

Religija - etničnost - politika

RUŽICA ČIČAK-CHAND

Institut za migracije i narodnosti
Radićev trg 3
Zagreb 10000, Hrvatska

UDK: 261.7:316.422
316.422:261.7

Izvorni znanstveni rad
Primljeno: 20. rujna 1998.

Preispitujući tri osnovne teze o odnosu istočnih i zapadnih religija i političkih institucija tijekom modernizacije, autorica pokazuje da se, prvo, religija posvuda javlja kao doista značajan sudionik integriranja političkih zajednica (u povijesti) te kao čimbenik etnomobilizacijskih gibanja (danas); drugo, nije se potvrdila teza da će modernizacijski procesi svesti religiju, sekularizacijom, na privatnu sferu. Ispitani slučajevi pokazuju da religija jača kao čimbenik nacionalne identifikacije. Treće, interakcija svetog i svjetovnog danas, u procesima modernizacije Trećeg svijeta, pokazuje složenu i tipološki razvedenu strukturu.

Ključne riječi: RELIGIJE, ISTOK, ZAPAD, MODERNIZACIJA, SEKULARIZACIJA, ETNIČKA MOBILIZACIJA

Obrasci interakcije: uvodne napomene

Od samih početaka civilizacije fenomen religije utječe na ljudsko društvo na različite načine. Već samom dvostrukošću svojih dimenzija, jedne koja se tiče ljudske svijesti, a druge društvene prakse, religija predstavlja jedan od najznačajnijih čimbenika u oblikovanju čovjekovog pogleda na svijet i njegovog društvenog ponašanja. Otuda, u praktičnome društvenom životu religijska praksa najčešće nije ostala na osobnoj molitvi i devociji. Naprotiv, religijske institucije i organizacije vjernika često su usvajale i potom širile sasvim određene stavove i nazore u odnosu na društvo i društvena pitanja. Nadalje, religija ne samo da je utjecala na društvene procese već je i sama, u interakciji sa živom društvenom stvarnošću, dolazila pod njihov utjecaj. Pritom je taj proces interakcije bio toliko blizak i obuhvatan da ni politička sfera ljudskog života nije mogla ostati netaknutom. Jer, iako su religijski i politički sustavi posve autonomni i međusobno neovisni u pogledu područja njihovog djelovanja - svaki je obilježen vlastitim skupom institucija, strukturom autoriteta te zakona normi i vrijednosti - ipak, kao podsistemi, jedinstvenoga većeg, društvenoga sustava, i religija i politika nose moćne potencijale međusobnog prožimanja (Spickard, 1998:173-178). Dok je religija prepoznata kao jedan od glavnih čimbenika pojave političkih institucija u dalekoj prošlosti, u suvremenom svijetu ona se pojavljuje među prvim sudionicima (Riis, 1998:250-252) etnomobilizacijskih gibanja, pokreta nacionalnog otpora, modernizacije, ali i konzervacije među brojnim etničkim i nacionalnim zajednicama širom svijeta.

Osamdesetih godina ovoga stoljeća u svijetu su se pojavili pokreti koji su stavili u pitanje razvojnu teoriju mnogih teoretičara društvenih kretanja prema kojoj modernizacija i sekularizacija društva svode značaj religije na privatnu sferu života. Očito je da proces modernizacije ima vlastitu dinamiku: s jedne strane slabi nazočnost religije u kolektivnom i individualnom životu ljudi, a s druge strane jača procese religijske obnove, nacionalne i religijske identifikacije i nerijetko vodi politizaciji religije.

Sa crkvom kao društvenom manifestacijom religijskih interesa i države kao simbola čovjekovih političkih interesa - a na osnovi iskustava različitih društava, tijekom povijesti i danas - može se zamijetiti nekoliko osnovnih oblika interakcije "svetoga i svjetovnoga". Tako u većini slučajeva islam - jer ustvari ne pravi razliku između religijskih i svjetovnih sfera života - podržava blisku vezanost crkve i države. Čak i neke suvremene države imaju izrazito religijsko obilježje, kao što dokumentira službeni naziv Pakistana (Islamska Republika Pakistan). U ranom židovstvu političke i religijske strukture bile su također u tijesnoj vezi, ali se tijekom historije ovaj obrazac radikalno promijenio. U stvari, politička potčinjenost iskustvo je većine

Židova stoljećima. Utjecaj razvoja modernog Izraela na vjeru i praksu odnosa crkve i države još je prerano ocijeniti. U svakom slučaju, nacionalni i religijski identiteti ponovo su se ovdje našli u uskom suodnosu. U hinduizmu, naprotiv, nailazimo na tradicionalnu autonomiju svetoga i svjetovnoga, oštrim razdvajanjem dužnosti brahmana (svećeničke kaste) i kšatrija (vojničke, odnosno kaste vladara); time je institucionalizirana odvojenost crkve i države i stvorene su okolnosti iz kojih se kasnije mogla razviti sekularna država. To da su brahmani razvili minimum eklezijastičke strukture podupire ovakvo opredjeljenje. U teoriji, budizam jednako podržava odvojenost crkve i države, ali u određenim uvjetima ona može biti široko modificirana. Kada, primjerice, pretežito budistička etno-nacionalna zajednica biva suočena s imperijalnom silom drugačije vjere, nacionalni pokret može crpsti snagu iz religijskih tema, kao što je bio slučaj u Mianmaru (Burmi), ali i drugdje. Kršćanstvo možda očituje najraznolikiju skalu odnosa crkve i države, od izrazito bliskog savezništva (ne samo u formi već i u operativnom smislu) do odvajanja, obojenog antagonizmom, kao što je bio slučaj u Meksiku, odnosno u bivšem Sovjetskom Savezu prvih nekoliko desetljeća nakon revolucije i u drugim zemljama čiji su režimi, inspirirani marksističkom kritikom religije, imali izrazitu ideološku podjelu između religije i politike. Standardniji odnos, koji danas prevladava, je formalna odvojenost, popraćena brojnim dodirnim točkama suradnje, kao primjerice u SAD-u.

Ispod ovih tek okvirno predočenih obrazaca interakcije postoji čitava skala odnosa religijsko-crkvene sfere i političkog entiteta, ovisno o sociokulturnom milieu, razini razvitka društveno-političke zajednice i, dakako, o "karakteru" određene religije, o čemu će kasnije biti više govora. Kako se dio ovoga priloga odnosi na ulogu religije kao simbola grupnog identiteta i stoga značajnog političkog čimbenika kroz koji se izražavaju pa i ostvaruju brojni etnički i nacionalni stavovi i interesi, to će se selektivnim odabirom primjera, pokušati tu njenu funkciju ilustrirati.

1. Sekularne politike religija i nacionalne integracije

1.1. Istočne religije i sekularizacija

Sekularna politika religije, koja se osobito razvila nakon američke i francuske revolucije, prihvaćena je danas u mnogim zemljama diljem svijeta. Ona pretpostavlja barem formalnu odvojenost religije i države. U liberalnim oblicima sekularne politike religija se, međutim, smatra značajnim društvenim resursom i može u praksi imati važnu ulogu u političkom životu. U mnogim slučajevima religijski simboli i prakse politički se koriste za unapređenje nacionalne integracije. Stoga, premda je politički značaj međusobnog prožimanja religije i države znatno umanjen u visoko razvijenim društvima Zapada, on je daleko od zanemarivoga. U većini zemalja takozvanog Trećeg svijeta (ali i Drugog) izraženija je povezanost crkve i države. Razloge različitom stupnju odvojenosti, odnosno povezanosti crkve i države valja potražiti u ekonomskom i političkom razvitku Zapada kojem je prethodio proces sekularizacije svjetonazora i političkih institucija, dok su društva u razvoju krenula u proces modernizacije praktički iz feudalno-kolonijalnih sustava. Jedna pak od vidljivih posljedica procesa sekularizacije jest politizacija religije i crkve u većini tih zemalja. Religija je u mnogima dala početnu inspiraciju za mobilizaciju antikolonijalnih i nacionalnih pokreta i otada nastoji ostati prisutna u sociopolitičkom i kulturnom razvitku zajednice. U Mianmaru, primjerice, budizam kao politički identitet bio je glavni čimbenik u razvoju burmanskog nacionalizma; oko simbola i strukture budizma nastala je prva nacionalna organizacija. U vrijeme U Nua, nakon stjecanja nezavisnosti, budizam je stekao status državne religije. I danas je budizam, koji je praktički postao sinonim za burmanski etnički identitet, očuvao stanoviti politički značaj; u oporbi protiv vojnih vlasti budistički redovnici svojim javnim istupima osporavaju vjersku i moralnu legitimnost autokratskog režima, ističući univerzalne etičke vrijednosti, ali i specifično burmansko poimanje demokracije. U Indoneziji islam je od početka bio snažno uključen u nacional-

