

POLITIČKE RELIGIJE I PAMĆENJE ZLA

Jakov Jukić
Split

UDK 316:2
316:334.3
Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 3. 6. 1996.

Nema dvojbe da je u naše doba došlo do neočekivanog buđenja fundamentalističkih oblika religioznosti u svijetu. Pod svetim zastavama i crkvenim blagoslovima razrasta nasilje, netrpeljivost, okrutnost, rat i smrt. Stoga sociologija s pravom ponovno propitkuje razloge takvim pojavama, premda ih dosadašnja povijest višestruko poznaje i neupitno posvjedočuje. Od svih sociologijskih škola, funkcionalistička je djelovala najuvjerljivije, jer je držala da se učinkovitost politike uvijek onoliko povećava koliko je pokrivena religijskim obrazloženjem. Ipak, ta je škola previdjela izjednačavanje politike i religije, odnosno gubitak njihovih posebnih identiteta. Otud pojava biologijske teorije svetoga – na tragu radova E. O. Wilsona i S. S. Acquavive – koja određuje religiju kao najuspješniju strategiju za preživljavanje i nadživljavanje ljudskoga roda. U toj pak teoriji poglavitu ulogu prijenosnika igra religiozno pamćenje, pa se iza sadašnjih političkih isključivosti često krije zloraba tog pamćenja upravo od politike. Svejedno, manipulacija religijom nije uopće mogla biti provedena bez nekog pristanka predstavnikâ same religije. U tom je onda smislu zloraba religije odgovarala pristanku ili šutnji na tu zlorabu. Primjeri iz rata na prostoru bivše Jugoslavije mogu to zacijelo najbolje potvrditi. Naposljetku je takva politička religija – biološkog podrijetla i društvenog oblika – bila stavljena u opreku spram autentične nepolitičke religije, što se na jedan bergsonovski način probija kroz otpore ljudskog genetičkog naslijeđa pa nadi-lazi tumačenja spomenutih sociologijskih teorija o svetome.

Kako za sva područja ljudskoga života tako i za religiju vrijedi opće načelo stalne promjene. Zato se sveto neprekidno očituje kroz zaista bezbroj svojih uvijek novih oblika u prostoru i vremenu. Poslije dugog razdoblja nadmoći velikih svjetovnih ideologija – nacizma i komunizma – i male svakidašnje svjetovnosti danas su na poprištu povijesti ostala dva posve oprečna tijeka sakralnosti koja svojom nametljivošću doslovce opsjedaju naše suvremenike: s jedne strane, pojava neke nejasne, rasplinite i neodređene religioznosti, si-

nkretička ustroja i ezoterična obilježja, a s druge pak izvjesno nezaustavljivo širenje političke, bojovne i nasilničke vjere, koju iznutra potiču i oživljuju najočitiije zemaljske pobune i društveni pokreti.

A upravo nas taj drugi tijek religioznosti ponajviše zanima, jer se nerazdruživo povezao s političkim fanatizmom, etničkim sukobima, povijesnim predrasudama i plemenskim zagriženostima. Na golemom svjetskom prostoru razlijevaju se valovi mržnje i nasilja, isključivosti i smrti. Neočekivano počinje udruživanje religije i političkoga ekstremizma. Pod različitim nazivima – fundamentalizam, integrizam, vjerski radikalizam – došlo je do ulaska religije u politiku i politike u religiju. Malo je danas svjetovnih sukoba koji ne koriste religijsku semantiku za svoju političku učinkovitost. Iza zelenih zastava Čečeni vode borbu za neovisnost i samostalnost, a isto se pripremaju učiniti Gruzijci, Armenci i Azerbejdžanci. U Ukrajini su pravoslavci i grkokatolici doživjeli oslobođenje od komunizma više u znaku međusobnih razmirica nego ekumenske suradnje. U Izraelu se vodi bespoštedni rat narodâ kroz sukob židovskog pravovjerja s muslimanskim fundamentalizmom, dok šiitski integrizam služi za opravdanje brojnim nasilničkim ispadima od Irana preko Egipta do Alžira. U Libanonu su tek ušutjeli topovi, a Libija ne prestaje zagovarati religijski nacionalizam *Zelene knjige*. Na prostorima bivše Jugoslavije uvučene su sve tri konfesije – pravoslavna, katolička i islamska – u krvave okršaje, iako često bez svoje volje ili u nejednakoj mjeri. U prostranim područjima Pakistana i Indije religijske nesuglasice muslimana, sikha i hindusa dobro skrivaju igre i interese suprotstavljenih politika, a u Irskoj protestanti i katolici postaju prije nositeljima etničkih dioba nego žrtvama teologijskih razlika između kršćana. Time se dakako ne iscrpljuje sva prisutnost političkih religijâ u današnjem svijetu.

Da bi se barem donekle razumjelo djelovanje mehanizma spomenuta pada religije u politiku ili korištenja religije u politici – što su dva nadopunjujuća postupka – potrebno je svestrano obuhvatiti i istražiti puteve toga pada, koji inače kao opasnu kušnju u povijesti stalno susrećemo. Unatoč mnoštvu metodičkih teškoća, najviše povoda za uspjeh takva znanstvena pothvata pruža otkriće da svaka religija – bez obzira na sadržaj njezina učenja – postaje posve istovjetna sa svim drugim religijama kada pokušava ući u opasnu svjetovnu igru poticanja, opravdanja ili služenja politici. Sve su religije naime slične u podređivanju politici, a različite u vjernosti služenju istini. Štoviše, političkom nasilju, netrpeljivosti, interesu, okrutnosti i sukobima religija daje još strašniji i zlokobniji pečat, jer ih sada počinje prožimati duhom svoje naopake vjerničke upornosti i bolesnoga fanatizma. A tek duh može do kraja biti zao, politika rijetko kada bez njegove pomoći.

Iz svega toga slijedi da je zapravo riječ o teško objašnjivom susretu izopačene politike i lažne religije, što upućuje na krajnji oprez u pristupu. Umjesto osuda i izopćenja, valja nam se prije svega baviti složenom i nesvakidašnjom pojavom političke religije, koju i znanosti jedva dohvaćaju.

Sociologija političkih funkcija religije

U prvi se mah može učiniti da moderna škola funkcionalističke sociologije na najuvjerljiviji način tumači zlorabu religije u političke svrhe. Kao što je poznato, ta sociologija smatra da upravo religija obavlja mnoge korisne funkcije u društvu, premda ne uvijek izravno, nego u sklopu svjetovnih nakana. Uostalom, za prve funkcionalističke sociologe religija uopće nije ni postojala – kao osobita odijeljena tvorba – nego jedino njezini društveni učinci. Ukoliko je sveto sâmo društvo, ali mišljeno na drugačiji način, onda uvijek imamo posla s društvom, a nikad s religijom. Otud obrat u odnosu prema religiji, koja više ne može biti određivana po sadržaju nego po funkciji. Ako je to točno, onda i sveto moramo početi procjenjivati po tome koliko pridonosi funkcioniranju društva, a ne toliko po vjernosti svojoj iznimnoj poruci. Stoga u nekim slučajevima – ovisno o okolnostima u društvu – kroz religiju prolaze i njome se koriste posve tradicionalne ideje obrane nacionalnog, plemenskog ili interesnog identiteta, ali jednako u drugim slučajevima i potpuno moderne ideje opravdanja čovjekovih temeljnih pravâ, slobode osobnosti, pravde i mira. Drugim riječima, povijest otkriva da religija jedan put utječe na društvene promjene u smislu većeg napretka, drugi put čuva i brani postojeći politički poredak, a treći put pomaže privremeno obnoviti nazadnjačke predmoderne sustave. U Južnoj Americi je Crkva stala u obranu siromašnih i obespravljenih, ali je u drugim zemljama postala dio službenog političkog establišmenta. Dapače, moguće je ići još korak dalje i ustvrditi kako se religija dade dobro iskoristiti i poželjno uporabiti u službi gotovo svakog interesa pojedinih skupina ili bilo kojeg ideala.¹ Zar i ateistički marksizam nije dobio svoju teologijsku preradbu najviše teorijske razine u postkoncilskom razdoblju? Ima dakle beskonačan broj funkcija koje obavlja religija u društvu, čime se u krajnjoj crti postiže da za sociologiju svojstvá religije iščezavaju, a ostaju samo njezine funkcije, koje onda mogu u modernom svijetu isto tako uspješno obavljati i druge ustanove, ali sada u obzoru potpune svjetovnosti.

Tako dolazimo do ključnog pitanja sociologije: otkud naime ta čudna pojava da se kroz religijske prijepore iskazuju politički sukobi ili kroz vjerske opreke odlikavaju suprotni svjetovni interesi? Jer, po sebi nikako nije jasno zašto bi izričito politički problemi uzimali u posudbu posebni religijski jezik za svoje očitovanje u društvu. Na to sociolozi odgovaraju kako se upravo onda kad je pokrivena "maskom" svetoga politika bolje skriva i zato uspješnije manipulira iskrenim vjerničkim čuvstvima i vrednotama.² U raznim okolnostima vjera postaje, primjerice, važnim ili čak jedinim čimbenikom potvrde zajedničkoga identiteta, pa izgleda da se snažniji nacionalni ili skupni osjećaji ne mogu uopće ni očitovati drugačije doli kroz religijski "drugi" jezik. U tom okviru pod-

1

James A. Beckford, *Religion and Advanced Industrial Society*, London, 1989, str. 171.

