

IVO KERŽE

Idejna podoba Zahoda in položaj krščanstva

Evropska (v temelju krščanska) civilizacija se je znašla *sredi napada z dveh strani*. Na eni strani je tu razkrajajoč napad na temeljne evropske vrednote t.i. "nove levece", tj. dobro organiziranega sklopa ideologij pozne modernitete, med katerimi izstopa v zadnjem času zlasti teorija spola. Z druge strani pa je čutiti alarmanten pritisk muslimanskega sveta bodisi v smislu vedno večje demografske prisotnosti islamske populacije bodisi v smislu raznovrstnega nasilja, ki ga ta populacija izvaja na evropskih tleh. V tem prispevku bi rad prikazal notranjo logiko zagatnega položaja, v katerem smo se znašli, da bi na tej osnovi lažje prepoznali smer rešitve.

ANTONIO GRAMSCI IN KULTURNA REVOLUCIJA

Onovi levici se zadnje čase v slovenskem katoliškem prostoru kar precej govori, kar je nedvomno povezano z razpravo o referendumu o Zakonu o zakonski zvezi in družinskih razmerjih, ki smo ga slovenski volivci pred nekaj meseci uspešno zavrnil. V tem kontekstu velja omeniti tudi knjigo *Nova levica in krščanstvo*, ki jo je lani za založbo Družina prevedel Branko Cestnik in ki prinaša celovit pregled problematike. Če naj na kratko povzamem v glavnem že znane podatke, gre pri novi levici za smer marksizma (v ZDA mu rečejo "cultural Marxism", "kulturni marksizem"), ki jo je med prvimi zasnoval italijanski marksist Antonio Gramsci (1891-1937) s svojo teorijo o "kulturni hegemoniji".

Gramsci je namreč v svojih *Zapiskih iz zapora* skušal pojasniti, zakaj se komunistična revolucija ni razvila ravno tam, kjer jo je Marx napovedal, tj. v razvitem zahodnem svetu, kjer je industrializacija porajala velike proletarske množice, pač pa le v agrarni Rusiji. Marksisti namreč niso uspeli na osnovi Marxovih teorij pojasniti, zakaj se je zahodni proletariat v času prve svetovne vojne čutil bolj povezanega s svojo nacionalno kulturo in zanj uimiral v jarkih, kot da bi se nemški, francoski in angleški proletarci povezali v internacionalo in se uprli kapitalistom. Gramsci je zaradi tega dopolnil Marxovo teorijo in poudaril, da je potrebno *pred* frontalno, oboroženo revolucijo izvesti postopno revolucijo na ravni kulture in civilne družbe, ki jo primerja s pozicijsko vojno v jarkih. Te v caristični Rusiji ni bilo treba izvojevati, ker se

tam po Gramsciju civilna družba še ni razvila, saj je država izvajala vse njene funkcije.¹

Gramsci se je, skratka, zavedal, da zahodni proletariati ni izvedel komunistične revolucije zato, ker mu je kulturna podlaga narekovala večjo zvestobo lastni domovini kot pa lastnemu razredu in komunistični ureditvi sveta. Na podlagi tega je Gramsci ugotovil, da je temeljna ovira, ki jo je treba v kulturi odstraniti, krščanski (zlasti katoliški) vrednostni sistem.²

Že pri Marxu je bila namreč vera dojeta kot "opij za ljudstvo",³ ki usmerja ljudi v nadnaravo, tj. proč od perečih tostranskih, zlasti ekonomskih problemov, vendar pri njem boj proti veri ni imel take središčne vloge kot pri Gramsciju, ker je za Marxa revolucija pomenila predvsem komunistični preobrat na ekonomski ravni, kateremu naj bi preobrat na ravni prepričanj (tj. v "nadstavbi") sledil sam od sebe. Gramsci, kot vidimo (sledeč tudi idealističnim spodbudam tedanje italijanske filozofije, zlasti Corceja in Gentileja),⁴ zaobrne Marxov razmislek in postavi revolucijo v nadstavbi (na ravni prepričanj) kot temeljni revolucionarni moment. Po Gramsciju torej zahodni proletariati ni prešel v revolucijo predvsem zato, ker je bil omamljen z "opijem za ljudstvo", z religijo: zlasti s krščansko religijo, ki za razliko od bolj posvetne islamske in judovske religije goji izrazito nadnaravno usmerjenost; in zlasti s katoliško Cerkvijo, ki izpoveduje krščansko religijo v najbolj čisti in organizirani obliki.

FRANKFURTSKA ŠOLA IN SEKSUALNA REVOLUCIJA

Nedovisno od Gramscijevega dela je do podobnih uvidov prišel že leta 1919 madžarski marksist György Lukács, ki je v 20-ih letih ustanovil skupaj z drugimi marksisti v Frankfurtu Inštitut za družbene raziskave (Institut für Sozialforschung). Člani tega inštituta so kasneje postali znani kot predstavniki frankfurtske šole marksizma (Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Erich

Fromm idr.), ki je zlasti s pomočjo uvidov Freudove psihoanalize razširila Gramscijev protikrščanski *Kulturkampf* na področje boja zoper institucijo monogamne družine kot temeljne celice evropske družbe: kulturna revolucija se je tako preoblikovala v seksualno revolucijo, ki je napočila v 60-ih letih in traja vse do danes.