ni pokret. Već je 1926. Sukarno istaknuo da tri glavne ideologije - nacionalizam, islam i marksizam - valja koristiti u borbi za nezavisnost od Nizozemske. U Alžiru, Udruga ulema već se 1920-ih našla među prvim modernim organizacijama koje su doprinijele razvitku nacionalne misli i nacionalnog otpora (Young, 1976:54). U Indiji religijski pokreti reforme i modernizacije pokrenuli su nacionalne sentimente protiv kolonijalnog imperijalizma u razdoblju prije stjecanja nezavisnosti, dok danas pojedine vjerski obojene političke stranke, kao moćne interesne grupe unutar postojećeg političkog sustava, dovode u pitanje indijsku sposobnost pregovaranja mogućeg odnosa između političke zajednice i razjedinjujućih etno-religijskih politika. Indijska vlada, posebno u vrijeme Nehrua, razvila je razne strategije očuvanja ravnoteže između ideala pluralizma i nacionalne integracije. U novije, međutim, doba situacija se razvidno promijenila; pokreti za muslimanski Kašmir, kršćanski Nagaland i, donedavna, za sikhski Khalistan ojačali su. Članovi ortodoksne vjersko-kulturne udruge Višva Hindu Parišad (VHP) sustavno se trude na stvaranju hinduističkog identiteta - premda je to, iz razloga o kojima će kasnije biti riječi, praktički neizvediv pothvat - koristeći vjerske simbole u političkoj artikulaciji te predstavljajući hinduizam kao buduću nacionalnu religiju Indije (Westerlund, 1996: 17). Politički budizam na Šri Lanki bio je isprva potaknut dubljim bojaznima i netrpeljivošću; bio je to odgovor na društvenu hegemoniju i interese Zapada i vladajuću, pretežno, kršćansku elitu kao i jačanje sinhaleških, prvobitno samo kulturnih, zahtjeva u odnosu na Tamile, hinduse. Danas na Šri Lanki djeluju udruge, laičke i redovničke, sa ciljem jačanja političke uloge budizma, dijelom u sukobu protiv Tamila; pri tomu se elementi theravadske budističke tradicije koriste za sinhaleško polaganje isključivog prava na otok, a dijelom za jasnijim određenjem i priznanjem budizma u etničkom i kulturnom kontekstu, a ne samo kao nezavisno duhovno traženje (Čičak-Chand, 1992). U pretežno muslimanskoj Maleziji i Indoneziji pitanje etničkih i religijskih manjina odlučujući je faktor u oblikovanju političkih stajališta spram religije. Premda postoje velike sličnosti između Malajaca Malezije i Indonežana, politički položaj islama u ove dvije zemlje bitno je različit. Dok je islam službena religija Malezije (uz ustavnu garanciju slobode ispovijesti drugih konfesija), Indonezija slijedi gotovo sekularnu politiku religije. To izgleda paradoksalno stoga što muslimani broje svega nešto više od polovine malezijske populacije, a skoro devedeset posto indonežanske. No, odgovor leži u posve drugačijim historijskim iskustvima ovih dviju zemalja. Za razliku od Indonežana, Malajci su se morali suočiti s imigracijom velikog broja Kineza i Indijaca te je ortodokсни oblik islama postao je moćni ujedinjujući čimbenik koji je razlikovao Malajce od njihovih takmaca, ne-muslimana. U Indoneziji se učvrstio unekoliko "mješoviti" oblik islama, nastao pod utjecajem drugih religija, prije svega hinduizma i budizma. Osim toga, u Indoneziji su utjecajnije one političke grupacije koje se opiru konfesionalizaciji islama za razliku od pojedinih proislamski orijentiranih skupina (Mabry, 1998).

2.1. Zapadne religije i politike sekularizacije

Fenomen religije kao političkog čimbenika ima dugu povijest u katoličko-protestantskom sukobu na Zapadu i značajan je faktor u politikama, primjerice, Sjeverne Irske. "Oni (Irci) su u isticanju katoličke vjere tražili (traže) mogućnost ostvarivanja narodnih interesa u odnosu na anglikansku većinu u državi.... Vrlo visok stupanj religijske identifikacije koji se ovdje zadržao, za razliku od većine ostalih europskih zemalja, stalno upozorava na njegove profane izvore i teškoće da se svjetovni problemi rješavaju na odgovarajući način" (Dugandžija, 1983:58). Slično, za Poljake katolicizam je postao oblik afirmacije poljskog zajedništva koje ih je razlikovalo od luteranskih Nijemaca na zapadu i pravoslavnih Rusa na istoku. Slovaci su, s jezuitima kao glavnim nosiocima kulture, počeli isticati svoju različitost od Čeha, odbijajući češki književni jezik i razvijajući slovački kao razlikovni jezik.

Na južnoslavenskom prostoru religije su oduvijek imale važnu ulogu u etno-nacionalnom oblikovanju. "Katkada se, štoviše, čini da ne manje nego u prošlosti religije danas sudje-

luju u svim kulturno-političkim i nacionalnim mijenama toga prostora... Tako je u dezintegraciji jugoslavenske federacije, odnosno u nacionalno-integrativnim procesima, religija imala važnu, barem pomoćnu ulogu" (Kumpes, 1993:269), što se upravo dramatično odrazilo (odražava) na prostoru Bosne i Hercegovine. Jer, premda su religijske implikacije u oblikovanju etno-nacionalne svijesti u Bosni izrazite, etno-religijski identiteti nisu se nikada posebno isticali: Srbi, Hrvati i Muslimani živjeli su kao susjedi mirno, međusobni brakovi bili su česti, a religijske identifikacije slabe. Međutim, kada se širi jugoslavenski okvir raspao religijsko-nacionalni identiteti poprimili su novo značenje. Bosanski Srbi pretvorili su se u ekstremne srpske nacionaliste, poistovjećujući se s većom Srbijom, Srpskom ortodoksnom crkvom i, općenito, sa širom ortodoksnom zajednicom. Bosanski pak Hrvati počeli su svoju nacionalnu egzistenciju naglašeno vezivati za Hrvatsku i katolicizam i, zajedno s Hrvatima Hrvatske, isticati pripadnost katoličkom Zapadu. Pomak Muslimana prema religijsko-etničkoj svijesti bio je možda i izraženiji. Sve do razbuktavanja rata bosanski su Muslimani bili vrlo sekularni u svojim nazorima, smatrali se pripadnicima europske kulture i bili najveći zagovornici multikulturalnoga bosansko-hercegovačkog društva i države. Raspadom Jugoslavije i okrutnošću ratnih sukoba u kojima su upravo oni najviše stradali, to se, međutim, počelo očigledno mijenjati. Islam je unutar cjelokupne muslimanske zajednice počeo dobivati veću važnost i moćni muslimanski nacionalni identitet postao je sastavni dio politika i religije. Tako su jačanje religijsko-nacionalnog identiteta, izazvano ratom i etničkim čišćenjem, te podrška i pritisak drugih muslimanskih država potaknuli islamizaciju bosanskoga društva ali, čini se, i identifikaciju bosanskih Muslimana s globalnom islamskom zajednicom (Bringa, 1997:32-37; Huntington, 1996:268-269).