2

Jean-Paul Willaime, *Sociologie des religions*, Paris, 1995, str. 11.

sjetimo na političku ulogu šiitskog islama u Iranu, katolicizma u Poljskoj, pravoslavlja u Grčkoj, luteranizma u Švedskoj.

Neuvjerljivost tog sociologijskog tumačenja – unatoč suprotnom dojmu – može se sažeti u tri točke. Prvo, ako nema religije nego samo društvenih funkcija, onda je posve slobodno tvrditi da su politika i religija zapravo isto, pa se njihove uloge nužno dopunjuju, izmjenjuju, miješaju, prožimaju i podržavaju. Ostaje ipak krajnje dvojben i upitan taj zaključak o religiji kao isključivo društvenoj pojavi, koja ne bi u sebi sadržavala baš nikakve posebnosti i utjecaje na tijek zbivanja. Drugo, unatoč određenoj razložnosti u odgovorima, nije razvidno zašto politika uzima religijsko obličje da bi bila učinkovitija kad povijest upravo suprotno svjedoči. Treće, za sociologiju ostaje do kraja nerazjašnjenim paradoksom da su politika i religija u odijeljenosti mnogo suzdržljivije i mirotvornije nego kad se uzajamno pomažu i potiču. Zato će ovdje biti manje govora o politici i religiji, a više o njihovoj međusobnoj isprepletenosti, u kojoj onda obje stradaju: politika gubi oznake razumnosti i završava u ludilu mahnitosti, a religija se izobličuje u fanatizmu i zlu.

Makar u teoriji društvenih funkcija svetoga ima nekih istinitih spoznaja – kako smo prije pokazali – svejedno treba reći da ta teorija nije uspjela dokučiti zadnji smisao spomenutog dvostrukog izopačenja: i onoga politike i onoga religije.

Biologija ljudskih potreba i njihovo religiozno ispunjenje

Ponajviše zbog tog neuspjeha funkcionalističke sociologije – koja je ostala na površini stvari – u novije se vrijeme sve više javljaju razna druga tumačenja, što obećavaju znatno dublje proniknuće u složenost fenomena religije. Među njima je jamačno najutjecajnija biologijska teorija svetoga, koja preskače društvene funkcije, a ističe čovjekove nagonske potrebe. Postojanje društvenih funkcija nije ni sada sporno, ali jest razlog njihova nastanka i trajanja. Inače, radi se поблиže o jednoj vrlo zanimljivoj antropologijskoj slici religije, koja je uobličena na temelju empirijskih istraživanja američkih psihologa i primjene socio-biologijske znanstvene paradigme E. O. Wilsona.³ U tom se sklopu smatra da religiozno iskustvo služi za nadilaženje *in toto* ili djelomice onih duševnih neprilika što dolaze od ograničenog zadovoljenja cijelog niza osnovnih bioloških potreba.⁴ To je zadovoljenje putem svetoga pak moguće zato jer postoji neka očita povezanost između sustava potrebâ – uvrštenih u bi-

3

Edward O. Wilson, *Sociobiology, The New Synthesis*, Cambridge, 1975; Edward O. Wilson, *On Human Nature*, Cambridge, 1978; David Hay, *Exploring Inner Space, Scientists and Religious Experience*, London, 1987.

4

Sabino S. Acquaviva, *Eros, morte ed esperienza religiose*, Roma, 1993, str. 11.

ogram ili genetski projekt – i njihova sublimiranja u posebnost religiozna iskustva. Ustanovljeni su dakle biopsihički izvori religioznosti, koji uvijek pret-hode i zbog toga tek omogućuju obavljanje funkcijâ religije u društvu, na-dovezujući se na čovjekove fizičke potrebe, narav i njegove mentalne sposob-nosti, psihogenetske interese i odgovor na kulturu koja ga okružuje.⁵

U tom smislu – s obzirom na biološke korijene – religija se može odrediti kao najučinkovitija strategija za preživljavanje ljudskoga roda. Jer, između genet-ske strategije opstanka vrste i naravne religioznosti uspostavljena je neka neraskidiva povezanost. Ono međutim što je za nas od pogaovite važnosti jest činjenica da se ta povezanost otkriva upravo u sjećanju vrste. Imamo dakle posla s izvjesnom prvobitnom biološkom memorijom, iskonskim pamćenjem vrste. To je pak pamćenje neizbrisivo pohranjeno u genetskom kodu, na koji se onda navezuje pamćenje grupâ, plemenâ i narodâ. Iz genetskog koda proi-zlaze neka ponašanjâ i sklonosti koja su pokrenuta radi preživljavanja i nadživljavanja vrste i pojedinaca.⁶ Među njima su religiozna ponašanjâ i sklonosti zacijelo prva i najuspješnija. Te biogenetske odrednice religije prelaze poslije u društvo, iako su tamo bolje skrivene i manje dostupne. Zato je u početku povijesti sva društvenost ostala sažeta i sabrana jedino u reli-gioznom iskustvu.

Ako se sad vratimo funkcijama religije, otkrit ćemo da su one često bile posljedica i učinak neispunjenih bioloških potrebâ – dobro potisnutih u pod-zemlje društva – a ne mehanizam koji sâm sebe pokreće. Možda bi čak valja-lo reći da taj mehanizam funkcionira jer ga pamćenje vrste stalno podržava. Stoga iza sadašnjih političkih isključivosti i njihovih prilagođenih religijskih opravdanjâ nerijetko stoji neko prošlo biološko bolno sjećanje. Zašto je to ta-ko? Pa jednostavno zato što se rađanje ljudske vrste odvijalo vjerojatno u znaku velikih opasnosti, ugroženosti i nasilja, a prvo religiozno iskustvo živje-lo u ozračju krvavih kulturnih radnji žrtvovanja ljudi i životinja. Iako se kroz dugu povijest to sjećanje vrste nastojalo oplemeniti i produhoviti, svaki put kad je vrsta bila ugrožena u svojem golom opstanku čovjek se nužno vraćao svojem iskonskom stanju straha, borbe i sukoba. Kako mu je i onda religija pomagala tako je i danas priziva kad je biološki ugrožen. Proradi tada u njemu genetski kod, koji je od davnine usađen i programiran radi preživljavanja vrste. Otud na-poslijetku ona iznimna važnost biološkog pamćenja za objašnjenje pogubnih političkih odluka i njihovih istodobnih ekstremističkih religijskih potpora.

Protokom vremena i razvitkom kulture biološko je pamćenje vrste bilo donek-le zaboravljeno, ali nikad dokinuto. Dapače, prelaskom biološkoga pamćenja u povijesno sjećanje društva, izvorna se strategija opstanka time samo dobro

5

Gordon W. Allport, *The Individual and his Religion*, New York, 1959, str. 26.

6

Sabino S. Acquaviva, *Eros, morte ed esperienza religiose*, Roma, 1993, str. 78.

pritàjila. S druge strane išao je mukotrpní tìjek sublimiranja i preoblikovanja ljudskoga pamćenja od prvotnoga sukoba i zla ishoda do pomirenja i opraštanja. Ako se ne pamti Bog, onda ostaje sjećanje na sve ono što nije Bog. Bilo bi dakako pogrešno misliti da je to "čišćenje" zapamćenog zla teklo bez pada u svojem usponu. Jer, ubrzo se otkrila sva očita korisnost sjećanja na te prošle sukobe u smislu da ih možemo uporabiti u današnjim natjecateljskim sudarima između različitih ljudskih skupina u društvu. Manipulacija povijesnim pamćenjem i istodobno religijsko opravdanje toga pamćenja pokazalo se vrlo uspješnim u novim društvenim strategijama opstanka. Sluteći naime da je religijsko sjećanje najotpornije, politika se lukavo okoristila njime, ubravši usput i sve plodove toga lukavstva.

Stoga je potrebno potanko istražiti povezanost između spomenutoga ljudskog sjećanja na zlo i stjecanja političkih prednosti od toga sjećanja, koje najviše oživljuje i najučinkovitije posreduje upravo neočišćeno religiozno pamćenje.

Pamćenje zla i zloporaba religije

Već bi prvi i posve površan pogled na suvremenu pojavu religijskog ekstremizma i sakralizacije politike mogao uputiti na zaključak kako se ovdje vjerojatno više radi o sukobima različitih tradicija nego o srazovima oprečnih ideja. Premda se ti sukobi odvijaju u naše doba, njihova je zbiljska vremenska odrednica smještena zapravo u prošlost. Zato je ispravnije reći da se u političkoj religiji u prvom redu sučeljuju razne povijesti a ne sukobljuju dijelovi sadašnjosti. To je ponukalo pojedine kulturologe da ustvrde kako su religijske razlike čvršće i trajnije od etničkih, političkih ili gospodarskih oznaka, pa treba očekivati neizbježni sudar civilizacijâ, a ne država, jer su baš civilizacije najviše određene religijom.⁷ Naravno, to stajalište nije cjelovito, jer uzima u obzir samo izvanjsku sliku, a ne unutrašnju dijalektiku, gdje isprepletenost svjetovna i sakralna pamćenja – u iznimnim prilikama ugroženosti opstanka ljudske vrste – prijeći uočiti razlike između te dvije razine, što su potpuno iščezle ispod burnih povijesnih događanja.