Med marksisti je namreč kmalu dozorelo spoznanje, da neposredno napadanje krščanske vere ne bo obrodilo zelenih sadov in da je bolje, če se napad na evropsko kulturo, ki bo kasneje omogočil komunistično revolucijo, usmeri na bistveno bolj ranljivo področje seksualnosti, poroke in družinskega življenja, ki je pa tako rekoč neločljivo povezano s krščansko vero (nerazvezljivost monogamnega zakona je značilen evangelijski nauk) in ki tvori temeljno varovalko intimnosti zoper komunistično kolektivizacijo družbe.

Iz tega gibanja, ki je promoviralo vsakovrstno spolno razpuščenost, je v šestdesetih letih nastala kontracepcijska "tabletki", ki je razbrzdano spolno življenje mimo zakonske vezi tudi *de facto* omogočila širokim množicam. Iz te kontracepcijske miselnosti in prakse, ki ločuje spolnost od porajanja, je izšel sodobni homoseksualizem, v katerem sta ti dve funkciji že povsem nezdružljivi. Posledica široke uporabe kontracepcije in splava (kot nadomestka za "neuspešno" kontracepcijo) je strahotna demografska kriza, v kateri se nahaja na Zahodu zlasti evropska družba s povprečno stopnjo rodnosti 1,6 v letu 2015 (stopnja 2,1 omogoča obnavljanje družbe). Če to združimo s stopnjo rodnosti v muslimanskih državah (ki je 3,1), lahko razumemo dvoje:

1. da je treba vzrok zaskrbljujočih migracij islamske populacije na evropska tla iskati v demografski situaciji in da je ta situacija posledica novolevičarskega *Kulturkampf*a, ki se že dobro stoletje izvaja na tleh zahodne civilizacije;
2. da iztek tega *Kulturkampf*a (če ga ne bomo prej ustavili) ne bo komunistična revolucija in domnevna dokončna emancipacija

evropskega človeka, kot so sanjali Gramsci in njegovi kolegi iz Frankfurta, pač pa preprosto izginotje evropske civilizacije v muslimanski.

Pri tem pa je treba imeti pred očmi še nekaj pomembnih zgodovinskih dejavnikov. Nova levica ne bi mogla uresničiti seksualne revolucije s tako težkimi demografskimi posledicami, če ne bi bila v zahodni družbi že močno prisotna ideja o ženski emancipaciji: mislim tu zlasti na promocijo ženskega zaposlovanja, ki so jo lansirali utopični socialisti kot Charles Fourier (1772-1837) že v začetku 19. stoletja.⁵ Islam namreč pozna kontracepcijo, a vidimo, da pri njem ne pride do takih demografskih učinkov kot pri nas, ker je pri njem promocija ženske zaposlenosti skorajda odsotna. Če žena ne hodi v službo, je namreč odstranjen eden izmed ključnih razlogov za uporabo kontracepcije, ki je v kompetitivnosti z moško populacijo na trgu dela. Vsaka nosečnost seveda ogroža to kompetitivnost.

Obenem pa je demografski odmev seksualne revolucije povezan še z enim dejavnikom, in sicer s promocijo ločitve, ki je na Zahodu na delu vse od Luthrove reformacije naprej. Ženska išče službo, ker ve, da živimo v pravem okviru, kjer jo mož lahko zapusti in se torej na njegov dohodek ne more več zanesti.

Prav tako bi seksualna revolucija ne imela takšnih uničujočih posledic, če ne bi osrednja zahodna religiozna institucija – katoliška Cerkev – na nekaterih ravneh klonila pred pritiski nove levice. Težko je verjeti, da ni bila kriza, v katero je vstopila Cerkev takoj po II. vatikanskem koncilu, povzročena bolj ali manj neposredno zaradi miselnosti, ki jo je širila gramscijevska nova levica. Glede tega imamo poročilo Belle Dodd (1904-1969), organizatorke ameriške Komunistične partije, ki je v 50-ih letih javno izjavila, da je bila njena naloga v 30-ih letih infiltrirati v skladu s Stalinovimi navodili več kot 1000 članov ameriške KP v katoliška semenišča, da bi tam razkrajali vero v gramscijevski maniri. Pretresljivo je, da je tik pred koncilom napovedala, kako so prav v tistem času ljudje, ki jih je sama infiltrirala

v hierarhijo Cerkve, na vodilnih položajih in bodo začeli z odločnejšim delovanjem.⁶ Težko je ne videti v rezultatih koncilskega vrenja (v padajočih številkah na vseh ravneh: tako glede števila duhovnikov in redovnikov kot glede [vrednega] pristopa k zakramentom ali glede upoštevanja nauka Cerkve itd., o čemer bo še govora v nadaljevanju) roke nove levice na delu.