Prihvatimo li tvrdnju da je u moderno doba etnička/nacionalna svijest u mnogim društvima izraženija od religijske, činjenica je, na što ukazuju i gore navedeni primjeri, da je religija i u suvremenom svijetu, u još brojnim zajednicama, (moćna) manifestacija nacionalnog duha usprkos njenim univerzalnim pretenzijama, pa nerijetko funkcionira kao glavni etno-nacionalni pokretač. Čini se da su za milijune ljudi širom svijeta religijske vrijednosti, simboli i ideologije stvarna i često bitna pitanja. Ipak i tu tvrdnju treba uzeti s rezervom, budući da se iza mnogih religijski obojenih zahtjeva i sukoba nalaze sekularni politički interesi koji u ne malom broju slučajeva dominiraju nad religijskim. Spomenuti primjeri također govore da do politizacije religije i crkve, odnosno vjerske zajednice u pravilu dolazi u kriznim, konfliktnim, situacijama koje imaju dva oblika: oblik nacionalnog otpora spram strane sile - obično druge religije ili oblik sukoba između dvije ili više autohtonih religijsko-etničkih zajednica. U oba slučaja u mobilizaciji masa koriste se religijski simboli, koji jačaju osjećaj pripadnosti zajednici i osiguravaju osnovu kolektivnog otpora spram stvarnih ili zamišljenih prijetnji od pripadnika drugih religijsko-etno-nacionalnih skupina. Ulogu religije kao simbola grupnog identiteta u antiimperijalističkom nacionalizmu dokumentiraju, kako je i navedeno, brojni primjeri zemalja hinduističke, budističke ili muslimanske većine. Afirmacija vjerski orijentiranog nacionalizma naglašavala se ovdje prije svega kroz razlike u identitetu vjerskih zajednica vladajućih i potčinjenih; upozoravalo se na nemoral stanja u kojem europske kršćanske vlade upravljaju hindusima, budistima, odnosno muslimanima. Sukobi između dviju ili više autohtonih vjerskih zajednica imaju neka od obilježja antikolonijalnog sukoba. Hindu-muslimanski sukob koji je doveo do otcjepljenja dijela Indije (Pakistana) 1947. g. klasični je primjer, međutim, ima i drugih, sličnih, slučajeva, poput Irske i, uvjetno rečeno, Bosne i Hercegovine. U povijesti Alžira, od 1920. do stjecanja nezavisnosti (1962), mogli su se zamijetiti elementi oba "tipa" sukoba, antikolonijalni i, šire shvaćeno, antiautohtoni. Naime, nekoliko je generacija francuskih kolonizatora (od 1830. nadalje) rođeno i odraslo u Alžiru i smatralo je Alžir svojom domovinom. Stoga je nacionalna borba Alžiraca-muslimana koji su govorili arapski bila istodobno usmjerena protiv strane vlasti, ali i protiv domaće, dominantne, manjinske zajednice Francuza. U toj je borbi islam (i arapski) postao moćni simbol grupnog identiteta Alžiraca.

Kroz nekoliko je prethodnih primjera ilustrirana činjenica da u određenom sociohistorijskom kontekstu religija i crkva, odnosno vjerska zajednica može biti oslonac političkog i nacionalnog poistovjećivanja i diferenciranja. Istraživanja također pokazuju da uloga religije kao oblika političke i etno-nacionalne identifikacije nije slučajna pojava, te da "reagiranja" religija na političke procese nisu ni ukoliko identična, već su ishod međusobnog utjecaja sistemskih svojstava date religije, kao što su, primjerice, priroda njene crkvene organizacije ili sustav vjerovanja, s jedne strane, i određenog sklopa sociohistorijskih i političkih čimbenika, s druge. To pak govori da postoje neki zadani obrasci i pravilnosti interakcije "svetoga i svjetovnoga", koji upućuju na mogućnost ili čak izvjesnost ponavljanja date pojavnosti i ubuduće i stoga zaslužuju pokušaj nekog objašnjenja. U tom kontekstu, a za odnos religije, etničkog/nacionalnog identiteta i politike, valja u prvom redu uvažiti dvije temeljne odlike religije: 1) stav prema povijesti (otuda u pravilu proizlazi i njen stav prema drugim religijama) i 2) razinu organiziranosti religije.

Prva odlika, odnos spram povijesti, ključna je za razumijevanje stupnja "prirodne" sklonosti religije za politizaciju i uključenje u političke procese; bitno je drži li se ljudska povijest stvarnom i važnom. Može se pretpostaviti da će religija koja smatra ispravan tijek povijesti odlučujućim i središnjim za svoju zadaću u svijetu biti prije zainteresirana za stjecanje ili očuvanje svjetovne moći od one koja povijesti ne pridaje preveliku važnost. Tako, historijske ili religije objave (židovstvo, kršćanstvo, islam) slijede linearno poimanje povijesti, vjerujući da ona ima svoj početak i kraj i konačnu svrhu, te da je po naravi stvari neponovljiva. Otuda su historijske religije prema svijetu afirmativne, i to u dvojakom pogledu: vjerovanjem u stvarnost svijeta i vjerovanjem da je smisao čovjekovog postojanja ostvaren u historijskom procesu. Iz ovih su razloga historijske religije monoteističke i isključive u svojim teologijama. Naime, svijest o pripadnosti od boga izabranoj zajednici da primi i prenese važnu poruku dovodi do prirodne introspekcije: zajednica, njezina povijest i budućnost poprimaju iznimno značenje. Tako objava njeguje osebnju i trajnu zamisao zajednice, koja nedostaje religijama bez takvog iskustva (Yapp, 1979:22-26). Ahistorijske religije (hinduizam i budizam), naprotiv, smatraju ljudsku povijest nevažnom po duhovno traženje, premda vodstvo religioznih osoba prošlosti i sadašnjosti može biti korisno. Povijest nema božansku svrhu, nema početka i kraja i može biti ciklička. Individualni spas ili samorealizacija sav je smisao duhovnog traženja i povijesni događaji nemaju bitnog utjecaja na taj proces. Ovdje je dopuštena široka raznolikost iskaza o prirodni božanskoga, pa tako teizam, panteizam, ateizam ili neko drugo usmjerenje, svi oni mogu biti jednako validni.

Druga glavna odlika, bitna u ispitivanju odnosa između religijske identifikacije i etno-nacionalnosti strukturalne je naravi i znana je kao crkveno-organska razlika. Crkvene religije za svoju bitnu odrednicu ističu skup, ekleziju ili sanghu, u svakom slučaju organizaciju odvojenu od države i društva. Crkva može uživati prevlast nad državom i društvom ili biti pod vlašću države, ali je njezin odvojeni identitet u teoriji i u organizacijskoj strukturi neupitan. Organske religije prije svega nastoje odrediti svoj kolektivni izraz unutar čitavog društva. Sveti zakon i sveta društvena struktura suštinski su za organske religije. Religija se uvelike poistovjećuje s društvom i crkvena organizacija, ukoliko postoji, od drugorazrednoga je značaja. Crkveno-organska razlika samo djelomice odgovara razlici između historijskih i ahistorijskih religija. Tako je većina kršćanskih ogranaka obično pokazivala visoki stupanj organizacije, dok to, primjerice nije bio slučaj sa židovstvom. Unutar islama postoje značajne razlike, no s obzirom na odsustvo organiziranog klera daleko ispod razine kakvu očituje Rimokatolička crkva. S druge strane, među religijama koje ne počivaju na objavi, monastička zajednica karakteristična za theravada budizam utrla je temelje političkim pokretima koji su doprinijeli, već spomenutom, nastanku burmanskoga i sinhaleškog nacionalizma. U Kini, naprotiv, teško je zamisliti kako bi religija mogla biti središte političke identifikacije (osim među ma-

njinama), jer je konfucijanizam i suviše difuzan za takvu zadaću. Položaj hinduizma u ovome je specifičan, jer hinduizmu nedostaju atributi i objave i organizacije koji su, kako se pretpostavlja, pomogli pripadnicima drugih religija da ih koriste kao instrumente političkog sudionništva (Yapp, 1979:26).

U kontekstu iznesenoga valja napomenuti da i procesi reforme i modernizacije unutar pojedinih religija zahtijevaju pozornost; ne radi se o dinamičnim političkim procesima koji djeluju na statične religijske tradicije. Pitanje pak religije kao mehanizma društvene integracije, premda ulazi u sistemske karakteristike religije, bit će tretirano samo u sklopu razmatranja cjeline.

2. Sistemska obilježja religije i sociopolitički čimbenici: Hinduizam i budizam

Razmatranjem sistemskih obilježja religije (vjerovanje i ritual, crkvena organizacija, mehanizmi socijalne integracije te pokreti reforme i modernizacije), prije svega, hinduizma i budizma pokušat će se predočiti specifična spona "religije i društva". Pretpostavit ćemo da je ta spona zadana sistemskim svojstvima date religije te njihovom interakcijom s nesistemskim, ali jednako bitnim povijesnim i sociopolitičkim čimbenicima. Pritom ćemo usporedbe radi ispitati islam i kršćanstvo te "smještaj" tih obilježja unutar određene sociohistorijske i političke cjeline.¹

Odabir hinduizma i budizma nalazi svoju razložnost i u činjenici slabijeg poznavanja ovih religija i njihovih društvenih implikacija u ovdašnjoj sociokulturnoj sredini. U okolnostima pak opće kulturne i informacijske globalizacije, pojave procesa religijske obnove i "indigenizacije" posvuda u svijetu, te potencijalne moći religije kao trajnog kulturnog, nacionalnog i političkog resursa, dobiva smisla njihovo šire upoznavanje. Valja naglasiti da složenost i opširnost teme primorava na fragmentaran pristup; ukazuje se tek na neke činjenice i značenja no koji ipak, čini se, impliciraju i dublje spoznaje.

