

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 253—266

Besedilo prejeto/Received:07/2020; sprejeto/Accepted:08/2020

UDK/UDC: 299.5

DOI: 10.34291/BV2020/02/Vodicar

© 2020 Vodičar, CC BY 4.0

Janez Vodičar

Kritika sekularizacije: tradicija kot pot do trdožive prihodnosti

Critique of Secularization: Tradition as a Way to a Resilient Future

Povzetek: Sekularizacija je gibanje, ki naj bi sodobni družbi omogočilo demokratično ureditev in avtonomijo posameznika. Antropolog Talal Asad z genealoško metodo poskuša odkriti izvor in oblikovanje pojma sekularizem: sekularno umešča v odnos do religije in tradicije. Sekularno naj bi temeljilo na matematičnem razumevanju in utemeljitvi posameznika kot avtonomnega subjekta. To je pripeljalo do premika religije v zasebnost, religiozno pa pogosto le v verovanje, ki je utemeljeno zgolj z lastnim notranjim izkustvom. Telo in navade se zanemarljajo. Tradicija, ki je z učenjem življenja oblikovala navade, govorjenje in telesne odzive, je prav tako prezrta ali celo nezaželena. Izhajajoč iz teh ugotovitev skušamo nakazati, kako je tradicija, ki se prenaša preko socializacije, pri soočanju s krizami človeštva lahko v pomoč. Trdoživost posameznikov in skupnosti je odvisna od uspešnosti učenja iz izkušenj prejšnjih generacij in ustvarjalnega prevajanja tega znanja v konkretne življenjske situacije.

Gljučne besede: sekularizacija, religija, Talal Asad, tradicija, socializacija, učenje, rezilienca

Abstract: Secularization is a movement that is supposed to enable a modern society to be a democratic community with the autonomy of the individual. Through a genealogical method, Talal Asad tries to discover the origin and formation of the concept of secularism. As an anthropologist, he places the secular in relation to religion and tradition. Secular is supposed to be based on a mathematical understanding and justification of the individual as an autonomous subject. This led to the shift of religion to privacy and often the understanding of religion only as a belief based exclusively on one's inner experience. Body and habits are neglected. Tradition that has once shaped habits, speech, and bodily responses through life learning is also ignored or even undesirable. From these findings, the article attempts to present how a tradition transmitted through socialization can help in dealing with the crises of humanity. The resilience of individuals and communities depends on the success of learning

from experiences of previous generations and creative translation into a real-life situation.

Keywords: secularization, religion, Talal Asad, tradition, socialization, learning, resilience

1. Uvod

Danes je zelo lahko koga diskreditirati z obsodbo, da je tradicionalist. Razvoj razumemo bolj ali manj kot nasprotje tradiciji in sam po sebi naj bi služil človeku; vsaj tako je mogoče razumeti argumentacije nasprotnikov vsega tradicionalnega. Tradicija se zdi najboljša in najkrajša pot, da koga umestijo med skrajneže: fašiste, nacionaliste ali pa klerikalce. »Njihove (skrajnežev) apropiacije lahko sicer označimo za ‚blasfemijo‘ in ponesrečene poskuse prevajanja tradicije, vendar se moramo zavedati, da te niti ne bi bile možne v takšni meri, če ne bi med njimi in tradicionalisti obstajala nekatera najgloblja strinjanja, predvsem o zavračanju temeljnih idealov in vrednot modernega sveta.« (Plavčak 2019) Ker zgoraj omenjeno mnenje ni osamljeno in se pogosto sprejema nekritično, ga je zelo težko ovreči – s tem pa je vsako sklicevanje na tradicijo vsaj težavno, če ne neplodovito.

Pri nas se tradicija redno povezuje s krščanstvom in Cerkvijo. Vključevanje Cerkve oziroma njenih predstavnikov v javni diskurz se razume kot napad na moderno ureditev države, saj naj bi s tem kršili temeljno pridobitev zadnjih stoletij: ločitev Cerkve in države. Kot primer lahko služi naslovnica *Mladine* pred nekaj leti, ko so nekateri demonstranti izpred sodišča, kjer so nasprotovali liberalnemu sodstvu, po protestih odšli k frančiškonom na Tromostovju. Naslov članka je zgovoren: „‚Sekularna‘ država Od sodišča do cerkve in spet nazaj“ (Gramc 2014). Za avtorja in verjetno številne bralce je to dovolj velik argument, ki demonstrante diskreditira sam po sebi. Tradicija in Cerkve sta tista, ki v mnogih primerih ne le sodita skupaj, ampak enako ogrožata javno dobro.

Pri tem Slovenija ni edina. Zahodni svet je preplavljen s spraševanjem o mestu religioznega v povezavi s tradicijo (Žalec 2019, 422). Pri tem je ključno vnaprej sprejeto izhodišče, da je sodobna pluralna družba vrh dosežka civilizacije. Sekularnost je treba na vsak način braniti, pri tem pa niti ne vemo, kaj to dejansko pomeni. Zato ostajajo odprta številna vprašanja, kot npr. kakšno vlogo naj bi imela verska prepričanja v javnosti. To je v povezavi s pluralizmom in sekularizacijo le eden izmed številnih teoretičnih in praktičnih izzivov. »Nekateri od teh izzivov so na primer vezani na javne šole. Ali lahko liberalna država podpira šole z verskim ozadjem? Bi moralo biti prepovedano izpostavljanje ali nošnja verskih simbolov v javnih šolah? Ali država že krši svoje načelo nevtralnosti, če učencem posreduje osnovno razumevanje različnih religij, ki so navzoče v družbi?« (Schaub 2014, 247) Kljub zavzemanju za multikulturalnost ima sodobna sekularna družba enostranski pogled, kaj bi naj ta preplet različnih kultur pomenil. Predvsem je težava, ker si je težko predstavljati kulturo brez določene tradicije v ozadju, ki na tak ali drugačen način oblikuje življenje vseh, ki v skladu z njo živijo.

