiaceho kra, ktoré vyčleňuje tohto Boha spomedzi bohov s všemožnými menami, a hovorí o ňom iba „Ja som“, hovorí iba o jeho bytí, je popretím mýtu a vnútorná analógia ho spája so Sokratovým pokusom prekonať a prekročiť mýtus.⁸ Proces, ktorý sa začal pri horiacom kre, sa prehĺbuje v priebehu Starého zákona počas babylonského exilu, keď sa Boh Izraela, ktorý prišiel o krajinu i o kult, zvestuje ako Boh neba a zeme a predstavuje sa jednoduchým rozvinutím výroku z horiaceho kra: „Ja som to.“ Ruka v ruke s týmto novým poznaním Boha ide akési osvietenie, drasticky vyjadrené vo výsmechu bohov, ktorí sú iba výtvormi ľudských rúk (porov. Ž 115). Takto kráča biblická viera v helenistickej epoche - v ostrom rozpore s helenistickými vladármi, ktorí chceli vnútiť prispôsobovanie sa helenistickému spôsobu života a jeho kultu bohov - v ústrety tomu najlepšiemu z gréckeho myslenia, až k vzájomnému kontaktu, ktorý sa potom uskutočnil predovšetkým v neskornej múdroslovej literatúre. Dnes vieme, že grécky preklad Starého zákona, tzv. Septuaginta, ktorý vznikol v Alexandrii, je čímsi viac ako iba (aj to zďaleka nie najlepším) pre-

kladom hebrejského textu, ale samostatným textovým svedectvom a osobitne dôležitým krokom v dejinách Zjavenia, vďaka ktorému došlo k tomuto stretnutiu tak, že to malo rozhodujúci význam pre vznik kresťanstva a pre jeho rozšírenie.⁹ V konečnom dôsledku ide pritom o stretnutie viery a rozumu, stretnutie pravého osvietenia a náboženstva. Keď Manuel II. povedal, že nekonať „s logosom“ sa protiví Božej podstate, mohol pritom vychádzať z vnútornej podstaty kresťanskej viery a zároveň z podstaty helenistického myslenia, ktoré sa spojilo s vierou.

Čestne treba poznamenať, že v neskorom stredoveku sa v teológii objavili sklony narušiť túto syntézu gréckeho a kresťanského. V rozpore s takzvaným augustínovským a tomistickým intelektualizmom Duns Scotus prišiel s takzvaným voluntarizmom, ktorý vo svojej rozvinutej forme viedol k tomu, že u Boha poznáme iba jeho *voluntas ordinata*. Mimo nej existuje Božia sloboda, vďaka ktorej má vraj Boh schopnosť urobiť aj opak toho, čo urobil. Tu sa odzrkadľujú postoje, ktoré sa veľmi približujú postojom Ibn Hazma a ktoré by mohli viesť k predstave svojvoľného Boha, ktorý nie je nijako viazaný ani pravdou, ani dobrom. Božia transcendencia a inakosť sa natoľko prehánajú, že aj náš rozum, náš zmysel pre to, čo je pravdivé a dobré, prestáva byť skutočným Božím zrkadlom, lebo Božie bezodné možnosti ostávajú pre nás naveky nedosiadnutelné a ukryté za jeho ozajstnými rozhodnutiami. Naproti tomu sa kresťanská viera vždy pridŕžala toho, že medzi Bohom a nami, medzi jeho večným tvorivým Du-

chom a naším stvoreným rozumom je akási skutočná analógia, v ktorej sú však – ako hovorí Štvrtý lateránsky koncil – nepodobnosti nekonečne väčšie ako podobnosti, no stále to nie je dôvod na odstránenie analógie a jej vyjadrovacích prostriedkov. Boh sa nestane väčším tým, že ho natlačíme do čistého a nepreniknuteľného voluntarizmu, ale naozaj božský Boh je ten Boh, ktorý sa ukázal ako Logos a ako Logos láskavo konal v náš prospech. Zaiste, láska „presahuje“ poznanie, a preto je schopná vnímať viac ako čisté myslenie (porov. Ef 3,19), no zostáva láskou Boha-Slova, čiže kresťanská bohoslužba je bohoslužbou, ktorá je v súlade s večným Slovom a s naším rozumom, je to *logike latreia* (porov. Rim 12,10).¹⁰