2.1. Hinduizam

Hinduizam sadrži teoriju krugova, ciklusa, stvaranja i razaranja, proces koji se vječno ponavlja. Sadašnji prirodni svijet ljudskog iskustva stvoren je združivanjem materije i duha posredstvom maje, prividne kozmičke energije stvoritelja Brahme. U klasičnom hinduističkom pogledu na svijet povijest nije značajna, jer je "progutana" u golemosti kozmičkog procesa. Hinduistička misao zna da su suštinsko biće u čovjeku (atman) i konačna stvarnost, prabitak, (brahman) jedno, ističući time činjenicu da niti iskustveno "ja", a ni opipljivi pojavni svijet, s kojim empirijski "ja" dolazi u dodir, s krajnjeg stajališta nemaju realnost. Iz neznanja suštinsko biće poprima oblik individualnosti. Zakon uzroka i posljedice (karman) djeluje pak na način da budući život pojedinca sadrži moralne posljedice (nagradu ili kaznu) njegovoga sadašnjeg načina življenja. Oslobođenje (mokša) iz kruga uvijek ponovnog rađanja i umiranja (samsara) moguće je tek punom spoznajom prirode sopstva (atman), naime, sviješću o njegovom jedinstvu s univerzalnim brahmanom.

Hinduizam ljudsku povijest smatra nižom razinom iskustva, jer sopstvo nije nikada uključeno u zbivanja pojavnoga svijeta. Kako hinduizam izmiruje ovakav metafizički stav sa svo-

¹ Podrobnija razrada hinduizma i budizma, u odnosu na islam i kršćanstvo, ne proizlazi samo iz veće autorične familijarnosti s ova dva religijska sustava kao i s povijesnim, društveno-političkim i kulturnim procesima i sadržajima u kojima su oni nazočni i djeluju, već i zbog mogućnosti usporedbe "ponašanja" dviju religija (unutar istog geografskog okvira i unekoliko sličnog sociohistorijskog nasljeđa) koje, s jedne strane, dijele zajednički ahistorijski karakter, ali se vidno razlikuju po svojoj organizacijskoj strukturi, s druge.

jim gotovo minucioznim uređenjem individualnog i društvenog života? Uglavnom, učenjem o četiri stadija čovjekova života: izražavanje prirodnih nagona (kama); materijalni napredak (artha) i etički život (dharma), svi oni pripadaju nižem, empirijskom, svijetu; četvrti stadij, duhovno izbavljenje (mokša), pripada višoj stvarnosti, čovjekovom suštinskom biću. Stoga je interes hinduizma za političke institucije i tok ljudske povijesti najviše od sekundarnog značenja. Krajnje filozofske i religijske vrijednosti hinduizma ne zahtijevaju hinduističku državu niti neku drugu političku strukturu. Ovdje je oprečnost s islamom i kršćanstvom izrazita.

Zavidna tolerancija hinduizma potječe u osnovi iz pretpostavke da konačna stvarnost nema imena, oblika ili kvalitete. Ime i atributi bilo kojeg božanstva ograničenja su nametnuta slabošću čovjeka koji čezne za bogom ljubavi i milosti. Stvarnost je jedna, ali mudraci govore o njoj na različite načine. Hinduizam stoga prihvaća da postoji mnogo načina, mnogo putova, koji vode k duhovnom oslobođenju. Historijski, hinduizam je uvjerljivo demonstrirao to uvjerenje; osim zajednica đaina i budista, u Indiji stoljećima obitavaju Židovi, sirijski kršćani i parsi (sljedbenici zoroastrizma). Muslimani su u Indiji živjeli neometano tijekom puna tri stoljeća, prije "ulaska" islama kao vojne sile u 11. stoljeću. Hinduizam, za razliku od budizma, islama i kršćanstva, nije misionarska religija i odbijanje prozelitizma može se smatrati značajnim znakom njegove tolerancije.

Iz prethodno navedenih razloga u hinduizmu ne postoji crkvena organizacija koja bi mu dala određen i stalan oblik. Prije svega, u hinduizmu ne postoji kongregacijsko služenje kao u kršćanstvu i islamu. Nedostatak jasno definiranoga i osposobljenog klera druga je slaba točka. Nasljedno svećenstvo brahmanske kaste odavno je prestalo učinkovito funkcionirati i relativno je mali broj brahmana koji se danas opredjeljuju za svećeničku profesiju. Svećeničke funkcije obavljaju hramski svećenici, panditi (učeni ljudi), guru (duhovni učitelji) ili sadhui (sveti ljudi). Hinduistički "kler" nije stoga organiziran za uspješnu političku ulogu, a ni svećenici u hramovima niti sadhui ne uživaju neki sveopći ugled koji bi im osiguravao uspjeh u politici. Dok su na primjer članovi monastičkog reda u Mianmaru i na Šri Lanki jasno očitovali svoj politički utjecaj, kao i klerikalna klasa ulema u Pakistanu, politički izraz hinduističke religije našao je put jedino kroz svjetovne organizacije, poput Hindu Mahasabhe, Dian Sangh, i druge.

U hinduizmu ne postoji dogma, jer nema apsolutne istine o kojoj je moguće nešto iskazati. Sve čovjekove ideje o stvarnosti nepotpune su i ograničene neznanjem. Ne postoje doktrinarne norme, a mnoštvo različitih religijskih ideja nazočno je bez sukoba. Pluralizam u području ideja ima svoju paralelu u politeizmu, jer prema tradicionalnom hinduističkom stajalištu smatra se da bog kojem se čovjek obraća i moli odražava njegove nasljedne sposobnosti i ranije kondicioniranje. Ovdje se javlja važna spona između pluralizma doktrina i društvene hijerarhije, jer se polazi od pretpostavke da nasljedne sposobnosti pojedinca odgovaraju njegovom kastinskom statusu. Otuda proistječe da su hijerarhijske vrijednosti u hinduističkoj tradiciji jake i indijska politička kultura, koja je njima dijelom prožeta, utoliko se nepovoljno odražava na demokratske političke institucije; s druge pak strane, tradicija pluralizma, relativizma i tolerancije pogoduje razvoju političke participacije i pragmatične političke kulture.²

Dok je ahistorijski aspekt hinduizma promicao neograničene spekulacije u području filozofije i religije i neograničenu slobodu u razvoju novih kultova i sekti, istodobno, rano je

² Politika indijske vlade vodila je uspostavljanju sekularne države i sukcesivne Kongresne vlade pridržavale su se te politike. Istodobno, Kongresna je vlada izglasala zakonodavstvo u mnogo čemu nepovoljno za hinduistička tradicionalna poimanja i predrasude. Svi oblici kastinske diskriminacije ukinuti su kao i drugi diskriminirajući vidovi konzervativnog hinduizma. Ipak, hinduizam je daleko od odumiranja. Ustvari, i na intelektualnoj i na popularnoj razini hinduizam je još u procesu prilagođavanja novim vrijednostima i novim uvjetima nastalim uvođenjem općeg obrazovanja, industrijalizacije i drugih oblika modernizacije.

uspostavljena društvena struktura kasta, božanskog podrijetla, s detaljnim propisima koji su znatno ograničavali pojedinca u njegovim društvenim odnosima. I to su dvije bitne činjenice hinduističkoga religijskog sustava. Kontradikcije sadržane u ove dvije činjenice nisu nikada do kraja razriješene. S religijsko-filozofskog stajališta kastinsko uređenje, zajedno sa čitavim društvom i svijetom pojavnosti, našlo se na nižoj razini stvarnosti, i s krajnje točke gledišta nije drugo nego privid. Apsolut ili konačna stvarnost nema ništa s kastinskim razlikama. U praksi, onaj koji je napustio društvo i postao sanjasin ("lutajući sveti čovjek") radi traženja vlastitog izbavljenja automatski se našao izvan ukupne kastinske strukture.

