

MELLOM PIETISTISK FUNDAMENTALISME OG KOMMUNALISTISK INTERESSEPOLITIKK

**En komparativ analyse av interaksjon mellom religion og
politikk i India, Sri Lanka og Pakistan**



av Geir Telstø

**Hovedoppgave, Institutt for sammenlignende politikk,
Universitetet i Bergen, november 2001**

*Faith is the state of being ultimately concerned:
the dynamics of faith are the dynamics of man's
ultimate concern (Tillich 1958: 1).*

*Religion is not just individual commitment
entailing personal piety nor group loyalty
eliciting ecclesiastical membership.
It can also be the corporate public action
of religiously motivated individuals on
behalf of what they perceive to be their
deepest spiritual loyalties (Lawrence 1990: 82).*

FORORD

Jeg vil begynne med å uttrykke min takknemlighet overfor meg selv. Uten meg hadde ikke denne hovedoppgaven vært mulig. Jeg vil også takke min veileder, Jan Oskar Engene, for konstruktiv kritikk, nyttige korrektiv, og gode tips. En stor takk går også til min korrekturleser Ranveig Nærland. Til slutt vil jeg takke mine foreldre for deres moralske støtte og økonomiske bevilgninger i harde tider.

INNHOOLD

FORORD
FORKORTELSER
SAMMENDRAG

INNLEDNING	1
<u>1. 0 BEGREPSANALYSE OG TEORETISK RAMMEVERK</u>	<u>5</u>
1.1 RELIGIONENS INNHOOLD, STRUKTUR OG FUNKSJON	5
1.1.1 Definisjon av religion	5
1.1.2 En seks-dimensjonal strukturanalyse av religion	6
1.1.3 Religionens potensielle politiske funksjoner	10
1.2 DONALD E. SMITHS TEORI OM RELIGIONENES POLITISKE IMPLIKASJONER	10
1.2.1 Kritikk av Smiths teori	14
1.3 TO IDEALTYPER: FUNDAMENTALISME OG KOMMUNALISME	16
1.3.1 Definisjon av konstitusjonell religionspolitikk	18
1.3.2 Religio-politiske partier og organisasjoner	19
1.3.3 Definisjon av kleresi	20
1.3.4 Kommunalisme som en respons på heterogen religio-sosial struktur	20
1.3.5 Kommunalisme og religio-nasjonalisme	23
1.4 MODERNISERINGENS RELIGIO-POLITISKE RINGVIRKNINGER	24
<u>2. 0 RELIGIONSANALYSE: HINDUISME, BUDDHISME OG ISLAM</u>	<u>31</u>
2.1 EN ANALYSE AV HINDUISME LANGS VARIABLENE I SMITHS TEORI	31
2.2 EN ANALYSE AV BUDDHISME LANGS VARIABLENE I SMITHS TEORI	41
2.3 EN ANALYSE AV ISLAM LANGS VARIABLENE I SMITHS TEORI	49
2.4 EMPIRISKE FORVENTNINGER	55
<u>3. 0 KONSTITUSJONELL RELIGIONSPOLITIKK</u>	<u>60</u>
3.1 INDIAS KONSTITUSJONELLE RELIGIONSPOLITIKK	60
3.1.1 Religionsfrihetens moralske og juridiske rammer	60
3.1.2 Kastesystemet som religionspolitisk problem	62
3.1.3 Mellom ikke-intervensjon og likhet for loven	64
3.1.4 Sekularisme uten underbyggende substans	67
3.2 SRI LANKAS KONSTITUSJONELLE RELIGIONSPOLITIKK	70
3.2.1 Majoritetskommunalismens gjennombrudd	70
3.2.2 1972-konstitusjonens kommunalistiske rangorden	74
3.2.3 Konstitusjonell sanksjonering av Sri Lanka som dhammadipa	76
3.3 PAKISTANS KONSTITUSJONELLE RELIGIONSPOLITIKK	77
3.3.1 1956-konstitusjonens religionspolitiske kompromiss	79
3.3.2 General Khans modernistiske religionspolitikk	81
3.3.3 "Islamsk sosialisme" og konstitusjonen av 1973	82
3.3.4 Zia-regimets forsøk på reell islamisering	86
3.3.5 PMLs streben etter religiøs legitimitet	88
3.3.6 Islamisering med varierende dybde og oppriktighet	89
3.4 OPPSUMMERING I FORHOLD TIL TEORI OG FORVENTNINGER	91
<u>4. 0 RELIGIO-POLITISKE PARTIER OG ORGANISASJONER</u>	<u>93</u>
4.1 RELIGIO-POLITISKE PARTIER OG ORGANISASJONER I INDIA	93
4.1.1 Hinduistisk reform og konstruksjonen av Hindutva	94
4.1.2 Sangh Parivar: Religio-nasjonalisme og majoritetskommunalisme	96
<i>Rashtriya Swayamsevak Sangh</i>	97
<i>Vishva Hindu Parishad</i>	100
<i>Bharatiya Janata Party</i>	105
<i>Shiv Sena</i>	114
4.1.3 Politiske sadhuer?	116
4.1.4 Muslimske minoritetskommunalisme	118
<i>Muslim League</i>	119
4.1.5 Den hindu-muslimske konfliktlinjen	121

4.2 RELIGIO-POLITISKE PARTIER OG ORGANISASJONER PÅ SRI LANKA	123
4.2.1 Buddhistisk reform og religio-nasjonalistisk diskurs	123
4.2.2 Majoritetskommunistisk press fra det sivile samfunn	124
<i>All Ceylon Buddhist Congress</i>	125
4.2.3 Sangha som mobiliseringsorgan, pressgruppe og "veto-instans"	127
<i>Eksath Bhikkhu Peramuna</i>	128
4.2.4 Den politiske allmenngjøringen av buddhistisk kommunalisme	130
4.2.5 Separatisme og militant religio-nasjonalisme	132
<i>Religiøs legitimering av vold</i>	135
4.2.6 Muslimske minoritetskommunalisme	138
<i>Sri Lanka Muslim Congress</i>	138
4.2.7 Religio-nasjonalisme og politisk geistlighet som "praktisk religion"	141
4.3 RELIGIO-POLITISKE PARTIER OG ORGANISASJONER I PAKISTAN	142
4.3.1 Islamsk revivalisme	144
<i>Jama'at-i Islami</i>	145
4.3.2 Islamsk tradisjonisme og politisk ulama	151
<i>Jam'iyatul Ulama-i Islam</i>	152
<i>Jam'iyatul Ulama-i Pakistan</i>	155
<i>Klerikal involvering i militant islamisme</i>	156
4.3.3 Politisering av islam som politisk kultur	158
4.4 OPPSUMMERING I FORHOLD TIL TEORI OG FORVENTNINGER	160
5.0 AVSLUTNING	164
5.1 KONSTITUSJONELL RELIGIONSPOLITIKK	164
5.2. RELIGIO-POLITISKE PARTIER OG ORGANISASJONER	165
5.3 KLERIKAL INVOLVERING I DEN POLITISKE SFÆRE	167
BIBLIOGRAFI	168
TABELLER:	
Tabell 1: Oppslutningen om religio-politiske partier i India	105
Tabell 2: Oppslutningen om religio-politiske partier i Pakistan	144

SAMMENDRAG

Temaet i denne hovedoppgaven er forholdet mellom religion og politikk. Enhetene er India, Sri Lanka og Pakistan. Tidsmessig er analysen hovedsakelig avgrenset til landenes periode som selvstendige stater. Oppgavens teoretiske rammeverk integrerer et aktørorientert fokus på politiske aktørers fortolkning av religiøs tradisjon med en mer strukturorientert tese om at *kommunalisme*, som representerer en bestemt type interaksjon mellom religion og politikk, kan karakteriseres som en respons på en sosiokulturell struktur preget av religiøs pluralisme. Jeg ønsker å teste hvorvidt det hersker en ikke-deterministisk sammenheng mellom religio-sosial struktur, religionenes kognitive og institusjonelle betingelser for utforming, legitimering og mobilisering av *fundamentalistisk* religio-politikk, og den avhengige variabelen *interaksjon mellom religion og politikk*. På grunn av den tverrstatlige variasjonen på variablene *religio-sosial struktur* og *majoritetsreligion* forventer jeg at en fundamentalistisk interaksjon mellom religion og politikk har vært forbeholdt Pakistan, og at det sannsynligvis har forekommet en kommunalistisk interaksjon mellom religion og politikk både i India og Sri Lanka.

FORKORTELSER

ACBC	All Ceylon Buddhist Congress
ACML	All Ceylon Muslim League
AIMPLB	All India Muslim Personal Law Board
BD	Bajrang Dal
BJP	Bharatiya Janata Party ("Det indiske folkeparti")
BJS	Bharatiya Jana Sangh ("Det indiske folkeparti")
BSP	Bahujan Samaj Party ("Majoritetens samfunnsparti")
BSS	Bharatiya Sadhu Samaj ("Den indiske sadhuforening")
BTI	Board of Talimat-i-Islamiyah
DMK	Dravida Munnetra Kazhagam ("Den dravidiske progressive føderasjon")
DS	Dharma Sansad
EBP	Eksath Bhikkhu Peramuna ("Den forente munkefront")
FP	Federal Party
FSC	Federal Shariat Court
HMS	Hindu Maha Sabha ("Den store hinduforsamling")
IJI	Islami Jamhoori Ittehad ("Islamsk demokratisk allianse")
INC	India National Congress
JI	Jama'at-i Islami ("Det islamske parti")
JUI	Jam'iyatul Ulama-i Islam ("Islams ulamasamfunn")
JUP	Jam'iyatul Ulama-i Pakistan ("Pakistans ulamasamfunn")
JVP	Janatha Vimukthi Peramuna ("Folkets frigjøringsfront")
LEBM	Lanka Eksath Bhikkhu Mandalaya ("Ceylons munkeforening")
LJ	Lashkar-i Jhangvi
MEP	Mahajana Eksath Peramuna ("Folkets forente front")
MFLO	Muslim Family Laws Ordinance
MJUI	Markazi Jam'iyatul Ulama-i Islam
MJUIWP	Markazi Jam'iyatul Ulama-i Islam West Pakistan
MSS	Maha Sangha Sabha ("Den store Sanghakomit�")
MSV	Mavbima Surakime Vyaparaya ("Bevegelsen for beskyttelsen av moderlandet")
MUF	Muslim United Front
MUL	Muslim League
NUP	Nizamul Ulama Pakistan
PA	People's Alliance

PDM	Pakistan Democratic Movement
PML	Pakistan Muslim League
PNA	Pakistan National Alliance
PPP	Pakistan People's Party
RSS	Rashtriya Swayamsevak Sangh ("Nasjonal forsamling av frivillige")
SHS	Shiv Sena ("Shivajis hær")
SLFP	Sri Lanka Freedom Party
SSP	Sipah-i Sahabah Pakistan
TJP	Tehrik-e Jafariya-e Pakistan
TULF	Tamil United Liberation Front
UDF	United Democratic Front
UNP	United National Party
VHP	Vishva Hindu Parishad ("Det hinduistiske verdensråd")

INNLEDNING

Denne hovedoppgaven vil føye seg inn i rekken av diskusjoner om forholdet mellom religion og politikk innenfor rammene av moderne stater. Det finnes visse generelle trekk ved religion som gjør at det nevnte forhold kan bli problematisk. Religion legger føringer på menneskers tankesett og atferd, som kan være i strid med statens lover og de forpliktelser som tilfaller den enkelte i kraft av at han/hun er en likeverdig statsborger. For den enkelte borger kan dette ende i et problemfylt lojalitetsvalg mellom stat og religion, som har sitt motstykke i statens valg av konstitusjonell religionspolitikk. Historien fremviser to konstitusjonelle hovedløsninger på problemet: Enten atskilles religion og politikk ved en sekularistisk religionspolitikk, eller så etableres det en eller annen form for konfesjonell religionspolitikk, som etablerer varige institusjonelle bånd mellom stat og religion, og som kan innebære at utøvelsen av politisk makt er underordnet religiøs lære.

Mesteparten av de vitenskapelige arbeider som foreligger på temaet ”religion og politikk” fokuserer på at en spenning mellom tradisjon og modernitet kan forklare hvorfor interaksjon mellom religion og politikk stort sett har vært forbeholdt land i den tredje verden, men veldig få av dem har forsøkt å forklare variasjon mellom utviklingsland, som altså er denne oppgavens hovedformål.

Problemstilling

Det er et religionssosiologisk aksiom at religion legger føringer på menneskelig tankegang og sosial atferd, og deriblant holdninger og handlinger av politisk art. Det underliggende premisset for denne analysen er en antakelse på et lavere generalitetsnivå: Ikke alle religioner består av kognitive og institusjonelle faktorer som er formålstjenlige i forhold til utforming, legitimering og mobilisering av en *fundamentalistisk* religio-politikk. Noen religioner fremstår som lettere å ”fundamentalisere” enn andre. Analysens tre enheter har forskjellige verdier på variabelen *majoritetsreligion*: India: hinduisme; Sri Lanka: buddhisme; og Pakistan: islam. Men det aktørorienterte perspektivet med majoritetsreligion som potensiell forklaring av fundamentalistisk interaksjon mellom religion og politikk, vil være integrert med en mer strukturorientert tese om at *kommunalisme*, som er en annen form for interaksjon mellom religion og politikk, kan oppstå som en respons på heterogen religio-sosial struktur (innbyggernes andelsmessige fordeling på ulike religioner).

Hovedproblemstillingen er kort og godt: Kan variasjon på variablene *religio-sosial struktur* og *majoritetsreligion* bidra til å forklare tverrstatlig variasjon på variabelen *interaksjon mellom religion og politikk*? Analysen vil søke å besvare tre spørsmål som hver for seg omhandler en bestemt dimensjon ved interaksjon mellom religion og politikk:

a) Kan variasjon på variablene *religio-sosial struktur* og *majoritetsreligion* bidra til å forklare variasjon på variabelen *konstitusjonell religionspolitikk*?

b) Kan variasjon på variablene *religio-sosial struktur* og *majoritetsreligion* bidra til å forklare variasjon i forekomsten av, og oppslutningen om, bestemte typer religio-politiske partier og organisasjoner (les: *fundamentalistiske* kontra *kommunistiske*)?

c) Kan variasjon på variablene *religio-sosial struktur* og *majoritetsreligion* bidra til å forklare variasjon på variabelen *klerikal involvering i den politiske sfære*?

Den avhengige variabelen *interaksjon mellom religion og politikk* har både en kvantitativ (forekomst, oppslutning og omfang) og kvalitativ (fundamentalisme kontra kommunalisme) dimensjon. Den empiriske analysen tilknyttet de to førstnevnte delproblemstillingene vil bli foretatt i to respektive kapitler (kapittel 3 og 4), men fordi klerikal involvering i den politiske sfære som regel vil være tilknyttet utformingen av konfesjonell religionspolitikk og/eller dannelsen av særegne religio-politiske partier eller organisasjoner, vil ikke dette aspektet ved interaksjon mellom religion og politikk bli behandlet i et eget kapittel, men som en integrert part av de to andre.

Metodisk tilnærming

Problemstillinger vedrørende tverrstatlig variasjon på en avhengig variabel som *interaksjon mellom religion og politikk*, faller inn under det metodologiske problemområdet som Arend Lijphart kaller for "many variables, small N"¹. Ifølge Lijphart er slike problemstillinger beheftet med vanskeligheter i forhold til å sortere ut de mest valide forklaringene blant en rekke potensielle årsaksvariabler. Men han peker også på flere mulige løsninger på dette problemet: a) øke antall enheter så langt det er mulig; b) kombinere variabler for å redusere analysens utfallsrom; c) fokusere på sammenlignbare enheter; og d) begrense den komparative analysen til et tanke-økonomisk sett av "nøkkelvariabler".² Den forestående analysen vil tilnærme seg de to sistnevnte løsningene.

I en noe mer positivt ladet argumentasjon enn det Lijphart foretar seg, peker David Collier på metodologiske fordeler med en komparativ og kvalitativt orientert metode – i forhold til et kvantitativt opplegg. For det første besitter den bedre forutsetninger for å unngå det Giovanni Sartori betegner som "conceptual stretching": En kontinuerlig utvidelse av begrepets denotasjon, eller omfanget av de fenomener som faller inn under begrepet, uten en medfølgende innskrenkning av begrepets konnotasjon, det vil si begrepets innhold, eller de begrepskjennetegnende fellesegenskapene ved de fenomener som begrepet skal dekke.³ Og for det andre åpner den opp for en mer analytisk dyptgående og fortolkende forståelse av et empirisk fenomen, enn det som kan oppnås ved bruk av en kvantitativt orientert metode.⁴

Som regel er valg av metodisk strategi ikke et spørsmål om å vurdere de fordeler og ulemper som er karakteriserende for de ulike metodiske oppleggene opp i mot hverandre, men heller et spørsmål om å

¹ Lijphart (1971: 686).

² Lijphart (1971: 686–691).

³ Sartori (1970: 1041).

⁴ Collier (1991: 12).

akseptere de metodologiske implikasjonene ved den aktuelle problemstilling. Noen spørsmål kan kun besvares ved hjelp av kvalitative data, og flere interessante samfunnsvitenskapelige teorier kan kun underlegges empirisk testing via en kvalitativt orientert komparasjon.

Metodisk sett finnes det to innfallsvinkler til en komparativ analyse av tverrstatlig variasjon i interaksjon mellom religion og politikk. Den første er å holde religiøse variabler konstante, for å undersøke hvorvidt forskjeller i andre faktorer, som historie, kultur og økonomi, kan forklare variasjon i interaksjon mellom religion og politikk. Den andre er å holde historiske, sosioøkonomiske og kulturelle variabler noenlunde konstante, for å studere hvorvidt, og eventuelt hvordan, det hersker en sammenheng mellom religiøse variabler, som for eksempel *majoritetsreligion*, og interaksjon mellom religion og politikk. Begge innfallsvinklene innbefatter altså en viss analytisk kontroll – enten holdes religion konstant i ulike sosioøkonomiske og kulturelle kontekster, eller så holdes kontekstuelle variabler konstant, mens religion varierer.

Den forestående analysen vil tilnærme seg det sistnevnte designet. De tre kontekstuelle enhetene India, Pakistan og Sri Lanka kan klassifiseres som likestilte på flere sentrale historiske, sosioøkonomiske og kulturelle variabler, men på variablene *majoritetsreligion* og *religio-sosial struktur* fremviser de variasjon. Et slikt komparativt design representerer det som Przeworski og Teune⁵ kaller for ”*Most Similar Systems*” *Design*, som innebærer at det søkes å etablere en kvasi-eksperimentell situasjon, der enhetene har innbyrdes konstante verdier på flest mulige relevante uavhengige variabler, mens enhetenes verdier på en eller flere uavhengige variabler er divergerende. Rasjonaliteten bak et slikt metodologisk design er at variabler som enhetene er likestilte på kan klassifiseres som irrelevante i forhold til en forklaring av den variasjon som forekommer på den avhengige variabelen, mens de uavhengige variablene som enhetene har divergerende verdier på, derimot kan oppfattes som potensielle forklaringer av enhetenes divergerende verdier på den avhengige variabelen.⁶ Fordelen med et sådant metodisk opplegg er at det er mulig å utelukke rivaliserende hypoteser om årsaken til variasjon på den avhengige variabelen, noe som bedrer mulighetene til å kunne trekke slutninger om kausalitetsforhold.

Men designet er også beheftet med visse metodologiske svakheter. Ifølge Przeworski og Teune vil antallet relevante forskjeller mellom makroteoretiske enheter som regel være såpass høyt at den avhengige variabelen blir ”overdeterminert”.⁷ Overdeterminasjon av den avhengige variabelen medfører at det blir vanskelig å identifisere et begrenset sett av potensielt valide forklaringsvariabler. Risikoen for at to eller flere årsaksbetingelser kan frembringe den samme effekt uavhengig av hverandre blir rett og slett for stor til at det kan trekkes konklusjoner om kausalitet. Men til tross for dette problemet vil det som regel være

⁵ Przeworski og Teune (1970: 32).

⁶ Przeworski og Teune (1970: 33).

⁷ Przeworski og Teune (1970: 34).

mulig å si at noe er kvalitativt mer riktig enn noe annet, og derfor er det også sannsynlig at et slikt metodisk design vil kunne gi betydningsfulle og verdifulle svar.

Datagrunnlag

De kvalitative dataene som ligger til grunn for den empiriske analysen inkluderer primærkilder som religiøse skrifter, statlige konstitusjoner og politiske partiprogram, og sekundærkilder som religionshistoriske verk, samfunnsvitenskapelig litteratur og journalistiske artikler. Det er forholdsvis åpenbart at det å analysere religiøse skrifter i et statsvitenskapelig perspektiv er å begi seg inn på et vitenskapsteoretisk og hermeneutisk problemområde. Generelt sett er religiøse symboler formidlere av transcendent mening: *...it reveals the continuity between the structures of human existence and cosmic structures.*⁸ Vitenskapelige forsøk på å tolke religiøse primærkilder bør strebe etter å erkjenne den mening som de troende selv trekker ut av dem. I så måte er det et grunnleggende hermeneutisk problem at religiøse symboler er flertydige.

Religionsforskeren Mircea Eliade hevder at det er nødvendig å plassere religiøse symboler i en historisk kontekst for at en religionsvitenskapelig tolkning skal kunne gripe den mening som blir formidlet til de troende.⁹ Den religionssosnologiske erkjennelsen av at religioner er et dynamiske fenomen, som med ymse mellomrom undergår større eller mindre transformasjoner i et dialektisk forhold til sosiale, politiske, kulturelle og økonomiske betingelser, er et sentralt element i denne oppgavens teoretiske rammeverk, og den leder hen til en bestemt dokumentanalytisk innstilling til tolkningen av religiøse skrifter og symboler: Den politisk relevante mening som religio-politiske aktører kan etablere på basis av en religiøs tradisjon, innbefattet dens hellige tekster, vil variere i tråd med skiftende kontekstuelle omstendigheter.