Vnútorne zblíženie biblickej viery a gréckych filozofických otázok, ktoré som tu naznačil, je dôležitým procesom nielen z hľadiska dejín náboženstva, ale aj z hľadiska svetových dejín, a zaväzuje nás aj dnes. So zreteľom na toto stretnutie nás neudivuje, že kresťanstvo napriek tomu, že vzniklo na Východe a tam sa odohrala dôležitá fáza jeho rozvoja, napokon nadobudlo rozhodujúci dejinný význam v Európe. Môžeme to povedať aj opačne. Toto stretnutie, ku ktorému sa pridalo ešte dedičstvo Ríma, vytvorilo Európu a ostáva základom toho, čo možno právom nazývať Európou.

Proti téze, že kriticky očistené grécke dedičstvo je podstatnou súčasťou kresťanskej viery, sa stavia požiadavka odhelenizovať kresťanstvo, ktorá od počiatku novoveku čoraz viac ovláda teologické kruhy. Pri bližšom pohľade na túto požiadavku si možno všimnúť tri vlny programu

dehelenizácie, ktoré sú síce navzájom prepojené, no výrazne sa odlišujú svojím odôvodnením a cieľmi.¹¹

Téma odhelenizovania sa objavuje najprv v súvislosti s požiadavkami reformácie v 16. storočí. Zoči-voči scholastickej teologickej tradícii si reformátori mysleli, že čelia systematizácii viery určovanej filozofiou, ako by vieru určovalo čosi cudzorodé, čo z nej nevychádza. Viera sa pritom už nejavila ako živé historické slovo, ale ako prvok zabudovaný do nejakého filozofického systému. Naopak, zásada *sola scriptura* hľadala čistú prapodobu viery, ako je pôvodne prítomná v biblickom slove. Metafyzika sa javí ako premisa, predpoklad odvodený z iného zdroja, a aby sa viera mohla opäť naplno stať sama sebou, treba ju od metafyziky oslobodiť. Na základe tohto programu konal Kant, keď sa s radikalizmom, aký nemohli reformátori predvídať, vyjadril, že musel odložiť myslenie bokom, aby urobil miesto viere. Vieru tak zakotvil výlučne v praktickom rozume a odprel jej prístup ku skutočnosti ako celku.

Liberálna teológia 19. a 20. storočia priniesla so sebou druhú vlnu dehelenizačného programu, ktorej hlavným predstaviteľom je Adolf von Harnack. V čase, keď som študoval, ako aj v prvých rokoch môjho akademického pôsobenia bol tento program veľmi silno prítomný aj v katolíckej teológii. Jeho východiskovým bodom bolo rozlišovanie medzi Bohom filozofov a Bohom Abraháma, Izáka a Jakuba. Túto tému som sa pokúsil rozvinúť vo svojej inauguračnej prednáške na univerzite v Bonne v roku 1952¹² a nie je potrebné, aby som to tu teraz všetko opakoval. No rád by som sa pokúsil aspoň krátko uká-

zať, čo je na tejto druhej vlne dehelenizácie také nové, že ju výrazne odlišuje od prvej. Ústrednou myšlienkou sa u Harnacka javí návrat k človeku Ježišovi a k jeho jednoduchému posolstvu, ktoré leží hlboko pod nánosmi teológie a tiež helenizmu. Toto jednoduché posolstvo predstavuje skutočné vyvrcholenie náboženského vývoja ľudstva. Napokon bol Ježiš predstavovaný ako pôvodca morálneho posolstva, ktoré bolo ľuďom blízke. Harnackovi išlo pritom najmä o to, aby uviedol kresťanstvo opäť do súladu s moderným rozumom, aj za cenu toho, že by ho oslobodil od zdanlivo filozofických a teologických prvkov, ako sú viera v Kristovo božstvo, v Božiu trojjedinosť. V tomto zmysle historicko-kritická exegéza Nového zákona znovu vydobyla teológii miesto na univerzite: teológia je totiž podľa Harnacka niečo nanajvýš historické, a preto veľmi vedecké. To, čo je schopná kriticky povedať o Ježišovi, je takpovediac vyjadrením praktického rozumu, a preto môže oprávnenne zaujať miesto na univerzite. Za týmto zmýšľaním leží moderné sebaobmedzenie rozumu, klasicky vyjadrené v Kantových *Kritikách*, no medzičasom ďalej radikalizované pod vplyvom prírodných vied. Tento moderný koncept rozumu sa zakladá, jednoducho povedané, na syntéze medzi platonizmom (kartezianizmom) a empirizmom, na syntéze potvrdenej technologickým úspechom. Na jednej strane predpokladá matematickú štruktúru spoločnosti, jej vnútornú racionálnosť, ktorá umožňuje pochopiť, ako skutočnosť funguje, a zaobchádzať s ňou efektívne: Táto základná premisa je, takpovediac, platónskym elementom v modernom chápaní