Za razumijevanje suvremenog hinduizma valja, međutim, uzeti u obzir ne samo tradiciju već i modernizirajuće poticaje, koji su na mjestima ozbiljno narušili staru strukturu. Nepo- bitno je da su najozbiljniji izazovi tradiciji došli izvana - utjecajem britanske vladavine s radi- kalno drugačijim pretpostavkama i principima od hinduističkih.³ No, hinduizam je i sam stvo- rio značajnu plejadu vjerskih reformatora, od Ram Mohan Roya, početkom 19.st. do Auro- binda Ghosea, Gandhija i Radhakrishnana sredinom 20. stoljeća. Blizak odnos između religi- je i društvenog života potaknuo je vođe Indijskoga nacionalnog pokreta da "posude" poli- tička načela akcije iz vjerskih tradicija i preoblikuju drevne religijske ideale i doktrine, poput onih sadržanih u Bhagavadgiti, u suvremene političke pojmove i sadržaje. Tako je Mahatma Gandhi, koji je sebe smatrao čovjekom religije pod plaštem političara, koristio indijske ideale ahimse (nenasilja) i satje (istine) kao glavne principe svoje nedogmatične doktrine i socijalne i političke prakse. Modernizirajući poticaji unutar hinduizma vodili su isticanju nove društve- ne etike izvedene iz metafizike vedante, koja postulira konačno jedinstvo svih bića u Apsolu- tu. Egalitarizam je tako postao prvotna vrijednost reformiranog hinduizma. Međutim, odsu- stvo međusobno povezane eklezijatičke strukture uvelike je ograničilo primjenu praktičnih reformskih mjera. Ovdje treba napomenuti da dok su theravada budisti na Šri Lanki, u Mian- maru i Tajlandu imali dugu tradiciju kao etno-nacionalni entiteti, a muslimani posvuda gajili snažnu privrženost islamskoj zajednici (ummi), hindusi nisu raspolagali nekim usporedivim, ujedinjujućim, konceptom samosvojnosti. Kaste i, djelomice, odanost vjerskoj sekti ili školi činili su osnovicu većine društvenih i političkih organizacija. Ustvari, kastinski sustav stvarao je najozbiljniju prepreku razvoju bilo kakvog oblika nacionalizma i zato je odnos između in- dijskog nacionalizma i hinduističke društvene reforme od početka bio izuzetno značajan. Li- berali unutar Indijskoga nacionalnog kongresa razmišljali su u kontekstu stvaranja indijske nacije, dok su nacionalistički opredijeljeni članovi počeli govoriti o "hinduističkoj" naciji. Ono što se, međutim, često zaboravljalo u sukobu između sekularnih i hinduistički orijentira- nih pripadnika Kongresa jest činjenica da je ideologija potonjih bila jednako "antitradicio- nalna" i oprečna stvarnosti indijskoga društva kao i ona liberala. No, usprkos dubokim podje- lama koje su činile bit kastinskog poretka, pod pritiskom sukoba s Britancima i, kasnije, mu- slimanima, postupno se među indijskim masama razvio osjećaj indijskoga nacionalnog identi- teta.

Činjenica da je hinduizam na stanoviti način indijska religija omogućilo je, kako je prije rečeno, nacionalnim revolucionarima izravno vezivati religiju i nacionalizam i na različite

³ Kontakt s dinamikom Zapada, kršćanstvom i tehnologijom s kraja 18. stoljeća rezultirao je poja- vom hinduističkog preporoda i reformističkih pokreta, različitih po svojim principima, idealima i reakci- jama na strane utjecaje, ali već rano povezanih sa stvaranjem indijskog nacionalizma i borbom za nezavi- snošću. Većina se njih razlikovala od ranijih tradicionalnih devocijskih pokreta po naglašenijim etičkim, socijalnim i nacionalnim preokupacijama. Osobito nakon Indijske pobune (1857) počele su se širiti anti- zapadnjačke ideje i pomalo se, u isticanju onog što se smatralo suštinom tradicionalnog hinduizma, po- čeo kristalizirati hinduistički religijski nacionalizam. Arja Samad, osnovan 1875., bio je tipičan primjer prisutne tendencije: suprotstavljanje stranim religijama kao i hinduističkom sektašenju i ujedno polagan- je prava na povratak autentičnoj vedskoj tradiciji, a, ustvari, promicanje pročišćenog nacionalnog i de- mokratskog hinduizma (o tome više Jaffrelot, 1996:12-17).

načine koristiti bogatu indijsku religijsku tradiciju za političku mobilizaciju. Tako dugo dok se tome prilazilo eklektički (što jest), bez pokušaja nametanja hinduizmu neke jedinstvene ortodoksije, imalo je priličnog uspjeha, posebno u otporu stranjoj vladavini. Pa ipak, jedna specifična hinduistička državotvorna "svijest" nije se na taj način izgradila i zato je na hinduizmu zasnovani nacionalizam ostao "sekularan". Dok je u Europi sekularni nacionalizam proizašao iz duge borbe oko razdvajanja crkve i države, sekularni nacionalizam hindusa bio je samo potvrda tradicionalne autonomije obje domene, što je u samom uvodu ovoga teksta istaknuto. Istodobno, sekularni nacionalizam hindusa zadržao je stanovitu nesklonost naspram ortodoksnog islama, jer je za nj takvo odvajanje bilo (jest) nezamislivo (Rothermund, 1986:142-143).

Proizlazi da je glavnina danas prisutnih religijskih elemenata u indijskoj politici objašnjiva "nesistemskim" čimbenikom etno-religijskog pluralizma.⁴ Naime, nerazvijena priroda hinduističke crkvene organizacije i posljedično tome gotovo potpuno odsustvo klerikalizma podrazumijeva činjenicu da laici zastupaju interese hinduizma u indijskoj politici. Tako su hinduističke političke stranke praktički isključivo laičke organizacije, čija komunalna (vidi napomenu 4) usmjerenost potječe prije svega iz sukoba s muslimanima, ali je njihovo neideološko stajalište u ulozi sistemskog obilježja hinduizma kao ahistorijske religije. One, naime, nemaju plana za oblikovanje indijskoga društva. Jer, bez predodžbe o povijesti kao značajne i svrhovite i bez čvrstih uporišta koja se objektivno prihvaćaju istinitim kako izgraditi uvjerljivu ideologiju iz hinduističke tradicije? Indijski politički život općenito je izrazito neideološki i pragmatičan.

2.2. Budizam

Budizam predstavlja raznolik sustav vjerovanja i praksi koje, međutim, sve polaze od učenja Budhe. Postoje tri glavne varijante: Theravada (Šri Lanka, Mianmar, Tajland, Kambodžija i Vijetnam); Mahayana (Nepal, Kina, Koreja, Japan, Vijetnam), i Tantrayana (Tibet, Mongolija). Theravada budizam ("govor starih učitelja" ili još hinajana /malo vozilo/), koji je ovdje od središnjeg interesa, najkonzervativniji je pravac, koji ujedno daje najcjelovitiju sliku prvobitnoga budizma, obilježava ga relativno ujednačeno ortodokсно učenje, visoko razvijeni monastički red i duga povijest etablirane crkve (sangha). Mahajana (veliko vozilo), mnogo mlađi od Theravade, razgranat i sinkretički sustav, složena je mješavina brojnih sekti i škola i općenito manje značajan kao politički identitet, s izuzetkom Vijetnama. Tantrajana budizam (vozilo obreda ili Vadžrajana /dijamantno vozilo/), najmlađa varijanta budizma, doveo je do nastanka teokratskih država Tibeta i Mongolije.

Stav theravadskog budizma prema povijesti valja pogledati s metafizičkoga i praktičnog aspekta. U pogledu metafizike Budha je ustrajavao na razumijevanju da je sve postojanje

⁴ Problemi na komunalnoj razini označuju prije svega sukobe između hinduističkih i muslimanskih zajednica, ali povremeno kršćanskih i sikhskih zajednica. Većina sukoba, međutim, izraz je političkih i ekonomskih interesa pojedinih (etno)-religijskih grupa ili njihovih vođa (zato upravo imaju obilježje "komunalnih" sukoba) jer religijski simboli služe ponajprije za obranu interesa (etno)-vjerske grupe. Politički fenomen izrastao iz ovih sukoba uključio je i separatističke pokrete (zahtjev muslimana za Pakistanom, kao i zahtjev sikha za zasebnom državom u Pundabu) i osnivanje komunalnih političkih stranaka, Hindu Mahasabha i Ğan Sangh u razdoblju prije stjecanja nezavisnosti, te Bharatija Ğanata (pobijedila na izborima 1998.) i Višva Hindu Parišad, u nezavisnoj Indiji. Najžešći zagovornik hinduističkih interesa je Raštrija Svajamsevak Sangh (RSS), laička organizacija osnovana 1925.g. Ova organizacija nije nikada izravno ušla u politiku ali je znatno utjecala na formiranje rukovodstva i organizacijsku sposobnost Ğan Sangh stranke, koja je do danas nazočna na indijskoj političkoj sceni. Jedini značajni teorijski iskaz ovih stranaka sadrži definiciju hinduističke nacije - iznova, religija kao grupni identitet, a ne sustav vjerovanja (Jaffrelot, 1996:5-6).

prolazno, bez supstancije i stoga bolno (dukha). Čitava je egzistencija u stalnoj mijeni; čitav se život sastoji od ciklusa rađanja, umiranja i ponovnog rađanja (samsara). Zakon uzroka i posljedice (karman) daje unekoliko moralni značaj povijesti, ali čitav proces tek perpetuira čovjekovo ropstvo.