En betydelig del av kildematerialet, deriblant politiske program og journalistiske artikler, er web-baserte dokumenter. Noen vil kanskje påstå at Internett er et medium som er beheftet med større usikkerhet enn "det trykte ord", men så lenge de web-baserte kildene begrenser seg til offisielle hjemmesider er det lite som tilsier at det er grunn til å møte sådanne med et ekstra våkent kildekritisk øye.

⁸ Eliade (1959: 103).

⁹ Eliade (1959: 107).

1.0 BEGREPSANALYSE OG TEORETISK RAMMEVERK

Denne avhandlingens teoretiske rammeverk inkorporerer et integrert perspektiv; et aktørorientert fokus på fortolkning av religiøs tradisjon for å forklare fremveksten av *fundamentalistisk* religio-politikk, vil bli kombinert med en mer strukturorientert tese om at en *kommunalistisk* interaksjon mellom religion og politikk kan oppstå som en respons på en heterogen religio-sosial struktur. Det aktørorienterte aspektet vil hovedsakelig basere seg på Donald E. Smiths teori om de asiatiske religionenes politiske implikasjoner, som er en teoretisering i weberiansk tradisjon; den fokuserer på den politisk relevante *mening* som politiske aktører kan trekke ut av religiøs tradisjon. Smith hevder at hinduisme, buddhisme og islam kan analyseres langs fem generelle variabler eller dimensjoner som legger føringer på de tre religionenes kompatibilitet med en sekularistiske normer.¹

1.1 RELIGIONENS INNHOLD, STRUKTUR OG FUNKSJON

Før det blir redegjort for oppgavens teoretiske rammeverk er det betimelig å foreta en analyse av religionsbegrepet, og en kortfattet redegjørelse for den grunnleggende religionspsykologiske og religionssociologiske teori, som danner noe av det mer generelle bakteppet for denne analysens problemstilling.

1.1.1 Definisjon av religion

Religion kan defineres både ved substansielle og funksjonelle definisjoner. En anerkjent substansiell definisjon av religion, det vil si en definisjon som sier noe om hvilke kvalitative trekk ved et empirisk fenomen som gjør det klassifiserbart som religion, er antropologen Melford E. Spiros *An institution consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings*.² Alle sosiale institusjoner består av rotfestede mønstre av atferd, verdier og ideer, men det spesielle med religion er at det refereres til ”overmenneskelige vesen”. Et gjennomgående problem ved substansielle definisjoner av religion er at de ofte, på en etnosentrisk måte, er altfor tett knyttet til en bestemt kulturelt betinget oppfatning av religionens essens. Det er for eksempel vanlig på inkludere troen på transcendent guder som et definisjonsmessig kriterium.³ Men ved å bruke betegnelsen ”overmenneskelige vesen” i stedet for ”guder” makter Spiros definisjon å inkludere trossystem som enten mangler den postulerte eksistensen av guddommer, eller som ser på tilbedelse av guder som sekundært til annen lære eller praksis, som for eksempel buddhisme. En anerkjent funksjonell definisjon av religion, som sier noe om hva religionen gjør for mennesket, kulturen, og samfunnet, er antropologen Clifford Geertz’:

¹ Vil bli definert nedenfor.

² Spiro (1966: 96).

³ Overmenneskelige vesen karakteriseres av at de innehar krefter som overgår menneskets, at de både kan skade og hjelpe mennesket, men også av at deres atferd kan påvirkes av menneskelige handlinger (Spiro 1966: 98).

*A religion is: (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions which such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.*⁴

Wallis og Bruce hevder at funksjonelle definisjoner av religion ofte bærer preg av å være vitenskapelige konstruksjoner som ikke fanger opp de troendes subjektive erfaring av sin egen tro.⁵ Men det mest typiske problemet knyttet til sådanne definisjoner er den åpenbare forekomsten av en rekke funksjonelle ekvivalenter av sekulær art. Ergo blir funksjonelle definisjoner ofte såpass generelle at anvendelsen av dem medfører betydelig tap av analytisk klarhet. Med formuleringen ”by formulating conceptions of a general order of existence” fokuserer Geertz’ definisjon på religionens meningsgivende funksjon, noe som faller sammen med hans mer generelle antropologiske teoretisering om at mennesket har en iboende trang til å konstruere orden og mening ut av sine erfaringer;⁶ for Geertz er religionen først og fremst et symbolsystem som både uttrykker og tilfredsstiller menneskets medfødte behov for å skape og kommunisere mening.⁷

Peter L. Berger anvender metaforen ”hellig baldakin” for å beskrive religionens funksjon. Han hevder at religionen danner en overbyggende orden som legger føringer på menneskets tankesett og erfaringer.⁸ For Berger er religionen først og fremst et element i menneskets verdenskonstruerende virksomhet; et menneske- og samfunnsskapt fenomen med det latente siktemål å bringe orden inn i et tilsynelatende kaotisk kosmos.⁹

1.1.2 En seks-dimensjonal strukturanalyse av religion

I en demonterende analyse av menneskehetens mange verdensanskuelser hevder Ninian Smart at alle typer livssyn, innbefattet religion, har en felles struktur bestående av seks generelle bestanddeler eller dimensjoner: en *mytisk* (eller narrativ); en *doktrinell* (eller filosofisk); en *etisk* (eller lovmessig); en *rituell* (eller praktisk); en *sosial* (eller institusjonell); og en *erfaringsmessig* (eller følelsesmessig) dimensjon.¹⁰ Disse dimensjonene er ikke separate, men interrelaterte elementer; eksempelvis er mange ritualer forsøk på å rekonstruere hendelser som det berettes om i myter, og doktriner har som regel klare etiske og/eller sosiale implikasjoner.

1) **Religiøse myter er beretninger om opprinnelsen til det nåværende** - alt fra universet som helhet¹¹ til menneskeheten og enkeltvise sosiale institusjoner. Sammen med doktriner utgjør myte det kognitive aspektet ved religionen; det gir de troende kunnskap om verden, det former

⁴ Geertz (1966: 4).

⁵ Wallis og Bruce (1992: 9).

⁶ Geertz (1973: 140).

⁷ Segal (1999: 63).

⁸ Berger (1993: xvi).

⁹ Berger (1993: 24).

¹⁰ Smart (1995: 7).

deres verdensbilde, og det fungerer som beveggrunn til handling: *Myths are stories that provide rationale for a group's actions. They can be metaphors for concrete social structure and for real human events. Individuals draw on these interpretations to give meaning and direction to their own actions.*¹²

I religiøs fromhet blir myter oppfattet som ”etablerte sannheter”, men slik demytologisering blir gjort på forskjellig vis – deriblant ved at det mytiske innholdet blir oppfattet som faktisk historieførløp, men paradoksalt nok óg ved at de konkrete fortellingene forstås som symbolske representasjoner av en dypere underliggende mening.¹³ I religionsvitenskapelig sammenheng har myter blitt underlagt ulike fagdisipliners idiosynkratiske perspektiv; religionspsykologisk teori har forklart mytisk innhold som projeksjoner av det ubevisste og som kilder til kognitive kategorier, mens religionssociologisk teori derimot har sett på myte som legitimering av sosiale institusjoner, premissleverandører til livssyn, og som normative eksempler på tillatt atferd.¹⁴

I sitt religionsfenomenologiske perspektiv hevder Mircea Eliade at de eldgamle hendelser det berettes om i myter fungerer som arketypiske eksempler på atferd; de er transcendent modeller som gjentas eller etterlignes i religiøse ritualer: *...as the rite always consists in the repetition of an archetypal action performed in illo tempore (before "history" began) by ancestors or by gods, man is trying, by means of the hierophany¹⁵, to give "being" to even his most ordinary and insignificant acts.*¹⁶ Men i likhet med religiøs doktrine, kan myter trolig også fungere som inspiratorisk kilde til mer sporadisk og mindre tradisjonsbetinget atferd enn det som religiøse riter representerer, deriblant handlinger med politisk tilsnitt.

2) Religiøse doktriner er læresetninger om universets beskaffenhet og den menneskelige tilværelse. Religioner er meningssystem med sosialpsykologiske funksjoner; de tilbyr mennesket forklaringer på forhold og hendelser som tilsynelatende er uforklarlige eller meningsløse – fenomen som Peter L. Berger kategoriserer inn under fellesbetegnelsen *anomiske fenomen*: *...marginalsituationerne i individets liv, dvs. de situationer, hvor det drives tæt til eller udover grænserne for den orden, der determinerer hverdagens rutineprægede tilværelse.*¹⁷ Og ifølge Berger er det døden som er marginalsituasjonen *par excellence*. En *teodicé* er en myte eller doktrine

¹¹ Universets tilblivelse blir forklart i det som kalles kosmogoniske myter. Skapelsesberetningene i Bibelen og Koranen, som plasserer universets begynnelse i en gud sine skapende hender, er eksempler på kosmogoniske myter.

¹² McGuire (1987: 16).

¹³ Honko (1972: 8 – 9).

¹⁴ Honko (1972: 13 – 14).

¹⁵ Ifølge Eliade er en hierofani et eller annet dennesidig; en materiell ting, et ord, en tekst, en handling, som åpenbarer eller manifesterer det hellige (Eliade 1958: 1 – 33).

¹⁶ Eliade (1958: 32).

¹⁷ Berger (1993: 19).

som forklarer død og lidelse ved religiøse legitimeringer.¹⁸ De gjør anomiske opplevelser og erfaringer kognitivt og emosjonelt lettere å takle ved at de plasseres innenfor et altomfattende meningssystem som fremstiller sykdom, katastrofe og død som innebygde elementer i en guddommelig gitt orden. Max Weber hevder at teodiceens funksjon er å gi mening til verdens ujevne fordeling av goder¹⁹ - som en kosmologisk kompensasjonsteori. Det kan skilles mellom fire hovedtyper: (a) løfte om oppreisning og rettfærdiggjøring i løpet av det inneværende livsløpet; (b) lovnad om kompensasjon i en tilværelse som inntreffer ved døden; (c) den dualistiske: universet beskrives som en arena for kontinuerlige stridigheter mellom det gode og det onde; lidelse og død blir følgelig forklart som en konsekvens at det ondes intensjoner; (d) reinkarnasjonslære: den ujevne fordelingen av individuell lykke og mislykke rettfærdiggjøres ved å kategorisere den som en ufravikelig effekt av enkeltmenneskets handlinger i foregående liv.

Peter L. Berger nevner *karmasamsara*-systemet, som man finner både i hinduisme og buddhisme, som den mest rasjonelle typen.²⁰ *Samsara* er reinkarnasjonskretsløpet som alle levende vesen er fanget inn i. Doktrinen om *karma* (en sanskritisk term som kan oversettes til handling, dyd, fortjeneste/tap) er en lov om årsak og virkning som sier at totaliteten av menneskets handlinger får sin uomtvistelige konsekvens i kvaliteten på den gjenfødelse som oppnås etter at det inneværende liv tar slutt. Et individs livssituasjon er ergo først og fremst en nødvendig effekt av dets framferd i foregående liv. I tillegg til å legitimere sosial stratifisering, gir en teodicé som denne håp til underprivilegerte stratum, fordi den inkorporerer en forestilling om at "rett" handling vil medføre større lykke i et fremtidig liv.

På grunnlag av sine sosialpsykologiske funksjoner, er det sannsynlig at religiøse teodiceer óg kan ha politiske funksjoner - blant annet i antagonistisk retorikk mellom politiske motstandere. Politiske opponenter kan for eksempel stemples som advokatører for en eller annen personifisert manifestasjon av det onde. Og det er rimelig innlysende at et doktrinelt kompleks som *karmasamsara* kan fungere som legitimerende basis for opposisjon mot politiske forslag og vedtak som tar sikte på å jevne ut sosiale forskjeller.

- 3) **En religions etiske dimensjon, eller etos, kan ifølge sosiologen Lester Kurtz ha tre sosiale funksjoner:** a) styre og forme konstruksjonen av individers identitet; b) konfigurere og legitimere, men også utfordre, den sosiale ordenens stratifiseringssystem; og c) identifisere tabuer og konkretisere etiske retningslinjer for både individuell og kollektiv atferd.²¹ Den etiske dimensjon blir formet av de andre dimensjonene, spesielt den doktrinelle, men påvirker óg de andre. Hinduistisk og buddhistisk etikk er for eksempel influert av doktrinen om gjenfødelseskretsløpet. Den forespeilede

¹⁸ Berger (1993: 46).

¹⁹ Weber (1964: 274).

²⁰ Berger (1993: 57).

²¹ Kurtz (1995: 103).

muligheten for at mennesker kan bli gjenfødt som dyr eller insekter har generert en respektfull solidaritet med alle former for liv.²² Men på dette punktet, som ellers i studiet av religion, er det viktig å være oppmerksom på at religioner er ikke-monolittiske og dynamiske fenomen som transformeres i en dialektisk relasjon til psykologiske, sosiale, økonomiske, og kulturelle betingelser, og at risikoen for å overgeneralisere om en religion på basis av det som allment anerkjennes som ortodoksi derfor kan være betydelig.

De tre dimensjonene – den mytiske, doktrinnelle og etiske – danner til sammen et nett av trosforestillinger som best kan forstås i en kontekst som inkluderer erfaring og praksis, noe som innbefatter den rituelle, sosiale og erfaringsmessige dimensjon ved religion.

- 4) **Et religiøst ritual består av symbolske handlinger med religiøst mening.** Lester Kurtz definerer et religiøst ritual som: *..., a regularly repeated, traditional, and carefully prescribed set of behaviors that symbolizes a value or belief,...*²³ Som før nevnt, hevder Mircea Eliade at religiøse ritual er imitasjoner av handlinger som det berettes om i myter. Emile Durkheim fokuserer derimot på ritualens sosiale funksjon: Via ritualer arrangerer samfunnet møter med det hellige som bidrar til å bestyrke fellesskapets verdier og samfunnets autoritet og enhet: *...before all, rites are means by which the social group reaffirms itself periodically.*²⁴ Ifølge Durkheim religionssosiologiske teori har religion en dualistisk rolle: Den både uttrykker og bestyrker sosial enhet. Det er ikke først og fremst en handlingens innhold som gjør den til et ritual, men heller den symbolske mening som ritualens aktører tillegger den.²⁵ En religiøs rite er derfor knyttet til religiøs erfaring og opplevelse.
- 5) **Den tyske teologen Rudolf Otto (1896-1937) anvender begrepet *det numinøse om objektet for religiøs erfaring/opplevelse: det hellige.*** Begrepet symboliserer en mystisk, anonym makt som er hinsides menneskets rekkevidde, men som mennesket kan erfare i en spontan grepenhet. Mennesket opplever det numinøse som både fryktinngytende og tiltrekkende - et symbiotisk inntrykk som Otto kaller for *mysterium tremendum et fascinosum.*²⁶ Religiøs erfaring refererer til: *...all the individual's subjective involvement with the sacred. Although such experience is essentially private, people try to communicate it through expression of beliefs and in rituals.*²⁷ Ottos religionsfilosofi kan, på lik linje med Eliades såvidt omtalte religionsfenomenologi, kategoriseres som et forsøk på å identifisere noe universelt og essensielt ved menneskets religiøsitet, som overgår alle de kulturelt betingede distinksjonene mellom menneskets forskjellige religiøse konstruksjoner.

²² Smart (1995: 107).

²³ Kurtz (1995: 65).

²⁴ Durkheim [1915] (1957: 387).

²⁵ McGuire (1987: 14).

²⁶ Otto (1923: 5 - 24).

²⁷ McGuire (1987: 18).

6) Religion som meningsgivende og legitimerende fundament for sosiale enheter.

Religion danner et fundament for sosiale forbindelser mellom mennesker med delte meninger, og utgjør i så måte en meningsgivende link mellom individ og samfunn. Et religiøst meningssystem kan fungere som en legitimering av kollektive strukturer: *The group, for example, may explain its moral norms as instituted by God; its pattern of family life may be interpreted as copying the family of the gods; and its history may become meaningful as the story of gods' relationship with their people.*²⁸ Max Weber knytter religion opp mot stratifiseringen av samfunnet, og i sin anvendelse av metaforen *wahlverwandtschaften* ("valgbar forbindelse") søker han å beskrive hvordan religionen fungerer som meningsgivende ideologisk rettferdiggjøring av interessene til det han kaller "statusgrupper".²⁹ Weber ser på religiøse ideer som normativt rasjonaliserende virkemidler i konfigureringen og konsolideringen av atskilte statusgrupper. Han hevder for eksempel at religiøse uttrykk med fokus på frelse er viktigere for ikke-privilegerte sosial stratum, enn for sosiale grupperinger som nyter sosial prestisje og økonomisk rikdom.³⁰

Ifølge Berger har religiøse legitimeringer vært historiens mest utbredte og virkningsfulle form for legitimering av sosiale enheter og institusjoner fordi den innbefatter mystifisering.³¹ Religion tillater at befestede sosiale atferdsmønstre fremstilles som guddommelig gitte måter å gjøre ting på. Religiøse legitimeringer forbinder sosiale, politiske, og kulturelle institusjoner med den ytterste realitet, det hellige, og derved blir de gitt en ontologisk status som evige og uforanderlige.³²

Religionens virkning inkluderer psykologiske og sosiale funksjoner - den tilbyr forklaringer på livets og dødens mysterium, de gir tilhengerne kunnskap om verden og dens opprinnelse, de inspirerer til handling, og de regulerer sosialt liv - som antakeligvis utgjør nødvendige, men ikke tilstrekkelige, forutsetninger for at religionen óg skal kunne ha politiske funksjoner (= interaksjon mellom religion og politikk). Denne analysen har et teoretisk premiss som er hentet fra Webers religionssosiologi: Religionen tilbyr mennesket mening med atferdsmessige implikasjoner. Og religionens meningsgivende funksjon kan fungere på en sådan måte at religionen legitimerer og gir hensikt til handlinger av politisk art. Men denne analysen opererer i tillegg med et premiss på et noe lavere generalitetsnivå: Noen religioner kan lettere fortolkes til å mobilisere og legitimere bestemte former for interaksjon mellom religion og politikk, enn andre.

1.1.3 Religionens potensielle politiske funksjoner

Religionens meningsgivende funksjon både i den individpsykologiske og samfunnsmessige kontekst gjør den til et potensielt virkningsfullt instrument i mobiliseringen og legitimeringen av politiske aspirasjoner.

²⁸ McGuire (1987: 25).

²⁹ Weber (1963: 83).

³⁰ Weber (1966: 107).

³¹ Berger (1993: 80).

³² Berger (1993: 29).

Henvisning til religiøse myter, doktriner og normer, eller uttalt støtte fra representanter for kleresi, kan - i maktpolitisk øyemed - benyttes på en kalkulert og opportunistisk måte, men religio-politiske initiativ kan også utgjøre genuine og oppriktige forsøk på å realisere eller etterleve religiøs lære og etikk. Max L. Stockhouse hevder at religionens eventuelle politiske funksjonalitet kan manifestere seg i fire former:

1) **I pietet eller religiøs fromhet:** Muligheten for at politikere lar sin religiøse overbevisning - bevisst eller ubevisst - styre sine politiske prioriteringer og handlinger, og for at større eller mindre deler av en gitt populasjon lar sine politiske preferanser og valg bli påvirket av religiøst funderte premisser, gir religionen en mulig politisk funksjon.

2) **I styresett og forfatning:** Hvordan religiøse kongresjoner og menigheter ledes kan fungere som modeller for "rett styre", og som dermed også som en ledetråd for utformingen av staters styresett.

3) **I praktisk politikk (policy):** Hensynet til religiøse doktriner og normer kan ha innflytelse på vedtak som gjøres i en politisk beslutningsenhet, som for eksempel en nasjonalforsamling eller en regjering.

4) **I politisk aksjon og handling:** Dannelsen av religio-politiske partier, organisasjoner og/eller pressgrupper viser hvordan religionen kan mobilisere til politisk engasjement.³³

Stockhouses inndeling inkorporerer en implisitt erkjennelse av religionens potensielle politiske kraft i forhold til mobilisering og legitimering av politiske standpunkt og handlinger, og hans firedeling er i høyeste grad relatert til de problemstillinger som skal behandles nedenfor.

1.2 DONALD E. SMITHS TEORI OM RELIGIONENES POLITISKE IMPLIKASJONER

Smiths teoretiske hovedanliggende er å vise hvordan variasjon på variabelen *majoritetsreligion* kan forklare mellomstatlig variasjon i interaksjon mellom religion og politikk, og for å gjøre dette peker han på fem generelle, bipolære dimensjoner ved religion som han hevder legger føringer på religionens kompatibilitet med en sekularistisk religionspolitikk eller sekularistiske normer. Smiths teori er et forsøk på å vise hvordan religioner varierer når det kommer til i hvilken grad de kan tilby politisk relevant mening som er inkompatibel med sekularistiske normer, noe som representerer et utpreget aktørorientert perspektiv i tråd med den metodologiske individualismen som kjennetegner Webers sosiologi.

1) **Historiesyn** er en variabel som er relatert til både den mytiske og doktrinelle dimensjon ved religion, og som viser til religionens syn på historiens substans og virkelighetsnivå. Smith skiller mellom to idealtyper. Den første kjennetegnes av at historiens utvikling tillegges en *avgjørende* betydning; historien anses for å være reell og vesentlig. Et eksempel er oppfatningen av verdens historie som en kontinuerlig utagering av en guds vilje, som blant annet finnes i jødedommen. Den andre idealtypen, det *metafysiske* historiesyn, kjennetegnes av at den virkelighet som mennesker kan erfare gjennom sitt sansesapparat oppfattes som uten faktisk realitet og substans - og dermed også som relativt uviktig.