ISLAM IN NOVOVEŠKOST

Vidimo torej, da nova levica s svojo seksualno revolucijo uresničuje to, kar je Oswald Spengler prerokoval Evropi že v 20-ih letih: njen zaton, ki pa se bo, če ne bomo nič naredili, zgodil kot potonitev v nastajajočem islamskem svetovnem kalifatu (ali vsaj v Evrabiji, kot nekateri že imenujejo Evropo). Vprašanje, ki bi ga tu rad načel, je, ali je ta nevarnost islamizacije nekako naključna, v smislu, da izvira preprosto iz dejstva, da se naključno nahajamo ob demografsko močnejši civilizaciji in nas bo pač ta preplavila, kot so barbari preplavili razpadajoče rimsko cesarstvo, ali pa je ta nevarnost bistvenejša, sedanjemu stanju evropskega duha notranja in torej nekako pričakovana?

V glavnem neznano dejstvo je (povzel ga pa je papež Benedikt XVI. v znamenitem predavanju v Regensburgu leta 2006), da ima novoveška misel, katere skrajni, izčrpan domet predstavlja sodobna novolevičarska ideologija, svoje korenine daleč nazaj v srednjem veku, in sicer prav v vplivu, ki ga je islamska filozofija imela tedaj na evropskih univerzah. Eden izmed osrednjih dogodkov v srednjeveški intelektualni zgodovini je namreč bil povratek Aristotelovih spisov v XIII. stoletju na Zahod, potem ko so se v času razpada zahodnega rimskega cesarstva za njimi v Evropi izgubile skorajda vse sledi. Aristotelove spise so v tem dolgem, osem stoletij trajajočem obdobju hranili in preučevali le v muslimanskem svetu. Njihov vpliv je v veliki meri zaslužen za razmah islamske filozofije, ki je dosegla svoj vrhunec v spisih

Avicene (Ibn Sina, 980-1037) in Averoesa (Ibn Rušd, 1126-1198). Ko so se Aristotelovi spisi torej vrnili na Zahod, so se vrnili skupaj z bogatimi komentarji in razlagami Avicene in zlasti Averoesa, ki je srednjeveškemu intelektualcu postal znan ravno kot Komentator z veliko začetnico. Srednjeveški filozofi so tako začeli spoznavati Aristotela v veliki meri skozi islamska filozofska očala: najpomembnejša med njimi sta bila sv. Tomaž Akvinski (1225-1274) in Janez Duns Skot (1266-1308).

V tem branju Aristotelovih besedil skozi muslimansko optiko je dobila poseben, do tedaj nesluten pomen spoznavoslovna problematika, ki jo je načel Aristotel v III. knjigi svojega dela *De anima* (O duši), v kateri je razpravljal o dejavnem in trpnem umu. Spomnimo, da je dejavni um (*intellectus agens*, *νοῦς ποιητικός*) najpomembnejši del našega uma, ki izvaja abstrakcijo splošnih pojmov iz posameznih čutnih danosti. V omenjenem delu namreč Aristotel trdi, da je dejavni um "ločljiv in samostojen, nespremenljiv, neutrpeva joč in nepomešan, kajti je po svojem bistvu v deju [*τῆ οὐσίᾳ ὡν ἐν ἐργείᾳ*]" (*De anima* III 5, 430 a 17-22).

To, da je ta um po svojem bistvu v deju in da je nespremenljiv, pa so lastnosti, ki jih Aristotel v XII. knjigi *Metafizike* pripiše Bogu (1071 b 22). Avicena, ki je izhajal iz šiizma, je bral ta odlomek v skladu s šiitsko profetologijo, po kateri so edini merodajni razlagalci Korana (nekateri) Mohamedovi potomci, imenovani *imami*, ker je v njih, kot že v preroku Mohamedu, v polnosti na delu Božji ali vsaj angelski (dejavni) in ne le človeški (trpni) um.⁷ Da bi razumeli notranjo logiko tega stališča, moramo razumeti nekaj osnov islamske vere. Najprej je treba razumeti, da je v temelju muslimanskega verovanja trditev, da je bil *Koran* neposredno narekovan Mohamedu od Boga po posredovanju nadangela Gabriela. Človek (Mohamed) je bil torej popolnoma pasiven prejemnik razodetega sporočila in je odigral le instrumentalno vlogo zapisovalca, ki bi jo lahko v principu odigral tudi stroj. Ker je torej *Koran* v navedenem smislu neposredno Božja

beseda, ga je treba dobesedeno in brezprizivno izvajati. Metaforična, alegorična in duhovna razlaga tu odpade.