Možen nov premislek o vlogi tradicije in njeni pogosto apriorni izključitvi iz sodobne družbe ponuja antropolog Talal Asad, ki trdi: »Pripadati tradiciji ni isto kot igrati v drami. Večinoma nimamo velikih moralnih konfliktov, nobene strašne izbire ni treba sprejeti. Ne tradicija sama po sebi, temveč negotovost življenja je, ki prisili posameznika v moralne konflikte.« (Asad 2006, 235) Prav pri iskanju modrih rešitev v konfliktnih situacijah nam pomaga tradicija – naj to priznamo ali ne. Če igralec lahko zgolj igra, moramo sami v vsakdanjih odločitvah izbirati in nositi posledice. Ta izbira je pogojena s predhodnimi, ki so del določene kulture življenja. Vsaka kultura ima določeno tradicijo, ki jo ob konkretnem primeru ‚prevajamo‘ v svoj jezik odločitve. Pri tem sodobna sekularna družba ni izjema – ima svojo kulturo in svojo tradicijo. Asad poskuša raziskati sekularno tradicijo, ki kljub zavračanju tradicionalnega to, lahko bi rekli potuhnjeno, uporablja.

Pri tem načelno sprejemamo, da večji del svojega življenja ne moremo drugega kot živeti v sekularnem svetu, za katerega domnevamo, da so moški, ženske in skupnosti, ki jih tvorijo, subjekti, avtorji lastne usode. Vendar delo Talala Asada odpira prostor znotraj kulturnih praks akademskega sveta (in morda tudi ponekod drugod), v katerem je mogoče odkriti in kritizirati zapletene in nasprotujoče si genealogije, ki te prakse sekularizma ustvarjajo (Wilson 2006, 205). Prav zaradi prikrite samoumevnosti, da je sodobni človek v sekularni družbi končno sposoben biti odgovoren za lastno usodo, skupnost pa si sodbo piše sama (kakor nas nekateri prepričujejo), to lahko predstavlja pot do družbene nekritičnosti in apatičnosti. Predvsem pa se izgublja odpornost, (osebna in skupnostna) rezilienca, kar se kaže v trenutkih kriznih situacij. ‚Tradicionalne‘ kulture črpajo iz tradicije, sekularna pa to v procesu javne vzgoje pogosto izključuje – kar pa lahko vodi v novo in pogosto tudi nevarno ustvarjanje tradicij v različnih nacionalizmih ali religijskih ekstremizmih ali pa v še večje, neodgovorno prikrievanje tradicije, kar konflikte, ki so jih prej reševali tradicionalni kulturni vzorci, odriva v tako materialno kot duhovno potrošnjo (Klun 2017, 507). Do trdoživosti, ki je v kriznih situacijah zelo potrebna, pa taka vzgoja in socializacija po našem mnenju ne vodita.

2. Asadova genealoška metoda

Talal Asad, rojen leta 1932 v Savdski Arabiji avstrijskemu diplomatu, spreobrnjenemu iz judovstva v islam, in materi domačinki, je preživel mladost v Indiji in Pakistanu. Tam je obiskoval krščanske šole, pozneje študiral na zahodu in doktoriral iz antropologije na Oxfordski univerzi. Pluralno izkušnjo svojega življenja je vedno bolj uporabljal pri raziskovalnem delu. Zelo hitro je v samooklicano odprtem kulturno-znanstvenem prostoru Anglije odkril skrit in nezaveden prezir do drugih kultur in predvsem do religioznega. Čeprav si s Casanovo kot enim izmed najbolj razširjenih in sprejetih avtorjev definicije sekularnega pogosto nasprotujeta, ta jasno kaže izhodišče Asadove kritike:

»Ideološka kritika religije, ki jo je razvilo razsvetljenstvo in na katero so se sklicevale od osemnajstega do dvajsetega stoletja različne vrste družbenih

gibanj po vsej Evropi, so te teorije sekularizacije razumele in uporabljale ne le kot opisne teorije družbenih procesov, ampak tudi in še z večjim podarkom kot kritično-genealoške teorije religije in kot normativno-teleološke teorije religioznega razvoja, ki so predpostavljale propad verstev kot *telos* zgodovine.« (Casanova 2006, 18)

Asad je ob prihodu na študij v Evropo pod vplivom marksistične kritike moči sprejel izziv razkrivanja sekularnega razumevanja religije kot prikrite družbene moči in pri raziskovanju uporabljal genealoško metodo. Če je Nietzsche raziskoval nastanek sodobne morale, to metodo pa je utrdil Foucault, jo je Asad uporabljal v duhu temeljne antropološke metode participativnega opazovanja tako konkretnega življenja kot tudi poročil o tem življenju.

Kar zadeva sekularnost, sekularizem in sekularizacijo, je kritična antropološka genealogija komaj lahko nadomestek za družbeno, socialno raziskovanje ali zgodovino, kot jo najdemo v sodobnih zgodovinskih učbenikih, pač pa »način, kako raziskovati iz naše sedanosti vse nepredvidljive situacije, ki so se nam dogodile, do naše sedanje gotovosti«, cilj pa bi bil »dvom v naše sedanje samoumevnosti, hkrati pa ohraniti domnevo, da je kljub temu nekaj resničnega«. Načrtovana antropologija bi se tako oddaljila od značilnosti, ki jo določa le raziskovalna tehnika (opazovanje udeležencev) v zunanje opisanem polju, to je metode tako imenovanega terenskega dela, usmerjenega v lokalne posebnosti in njihov gosti opis, kot to predvideva Clifford Geertz. Vrniti se mora k smeri, ki jo je začrtal Marcel Mauss: »sistematičnemu raziskovanju kulturnih konceptov« (Asad 2003, 16–17). Dejansko, ugotavlja Asad, je konceptualna analiza v resnici stara kot filozofija: »Kar je značilno za moderno antropologijo, je to, da gre bolj za primerjavo sprejetih konceptov (predstavitev) med družbami, ki se nahajajo v različnem času in prostoru. Pomembno pri tej primerjavi ni njihov izvor (zahodni ali nezahodni), ampak oblike življenja, ki so jih oblikovale, moči, ki jih odpirajo ali omogočajo.« (de Vries 2006, 117)