Det hersker en empirisk sammenheng mellom hvorvidt historien oppfattes som avgjørende eller metafysisk, og hvorvidt verdens utvikling blir betegnet som lineær eller sirkulær, som trolig kommer av et felles underliggende tankesett. Det som kjennetegner de av de fem verdensreligionene som har et syn på historien som avgjørende og viktig, kristendom, jødedom og islam, er at de også oppfatter verdens utvikling som lineær: historien blir tildelt en klart definert begynnelse, og en forventet, profetert avslutning, mens de to andre, hinduisme og buddhisme, hvis historiesyn kan klassifiseres som metafysisk, derimot har et sirkulært syn på verdens gang. Smith hevder at en religion med et syn på historien som avgjørende og viktig, i større grad enn en religion som har et metafysisk historiesyn, kan forventes å generere interesse i politikk og temporære maktforhold. Dermed er en slik religion sannsynligvis også relativt mindre forenlig med sekularistiske normer.³⁴

- 2) **Holdning til andre religioner** er variabel nummer to i Smiths fem-dimensjonale teori om de asiatiske religionenes politiske implikasjoner. Variabelen faller først og fremst inn under den etiske dimensjon ved religion, men den er i høy grad også relatert til doktrine. Smith hevder at en religion som fremviser en *intolerant* holdning til andre religioner i større grad kan forventes å entre den politiske sfære, enn en religion som uttrykker *toleranse* overfor andre religioner, fordi tilhengere av en intolerant religion med større sannsynlighet vil benytte politiske prosesser for å fremme sin egen religion på bekostning av andre religioner.³⁵ Ergo er en intolerant religion potensielt mindre kompatibel med en sekularistisk religionspolitikk, enn en religion som er tolerant. Sekularismens prinsipielle utgangspunktet er at vurderingen av religioners sannhetsgehalt er utenfor rammene av legitim politisk diskurs, og at et liberalt demokrati derfor bør føre en religionspolitikk som likebehandler og sidestiller all religiøsitet. Intolerante religioner har som regel et teologisk utgangspunkt som står i en diametral motsetning til dette prinsippet, nemlig en forestilling om at de disponerer unike innkapslinger av absolutt sannhet.
- 3) **Kapasitet til klerikal organisering**: Smith hevder at en religion med *god* kapasitet til klerikal organisering er relativt lite kompatibel med sekularistiske normer, fordi en godt organisert institusjon har større muligheter til å konfrontere politiske myndigheter med anti-sekularistiske krav enn en løst organisert institusjon: *In general, the more highly organized the majority religion, the greater the degree of clerical involvement in politics.*³⁶ Fordi denne teoretiske slutningen mellom kapasitet til klerikal organisering og kompatibilitet med en sekularistisk religionspolitikk overser andre relevante religiøse variabler, kan den kritiseres for å ikke skille tilstrekkelig mellom det potensielle og det

³³ Stockhouse (1987: 411 - 413).

³⁴ Smith (1966a: 3 - 4).

³⁵ Smith (1966a: 4).

³⁶ Smith (1966a: 4).

aktuelle. En religion med en enhetlig og godt organisert kleresi har åpenbart bedre institusjonelle forutsetninger for å kunne påvirke politiske prosesser, enn en religion med en kleresi som er fragmentert og løst organisert, men det er ikke nødvendigvis slik at god organisatorisk kapasitet til politisk innflytelse behøver å bli aktualisert i et anti-sekularistisk engasjement. Det er imperativt å inkludere mytologiske, doktrinelle, og etiske variabler som mellomliggende faktorer i en slik slutning; religiøse doktriner som enten direkte eller indirekte fraråder eller forbyr klerikale representanter å utføre politiske handlinger, kan for eksempel motvirke at en god kapasitet til klerikal organisering forplanter seg i en utstrakt involvering i den politiske sfære.

Siden religioner er dynamiske fenomen er det uansett rimelig å forvente at den klerikale innstillingen til aktiv deltakelse i politiske prosesser kan endre seg i tråd med sosiale, økonomiske og politiske omstendigheter. Religiøse tradisjoner kan refortolkes, blant annet ved en selektiv fremhevelse av enkelte mytiske og doktrinelle elementer på bekostning av andre, for å legitimere en endret eller uortodoks innstilling til klerikal involvering i prosesser av politisk art. I tillegg kan det tenkes at klerikale enkeltindivider kan oppnå betydelig politisk innflytelse i en eller annen form, uavhengig av hvorvidt den kollektive organiseringen av geistligheten er god eller ikke, og at religioner med relativt dårlig kapasitet til klerikal organisering kan inspirere til omfattende klerikal involvering i den politiske sfære, for eksempel på grunn dens verdi på den neste variabelen i Smiths teori.

- 4) ***Historiske tradisjoner vedrørende separasjon kontra fusjon av religiøse og politiske funksjoner*** er en variabel som i likhet med *kapasitet til klerikal organisering* uttrykker religionens sosiale dimensjon, men den kan i stor grad også være relatert til myte og doktrine. Hvis det er således at utførelsen av religiøse og politiske funksjoner tradisjonelt sett ikke har vært delt mellom ulike instanser, så sier Smith at det etter all sannsynlighet vil være vanskeligere å få gjennomført en effektiv separasjon av den religiøse og politiske sfære, enn hvis en separasjon av religiøse og politiske funksjoner har utgjort normen.³⁷ Historiske tradisjoner med fusjon av verdslig og åndelig autoritet kan for eksempel inspirere klerikale representanter til en anti-sekularistisk involvering i den politiske sfære.
- 5) ***Grad av sosial regulering***: Hvis en religion i stor grad regulerer samfunnet og de troendes sosiale liv, er det potensielle rommet for at det inntreffer en spenning mellom statlig og religiøs autoritet som er lite forenlig med en sekularistisk religionspolitikk desto større.³⁸

Smiths teori inkorporerer en erkjennelse av at religionens transcendentale og kosmologiske mening kan gjøres politisk relevant; den representerer et forsøk på å identifisere mytiske, doktrinelle, etiske, sosiale og

³⁷ Smith (1966a: 4).

³⁸ Smith (1966a: 4).

institusjonelle dimensjoner ved religion som kan være relevante i en komparativ analyse med det siktemål å forklare mellomstatlig variasjon i interaksjon mellom religion og politikk, med variabelen *majoritetsreligion* som uavhengig variabel. Hovedpoenget i Smiths teori er at en religion som tilskriver historiens utvikling avgjørende betydning, som forfekter en intolerant holdning overfor andre religioner, som har en god kapasitet til klerikal organisering, som har historiske tradisjoner med fusjon av religiøse og politiske funksjoner, og som i stor grad regulerer sosialt liv, lettere kan henspore til en interaksjon mellom religion og politikk, enn en religion med motsatte verdier på de fem variablene.

1.2.1 Kritikk av Smiths teori

I en artikkel fra 1978 presenterer David D. Laitin en kritikk av et annet av Smiths verker, *Religion and Political Development* fra 1970. I denne boken lanserer Smith en teori om forholdet mellom religion og politisk utvikling, det vil si demokratisering i tråd med liberalistiske ideal. På grunn av et tilnærmet sammenfall i perspektiv og struktur rammer denne kritikken også Smiths teori om de asiatiske religionenes politiske implikasjoner.³⁹ Laitins hovedpremiss er at en sosiologisk studie av religion krever at man differensierer mellom tre idealtypiske analysenivå: ...*the doctrine of the charismatic founder, the practical religion, and the practical religion of the converted...*⁴⁰ Laitin kritiserer Smith for å ikke ta hensyn til visse sosiologiske realiteter, noe som skyldes at hans teori opererer på kun ett av de tre religionssosiologiske analysenivåene som Laitin skiller mellom, nemlig ”læren til den karismatiske stifteren”. Dette nivået er langt på vei ekvivalent til det som betegnes som ”ortodoksi”. Det som Laitin kaller ”den praktiske religion” er et resultat av interaksjonen mellom ”læren til den karismatiske stifteren” og de sosiale, politiske, kulturelle og økonomiske betingelser som preger den aktuelle geografiske og historiske kontekst. Det tredje analysenivået, ”konvertittenes praktiske religion”, er ment å fange opp det religionssosiologiske faktum at en religion som sprer seg via misjon, enten det er i form av ”læren til den karismatiske stifteren” eller ”den praktiske religion”, vil måtte inngå i et vekselvirkende forhold til de spesielle sosiale, økonomiske, kulturelle og politiske betingelsene som kjennetegner det samfunn de omvendte lever i.⁴¹ Hovedpoenget til Laitin er at religionens eventuelle innflytelse på det politiske liv vil oppstå i en dialektisk relasjon mellom religiøse forestillinger og kontekstspesifikke betingelser av kulturell, sosial, økonomisk og politisk art.⁴²

³⁹ I sitt arbeid fra 1970 undersøker Smith den varierende kompatibilitet med politisk utvikling – deriblant sekularisering og demokratisering, mellom hinduisme, buddhisme, islam, og kristendom, langs tre variabler. Han fokuserer på hvorvidt de har en *historisk* eller *ahistorisk* orientering, en *kirke-lignende* eller *organisk* struktur, og om de fremmer *hierarkiske* eller *egalitære* verdier. Han hevder at religioner som er *ahistoriske*, *organiske*, og *egalitære* er mer kompatible med politisk utvikling enn religioner som er *historiske*, *kirke-lignende*, og *hierarkiske* (Laitin 1978: 573 – 576). Den førstnevnte variabel er en øyensynlig analogi til dimensjonen *historiesyn*, den andre er parallell til *kapasitet til klerikal organisering*, mens den sistnevnte kan sies å omfatte variabelen *holdning til andre religioner*.

⁴⁰ Laitin (1978: 564).

⁴¹ Laitin (1978: 572).

⁴² Laitin (1978: 572).

I lys av Laitins religionssosiologi og Max Webers sosialpsykologiske teori om religion⁴³ kan Smiths teori kritiseres for å inkorporere en litt for statisk oppfatning av religion. Selv om teorien i seg selv representerer et aktørorientert perspektiv, tar den ikke tilstrekkelig hensyn til at mennesket kan refortolke og reformere ”etablert” religiøs tradisjon på en måte som endrer kompatibiliteten med sekularistiske normer. Religioner er dynamiske fenomener som i oppfyllelsen av sosialpsykologiske funksjoner, og i en dialektisk relasjon til sosiale, økonomiske, politiske og kulturelle omstendigheter, alltid har undergått, og fortsatt vil undergå, transformasjoner av både doktrinelt, rituellet, etisk, og organisatorisk slag:

*However incisive the social influences, economically and politically determined, may have been upon a religious ethic in a particular case, it receives its stamp primarily from religious sources, and, first of all, from the content of its annunciation and its promise. Frequently the very next generation reinterprets these annunciations and promises in a fundamental fashion. **Such reinterpretations adjust the revelations to the needs of the religious community.** If this occurs, then it is at least usual that religious doctrines are adjusted to religious needs. Other spheres of interest could have only a secondary influence; often, however, such influence is very obvious and sometimes it is decisive.⁴⁴*

Ved å anvende det dynamiske perspektivet, som er nedfelt i analysenivåene ”den praktiske religion” og ”konvertittenes praktiske religion”, kan man i større grad enn det som er tilfelle med Smiths teori, ta høyde for at refortolkning eller reform innenfor etablerte religiøse tradisjoner kan få uintenderte eller intenderte virkninger på forholdet mellom religion og politikk.

Ernest Gellners påstand om at noen religioner er lettere å ”fundamentalisere” enn andre,⁴⁵ er i tråd med premissene i Smiths teori, men i sin forklaring av det han betegner som ”hinduistisk fundamentalisme”, er Gellner i samsvar med Max Weber og det teoretiske utgangspunktet for Laitins kritikk av Smith: *...when a religion has its center of gravity outside doctrine, being rather a system of praxis, nevertheless goes fundamentalist, it can only do so by, as it were, platonizing itself a bit, by coming in some measure to resemble the more doctrinal and theological religions.*⁴⁶ I sitatet ovenfor hevder Weber at religiøse tradisjoner refortolkes for å dekke religiøse behov, men derav følger óg muligheten for at en religion - under bestemte betingelser - kan refortolkes med den hensikt å oppfylle visse politiske funksjoner. Den politisk relevante mening som kan etableres på basis av en religiøs tradisjon kan ergo utgjøre et potensielt omskiftelig utfall av en dialektisk relasjon til sosiale, økonomiske, og politiske betingelser. Eventuell empiri som ikke samsvarer med de forventninger som kan utledes fra Smiths teori, kan dermed muligens også forklares uten at man nødvendigvis behøver å vike fra et aktørorientert fokus på menneskets fortolkning av religiøs tradisjon som potensiell forklaring av variasjon i interaksjon mellom religion og politikk.

⁴³ Weber (1964: 267 - 301).

⁴⁴ Weber (1964: 270).

⁴⁵ Gellner (1995: 280).

⁴⁶ Gellner (1995: 281).

1.3 TO IDEALTYPER: FUNDAMENTALISME OG KOMMUNALISME

Begrepet ”fundamentalisme” har på en forenkende og unyansert måte blitt brukt til betegne vidt forskjellige idémessige strømninger og religiøse bevegelser; det har blitt brukt om alt fra pasifistiske amishsamfunn i USA til militante muslimer i Algerie – et tydelig eksempel på ”conceptual stretching”. Den substansielle og analytiske verdien av begrepet kan derfor bestrides. Som Nawed påpeker, har det anerkjente fundamentalismeprojektet ved Universitetet i Chicago for eksempel innlemmet militarisme som bestanddel i begrepets konnotasjon,⁴⁷ når det i prinsippet er lite som taler mot at en fundamentalisme faktisk kan innbefatte pasifistiske ideer. Opprinnelig stammer begrepet fra en serie av protestantiske skrifter titulert *the Fundamentals* som ble publisert i USA rundt 1910. Troen på Bibelens bokstavelige ufeilbarlighet var tekstenes teologiske essens.⁴⁸ I denne sammenheng vil ”fundamentalisme” først og fremst betegne en bestemt form for politisering av religion:

*Fundamentalists identify and oppose the agents of marginalization (secularists) and seek to restructure political, social, cultural, and economic relations and institutions according to traditional religious precepts and norms.*⁴⁹

*...the affirmation of religious authority as holistic and absolute, admitting of neither criticism nor reduction; it is expressed through the collective demand that specific creedal and ethical dictates derived from scripture be publicly recognized and legally enforced.*⁵⁰

Det er dog forholdsvis innlysende at en religion som innehar en enkeltstående hellig tekst som samlende utgangspunkt for det religiøse liv sannsynligvis er lettere å ”fundamentalisere” enn en religion som ikke besitter en slik universell kilde til gudfryktighet. Definisjonen avgrenser fundamentalisme til å være en ideologisk overbevisning om at religiøse doktriner og normer bør spille en altomfattende rolle i utformingen av politiske, sosiale, kulturelle, økonomiske, og juridiske institusjoner. Fundamentalisme inkorporerer en religio-politisk overbevisning om at struktureringen av samfunnets institusjoner har soteriologisk⁵¹ relevans; den er en tradisjonalistisk reaksjon på modernitetens funksjonelle differensiering, som fører med seg en sekularisering (en prosess som svekker religionens innflytelse) av sosiale og politiske institusjoner, og en privatisering av religion. I sin kamp for å forme politiske institusjoner i tråd med religiøs lære, ønsker fundamentalistiske bevegelser å foreta en reversjon av den rasjonalistisk betingede differensieringsprosessen.

Begrepet ”fundamentalisme” har ofte blitt brukt for å dekke det empiriske fenomen som her vil bli betegnet som ”kommunalisme”: *...the tendency of the socio-religious group to attempt to maximize its economic, social and political strength at the expense of the other groups,*⁵² *...the political functioning of individuals or groups for the selfish interests of particular communities or castes.*⁵³ Kommunalisme er en effekt av at religion fungerer som en kulturell og sosial gruppekategori - analogt til etnisitet, rase og

⁴⁷ Nawed (1999: 132).

⁴⁸ Hallencreutz og Westerlund (1996: 4 – 5).

⁴⁹ Appleby (1998: 280).

⁵⁰ Lawrence (1990: 27).

⁵¹ Soteriologi er lære om frelse.

⁵² Smith (1966b: 23).

nasjonalitet - med potensial til å utgjøre en sosioøkonomisk markør. En religio-politisk aktør som forfekter en kommunalistisk politikk behøver ikke per definisjon være en ”religiøs” aktør. I kommunalisme fungerer religiøse trosforestillinger først og fremst som identitetsgivende kriterium i avgrensingen av politisk relevante enheter. Politisk aktivitet på vegne av de politiske, økonomiske, sosiale, og kulturelle interessene til en gitt religiøs gruppering er det karakteristiske trekket ved kommunalisme.⁵⁴

Den respektive kjernen i fundamentalisme og kommunalisme kan belyses ut fra bestemte elementer i henholdsvis Webers og Durkheims religionssosiologi. Max Weber vektlegger den mening som religionens soteriologi gir mennesket, og den atferd som slik mening kan henspore til:

Our concern is essentially with the quest for salvation, whatever its form, insofar as it produced certain consequences for practical behaviour in the world. It is most likely to acquire such a positive orientation to mundane affairs as the result of a pattern of life which is distinctively determined by religion and given coherence by some central meaning or positive goal. In other words, a quest for salvation in any religious group has the strongest chance of exerting practical influences when there has arisen, out of religious motivations, a systematization of practical conduct resulting from orientation to certain integral values.⁵⁵

Den religio-politiske essensen i fundamentalisme er at politisk atferd tilskrives religiøs mening; politiske prosesser oppfattes som relevante for menneskets søken etter frelse.

Emile Durkheim definerer religion som et system av trosforestillinger og riter relatert til det hellige, og vektlegger dens sosiale aspekt: *A religion is a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say, things set apart and forbidden – beliefs and practices which unite into one single moral community called a Church, all those who adhere to them.⁵⁶* Durkheim fremhever religionens samfunnsmessige og kollektive betydning: *If religion has given birth to all that is essential in society, it is because the idea of society is the soul of religion.⁵⁷* Fordi den etablerer kognitive og institusjonelle forbindelseslinjer mellom individ og samfunn fungerer religionen som en generator av sosial enhet og varig gruppetilhørighet: *Thus the collective ideal which religion expresses is far from being due to vague innate power of the individual, but it is rather at the school of collective life that the individual has learned to idealize. It is in assimilating the ideals elaborated by society that he has become capable of conceiving the ideal.⁵⁸* For Durkheim er religiøse trosforestillinger først og fremst kollektive representasjoner; sosialt delte forestillinger og referanser med en gruppe-identitetsgivende funksjon.⁵⁹ Kommunalisme er på mange måter en politisk forlengelse av denne funksjonen: *Communal politics is the politics of religious identity.⁶⁰* På basis av et trosfellesskap gjør kommunalisme religion til en sosioøkonomisk og politisk gruppemarkør. Kommunalisme forutsetter religiøs gruppesolidaritet, som igjen fordrer etablering av kriterier for

⁵³ Smith (1963: 140).

⁵⁴ Smith (1963: 454).

⁵⁵ Weber (1966: 149).

⁵⁶ Durkheim [1915] (1957: 47).

⁵⁷ Durkheim [1915] (1957: 419).

⁵⁸ Durkheim [1915] (1957: 423).

⁵⁹ McGuire (1987: 157 - 158).

⁶⁰ Vanaik (1997: 34).

intrareligiøs enhet. Det sistnevnte aspekt er for øvrig også en betingelse for at fundamentalistisk ideologi skal kunne oppnå masseappell.

1.3.1 Definisjon av konstitusjonell religionspolitikk

Hallencreutz og Westerlund definerer konstitusjonell religionspolitikk som bestående av tre interrelaterte aspekter:

a)...*the question of individual and corporate freedom of religion*; b)...*the role played by different religious communities as partners of the state in the implementation of certain national policies*; og c)...*the way the government sees itself in relation to religious traditions, particularly if it allows such traditions to inspire and inform its own policies*.⁶¹

Konstitusjonell religionspolitikk innbefatter alt fra artikler i en eventuell skriftlig grunnlov, til i hvilken grad statlige styresmakter lar religiøse doktriner og normer legge betingelsene for deres politiske vedtak. Det idealtypiske hovedskillet går mellom *sekularistisk* og *konfesjonell* religionspolitikk. Donald E. Smith kommer med følgende definisjon av en sekulær stat: *The secular state is a state which guarantees individual and corporate freedom of religion, deals with the individual as a citizen irrespective of his religion, is not constitutionally connected to a particular religion nor does it seek either to promote or interfere with religion*.⁶² Sekularisme som religionspolitisk prinsipp består altså av to hovednormer: a) ikke-intervensjonsnormen og b) ikke-promoteringsnormen. Den førstnevnte innebærer at staten skal garantere individuell og kollektiv/korporativ religionsfrihet. Den andre krever at staten ikke skal være institusjonelt knyttet til en bestemt religion, eller vedta lovgivning og politikk som fremmer bestemte religioner, eller diskriminerer mellom borgere på basis av deres religiøse tro. Ikke-promoteringsnormen innebærer at staten ikke skal la en bestemt religion legge føringer på sine lover, og at religiøs tilhørighet ikke skal ha noen som helst betydning for kvalifikasjon til statsborgerlige rettigheter.

En konfesjonell religionspolitikk består derimot av etablerte bånd mellom en gitt stat og én eller flere spesifikke religioner. Men en sådan forfatningsmessig interaksjon mellom religion og politikk kan ha varierende institusjonell dybde; den kan være av utelukkende symbolsk natur, for eksempel ved at en religion blir gjort til statsreligion uten at det foretas en konkretisering av spesifikke institusjonelle og juridiske implikasjoner, men den kan også innebære mer dyptgående og forpliktende bindinger mellom stat og religion, for eksempel ved at det etableres statlig sponsede institusjoner spesielt designet til å utrede og/eller implementere en konstitusjonell forpliktelse til å etterleve religiøs lære. Begrepsskillet mellom fundamentalisme og kommunalisme kan anvendes til å identifisere to idealtypiske subkategorier av konfesjonell religionspolitikk.