Suprotno tome gledištu, religija nikada nije u prvom planu sudara civilizacija, najmanje pak u naše doba kad je proces sekularizacije počeo poništavati svako moćnije društveno očitovanje svetoga. Pokreti koji stavljaju na lice "masku" religije isključivo su politički, ali sad u funkciji strategije društvena opstanka. Stoga, od svih drugih djelatnosti politika sigurno najviše koristi religijsko pamćenje – jer je ono dublje i stalnije – kako bi ga onda sebi pribrojila i time pojačala uvjerenost vlastita svjetovna razloga.

U tom će teorijskom okviru biti svakako poučno spomenuti primjer Sjeverne Irske, gdje se već dugo vodi okrutni građanski rat, koji je istodobno "pokriven"

7

Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, New York, 1993, str. 27.

razdijeljenim kršćanstvom od vremena reformacije. Poprište bitke zapravo je prošlost, i to ona što ide duboko u natrag sve do anglo-normanskog osvajanja Irske u XII. stoljeću, kad je obrazac došljačkog ponašanja bio sličan španjolskim conquistadoresima. Ima jamačno više tumačenjâ irske povijesti i nije lako dokučiti istinu o njoj. Kad je ozračje nabijeno netrpeljivošću i mržnjom, tada istina postaje gotovo posve sporedna, jer prijepor nikad nije o istini nego uvijek o pretrpljenoj patnji u prošlosti, koju treba sad izravnati i osvetiti. A svatko je u toj bojovnoj povijesti bio ponekad žrtvom. Zato se sukobi iz prošlosti danas samo nastavljaju, podržavani pamćenjem nekadašnjeg zla, strahovanja, stradanja, nepravdi i poniženja. Umjesto povijesti nastupa mitologija, u kojoj će "duhovi prošlosti" nerijetko nadvladati čak i puku razboritost.⁸ Pritom se zacijelo ne može mimoći ključna činjenica da su sukobljene etničke strane bile u isti mah i posvađane kršćanske Crkve. U igri su dakle dvostruki razlozi za sukob i za njegovo trajanje. Postavši zarobljenicima bolnih uspomena, brojni vjernici osuđuju nasilje i traže mir – jer su istodobno i kršćani – ali te dobre nakane nisu uspjeli pretočiti u djelatnu političku volju i društvenu promjenu.⁹ Koji su tome uzroci, teško je točno znati, ali je vjerojatno da su političke strategije s vremenom postale neodvojive od religijskih prisjećanja.

U drugih su naroda slični utjecaji zajedničkoga pamćenja još otvorenije zasvjedočeni – primjerice u islamizmu, židovstvu ili hinduizmu – ali se na njih ovdje ne možemo opširnije osvrnati. Dostatno je da upozorimo kako se na području bivše Jugoslavije posljednjih godina razmahao veliki sukob između naroda koji su bili ujedno i pripadnici triju različitih vjerâ: islamske, pravoslavne i katoličke. Ne ulazeći u političku raspravu o uzrocima rata – što je inače bjelodano utvrđeno – ostaje nesporno i to da su prije, u tijeku i poslije sukoba vjerske zajednice bile uvučene u postupak obnove starih sjećanja. Čini se da su k tome još i krajnje opasnosti i strašni strahovi učinili svoje: probudili su u ljudima drevne biološke mehanizme strategije preživljavanja, koji su – kako smo prije pokazali – uvijek povezani s naravnom religioznošću. U tom smislu valjda nema boljega primjera nego što je Kosovo: sveta zemlja srpskoga pravoslavlja, istinski muzej simbolâ i živa prošlost stoljetnoga sukoba kršćana i muslimana.¹⁰ Ne iznenađuje onda što se prva iskra nemira u bivšoj Jugoslaviji upalila upravo na tom mjestu, gdje je prošlost bila najpristupačnija: sjećanjem na izdaju, svete ratove, mitska junaštva i neuzvrćene poraze. A onda je u jednom trenutku to pamćenje naglo provalilo u sadašnjost, brutalno i nezaustavljivo. Tako je rat mogao početi.

8

Conor C. O'Brien, *Ancestral Voices: Religion and Nationalism in Ireland*, Dublin, 1994, str. 7.

9

Eric Gallagher – Stanley Worrall, *Christians in Ulster*, Oxford, 1982, str. 198.

10

Olga Zirojević, Kosovo u istorijskom pamćenju, mit legenda, činjenice, u: *Republika*, 111, 3, 1995, str. 9-24.

Unatoč tom pritisku mnogi su ostali potpuno svjesni – iako često nemoćni – svih opasnosti sličnih prodora nepomirenog sjećanja u sadašnjost. Mogu li u Bosni supostojati tri do krvi posvađana naroda ili zajednički živjeti rodbine ubijenih i ubojica? Zapitat će se to P. Anđelović, provincijal bosanskih franjevaca i odgovoriti da to sigurno neće ići lako, ali je život moćan, pa bi mogao biti jači od sjećanja.¹¹ O fantazmima pamćenja i njihovoj upletenosti u sadašnja zbivanja progovorit će i smijenjeni srpski političar iz Sarajeva, V. Srebrov, prethodnik R. Karadžića, nedavno pušten iz zatvora s Pala. Za njega nije riječ o promidžbi nego o izopačenom mentalitetu koji je prisutan stotinama godina na ovim prostorima. Zavjet osvete za robovanje pod Turcima prenošen je majčinim mlijekom iz naraštaja u naraštaj. Zato smo za sve vrijeme ratovanja slušali samo o Turcima, a nikada o Bošnjacima. Kao da živimo u doba Kosovske bitke, a ne u postkomunističkim previranjima. Prošlost koja se tako naglo probudila iskazana je dakle u predodžbama religijskih sukoba. Ipak, prije svega treba biti točan i iscrpan u određenju. Tako gledano, na područjima bivše Jugoslavije nije se nikada vodio isključivo rat nepreboljenih uspomena, ali bez njih teško da bi bio ispao toliko nemilosrdan i okrutan kakvim se pokazao.

Iz svega proistječe da sjećanjâ – naravno ona nepročišćena i na zlo oslonjena – igraju golemu ulogu u političkim sukobima. Otud i uvjerenje da je svako današnje stradanje narodâ samo nastavak jednakih stradanja iz prošlosti. Pritom dakako uopće nije važno jesu li se povijesni sukobi i religijski rascjepi stvarno zbili ili su za pragmatične potrebe politike jednostavno izmišljeni, jer je u sociologiji jedino mjerodavno da oni žive u svijesti ljudi kao istiniti. Potvrda da se redovito radilo o izmišljenoj ili netočnoj slici pokazuje slučaj lažnih povijesnih predodžbâ kršćana o islamu i muslimana o kršćanstvu u tijeku prošlosti. Stoga danas nema ozbiljnijeg povjesničara koji bi branio tradicionalni zamišljaj islama kao utjelovljenja svega zla u ondašnjemu svijetu. Suprotno tome, novija su znanstvena istraživanja otkrila da je ozloglašeno srednjovjekovno Otomansko Carstvo bilo religijski snošljivije nego habsburške kršćanske države. Do te istine kršćanski vjernici – zatvoreni u svojim prestrašenim pamćenjima – nisu bili kadri nikada doprijeti. Vjerojatno su, s druge strane, muslimani također jedva mogli pretpostaviti da među bojovnim kršćanima ima uopće dobrih ljudi i religioznih pojedinaca. Ideologije su pobudile sjećanjâ, a sjećanjâ potaknula sukobe, pa su stvoreni zatvoreni krugovi straha i nepovjerenja.

Upravo zbog tog mehanizma sjećanja na prošla zla i nevolje – koji je podržavan biološkom potrebom za opstankom vrste kroz religiozno iskustvo – bile su moguće kasnije zloporabe religije za posve političke svrhe. Jer da nema religijskoga pamćenja, ne bi moglo biti ni korisne uporabe toga pamćenja od svjetovnih pokreta i njihovih vođa. Otud moć arhaičkih uspomena.

11

Petar Anđelović, *Mi ostajemo*, Zagreb, 1995, str. 36.

Podimo od etničkih manjina i nacionalnih skupina, gdje se spomenuti povijesni mehanizam – oslonjen na biološko pamćenje – racionalizira uvidom u njegovu korisnost. Po sebi se razumnije da ta "politička proizvodnja bogova" nije neka posve posviještena djelatnost, nego proizlazi iz nagonskih odgovora ugrožene grupe. U tom smislu religija postaje sredstvom opstanka i djelatnom zaprekom asimiliranja manje skupine od veće zajednice. To učvršćuje identitet, ali uvlači religiju u političke sukobe. U pluralističkom podneblju Sjedinjenih Američkih Država sociolog A. Greeley je 1979. godine istraživao prepletanje osjećaja religioznosti s onim narodnosti i došao do zaključka da vjera često postaje sustavom obrane malih etničkih skupina.¹² Religija je dakle poglavitim čimbenikom stvaranja kohezije ljudi unutar svoje posebne i izdvojene zajednice. Pritom se članovi grupe ponajviše koriste upravo simboličkim jezikom religije, pa nije uvijek razvidno što je njihov stvarni zahtjev, a što opet podsvjesni društveni otpor prema različitostima koje ih nužno okružuju. U svakom se slučaju već na najnižoj razini društva obznanjuje istinitost tvrdnje da ljudima politički vrlo koristi sve ono što se na religiju oslanja i s njom povezuje.