Pri genealoškem raziskovanju se Asad sprašuje, kako je sodobna družba prišla do razumevanja religije kot take. Ugotavlja, da je tudi splošna opredelitev religije zgodovinsko pogojena, zato zanjo ne more biti zares splošne – univerzalne definicije. Še posebej, ker je tudi prizadevanje za univerzalizacije, za splošne definicije zgodovinsko in kulturno pogojeno (Asad 1993, 29). Kritično se loteva tudi Geertzovega razumevanja religije kot simbolnega sistema: očita mu dvojno obliko konfuznega diskurza – tistega, ki ga uporablja v sami religijski praksi, in tistega, ki ga uporablja za govor o tej religijski praksi. Govor – diskurz o religiji je hkrati vpet v druge razprave in razumevanja v družbi. »Diskurz o religiji ima svojo zgodovino in ta zgodovina določa, kako bomo uporabljali koncept religije.« (Kessler 2012, 204)

Pri govoru o religiji, pa naj bo to z vidika antropologa, sociologa ali filozofa, gre vedno za konceptualizacijo. To izhodišče je treba raziskati, saj lahko le tako odkrijemo vire moči, ki določajo pravilnost ali nepravilnost določenih argumentov, definicij. Že samo iskanje splošnih opredelitev je pogojeno z določenim ozadjem; ta je treba genealoško razdelati. Asad to opisuje takole: »Splošno gledano, nisem poskušal opisati zgodovinsko dogajanje v linearnem zaporedju idej, kot to pogosto počneta Ca-

sanova in drugi sociologi (,protestantska reformacija' kot vzrok in ,sekularna modernost' kot učinek), ker genealoška raziskava predpostavlja bolj zapleteno mrežo povezav in ponovnega vračanja kot le pojem vzročne verige.« (Asad 2006, 210)

Genealoško raziskovanje samo po sebi nima pomena. Išče razumevanje – kar je tako ali tako naloga antropologije, življenja sodobnega človeka in družbe v odnosu do religije. Pri tem se ne sprašuje o univerzalni vlogi ali izvoru religije. Asad je nagnjen k drugačnemu kompleksu vprašanj: Kakšne so idejne in ideološke predpostavke, skozi katere sodobni zahod (in zlasti antropologija) razmišlja o religiji? Kakšna je zgodovina moči, skozi katero se je uveljavil tak način razmišljanja? In kakšni so načini – konceptualni, institucionalni, ideološki –, pri katerih je sodobno zahodno razumevanje religije bistveno spremenilo življenjski slog ljudi, ki jih je osvojilo in obvladalo? (Scott 2006, 139).

3. Izvori sekularnega razumevanja religije

Pred predstavitvijo Asadove kritike razumevanja religij je treba poudariti, da sam sekularizma ne vidi kot nekakšnega nadaljevanja razvoja ,svetovne zgodovine' ali kot nasprotje religioznega – bolj se oba vidika, sekularni in religiozni, v mnogih pogledih prekrivata in sta medsebojno soodvisna (Schlerka 2017, 122). Gre zlasti za prenos vplivajske moči v družbi, ki je v temelju spremembe razumevanja religije vse od začetkov moderne. »Pri tem poudarjam ne le, da religija in sekularno vplivata druga na drugo, ampak da (a) sta oba zgodovinsko konstituirana, (b) to se zgodi z naključnimi procesi, ki združujejo različne miselne koncepte, prakse in medsebojno občutenost, in (c) v sodobni družbi je zakonodaja ključnega pomena pri določanju in obrambi posebnosti družbenih prostorov, zlasti legitimnega prostora religije.« (Asad 2006, 209)

Zgoraj predstavljena definicija povezanosti razumevanja religije in sekularnega je ena od prvih točk nekakšne dekonstrukcije splošne definicije religioznosti, ki zanemara lastno zgodovinsko pogojenost. Pri kritiki sodobnega razumevanja religije Asad skrbno pokaže, kako univerzalna definicija religije, kot jo predlaga Geertz, temelji na konceptualni arhitekturi, ki je pri obravnavi krščanstva globoko prežeta z dogajanjem v zgodnjem obdobju novega veka in ima zato pri analizi drugih tradicij omejen doseg.

»Pomembno je, da težava, ki jo prepozna v Geertzovem modelu, ni zgolj privilegiranje ene religije (krščanstva) na račun drugih, kar bi lahko premagali s skrbnim odpravljanjem posebnih krščanskih in evrocentričnih predpostavk. Nasprotno, sama zamisel o religiji kot univerzalni kategoriji človeške izkušnje je posledica neposrednega razvoja teologije v sedemnajstem in osemnajstem stoletju, še posebej pa pojava koncepta naravne religije, in sicer ideje, da je ta religija značilnost vseh družb, kar se kaže v univerzalnosti sistemov verovanja, vere in etičnih kodeksov.« (Scott in Hirschkind 2006, 6)

Zgrešenost univerzalizacije osebne izkušnje kot temelja religioznega kaže na problematičnost sekularizma. Ta se je v svojem razvoju opiral na idejo osebnega doživljanja religioznega in nekakšne notranje osebne vere – in tudi pri kritiki izhaja iz osebne izkušnje. »Na primer, ena od stvari, ker so me vzgajali v duhu strogega islama, me je najprej pripeljala do dvoma glede nekaterih posploševanj v Geertzovem razumevanju religije. Predpostavka, da moraš verovati in ko boš enkrat veroval, bodo sledile druge stvari, mi ni bilo smiselna glede na to, kako sem bil vzgojen. To osebno poznavanje islamske tradicije mi je omogočilo, da sem se začel spraševati o tem, kako je bila razumljena religija v tem posplošenem okviru.« (Asad 2006, 282) Osebna izkušnja verovanja, ki dobi v poskusu znanstvene opredelitve pri William Jamesu (2015) v znanosti dokončno mesto, je eden izmed možnih izvorov sekularizma, pa tudi odnosa sekularne družbe do religioznosti.