Popolnoma drugačno je pojmovanje razodetja v krščanstvu, kjer je evangelijski zapis naknaden človeški zapis Božjega razodetja, ki se je zgodilo z učlovečenjem Boga v Jezusu Kristusu. Ker evangelijski (sicer navdihnjen) zapis ni neposredno Božji, je s krščanstvom neločljivo povezana potreba po njegovi ne le dobesedni (kot v islamu), ampak tudi siceršnji razlagi, ki jo Kristus zaupa Cerkvi ravno kot instituciji razlage razodetja. Take institucije v islamu ni: povezovalni element te religije je le enotnost besedila v njegovem dobesednem pomenu.

Ker je torej v islamu človek/prerok popolnoma pasiven prejemnik razodetja, za razliko od krščanstva, kjer je aktivna vloga razumevanja in razlage bistvena, je razumljivo, da je bil aristotelski dejavni um v islamski filozofiji z lahkoto izrinjen iz sfere človeškega in preprosto izenačen z Bogom (ali z angelom), v krščanski filozofiji pa ne. Sv. Tomaž Akvinski namreč razlaga navedeni odlomek iz Aristotela, ki pravi, da je dejavni um nespremenljiv in po nujnosti v deju, v smislu nesmrtnosti človekove duše, ne pa v smislu prisotnosti Božjega ali angelskega uma v njej.⁸

Vendar niso bili vsi krščanski srednjeveški filozofi enako odporni pred svojevrstno mamljivostjo⁹ te osrednje teze muslimanske filozofije. Med tiste, ki so pred njo nehote, a odločilno klonili, je treba prišteti zlasti dva frančiškana, Janeza Duns Skota in Viljema Ockhama (1290-1350). Da bi razumeli to zmoto, ki se je začela pri Skotu, moramo dosedanje ugotovitve še nekoliko poglobiti. Islamski filozof Averoes je zaostрил Avicenove trditve o dejavnem umu: Avicena je mislil, da je ta um, ki je na delu v vseh nas, um nadangela Gabriela, Averoes pa je ta um preprosto izenačil z Božjim. Tu se moramo spomniti ključne Aristotelove ugotovitve, da je Božji um povsem refleksiven, saj je vseveden in ima zato vse spoznanje v sebi: Božji um se ne ukvarja z ničimer drugim kot s



svojim lastnim mišljenjem – Bog je Mišljenje Mišljenja (νόησις νοήσεως – 1074 b 35), kot ga definira Aristotel v XII. knjigi Metafizike. To pa pomeni, da po Averoesu tudi človek, ko misli, misli le svoje mišljenje, saj je njegov um istoveten Božjemu. Človeško mišljenje tako ni več dojeto le kot spoznavno dejanje, po katerem spoznamo spoznavni predmet, ki obstaja izven in neodvisno od našega mišljenja v čutnosti. Človeško mišljenje (*species intelligibilis*) postane pri Averoesu samo predmet spoznanja. To je tudi osrednji očitek, ki ga sv. Tomaž usmeri proti Aveoesu, saj če bi bilo to res, bi bil človek vseveden, kar pa očitno ni.¹⁰

Janez Duns Skot deloma prevzame od Averoesa to pojmovanje, ko pravi, da je naše mišljenje, naša misel prav tako predmet našega spoznanja, kot tudi čutna predmetnost, ki se nahaja pred nami. To je ključen filozofski premik, iz katerega se nato generirajo vse značilne teze novoveške filozofije, kajti če mišljenje ni več (kot pri sv. Tomažu) le sredstvo spoznanja, po katerem jaz spoznavam splošne zakonitosti in načela (tudi moralna), ki se nahajajo objektivno, neodvisno od mojega spoznanja, v čutnih predmetih, potem splošne zakonitosti niso več nekaj objektivnega, pač pa le subjektiven konstrukt mojega mišljenja.¹¹ S tem premikom je na široko odprta pot, ki pelje od te pozicije preko Ockhamovega nominalizma, Luthrove teologije, Descartesovega hiperboličnega dvoma in Kantovega agnosticizma do sodobnega relativizma, ki je v jedru ideologije nove levice.

Izhodišče te poti pa vidimo, da se nahaja v radikalnem iracionalizmu islamske misli in verovanja, ki stavi na fideistično dobesedno branje njihovega svetega teksta in ki je v filozofiji prisiljeno po eni strani izriniti umnost iz dometa človeške aktivnosti, po drugi strani pa je prisiljeno pripisati božansko vsevednost umnosti, katere pasivni prejemnik je človek. Vidimo torej, iz tega kratkega prikaza izvora novoveške filozofije, kako novoveški kult človeka temelji v islamskem iracionalnem

pobožanstvenju človeškega uma. Gre za tisti novoveški kult človeka kot vsemogočnega subjekta in posameznika, ki doseže svojo skrajno ubeseditev v Nietzschejevem nadčloveku in njegovem totalitarnem kultu subjektivistične volje do moči, v katerem imajo svoje korenine krvavi totalitarizmi XX. stoletja.