Izbavljenje iz kruga samsare postiže se samo uvidom, spoznajom, u promjenjivost i ne-bitost prirode života. Takav uvid ima za posljedicu iskorjenjivanje vezivanja i želja. Oslobođeno želja i strasti čovjekovo djelovanje više ne skuplja potencijal karme, koja obnavlja kotač ponovnih rođenja. Put izbavljenja, kroz samodisciplinu i meditaciju, po svojoj je naravi krajnje individualno traganje. Kao i u slučaju hinduizma - jer Budha je odrastao u hinduističkom društvu i njegove temeljne pretpostavke vuku podrijetlo iz hinduističkog filozofskog učenja - metafizika budizma ističe kako tok ljudske povijesti u svojoj konačnosti nije važan, zasnovan, kao što jest, na promjenjivosti i prolaznosti bivstvovanja. Nema nekoga određenog cilja prema kojem se "historija" kreće, i najviše što pojedinac može učiniti za sebe jest "istrgnuti se" iz povijesti. Međutim, budistički praktični stav prema povijesti u vidljivoj je opreci s hinduizmom. Naime, iako povijest u svojoj konačnosti nije stvarna, ona nije bez značaja. Za razliku od hinduizma, budizam ima osnivača, povijesnu ličnost. Budistima je važno da je Budha živio u 6. st. pr. n. e.; zemlje theravada budizma koriste kalendar koji počiva na budističkoj eri, a ta započinje smrću Budhe, 544. g. pr. n. e. Sangha, redovnički red koji je Budha osnovao, očuvao je svoj povijesni kontinuitet tijekom dvadeset i pet stoljeća. Šest velikih koncila održano je tijekom povijesti budizma, prvi uskoro nakon Budhine smrti a šesti 1954-56. u Rangunu.

Odnos prema drugim religijama u velikoj mjeri odražava stav koji budisti imaju prema vlastitoj religiji. Budizam odbija ideju objave i ne polaže pravo na apsolutnu istinu o duhovnom putu čovječanstva. Budha je vlastitim naporom tražio i otkrio prirodu svijeta i pozvao druge na traženje istine racionalnim ispitivanjem. Trazioc je podučen da ne vjeruje u ništa što se temelji na tradiciji ili autoritetu, pa niti na autoritetu samoga Budhe. Trazioc je, naprotiv, pozvan da sumnja u učenje sve dok se ne uvjeri u njegovu istinu putem osobnog iskustva i spoznaje. Ovaj iskustveni i eksperimentalni pristup religioznoj i filozofskoj istini stvorio je kod budista predispoziciju za široku toleranciju prema onima koji traže istinu drugim putovima. Premda budizam ne počiva na ideji objave i ne njeguje nikakvu dogmu, njegovi su sljedbenici duboko svjesni jedinstvenosti Budhine poruke. Budizam je misionarska religija, sve od vremena kada je Budha poslao svoje učenike da šire dhamu (pravi nauk), univerzalno učenje, koje će donijeti oslobođenje svima koji ga razumiju. Iz Indije budizam se postupno proširio na jugoistočnu Aziju i Daleki istok, ali je do obraćenja dolazilo isključivo kroz učenje. Tolerancija u budizmu ne proistječe iz hinduističkoga suštinskog relativizma u pogledu postizanja izbavljenja, već put Budhe nije nikada vodio rigidnoj isključivosti (Mensingh, 1966:27-30).

Crkvena organizacija u budizmu ne temelji se na hijerarhiji autoriteta, jer se sangha (zajednica budističkih redovnika) sastoji od individualnih redovnika, a ne od hijerarhijski organizirane zajednice. Budha je odbio imenovati nasljednika koji bi upravljao sanghom i tako je ostalo do danas. Sangha funkcionira na osnovi sustavno razrađenog kanona redovničke discipline, Vinaji, ali je njeno prihvaćanje dobrovoljno, jer ulazak u sanghu ne zahtijeva od redovnika zavjet poslušnosti prema bilo kome. Iako je osnovna jedinica budističke eklezijastičke organizacije monastička institucija, ona je tradicionalno ujedno i društveno središte zajednice, posebno na selu, u kojoj gotovo svaki budistički laik provede izvjesno vrijeme da bi primio poduku u Budhinoj nauci i meditaciji. Budizam je integrirao društva južne i jugoistočne Azije, gdje je postao dominantan, ali drugačijim procesom integracije od hinduističkoga. Ključni ujedinjujući mehanizam nije bila kasta, već sangha. Redovnici koji obitavaju u gotovo svakom selu, bili su (i jesu) predstavnici društva, zaštitnici religije i kulture, učitelji mladih i prenosioci tradicije. Sangha uživa ne samo opće poštovanje laika, već je također organizirana tako da može brzo i učinkovito mobilizirati javno mišljenje. Unatoč propisima Vinaje koja mo-

nasima zabranjuju miješanje u svjetovne, političke, sfere, sposobnost sanghe da organizira i povede političku akciju pokazala se impresivnom na Šri Lanki i u Mianmaru, a i u nekim drugim budističkim zemljama.

U svojem čistom obliku budizam je ostao ne samo visoko individualistička, već i "specifično apolitična i antipolitička" religija. No, jednom kad je stekla status državne religije, s određenim povijesnim kontinuitetom, i pojavila se kao religija masa, neizbježno je uslijedilo njeno uključanje u socijalna i politička pitanja (Phadnis, 1976:9). Iako je tijekom povijesti rijetko dolazilo do spajanja vjerskih i političkih funkcija, njihova razdvojenost nije bila tako izrazita kao u hinduizmu. Sangha je, naime, na stanoviti način vršila nadzor nad kraljevom moći i budistički su monasi povremeno služili kao dvorski savjetnici ili vodili diplomatske misije.

Za razliku od hinduizma u kojem jedva da postoji neka obuhvatna crkvena organizacija, ali zato detaljna regulacija društvenog života putem kastinskog sustava i hinduističkog zakonodavstva, u budizmu je slučaj obrnut - eklezijastička organizacija je dobro povezana, ali je utjecaj budizma na društveni život minimalan. Ništa u budizmu nije usporedivo s propisima kastinske i ritualne čistoće hindusa, ili s "haram-halal" (zabranjeno-dopušteno) orijentacije muslimana ili pak s autoritetom katoličkoga seoskog svećenika. U budizmu svaki je pojedinac odgovoran za svoj duhovni razvoj; isključivi naglasak na pojedincu tema je koja se kao crvena nit provlači kroz sve budističke zapise. Monastički red nije nikada na sebe preuzeo propisivanje pravila ponašanja laika. Moralni kod, važeći za budističke laike, sadrži tek nekoliko uputa - ne ubijati, ne krasti, ne vladati se nedostojno u ljubavnim odnosima, ne lagati i ne piti. Naime, redovnik nije posrednik između laika i božanskog, nije njegova spona ili nada za izbavljenje. Za laika, redovnik je budist koji je dosegao onu razinu razumijevanja života koja ga potiče da svoju energiju uloži u izbavljenje, a ono je njegovo vlastito. Jer, svaka osoba mora biti odgovorna za svoje ponovno rođenje, za dubinu svojeg razumijevanja Budhinog učenja, za svoju krivu vezanost za svijet. Egalitarizam budizma jednako je značajan kao i njegov individualizam. Egalitarizam logički proizlazi iz budističkog naglaska na individualnom naporu i društvena struktura theravadskih zemalja, globalno uzevši, u skladu je sa spomenutim vrijednostima.

Pretpostavili smo ranije da pojavu religije kao oblika političke identifikacije u promicanju etno-nacionalnih interesa ne možemo smatrati slučajnom, već da je ona rezultat nekih zadanih odlika religije i njihove interakcije s određenim sklopom socio-historijskih i političkih faktora.