⁶¹ Hallencreutz og Westerlund (1996: 2).

⁶² Smith (1963: 4).

1.3.2 Religio-politiske partier og organisasjoner

Nikki Keddie peker på tre begrepskjennetegnende aspekter ved religio-politiske bevegelser: (a) de foreskriver en rekonstruert og homogenisert religiøs tradisjon som løsningen på de problemer som samfunnet eller nasjonen etter sigende står overfor; (b) de er populistiske bevegelser hvis hovedmål er politisk makt til å transformere statens styresett på basis av et politisk program tuftet på religiøse forestillinger; og (c) deres politikk er som regel ikke influert av liberale eller sosialistiske ideer, men hovedsakelig dominert av konservative og patriarkalske oppfatninger av samfunnet.⁶³

Det er verdt å bemerke at kommunalistiske partier og organisasjoner strengt tatt ikke behøver å falle inn under Keddies definisjon. For eksempel foreskriver sådanne per definisjon ikke en transformasjon av statens styresett i tråd med religiøs lære. Kommunalistiske aktørers hovedansvar er idealtypisk sett å fremme de økonomiske, sosiale, politiske, og kulturelle interessene til et religiøst avgrenset stratum av befolkningen. Derfor kan punktene i definisjonen ovenfor suppleres med følgende eventualitet: ...eller (d) de er partier og organisasjoner som først og fremst representerer en artikulering og et forsvar av de sosiale, økonomiske, politiske og kulturelle interessene til en bestemt religiøs gruppering. I og med distinksjonen mellom fundamentalisme og kommunalisme kan det altså identifiseres to idealtypiske underkategorier av religio-politiske partier og organisasjoner.

Filosofen Charles Taylor hevder at fremveksten av moderne, multikulturalistiske samfunn innenfor rammene av liberale demokratier, som likestiller alle borgerne på en måte som ignorerer forskjeller i gruppe-identitet, har fremtvunget en politisk diskurs preget av krav om positiv anerkjennelse av kollektiv identitet, som for eksempel religiøs tilhørighet.⁶⁴ Taylor hovedpremiss er at mennesket er et sosialt dyr, hvis identitet blir dannet i en dialogisk prosess med dets nære omgivelser.⁶⁵ Mangelen på offentlig anerkjennelse av borgernes kollektive identiteter kan oppfattes som en form for undertrykkelse, som kan påvirke tilliten til det politiske system, og dermed også legitimiteten til politiske avgjørelser. Eksistensen av religio-politiske bevegelser kan relateres til denne tendensen; for eksempel innebærer kommunalisme som regel et direkte eller indirekte krav om at den religiøse gruppen anerkjennes som en politisk relevant enhet med behov for særbehandling.

Taylor hevder videre at en søken etter autentisk identitet et sentralt aspekt ved det han kaller "the politics of recognition".⁶⁶ Og nettopp en søken etter kriterier for autentisk religiøsitet er et grunnleggende element i den dialektikk mellom tradisjon og modernitet som danner den ideologiske essensen i religio-politiske bevegelser. Det hersker trolig en vital forbindelse mellom autentisitet og legitimitet; evnen til å presentere seg som representanter for autentisk tradisjon har sannsynligvis utslagsgivende følger for muligheten til å oppnå autoritet i en religio-politisk diskurs.

⁶³ Keddie (1998: 697).

⁶⁴ Taylor (1994: 25 – 44).

⁶⁵ Taylor (1994: 32).

⁶⁶ Taylor (1994: 28 – 38).

Religio-politisk ideologi er som regel tuftet på religiøs lære, men dens forsvar og promotering av religiøs tradisjon er ofte basert på en selektiv fremhevelse av bestemte elementer fra myte, doktrine, eller etikk som fremstilles som den ”genuine” og ”opprinnelige” utgaven av religionen. Formålet med en slik strategi er blant annet å etablere et enhetlig ideal ut av en mangfoldig religiøs tradisjon som kan fremkalle en bred mobilisering av en sammensatt tilhengerskare. For å legitimere sitt religio-politiske program vil fundamentalistiske bevegelser som regel presentere sin egen selektive fortolkning av religiøs tradisjon som ”autentisk”. Og for kommunalistiske bevegelser vil rekonstruksjon av en homogen religiøs tradisjon kunne fungere til mobilisere nødvendig gruppesolidaritet. Både fundamentalisme og kommunalisme innbefatter eksklusivistiske trekk. Mens kommunalistiske aktører har en tendens til å manipulere religiøse symbol på en sjåvinistisk og konfronterende måte for å fremme intrareligiøs gruppesolidaritet og legitimere en antagonistisk holdning til andre religiøse grupperinger, vil en fundamentalistisk agenda som regel være fundert i en teologisk puritanisme som hever en bestemt tolkning av den aktuelle religion opp på et nivå av absolutt sannhet.

1.3.3 Definisjon av kleresi

I denne sammenheng vil *kleresi* eller *geistlighet* bety: *Personer som - i kraft av å ha dokumentert eksepsjonell kunnskap om tradisjonell religiøs lære, og/eller fremvist åndelig autoritet - innehar stillinger eller posisjoner hvis funksjon er å fylle en formidlerrolle mellom gud og menneske.* Det sentrale begrepskjennetegnende trekket ved geistlige er rollen som angivelige formidlere mellom gud og menneske. De antas å ha et særskilt nært forhold til gud, noe som gjør dem til ærede og opphøyete mennesker, og selv religioner med et egalitært menneskesyn organiserer sin kleresi innenfor en hierarkisk autoritetsstruktur. Det er åpenbart at den spirituelle autoritet, moralske rettskaffenhet, og soteriologisk ekspertise som klerikale personer disponerer, eller blir tillagt, kan danne grunnlag for politisk innflytelse og makt.

Klerikal involvering i det politiske liv kan forekomme som individuelle initiativ eller som godt organiserte tiltak av kollektiv natur, den kan manifestere seg i forskjellige former og med varierende grad av institusjonalisering: Deltakelse i aksjoner knyttet til enkeltsaker, eller mer eller mindre regelmessig kampanjevirkosomhet på vegne av politiske aktører; dannelsen av klerikale organisasjoner og pressgrupper med en politisk agenda; stiftelse av klerikale partier; nedsettelse av statlige utredningskommisjoner eller andre typer institusjoner som inkluderer klerikal representasjon; og fusjon av politisk og religiøs autoritet ved etablering av et teokratisk styresett. Den kan være knyttet til kommunalistisk interessepolitikk, og til fundamentalistiske aspirasjoner om transformasjon av styresett og lovgivning.

1.3.4 Kommunalisme som en respons på heterogen religio-sosial struktur

Med utgangspunkt i Donald E. Smiths teori om de asiatiske religionenes politiske implikasjoner er det en plausibel aktørorientert tese at enkelte religioner - på grunn av det kvalitative innholdet i deres myte,

doktrine og etikk - er lettere å ”fundamentalisere” enn andre. En religion som tillegger den historiske utvikling avgjørende betydning, som er intolerant overfor andre religioner, som har en god kapasitet til klerikal organisering, som har historiske tradisjoner med fusjon av politiske og religiøse funksjoner, og som i stor grad regulerer sosialt liv, består av kognitive og institusjonelle betingelser som lettere kan henspore til en fundamentalistisk interaksjon mellom religion og politikk, enn en religion med motsatte verdier på de fem variablene.

Men gitt at den religio-sosiale struktur er forholdsvis heterogen, er det rimelig å anta at det også kan oppstå interaksjon mellom religion og politikk i enheter med en majoritetsreligion som er vanskelig å ”fundamentalisere” - men etter all sannsynlighet i en kommunalistisk form. Denne tesen er i samsvar med historikeren David Luddens konstatering av at kommunalisme hovedsakelig er ...*the antagonistic mobilization of one religious community against another...*⁶⁷ Dersom den religio-sosiale struktur deler befolkningen inn i en flere distinkte identitetsgrupper, er det særlig sannsynlig at markering av kollektive interesser kan resultere i en kommunalistiske interaksjon mellom religion og politikk. Kommunalistiske partier og organisasjoner kan derfor analyseres innenfor Stein Rokkans såkalte ”SKAMP-modell”: strukturell kontekst → konfliktlinjer → aktører → massemobilisering → politiske partier/stemmegivning.⁶⁸ I henhold til denne modellen kan kommunalisme betegnes som en interesseartikulerende respons på en sosiokulturell struktur preget av religiøs pluralisme.

I en teoretisk slutning mellom heterogen religio-sosial struktur og forekomst av kommunalistiske konflikter mellom religiøst avgrensede identitetsgrupper er det trolig nødvendig å ta høyde for det strukturelle aspekt som vektlegges i tesen om ”kryssende versus sammenfallende konfliktlinjer”. I sin teori om strukturelle skillelinjers betydning for konfigurering av politiske konflikter og mobilisering av politiske aktører hevder Stein Rokkan at sammenfallende skillelinjer virker gjensidig bestyrkende, mens kryssende skillelinjer derimot svekker eller nøytraliserer hverandres konflikt- og mobiliseringspotensial.⁶⁹ Kommunalisme har sannsynligvis de beste strukturelle ”vekstvilkår” i en setting der en heterogen religio-sosial struktur faller sammen med eventuelle andre skillelinjer, som for eksempel etniske, regionale, språklige og/eller sosioøkonomiske, mens forekomsten av skillelinjer som går på tvers av den religiøse derimot kan fungere som en strukturell ”brems” på fremveksten av kommunalistiske interessestridigheter basert på forskjeller i religiøs identitet.

Skillelinjer som deler en religiøst avgrenset befolkningsgruppe inn i flere kollektive identiteter kan underminere religionens funksjon som generator av sosial enhet og gruppe-identitet, og dermed også svekke mulighetene for massemobilisering av kommunalisme og interreligiøs antagonisme. Det samme gjelder også i forhold til fundamentalistisk religio-politikk; dersom etniske, språklige, regionale og/eller sosioøkonomiske skillelinjer splitter religionens tilhengerskare inn i distinkte kollektive identiteter, svekkes

⁶⁷ Ludden (1996:1).

⁶⁸ Rokkan (1987: 228).

antakeligvis muligheten for at fundamentalistiske partier og organisasjoner skal kunne oppnå innflytelse, fremgang og vekst.

I den religionssosiologiske teoretiseringen omkring effektene av religiøs pluralisme har det utkrySTALLISERT seg to paradigmer. Det tradisjonelle paradigmet, representert med blant andre Peter L. Berger, ser styrke i religiøse monopoler og kilde til religiøs forvitring i mangfoldighetens relativiserende - og dermed tvilskapende kraft. Det nye paradigmet ser derimot på pluralisme som en kilde til religiøs vitalitet, fordi den bringer med seg konkurranse mellom religioner og derav også en oppblomstring av organisert religiøsitet.⁷⁰ Med bakgrunn i studier av religiøst liv i USA har Finke og Stark (representanter for det nye paradigmet) anvendt økonomiske metaforer, som ”den religiøse økonomien” og ”den religiøse markedet”, for å beskrive den situasjon som har inntruffet på grunn av den religiøse mangfoldigheten.⁷¹

Den religiøse konkurransen setter uansett religiøse gruppeinteresser, som for eksempel religionens enhet, posisjon og prestisje, på spill. Den interreligiøse antagonismen som kjennetegner kommunalisme kan derfor karakteriseres som en politisk betont respons på denne konkurransesituasjonen. Som vi skal komme ytterligere tilbake til er konstruksjon av religiøs enhet et utbredt ideologisk og strategisk virkemiddel blant kommunalistiske aktører. Og det faktum at religiøse reformbevegelser med opphav i religioner som tradisjonelt sett ikke har bedrevet misjon, har iverksatt organisert konversjonsvirksomhet for å fremme religionens interesser, er et annet uttrykk for en sådan sammenheng.

Mens fremveksten av kommunalisme som regel er avhengig av interreligiøs konkurranse og et komplementært fravær av intrareligiøse motsetninger, har fundamentalister derimot en tendens til å koble en eksklusivistisk intoleranse mot andre religioner med en identifikasjon av interreligiøse motstandere (”kjettere” og ”frafalne”) som er basert på teologisk puritanisme. Mens kommunalisme hovedsakelig er en manifestasjon av interessestrid, er fundamentalisme mer et uttrykk for en normativ ideologisk konflikt om religionens samfunnsmessige og politiske rolle, noe som kan manifestere seg i en opposisjon mot statens styresett og lovgivning, mot regjeringens politikk, men óg mot mer generelle samfunnsmessige utviklingstrekk som oppfattes å være i uoverensstemmelse med religiøs lære, eller som angivelig bidrar til å svekke religionens innflytelse.⁷² I forlengelsen av sin teologiske puritanisme foretar fundamentalistiske bevegelser som regel en idealisering av religionens potensielt samfunnsnyttige og problemløsende kraft; sosiale og politiske problemer av forskjellig art blir stemplet som et utslag av utbredt forakt for religiøs doktrine og etikk. Og løsningen på de identifiserte problemene blir følgelig lokalisert i en gjenopplivelse av from gudfryktighet på alle nivå i samfunnet.

Den ideologiske essensen i fundamentalisme står i en diametral motsetning til sekularistiske normer. Fundamentalisme representerer en mer pietistisk betont interaksjon mellom religion og politikk enn det

⁶⁹ Rokkan (1970: 120).

⁷⁰ Repstad (1994: 150 – 153).

⁷¹ Finke og Stark (1988: 42 - 43).

⁷² Almond et. al. (1995: 405).

kommunalisme gjør. Mens den ideologiske kjernen i fundamentalisme er at statens institusjoner og lovgivning skal utformes i samsvar med religiøs lære, kan en majoritetskommunistisk religionspolitikk (en konstitusjonell religionspolitikk som fremmer en majoritetsreligion), som uansett vil bryte med den sekularistiske ikke-promoteringsnormen, faktisk innbefatte en statlig og politisk overstyring av religiøse institusjoner - under den begrunnelse at det skal tjene religionens interesser.

Den religio-sosiale struktur sier óg noe om hvorvidt en aktuell religion er majoritets- eller minoritetsreligion i en gitt enhet. Og det er tilnærmet overflødig å spesifisere at en minoritetsstatus legger realpolitiske begrensninger på fundamentalistiske aspirasjoner – spesielt hvis religionen inngår i en religio-sosial kontekst der en annen religion utgjør en dominant majoritetsreligion. Forutsatt at den er en minoritetsreligion i en heterogen religio-sosial struktur med en dominerende majoritetsreligion, er det rimelig å forvente at en religion, som i utgangspunktet består av kognitive og institusjonelle betingelser som er relativt hensiktsmessige i forhold til utforming og legitimering av fundamentalistisk ideologi, heller blir politisert i en kommunistisk form. Og med utgangspunkt i at en sekularistisk religionspolitikk forplikter myndighetene til å behandle religiøse minoriteter som fullstendig likeverdige borgere, er det plausibelt å anta at religio-politiske aktører med utspring i en minoritetsreligion ønsker en sekularistisk religionspolitikk - ikke nødvendigvis ut fra prinsipielle beveggrunner, men på grunn av hensynet til minoritetsgruppens interesser - som en refleksiv respons og utilitaristisk tilpasning til en minoritetsstatus som gjør at et sekularistisk skille mellom religion og politikk fremstår som et attraktivt konsept.

Det er imidlertid på sin plass å påpeke at kommunalisme og fundamentalisme hverken er fullstendig uttømmende eller gjensidig utelukkende kategorier. I en kontekst som innbefatter forekomsten av religiøse minoriteter er det for eksempel sannsynlig at en fundamentalisme utgått av majoritetsreligionen vil innbefatte en eksklusivistisk og kommunistisk antagonisme rettet mot religiøse minoriteter. I tillegg kan det ikke utelukkes at en kommunistisk politikk inkluderer enkelte elementer som er av fundamentalistisk art. Men denne terminologiske distinksjonen åpner ikke bare for interessante problemstillinger, den har antakeligvis også en fruktbar analytisk og epistemologisk verdi.

1.3.5 Kommunalisme og religio-nasjonalisme

Som det vil bli dokumentert i den empiriske analysen nedenfor, inngår kommunalisme ofte i et gjensidig legitimerende og bestyrkende forhold til det som kan betegnes som *religio-nasjonalisme*, det vil si en kulturell nasjonalisme som forener religiøs og nasjonal identitet, og som gjør religiøse symbol til sentrale elementer i nasjonens historie og egenart. En majoritetskommunalisme (kommunalisme på vegne av en majoritetsreligion) vil ofte være legitimert i en religio-nasjonalistisk rekonstruksjon av et opphavlig bånd mellom nasjonen og den aktuelle religion, og dét på en måte som får en majoritetskommunistisk religionspolitikk til å fremstå som et berettiget krav. Og gitt at det springer ut av en noenlunde geografisk konsentrert minoritetsgruppering, er det relativt sannsynlig at et minoritetskommunistisk tankesett

(kommunalisme på vegne av en minoritetsreligion) kan forplante seg i en separatistiske religio-nasjonalisme. Det sistnevnte er opprettelsen av Pakistan et slående eksempel på. Religio-nasjonalisme er en form for kulturell nasjonalisme som setter religiøse kriterium til medlemskap i en nasjonal enhet, og i kontekster med en heterogen religio-sosial struktur er det sannsynlig at en sådan tankegang aksentueres i en gjensidig bestyrkende relasjon til minoritetskommunistiske aspirasjoner.

Fordi medlemmene ikke kjenner flestparten av sine nasjonsfeller, hevder Benedict Anderson at en nasjon kan defineres som et ”forestilt fellesskap”.⁷³ Og på lik linje med ”konvensjonell” nasjonalisme bygger kommunalisme og religio-nasjonalisme på konstruksjonen av en forestilt fellesskapsfølelse via identifisering av avgrensingskriterier som kan legitimere en kollektiv ”vi-kontra-dem”-tankegang. Men kommunalismens egenart er at religiøse symbol spiller en særegen rolle i konfigureringen av politisk relevante enheter. Men som Peter van der Veer⁷⁴ påpeker er det et tilsynelatende misforhold mellom forekomsten av religiøst betont nasjonalisme, og Andersons påstand om at den nasjonale bevissthet ble vekket i kjølvannet av *the erosion of the sacred imagined community*.⁷⁵ Ifølge van der Veer skyldes denne diskrepansen at Anderson overgeneraliserer på basis av Europas historieførløp.⁷⁶ Van der Veer hevder at for eksempel at den indiske kommunalismens tendens til å kombinere religion og nasjonalisme skyldes det faktum at nasjonalisme kom til India via diffusjon, og ikke som en gradvis transisjon fra ”det tradisjonelle” til ”det moderne”.⁷⁷

Med utgangspunkt i fremveksten av de europeiske nasjonalstatene, som fant sted parallelt med at reformasjonen la forholdene til rette for sekularisering, har moderniseringsteori pekt på sekularisering som en betingelse for fremveksten av demokratiske nasjonalstater, industrialisering, og økonomisk utvikling.⁷⁸ Og fordi religioner, som for eksempel islam og buddhisme, inneholder universelle aspirasjoner har forholdet mellom religion og nasjonalisme blitt fremstilt som en lojalitetskonflikt. Religio-nasjonalisme representerer et forsøk på å forene de to objektene for lojalitet.

1.4 MODERNISERINGENS RELIGIO-POLITISKE RINGVIRKNINGER

På grunn av at den politiske og økonomiske utviklingen i den vestlige verden har foregått parallelt med en noenlunde kontinuerlig sekularisering, har lokale kulturelle tradisjoner, deriblant religion, blitt sett på som potensielt motvirkende og kontraproduktive faktorer i forhold til politisk og økonomisk utvikling. Seymour Martin Lipset konstaterer at variasjon i religion korrelerer med variasjon i demokratisering:

⁷³ Anderson (1991: 6).

⁷⁴ van der Veer (1994: 15).

⁷⁵ Anderson (1991: 41).

⁷⁶ van der Veer (1994: 15).

⁷⁷ van der Veer (1994: 17).

⁷⁸ W. W. Rostow peker blant annet på en reduksjon i religiøse institusjoners rolle som et element i det han kaller ”take-off”-fasen, det vil si en av flere forutsetninger for økonomisk vekst og utvikling (Rostow 1971: 96).