To povezivanje dolazi onda još više do izražaja na općoj društvenoj razini, jer na njoj se mogućnost zlorabe jasnije uočava i razabire. Za potvrdu tome bit će dostatno upozoriti na najnovije slučajeve velikoga vala politizacije religije u islamu, hinduizmu i židovstvu.

Pojavi islamskog radikalizma – u njegovim zaista brojnim izdancima – pogodovale su dva svjetska događaja: prvo, dugogodišnja zapadnjačka kolonizacija, koja je u tih naroda probudila poniženi ponos i dostojanstvo, ali istodobno potaknula čežnju za obnovom nekadašnje moćne arapsko-islamske kulture i otomanskog carstva, pa je u tome moralo biti upregnuto sjećanje; drugo, većina poredaka što su slijedila poslije postizavanja neovisnosti bila su autoritarno, diktatorski, kraljevski ili vojnički ustrojena. Modernizacija društva išla je pak usporedo s uvozom zapadnjačkih svjetovnih obrazaca ponašanja, življenja i vjerovanja, što je naišlo na veliko protivljenje povijesnoga pamćenja i religijske tradicije. Stoga se može zaključiti kako je muslimanski fundamentalizam zapravo izrastao na neuspjesima svjetovnog nacionalizma i uvezene zapadnjačke kulture. Na nesreću, taj se religijski nacionalizam pokazao isto toliko nasilničkim i autoritarnim koliko je to bio i prethodni svjetovni, što najbolje otkrivaju primjeri Irana i Sudana.¹³

U svemu je ipak bilo presudno to da je spomenuta muslimanska religijska obnova – ili reislamizacija – išla uvijek od vrha prema dolje, što znači da su je vodili više političari nego što je spontano uspostavljana od vjernika. Zato je taj

12

Andrew M. Greeley, *Ethnic Variations in Religious Commitment*, u zborniku *The Religious Dimensions*, New York, 1979, str. 113-134.

13

Ziauddin Sardar, *Islam e nazionalismo*, u *Concilium*, 31,6,1995, str. 156.

islamski *revival* isključivo politička pojava, ne religijska novost¹⁴ ili, još bolje, ona je politička novost pokrivena religijskom tradicijom. To u isti mah pretpostavlja osvajanje vlasti od islama i izgradnju islamskoga društva pomoću te vlasti. Svi su islamski simboli, dogme, nauk, obredi i tradicija podređeni i stavljani u službu toga svjetovna osvajanja i uspostavljanja vlasti. Na taj je način islam bio drastično instrumentaliziran od političkih pokreta otpora i oporbe svjetovnim porecima. S Kur'anom u ruci i Prorokovim riječima na usnama – kao prvim i najubojitijim ratničkim oružjem – skinut je Šah u Iranu i Ali Butho u Pakistanu. Taj je nenadani uspjeh onda mnogostruko nadahnuo sve bojovne muslimanske skupine od Afganistana i Egipta do daleke Indokine.

Nema dvojbe da je islam time bio sveden na jednu privlačnu ideologiju društvenoga oslobođenja i učinkovitu tehniku političkoga osvajanja vlasti, što se međutim duboko protivilo njegovu izvornom religioznom duhu. Dapače, suvremeni pokreti fundamentalizma nemaju baš nikakvo značajnije uporište u religijskoj baštini islamizma, a još ih manje možemo susresti u prošlosti te religije. U povijesti islamističkoga monoteizma ne nailazimo naime na ideje ili skupine koje bi mogle biti uzorom današnjim terorističkim radikalizmima i fanatizmima. Zato se čini da je fundamentalizam posve moderan proizvod, izmišljen prije svega radi političkih razloga. Time je islam prešao put od teocentričnog svjetonazora – što je njegovo sržno određenje – na etatičku totalitarnu ideologiju – što je njegova očita politička zloporaba.¹⁵ Uostalom, teško je vjerovati da sveta knjiga Kur'an, koja inače otvoreno zagovara etiku aristotelovskoga "srednjega puta" (2,143), može postati uporištem bilo kojega svjetovnog radikalizma i religijskog fundamentalizma. Ako se to ipak događa, uzroke treba potražiti u "lukavstvima uma" politike.

Makar je islam prvotno bio nesmiljeno kritičan prema nacionalizmu, jer je povijesno nastao kao odgovor na njegove razorne posljedice, s vremenom je popuštao i došao na svoje početke: na neprestane i krvave sukobe između pojedinih bojovnih skupina. Dovedena do krajnjih granica, ta je promjena našla svoje ostvarenje u neobičnom i smjelom Gadafijevom tumačenju Kur'ana, posebice u tvrdnji da nacija uvijek prethodi religiji. Uza sve to, on smatra da arapski narod ima univerzalnu misiju borbe protiv velikih zapadnjačkih sila, poslije čega ili uz što dolazi još i širenje neke vrste islamskoga socijalizma. Taj eksplozivni sinkretizam Zelene knjige nisu slijedile druge muslimanske zemlje, pa izgleda da mu je ishod neizvjestan.

I u religiji je hinduizma došlo do sličnog obrata, premda s manje posljedica. S muslimanskom manjinom, koja je svejedno brojem pripadnika čini čak trećom

14

Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu, Chrétiens, juifs, musulmans et la reconquête du monde*, Paris, 1991; Olivier Roy, *L'Échec de l'islam politique*, Paris, 1992.

15

Henri Tincq, *La montée des extrémismes religieux dans le monde*, u zborniku *Le fait religieux*, Paris, 1993, str. 723-732.

islamskom zemljom na svijetu, Indija u zadnje doba doživljava da se njezin mirotvorni hinduizam polako preokreće – barem u nekim odvojcima – u militantnu religiju, čije se najisključivije skupine priklanjaju nasilju, budeći stare snove o hinduskoj naciji, Hindustva. Tako je još jedanput religiozna gorljivost bila instrumentalizirana za ideološke i nacionalističke ciljeve, ali sada još ohrabrena od vladajuće stranke. Vođa indijskih nacionalista ide toliko daleko da više ne ustrajava na cjelovitom religijskom učenju hinduizma nego posuđuje samo neke dijelove toga učenja. Jedino mu je naime stalo do ugleda i odjeka, a to mu mogu zajamčiti isključivo religijski ukrasi, izvanjska obrednost i sakralni govor, jer drugi jezik narod jednostavno ne razumije. Stoga je manipulacija tradicionalnim simbolizmom očita: njime se zapravo želi okupiti vjermički puk i politički ga probuditi za svjetovno djelovanje. To je razlogom da neki počinju s pravom govoriti o "strategijskom sinkretizmu"¹⁶, misleći pritom na eksplozivni "koktel" politike i religije. Nije onda ni toliko iznenađenje da su desni hinduistički pokreti postali mnogo više političkim ideologijama nego religijskim porukama. Da apsurd bude veći, ti pokreti namjeravaju prozelitskim fanatizmom obratiti muslimane, premda je čin obraćenja potpuno nepoznat i tuđ izvornoj hinduističkoj religiji. Ali kad su u pitanju politički ciljevi, sve je moguće, čak preokretanje učenja koje je svima poznato i neupitno.

Nije naposljetku bilo drugačije ni u židovskoj vjeri, gdje su noviji povijesni tijekovi primaknuli religiju i politiku do opasne blizine, što nije moglo proći bez upozorenja i strepnje.¹⁷ Stvaranje izraelske države – koje je bilo eminentno politički čin – dobiva naknadno religiozno tumačenje, pa obrnuto tome i sâma politika postaje religioznim činom. Cionizam uvodi antropocentrične sastojke u ideju mesijanizma, jer spasenje nije više učinak Mesije nego ljudi koji uzimaju u svoje ruke sudbinu naroda. Umjesto mesijanizma sada je na djelu politička utopija. Time je jasno razlučena stara židovska ideja spasenja naroda od političkog pothvata uspostavljanja države. Jedni i drugi se naime slažu da su potrebne radikalne preobrazbe židovskoga društva, ali dok prvi ostaju u okrugu religijskih sredstava, jer je za njih povijest uvijek Božje djelo, drugi se okreću svjetovnim pomoćima i ljudskim moćima. Zato je za cionizam primjerenije reći da je zapravo "politički mesijanizam",¹⁸ jer je takav sve više po metodama, svrsi i duhu.

16

Christophe Jaffrelot, *Le nationalisme hindou: de la construction idéologique a la mobilisation politique*, u zborniku *Les politiques de Dieu*, Paris, 1993, str. 225.

17

Gerhard G. Scholem, *Fidélité et Utopie, Essais sur le judaïsme contemporain*, Paris, 1978, str. 17-72.

18

Alain Dieckhoff, *Sionisme, messianisme et tradition juive*, u zborniku *Les politiques de Dieu*, Paris, 1993, str. 281.