Edina historično utemeljena alternativa tej misli je, kot že rečeno, misel sv. Tomaža Akvinskega, ki je pravočasno zaznal nastajanje novoveškega subjektivizma in relativizma in uspel prepričljivo razložiti delovanje Aristotelovega dejavnega uma v smislu tistega, čemur običajno rečemo realistična filozofija. Njena osnova je v tem, da naše spoznanje ni samozadostno in tudi ne izvira neposredno iz Boga (ontologizem), pač pa iz čutnih predmetov, in sicer natančneje iz njihovega, v njih vsebovanega nematerialnega lika ali forme (tj. strukture ali reda, po katerem je predmet oblikovan – npr. DNK pri živih bitjih, kemijske formule v ostali naravi), ki jo dejaven um (kot nematerialen in zato nesmrten) lahko iz njih razbere. Predmet spoznanja zato pri sv. Tomažu ni naše mišljenje, tudi ne kake od čutnosti neodvisno bivajoče ideje, kot si je to predstavljal Platon, temveč ravno *quidditas rei materialis*, tj. bistvo ali lik materialne stvari.¹² Le v Tomaževi misli lahko torej najdemo tisto idejno pozicijo, ki nam omogoča dosleden izstop iz potaplajočega se čolna modernitete, ne da bi se s tem morali odpovedati svoji krščanski in evropski identiteti.

KAJ NAM JE STORITI?

S tem sprehodom po začetkih novoveške misli sem hotel pokazati, da islamizacija Zahoda ni nekaj, kar bi nas doletelo od zunaj. Ta islamizacija (in iracionalizacija) je na delu v naši mentaliteti že od davnega XIII. stoletja. Da je ta miselna islamizacija pri nas povzročila razkroj družbe v obliki seksualne revolucije in posledičnega demografskega padca, nas ne sme čuditi, saj ji je od Dunska Skota dalje lastna relativizacija vseh splošnih ugotovitev in s tem (tudi moralnih) norm. Skozi ta

relativizem ali "diktaturo relativizma", kot jo je leta 2005 imenoval tedaj še kardinal Joseph Ratzinger, si islam podjarmlja Evropo. Tudi nas ne sme po drugi strani čuditi, da se ta razkroj pod vplivom islamske misli kaže le v krščanski in ne v islamski civilizaciji. Slednja je namreč v temelju vezana na že omenjeno slepo vero v dobesednost koranskega besedila in zato se v njej miselni relativizem, ki se je razvil pri nas, ni mogel pripetiti. Tudi poglavje, ki mu rečemo islamska filozofija, je bilo v islamu zelo kratko in za islam obrobno: vezano je bilo izključno na obdobje od IX. do XIII. stoletja.

Kaj nam je torej storiti? Kot vsakega, tudi tega težkega problema, v katerem se nahaja Zahod, se je treba lotiti korenito, tj. pri korenini. Tam torej, kjer je problem nastal, ga je treba tudi začeti odpravljati.

Glede tega pa je treba podati sledeče ključne ugotovitve:

1. Kriza, v kateri se nahaja sodobni Zahod, je v temelju miselna kriza. Je kriza filozofskega mišljenja, ki se je začela v XIII. stoletju na način, ki sem ga ravnokar prikazal. Seveda je to tudi demografska, ekonomska in politična kriza, a je v temelju vseh teh kriz (kot vedno) kriza filozofske (in teološke) misli. Ta miselni značaj krize dobro prikazuje Gramscijev zasnutek novolevičarstva, ki poudarja prav raven prepričanj kot tisto najbolj temeljno raven. Pri tem se je treba torej strinjati s Contrerasovo ugotovitvijo v že omenjeni knjigi *Nova levica in krščanstvo*, kjer avtor okrca sodobno evropsko politično desnico, da "še vedno deluje v skladu s staro paradigmo: tisto iz dvajsetega stoletja, ko so bile razlike med desnico in levico povezane predvsem z obliko organizacije proizvodnega sistema. Ni še dojela, da težišče ideološkega boja ni več ekonomija, temveč moralno in kulturno vprašanje /.../".¹³ Jaz bi tu dodal, da ne gre tu le za to, da se mora desnica prilagoditi neki "novi" taktiki levece, ampak da v novoveškem ideološkem spopadu nikoli ni šlo za politiko in ekonomijo, pač pa je vselej šlo ravno za boj idej. Tu moramo reči, da je

imel nauk Cerkve, kakršen se je izoblikoval v epohi, ki se je zaključila s Pijem XII., to zelo jasno pred očmi - bolj kot kasneje. Tudi naš, tolikokrat po krivici blateni Anton Mahnič, je razmišljal točno na tej ravni središčnosti idej in načel.