Promatrano u spomenutom kontekstu proizlazi da sistemska obilježja theravadskog budizma "propisuju" parametre koji, u datim okolnostima, definiraju odgovore. U Mianmaru i na Šri Lanki taj je "odgovor" uključio pojavu politički aktivnih redovnika kao značajnu političku snagu; u Tajlandu to nije bio slučaj. No, objašnjenje nije u tome što bi redovnici u Tajlandu po svojoj prirodi bili manje skloni političkom angažmanu, već su historijske okolnosti u toj zemlji bile uvelike drugačije. Naime, tradicionalni obrazac odnosa sanghe i kralja u Tajlandu nije nikada prekinula strana vlast, pa otuda ni angažman redovnika u antikolonijalnom nacionalizmu nije došao u pitanje. (Od svih budističkih zemalja samo su Tajland i Japan izbjegli kolonizaciju zapadnih sila; stoga budizam praktički nije mogao izbjeći, a da se ne uključujući u borbu protiv kolonijalizma i stvaranje novih političkih tvorevina na području cijele Azije.) No, ona obilježja budizma koja su omogućila politički aktivne redovnike u Mianmaru i na Šri Lanki (i u Vijetnamu) jednako su nazočna i u tajlandskoj sanghi, a to je prije svega visoko razvijeni monastički red i ugled monaha u narodu. Ahistorijsko obilježje budizma sugerira doduše da to uključanje nije bilo ideološki potaknuto. Kao religija individualnog spasa budizam ne sadrži ideje koje bi motivirale redovnika za politiku, a mnogo je razloga koji govore protiv. Upućen na traženje izbavljenja kroz proces učenja i meditacije sa svrhom ukiuća vezivanja i želja, ozbiljan bi redovnik strast i borbu za moć koji obilježavaju politiku,

mogao smatrati samo kao zamku i obmanu. Međutim, bitno promijenjene povijesne okolnosti ovdje znatno pojašnjavaju miješanje redovnika u političke procese. Sangha, naime, predstavlja tradicionalnu elitu koja je dolaskom strane vlasti izgubila na društvenom značaju. S položaja visokoga prestiža, u kojem su bili najštovaniji sloj zajednice, redovnici bivaju potisnuti na društvenu marginu, i to podjednako od kolonijalnih vlasti kao i od nove, zapadnjački, obrazovane i orijentirane srednje klase vlastitih građana. Nostalgija za tradicionalnom prošalošću, netrpeljivost prema onima koji su je razorili i želja za obnovom nekadašnjih prilika motivirali su njihove političke aktivnosti (Phadnis, 1976:302-313).⁵

Nekoliko je istaknutih budističkih redovnika, prije svega u Mianmaru, na Šri Lanki i u Južnom Vijetnamu, ostvarilo uistinu impresivno političko vodstvo; no, svi su oni imali čvrstu političku bazu u sanghi.

2.3. Islam

Već u najranijem razdoblju islam je stekao svoj osebujni ethos kao religija koja u sebi objedinjuje i duhovne i svjetovne aspekte života, htijući upravljati ne samo individualnim odnosom prema bogu, već i međuljudskim odnosima unutar društva. Tako, islam, sam po sebi, ne poznaje razliku između religije i politike, između crkve i države, ali izvorno, islam ne poznaje ni nacionalne granice, jer je univerzalan. Činjenično postojanje različitih muslimanskih država objašnjava se povijesnom koincidencijom religijskoga i političkog poretka. Jedan sekularni nacionalizam jedva da u islamu može naći neko uporište ili polazišnu točku ali, umjesto toga, "povratak" na integritet islamske države i naglašavanje nužnosti odvajanja vjernika od nevjernika, muslimana od ne-muslimana. Izjednačavanje političke i religijske organizacije u islamu djelomice je izraz i toga što u islamu ne postoji pravo svećenstvo, već samo ulema, pravni i teološki interpreti, zaduženi za tumačenje Kurana i islamske tradicije. Međutim, mobilizacija ulema na nacionalnoj osnovi bila je i ostala do danas problematičnom. Jer, dok islamska vlast za ulemu predstavlja znanu i značajnu kategoriju njihovog poimanja islama kao političkog faktora, nacionalizam, vezan za određeni teritorij, strana je misao, jer o tome u svetim spisima ništa nije zapisano. Tako, činjenica da postoji svijest o islamskoj državi, ali ne i svijest o islamu kao osnovi nacionalnog okupljanja predstavlja stvarnu dilemu islamskoga svijeta, premda ne svuda jednako kao što pokazuje primjer Alžira. Pa ipak, upravo je s "takvim" nacionalizmom povezan nastanak Pakistana, političke domovine muslimana na Indijskom potkontinentu. Problem je riješio "otac nacije", Ali Jinnah, teorijom o "dvije nacije". U indijskom nacionalizmu, djelomice obilježenom hinduizmom, Jinnah je pronašao ključno uporište koje mu je pomoglo "prepoznati i definirati" nacionalizam "druge nacije". Ali, takvo rješenje problema impliciralo je (implicira) također da nacionalizam Pakistana i ubuduće ostane u ovisnosti od svoje oprečnosti naspram indijskog nacionalizma (v. Rothermund, 1986:147-148). Stvaranje separatističkih pokreta na osnovu religije, odnosno nametanje političkog identiteta koji prelazi u nacionalni, gledano kroz povijest islama, čini se da je jedna od glavnih odlika muslimanskih zajednica. Naime, specifični aspekt islamske tradicije jest upra-

⁵ Zanimljiv je i primjer Južnog Vijetnama, u kojem se budizam kao politička snaga (prije svega u regiji Hue) pojavio u posljednjim danima Diemovog režima kao simbol otpora izrazito prokatolički i antibudistički nastrojenoj politici vlasti, posredno i američkoj kolonizaciji, te kao simbol grupne identifikacije ne malog značaja. Ovo potonje važno je istaknuti, jer za većinu vijetnamskih budista, mahajana pravca (kao u Kini i Japanu), koji uključuje brojne ogranke sa značajnim razlikama, osjećaj religijskog identiteta bio je slab i politički nevažan, te protivno od Mianmara i Šri Lanke, budizam u Vijetnamu nije igrao neku značajniju ulogu u nacionalnom otporu spram zapadnog kolonijalizma. Tako je prema ovoj, u biti, razjedinjenoj budističkoj većini Diemov režim vodio politiku represije koja je, međutim, postigla upravo suprotni učinak: stvaranje organizirane oporbe među budističkim redovništvom i razvoj snažnog budističkog identiteta kod većine Vijetnamaca.

vo naglasak koji se stavlja na ideju zajednice (umma); pripadnost islamskoj zajednici predstavlja samu suštinu postojanja kao muslimana. Tijesno vezan za osjećaj značaja zajednice jest i njen odnos s političkom moći. Umma je iskovana u uspješnom nametanju moći i ta je moć osvojila veliki dio civiliziranoga svijeta već tijekom prvih sto godina od pojave islama. Tako su povijest i vjera ohrabрили muslimane da vjeruju kako se islam može istinski ostvariti samo u sprezi s političkom moći. To je, međutim, bio ideal. Nameće se pitanje koliko je ideal imao utjecaja na potrebu muslimana za stvaranjem zasebne vjersko-političke zajednice, Pakistana (Robinson, 1979:83 i dalje).⁶ Činjenica je, naime, da islamski ideal vjersko-političke zajednice ima snažan utjecaj među muslimanskim manjinama, ali i u državama gdje su muslimani u većini. Uistinu, jedva da postoji muslimanska država koja nema stranku čiji je otvoreni cilj nametnuti svoju viziju islamskog ideala suvremenoj politici i društvu. Razlika je samo u tome što se u manjinskim zajednicama radi o problemu ujedinjenja moći prema islamu, dok je u društvima muslimanske većine problem obrnut, ujedinjenje islama ka moći.

Zaključak

Na kraju ove rasprave o nazočnosti religije i crkve u kontekstu političke i nacionalne identifikacije može se istaknuti sljedeće: a) U političkom izrazu hinduizma prevladavaju dvije osnovne orijentacije: laicizam i komunalizam. Religijski vođe, individualno ili kolektivno, nisu igrali značajniju političku ulogu; s druge pak strane, među laicima bilo je vrlo istaknutih zagovornika hinduizma u političkoj sferi. Hinduističke interesne grupe i političke stranke manje su se zanimale (zanimaju) za razvoj hinduističke ideologije u modernome društvu, a znatno više za obranu interesa zajednice u komunalnom sukobljavanju. b) Politički izraz budizma pretežno obilježava političko redovništvo; izuzetni redovnici-pojedinci i moćne redovničke udruge. Budistički laici nisu zanemarivi čimbenik, ali nedostatak svake budističke političke teorije odražava se u činjenici da nema ideološki definiranih budističkih političkih stranaka. c) Islamski religijski-politički čimbenici pokazuju široku skalu izraza, odražavajući tako raznolikost geografski golemoga muslimanskog svijeta. Ulema su imale izuzetnu ulogu u prošlosti, ali njihov utjecaj danas postupno opada, osobito u odsustvu efikasne crkvene organizacije; naprotiv, zapadnjački obrazovani laici i zagovornici islama u nesumnjivom su usponu. Muslimanske komunalne organizacije moćne su u religijski pluralističkim društvima, ali i u pretežno muslimanskim društvima sukob jedva da je manje intenzivan, kako oko ideoloških tako i praktičnih pitanja odnosa islamske države naspram sekularizma i drugih modernizacijskih utjecaja. Snažan ideološki interes odražava se u brojnim islamskim političkim strankama, tradicionalističkim, ali i modernom orijentiranim. Osnivanje islamskih stranaka u skladu je s obilježjem islama kao religije objave. Oboje, i historijski i organski aspekt islama dao je osnovu za razvitak autoritarnih vrijednosti koje su duboko utjecale na političku kulturu muslimana i predisponirale muslimanska društva za prihvaćanje autoritarnih vlada. d) Kršćanstvo je