Geertzovo razumevanje religije je zato omejeno, ker delno izhaja celo iz le določene krščanske tradicije, ki v religiji vidi v prvi vrsti razsežnost verovanja, verjetja; in delno, ker temelji na novoveškem razumevanju razvoja pojma ‚naravne religije‘ – to pa je pogojeno s filozofskimi pogledi zlasti Kanta. Pri tem se verovanje razume kot notranja, avtonomna umska razsežnost, kar je za Asada v temelju dediščina protestantizma. Če Geertz opredeljuje religijske simbole kot tiste, ki vsebujejo idejo celote, kozmične razsežnosti in nekakšno pozitivno perspektivo, Asad opozarja, da je to zgolj porazsvetljenski koncept, ki izrazito omejuje celostno psihološko učinkovanje religije (Kessler 2012, 205). Ni najpomembnejše, kaj nek simbolni zapis religije prinaša, ampak kako to deluje na posameznika – in po njem na celotno skupnost. Temeljno vprašanje pri tem je, kaj religijskim simbolom delovanje omogoča, v kakšnem diskurzu se lahko razvijejo in mu dajo pomen. Na to vprašanje ne moremo odgovoriti brez upoštevanja prepleta z nereligioznimi simboli, ki so del zgodovinske razsežnosti njihovega nastajanja. Antropološko ozadje, ki ga Asad vnaša v teoretično razmišljanje, vodi do holističnega pogleda na religioznost – te ne moremo omejiti le na nekakšno ‚zasebno‘ sfero psihičnega doživljanja ali simbolnega razumevanja verskih resnic.

Nasproti naraščajoči antropološki težnji, da je kulturo v temelju mogoče razumeti besedilno – sistem simbolov, kot je dejal Geertz, Asad vztraja, da je treba pomen simbolov razumeti glede na praktični kontekst, v katerem ti simboli delujejo, in oblike družbene discipline, s katerimi so določena branja dovoljena in izvajana. »Ko antropologi ali zgodovinarji pristopijo h kulturnim pojavom kot besedilom, ki jih je treba brati, v nekem smislu zavzemajo stališče sodobne teologije, ki religijo v bistvu obravnava kot udejanjanje trditev izraženih v simbolni obliki. Ali lahko vemo, se Asad sprašuje, kaj verski simboli pomenijo, ne glede na družbene discipline, s katerimi je zagotovljeno njihovo pravilno branje?« (Scott in Hirschkind 2006, 7) Temeljna antropološka metoda dela na terenu ga je vedno bolj usmerjala k zaključku, da za vsa okolja in vse čase ne moremo uporabljati istih meril. Religioznost je seveda neka svojska razsežnost, ki v svoji zgodovinski pogojenosti za pravo razumevanje terja tudi premislek o sami poti do tega razumevanja.

Asadovo nasprotovanje splošnim definicijam religije in Geertzu ni v tem, da bi ta zanemarjal vpliv religije na delovanje (ali moč pri tem),

»ampak da na začetku analize konceptualizira simbolno kraljestvo kulture, kot da je lahko to ločeno od delovanja v družbi – in da nato poskuša ponovno povezati ali ponovno vključiti kulturo in družbeno delovanje na *ad hoc* ali *ex post facto* način. Trdi, da ta analitična zmota v Geertzovi shemi vodi do drugih, med katerimi je najresnejša ločitev mišljenja od (družbene) delovanja, kar bi lahko povzročilo kognitivizem in bi to lahko opredelili kot pojmovanje, da so misli na začetku v umu in jih moramo le izraziti s simboli ali znaki, da bi jih lahko medsebojno komunicirali in ukrepali v skladu z njimi.« (Caton 2006, 35)

Prednost kognitivnega je vprašljiva, saj ni zares pozorno na konkretno življenje – v konkretnem življenju pa šteje ravnanje. Pri delovanju, ravnanju se izraža moč – in mesto moči je v srčiki problema odnosa med sekularizmom in religioznostjo. Geertz, kot izhaja že iz Webra, sprejema zamisel o ‚simbolnem dejanju‘. Gre za nekakšno notranjo motivacijo – podporo osebnemu in družbenemu ravnanju, ki izhaja iz simbolne konstelacije (Anter 2014). Če sekularnost na neki način pušča svobodo osebni simbolni konstelaciji sveta in lastne biti, pa je s tem drugače v javnem življenju, zato bi bilo koristno sprejeti eno najpomembnejših kritik Geertzovega pristopa – njegovo očitno pomanjkanje zaskrbljenosti zaradi problema moči, ki vpliva na odločanje (Caton 2006, 41).

Če Asadovo zgodovinsko pogojenost razumevanja sekularnega vzamemo zares, je na vprašanje moči, še posebej v luči genealoške metode, prav tako treba gledati v tej perspektivi. Trditev, da je premestitev religioznega iz javnega v zasebno pridobitev, ki je vrh osvoboditve človeka v njegovem temeljnem dostojanstvu osebe, je v veliki meri argument moči. In o njegovi prevladi se niti ne sprašujemo. »V evropskem okviru je sekularizacija koncept, ki je preobremenjen z močnimi usedlinami zgodovinsko posojenih pomenov, ki preprosto kažejo na vseprisotno in nesporno dolgoročno zgodovinsko omejevanje razširjenosti, moči in vloge cerkvenih institucij v primerjavi z drugimi posvetnimi institucijami.« (Casanova 2006, 16) Asad to mnenje širi na mnogo bolj holistično polje: zgodovina, ki je oblikovala današnji odnos do religije, se prenaša in živi preko tradicije.

4. Tradicija kot pot socializacije

Asad želi ustvariti antropologijo sekularnega na dva povezana načina. Pri tem deloma sledi spreminjanju slovnice konceptov, ki so za moderno po pomenu osrednji, in sicer sekularnega, sakralnega, religije in mita. Te koncepte umešča v družbeno in politično geografijo državne moči, disciplinske prakse in akademskih diskurzov. Skozi to genealogijo Asad izraža dvom o ideologiji ‚sekularizma‘ in veliki pripovedi o ‚sekularizaciji‘, ki sta osrednji v antropologiji, liberalnem nacionalizmu in zahodni prevladi sveta, ki se imenuje predmoderna (Shulman 2006, 154). Z nekakšno demonizacijo sekularnega bi lahko prezrli nevidne silnice moči, ki jih je v transformacijah prevzela sodobna družba. Moč, ki ni očitna in se je pogosto ne zavedamo,