*Historically, there have been negative relationships between democracy and Catholicism, Orthodox Christianity, Islam, and Confucianism; conversely Protestantism and democracy have been positively interlinked. These differences have been explained by (1) the much greater emphasis on individualism in Protestantism and (2) the traditionally close links between religion and the state in the other four religions.*⁷⁹

Sekularisering er et sentralt aspekt ved den rasjonalisering som kjennetegner moderniteten. Max Weber hevder for eksempel at det moderne samfunn preges av et skifte fra tradisjonelle og karismatiske former for autoritet, til en type herredømme preget av formalisert rasjonalitet.⁸⁰ Forklaringene av at sekularisering først og fremst har vært et utviklingstrekk forbeholdt den kristne del av verden har fokusert både på teologiske og strukturelle faktorer. Den teologiske forklaringstypen hevder at sekulariseringen har vært en utfoldelse av kristendommens individualistiske essens, mens den strukturelle typen peker på at ulike trekk ved de samfunn der kristendommen har vært den dominerende religion, som for eksempel utvikling av tungindustri; fremvekst av en homogen arbeiderklasse; urbanisering; og økt grad av sosial mobilitet, har bidratt til å fremdrive sekulariseringsprosessen.⁸¹

Flere sosiologer og historikere peker på en motsetningsfull spenning mellom tradisjon og modernitet som forklaring på den relativt utstrakte politiseringen av religion i store deler av den tredje verden. Mark Juergensmeyer hevder at en religiøs nasjonalisme har oppstått som en anti-vestlig og tradisjonalistisk reaksjon på globaliseringen av sekulær nasjonalisme. Juergensmeyer fremhever et grunnleggende meningsavvik mellom religiøse tradisjoner og sekularistiske normer som en utslagsgivende faktor bak den interaksjon mellom religion og politikk som fremveksten av religiøs nasjonalisme representerer. Et grunnleggende fellestrekk ved religiøs nasjonalisme er at sekulær nasjonalisme blir fremstilt som et utelukkende vestlig og fremmed produkt – uten moralske og åndelige verdier.⁸² I mange av statene som etablerte seg i kjølvannet av de kolonialiserte landenes frigjøringskamp i tiden etter 2. verdenskrig, var statsbyggerne sterkt influerte av vestlige idealer om økonomisk vekst, demokrati og sekularisering. Statenes forfatning ble følgelig óg formet etter disse idealene. Ifølge Juergensmeyer har urealiserte forhåpninger knyttet til u-landenes politiske og økonomiske moderniseringsprosjekt skapt en legitimitetskrise med grobunn for mobilisering av religiøs nasjonalisme.⁸³

I sin bok fra 1993, *Religion in Third World Politics*, peker Jeff Haynes på tre interrelaterte faktor som han mener kan forklare den økte tendensen til politisering av religion som har satt sitt preg på mange land i den tredje verden i løpet av de tre siste ti-årene: (1) statene i den tredje verden har utviklet seg til kulturelt fragmenterte og politisk ustabile enheter, noe som kan gi grobunn for politisering av religion. Et grunnleggende problem i så henseende er at veldig få av dem har en spesiell tilknytning til de politiske og

⁷⁹ Lipset (1994: 5).

⁸⁰ Weber (1971: 91 - 104)

⁸¹ Martin [1978] (1993: 1 – 3).

⁸² Juergensmeyer (1993: 4 – 7).

⁸³ Juergensmeyer (1993: 23).

økonomiske idealene som mange av dem forpliktet seg til å strebe etter da den politiske uavhengigheten ble oppnådd; (2) utviklingslandenes forsøk på modernisering har plassert vanlige borgere i en kognitiv og praktisk knipe mellom tilpasningen til vestlige ideal og utfoldelsen av religiøse trosforestillinger; (3) moderne massemedia har lagt forholdene til rette for en diffusjon av politiske ideer og strategier.⁸⁴

Haynes fokuserer i særdeleshet på de politiske elitenes neglisjering av religionens legitimerende mening, og det meningsavvik mellom tradisjon og modernitet som har oppstått som en følge av u-landenes forsøk på politisk og økonomisk utvikling etter Vestens normative og strukturelle standarder. En sekularistisk religionspolitikk innebærer en privatisering av religion som trolig ikke gir mening til store deler av de religiøse befolkningene i den ikke-industrialiserte verden. I likhet med Juergensmeyer hevder Haynes at et innsnevret fokus på modernisering i land der religiøs tradisjon fortsatt yter en sterk påvirkning på menneskers liv og virke kan resultere i en legitimitetskrise: ... *'democracy plus "reasonable" economic growth' is not necessarily sufficient to guarantee the absence of challenges to governmental legitimacy, usually expressed through religious, ethnic or regional political manifestations.*⁸⁵ Hovedproblemet er at religiøse trosforestillinger som regel utgjør et mer menings- og retningsgivende element i borgernes livsanskuelse enn de sekulære idealene som er nedfelt i liberalisme, sosialisme eller kapitalisme.⁸⁶

Ved tidspunktet for utviklingslandenes uavhengighet ble en sekularistisk religionspolitikk allment ansett for å være en hovedbestanddel i den eneste opplagte veien til fremgang og utvikling, og flere av de nye uavhengige statene adopterte følgelig den vestlige forfatningsmodellen med separasjon av stat og religion for å fremstå som akseptable prospekt for utenlandske investeringer. Men ifølge Haynes har denne strategien undervurdert religionens transcenderende kraft. Religionen er hevet over verdslige hensyn som "tilpassing til det internasjonale samfunnet". Haynes peker på tre interrelaterte aspekter som til sammen danner religionens allmenne essens: ...*the idea of transcendence, i.e. it is associated with supranatural realities: it is to do with sacredness, i.e. as a system of language and practice that organizes the world in terms of what is deemed sacred; and finally, it is to do with ultimacy, i.e. religion relates people to the ultimate conditions of their existence.*⁸⁷

Peter Beyer peker på globalisering av funksjonell rasjonalitet i sitt forsøk på å forklare politisering av religion. På basis av Niklas Luhmanns systemteoretiske tese om at moderniteten innbefatter en global tendens til at *stratifisert* differensiering blir erstattet av *funksjonell* differensiering,⁸⁸ hevder Beyer – for så vidt i samsvar med Smiths teori - at det lett kan oppstå interaksjon mellom religion og politikk i enheter der en arkaisk religiøs tradisjon legitimerer en stratifisert orden, som det sør-asiatiske kastesystemet er et

⁸⁴ Haynes (1993: 2–3).

⁸⁵ Haynes (1993: 12).

⁸⁶ Haynes (1993: 18).

⁸⁷ Haynes (1993: 28).

⁸⁸ Luhmann (1982: 229 - 254).

eksempel på, blant annet fordi privilegerte stratum kontrollerer religiøst betingede former for kommunikasjon.⁸⁹

For Beyer er religion først og fremst et kommunikasjonssystem som transcenderer funksjonell differensiering etter rasjonalistiske kriterier, og i en kontekst dominert av holistisk religiøsitet vil sekularistiske forsøk på å redusere religionens funksjonalitet til den enkeltes private sfære trolig frembringe en motsatt effekt av den intenderte: ..., *because religion is also about what is actually beyond all human communication, functional differentiation aimed at the creation of a specialized system of purely religious communication runs the risk of making religion relevant in all situations, but specially in comparatively few.*⁹⁰ Ifølge Beyer bidrar religionens evne til å kommunisere mening som *transcenderer det immanente*, til å gi den et totalistisk trekk som strider med modernitetens universelle tendens til funksjonell differensiering og privatisering av religion.⁹¹ Men i forhold til Smiths teori kan Beyers perspektiv kritiseres for at det overser et sentralt aspekt ved interreligiøs variasjon: Noen religioner er mer disponerte for ”privatisering” enn andre. Beyer anvender også kulturteoretikeren Roland Robertsons beskrivelse av moderniteten som en globalisert tendens til gjensidig vekselvirkning mellom *universalisering* og *partikularisering* av kulturelle uttrykk, for å forklare fremveksten av religio-politiske bevegelser som en reaksjon på globaliseringen av vestlige idealer: *Because of their emphasis on socio-cultural particularisma, such religious movements often display the conservative option with its typical stress on the relativizing forces of globalization as prime manifestations of evil in the world.*⁹²

I likhet med Smiths teori om religionenes politiske implikasjoner, inkorporerer teoriene til henholdsvis Juergensmeyer, Haynes og Beyer et hovedfokus på religionens meningsgivende aspekt, men fordi ingen av dem inkluderer et fokus på interreligiøs variasjon, besitter de ikke den samme evnen til å forklare eventuell variasjon i interaksjon mellom religion og politikk mellom stater som India, Sri Lanka og Pakistan. I tillegg har de tre statene har stort sett likeverdige verdier på de uavhengige variablene som de tre teoriene peker på.

I sin artikkel *The New Religious Politics: Where, When, and Why Do "Fundamentalisms" Appear* peker Nikki Keddie på generelle strukturelle og sosioøkonomiske utviklingstrekk som han mener har forklaringskraft i forhold til de tre siste ti-årenes utbredte fremvekst av religio-politiske bevegelser i u-land: (a) en stadig ekspanderende kapitalisme med medfølgende økning i inntektsforskjeller, mer ustabil arbeidsmarked, og økt omfang av økonomisk motivert migrasjon har ført til sosial misnøye; b) økonomisk stagnasjon og økt usikkerhet har fostret en misnøye og derav også mobilisering populistiske og religio-politiske bevegelser; (c) ekspanderende urbanisering og internasjonal migrasjon har gitt grobunn for motbevegelser basert på kollektive identiteter; (d) kvinnefrigjøring har resultert i økt press og stress - med

⁸⁹ Beyer (1994: 35).

⁹⁰ Beyer (1994: 102).

⁹¹ Beyer (1994: 102).

⁹² Beyer (1994: 108).

medfølgende legitimering av reaksjonær nostalgi og patriarkalske ideer; (e) utdanningsvekst har muliggjort en mer omfattende artikulering av misnøye; (f) global kulturell homogenisering har fremprovosert reaksjoner basert på lokal identitet.⁹³ For å forklare fremveksten av religio-politiske bevegelser i den tredje verden peker altså Keddie på noen av de samme strukturelle utviklingstrekkene som sekulariseringsteoretikere har pekt på i sine forklaringer av Vestens sekularisering.

Teoriene til Juergensmeyer, Haynes, Beyer og Keddie kan utelukkende forklare hvorfor interaksjon mellom religion og politikk har vært et vanligere fenomen i utviklingsland enn i den industrialiserte del av verden. Men ved å integrere Smiths aktørorienterte fokus på *majoritetsreligion* som forklaring av fundamentalistisk religio-politikk med den mer strukturorienterte antakelsen om at en heterogen religio-sosial struktur kan resultere i kommunalisme, har man trolig en mulighet til å forklare variasjon mellom utviklingsland på den avhengige variabelen *interaksjon mellom religion og politikk*. Men som det vil komme frem i den empiriske analysen nedenfor, finnes det en rekke valide punkter i teoriene til Juergensmeyer, Haynes, Beyer og Keddie, som kan belyse sentrale aspekter ved interaksjon mellom religion og politikk - både i India, Sri Lanka og Pakistan.

Fokuset på den dialektiske spenningen mellom religiøs tradisjon og modernistiske idealer som en allment utslagsgivende faktor bak interaksjon mellom religion og politikk i utviklingsland utgjør det grunnleggende og felles delte perspektivet i teoriene til henholdsvis Juergensmeyer, Haynes, Beyer og Keddie. Fremveksten av religio-politikk blir forklart ved å vise til at en mer eller mindre mislykket modernisering - enten det dreier seg om demokratiseringsprosesser eller sosioøkonomisk utvikling - har svekket legitimiteten til sekulære ideologier og partier, og skapt politisk rom for religio-politiske bevegelser. Siden religio-politisk ideologi ofte stiller spørsmål ved legitimiteten til moderne, liberale idealer, kan dannelsen av religio-politiske partier og organisasjoner i stater tilhørende den tredje verden betegnes som et prov på den empiriske relevansen av Stein Rokkans tese om at stats- og nasjonsbyggingsprosjektene til de forholdsvis nylig uavhengige statene, som oppstod ved de europeiske koloniveldenes avvikling, innebærer en faseopphopning som kan medføre tilbakeslag i stats- og nasjonsbyggingsprosessen.⁹⁴

De hyppig forekommende konfrontasjonene mellom etniske og religiøse grupperinger, som har hjemmstøtt både India, Sri Lanka og Pakistan, kan antakelig forklares i lys av Rokkans fase-teori. Stats- og nasjonsbyggingsprosessene i det sekulariserte Vesten forløp gradvis over flere hundre år, men på grunn av en totalt annerledes historisk kontekst – preget av en normativ universalisering av demokratiske og kapitalistiske verdier, har landene i den tredje verden, som først oppnådde status som uavhengige nasjonalstater i perioden etter 2. verdenskrig, måttet gjennomføre de fire fasene i Rokkans skjema så og si samtidig.

⁹³ Keddie (1998: 699 - 700).

⁹⁴ Rokkan (1987: 354 - 377).

I en relativt nylig uavhengig stat som India, der et mangfold av arkaiske kulturelle og religiøse tradisjoner lever i beste velgående i store deler av landet, som både areal- og befolkningsmessig sett er blant verdens største, kan det tenkes at gjennomføringen av de to første fasene i Rokkans stats- og nasjonsbyggingsteori, *penetrasjon* (samling på elitenivå, sentrums gjennomtrengning av territoriet og opprettelse av maktmonopol) og *standardisering* (spredning av sentrumskulturen via kanaler som verneplikt, obligatorisk skolegang, og massemedier) ikke har blitt tilstrekkelig gjennomført til å sikre at demokratisering og sosiale utjevningprosesser, som ble satt i gang allerede under britenes kolonistyre, og som hver for seg utgjør henholdsvis fase 3 og 4 i Rokkans skjema, ikke fører med seg konflikter mellom myndigheter og etnisk eller religiøst avgrensede befolkningsgrupper.

Selv om de ideologisk sett representerer en negasjon av moderniteten, poengterer både Lawrence og Eisenstadt at fundamentalistiske bevegelser er moderne fenomen.⁹⁵ Deres organisatoriske struktur kan sammenlignes med den partidisiplin som kjennetegner moderne politiske partier, og de anvender moderne former for kommunikasjonsteknologi og propagandateknikk.⁹⁶ Og i tråd med dette hevder Lawrence at den før-moderne perioden rett og slett manglet de materielle betingelsene som er nødvendige for fremveksten av fundamentalistiske bevegelser: *Either way, one cannot speak of premodern fundamentalists...Fundamentalists seem bifurcated between their cause and their outcome; they are at once the consequence of modernity and the antithesis of modernism.*⁹⁷ Fremveksten av fundamentalistiske partier og organisasjoner kan ergo forstås innenfor en ramme av hegeliansk dialektikk, som en syntese mellom tesen *religiøs tradisjon* og antitesen *modernitet*. De er moderne, men anti-modernistiske aktører.

Religio-politiske partier er moderne fenomen som har oppstått i en kontekst av nasjonal frigjøring, statsbygging og demokratisering. Når det etableres et demokratisk styresett i stater med rurale og sterkt religiøse samfunn, er det sannsynlig at logikken og rasjonaliteten i den elektorale konkurransen om folkets stemmer åpner for en politisering av religion som er innrettet på å appellere til et pietistisk elektorat.

I et forsøk på å forklare variasjon mellom India, Sri Lanka og Pakistan på den avhengige variabelen *interaksjon mellom religion og politikk*, integrerer denne oppgavens teoretisk rammeverk et aktørorientert fokus på den politiske mening som kan etableres med grunnlag i religiøs tradisjon, med en antakelse om at sosiokulturelle variabler, som *religio-sosial struktur*, kan ha betydning for politisering av religion. I sin teori om de tre store asiatiske religionenes ulike politiske implikasjoner peker Smith på mytiske, doktrinelle, etiske, sosiale og institusjonelle dimensjoner ved religion som han mener legger føringer på religionens relative kompatibilitet med en sekularistiske normer. Teorien er et forsøk på å forklare eventuell tverrstatlig variasjon på variabelen *interaksjon mellom religion og politikk* ved hjelp av variabelen *majoritetsreligion*. Selv om den trolig kan ikke underlegges en stringent test, er den likevel såpass presis at en empirisk analyse

⁹⁵ Lawrence (1990: 1 – 2), Eisenstadt (1994: 263 – 265).

⁹⁶ Eisenstadt (1994: 264).

vil kunne indikere om teorien besitter validitet eller ikke. Testbarhet er ikke det eneste relevante kriteriet i vurderingen av hvorvidt en teori har vitenskapelig verdi eller ikke. I likhet med Webers religionssosiologi er Smiths teori et eksempel på et fortolkende perspektiv, som først og fremst er opptatt av å belyse et ikke-observerbart forhold mellom religiøst betingede tankesett og politisk atferd. Om en slik teori er god eller dårlig, fruktbar eller nytteløs, kan vanskelig avgjøres i en test som enten ender i verifikasjon eller falsifikasjon. En teori som Smiths må vurderes utfra andre kriterier, som for eksempel om den er kapabel til å frembringe økt forståelse av det aktuelle empiriske fenomen.

⁹⁷ Lawrence (1990: 2).

2.0 RELIGIONSANALYSE: HINDUISME, BUDDHISME OG ISLAM

I dette kapitlet skal hinduisme, buddhisme og islam underlegges en systematisk analyse langs de fem dimensjonene i Smiths teori. Analysen vil søke å knytte religionsvitenskapelig dokumentert kunnskap opp mot de teoretiske slutninger som Smith presenterer i sin teori, med det siktemål at den skal kunne fungere som et utgangspunkt for en avledning av empiriske forventninger vedrørende interaksjon mellom religion og politikk i India, Sri Lanka og Pakistan. Ved å bruke Smiths variabler som retningsgivende kategorier for en religionshistorisk analyse er det riktignok åpenbart at man begir seg inn på en forenkling av religiøs kompleksitet, men i denne sammenheng er en slik forenkling nødvendig.

2.1 EN ANALYSE AV HINDUISME LANGS VARIABLENE I SMITHS TEORI

1) **Historiesyn: Metafysisk og sirkulært.** I hinduisme blir historiens utvikling ansett for å være på et lavere realitetsnivå, og derved som noe mindre betydningsfullt, enn den ultimate realitet, *Brahman* ("verdensaltet"). Ifølge hinduistisk lære er den verden som mennesket erfarer via sitt sanseapparat egentlig skapt av *maya*, den illusoriske energien til *Brahman*, og dermed uten faktisk realitet.¹ Smith poengterer den diametrale forskjellen mellom hinduisme og de monoteistiske religionene jødedom, kristendom og islam, som forekommer akkurat på denne variabelen. Og i motsetning til de nevnte monoteismene, har hinduisme et sirkulært historiesyn. Verdens historie blir sett på som en syklus av gjentatte perioder med skapelse og ødeleggelse.² Det ultimate målet for en hindu er å bli frelst fra verden og dens reinkarnasjonskretsløp, og i den hinduistiske læren *Advaita Vedanta*, som ble utformet av filosofen Sankara (788 – 820 e.v.t.), blir det å gi avkall på verden presentert som en forutsetning for å kunne nå det nivå av erkjennelse som resulterer i *moksha* (frigjøring fra reinkarnasjonskretsløpet). Sankara plasserer den virkelighet som alle mennesker opplever via sitt sanseapparat på et lavere sannhetsnivå enn *Brahman*, og hans mest sentrale doktrine omhandler den opprinnelige ontologiske enheten mellom *atman* (det individuelle selvet) og *Brahman*.³ Å erkjenne denne enheten er nøkkelen til *moksha*, og dermed til en lykksalig gjenforening av *atman* og *Brahman*.⁴

Selv om den metafysiske læren om *atmans* reinkarnasjon gjenspeiler seg i den hinduistiske læren om ikke-vold (*ahimsa*), kan den også bidra til legitimeringen av voldeligheter. Det hinduistiske eposet *Mahabharata* omhandler temaet krig. Avsnittet *Bhagavadgita*, som inneholder en samtale mellom hærføreren Arjuna og hans stridsvognsleder *Krishna* (en av *Vishnu* sine manifesterte nedstigninger på

¹ Smith (1966a: 5).

² Brockington (1996: 194). Den hinduistisk historieoppfatningen innbefatter en apokalyptisk og kronologisk verdensalderlære med fire distinkte stadier eller perioder (*yugaer*) - oppkalt etter de ulike sidene på en terning: *krita*, *treta*, *dvapara* og *kali*. Ifølge denne apokalyptikken er verdens utvikling preget av en kontinuerlig reduksjon i *Dharma* sin innflytelse over menneskenes tanke og virke. I den nåværende perioden (*kali*) har normopløsningen nådd sitt høydepunkt. Konsekvensen er en økning i omfanget av sykdom, lidelse, katastrofe og død (Widengren 1971: 264 – 265).

³ Brockington (1996: 109).

⁴ Brockington (1996: 112).

jorden), er spesielt kjent. Utgangspunktet for ordvekslingen er Arjunas fortvilelse over å måtte drepe medlemmer av hans egen slekt i et forestående slag. Hovedtemaet i *Krishnas* respons på Arjunas sjelekval er at enkeltmennesket plikter å utføre sin kasteplikt som servile tjenere av *Dharma* (Forestillingen om at det finnes en evig orden, *Dharma*, som manifesterer seg i kosmos' regelmessighet, er et sentralt element i hinduistisk religion). Tekstens hovedfokus er på plikt*bhakti*⁵ som en vei til *karmayoga* (forening med Gud via handling).⁶ Og koblet med hinduismens reinkarnasjonslære kan denne etikken sies å inkorporere en indirekte rettferdiggjøring av vold. Et av hovedbudskapene i *Bhagavadgita* er at mennesket ikke bør sørge over de døde, fordi selvets substans (*atman*) er udødelig: *Herren sa: 11. Kloke ord taler du, men du sørger over noen du ikke trenger sørge over. De vise sørger hverken over de døde eller levende... 18. Kroppen til det evige inkarnerte selvet tar slutt, men det ufattelige selvet kan ikke ødelegges. Så kjemp, Arjuna!*⁷ *Bhagavadgita* var en av hovedinspirasjonskildene til Gandhis anti-passivistiske uavhengighetskamp, men paradoksalt nok tolket han tekstens etikk i en radikalt pasifistisk retning.

For at et indisk samfunn skal kunne fungere, kan ikke alle hinduer ofre all sin tid og energi i et asketisk forsøk på å oppnå fundamental innsikt i tilværelsens beskaffenhet gjennom yoga og meditasjon. Sammen med læren om de fire livsstadiene (*asrama*): disippel hos guru; husfar (med eller uten hustru); skogseremitt; og omvandrende asket (*samnyasin*),⁸ legger læren om menneskets fire legitime mål: *kama* (tilfredsstillelsen av naturlige instinkter); *artha* (materiell velstand); *dharma* (etisk riktig livsførsel, oppfyllelse av kasteplikt); og *moksha* (spirituell frigjørelse), forholdene til rette for at det metafysiske historiesynet kan forenes med kastesystemets detaljerte regulering av samfunnet, som det vil bli gjort rede for nedenfor.