2. Zlasti pa je treba ugotoviti, da je temeljni premik, ki ga moramo v svoji miselnosti narediti, povratek k filozofsko/teološki misli sv. Tomaža Akvinskega: zlasti v tisti spoznavoslovni točki, kjer je Tomaževa misel zaznala in ustrezno zavrnila iz islamske filozofije porojeno temeljno zmoto modernega sveta, da ni mogoče objektivno (tj. v čutni predmetnosti) utemeljiti splošnih ugotovitev, načel, norm, ker da so slednje le naš miselni konstrukt. Tu je seveda treba najprej reči, da smo na potezi katoličani, ki nam je Tomaževa misel s strani učiteljstva Cerkve predložena kot vzor filozofske in teološke refleksije (vse od *Aeterni Patris* do *Fides et ratio*), čeprav je bila v sami Cerkvi v času po II. vatikanskem koncilu močno opuščena. Ni mogoče, da ne bi opozoril na tem mestu na dejstvo, da se je v Cerkvi v 20. stoletju močno utrdil vpliv modernizma in neomodernizma (te "herezije vseh herezij", kot jo je imenoval Pij X. v encikliki *Pascendi*), ki je katoliško teologijo in filozofijo skušal prilagoditi pogubnim težnjam novoveškega filozofskega relativizma. Relativizacija norm, na kakršno smo opozorili že pri Skotu, se je razširila med duhovščino in teologi zlasti skozi podpiranje t. i. situacijske in eksistencialne etike, ki so jo zagovarjali odmevni teologi kot Karl Rahner, Joseph Fuchs in Bernhard Häring. Relativizacija zgodovinskih dejstev, znanih iz razodetja, v okviru biblične znanosti pa je načela same temelje verovanja, v skladu s prikazanim skotističnim prikazovanjem čutne predmetnosti kot oropane vsake vsebine, ki bi lahko imela splošen pomen oz. le-ta se subjektivizira (to je tendenca, ki pripelje denimo do Bultmannove subjektivizacije dejstva Kristusovega vstajenja kot projekcije želja apostolov). Skupno vsem

tem in podobnim tendencam je razdruženje konkretne posamezne stvarnosti od splošnih norm in načel, ki jo je v temelju izvedel Janez Duns Skot. Najbolj skrajna oblika te miselnosti je v Cerkev prodrla nedavno in je postala znana v kontekstu nedavne sinode o družini kot Kasperjev predlog o podeljevanju svetega obhajila ločenim in ponovno poročenim, v katerem se relativizira norma, ki jo Jezus jasno in večkrat podaja v *Evangelijih*. Zavedati se seveda moramo, da povratek v realistično, antimoderno Tomaževo misel v Cerkvi ne more računati na takojšnji uspeh. Tu se moramo spet predstaviti v gramscijevsko perspektivo pozicijske vojne idej, ki bo le počasi in ob veliki vztrajnosti obrodila zelene rezultate.¹⁴

3. Pri tem pa ne smemo prezreti nekaterih ugotovitev statistične narave, ki dodatno utemeljujejo pravilnost naše analize. Približevanje modernizmu oz. novoveški miselnosti v Cerkvi (čemur se običajno reče "duh II. vatikanskega koncila")¹⁵ se je običajno in se še vedno utemeljuje kot približevanje sodobnemu zahodnemu človeku s "pastoralnim" namenom, da se ga lažje in v večjem številu pritegne h krščanskemu življenju. Na tem namenu ves pokoncilski neo- in kvazimodernizem stoji in pade: uresničevanje tega, na neki ravni upravičenega namena, pa je sociološko in statistično preverljivo. Toda statistična dejstva govorijo, da te težnje v Cerkvi ne le, da ne dosegajo svojega cilja, pač pa da dosegajo točno nasproten učinek od želenega. Marsikje na Zahodu je namreč zaznati drastičen padec verskega življenja, ki se začne ravno v času okrog II. vatikanskega koncila, pri čemer je v času neposredno pred tem Cerkev doživljala statistično rast, tako kot jo doživljajo skupnosti in redovi v Cerkvi, ki nadaljujejo tradicijo antimodernistične Cerkve. Tudi učinek Frančiškovega papeževanja, ki se ga je skušalo predstaviti kot primer uspešne paradigme v duhu koncila, kaže, da vernikov ne privablja, ampak

odbija (vsako leto pada obisk javnih avdienc in drugih srečanj za dobro tretjino).¹⁶ Skratka, tudi statistični podatki kažejo, da če se želimo izvit iz zagatnega položaja, v katerega je novoveška miselnost pahnila evropskega človeka, se moramo najprej katoličani (in verjetno najprej laiki, ker je hierarhija službeno vezana na pokoncilski kvazimodernizem) vrniti h klasičnemu, tomističnemu, antimodernemu katolicizmu epohe, ki se je sklenila s papežem Pijem XII. Morda med nami ni malo ljudi, katoličanov, ki jim tak povratek v tomistično, antimoderno katolištvo iz različnih razlogov ne diši kaj preveč. Vendar glede na predstavljena dejstva mislim, da se na tem mestu vsak izmed nas lahko zaveže vsaj k temu, k čemur je pozval vesoljno Cerkev ugledni italijanski teolog Brunero Gherardini ob 50. obletnici II. vatikanskega koncila, in sicer, da smo pripravljeni začeti nepristransko razpravo o sadovih tako predkoncilskih, antimodernističnih, kot pokoncilskih, kvazimodernističnih usmeritve Cerkve, ne da bi vnaprej predpostavljali, da je pokoncilska pot edina možna pot za Cerkev v sedanjosti in prihodnosti.¹⁷