je pogosto vplivnejša kot tista neposredna in razvidna. Zato pojmovanje moči, ki jo Asad raziskuje v odnosu med sekularnim in religioznim, izhaja iz dveh osrednjih predpostavk – prvič, da moderna, še bolj pa postmoderna ni niti popolnoma koherentna niti jasno omejena in da mnogi elementi, ki veljajo za rezultat zadnjih stoletij, izvirajo iz odnosov z zgodovinski ljudstev zunaj Evrope; drugič, da projekt moderne ni prvenstveno stvar spoznanja resnice, temveč spoznanje načina bivanja v svetu, in – Asad takoj dodaja – »to velja za vsako dobo, kar pa je značilno za moderno kot svojsko zgodovinsko obdobje, je, da vzame modernost kot politično-ekonomski projekt« (2003, 14). Dejansko se ta politični projekt notranje povezuje s sekularnim kot njena ontologija in epistemologija (21). Ta filozofska – ali v Wittgensteinovem smislu ‚gramatična‘ – vprašanja bi bila za antropologijo osrednjega pomena, saj je to disciplina, ki je v samem začetku želela razumeti nenavadno pri neevropskih kulturah. In želi zabeležiti, pogosto dobesedno posneti, pomen in učinek religije v posameznih kulturah – nenazadnje tudi z genealoško tvorbo lastnih ‚drugih‘. Ko se antropolog sooča z religijo, je to ‚drugo‘ vedno raziskovano v luči ‚moderne‘ in ‚posvetne‘ dediščine. V svoji ‚širini‘ seveda antropologi zanikajo vsako posploševanje. Tudi sodobna družba poskuša verjeti, da bi lahko za zadnjo ‚univerzalno zgodovinsko teleologijo‘ imeli izključno poraženi komunizem. A kljub temu odprtemu in pluralnemu pristopu je vprašanje, kako to, da v svetu pogosto velja prepričanje, da so določene kulture boljše, bolj demokratične, bolj napredne. Ne smemo zanemariti, zatrjuje Asad, da ZDA vedno znova poskušajo s promocijo enotnega družbenega modela po vsem svetu. Če ta projekt v svetovnem merilu ni bil povsem uspešen, če je njegov rezultat nadaljnja nestabilnost bolj kot homogenost, vzrok za to gotovo ni, da tisti, ki so pri moči odločanja o zadevah sveta, zavračajo nauk o eni sami človeški usodi – transcendentni resnici – za vse družbe (de Vries 2006, 116). Bolj kot to je kriv konflikt tradicij razumevanja. Pri tem ne gre le za zmoto razumevanja na ravni kognicije – gre za samo življenje, politično moč in prevlado.

»Nekaj, kar sem pri Marxu našel zelo zgodaj, je spoznanje, da struktur prevlade ni treba vcepiti neposredno, na silo ali s tako ali drugačno privolitvijo, ampak na način, kar sem takrat poimenoval ‚strukturna izključnost‘, nekaj, kar je neodvisno od tega, kar ljudje zavestno mislijo. Tako sila zunanje prisile kot osebna privolitev sta zavestni stanji, vendar sta manjšega pomena za razlago struktur prevlade – tako politične kot intelektualne.« (Scott in Asad 2006, 249)

To notranjo držo, ki vodi k poslušnosti, Asad primerja z odnosom do ljubljene osebe. Človek, ki je prevzet z ljubeznijo do koga, živi v prepričljivi resnici, živi v odnosu z osebo, je hkrati notranji in zunanji. Seveda mora tako telesni kot čustveni in miselni kontekst, v katerega je ta odnos umeščen, biti pravilen, da se posameznik z njim lahko poistoveti. Moč se v tem primeru kaže kot ujemanje med sposobnostjo posameznika in vsemi praktičnimi pogoji, ki so pomagali oblikovati konkretno osebno željo in jo uresničevati na način, ki se odraža v tem odnosu (Asad 2006, 213). Če to posplošimo na družbene razmere, je razumljivo, da znaki,

simboli sami po sebi ne pojasnjujejo človeškega priznanja (sprejetja) avtoritete; bolj to pojasni način, kako so se ljudje naučili izdelati, občutiti in zapomniti si znake. Ali (po drugem ključu), kako zaznavajo znamenja ljubljene osebe, ko se zaljubijo (214). Pri zaznavanju znakov in njihovem vključevanju v lastno življenje gre za proces socializacije. Ta poteka s prenosom ‚starega‘, že znanega, utečenega soočanja z življenjem v nove situacije. Pod temi ‚smernicami‘, ki nas vodijo k določenemu načinu odziva na situacije, najpogosteje razumemo tradicijo.

Tudi če je sodobna družba zrasla iz tradicije, danes bolj ali manj verjame, da se je osvobodila. Ta proces je temelj vzpostavitve avtonomnega subjekta in demokratične politične ureditve. Demokracija je sama po sebi dobra, vendar se Asad moči liberalne države boji, še posebej zato, ker obljublja, da bo izpolnila ‚voljo ljudi‘, kar izhaja iz Kantove utemeljitve posameznikove avtonomije. Ne gre toliko za to, da obstajajo dobri in slabi motivi za dejanja, ki naj bi človeka osvobajala in odrešila – nevarno je to, da se vztrajno zatrjuje, kako da danes pri sekularnem ‚odreševanju‘ ni več potrebe po nasilju in maščevanju. »Trdim, da ideja o političnem odrešenju gotovo ni na mestu v sekularnem svetu, da ogroža politiko in parodira duhovnost.« (237) V našem sodobnem svetu, kjer je demokratična politika pogosto predstavljena kot najvišje javno dobro, Bog ni mrtev, ampak se je po njegovem reinkarniral v Človeka – to je v množici moralno samoupravnih človeških bitij, združenih v politike, ki bi jih zlahka imenovali ‚transcendentne‘. Zato liberalne demokratične države, ki zastopajo in branijo človeštvo kot celoto, lahko odločajo o vprašanju življenja in smrti. Želijo posplošiti politiko rojevanja in urejati zdravstveno oskrbo, določajo pravične vojne in predpisujejo mednarodne sodne prakse ter vodijo različne vrste oboroženih posegov s humanitarnim predznakom (237). In prav zaradi tega je vredno in nujno genealoško ugotoviti, kako se je pojem sekularizacije razvil. Še pomembneje pa je, kako deluje danes: razume se kot samoumeven in določa tudi odnos do drugega, še najbolj do religioznosti, ki ‚noče iti v korak s časom‘, saj naj bi se preveč oklepala tradicije. Že Stefan Collini, zgodovinar idej devetnajstega stoletja, je pojmovanje jaza v romantiki, ki naj bi vodila do sodobnega sekularnega avtonomnega subjekta, opisal kot nekako samosvoje-ga, ločenega od vsake tradicije (Asad 2018, 75).