- 2) ***Holdning til andre religioner: Polyteisme og filosofisk fundert toleranse.*** Hinduisme er allment anerkjent for å være en tolerant religion. Mohandas Gandhis utsagn om at alle verdens religioner utgjør ulike, men likestilte veier til frelsen, og derfor er av fundamental sannhet, er et kjent og belysende eksempel. Men hinduismens toleranse overfor andre religioner har et eldgammelt, pre-gandhisk grunnlag i forestillingen om at den ultimate realitet, *Brahman*, hverken har navn, form, personlighet, eller kvaliteter av noe slag. Men for å kunne tilnærme seg *Brahman* med sitt behov for kjærlighet og nåde, har mennesket tildelt den visse attributter.⁹ Og ifølge doktrinen om *ishta-devata* ("valgt guddom"), er det opp til enkeltmennesket selv å velge den eller de gudene som en selv føler passer best til ens spirituelle lengsler og behov, for å så dyrke og tilbe denne eller disse. Opprinnelig var

⁵ *Bhakti* er en form for hinduistisk religiøsitet som betoner den troende sin personlige hengivelse til Gud.

⁶ Schalk (1994b: 376–378).

⁷ *Bhagavadgita*, oversatt i Braarvig (1990: 33–34).

⁸ Schalk (1994b: 372).

⁹ Smith (1966a: 6).

denne valgfriheten begrenset til de gudene som var nevnt i de hinduistiske skriftene, men i moderne tid har den blitt utvidet til også å gjelde guddommer med opphav i andre religioner.¹⁰ Hinduismens inklusivistiske holdning til all religiøsitet kan illustreres ved forestillingen om at Buddha blir ansett for å være en av den hinduistiske guden *Vishnu* sine *avatarer* (nedstigninger på jorden).¹¹

Hinduisme er en ekstremt polyteistisk religion; i det hinduistiske panteonet inngår det flere millioner guddommer, og det finnes utallige eksempler på at enkeltstående individ tilber personlige guder som utelukkende er forbeholdt dem selv. I sin mest radikale fremtoning er den hinduistiske polyteismen ergo et element i en privatiserende individualisering av teistisk tro og praksis. Men den utbredte troen på at alle guddommer i ytterste forstand er manifestasjoner av *Brahman*, er en fellesnevner som imidlertid bidrar til et visst nivå av religiøs enhet på tvers av den pluralistiske og polyteistiske strukturen.

Tradisjonelt sett har ikke hinduisme vært en misjonerende religion; dens tilknytning til det indiske kastesystemet, så vel som dens etniske aspekt, har uaktualisert forsøk på å øke antall hinduer via misjon. I tillegg har trolig læren om alle religioners vesentlige enhet også spilt inn: Hvis man tror at alle religioner egentlig er like sanne, er et forsøk på å få andre mennesker til å konvertere en overflødig handling, som i realiteten tilkjennegir en forakt for hinduismens åndelige verdier.¹² Men fra slutten av 1800-tallet har hinduisme utviklet seg i en mer intolerant retning. Lester Kurtz vektlegger hinduenes erfaring med muslimske regimer som en utløsende faktor bak denne utviklingen:

*The exclusivist claims of Islam, however, were never reconciled with the theologically tolerant Hindu beliefs. Muslim rulers found the worship of the various gods idolatrous and made their condemnation part of the process of conquering the region. Consequently, a virulent form of anti-Muslim Hindu fanaticism also developed over time...*¹³

Den hinduistiske reformbevegelsen *Arya Samaj*, som ble stiftet i 1875, plasserte hinduisme i en overlegen posisjon relativt til kristendom og islam. På 1920-tallet transformerte bevegelsen et gammelt hinduistisk ritual, *suddhi*, som tradisjonelt sett hadde vært en metode som høykastehinduer anvendte for å ”vaske av seg” rituell urenhet etter sosial og fysisk kontakt med forurensende lavkaster, for å kunne rekonvertere kristne og muslimer av hinduistisk herkomst tilbake til hinduisme.¹⁴ *Suddhi*-bevegelsen var en motreaksjon på muslimsk og kristen misjon, og kan derfor analyseres som et uttrykk for ”den praktiske religion”.

Achin Vanaik hevder at hinduisme har fremstått som tolerant fordi den har manglet organisatorisk kapasitet til å være selvbevisst tolerant.¹⁵ Det var først med hinduistiske reformatorer som Swami

¹⁰ Smith (1966a: 6).

¹¹ Brockington (1996: 68).

¹² Smith (1963: 168).

¹³ Kurtz (1995: 136).

¹⁴ Smith (1963: 169).

¹⁵ Vanaik (1990: 151).

Vivekananda (1863 – 1902) og Mohandas Gandhi (1869 – 1948) at en bevisstgjøring av hinduistisk toleranse fant sted. Den hinduistiske toleransen kan altså settes i relasjon til to andre interrelaterte aspekter ved hinduisme: den pluralistiske strukturen og mangelen på en ”kirke”. Det finnes ingen sentral hinduistisk institusjon med autoritet på det doktrinelle og organisatoriske området, noe som innebærer at det finnes få institusjonelle restriksjoner på religiøs ny-dannelse, reform, og synkretisering.¹⁶ Vanaik hevder at også det ligger en underforstått intoleranse i dagens bevisste fremhevelse av hinduistisk toleranse: *Today’s selfconsciously avowed tolerance masks an implicit arrogance and dismissal of other less historically ‘gifted’ religions which, by contrast, are ‘intolerant’ and therefore ‘inferior’.*¹⁷

- 3) **Kapasitet til klerikal organisering: Mangel på en sentral og overordnet institusjon.** Hinduisme er en fellesbetegnelse på totaliteten av de indiske religiøse retningene som hverken faller inn under buddhisme, jainisme, eller sikhisme. Den vediske religionen som var dominerende i perioden fra 1200 til 500 f.v.t. var en offerreligion som plasserte de hinduistiske prestene (*brahminerne*) i en sentral stilling.¹⁸ Men gjennom århundrene har indisk religion utviklet seg i en pluralistisk retning, og i likhet med protestantisk kristendom, er hinduisme en religion med individualistiske trekk. Den religiøse pluralismen har inngått i et gjensidig bestyrkende forhold til religiøs privatisering. Det finnes tre ”veier” (*trimarga*) som leder til frelse, og det er opp til den enkelte hindu å velge den retning som skal lede til det endelige mål:

*One of the oldest, most popular, and most important divisions of Hinduism is that into the three paths: **karmamarga**, the path of works, **jnanamarga**, the path of knowledge, and **bhaktimarga**, the path of loving devotion...The practice of the average Hindu contains elements of all of them with particular emphasis given to one according to personal preference.*¹⁹

Bhakti er den mest populære formen for religiøsitet i dagens India, men hinduisme rommer ytterligere to ”veier” til frelsen: *karmamarga*, ”handlingens vei”, som er knyttet til utagerende handling og ritualer, og *jnanamarga*, ”erkjennelsens vei”, som preges av en søken etter grunnleggende visdom og innsikt gjennom asketisk livsførsel og yoga. Men disse tre formene for religiøsitet utgjør ikke en opprinnelig religiøs ”pakke” som hinduer alltid har kunnet velge fra; *bhakti* oppstod for eksempel som en ny religiøs innstilling i Sør-India i det fjerde eller femte århundre e.v.t., men begynte først å bre om seg i det sjette århundre.²⁰

Den høyeste rangerte klassen eller standen i *varnadharma* (læren om de fire opprinnelige samfunnskategoriene/standene sine spesifikke gudegitte oppgaver) er identisk med det hinduistiske

¹⁶ van der Veer (1987: 683).

¹⁷ Vanaik (1990: 151).

¹⁸ Schalk (1994a: 350 – 351).

¹⁹ Klostermaier (1994: 151).

presteskaper. En person som tilhører denne samfunns-kategorien kalles en *brahman* eller *brahmin*. I den religiøse teksten *Manavadharmasastra* fra 100-tallet f.v.t. blir personer tilhørende denne standen gitt retten til klerikale funksjoner ved fødselen: *Let the three twice-born castes (varna), discharging their (prescribed) duties, study (the Veda); but among them the Brahmana (alone) shall teach it, not the other two; that is an established rule.*²¹ Og ifølge samme tekst skal *brahminen* utføre seks oppgaver: *Teaching, studying, sacrificing for himself, sacrificing for others, making gifts and receiving them are the six acts (prescribed) for a Brahmana.*²² Men selv om alle *brahmin*er har blitt gitt en eksklusiv og arvbaseret rett til klerikal status, så er det i dag kun et mindretall som faktisk arbeider som prester.

I forbindelse med den gudsdyrkelse som foregår i templet fungerer *brahminen* som et mellomledd mellom gud og menneske. Det er kun presten som er tilstrekkelig rituelt ren til å entre templets helligste rom, og derfor er det kun han som kan gjennomføre de daglige offerritualene.²³ Læren om rituell renhet/urenhet innebærer at en *brahmin* vanskelig kan vedlikeholde sin rituelle status dersom han begir seg inn på en politisk karriere. Ergo fungerer den funksjonelle arbeidsdelingen og det rituelle renhetshierarkiet, som danner kjernen i kastesystemet, antakeligvis som et institusjonelt incentiv til politisk avholdenhet blant praktiserende *brahmin*er. Det faktum at *brahmin*er som tar betaling for sine religiøse tjenester blir stemplet som mindreverdige²⁴ underbygger en sådan antakelse.

Bhakti-religiøsiteten representerer en mer egalitær retning: *Bhakti sects are often described as religious movements, especially developed and eminently suited for practice by the lower classes, namely Shudras and women: those who are not entitled to read the Vedas or to understand Brahmanical philosophy.*²⁵ I *bhakti* er det individets personlige og direkte forhold til Gud som blir vektlagt, og det er opp til hver enkelt å velge seg den gud som skal være objektet for han/hennes tilbedelse og hengivelse, noe som er demonstrativt for den individualisering og privatisering av religiøs fromhet som man finner i hinduisme. Og følgelig er behovet for klerikal formidling mellom gud og menneske relativt lite. Den innebygde rasjonaliteten i denne hinduistiske retningen er at guden - i bytte mot hengivelse og offergaver – skal beskytte den troende i denne verden og hjelpe ham til himmelen i den neste. Det finnes hinduistiske ritualer som er av kollektiv karakter, som for eksempel religiøse festivaler og kollektive tempelritualer, men hinduisme mangler en jevnbyrdig parallell til kristendommens menighetskonsept og kongresjonelle liturgi. Det er ritualene som tar plass i hjemmet som er de mest essensielle.²⁶

²⁰ Brockington (1996: 130).

²¹ *Manavadharmasastra*, oversatt i Bühler (1967: 401).

²² *Manavadharmasastra*, oversatt i Bühler (1967: 419).

²³ Fuller (1979: 464, 468).

²⁴ Fuller (1979: 471).

²⁵ van der Veer (1987: 681).

²⁶ Brockington (1996: 203).

De asketiske *sadhuene* utgjør et kasteuavhengig element i det hinduistiske kleresiet, som er tilknyttet *bhakti*-religiositeten. En *sadhu* ("hellig mann") er en person som har gitt avkall på verdslige ting, og frigjort seg fra familie og kaste til fordel for en asketisk tilværelse preget av selvpåført lidelse i den spirituelle erkjennelsens tjeneste.²⁷ Selv om det finnes flere tusen omvandrende asketer, så lever de fleste av dem i klosterlignende institusjoner (*mathaer*), hvor de tilhører en ordinasjonsorden (*sampradaya*) under ledelse av en *guru*. En *guru* er en religiøs læremester, åndelig veileder og spesialist i hinduistisk filosofi og meditasjonsteknikker, som antas å ha et spesielt nært forhold til gud og en kjennskap til guddommelig viten av esoterisk karakter, som gjør han i stand til å veilede enkeltmennesket mot dets frigjørelse fra reinkarnasjonskretsløpet.²⁸ Enkelte *guruer* lever som asketiske eremitter, andre har dannet egne sekter, og til og med endt opp med å bli dyrket som guddommelige inkarnasjoner.²⁹

For å kunne bedrive sin verdensfornektende askese er *sadhuene* avhengige av materiell støtte fra lekmenn.³⁰ Og desto mer asketisk en *sadhu* fører seg, desto mer suksessfull blir han som regel i å tiltrekke seg lekfolkets støtte,³¹ noe som ikke akkurat legger forholdene til rette for en politisk mobilisering av hinduismens hellige menn.³² I tillegg er mangelen på sentralisert autoritet et utpreget aspekt ved organiseringen av *sadhuene*:

Every guru has his own followers and is not, in principle, subject to higher authority.³³ There is no central authority which decides upon doctrinal and organisational matters. Every sadhu may go and roam throughout India, teaching within certain limits his own religious message; and great value is put on that freedom of the sadhu.³⁴

Sadhuene fordeler seg på hver side av den mest sentrale teistisk-sekteriske delelinjen i hinduisme; noen hengir seg til *saivism* (en retning som plasserer guden *Shiva* øverst i panteonet), mens andre tilhører *vaisnavisme* (en retning som tilber guden *Vishnu* som den høyeste gud).³⁵ Og innenfor disse to teistiske

²⁷ O'Malley (1970: 208).

²⁸ O'Malley (1970: 196 - 197).

²⁹ O'Malley (1970: 197).

³⁰ En mann som lever en verdensfornektende tilværelse som omvandrende asket går under betegnelsen *sannyasin*.

³¹ van der Veer (1987: 684).

³² Til tross for *sadhu*-tradisjonens vektlegging av indre søken og asketisk disiplin som forutsetninger for å oppnå evig frelse, finnes det likevel historiske eksempler på gjentagende, utagerende handling blant *sadhuene*. Allerede på 700-tallet e.v.t. hadde bander av de militante *Naga-sadhuene* utviklet seg til regelrette hærer av leiesoldater tilgjengelige for verdslige, nord-indiske herskere. På 1800-tallet ble disse *sadhu*-soldatene imidlertid stemplet som en militær overflødighet; sverdet, som var *sadhuenes* våpen, ble rett og slett for lite stridsdyktig i forhold til mer moderne skytevåpen. Den teistiske inndelingen av *sadhuene* har blant annet gitt seg utslag i sekterisk, interfraksjonell vold, og da spesielt i forbindelse med avviklingen av den rituelle badefestivalen *Kumbha Mela*, som avholdes hvert tredje år – vekselvis mellom stedene Hardwar, Allahabad, Nasik, og Ujjain. Festivalen trekker til seg millioner av pilegrimer, som kommer langveis fra for å foreta rituelle bad i den hellige elven Ganges (Lipner 1994: 297). Den militante konflikten mellom de ulike *sadhu*-fraksjonene dreide seg først og fremst om å sikre seg kontrollen over de beste campingplassene langs elven. På 1800-tallet begynte den britiske kolonimakten å intervensjonere i konfliktene mellom de saivistiske og vaisnavistiske *sadhu*-bandene for å begrense volden, men det viktigste motivet bak intervensjonen var etter all sannsynlighet et ønske fra statens side om å monopolisere all bruk av legitim vold. Etter hvert forbød de britiske myndighetene all bruk av fysisk makt i forbindelse med gjennomføringen av *Kumbha Mela*, og de foretok en effektiv avvæpning av de militante *sadhuene* (Pinch 1996: 153 - 157).

³³ van der Veer (1994: 48).

³⁴ van der Veer (1987: 685 – 686).

³⁵ Klostermaier (1994: 352 – 353).

hovedsektene finnes det ytterligere tendenser til institusjonell fragmentering: *Though Vaishnava sadhus are united in their broad sectarian stance, they are divided according to sampraday; their thousands of mathas (monasteries), akharas, and sthans (regions) are functionally and legally autonomous...*³⁶

Opp igjennom historien har det blitt gjort sporadiske forsøk på å forene de ulike ordenene, men de har som regel fått sin motreaksjon i dannelsen av nye grupperinger og ordener.³⁷ Smith hevder at det hinduistiske kleresiet er såpass løst organisert at kollektive forsøk på å øve innflytelse i den politiske sfære er lite sannsynlig. Han hevder også at det hinduistiske kleresiet ikke har tilstrekkelig anseelse til å kunne oppnå særlig politisk innflytelse: *They are tolerated but hardly revered.*³⁸ I *Manavadharmasastra* er husmannen gitt en høyere status enn den omvandrende asket: *Because men of the three (other) orders are daily supported by the householder with (gifts of) sacred knowledge and food, therefore (the order of) householders is the most excellent order.*³⁹ Ikke alle av *sadhuene* fremtrer på en måte som genererer den type respekt som er allment kjennetegnende for lekfolkets forhold til geistlige. Deres religiøst funderte verdensfornektelse gjør at mange må tigge for å overleve. Det finnes også eksempler på at *sadhuer* har begått kriminelle handlinger i egen vinnings øyemed. Og selv om det er mange som mener at *sadhuenes* selvpinende atferd og lette bekledning er skremmende og usivilisert, forekommer det også en utbredt verdsettelse av *sadhuene* som et autentisk uttrykk ved indisk kultur.⁴⁰

4) **Historiske tradisjoner vedrørende separasjon kontra fusjon av religiøse og politiske funksjoner: Religiøst sanksjonert arbeidsdeling mellom prest og konge.**

Opp igjennom Indias historie hersket det et klart skille mellom prestenes og kongens funksjoner. I motsetning til de egyptiske faraoene, de germanske kongene, eller de kinesiske keiserne, hadde ikke de hinduistiske kongene religiøse funksjoner: *A conception of two powers – the temporal and the spiritual – existed from the earliest times, and was supported by a divinely ordained order.*⁴¹ Den guddommelig ordinerte ordenen som Smith henviser til er *varnadharma*. Kjernen i systemet er et prinsipp om funksjonell arbeidsdeling som impliserer et skille mellom politiske og religiøse funksjoner, noe som understrekes av antropologen Louis Dumont: *...the Kshatriya can order a sacrifice as can the Vaishya, but only the Brahman may perform it. The King is thus deprived of any sacerdotal function.*⁴² I det doktrinelle systemet *varnadharma* blir personer tilhørende standen *kshatriya* utpekt til politiske ledere og krigere, mens *brahminerne* blir tildelt den eksklusive retten/plikten til å utføre sakrale handlinger, noe som er i tråd med sekularistisk normativitet. På grunn av sin rituelle renhet stod *brahminerne* på

³⁶ Pinch (1996: 159).

³⁷ Klostermaier (1994: 346).

³⁸ Smith (1966a: 7).

³⁹ *Manavadharmasastra*, oversatt i Bühler (1967: 89).

⁴⁰ Klostermaier (1994: 359).

⁴¹ Smith (1996a: 8).

toppen av den hierarkiske samfunnsordenen, men selv om de nøt en høyere religiøs status enn det kongene gjorde, er det lite som tyder på at religiøse autoriteter noen gang prøvde å overta makten over den verdslige sfæren.⁴³

De indiske kongedømmene tok imidlertid på seg oppgaven med å promotere *Dharma* – men som oftest rent materielt sett: ...*the Hindu kings built temples, granted them large endowments, and exercised strict supervision over their affairs.*⁴⁴ I lovsamlingen *Manavadharmasastra* blir kongens forpliktelse overfor *brahminerne* stadfestet: *But (a king who feels his end drawing nigh) shall bestow all his wealth, accumulated from fines, on Brahmanas,...*⁴⁵ Uansett er hinduismens historiske tradisjoner vedrørende det forfatningsmessige forholdet mellom ”stat og kirke” preget av separasjon mellom religiøse og politiske funksjoner.

5) **Grad av sosial regulering: Legitimering av en hierarkisk samfunnsorden.** En kaste er: ...*en religiøs institusjon, som er endogam og innsatt i et sosialt hierarki i en bestemt position og adskilt fra andre kaster ved hjelp af kontaktbegrænsende regler og renhedsforskrifter samt en strikt arbeidsdeling.*⁴⁶ Kastesystemet, som muligens representerer det mest detaljerte, rigide og hierarkiske eksemplet på religiøst legitimert regulering av sosialt liv som vi kjenner til, består av en rekke arvbaserte grupper bundet sammen via tre interrelaterte og systembyggende prinsipp: separasjon, divisjon, og hierarki.⁴⁷ Det paradoksale er, noe som også Smith for øvrig bemerker, hvordan dette står i sterk kontrast til hinduismens mangel på sentraliserte klerikale institusjoner.

Mennesket kan bli rettferdig ved å bringe sin *karma* i overensstemmelse med *Dharma*, noe som for den enkelte innebærer å oppfylle sin kasteplikt. *Dharma* er blant annet *varnadharma* - læren om de fire samfunnskategoriene/klassene (de opprinnelige kastene) sine spesifikke gudegitte plikter og oppgaver. Men det er ikke *varnaene* som utgjør de reelle ”kastene” i kastesystemet. Det faktiske kastesystemet består av mer enn 2000 sub-kaster, eller underkategorier av *varnaene*, som kalles *jatier*. De har oppstått via ekteskap mellom personer tilhørende forskjellige kaster, og som kastemessige nydannelser. Relasjonen mellom *varna* og *jati* er et uhyre komplekst tema, og en grundig analyse overgår denne oppgavens avgrensning.

Kastene er rangerte sosiale enheter som går i arv, de er separerte fra hverandre via ulikheter i rituell renhet og endogami, og de inngår, som før nevnt, i et system av funksjonell arbeidsdeling; mange

⁴² Dumont (1974: 68).

⁴³ Smith (1966a: 9).

⁴⁴ Smith (1963: 57).

⁴⁵ *Manavadharmasastra*, oversatt i Bühler (1967: 399).

⁴⁶ Schalk (1994b: 373).