⁶ Razlozi političke podjele između hindusa i muslimana sadrže četiri glavne točke. Kao prvo, za vrijeme muslimanske dominacije nije došlo do opće društvene fuzije dviju zajednica; bilo je samo obostranih utjecaja i spajanja u području kulture. Drugo, hindusi i, kasnije, muslimani, u cilju reafirmacije svoje religije i u odnosu na izazove kršćanstva i Zapada, morali su potražiti utočište u svojoj "zlatnoj" prošlosti i reformirati religiju kroz proces religijske obnove. To je značilo, s jedne strane, obraćanje Upanišadama, Vedama ili Bhagavadgiti i, kasnije, Kuranu i počecima islama, s druge, što je, međutim, dodatno otuđilo dvije zajednice. Treće, složena tranzicija prema demokratskoj ideologiji bila je u cijelosti u rukama pripadnika srednjih klasa dviju skupina, među kojima se razvilo takmičarstvo za relativno mali broj raspoloživih i privlačnih pozicija. Muslimani koji su, u odnosu na hinduse, relativno kasnili u razvoju, uplašili su se da bi prijenos političke moći mogao rezultirati osnivanjem "Hindu Rada". I, na kraju, institucija odvojenih izbornih tijela koju su nametnuli Britanci akcentuirala je međusobnu podjelu. U cjelini gledajući, dva su čimbenika bila ključna: religijski preporod i odvojeni elektorati (Dumont, 1970:94-96).

djelovalo (djeluje) kao aktivni politički čimbenik kroz sve svoje podgrupe: katoličanstvo, rusku i grčku ortodoksiju, različite protestantske sekte, Koptsku crkvu, pri čemu je njegova politička uloga često bila u simbiozi s afirmacijom etničke i nacionalne samosvojnosti zajednice. Unutar kršćanstva, posebno Katolička crkva, kao najrazvijeniji crkveni sustav u svijetu, raspolaže organizacijskim mogućnostima za moćnu političku intervenciju i bila je (jest) utjecajan politički faktor od kolonijalnih vremena do danas. Nacionalni episkopat u stanju je pokrenuti značajnu političku snagu među nižim klerom, i preko njega, s laicima. Dok u hinduizmu i islamu, laici postaju politički "branitelji" religije "greškom", zbog slabosti svojih crkvenih organizacija, u katolicizmu, naprotiv, crkvena hijerarhija, od pape na niže, namjerno osniva laičke udruge, koje onda djeluju u javnom životu pod nadzorom klera (premda, danas već i autonomno).

Preispitujući dakle uvodno navedene teze o odnosu religija i političkih institucija mogli bismo zaključiti sljedeće: prvo, raspravljeni slučajevi pokazali su da se danas religija doista javlja kao značajan sudionik etno-mobilizacijskih gibanja; drugo, nije se potvrdila teza da će modernizacijski procesi svesti religiju, sekularizacijom, na privatnu sferu. Ispitani slučajevi pokazuju da religija jača kao čimbenik nacionalne identifikacije. Treće, interakcija svetog i svjetovnog danas, u procesima modernizacije Trećeg svijeta, pokazuje složenu i tipološki razvedenu strukturu.

LITERATURA

- Bringa, Tone (1997) **Biti musliman na bosanski način**. Sarajevo: DANI.
- Caldarola, Carlo (1982) **Religion and Societies: Asia and the Middle East**. Berlin: Mouton Publishers.
- Coward, Harold (1977) "Religion and Ethnicity: An Overview of Issues Raised", u Coward, H. i Kawamura, L. (ur.) **Religion and Ethnicity**. Calgary: The Calgary Institute for the Humanities, Calgary, str. 171-183.
- Čimić, Esad (1992) **Sveto i svjetovno**. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Čičak-Chand, Ružica (1992) "Religion, Ethnic Identity and Political Conflict in Sri Lanka", u Koppedra-
yer, K. L. (ur.) **Contact between Cultures - South Asia**, vol. 2, Queenston, Canada: Edwin Mellen
Press, str. 380-387.
- Čičak-Chand, Ružica (1983) "Razvoj Indije: Društveno-politička i ekonomska obilježja". **Naše teme**
5:689-699.
- Desai, A. R. (1981: first edition 1948) **Social Background of Indian Nationalism**. Bombay: Popular Pra-
kashan.
- Dugandžija, Nikola (1983) **Religija i nacija**. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost.
- Dumont, Louis (1970) **Religion/Politics and History in India**. Paris: Mouton Ed.
- Friedman, Francine (1996) **The Bosnian Muslims-Denial of a Nation**. Colorado-Oxford: Westview Press.
- Gordon, P. Means (1982) "Malaysia: Islam in a Pluralistic Society", u Caldarola, C. (ur.) **Religion and
Societies: Asia and the Middle East**. Berlin: Mouton Publishers, str. 445-496.
- Huntington, Samuel, P. (1996) **The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order**. New York:
Simon & Schuster.
- Jaffrelot, Christophe (1996) **The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics: 1925 to the 1990s**.
London: Hurst & Company.
- Jukić, Jakov (1993) "Društvo, rat i religija", u Grubišić, I. (ur.) **Konfesije i rat**. Split: Centar za religijska
istraživanja, str. 9-70.
- Kumpes, Josip (1993) "Religija i etnički sukobi na prostorima bivše Jugoslavije", u Grubišić, I. (ur.) **Kon-
fesije i rat**. Split: Centar za religijska istraživanja, str. 257-279.
- Mabry, Tristan J. (1998) "Modernization, nationalism and Islam: an examination of Ernest Gellner's writ-
ings on Muslim society with reference to Indonesia and Malaysia". **Ethnic and Racial Studies**, vol. 2
(1):64-88.

- Mensching, Gustav (1966) **Toleranz und Wahrheit in der Religion**. München-Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag.
- Nagarkar, V. V. (1975) **Genesis of Pakistan**. Bombay: Allied Publ.
- Phadnis, Urmila (1990) **Ethnicity and Nation-building in South Asia**. New Delhi-London: Sage Publications.
- Phadnis, Urmila (1976) **Religion and Politics in Sri Lanka**. New Delhi: Manohar.
- Rothermund, Dietmar (1986) "Probleme der nationalen Integration in Sudasien", u Winkler, H. A. (ur.) **Nationalismus in der Welt von heute**. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Robinson, Francis (1979) "Islam and Muslim Separatism", u David Taylor i Malcolm Yapp (ur.) **Political Identity in South Asia**. London: Curzon Press, str. 1-33.
- Tambiah, Stanley J. (1996) "The Nation-State in Crisis and the Rise of Ethnonationalism", u Edwin N. Wilmsen i Patrick McAllister (ur.) **The Politics of Difference - Ethnic Premises in a World of Power**. Chicago-London: The University of Chicago Press, str. 124-143.
- Veljačić, Čedomil, Rada Iveković (1980) **Indijska i iranska etika**. Sarajevo: Svjetlost
- Vrcan, Srđan (1986) **Od krize religije k religiji krize**. Zagreb: Školska knjiga.
- Westerlund, David (1996) **Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics**. London: Hurst & Co.
- Yapp, Malcolm (1979) "Language, Religion and Political Identity: A General Framework", u David Taylor i Malcolm Yapp (ur.) **Political Identity in South Asia**. London: Curzon Press, str. 1-33.
- Young, Crawford (1976) **The Politics of Cultural Pluralism**. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

RELIGION, ETHNICITY, POLITICS

RUŽICA ČIČAK-CHAND

Institute for Migration and Ethnic Studies

By examining three basic theses about the relationships of eastern and western religions and political institutions during modernization, the author shows that, first, religion is, historically, everywhere a significant participant in the integration of political communities, and a factor of ethnomobilization processes in contemporary times. Second, she shows that the thesis that modernization process will limit religion, by secularization, to the private sphere, does not hold. Third, she shows that the contemporary interaction of the sacred and everyday (ili profane) in the modernization processes in the Third world, exhibit a complex and typologically diverse structure.