-
1. Prim. Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere*, 7. zv., § 52; 8. zv., § 16; 13. zv., § 7. Gramscijeva dela so na spletu dostopna na http://www.nilalienum.com/Gramsci/o_Indexnew.html.
 2. Prim. seznam raznih tovrstnih Gramscijevih navedkov na: <http://www.scuolanticoli.com/pagegramsci.htm>. Prim. tudi A. del Noce, *Il marxismo di Gramsci e la religione*, na: http://www.totustuustools.net/pvalori/delnoce_gramsci.htm
 3. K. Marx, *Prispevek h kritiki Heglove filozofije prava*: Uvod, MEID I, str. 192.
 4. Prim. A. del Noce, n. d.
 5. Fourier je namreč v svoji *Théorie des quatre-mouvements et des destinées générales*, 2. Partie, (cap.): *Avilissement des femmes en la Civilisation*, v: *Oeuvres complètes de Charles Fourier*, Paris 1841, ugotavlja: "Il n'est aucune cause qui produise aussi rapidement le progrès ou le déclin social que le changement du sort des femmes" (str. 195-196); "En résumé, l'extension des privilèges des femmes est le principe général de tout progrès sociaux" (str. 196).
 6. Prim. nedavni intervju z Alice von Hilderbrand (ženo znamenitega katoliškega filozofa Dietricha von Hilderbranda) na to temo: <http://www.churchmilitant.com/video/episode/infiltration>.