Nagodbe politike i nevjere religije

U bivšim socijalističkim društvima uvjeti za zlorabu religije bili su zacijelo još povoljniji, jer je vjera dugo i u velikoj mjeri igrala također ulogu političkoga čimbenika, pa je isto nastavila činiti kad za to više i nije imala posebnih razloga. Svjedočanstvo vjere u komunističkim sustavima nije sporno, ali jest pobuda tih svjedočanstava. Danas nam postaje posve razvidno – iako sa zakašnjenjem – da u svemu tome nisu bili u kruženju samo kršćanski razlozi nego i političke oporbe. Htjeli smo svjetovnu slobodu, a ne religiozno obraćenje; veće materijalno blagostanje, a ne duhovnu poniznost; smjenu komunista s vlasti, a ne čin kršćanskoga praštanja i dobrote prema njima. Mislili smo da postajemo boljim kršćanima, a vodili smo zapravo samo lukaviju politiku. Zato je poslije propasti staroga poretka na poprištu ostala duboka i neispunjena praznina. Jer, upravo onoliko koliko smo istinskoga kršćanstva ugradili u odgovore na izazov komunizma, toliko nam je ostalo istinske vjere poslije njegova povijesna iščeznuća. A kako smo odveć uložili u politiku i nacionalno oslobođenje, ne treba se čuditi što nam je vjera manje porasla nego političko oduševljenje. Otud otkriće da danas u većini bivših komunističkih društava središnji problem nije u nedostatku materijalnih dobara ili gospodarske nerazvijenosti, nego iznad svega u duhovnom previranju i strasnoj želji da se ponovno pronađu neke nove ideologije ili vrati u starom sjaju kršćanska vjera, jer je praznina – nastala poslije pada komunističke utopije – postala za ljude gotovo nepodnošljivom¹⁹. I tu sada religija može biti uvedena u napast da prihvati ponudu politike i podupre učvršćenje narodnoga identiteta, kao što se prije odazvala pružiti pomoć u slabljenju komunističkog identiteta. U oba slučaja, međutim, religija je bila i bit će na gubitku, jer se opredjeljuje služiti političkom nadživljavanju umjesto da ga oplemenjuje.

Ima jamačno još nešto. Kroza sve vrijeme komunističke vladavine pamćenje je naroda bilo sustavno potiskivano i zabranjivano. Smatralo se to naime nečim vrlo nazadnim i opasnim, tada se govorilo "reakcionarnim". Budući da je sve počinjalo s komunizmom, ono što mu je prethodilo moralo se pokazati potpuno suvišnim. U takvim prilikama Crkve su ostale jedinim čuvaricama i nositeljicama kulture sjećanja naroda. Kad je pak marksistička utopija neslavno propala, iz njedara prošlosti je svom snagom jurnula nezaustavljiva bujica pamćenja, i to baš o onome što se najviše prešućivalo: o zločinima, patnji, izdaji, kukavičluku i zlu. Crkve su doduše čuvalе sjećanja i na dobro, ali se na njih nitko nije ozbiljnije obazirao, jer nikad nisu ni bila zabranjivana. No u povijesti je uvijek tako: više je pamćenja nepomirena zla nego očišćene patnje.

Do sada smo raspravljali samo o zlorabi religije, ali ne o njezinu pristanku ili šutnji na tu zlorabu. A bez toga nema i ne može ni biti učinkovitosti politike.

Već smo prije spomenuli kako je ekstremni desni hinduizam bio prisiljen promijeniti svoje poznato mirotvorno učenje, jer u protivnom ne bi postiglo očekivani politički uspjeh. Slično se zbilo sa šiitskim islamizmom koji je morao jako odstupati od svojih temeljnih zasada kako bi se uspio preoblikovati u čistu političnost s religijskim obilježjima. Jer, za šiitsku je sakralnu baštinu takva pretvorba bila prvorazredna novost u opreci prema tradiciji. Koliko su pak nositelji te promjene bili svjesni ili ne, zaista je teško doznati, to prije što se obrat događao na društvenoj razini i često neovisno o osobnim odlukama vjernikâ. U svakom slučaju je upravo Homeini – pravnik i teolog – uzeo naslov imama, prigrabivši u isti mah svu vlast u svoje ruke: izvršnu, zakonodavnu, sudsku i vojnu. Time je na neki način postao i političkim vođom, što se protivilo religijskim pravilima i ustaljenom ustroju vjerske hijerarhije. Ni u alžirskom Frontu nacionalnog spasa nema govora o nekom povratku izvorima islama, nego je jedino riječ o uporabi starog religijskog nazivlja u službi novih društvenih prilika i političkih zadataka.

Iz svega slijedi da religije ponekad znaju biti zlorabljene od politike, i to izravnim ili neizravnim pristankom sâmih svećenika i vjernika, iako se to rijetko odvija u punoj odgovornosti i znanju. Više je naime posrijedi proradba mehanizma biološke i društvene obrane, koji se inače hrani pamćenjem neočišćenim od zla i nepomirenim od nepravde. U bivšim komunističkim sustavima to se danas na poseban način ponavlja. Možda francuski sociolog P. Michel²⁰ nema posve krivo kad tvrdi da je u vrijeme komunizma u tim zemljama politika postala u tolikoj mjeri neuvjerljivom i lažnom da je trebalo pribjeći religiji kako bi se nadomjestila neostvarenost političkog života. To je međutim malo pomoglo, jer je u zapadnjačkim društvima nacija bila prije svega shvaćena kao politički pojam, a u istočnim je življena kao kulturološka činjenica, u kojoj je onda religija igrala odlučujuću ulogu, pa nije uopće bilo moguće ni misliti naciju izvan vjerskih sadržaja, što je pogoršalo stanje umjesto da ga razriješi. Tako je preko kulture religija bila uvučena u igru politike.

Daljnja provjera tvrdnje o složenim odnosima između lukavstva politike i prilagodbe religije može se obaviti na primjeru rata u Bosni, gdje muslimani u početku nisu ni pomišljali na neku obnovu islama, a još manje ga priželjkivali u njegovu državnom obliku i fundamentalističkoj ideologiji. Za to jednostavno nije bilo uvjeta, jer je komunizam istanjiio religioznost muslimana na najmanju mjeru. Ali su ih upravo tragična iskustva obrane za puki opstanak prisilili da u religiji potraže spas, jer je ona bila – kako smo već prije napomenuli – nekom vrstom najučinkovitije strategije za preživljavanje ljudskoga roda, ali uvijek u povezanosti s povijesnim pamćenjem na pretrpljena zla i neuzvrćene nepravde. Isto dakako vrijedi i za druge narode. Tako se zloraba religija uvukla u rat na Balkanu, na kojemu su nekada bjesnili oštri sukobi između triju naroda različitih konfesijâ, pa je sjećanje na njih ostalo živo do naših dana.

Uza sve te činjenice, rat na prostorima bivše Jugoslavije nije bio niti u jednom trenutku vjerskim ratom nego *radije* političkim sukobom. Krunski dokaz za takvu tvrdnju jest odsutnost svakog traga prozelitizma u njemu. Jer čini se da baš nikome nije padalo na pamet obraćati druge na svoju vjeru ili pak boriti se radi konfesionalnih koristi. Naprotiv, politički su razlozi uvijek bili na prvom mjestu. Ali, iako nema vjerskoga rata, ima sigurno mnogo manipuliranja i zloporabe s vjerom. Kada smo to ustvrdili, nismo ni u kojem slučaju sve rekli što bismo trebali, jer postoji izvjesna odgovornost onih koji su se dali izmanipulirati. Ako su to zaista vjernici – bilo koje od triju konfesija – oni su morali odlučno i jasno odbiti zloporabu vjere u ratne svrhe. Ne čine li to dovoljno glasno, postaju nehotice sukrovcima ne samo u ratu nego i u nedopustivu sramoćenju svetih istina svoje vjere. To zacijelo vrijedi i za sve dosad spomenute slučajeve diljem svijeta, gdje se vode politički sukobi s religijskim "maskama" na licu. Ukoliko ima zloporabâ, valja se barem od njih ograditi. To je uostalom najmanje što se od vjernikâ očekuje.

Sve što smo netom rekli, ovlašćuje nas zaključiti kako zapravo političke religije nisu uopće neke istinske religije, bez obzira na to jesu li ih vjernici prihvatili ili odbacili. Po sebi i svojoj naravi one naime nikad ne mogu postati religijama nego ostaju samo političkim pokretima, koji su preobučeni u sakralno ruho. Glede pak krivnje vjernika, ona ostaje nepristupačna ljudskom sudu i nevidljiva znanstvenom uvidu. Ipak, moguće je da religiozni pojedinci ostanu potpuno vjerodostojni i u tim političkim pokretima, jer se osobna vjera daje živjeti u svim neprilikama, čak i u onim kad religijske zajednice iznevjere svoj izvorni nauk i poslanje.

Neopolitičnost postmoderne i zaborav sjećanjâ

Pojava političkih religijâ – s neznatnim iznimkama – gotovo da je sva vezana uz predmoderna društva – bilo ona u trećem svijetu ili u postkomunističkim zemljama – u kojima je demokracija tek u začetku i u žestokoj oporbi sa službenom politikom, ne naravno po izjavama nego po postupcima. Stoga i imamo posla s tako nasilničkim politikama i nevjernim religijama. U usporedbi s tim, politika i religija u modernim i postmodernim društvima imaju posve drukčiju ulogu, pa ih je pogrešno pojmovno i u zbiljnosti izjednačavati, makar nose ista imena.