Prav z metodo raziskovanja razvoja sekularizma naj bi našli razloge za omalovažujoč odnos do tradicije. A v Asadovem raziskovanju je nekaj, kar je v nasprotju s Foucaultom in genealogijo, nekaj, kar ni združljivo – ali pač vsaj ne udobno – z etosom, slogom in nagonom genealoškega načina preiskovanja, dvoma ali nelagodja. Nekaj, kar ga vleče v smer filozofa A. MacIntyra in k njegovemu konceptu tradicije. Če Asada spodbuja Nietzschejev skepticizem do moči znanja (zlasti moči modernih univerzalističnih znanj) in se vedno čuti pozvan, naj preišče njene pogoje in učinke, ga po drugi strani spodbuja tudi nasprotna naloga – ugotavljanje načinov, kako se zgodovinske oblike življenja, zavezujoče izkušnje odnosa do avtoritet skozi čas vgrajujejo v določanje pravilnosti prakse, miselnosti in razpoloženja ter v specifične predstave o vrlinah in značilnih kompleksih vrednot (Scott 2006, 140).

Tradicija je tudi prostor, v katerem človek doživlja množico časov in se sooča z najrazličnejšimi spomini in izzivi za danes (Nežič Glavica 2019, 195–196). To daje

priučeni navadam določeno težo avtoritete in odprtosti. Zato je, kot jo sam pravi, genealogija način (ponovnega) pripovedovanja zgodovine s sledenjem nepredvidljivim dogodkom, ki so se združili, da bi ustvarili navidezno naravni razvoj. Čeprav samo po sebi to ni moralna pripoved, je za moralne pripovedi pomembna, saj pojem tradicijsko konstituiranega stališča, na katerem vztraja MacIntyre, sam po sebi ne more pojasniti, zakaj določeno stališče v tradiciji zagovarjamo ali mu nasprotujemo. Toda tradicija seveda ni le stvar argumentacije – celo argument je večinoma obroben.

»Tradicija se nanaša predvsem na prakso, na to, da se naučimo določene prakse in jo pravilno izvajamo ter jo naredimo za del sebe, nekaj, kar vključuje Mausov koncept habitusa. To seveda ne pomeni, da tradicionalne discipline, s katerimi se gojijo določene vrline, vedno ustvarijo tisto, za kar so zasnovane. Celó menihi, o katerih sem pisal v *Genealogiji religije*, so to dobro vedeli, ko so uporabili idejo o izvirnem grehu, in vsi spovedniki so vedeli (ali pa naj bi vedeli) za krhkost človeške kreposti.« (Asad 2006, 234)

Tradicija s seboj prinaša večjo samozavest in trdnejšo predstavo o moralni in epistemološki lokaciji znotraj utelešenih in zgodovinskih kontekstov. Po MacIntyru ima naše življenje obliko utelešene dramatične pripovedi, zato je treba z vidika tradicije vsako trditev razumeti v konkretnem kontekstu kot delo nekoga, ki sam sebe razume in se je postavil za odgovornega za svoje izrekanje v skupnosti. Ta ima svojo zgodovino, skozi katero je ustvarila zelo določen skupni nabor zmožnosti za razumevanje, ocenjevanje in odgovarjanje na izrekanje posameznika (Scott 2006, 144). Pri MacIntyrovem konceptu tradicije Asad izpostavlja možnost različnih interpretacij, prostor argumentiranja pri prevzemanju izročene. Zato stara ideja, da tradicija pomeni nekaj neargumentiranega, in nasprotno nova razsvetljena doba argumentiranost, ne zdrži. Pri prevzemanju tradicije ne gre za avtomatizem – vsaka religija predvideva neuspeh vzgoje, socializacije. Zato je tradicija najprej pomoč in nato usmeritev skupnemu življenju.

Kar Asada pri MacIntyru razočara, je njegovo zanemarjanje telesa:

»Ker je argumentiranje kot tako v celoti prepleteno s telesnostjo, se vedno sklicuje na zgodovinska telesa, telesa v določeni tradiciji, s svojimi zmožnostmi občutljivosti, dovezetnosti in dvomljivosti. Toliko tega o posamezni trditvi je del posameznikove izkušnje, ki jo ima vsakdo o svoji trditvi. Vemo, da to ni samo stvar uma. Argument je vedno zakoreninjen v časovnih procesih, vedno je utelešen.« (Scott in Asad 2006, 288)

Ker pri prenosu tradicije najprej vplivamo na telo (držo, postavitev, gibanje, izgovarjanje), je že pristop k temu odraz zgolj določene tradicije, ki ima pred očmi le kognicijo. Asad dokazuje, da je v liberalnem razmišljanju verovanje jedro razumevanja religije – in to kot zasebno, intimno, resnično lastno. Tako razumevanje religioznosti sega nazaj vse do ostrega razlikovanja med umom in telesom, ki se je uveljavilo v zgodnji moderni. To je prevzela tudi določena krščanska teologija.

Ob spremembi govornice o veri, ki ustreza sodobni krščanski viziji življenja, se spreminja ne samo način življenja, temveč tudi telo in njegova čutila.

»Ključni vidik tega je razlikovanje med ‚resničnim‘ jazom (subjektivnostjo) in lastnim, ki je konvencionalno – ‚navideznim‘ jazom. Vedno bolj je tudi ostra razlika med le materialnostjo telesa in umom, ki edini ustvarja pomen. Jezik ‚pravega‘ jaza in njegova zunanja podoba sta tesno povezana z reformami v šestnajstem in sedemnajstem stoletju evropskega krščanstva, kar je ponujalo možnosti za razvoj sekularnosti.« (Asad 2018, 90)

Ta poteza racionalnosti in umestitev religioznega v notranjo razsežnost po njegovem ni tipično krščanska:

»Toda veste, kristjani so že od zgodnje moderne temu razlikovanju oporekali. /.../ Večkrat sem rekel, da razumevanje ideje ‚učljivega subjekta‘ kot delavca, ki ga izkorišča kapital; kot žensko, ki jo zatira patriarhat, je čisto v redu, vendar me to najbolj ne zanima. Opozarjam na etimologijo ‚učljiv‘, torej ‚poučljivega‘. Torej mene zanima ‚učljiv subjekt‘ kot nekdo, ki je poučljiv in torej kot nekdo, ki je sposoben učenja. Naučeno telo je tisto, ki mu je ‚verovanje‘ (kot zavestna domneva o tem, kaj je na svetu, ali kot predlog, o katerem se strinja) v najboljšem primeru drugotno.« (Scott in Asad, 287)

Ritualizacija, naučeno vedenje, je v temelju prenosa tradicij. To se dogaja tudi sekularizirani moderni: uvaja lastno pojmovanje telesa, lastne oblike vedanja, ki so ritualizirane in v procesu socializacije nezavedno sprejete. Vsakič, ko smo postavljeni pred nov izziv in naučeno ne deluje, se ta tradicija preprašuje in iščejo novi načini njene uporabe – s tem pa ustvarjamo tudi novo tradicijo. Zato je po Asadovem prepričanju tradicija bolj gibljiva, časovno občutljivejša, bolj odprta kot večina opredelitev o kulturi – in ne gleda samo na preteklost, pač pa tudi v prihodnost (289). Ravno pri tej vlogi tradicije je glavno prevzemanje vzorcev, ki ni mehansko, ampak dinamično. »Posamezniku so določeni konkretni načini učenja, kako živeti v dani tradiciji. To pomeni, da diskurzivna tradicija ni zgolj postopek verbalnega poučevanja; je tudi in predvsem implicitna kontinuiteta, ki se uteleša v navadi, občutku in obnašanju, ki jih kdo prevzame kot član skupnega načina življenja, in se prevajajo iz ene dobe v drugo.« (Asad 2018, 5) Tak proces tradicije je lasten tudi sekularizmu. Ta naj bi nastal iz zgoraj omenjenega premika v pojmovanje vere kot notranjega doživljanja, ki v javnem diskurzu izgubi vrednost moči – zaradi prevlade matematičnega, pozitivističnega pogleda na svet.

»Filozofi so svet samo razlagali na različne načine. Bistvo pa je, da ga spremenimo.« Ta slogvan najučinkoviteje deluje, kadar posvetni matematični jezik resničnost prevede v številke, s katerimi lahko nato uredi in znova osmisli svet. Statistični podatki in matematične tehnike so bile nasploh zgodovinsko pomembne ne le za potrebe sodobnih vlad, temveč tudi za razvoj sekularne družbe.« (133)

Matematični pogled je prinesel zmago nad negotovostjo. Človeku je omogočil, da si je svet uredil po svoji želji. Vendar Asad zatrjuje, »da presenetljivi dosežki sodobne znanosti, tehnologije in industrije ne zaznamujejo le zmage matematičnega izračunavanja in sekularnega razuma; nakazujejo tudi temno prihodnost: gotovost podnebnih sprememb in uničenja okolja ter verjetnost jedrske vojne« (10). Rezilienta, trdoživost pa je na strani tistih, ki zdržijo negotovost, kar je vedno ena izmed temeljnih razsežnosti religij.

5. Kot zaključek: vzgoja iz preteklosti za prihodnost

Videli smo, kako Asad vidi v sekularizmu poskus z matematično in hkrati avtentično govorico nadomestiti stare religiozne odgovore na temeljna življenjska vprašanja. Odrešenje, ki je tipično religiozna tema, postane merljiva, mogoče jo je ,zavarovati'. Misel, kako je treba svet odrešiti, je več kot zgolj ideja sekularnega. Od osemnajstega stoletja so se porajali različni intelektualni in družbeni projekti, ki se najbolje odražajo v bohotenju svetovnih evropskih imperijev – kljub različnosti jih je povezovala težnja po liberalni sodobnosti (Asad 2003, 61). Liberalna moderna tako popravlja krščanske ideje o odrešenju, vendar Asad vztraja, da liberalni projekti niso preprosta predelava svetih mitov – na videz posvetna, v resnici pa religiozna. Krščanstvo je z ,misijonsko zgodovino' sodoben koncept odrešenja sicer omogočilo, vendar vsaka od njih, krščanska in posvetna logika, razume in vključuje različne subjektivitete, mobilizira različne vrste družbene dejavnosti in se sklicuje na različne modalitete časa (Schulman 2006, 157).

Če vzamemo kot primer prehod iz Egipta v obljubljeni deželo, ki vodi skozi ,divjino', kjer se Hebrejci naučijo sklepati zaveze, vidimo, da jih praksa obljubljanja oblikuje v etične subjekte in politično skupnost. »Če je obljubljanje praksa, ki povezuje svobodo in odrešitev, vsebuje tudi skupno odgovornost, idejo, da vsak nosi odgovornost za usodo drugih. Odrešitev se razkrije za svetovno, kolektivno, politično: če je vsak odgovoren in nihče ni izvzet iz usode celote, ni individualnega odrešenja in če so ljudje rešeni iz ujetništva, ne zgodovine, potem je odrešenje praksa (zaveze) in ne fantazija o obilju.« (162) Na to tradicijo zaveze Izraelci pogosto pozabijo in jo v življenje prevajajo napačno – malikujejo, zato vstajajo preroki. Če je malikovanje ime, ki ga preroki dajejo spremenjenim oblikam življenja, se vrnitev k izvoru imenuje odrešitev, ker pomeni (ponovno) uveljavljati poživljajočo moč (163).