⁴⁷ Dumont (1974: 21).

kaster er regelrette profesjonsgrupper. Det sistnevnte aspektet kalles *jajmani*,⁴⁸ og ifølge Dumont baserer det seg på at visse kaster – i fellesskapets beste - tar på seg visse urene oppgaver for at andre kaster skal kunne holde seg rituelt rene.⁴⁹ Urene handlinger, som for eksempel barbering og behandling av døde kropp, er overlatt til egne kaster.⁵⁰ Ifølge Dumont viser denne arbeidsdelingen at det indiske kastesystemet innkapsler et utpreget holistisk tankesett og samfunnsideal.⁵¹ Kastesystemet er et hierarki av rituell renhet, hvor de ”reneste” er plassert øverst. Motsetningen mellom renhet og urenheter regulerer samhandlingen mellom kastene. Medlemmer av høykaster kan for eksempelvis ikke spise mat som er preparert av lavkastepersoner. En kaste fungerer følgelig både som en religiøs, kulturell, sosial, og økonomisk størrelse. Kastesystemets logikk innebærer at hinduisme ikke rommer et universelt etisk system. I den straffelovgivning som finnes i *Manavadharmasastra* blir det for eksempel diskriminert mellom personer på grunnlag av kastetilhørighet.

I sin essens er kastesystemet et hierarki av religiøst definert status, og det representerer en utstrakt regulering av samfunnet som legger religiøst legitimerede hindringer i veien for sosial mobilitet: *What is distinctive about a caste system, in contrast to a class system, is that for the most part one's status is determined by birth rather than by merit and that one's status is defined by an elaborate, hierarchical network of ritual exchanges rather than by one's individual economic status.*⁵² Hinduisme bidrar til å sanksjonere et system av sosial differensiering som er uforenlig med flere grunnleggende liberalistiske og demokratiske ideal som den indiske stat har forpliktet seg til å etterleve. Men gjennom en prosess som benevnes med termen ”sanskritisering” finnes det likevel rom for en slags mobilitet innenfor de rammer som kastesystemet setter. Sanskritisering⁵³ er lavkasters forsøk på å øke sin sosiale og religiøse status ved å tilegne seg de atferdsmønstre som er kjennetegnende for høykastene.⁵⁴ Det er rett og slett en religiøs ”renselsesprosess” som skal gjøre de rituelt urene til rituelt rene individ.

Sammen med kastesystemets oppbygning, funksjon og logikk, har dets relasjon til hinduistisk religion vært et yndet objekt for religionshistorisk, antropologisk og sosiologisk forskning. Det finnes for så vidt grunner til å påstå at kastesystemet er et generelt sosiokulturelt fenomen ved den sør-asiatiske regionen, og ikke et kjennetegnende trekk ved hinduisme. I forsvaret av en sådan fremstilling kan det for eksempel henvises til at indiske kristne, muslimer og buddhister også har kaste.⁵⁵ Men det er likevel slik at kastesystemet er legitimert og rettfærdiggjort i hinduistisk myte og doktrine. Den kosmogoniske myten om gudenes ofring av urvesenet *Purusa*, utgjør en del av det religiøse

⁴⁸ Dumont (1974: 92).

⁴⁹ Kolenda (1976: 584).

⁵⁰ Det er for øvrig verdt å bemerke at det ikke hersker et stringent forhold mellom rituell status og økonomisk status. Lavt rangerte kaster kan eksempelvis tjene seg rike på næringsvirksomhet knyttet til utførelsen av urene handlinger.

⁵¹ Dumont (1974: 105).

⁵² Larson (1995: 91).

⁵³ Sanskrit har vært *brahminernes* skolastiske språk i mer enn 2000 år, og derav begrepet ”sanskritisering”.

⁵⁴ Klostermaier (1994: 8).

fundamentet for det hierarkiske kastesystemet. Myten, som stammer fra den hinduistiske teksten *Rgveda* (datert til 1200 f.v.t.⁵⁶), forteller at de fire opprinnelige kastene, eller stendene, på sanskrit kalt *varna*⁵⁷, oppstod fra ulike deler av urvesenets anatomi: *Hans munn ble offerprest, til krigsmenn ble hans armer, fra lårene kom næringslivet til, og tjenerstanden kom av føttene.*⁵⁸ I teksten *Manavadharmasastra* fra 100-tallet e.v.t. - i Vesten kjent som "Manus lover" - finner vi en skapelsesmyte som legger opprinnelsen til *varnadharma* i en guds hender:

But in order to protect this universe He, the most resplendent one, assigned separate (duties and) occupations to those who sprang from his mouth, arms, thighs, and feet.

To Brahmanas he assigned teaching and studying (the Veda), sacrificing for their own benefit and for others, giving and accepting (of alms).

The Kshatriya he commanded to protect the people, to bestow gifts, to offer sacrifices, to study (the Veda), and to abstain from attaching himself to sensual pleasures.

The Vaisya to tend cattle, to bestow gifts, to offer sacrifices, to study (the Veda), to trade, to lend money, and to cultivate land.

*One occupation only the lord prescribed to the Sudra, to serve meekly even these (other) three castes.*⁵⁹

Dette utdraget fra "Manus lover" representerer et organisk ideal mer en faktisk realitet, men Smith hevder at hinduer flest fortsatt aksepterer myten om at de fire opprinnelige stendene har sin opprinnelse i ulike deler av urvesenets anatomi, og at den enkeltes medfødte kastetilhørighet er en følge av akkumulert *karma* fra tidligere liv.⁶⁰ Hinduistisk myte og doktrine plasserer kastesystemets opprinnelse, funksjon, og status innenfor en guddommelig ramme, og bidrar dermed til å legitimere det på en måte som gir det et hellig og uforanderlig preg:

*...the status system in India actually combined a caste ethic with a distinctive doctrine of salvation. That is, it held that an individual's chances of an ever higher ascent in future incarnations upon earth depend on his having fulfilled the obligations of his own caste, be they ever so disesteemed socially. This belief had the effect of inducing a radical acceptance of the social order;...*⁶¹

Max Weber hevder at kastehierarkiets religiøse og ideologiske basis ligger i den hinduistiske læren om *karma* og reinkarnasjon.⁶² Ifølge Weber er det bevisstheten om at ens nåværende posisjon i hierarkiet er en effekt av ens oppførsel i tidligere liv, og at utførelsen av ens kasteplikt kan medføre en fordelaktig gjenfødelse i en høyere rangert kaste, som bidrar til kastesystemets stabilitet.

⁵⁵ Weber (1958: 29).

⁵⁶ Brockington (1996: 7).

⁵⁷ *Varna* betyr "farge". Farge blir brukt som et avgrensende signal innbyrdes mellom de fire opprinnelige samfunnsklassene. Brahmanerne har hvitt, krigerne har rødt, bonde- og handelsstanden har gult, mens tjenerstanden har svart.

⁵⁸ *Rgveda*, oversatt i Braarvig (2000: 250).

⁵⁹ *Manavadharmasastra*, oversatt i Bühler (1967: 24).

⁶⁰ Smith (1966a: 10).

⁶¹ Weber (1966: 233 – 234).

⁶² Weber (1958: 117 – 123).

Dumont peker derimot på motsetningen mellom renhet og urenhet som dets religiøse og ideologiske fundament.⁶³ Han hevder at hoveddistinksjonen i kastesystemet går mellom kaster som forurenser og kaster som ikke forurenser - hvor de sistnevnte er de kaster som faller inn under de tre øverst rangerte *varnaene* - de såkalte ”to-ganger-fødte”.⁶⁴ Den sistnevnte benevnelsen henviser til at det kun er disse som har rett på den religiøse innvielsen, som blant annet innebærer å gå i lære hos en *guru*. De lavt rangerte kastene må nødvendigvis utføre urene gjerninger for at høykastene skal kunne forbli rituelt rene.⁶⁵ En *brahmin* må for eksempel være rituelt ren for å kunne utføre sine sakrale funksjoner på vegne av fellesskapets beste; hvis templet blir forurenset av en uren prest, kan gudene bli forarget.⁶⁶

2.2 EN ANALYSE AV BUDDHISME LANGS VARIABLENE I SMITHS TEORI

1) *Historiesyn: Historien som en evig sirkel av utilfredsstillelse og lidelse.* Buddha påstod at all eksistens er forgjengelig, substansløs, og at tilværelsen derfor er preget av *dukkha* (lidelse og utilfredsstillelse). Sentraliteten i buddhistisk doktrine finnes i den tredelte erkjennelse som buddhistisk myte hevder kom til Buddha da han ble opplyst: a) han erindret å ha levd tidligere liv; b) han innså at alles gjenfødelse er en effekt av deres *kamma* (”karma” på palispråket, som er originalspråket til *Theravada*-buddhismens kanoniserte samling av hellige skrifter, *Tipitaka*); og c) han forstod hvordan de spirituelle mangler som okkuperer sinnet og holder det uopplyst, kan ødelegges.⁶⁷ Buddhas verdslige navn var Siddhattha Gotama (på palispråket). Han levde trolig fra omlag år 480 – 400 f.v.t.⁶⁸ *Buddha* er egentlig ikke et egennavn, men en deskriptiv tittel som betyr ”opplyst”. Buddhistisk lære postulerer den historiske eksistensen av hva man kan kalle ”pre-buddhistiske” *buddhaer*. Gautama oppfattes ergo som en av flere mennesker som opp igjennom historien har oppnådd *buddha*-status.

Buddhas lære, *Dhamma* kan oppsummeres i de fire hellige sannheter, som blant annet innkapsler buddhismens metafysiske historiesyn: 1) lidelsen; 2) lidelsens opprinnelse; 3) lidelsens avslutning (*nibbana*); og 4) veien til frelsen. Den første av de fire hellige sannhetene poengterer at alt ved den menneskelige tilværelse egentlig er preget av lidelse. Det å oppleve lidelse og utilfredsstillelse er rett og slett en iboende del av det å være et levende vesen. Selv øyeblikk som gir en sanselig nytelse i en eller annen form, er egentlig *dukkha*, fordi bevissthet om disse øyeblikkenes forgjengelighet utgjør en kilde

⁶³ Dumont (1974: 44).

⁶⁴ Dumont (1974: 81).

⁶⁵ Dumont (1974: 55).

⁶⁶ Fuller (1979: 469).

⁶⁷ Harvey (1990: 21).

⁶⁸ De buddhistiske kildene hevder at Gotama døde enten 218 eller 100 år etter kroningen av den indiske keiseren Asoka, som kan dateres til ca. 268 f.v.t., og siden kildene enes om at han var 80 år gammel da han døde, blir datoene for hans liv enten ca. 566 – 486 f.v.t. eller ca. 448 – 368 f.v.t. (Harvey 1990: 9).

til frustrasjon. I tillegg medfører den framferd, som frembringer slike øyeblikk ofte dårlig *kamma*, som holder en inne i reinkarnasjonskretsløpet – med stadig nye fødsler, sykdomsleier, aldringsprosesser og dødsfall, og utenfor rekkevidden av å kunne oppnå *nibbana* (en tilstand av å være frigjort fra reinkarnasjonskretsløpets lidelse). For å kunne nå *nibbana* må den enkelte ergo frigjøre seg fra begjæret etter sanselig nytelse.

Den andre hellige sannheten omhandler årsaken til lidelse, og utgjør derfor en buddhistisk teodicé. Buddha hevdet at begjæret (*tanha*) eller tørsten etter sanselig nytelse, rikdom, status, og materielle ting er årsaken til all lidelse. Slikt begjær motiverer til gjerninger med både *dukkha* og ugunstig *kamma* som effekt, men det faktum at begjær etter sanselig nytelse og verdslig rikdom ofte forblir utilfredsstilt, utgjør en i seg selv en separat kilde til lidelse. Utilfredsstilt begjær forårsaker *dukkha*. For det tredje fremtvinger sådant begjær ofte interessekonflikter mellom mennesker, som har kimen i seg til ytterligere lidelse.⁶⁹ Utover de nevnte årsakene til lidelse peker buddhistisk lære på ytterligere to: *ditthi*, som betyr noe à la ”dogmer” eller ”synspunkter”, og *mana*, som betyr ”innbilninger”. Moderne politiske ideologier kan plasseres inn under den førstnevnte kategori; de blir sett som beveggrunner til blodige konflikter og derfor også som årsaker til menneskelig lidelse.⁷⁰ Gjennom nøysom livsførsel og meditasjon kan den enkelte oppnå nok sinnsro og visdom til å fjerne det lidelsesgenerende begjæret fra tankene.

Sentralt i Buddhas lære er doktrinen om *paticca-samuppada*, som på norsk betyr noe sånt som ”betinget oppstandelse”. Denne doktrinen representerer en systematisk lære om kausalitet; den hevder at alle fenomen, materielle og immaterielle, kun eksisterer som en effekt av en forutgående årsak eller betingelse, noe som innebærer at intet fenomen - enten en snakker om en materiell ting, et menneskelig individ, en følelse, eller en hendelse - har substansiell egeneksistens. Alle objekter for begjær, og alt som en holder fast ved, er impermanente, og dermed *dukkha*. Alt og alle dør – til og med guddommeligheter.⁷¹ Buddhistisk lære inneholder altså ingen forestilling om et permanent individuelt selv, eller sjel, som man finner i hinduisme. Dette reflekteres i en metafysisk forestilling om verdens og dens historie som uten reell virkelighet. I tidlig buddhistisk lære finnes det for eksempel en forestilling om at den verden som mennesket erfarer utelukkende er en tankekonstruert virkelighet.⁷²

Den tredje hellige sannheten, *nibbana*, er avslutningen på *dukkha*; frigjørelsen fra reinkarnasjonskretsløpet – beskrevet som ”det ubetingede” eller ”det ikke-konstruerte”.⁷³ *Nibbana* er det ultimate målet for enhver buddhist, men for de aller fleste lekmenn er den endelige frelsen noe som først er aktuelt å oppnå i en eller annen fremtidig tilværelse: *The immediate goal for a lay Buddhist is*

⁶⁹ Harvey (1990: 53).

⁷⁰ Harvey (1990: 53 - 54).

⁷¹ Harvey (1990: 34).

⁷² Harvey (1990: 109).

⁷³ Harvey (1990: 61).

*more and more "merit making" and "meditation leading to a better birth – an intermediary goal". The cycle of rebirths may come to an end – signifying the attainment of the ultimate goal, i.e., Nibbana – after thousands and thousands of rebirths.*⁷⁴

Buddhismens fjerde hellige sannhet omhandler hvordan man kan akkumulere tilstrekkelig gunstig *kamma* til å havne i en posisjon som gjør det mulig å nå *nibbana*. Den foreskriver en forsakelse av verdslige ting og hensyn som binder en til gjenfødselskretsløpet, inkludert politikk. Begjær etter politisk makt og innflytelse vil som regel manifestere seg i atferd som genererer dårlig *kamma*, og dermed også en forlengelse av tilstedeværelsen i *samsara*. Veien til frelsen er åttedelt: 1) rett forståelse; 2) rett tankesett; 3) rett tale; 4) rett handling; 5) rett levesett; 6) rett anstrengelse; 7) rett oppmerksomhet; og 8) rett konsentrasjon.⁷⁵ I sin forestilling om at enkeltmenneskets ultimate mål er å bli frelst *fra* denne verden og dens historiske utvikling, har buddhisme et grunnleggende fellestrekk med hinduisme, noe som Smith også poengterer:

*As in the case of Hinduism, the metaphysics of Buddhism seems to assert that the course of human history is not ultimately significant, based as it is on impermanent and substanceless existence. There is no particular goal toward which history is moving, and the most important thing the individual can do is to extricate himself from history.*⁷⁶

Handlinger som er utført med rett intensjon, og i pakt med *Dhamma*, er riktignok tilstrekkelig for å produsere gunstig nok *kamma* til å sikre seg en fordelaktig reinkarnering, men den opplysende erkjennelsen av *Dhamma*, som er den nødvendige forutsetningen for den endelige frelse, krever at den enkelte distanserer fra den ytre verden. I den buddhistiske verssamlingen *Dhammapada* ("Dhamma på vers"), som inngår i *Suttapitaka* (nedtegnelser av Buddhas taler og samtaler) – den andre "korgen" i *Tipitaka*,⁷⁷ er det formulert på følgende måte: 348. *Fri deg fra fortiden, fri deg fra framtiden, fri deg fra nåtiden likeså. Sett over til den andre breidd. Når ditt sinn er blitt fullkomment fritt, da skal du aldri mer gjennomgå fødsel og forfall.*⁷⁸ Veien til *nibbana* går via en indre søken etter opplysning gjennom meditasjon og asketisk disiplin, fjernt fra verdslige ting som arbeidsliv, familieliv og politikk. Likevel er ikke den buddhistiske soteriologien så entydig individualistisk og krevende som det redegjørelsen ovenfor gir inntrykk av: Det buddhistiske hovedskismaet (*Theravada* versus *Mahayana*) baserer seg for eksempel på en divergerende oppfatning av hva som kan lede hen til frelsen. Kort sagt representerer

⁷⁴ Phadnis (1976: 16).

⁷⁵ Harvey (1990: 68).

⁷⁶ Smith (1966a: 10 - 11).

⁷⁷ *Tipitaka* betyr "de tre korgene", og består av tre hoveddeler ("koger"): (1) *Vinayapitaka* (displinkorgen), som inneholder regler og forordninger for munkenes daglige liv og virke; (2) *Suttapitaka* (samtalekorgen), som hovedsakelig inneholder Buddhas taler og samtaler; og (3) *Abiddhammapitaka* (korgen med de sentrale læresetninger), som består av detaljerte systematiseringer av den tidlige buddhistiske filosofi og doktrine (Harvey 1990: 322).

⁷⁸ *Dhammapada*, oversatt i Lie (1996: 111).

mahayana en bredere, og mindre krevende vei til frelsen, enn det *Theravada* gjør.⁷⁹ I dag er *Theravada* den dominerende religiøse retningen på Sri Lanka.

2) **Holdning til andre religioner: Filosofisk fundert åpenhet til all kunnskap.** I motsetning til hinduisme har buddhisme tradisjonelt sett vært en misjonerende religion, men likevel tolerant både filosofisk og sosialt. I motsetning til de monoteistiske religionene jødedom, kristendom og islam, innkapsler ikke buddhisme en forestilling om at dens lære er basert på en åpenbaring av absolutt og endelig sannhet.⁸⁰ Buddhas egen soteriologiske søken etter sannheten om universet og tilværelsens beskaffenhet fungerer som et arketypisk eksempel. Det enkelte individ instrueres til å ikke ta autoritative tradisjoners sannhetsgehalt for gitt, men til å selv gjøre seg opp en mening om hva som er sant eller ikke gjennom refleksjon og erfaring. Denne skeptiske og eksperimentelle tilnærmelsen til ”etablerte” sannheter har inspirert til generell toleranse overfor de som velger å hengi seg til andre religiøse retninger. I buddhistisk pietet finnes det også eksempler på en type toleranse overfor annen religiøsitet som er ekvivalent til hinduismens integrering av elementer fra andre religioner gjennom innordning i religiøse hierarkier. På Sri Lanka er for eksempel tilbedelsen av hinduistiske guder et utbredt trekk også blant øyens buddhister og visa versa,⁸¹ noe som faktisk blir akseptert av buddhistisk kleresi så lenge Buddha anerkjennes som åndelig overlegen de hinduistiske guddommene.⁸²

Buddha oppfattet sin lære som unik, og han etablerte selv det buddhistiske munkesamfunnet, *Sangha*, for å sikre en vedvarende forvaltning og spredning av læren. Til tross for at buddhistisk doktrine og etikk inneholder sterke ikke-dogmatiske trekk, og ikke baserer seg på en forestilling om å representere en guddommelig åpenbaring av absolutt sannhet, så har det altså likevel blitt utøvd misjonsvirksomhet på vegne av buddhisme.⁸³ I praksis inneholder altså buddhisme trekk som kan klassifiseres som uttrykk for en indirekte intoleranse overfor andre religioner. Den buddhistiske forestillingen om at Buddha har erkjent den eneste foreløpig kjente lære som kan lede mennesket til

⁷⁹ Mellom 150 f.v.t. og 100 e.v.t. oppstod det gradvis uenigheter av læremessig karakter, som kulminerte i institusjonaliseringen av to separate buddhistiske tradisjoner, *Theravada* og *Mahayana*, hvor den sistnevnte representerte en ny, og på mange måter mer egalitær versjon av buddhisme. *Theravada* betyr noe sånt som ”den eldste lære”, mens *mahayana* betyr ”den store farkosten”. *Theravada* legger vekt på at det enkelte individ selv, ved å anvende Buddhas lære *Dhamma* som veiledning, har ansvaret for å oppnå frigjørelse fra reinkarnasjonskretsløpet, gjennom å bli en *bodhisatta*: en som er dedikert til å oppnå en fullstendig erkjennelse av *Dhamma* og dermed også buddha-status. I praksis innebærer dette å forsake familie, venner og andre verdslige hensyn, og slutte seg til munkesamfunnet, *Sangha*. Buddha sa at kun munkene kunne nå *nibbana*. Soteriologien til *Mahayana* er derimot mer egalitær – den legger større vekt på at individet gjennom tilbedelse og dyrkelse av en rekke hellige vesen, kan få hjelp til å oppnå frelse (Harvey 1990: 91 - 93).

⁸⁰ Smith (1966a: 11).

⁸¹ For eksempel blir *Vishnu* tilbedt av buddhister, mens den srilankiske guden, *Kataragama*, også blir dyrket av hinduer (Juergensmeyer 1990: 66). Dette er eksempler på synkretisme, det vil si en mer eller mindre selektiv og eklektisk sammensmelting av elementer fra to eller flere allerede eksisterende religioner, som illustrerer hvordan ”konvertitenes praktiske religion” kan manifestere seg.

⁸² Juergensmeyer (1990: 57).