U tu je zamku danas djelomice uhvaćena i sociologija religije koja počinje cijeli splet političkih religijâ svrstavati u samo jedan teorijski sklop, nadjenuvši mu čak i zajednički naziv: *Civil religion*. Na taj se način hoće izbjeći teškoćama iznimnih slučajeva unutar zapadnjačkoga društva, od kojih je sigurno najuočljiviji onaj politizacije kršćanstva u Sjevernoj Irskoj.²¹ Inače, civilna religija

21

Meredith B. Guire, *Religion, The Social Context*, Belmont, 1992, str. 194-210.

se obično određuje kao sustav vjerovanjâ i obredâ preko kojeg društvo sakralizira svoju vlastitu svjetovnu složnost i podupire zajedničku odanost građanskom poretku. Jer, svaki politički kolektivitet mora neprestance poticati osjećaje kohezije i jedinstva ukoliko se želi uopće održati na okupu. Njihova se sakralizacija sabire u oznakama *Civil religion*: u čašćenju povijesnih uspomenâ, sjećanju na domovinske žrtve, pamćenju junačkih pothvata i uzdizanju građanskih ustanovâ. Osim tih svjetovnih sastojaka i njihovih simboličkih iskaza, civilna religija prihvaća i neka opća načelâ, kao što su vjera u pravednoga Boga, život poslije smrti i nužnost postojanja etičkih zasada u društvu.²² Po svojem pak sadržaju vrlo je nalik teoriji divinizacije američkoga načina življenja – *American way of life* – što ju je prije toga zagovarao sociolog W. Herberg.²³ Nepotrebno je spomenuti da s civilnom religijom ulazimo u čisti funkcionalizam, koji je zaboravio na svoje biološke korijene.

Tako opisanu Civil religion dijeli od političke religije mnoštvo razlikâ. Ipak, najkrupnija je ona o nazočnosti nasilja, fanatizma, nacionalizma, etničkih sukobâ i nerazboritosti u toj potonjoj. Jer, u civilnoj religiji svega toga više nema. Zato se može reći da je u Civil religion došlo do smirivanja, pripitomljenja, obuzdavanja i nestanka izričitih bojovnih oznaka što ih redovito susrećemo u političkoj religiji. Uzroke tome treba tražiti i u skraćivanju sjećanja na razdoblje od uspostave građanskoga društva pa do danas, jer ta društva nikad ne idu dublje natrag u prošlost. Ima još jedna razlika. Dok je pamćenje u političkim religijama bilo poticano iracionalnošću, dotle su se u građanskim društvima sâme države brinule racionalno upravljati sjećanjem naroda. Nije ga se htjelo naime razdražiti za okršaje, nego učvrstiti u zajedništvu blagostanja; sad je korisnije da bolje radi, a ne više da mrzi.

Ubrzo je međutim i tako neborbena i smirena civilna religija počela iščezavati pod naletom individualizma postmoderne. Trenutak je možda da se zapitamo nisu li stalne prilagodbe politici – od fundamentalizma, integrizma, nacionalističkog zatvaranja do obožavanja *American way of life* i *Civil religion* – dovele do toga da se religija u sebi počela sekularizirati, mnogo prije i uspješnije nego što je to s izvanjskim utjecajima učinilo moderno industrijsko društvo. Drugim riječima, politizacija religije donosi posve iste učinke kao i sekularizacija, premda prije nje povijesno nastupa i skriva se ispod lažne vjermičke gorljivosti. Stoga se mnogo od onoga što smo brzopleto smatrali religioznom obnovom pokazalo na koncu samo običnom političkom pobjedom.

Vratimo se sad postmoderni, koja će do kraja ukinuti bojovni model politike. Pritom nije lako obuhvatiti njezine bitne sastojke. Sve zapišite s pokušajem

22

Robert N. Bellah, *Beyond Belief, Essay of Religion in a Post-Traditional World*, New York, 1970, str. 168-192.

23

Will Herberg, *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology*, New York, 1960, str. 97.

točnijeg određenja postmoderne, posebice ako se rabi metoda same postmoderne – ona višeznačnosti i nepomirenih oprekâ – pa nije uvijek razvidno o čemu se uopće točno radi.²⁴ Drugi pak nude odveć brze i lake izlaske iz obzorja postmoderniteta, što opet djeluje neuvjerljivo.²⁵ Ni treći nisu mnogo bolji jer u postmodernoj vide jedino obnovu i jačanje relativizma, čime cijeli problem svode na prošle prijepore.²⁶ Svejedno, neke se zajedničke naznake ipak dadu uglaviti. Tako u postmoderni sve isto vrijedi i sve ima pravo na opstanak: prošlost i sadašnjost, ružno i lijepo, zlo i dobro, duhovno i materijalno. Ne iznenađuje što humor i ironija postaju poglavitim pristupima društvu. U takvu ozračju jedva je moguće zamisliti djelovanje politike u bojovnu liku i pod "maskom" religijskoga fanatizma. Bojovnost je naime posvuda ishlapila, osim u povremenim eksplozijama gradskoga terorizma, koji spada više u osobnu patologiju nego u društvena pravila. S druge pak strane, rast blagostanja i prevlast uživalačkog načina življenja uspješno razaraju i drobe svaki tvrdi ideološki iskaz. U izvorištima te velike društvene promjene stoji pokret oslobođenja ljudske osobe od svih stega. Nema dvojbe da upravo takav individualistički zanos ugrožava ne samo religijsko zajedništvo nego prije svega politički kolektivitet. A politika je predmodernog tipa bez kolektiviteta gotovo nezamisliva. Zato se u postmoderni politika – ako je se tako još može nazvati – bavi "svijetlim" temama, kao što su ekologija, mirotvorstvo, *show* senzacije izbornih utakmicâ, obrana ljudskih prava i slobodâ, a ne više "tamnim" stranama iz prethodnoga razdoblja: krvavim sukobima, dubokim mržnjama, dugim sjećanjima i nezastarjelim osvetama.

Gledano izvanjski, čini se da prilike postaju sve povoljnije za čovjeka. No to je samo prvi dojam, jer i postmoderna otkriva svoje stranputice i zatvorene ulice. Ako u njoj nema bojovne političnosti, ima sigurno umorne odgovornosti. Što je od toga nepovoljnije, teško je dokučiti. Ne treba međutim podcijeniti činjenicu da u postmodernom društvu čovjek postaje slobodnijim u izboru ili čak prisiljen na stalno biranje, dok u predmodernom društvu zajednica za njega već sve prije odlučuje.²⁷ Ne čudi onda što se ljudi političkih religija odazivaju na sve pozive svoje zajednice, pa i na one koji traže vjernost do bezumlja.

U svezi sa slabljenjem političke bojovnosti ide usporedo i zaborav sjećanja. Stoga postmoderni čovjek ima sve kraće pamćenje. Štoviše, zahvaljujući ubitačnom ritmu uvijek novih vijesti i senzacija, koji mu prodiru u rastrganu svijest iz čarobne radionice masovnih medija, on je doslovce osuđen na pamćen-

24

Heinz-Günter Vester, *Sociologie der postmoderne*, München, 1993, str. 230.

25

Achille Ardign, *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Roma, 1988, str. 329.

26

Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, London, 1992, str. 24.

27

Peter L. Berger, *A Far Glory, The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York, 1992, str. 91-92.

je od samo jednoga dana. Sve se živi u sadašnjem trenutku, a ništa u prošlosti. Ukoliko slučajno i ima okrenutosti prema unatrag, to je više nostalgija nego memorija. Osim tog "pamćenja od samo jednoga dana", postoji – pod očitim utjecajem individualizma – i "pamćenje samo jednoga čovjeka", a ne zajednice. Dovoljno se sjetiti romana M. Prousta i J. Joycea, pa se uvjeriti u koliko je mjeri sjećanje suvremenog čovjeka strogo intimno, zatvoreno, vlastito, sebično i individualističko. Mogu li onda takvog postmodernog čovjeka s "pamćenjem od samo jednoga dana" i "jedino osobnog pamćenja" razumjeti ljudi sa "stoljetnim sjećanjima" i "sjećanjem cijele povijesne zajednice", ali jamačno i obratno? Otud brojni nesporazumi i nesnalaženja osoba iz različitih društvenih podneblja: onih iz predmoderne i postmoderne.

U tom okviru nije zabranjeno zamisliti kako bi možda neki od ravnodušnih kršćana iz postmoderne rado posegnuo za bojovnošću vjernika u predmodernoj, ali bi se isto tako i neki od kršćana iz predmoderne rado zaželio povučenosti vjernika u postmodernoj. U konačnici se to ipak otkriva kao obmana, jer za kršćane nije rješenje u prihvaćanju jednog od suprotnih putova nego u sudbini križa na koji su razapeti i u predmodernoj i u postmodernoj: u prvom po kušnji bojovnosti, a u drugom po kušnji ravnodušnosti.