prírody. Na druhej strane stojí schopnosť prírody dať sa využívať prostredníctvom experimentu. Jazyček váh medzi týmito dvoma pólmi sa môže prikláňať na jednu alebo druhú stranu v závislosti od okolností. Aj taký výrazne pozitivistický mysliteľ ako J. Monod sa označoval za presvedčeného platonika.

Toto prináša so sebou dva závery, ktoré sú so zreteľom na našu otázku rozhodujúce. Po prvé, iba ten druh istoty, ktorý vychádza zo synergie matematických a empirických prvkov, sa môže považovať za vedecký. Všetko, čo by sa vyhlasovalo za vedu, sa musí podrobiť prehodnoteniu podľa týchto kritérií. Preto sa vedy zamerané na ľudské záležitosti, ako história, psychológia, sociológia a filozofia, usilujú zosúladiť s týmto kánonom vedeckosti. A po druhé, čo je dôležité pre našu úvahu, táto metóda vylučuje priamo zo svojej podstaty otázku Boha, keďže ju stavia do pozície nevedeckej alebo predvedeckej otázky. Takto však stojíme pred oklieštením rádiusa vedy a rozumu a pred ich spochybňovaním.

K tomuto sa ešte vrátim. Zatiaľ si treba všimnúť, že pri takomto východisku sa každý pokus vyhlásiť teologické tvrdenia za vedecké skončí v redukcii kresťanstva na zlomok pôvodného obsahu. Musíme však povedať viac: Je to sám človek, kto sa stáva zredukovaným, lebo špecificky ľudské otázky o našom počiatku a celi, ktoré nám pomáhajú formulovať náboženstvo a etika, potom už nemajú miesto v normatívnej kolektívnej rozumu, ako ho definuje „veda“, takže ich treba vyhostiť do oblasti subjektivity. Subjekt sa na základe svojich

skúseností rozhoduje, čo sa mu javí nábožensky únosné, a subjektívne „vedomie“ sa napokon stáva jedinou etickou inštanciou. Takto však strácajú étos a náboženstvo svoju spoločenskotvornú silu a stávajú sa vecou ľubovôle. Takýto stav je pre ľudstvo nebezpečný: Vidíme to na hrozivých zvrátenostiach náboženstva a rozumu, ktoré nevyhnutne vznikajú tam, kde sa rozum zredukuje natoľko, že sa ho otázky étosu a náboženstva viac netýkajú. Pokusy vybudovať etiku na pravidlách evolúcie alebo psychológie a sociológie sa končia neúspechom, lebo sú jednoducho neadekvátne.

Prv než vyvodím závery, ku ktorým toto všetko smeruje, musím sa krátko dotknúť tretej fázy dehelenizácie, ktorá je na vzostupe v súčasnosti. Vo svetle našej skúsenosti s kultúrnym pluralizmom sa dnes často hovorí, že syntéza s helenizmom dosiahnutá v prvotnej Cirkvi bola prvou inkulturáciou, ktorá by nemala byť záväzná pre ďalšie kultúry. Tie mali podľa tejto tézy právo vrátiť sa namiesto inkulturácie k jednoduchému posolstvu Nového zákona, a tak ho inkulturovať nanovo vo svojom vlastnom špecifickom prostredí. Táto téza nie je iba chybná; je hrubo zavádzajúca a veľmi nepresná. Nový zákon bol napísaný v gréčtine a nesie stopy gréckeho ducha, ktorý bol v čase vzniku Nového zákona už zrelý. Je pravda, že vo vývoji prvotnej Cirkvi sú prvky, ktoré nemajú byť integrované do všetkých kultúr. No základné rozhodnutia ohľadom vzťahu medzi vierou a používaním ľudského rozumu sú súčasťou viery samotnej; sú súčasťou vývoja v súlade s prirodzenosťou samotnej viery.