Vrnitev k izvirom je poglobitev tradicije, ki je bila zapisana v postavi. Kljub jasnosti, v tradiciji zapisanemu božjemu razodetju postave, je vsaka nova generacija to morala prevesti v konkretno življenje. »To verigo vidim kot jedro tradicije, prehod iz generacije v generacijo s prevajanjem in preko prerekanja o tem, kaj je za to tradicijo bistvenega pomena, in razlike, ki se morajo odražati v prevodu. Toda tu je še dodatna točka: znak kot objekt zavednega uma (čisto kognitivni dogodek) ni isto kot znak, preveden v čutno telo skozi gojenje občutkov.« (Asad 2018, 4–5) Družba, ki je prevedla tradicijo soočanja z življenjem ne le v konkretno življenje,

ampak v čisto novo modaliteto matematičnega in avtentičnega življenja, je postavljena pred veliko nalogo. Z obljubo gotovosti, ki jo prinaša govorica naravoslovja, ne more odgovoriti na težave življenja skupnosti in posameznika – kar lahko doživljamo ob pandemiji. Prav tako poudarek na osebni svobodi in zahtevi po avtentičnosti ne omogoča zdrave avtoritete tradicije, ki olajša vsakokratno soočanje z izzivi skupnega življenja. Vzgoja in izobraževanje sta v veliki negotovosti (Kraner in Vodičar 2019, 96–97). Vedno sta služila prenašanju tradicije. Sedaj naj bi posameznika ,le' naučila, da se v pozitivističnem svetu znajde in zmore metodološko pravilno uporabiti pridobitve znanosti za lastno odrešenje. Asadova kritika nas opozarja, da moramo biti pozorni – ne le zaradi nezavedne sekularne nestrpnosti do drugih kultur, religioznega, ampak predvsem zaradi obljub, ki jih liberalna družba ne more izpolniti. »Po sekularnem, računskem razumevanju je slučajnost mogoče ukrotiti s teorijo verjetnosti, tako da zmanjšamo izgubo in povečamo dobiček. Kljub temu ta teorija ne more določiti, kdaj se bo zgodila smrt katere koli osebe ali kdaj bo prišlo do katastrofe skupnosti.« (152)

Presenetljivo je, da se tisti, ki krščanske ideje prevajajo v to, za kar trdijo, da je enakovredno sodobnemu svetu, ne ukvarjajo z vprašanjem človeškega neuspeha pri razumevanju, delovanju, značaju in prevajanju. Je pa tudi nekaj, na kar tisti, ki krščanski izvor sekularizma zavračajo, v svoji zgodbi o sekularnem zmagoslavju niso odgovorili. Neuspeh je verjetno glavni prispevek, vpogled tako imenovanih svetovnih religij – ne samo judovstva, krščanstva in islama, temveč tudi hinduizma, budizma in taoizma (155). Vrnitev k tradiciji in poglobitev kerigmatičnega pristopa ni preprosto prepisovanje starih obrazcev in uporaba starih formul. Vključevati mora odgovor na vprašanje negotovosti, krhkosti in nemoči, s katero smo soočeni. Nešteto kriznih obdobj je človeštvo premagalo, vsakič znova je iskalo najboljšo rešitev. Preživela je tista, ki je bila uspešnejša. Tradicija jo ohranja in socializacija – vzgoja jo prevaja v nov rod. Rezilienca, trdoživost je prav zavest, da odgovor že imamo, le razumeti ga moramo pravilno.

Reference

- Anter, Andreas.** 2014. Entzauberung der Welt und okzidentale Rationalisierung: Weber. V: Schmidt in Pitschmann 2014, 14–19.
- Asad, Talal.** 1986. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, D.C.: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies.
- . 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- . 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- . 2006. Responses. V: Scott in Hirschkind 2006a, 206–241.
- . 2018. *Secular translations: nation state, modern self, and calculative reason*. New York: Columbia University Press.
- Casanova, Jose.** 2006. Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad. V: Scott in Hirschkind 2006a, 12–30.
- Caton, Steven C.** 2006. What Is an ‚Authorizing Discourse‘? V: Scott in Hirschkind 2006a, 31–56.
- Gramc, Martin.** 2014. ‚Sekularna‘ država: Od sodišča do cerkve in spet nazaj. *Mladina* 29, 14. 7. <https://www.mladina.si/158567/drzava/> (pridobljeno 14. 5. 2020).
- James, William.** 2015. *Raznolikost religioznega izkustva: Študija človeške narave*. Ljubljana: Krtina.
- Kessler, Gary E.** 2012. *Fifty Key Thinkers on Religion*. London: Routledge.
- Klun, Branko.** 2017. Transcendencija, samo-transcendencija in časovnost: fenomenološki razmisleki. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3–4:503–516.
- Kraner, David, in Janez Vodičar.** 2019. Vpliv komuniciranja na učenje: mladostnik in njegovo okolje. V: Blaženka Valentina Mandarić, Ružica Razum in Denis Barić, ur. *Nastavniške kompetencije*, 89–104. Zagreb: Katoliški bogoslovni fakultet.
- Nežič Glavica, Iva.** 2019. Vloga izkustvenega učenja v geštaltpedagoškem modelu učenja in poučevanja po Albert Höferju. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:191–202.
- Plavčak, Rok.** 2019. Proti modernemu svetu: tradicionalizem in fašizem. 3. 11. <http://vrabecanarhist.eu/rok-plavcak-tradicionalizem-fasizem-odziv/> (pridobljeno 14. 5. 2020).
- Schaub, Jörg.** 2014. Pluralismus. V: Schmidt in Pitschmann 2014, 244–250.
- Schlerka, Sebastian Matthias.** 2017. *Säkularisierung als Kampf: Entwurf Eines feldtheoretischen Zugangs zu Säkularisierungsphänomenen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Schmidt, Thomas M., in Annette Pitschmann, ur.** 2014. *Religion und Säkularisierung: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag.
- Scott, David.** 2006. The Tragic Sensibility of Talal Asad. V: Scott in Hirschkind 2006a, 134–153.
- Scott, David, in Charles Hirschkind, ur.** 2006a. *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press.
- . 2006b. Introduction: The Anthropological Skepticism of Talal Asad. V: Scott in Hirschkind 2006a, 1–11.
- Scott, David, in Talal Asad.** 2006. The Trouble of Thinking: An Interview with Talal Asad. V: Scott in Hirschkind 2006a, 243–303.
- Shulman, George.** 2006. Redemption, Secularization, and Politics. V: Scott in Hirschkind, 2006a, 154–179.
- de Vries, Hent.** 2006. On General and Divine Economy: Talal Asad’s Genealogy of the Secular and Emmanuel Levinas’s Critique of Capitalism, Colonialism, and Money. V: Scott in Hirschkind 2006a, 113–133.
- Wilson, Jon E.** 2006. Subjects and Agents in the History of Imperialism and Resistance. V: Scott in Hirschkind 2006a, 180–205.
- Žalec, Bojan.** 2019. Between Secularity and Post-Secularity: Critical Appraisal of Charles Taylor’s Account. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:411–423.