Pomirenje sjećanja i očišćenje pamćenja u religijama

Iz posve metodičkih razloga namjerno smo dosad zaobišli opisati tijek istinske i vjerodostojne religioznosti, koja bi bila lišena političkih savezništava i popuštanja nasilničkom fanatizmu. Željeli smo ponajprije pokazati izopačeno naličje religije, a ne njezino pravo lice. Otud prijeka potreba da sad suprotstavimo ta dva tijeka: lažne političke i istinske religijske sakralnosti. Unatoč suprotnostima između njih, u svakoj religiji ima političkih sadržaja, ali istodobno i neovisnih vjerničkih zamaha, pa je vrlo teško razlučiti koji od dva tijeka prevladava. To je uostalom stvar savjesti i odgovornosti svakog vjernika, a ne znanstvene procjene.

Već smo prije spomenuli kako su političke religije uvijek bile vezane uz biološke potrebe, genetsku strategiju preživljavanja, ugroženost opstanka grupe i pamćenje zla. Svega toga u istinskoj religiji međutim nema, barem ne u premoćnoj mjeri. Dapače, ona ide u posve suprotnom usmjerenju od političke religije. To proizlazi iz činjenice da se autentična religioznost nigdje ne pojavljuje nerazdvojivo od čina dobrote, praštanja, milosrđa i pomirenja, a upravo su te ljudske vrednote nebiološke ili čak protubiološke naravi. S njima se ne opstaje nego propada u svjetovno shvaćenom životu. Još je H. Bergson davno pisao kako mistici – ti najodličniji nositelji svake istinske vjere – razbijaju granice zatvorenosti u materiju i izlaze na svjetlo otvorenosti.²⁸ U tom je smis-

lu religija težak i naporan duhovni hod kroz opiranje biološkim ugodama i društvenim prilagodabama sve do uvira u božanski tijek slobode. Stoga političke religije čuvaju i učvršćuju identitet pojedinaca i društva, dok ga istinska religija stalno stavlja u pitanje, ali ne zbog svjetovnih prednosti nego zbog oslobađanja od duhovne zarobljenosti.

Mnogi su to političko zastranjenje pokušali objasniti tvrdnjom da svete knjige velikih svjetskih religija sadrže u sebi jaku ratobornu okosnicu oko koje se on- da vrti sve njihovo nastojanje i djelovanje. Povijest pokazuje da to jednostavno nije istina, jer svaka dublja prosudba svetih knjiga otkriva da u njima zapravo prevladavaju – uz razumljive iznimke – ideje mira, dobrohotnosti i opraštanja.²⁹ Štoviše, u hinduizmu, budizmu, konfucijanizmu, kršćanstvu i islamu nalaze se doista plemenite poruke pomaganja i samilosti prema blišnjemu. Moralnost se tih religija baš i sastojala u obvezi zaštite slabijih, a ne u uništavanju njihovih životâ. Ako se to ponekad i nije moglo provesti, trebalo je slabije od sebe barem ne povrijediti, pa i na vlastitu štetu.

Dakako, to nije sve što treba ustvrditi. Podrobnijim uvidom u sakralnu baštinu čovječanstva spomenuto se protubiološko kretanje mistične religije – za razliku od političke – može izravno pratiti još od davnine. Tako se u Upanišadama spominje vlastito mrtvljenje, ali i vrline samilosti i sažaljenja (Brh.Up.V.II, 1.2.3), dapače ljubav prema blišnjima, jer "onaj tko vidi svako biće u sebi i sebe u svakom biću, taj ne može nikoga mrziti" (Ica.Up.,6). Važno je spomenuti također i pojam Bhakti, istoznačnicu pobožnosti, vjernosti i ljubavi prema Bogu, a sabranu u poruci da "mrak odvodi sve one što se navezuju na stvari, umjesto na Boga" (Gita-Bhasya, X.11b). Slično je s budizmom, koji propovjeda da ljudska patnja nastaje iz žudnje, želje i požude, pa se oslobođenje od patnje postiže upravo njihovim ukidanjem. Zato je stanje nirvane istovjetno biološkoj smrti, odnosno postignuću društvene i tjelesne neuvjetovanosti. Inače, budisti se odriču mržnje, zlobe, laži, preljuba, krađe, a zagovaraju plemenite misli, riječi i djela. Učinivši korak dalje, u mlađem mahayana budizmu, Bodhisattva pomaže blišnjima dostignuti spasenje, odgađajući svoj cilj ulaska u nirvanu. Uz nenasilje – ahimsa – budizam postaje tako religijom otkupljenja i spasenja. Naposljetku, ni islam ne zapostavlja duhovno opiranje nasilju borbe za opstankom. Otud njegova preporuka vjernicima da pomažu nesretnicima i siromašnima, boreći se za pravедnost u svakoj stvari. S druge pak strane, sveta knjiga Kur'an opominje da "sâmi sebe ne dovodimo u propast, nego činimo dobra djela, jer Allah voli dobročinitelje" (2,195). A činiti dobro nije drugo doli pokušati prekinuti biološku logiku nadživljavanja – probuđenu pamćenjem iz genetskog koda – i uspostaviti duhovnu logiku žrtvovanja i pomoći blišnjemu.

29

William Eckhardt, Religious Beliefs and Practices in Relation to Peace and Justice, u *Social Compass*, 21,4, 1974, str. 463-472.

U kršćanstvu su ti tijekovi – koji idu posve suprotno od biološke borbe za opstankom – još prisutniji, iako se u povijesti znalo dogoditi da zalutaju na krive putove. Zato vođen često političkim povodima i koristima, vjernički je narod obavljao određenu reinterpetaciju kršćanstva, i to tako da ga je podređivao svojim biološkim i društvenim potrebama, makar je kršćanstvo baš potpuno obratan postupak, koji ide protiv ispunjenja bioloških i društvenih potreba, a za vjernost Božjim nakanama. Koliko je to ostvarivo nije ovdje sad pitanje, nego koja je istinska poruka Evanđelja. A ona u središtu neprijepomo stavlja Križ i dobrovoljnu smrt kao jedini put spasenja, a nikada tome do krajnosti oprečni biološki nagon za održanjem svojeg života na račun tuđe smrti. Krist se ne bori za vlastiti zemaljski opstanak nego umire za vječni nebeski opstanak svih ljudi. Nasljeđujući njegov poziv, kršćanstvo želi uspostaviti dobrotu koja neće živjeti od smrti drugih. Evanđelje je u tome do kraja odlučno: "Tko hoće sačuvati svoj život, izgubit će ga, a tko izgubi radi mene svoj život, naći će ga" (Mt 16,25).

No to nije dostatno. Stoga sve velike svjetske religije – a na osobit način kršćanstvo – počinju u naše doba svjedočiti dobrim djelima, a ne dobrom mišlju, jer im to potonje svijet više ne uvažava. Otkriva se naime kako su se donedavno postojeće religije opisivale više teorijski nego povijesno. Bilo je glavno izložiti što pojedine religije točno naučavaju, a ne kako taj svoj sveti nauk istinski žive. Ako smo dobro poznavali sadržaj svetih knjiga, već smo sve znali o njihovim religijama. Zato je, primjerice, sve kršćanstvo bilo sadržano u Bibliji, islam u Kur'anu, budizam u Tipitaki ili kanonu Pali, židovstvo u Tori ili Talmudu. Pritom, dakako, nitko nije pitao u kojoj mjeri vjernici tih velikih religija žive svoju vjeru i kakvo im je ostvarenje svetih uvjerenja. Danas se stanje potpuno promijenilo.³⁰ Religije se počinju sve učestalije proučavati u djelatnom i povijesnom ostvarenju, a ne u teorijskom i doktrinarnom značenju. Ne pita se naime koliko je neka religija uzvišena ili istinita, nego koliko je ona u zbilji dosljedno življena, jer je upravo utjelovljenje njezina poglavita uzvišenost i istina. Zato idealna načela neće više opravdavati zla djela, nego će samo dobra djela opravdavati idealna načela. Od religijâ se zapravo očekuje da odgovore na to što su učinile za mir, opraštanje, suživot, snošljivost i razumijevanje; koliko su pomogle osamljenima, bolesnima, odbačenima i umornima; jesu li dignule glas u korist siromašnih, iskorištavanih i obespravljenih? Razne deklaracije i svečane izjave, dobre namjere i srdačni razgovori svijet jednostavno ne zanimaju, jer on sâm to danomice čini.