Dostávam sa k záveru. Táto hrubými rysmi načrtnutá sebakritika moderného rozumu nezahrňa v sebe mienku, že by bolo potrebné vrátiť sa pred osvietenstvo a odmietat' moderné úsudky. Pozitívne aspekty modernosti treba bezozvyšku uznať: sme vďační za veľkolepé možnosti, ktoré sa otvorili ľudstvu, a za pokrok v ľudskosti, ktorého sa nám dostalo. Navyše, étos vedeckosti – ako ste vy, vaša magnificencia, zdôraznili – predstavuje vôľu byť poslušný voči pravde a ako taký vyjadruje základný postoj, ktorý patrí k podstatným znakom kresťanstva. Mojm zámernom nie je ani odvolávať, ani negatívne kritizovať, ale ide mi o rozšírenie nášho pojmu rozumu a jeho používania. Lebo hoci sa tešíme z možností, akými dnes disponujú ľudia, vidíme aj hrozby, ktoré vďaka týmto možnostiam vyvstávajú, a musíme sa pýtať, ako ich zvládnuť. Zvládneme ich iba vtedy, ak sa viera a rozum spoja novým spôsobom; ak prekonáme sebaobmedzenie rozumu iba na to, čo je empiricky overiteľné, ak mu otvoríme jeho široké horizonty. V tomto zmysle teológia naozaj patrí na univerzitu a do jej širokého dialógu vedeckých disciplín, a to nielen ako historická disciplína a akoby jedna z humanitných vied, ale práve ako teológia, ako otázka o racionalite viery.

Iba tak budeme schopní viesť skutočný dialóg medzi kultúrami a náboženstvami, ktorý je dnes taký potrebný. V západnom svete je veľmi rozšírená mienka, že univerzálny je iba pozitivistický rozum a k nemu prislúchajúce filozofické formy. No hlboko náboženské kultúry vo svete vidia práve toto vylúčenie bož-

ského z univerzálnosti rozumu ako útok na svoje najhlbšie presvedčenie. Rozum, ktorý je hluchý voči tomu, čo je božské, ktorý vytláča náboženstvo do oblasti subkultúry, nie je schopný vstúpiť do dialógu kultúr. Zároveň, ako som sa usiloval ukázať, obsahuje moderný vedecký rozum so svojím skutočne platónskym prvkom aj otázku, ktorá ho presahuje a siaha až za možnosti jeho metodológie. Moderný vedecký rozum celkom ľahko prijal racionálnu štruktúru skutočnosti a súvislosť medzi naším duchom a prevažujúcimi štruktúrami prírody ako niečo dané, ako niečo, na čom má postaviť svoju metodológiu. Teraz sa otázka, prečo to tak má byť, stáva reálnou otázkou, ktorú by mali prírodné vedy vrátiť do iných spôsobov a vzorcov myslenia - do filozofie a teológie. Pre psychológiu a, hoci iným spôsobom, aj pre teológiu je načúvanie veľkým skúsenostiam a poznatkom náboženských tradícií ľudstva, a osobitne kresťanskej viery, zdrojom poznania. Ignorovať ho by bolo neprijateľným oklieštením nášho daru počúvať a odpovedať. Prichádza mi na um, čo Sokrates povedal Faidonovi. V ich počiatkových rozhovoroch sa objavili mnohé mylné filozofické názory, a tak Sokrates konštatoval: „Bolo by celkom pochopiteľné, keby sa niekto tak namrzal na tieto mylné poznámky, že by celý zvyšok života pohrdal rozhovormi o bytí a vysmieval by sa z nich - ale takto by sa pripravil o pravdu o existencii a utrpel by veľkú stratu.“¹³ Západ už dlho ohrozuje nevôľa voči týmto základným otázkam o rozumnosti a môže mu spôsobiť vážnu ujmu. Odvaha zapojiť celú

kapacitu rozumu, a nie odmietanie jeho veľkosti – to je program, s ktorým vstupuje do debaty našich čias teológia založená na biblickej viere. „Nekonať rozumne, nekonať s logosom odporuje Božej podstate,“ povedal Manuel II. v súvislosti so svojím kresťanským chápaním Boha v rozhovore s perzským priateľom. V tomto logose, v celej tejto kapacite rozumu, pozývame svojich partnerov do dialógu kultúr. Neustále ju nanovo objavovať je veľkou úlohou univerzity.