7. Prim. H. Corbin, *Zgodovina islamske filozofije*, Celje 2001, str. 32 sl.
8. Tu je težko odmisлити Maritainov očitek "angelizma" novoveški misli.
9. Ne smemo pozabiti na sorodnost nauka o iluminaciji pri sv. Avguštinu.
10. Prim. *De ente et essentia*, III, n. 25.
11. Res je, da je pri Dunsu Skotu direktno spoznana posamezna stvar, splošnost pa le posredno, po refleksiji (Prim. A. Maurer, *Zgodovina srednjeveške misli – Zahod*, Celje 2001, str. 250, T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, Bologna 1991, str. 239), prav obratno kot pri sv. Tomažu (S. th., I, q. 86, a. 1), vendar je dejstvo, da splošnost (intentio universalitatis) ni več dojeta le kot spoznavni akt, ki vodi k spoznanju stvari, pač pa kot predmet spoznanja (*Rep. Mag.*, I, d. 3, q. 4, nav. po A. Sollinger, *Erkenntnistheoretische Implikationen der Memoria-Konzeption von Scotus*, v: *Via Scoti*, ur. L. Sileo, I. zv., Rim 1995, str. 485, prim. tudi T. Tyn, n. d., str. 239). Iz tega dalje sledi, da je posamezna čutna stvar že izhodiščno oropana splošnosti, ki postane umski konstrukt in posledično je posamezna stvar (edina, ki ji po Skotu pripada polni status bitja) nekaj, čemur posameznost pripada na neodtujljiv način, po svojem bistvu: tej k bistvu in liku pripadajoči lastnosti reče Skot *haecceitas* (*Opus Oxon.*, I, d. 3, q. 6, n. 15, nav. po A. Maurer, n. d., str. 248, prim. tudi T. Tyn, n. d., str. 237); pri sv. Tomažu pa posameznost (*principium individuationis*) ne izhaja iz lika/bistva, ampak le iz stvari (*materia signata quantitate*). Iz tega potem dalje sledi, da bit (neločljiva od posameznosti) spada k bistvu vsake stvari: posledično je med bitjo in bistvom možna le *razumska* in ne stvarna razlika (*Rep. Par.*, II, d. 1, q. 2, n. 3, po R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, Berlin-New York, 1986, str. 316). Pri sv. Tomažu je ta razlika med ustvarjenimi bitji lahko le stvarna, saj bi drugače vse stvari bile večne kakor Bog. Ker sta bit in bistvo pri Skotu stvarno ista, je lahko njegovo pojmovanje bitja le univokno (*Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 27 sl., po *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Leiden-Boston 2012, str. 396) in ne analogno, po bistvih razlikovano, kot pri sv. Tomažu, kar pripelje Skota tudi do nadaljnje (za sodobni neomodernizem bistvene) teze o naravni želji po zrenju Božjega bistva. To tezo, ki jo najdemo npr. v temeljnem De Lubacovem delu *Surnaturel* (1946), izhaja iz univocizma v tem smislu, da če rečemo s Skotom, da je adekvatni predmet uma univokno pojmovano bitje, potem je človekova težnja po spoznanju po svoji naravi usmerjena k spoznanju celotnega bitja (vključno z Bogom) in ne le stvarnega bitja (kot pri sv. Tomažu) (*Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 113-114, po J. Aertsen, n. d., str. 409). Ker so splošnosti pri Skotu oropane svoje adekvatne podlage v stvarnosti, se to pozna tudi na pojmovanju Boga, čigar volja ni več vezana na kakršna koli načela ravnanja (ideje v Božjem umu), pač pa ta načela postanejo že (dokončno sicer šele pri Ockhamu) izraz njegove volje, kar bo odločilno za Descartesovo formulacijo hiperboličnega dvoma preko hipoteze o *malin génie* v I. Meditaciji (Prim. A. Maurer, n. d., str. 244-246, 289-290).
12. Prim. S. th., I, q. 85, a. 5, ad 3.
13. F. J. Contreras, D. Poole, *Nova levica in krščanstvo*, Ljubljana 2015, str. 45-46.
14. Kot primer dobre prakse, ki se ozira v nakazano smer, bi navedel tudi diskusijo okrog vprašanj kulture življenja in obrambe družine. Argumenti, ki jih naša stran predstavlja javnosti, so namreč v glavnem argumenti iz navedene aristotelsko-tomistične (torej antimodernistične) spoznavoslovne provenience. Če se namreč hoče pokazati, da je zarodek človek, ki mu pripadajo ustrezne pravice, ne bo tega mogoče narediti, ne da bi se poseglo po konceptih deja, možnosti, bistva, lika in tvari: zarodek je človek v možnosti, ne pa še v deju (ni še realiziral vseh človeških zmožnosti), a možnost je tista, ki določa bistvo ali lik (ki ga lahko tu razumemo tudi kot DNK, ki določa nadaljnji razvojni algoritem, če nočemo poseči po kompleksnejšem pojmu duše – prim. E. Berti, *Quando esiste l'uomo in potenza*, v: E. Berti, *Nuovi studi aristotelici*, II. zv., Brescia 2005, str. 143-150, prim tudi moj članek iz časa okrog referendumu na <http://www.casnik.si/index.php/2015/12/16/cas-je-definitivno-proti/>). A ta argumentacija predpostavlja, da smo zmožni ravno abstrakcije lika (DNK-ja, npr.) kot splošne zakonitosti iz stvarnega posameznika. Podobno velja za argumentacijo zoper homoseksualne "poroke": v našem bistvu (DNK-ju) je zapisan spol, v katerem so določene zmožnosti takšnega in ne drugega razvoja in tudi reprodukcije; uporaba reproduktivnega akta (spolnosti), ki ni skladna s tem po naravi danim algoritmom razvoja (npr. homoseksualna "spolnost"), ni v skladu z naravo človeka in torej tudi z njegovim dostojanstvom ne in v toliko tudi ni dopustna (kot npr. tudi prostovoljno suženjstvo). Na podoben način je mogoča tomistično-aristotelska argumentacija zoper kontracepcijo, pa tudi zoper promocijo ženskega zaposlovanja, in sicer iz roditvene funkcije in intenzivne skrbi za zarod, ki (če ni uporabljena kontracepcija ali njej podobne metode) žensko zaposli za celoten čas, v katerem bi bila kompetitivna na trgu dela. Vidimo torej, kako nam realistična filozofska misel prinese pozabljen tip racionalnosti, na osnovi katere je mogoče zavrniti vse glavne vzroke krize zahodnega človeštva, v kateri se nahajamo. Ponavljam: gre za pozabljen tip racionalnosti, pravzaprav za pozabljeno racionalnost kot tako, ki smo jo nadomestili z iracionalizmom subjektivizma in relativizma. Ne gre pa za vzpostavitev nekega novega iracionalnega avtoritarizma, kakršnega srečamo v islamski veri. Mislim celo, da bi nam bili muslimani hvaležni, če jim bomo znali pokazati, da je možno vzpostaviti demografsko in normativno stabilno družbo na osnovi racionalne misli in brez uporabe slepe fundamentalistične sile, ki so je, kolikor vem, sami muslimani nekoliko siti in je to eden izmed glavnih vzrokov za njihovo spreobračanje v krščanstvo, ki v zadnjih desetletjih presenetljivo narašča.
15. Da bi se razlikoval od "črke" njegovih dokumentov, ki ne vsebujejo neposredno modernističnih trditev, čeprav so mestoma dvoumna, npr. v dokumentih o verski svobodi, o ekumenizmu, o misijonih itd.
16. Prim. <http://www.antoniosocci.com/fedeli-in-fuga-da-bergoglio/#more-4216>
17. Prim. B. Gherardini, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*. Casa Mariana Editrice, Frigento 2009; *Concilio Vaticano II. Il discorso mancato*. Lindau, Torino 2011.