Sad dolazimo do određenih potvrda u korist naših dosadašnjih izlaganja. Razlozi za podjelu koju smo predložili između političke religije – biološkog podrijetla i društvenog oblika – i nepolitične religije – mistične dobrote što se probija kroz otpore ljudskog genetskog naslijeđa – nalaze svoje dodatno opravdanje u brojnim empirijskim istraživanjima moderne psihologije i sociologije re-

ligije. Pritom posebice mislimo na znanstvene prinose A. Vergotea i S. A. Acquavive, koji svaki na svoj način unose novo svjetlo u stare probleme. Tako A. Vergote³¹ s psihologijskog stajališta brani diobu – tragom djela G. W. Allporta – na izvanjsku i unutarnju religiju. U prvoj vjernik koristi religiju za svoje osobne svrhe, pa je nužno instrumentalizira i zlorabi. Suprotno tome, u drugoj je jedino religija cilj vjernikove zauzetosti, a nikako ne sredstvo. On živi tako da bi drugi imali koristi od njega, a ne da bi se sâm okoristio religijom na štetu drugih. U svemu je dakle odlučujući motiv zbog kojeg ljudi pristupaju vjerskim zajednicama, jer o tom motivu u krajnjoj crti ovisi odabir vrste religije: izvanjske ili unutrašnje. A upravo su rezultati novijih istraživanja ukazali na odnos između nesnošljivosti i fanatizma, s jedne strane, i pripadnosti vrsti religioznosti, s druge. Oni vjernici koji zbog unutrašnjih motiva pristupaju vjerskim skupinama pokazuju manji stupanj netrpeljivosti nego oni koji to čine zbog izvanjskih razloga. Stoga izvanjska religija – a ne unutrašnja – postaje poglavitom nositeljicom etničkih sukobâ, predrasudâ, ekstremizma i bojovnosti. Iz toga slijedi da društvene funkcije "instrumentaliziraju" religiju, a ne osobna pobožnost. Manje je religija unutrašnji život, više dolaze do izražaja društvene zlorabe, koje su najveće u zatvorenim skupinama i etničkim zajednicama.

Još očitiju potvrdu pruža našim prethodnim razmišljanjima nedavno jasno oblikovana teorija S. A. Acquavive,³² jer on stavlja u uzročni odnos spomenutu podjelu na unutrašnju i izvanjsku religiju sa stupnjem zabrinutosti ljudi pred činjenicom vlastite smrti. A vidjeli smo netom da su baš Kristova zemaljska smrt i sve one "manje" tjelesne smrti u hinduizmu, budizmu i islamu zapravo glavna oznaka istinske religije i najveća razlika prema političkoj religiji. Dakako, smrt se ne mora uvijek doslovce shvatiti kao svršetak života nego radije kao svaki čin koji ide protiv bioloških zahtjeva. U tom smislu i najmanji napor dobrote već je neka "smrt" biološkoga čovjeka u nama. Suprotno, vjernici koji posjeduju izvanjsku religioznost koriste je u vlastite biološke i društvene svrhe: da bi bili što sigurniji u svojem opstanku i okupljeniji u svojem kolektivitetu. Oni pak vjernici što posjeduju unutrašnju religioznost u njoj onda nalaze i jedini temelj svojega postojanja. U odnosu na činjenicu smrti stajalište vjernika iz tih dviju skupina neće biti jednako. Podaci iz istraživanja pokazuju da oni koji imaju najmanju, površinu i izvanjsku religioznost ili je čak uopće nemaju, iskazuju veći strah pred činjenicom smrti od onih koji posjeduju jednu unutrašnju, duboku, proživljenu i vjerodostojnu religioznost. Na istom tragu, J. W. Hoelter i R. J. Epley tvrde da njihova istraživanja otkrivaju kako samo duboka, iskrena i istinska religioznost spušta razinu straha i tjeskobe

31

Antoine Vergote, *Religion, foi, incroyance, Étude psychologique*, Bruxelles, 1983, str. 78-81.

32

Sabino S. Acquaviva – Renato Stella, *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione*, Roma, 1989, str. 5-59; Sabino S. Acquaviva – Enzo Pace, *Sociologia delle religioni, Problemi e prospettive*, Roma, 1992, str. 9-24; Sabino S. Acquaviva, *Eros, morte ed esperienza religiosa*, Roma, 1993, str. 286.

pred nadolaskom vlastite smrti, što je svakako vrlo znakovit podatak za razumijevanje ranijih povijesnih svjedočanstava o odnosu religije i smrti.

S obzirom na opisani rascjep religije na njezin istinski dio i njezin hinjeni dio – što smo ga nazvali političkim – valja očekivati i promjenu odnosa prema pamćenju u kojem je pohranjeno u isti mah sjećanje na zlo i sjećanje na dobro. Stoga nam preostaje na koncu još podsjetiti na goleme kušnje religioznih ljudi, jer se oni zacijelo ne mogu nikada pomiriti sa sudbinom trajnog sjećanja na zlo. Spojiti autentičnu religioznost i zatajenu prošlost jamačno je nemoguće. Tko naime pamti zlo iz prošlosti, taj teško može činiti dobro u sadašnjosti. Nije dakako rješenje ni u potpunu zaboravu pamćenja, kao što je to slučaj u čovjeka postmoderne, premda je to samo najlakši odgovor na nepomirena sjećanja iz predmoderne, pa zapravo oba spadaju u isti krug. A riječ je o nužnosti izlaska iz cijelog toga kruga: zlog pamćenja predmoderne i nikakvog pamćenja postmoderne.

To je u konačnici bilo razlogom da se u naše dane kršćanstvo – ali i svaka druga religija – nađe pred dramatičnom provjerom svoje vjerodostojnosti. Da bi uopće opstalo kao povijesna vrednota, kršćanstvo mora započeti dijalog dobrote ne samo sa sadašnjošću nego i s prošlošću. Zato valja pomiriti zla pamćenjâ i očistiti bolna sjećanjâ u predmodernoj i stvoriti novo pamćenje radosne nade u postmodernoj. Bez tog iznimna duhovna napora svijet će preplaviti bojovni politički pokreti i njihove zlokobne religijske "maske". S druge pak strane, od umorne postmoderne teško je išta očekivati osim nesnalaženja i nesporazuma.

Tko zataji laži političke religije, taj se neće osloboditi odgovornosti za izostanak istine religije.

POLITICAL RELIGIONS AND THE MEMORY OF EVIL

Jakov Jukić
Split

There is no doubt that we have witnessed in our time the awakening of fundamentalist forms of religiousness in the world. Violence, intolerance, cruelty, war and death have flourished under the holy banners and blessings of the Church. Therefore, sociology has every right to reconsider the causes of such phenomena, although history is well-acquainted with them and indisputably confirms them. Of all sociological schools of thought, the functionalist theory was most convincing, for it deemed that the effectiveness of politics is all the greater if it is covered by religious interpretation. However, that particular school overlooked the equalization of politics and religion, i.e. the loss of their specific identities. Thus the emergence of the biological theory of holiness – according to the works of E.O. Wilson and S.S. Acquaviva – which defines religion as the most successful strategy for surviving and outliving the human race. In this theory, the main role of conveyor is played by religious memory, as a result of which the abuse of such memory by politics often looms in the background of current political intolerance. Nonetheless, religion could not have been manipulated without the consent of its representatives. Therefore, the abuse of religion corresponded with the approval or silence to that abuse. Examples from the war in former Yugoslavia can certainly confirm this. Ultimately, this political religion – biological in origin and social in form – was put in opposition to the authentic non-political religion, which in a Bergson-like manner penetrates through the resistance of human genetic heritage and surpasses the interpretations of the above-mentioned theories of holiness.

POLITISCHE RELIGIONEN UND DIE ERINNERUNG DES BÖSEN

Jakov Jukić
Split

Es besteht kein Zweifel darüber, daß es in unserer Zeit zu einem unerwarteten Erwachen fundamentalistischer Religiositätsformen in der Welt gekommen ist. Unter geweihten Bannern und begleitet von kirchlichen Segenssprüchen machen sich Gewalt, Intoleranz, Grausamkeit, Krieg und Tod breit. Daher hinterfragt die Soziologie zu Recht erneut die Ursachen solcher Erscheinungen, obwohl die Geschichte sie bereits in mannigfaltiger Form kennt und unzweifelhaft bezeugt. Von allen soziologischen Schulen wirkte die funktionalistische am überzeugendsten, da sie die Meinung vertrat, daß sich die Wirksamkeit der Politik in dem Maße vergrößere, in dem sie von religiösen Begründungen begleitet sei. Trotzdem hat diese Schule die Gleichstellung von Politik und Religion bzw. den Verlust ihrer gesonderten Identitäten übersehen. Dies erklärt das Auftreten einer biologischen Theorie des Heiligen – konzipiert auf den Spuren E. O. Wilsons und S. S. Acquavivas – welche die Religion als erfolgreichste Überlebensstrategie der Menschheit bezeichnet. In dieser Theorie nimmt die religiöse Erinnerung die Sonderstellung eines Vermittlers ein, so daß sich hinter den jetzigen politischen Ausschließlichkeiten oft ein Mißbrauch dieses Erinnerungsvermögens gerade von seiten der Politik verbirgt. Dennoch wäre eine Manipulation der Religion ohne eine Einwilligung der Vertreter der Religion selbst gar nicht erst möglich. In diesem Sinne kann man sagen, daß der Mißbrauch der Religion gleichzusetzen ist mit der Einwilligung dazu oder dem Schweigen darüber. Beispiele aus dem Kriegsgeschehen in Ex-Jugoslawien können das sicherlich am besten bestätigen. Letztlich wurde eine solche politische Religion – die biologischen Ursprungs ist und gesellschaftliche Gestalt hat – mit authentischer, nicht-politischer Religion konfrontiert, welche sich auf bergsonistische Weise mit dem Widerstand des menschlichen genetischen Erbes auseinandersetzt und die Deutungen erwähnter soziologischer Theorien des Heiligen übertrifft.