Poznámky

- 1 Z celkovo 26 kôl (διαλεξις – Khoury slovo prekladá ako kontroverzia) dialógu (*Entretien*) vydal Th. Khoury 7. kontroverziu a pridal k nej poznámky a obsiahly úvod o vzniku textu, o jeho rukopisnej tradícii, o štruktúre dialógu, ako aj krátke údaje o obsahu tých častí kontroverzie, ktoré nie sú súčasťou jeho práce; grécky text doplnil o francúzsky preklad: *Manuel II Paléologue, Entretiens avec un Musulman. 7e Controverse*. Sources chrétiennes Nr. 115. Paris 1966. Odvtedy zverejnil Karl Förstel v Corpus Islamico-Christianum (Series Graeca, redaktori edície A. Th. Khoury a R. Gleis) komentované grécko-nemecké vydanie: *Manuel II. Palaiologus, Dialoge mit einem Muslim*. 3 zv. Würzburg – Altenberge 1993 – 1996. Už v roku 1966 vydal E. Trapp grécky text – s úvodom – ako II. zväzok Wiener byzantinischen Studien. Ja citujem z Khouryho vydania.
- 2 Pozri text o vzniku a zaznamenaní dialógu, Khoury, s. 22–29; zoširoka sa tým zaoberajú aj Förstel a Trapp vo svojich vydaniach.
- 3 *Controverse VII 2c*; u Khouryho s. 142–143; Förstel zv. I, VII. *Dialog 1.5*, s. 240–241. Tento citát sa v moslimskom svete, žiaľ, berie ako vyjadrenie môjho postoja, a preto pochopiteľne vyvolal pohoršenie. Dúfam, že čitateľ môjho textu hneď zistí, že nevyjadruje môj vlastný postoj voči Koránu, pretože Korán mám v úcte, aká prináleží posvätnéj knihe veľkého svetového náboženstva. Pri citovaní textu cisára Manuela II. mi ide iba o to, aby som poukázal na podstatný súvis medzi vierou a rozumom.

- V tomto súhlasím s Manuelom, no bez toho, aby som sa v polemike staval na jeho stranu.
- 4 Controverse VII 3b-c; u Khouryho s. 144-145; Förstel, I. zv., VII. Dialog 1.6, s. 240-243.
 - 5 Vlastne iba pre túto myšlienku som siahol po citáte z dialógu, ktorý viedol Manuel s Peržanom. Poskytuje tému na nasledujúce úvahy.
 - 6 Khoury, *citované dielo*, s. 144, poznámka 1.
 - 7 Arnaldez, R.: *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*. Paris, 1956, s. 13; porov. Khoury, *citované dielo*, s. 144. Neskôr v prednáške poukážem na to, že v teológii neskorého stredoveku sa tiež našli podobné postoje.
 - 8 Spomedzi výkladov scény s horiacim krom, o ktorej sa toľko diskutuje, si dovoľujem poukázať na ten svoj v *Úvode do kresťanstva* (Trnava : Dobrá kniha, 2007, s. 89-105). Myslím si, že to, čo som tam povedal, je napriek zoširoka vedenej diskusii primerané.
 - 9 Porov. Schenker, A.: L'Écriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées. In: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*. Città del Vaticano, 2001, s. 178-186.
 - 10 Obširnejšie som sa k tomu vyjadril vo svojej knihe *Duch liturgie* (Trnava : Dobrá kniha, 2005, s. 35-40).
 - 11 Z bohatej literatúry na tému dehelenizácie by som chcel menovať najmä Grillmeier, A.: Hellenisierung - Judaisierung des Christentums als Deutenprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas. In: Tenžc: *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*. Freiburg : Herder, 1975, s. 423-488.
 - 12 Nanovo ju vydal a okomentoval Heino Sonnenmans (ed.): Joseph Ratzinger - Benedikt XVI.: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*. Leutesdorf : Johannes-Verlag, 2. doplnené vydanie, 2005.
 - 13 Phaidon 90 c-d. Porov. aj text Guardin, i R.: *Der Tod des Sokrates*. Mainz - Paderborn, 5. vyd. 1987, s. 218-221.