⁸³ Smith (1966a: 12).

perfekt opplysning, og dermed også til frigjøring fra reinkarnasjonskretsløpet, står i en kontrast til den hinduistiske forestillingen om at alle religioner utgjør anerkjente veier til frelse.⁸⁴

3) **Kapasitet til klerikal organisering: Sangha – verdens første organisasjon.** Den buddhistiske munkeordenen, *Sangha*, er den tidligste organisasjon som historien kjenner til. Den ble, som nevnt, innstiftet av Buddha som et institusjonelt middel i propaganderingen av *Dhamma*. Sammen med Buddha og *Dhamma* utgjør *Sangha* buddhismens ”tre juveler”, som alle buddhister bekjenner seg til ved å uttale ordene ”jeg søker tilflukt i Buddha, jeg søker tilflukt i Dhamma, jeg søker tilflukt i Sangha”. Selv om Buddha uttrykte sin motstand mot rituell aktivitet, utfører *Sangha* regelmessige seremonier. De to viktigste er *upasampada* - den høyere ordinasjon, og den kollektive resiteringen av *patimokkha* (personlige atferdsregler) hver fjortende dag.⁸⁵ Disse seremoniene bidrar til å opprettholde den interne disiplin, og til å bekrefte *Sangha* som en institusjon avgrenset fra lekfolket. I tilfelle det avdekkes alvorlige brudd på den disiplinære koden, er utestengelse den eneste sanksjonsformen som står til munkesamfunnets disposisjon. *Sangha* kan imidlertid ikke foreta en tvungen, fysisk bortvisning fra et kloster (*vihara*), men det er en etablert norm at en munk som begår en graverende overtredelse av en eller flere av de viktigste atferdsreglene, forårsaker sin egen utestengelse fra munkefellesskapet.⁸⁶

Men den buddhistiske munkeordenen utgjør ikke enhetlig institusjon. For det første er buddhisme splittet i ulike hovedretninger som *Theravada*, *Mahayana* og *Zen*, noe som følgelig også representerer en fragmentering av *Sangha*. Og på Sri Lanka er de theravadiske munkene delt inn i ulike sekter eller ordinasjonstradisjoner, kalt *Nikaya*.⁸⁷ Det finnes tre slike sekter: *Amarapura*, *Ramanna* og *Siyam*. 65% av munkene tilhører den sistnevnte sekten.⁸⁸ Denne sekteriske oppsplittelsen av *Sangha* har sin opprinnelse i uenigheter om hvilke konkrete atferdsmessige implikasjoner som følger av det Buddha-befalte reglementet *Vinayapitaka*.⁸⁹ Men det er viktig å få poengtert at denne klerikale fragmenteringen ikke har forplantet seg i en denominasjonsmessig oppdeling av de srilankiske buddhistene.⁹⁰

For å demonstrere buddhismens forholdsvis gode kapasitet til klerikal organisering, er det imperativt med en kort skissering av i hvert fall én av de tre sektenes organisasjonelle apparat. *Ramanna*-sekten - den nyeste av de tre - fremviser en omstendelig utarbeidet, detaljert og hierarkisk organisasjonsstruktur fundert på en miks av demokratiske avstemninger og ansiennitet.⁹¹ Alle av

⁸⁴ Smith (1966a: 12).

⁸⁵ Gombrich (1988: 106 - 108).

⁸⁶ Gombrich (1998: 108).

⁸⁷ Gombrich (1988: 111).

⁸⁸ Smith (1966d: 500).

⁸⁹ Gombrich (1988: 111).

⁹⁰ Manor (1994: 779).

⁹¹ Skissen baserer seg på Urmila Phadnis' redegjørelse fra 1976. I ettertiden kan det selvsagt ha oppstått forandringer, men med tanke på at tradisjonalistisk konservatisme er et kjennetegnende trekk ved de fleste religiøse institusjoner – kan det antas at

sektens ordinerte munkar inngår som medlemmer av et organ kalt *Pradeshika Sangha Sabha* (PSS) (25 avdelinger). Hvert femte år velges det et mindre organ, en utøvende komité kalt *Pradeshika Karaka Sabha* (PKS), av og blant PSS' medlemmer. PSS' er blant annet ansvarlig for å avholde eksaminasjoner av aspiranter til høyere ordinasjon. 75 av representantene i det sentrale lovgivende organet *Palaka Maha Sangha Sabha* (PMSS) ("Det sentrale Sanghaorgan") blir også valgt av og blant PSS' medlemmer (tre fra hver avdeling). PMSS møtes et par ganger i året for ta opp spørsmål relatert til de forskjellige templene, utforme *nikaya*-lover, og diskutere læremessige spørsmål. PMSS har en egen arbeidskomité bestående av 25 medlemmer (én fra hver PSS-avdeling), kalt *Karaka Sangha Sabha* (KSS) ("Den utøvende Sanghakomité"). Utenom de 75 medlemmene som er valgt fra PSS, består PMSS av en rekke *ex officio*-medlemmer som i fellesskap utgjør den mest innflytelsesrike komponenten i *Nikaya*-hierarkiet, *Niladhari Mandalaya* (NM). I det sistnevnte organ sitter *Maha Nayaka* - den høyest rangerte munken.⁹²

I den ovenskisserte organisasjonsstrukturen er det også inkorporert et juridisk apparat som opererer som et klerikalt rettssystem. Den høyeste ankeinstansen kalles *Agganu Vijaka Mandalaya* (AVM) ("Det øverste klerikale råd"). AVMs seks medlemmer velges av og blant PMSS' medlemmer for en femårsperiode. For å bli valgt må man ha vært medlem av PMSS i minst fem år. Det vanligste saksområdet, som faller innefor det klerikale rettssystemets domsmyndighet, er disputer angående embetsetterfølgelse på *vihara*-plan.⁹³ AVMs avgjørelser er imidlertid ikke juridisk bindende, og i flere tilfeller har sakene endt opp i Sri Lankas sivile rettssystem.⁹⁴ Det sistnevnte aspekt demonstrerer for øvrig den varierende effektiviteten i munkesamfunnets hierarki. Phadnis hevder at embetsinnehaverens personlige karisma er av avgjørende betydning for hvorvidt avgjørelsene til den mest høytstående munken, *Maha Nayaka*, blir tatt til følge.⁹⁵ På dette punktet er Phadnis i tråd med Smiths vurdering av *Sanghas* autoritetsstruktur:

..., the ecclesiastical organization is not one based on a hierarchy of authority by which decisions made at the top could be immediately passed down a chain of command. In some cases, however, the personality and informal spiritual authority of the leading elders of the Sangha is sufficient to achieve the same ends.⁹⁶

Dette er et institusjonelt trekk som kan relateres til at buddhisme er en individualistisk religion – med hovedfokus på det enkelte individs personlige streben etter en frigjørende erkjennelse.

De buddhistiske klostrene har tradisjonelt sett vært sentre for sosialt liv, og da spesielt i rurale landsbyer. Det at munkar og lekmenn har såpass mye sosial kontakt er relatert til at de inngår et i

eventuelle endringer er av marginal karakter. Uansett kan skisseringen fungere som en eksemplifisering av buddhismens gode kapasitet til klerikal organisering.

⁹² Phadnis (1976: 81 – 84).

⁹³ *Vihara* er betegnelsen på de buddhistiske klostrene.

⁹⁴ Phadnis (1976: 84 – 85).

⁹⁵ Phadnis (1976: 93).

gjensidig avhengighetsforhold til hverandre: Munkene er avhengige av almisser for å overleve (*bhikkhu* betyr ”en som tigger”), mens lekfolket oppsøker munkene for å motta velsignelser og åndelig veiledning. Buddha instituerte *Sangha* som et uavhengig fellesskap av individer som skulle leve i henhold til *Dhamma* og *Vinaya*, søke spirituell utvikling, og veilede andre med sin *dhammiske* lærdom.⁹⁷

Det å gi en eller annen form for materiell støtte til *Sangha* er en aktivitet som faller inn under den mer generelle kategorien som på engelsk benevnes med termen *merit-making*, det vil si en handling som angivelig skal gi den utøvende aktør fordelaktig *kamma*. Den nære sosiale kontakten mellom munk og lekmenn, og den anseelse og respekt som munkene nyter i kraft av sin spirituelle autoritet, gjør dem til et potensielt effektivt virkemiddel for politisk mobilisering og legitimering. At munkeordenen ikke kan bedrive sin religiøse virksomhet uten almisser fra lekmenn gjør politiske prosesser relevante i forhold til ivaretagelsen av buddhistisk lære og bevarelsen av buddhistiske helligdommer, noe som kan henspore til klerikal involvering i den politiske sfære, men og til statlig intervensjon i religiøse forhold.

Gombrich og Obeyesekere anvender termen ”protestantisk buddhisme” for å betegne en moderne buddhistisk nyutvikling på Sri Lanka. Det ”protestantiske” ved denne religiøsiteten manifesterer seg i et fellestrekk med protestantisk kristendom; den nedvurderer kleresiets soteriologiske rolle og gjør enkeltmennesket hovedansvarlig for sin egen frelse.⁹⁸ Gombrich og Obeyesekere fokuserer på britenes kolonistyre, den kristne misjonen som derav fulgte med, og fremveksten av en urban, høyt utdannet middelklasse som utslagsgivende faktorer bak utviklingen av ”protestantisk buddhisme”.⁹⁹ Og fordi den oppstod i et dialektisk forhold til bestemte sosiale, kulturelle og politiske betingelser er den et belysende eksempel på det Laitin kaller ”den praktiske religion”. Det sentrale i denne sammenheng er at den representerer en korrigerende av den ortodokse opphøyelsen av *Sangha*.

4) *Historiske tradisjoner vedrørende separasjon kontra fusjon av religiøse og politiske funksjoner: Separasjon basert på doktrinen om kontraproduktiv kamma.*

At munk ikke kan delta i den politiske ledelsen av en stat er en indirekte følge av doktrinen om nødvendigheten av å gi avkall på de verdslige ting som binder en til reinkarnasjonskretsløpet, men det er også direkte i strid med *Vinayapitaka*. Begjær etter politisk makt er en potensiell kilde til *dukkha*. Og i samsvar med denne læren finnes det heller ikke betydelige tendenser til sammensmelting av religiøse og politiske funksjoner i den *theravada*-buddhistiske historien: *While the same person could be monk*

⁹⁶ Smith (1966a: 13).

⁹⁷ Harvey (1990: 217).

⁹⁸ Gombrich og Obeyesekere (1988: 215 - 216).

⁹⁹ Gombrich og Obeyesekere (1998: 203).

*and king, the two roles could never be accepted simultaneously. The renunciation of the world required of the monk was incompatible with the temporal wealth and power of kingship.*¹⁰⁰ Separasjonen har altså vært sanksjonert i den del av Buddhas lære som tillegger de arbeidsoppgaver som tilfaller henholdsvis munk og konge innbyrdes motstridende *kamma*. Buddhistisk lære innbefatter en funksjonell ansvarsfordelingsdoktrine - ”*Dhamma sine to hjul*” - som tillegger munkesamfunn og konge ulike og atskilte autoritetssfærer, med forskjellige etiske implikasjoner.¹⁰¹ Men ifølge buddhistisk tradisjon, bør en ideell konge styre i pakt med buddhistisk lære: *Such a king possesses ten royal virtues (dasrajadhamma), namely alms-giving, morality, charity, justice, penitence, peace, mildness, mercy, meekness and patience.*¹⁰² Buddhistisk historie inneholder flere eksempler på varige bånd mellom kongedømme og munkesamfunn, og mellom rojal maktutøvelse og *Dhamma*. Det ble tidlig innsett at kongen kunne være en effektiv støttespiller i forhold til beskyttelsen av *Dhamma* og bevarelsen av *Sangha*. Den indiske kongen Asoka Maurya (268 – 239 f.v.t.) var den første kongen som ansatte folk til å se til at munkesamfunnets behov ble tilfredsstilte, og som gjorde buddhistisk etikk til en ledetråd for sitt styre.¹⁰³ Hans regime utgjør derfor en vedvarende arketypisk og paradigmatisk modell på ”rett” buddhistisk styresett.

Tradisjonelt sett begrenset munkesamfunnets politiske rolle seg til å fungere som en balanserende instans i forhold til kongens verdslige maktutøvelse, noe som var mulig på grunn av den utstrakte respekten og tilbedelsen som tilfalt munkene. En eventuell anerkjennelse av kongens regime fra *Sangha*-hold fungerte følgelig som en effektiv legitimering av kongens royale maktprivilegier.

5) ***Grad av sosial regulering: Relativt begrensede rituelle og etiske føringer på lekfolkets sosiale liv.*** I sin opprinnelse representerte buddhisme en form for protest mot hinduistisk religion, og da særskilt mot de inegalitære og undertrykkende sidene ved kastesystemet. Buddhisme kombinerer god kapasitet til klerikal organisering med relativt få føringer på de troendes sosiale liv, noe som ifølge Smith gjør den funksjonelt ekvivalent til moderne kristendom.¹⁰⁴

Buddhistisk lære inkluderer ikke et omfattende religiøst lovsystem. Den etikk som buddhistiske lekfolk bør etterleve er først og fremst begrenset til de fem forskrifter, som sier at en buddhist skal avstå fra: a) å skade andre levende vesen; b) tyveri; c) ulovlig seksuell atferd; d) falsk tale; og e) konsum av alkohol og narkotika.¹⁰⁵ Det å handle i strid med de fem forskrifter er forbundet med produksjon av ugunstig *kamma*. I tillegg er det få seremonielle markeringer i enkeltmenneskets liv som involverer

¹⁰⁰ Smith (1966a: 14).

¹⁰¹ Harris (1999: 5).

¹⁰² Harris (1999: 4).

¹⁰³ Harris (1999: 5 – 6).

¹⁰⁴ Smith (1966a: 15).

¹⁰⁵ Harvey (1990: 199).

rituell deltakelse fra *theravada*-buddhistiske munkar:...*Buddhism has very little to do with the individual life cycle. Only at death, the ideal occasion for recalling impermanence, does Buddhism provide anything analogous to a sacrament; only at and after the funeral do monks officiate. Birth, puberty, marriage, etc. are traditionally secular events for Sinhala Buddhists.*¹⁰⁶ I tillegg fremfører buddhistiske munkar såkalte *paritta*-resitasjoner for å drive ut onde ånder, fordrive sykdom og velsigne spesielle anledninger.¹⁰⁷ Men munkenes klerikale funksjon er først og fremst knyttet til forsvar og formidling av *Dhamma*.

2.3 EN ANALYSE AV ISLAM LANGS VARIABLENE I SMITHS TEORI

1) ***Historiesyn: Realiseringen av en islamsk orden har soteriologisk betydning.*** I likhet med buddhisme har islam en religionsstifter, Muhammed Ibn Abdullah. Men ifølge islam oppfattet ikke Muhammed seg selv som en religionsstifter; han såg på seg selv som en religiøs reformator, hvis gudegitte oppgave var å bringe menneskene tilbake til den ene sanne gud.¹⁰⁸ Islamsk myte beretter at de sosioøkonomiske forskjellene i Mekka bidrog til at han ofte trakk seg tilbake i en hule på fjellet Hira for å kontemplere over livets mening.¹⁰⁹ Det er her handlingen i en av de mest sentrale islamske mytene utspiller seg: Myten om *Allah*¹¹⁰ sin første åpenbaring til Muhammed. Islam hevder at Muhammed mottok åpenbaringer fra Allah i en periode på 22 år fra 610 – 632 e.v.t. Disse åpenbaringene skal ha blitt samlet og nedskrevet i det som er islams hellige bok, *Quran* (Koranen), som direkte oversatt betyr ”resitasjonen”.¹¹¹

I islam blir den historiske utvikling oppfattet som meningsfull i den grad gudens åpenbarte påbud og forbud blir etterlevde. Forestillingen om at det finnes en guddommelig ordinert orden, som mennesket plikter å aktualisere gjennom etterlevelsen av åpenbarte lover, danner kjernen i islam: ...*the Quranic mandate for Muslims as individuals and as a community "to transform the world itself through action in the world.*¹¹² Det islamske historiesynet er lineært; både historiens begynnelse og dens uavvendelige avslutning er plassert i gudens hender. Den gudfryktige bevisstheten om gudens endelige domfellelse på verdens siste dag fungerer som en konstant påminnelse om de ufravikelige konsekvensene av menneskelige gjerninger.¹¹³ I Koranens sure 3, 30 er det profetert at hvert enkelt menneske skal konfronteres med dets handlinger, som guden har loggført i ”Gjerningenes bok”: *Den dag da enhver konfronteres med det han har gjort av godt og ondt, vil han ønske at det hadde vært*

¹⁰⁶ Gombrich og Obeyesekere (1988: 23).

¹⁰⁷ Phadnis (1976: 26).

¹⁰⁸ Esposito (1991: 14).

¹⁰⁹ Esposito (1991: 8).

¹¹⁰ *Allah* er ikke et egennavn, men et ord som på norsk betyr ”guden”.

¹¹¹ Esposito (1991: 8-9).

¹¹² Esposito (1991: 34).

¹¹³ Esposito (1991: 31).

*langt mellom ham og denne dag. Gud advarer dere mot Ham selv! Men Gud er mild mot Sine tjenere.*¹¹⁴

Forestillingen om martyrdom som finnes i islam kan settes i sammenheng med oppfatningen av historien som betydningsfull og lineær. I Koranens sure 56 blir mennesker som har dødd for sin tro (martyrer) forespeilet et evig hinsidig liv i komfort og luksus som belønning for deres selvoppofrende handlinger. I en særdeles pittoresk beskrivelse blir de lovet en lykksalig tilværelse i gudens nærhet, med tilgang til vin som ikke gir hodeverk, og ”storøyde” himmelske kvinner som utelukkende er stilt til deres disposisjon.¹¹⁵ De hinsidige belønningene som er forespeilet i Koranen bidrar trolig til å gjøre den voldelige og krigerske utøvelsen av *jihad* (”anstrengelse”) til et attraktivt konsept. Men ”hellig krig” er imidlertid ikke den vanligste formen for *jihad*: *In its most general sense, jihad in the Quran and in Muslim practice refers to the obligation of all Muslims to strive (jihad, self-exertion) or struggle to follow God's will.*¹¹⁶

2) Holdning til andre religioner: Teologisk fundert intoleranse, men med visse mytisk gitte forbehold. Muhammed blir oppfattet som en av *Allahs* profeter eller sendebud. Islamsk myte er knyttet opp til både jødisk og kristen myte: Muhammed skal ha sagt at jøder og kristne hadde korrumpert Guds opprinnelige åpenbaring til henholdsvis Moses og Jesus; disse er altså begge profeter innenfor islam.¹¹⁷ *Allahs* åpenbaringer til Muhammed blir i islam sett på som åpenbaringenes kulminasjon: Koranen representerer den endelige og uforanderlige åpenbaring av gudens vilje, og derfor blir Muhammed også kalt for profetenes seil - den siste profet. Islam inneholder altså teologisk sett intolerante trekk, den er eksklusivistisk, og har siden begynnelsen tidlig på 600-tallet konsekvent vært en progressivt misjonerende religion.¹¹⁸

Men islams holdning til andre religioner er ikke entydig intolerant og uten nyanser. Jøder og kristne har blitt klassifisert som ”Bokens folk” (mennesker som tror på den guddommelig åpenbarte skrift), og derfor har de også blitt tildelt større personlig religionsfrihet enn andre minoritetsgrupper. Denne forskjellsbehandlingen er legitimert i Koranen, deriblant i sure 5, 69: *De som tror, og jøder, sabeere og kristne, de som tror på Gud og på dommens dag og gjør det som er rett og galt, over dem skal ingen frykt hvile, ei heller sorg.*¹¹⁹ Koranen gir for øvrig klare incentiv til motarbeidelse av misjon rettet mot muslimer. I sure 3, 85 blir det å forlate den muslimske fold stemplet som en kilde til guddommelig

¹¹⁴ *Koranen*, oversatt i Berg (2000: 33).

¹¹⁵ *Koranen*, oversatt i Berg (2000: 397).

¹¹⁶ Esposito (1991: 36).

¹¹⁷ Esposito (1991: 19).

¹¹⁸ Smith (1966a: 16).

¹¹⁹ *Koranen*, oversatt i Berg (2000: 75).

vrede: *Hvis noen ønsker annet enn islam som religion, vil dette ikke godtas fra ham, og i det hinsidige liv vil han være blant taperne.*¹²⁰

- 3) **Kapasitet til klerikal organisering: Mangel på en sentral og overordnet institusjon.** Det muslimske kleresiet finnes blant de lærde i islamsk lov og rettslære, som går under fellesbetegnelsen *ulama* (flertall for *alim*). Harmid Algar definerer en *alim* som: *...a learned religious scholar of Islam, guardian, transmitter, and interpreter of its sciences, doctrines, and laws and the chief guarantor of continuity in the spiritual and intellectual history of the Islamic community.*¹²¹ En *alim* er en person som - på grunn av sin ekspertise i religiøs doktrine - skal fungere som en veiledende instans i det muslimske samfunnet. *Ulama* sin klerikale oppgave er først og fremst å forsvare *al-maruf* – ”den rettskafne islamske veien”.¹²²

Ulama etablerte seg som en profesjonell elite av religiøst lederskap allerede på 700-tallet. Deres autoritet og status baserte seg på en eksklusiv ekspertise i Koranen og *Sunnah*.¹²³ I dag fungerer de fremdeles som teologiske og juridiske eksperter, men de utgjør ikke et enhetlig og samlet institusjonelt apparat. På basis av teologiske kontroverser, og sosiale og regionale skillelinjer, er *ulama* delt i ulike skoleretninger. Allerede på 1200-tallet hadde det utkrySTALLISERT seg fire distinkte skoler¹²⁴ innenfor sunni-islam, men også sjiamuslimske skriftlærde ble relativt tidlig splittet i ulike skoleretninger. De fire ulike sunnimuslimske skoleretningene er i dag dominerende i hver sin region av den muslimske verden - og i Midtøsten og Sør-Asia er det den såkalte *Hanafi*-skolen som er den rådende.¹²⁵

Pakistans sunnimuslimske *ulama* er likevel fragmentert i ulike skoler; de viktigste er *Deobandi*, *Barilwi* og *Ahl-i Hadith*. I tillegg rommer Pakistan også egne sjiamuslimske skoleretninger. Deres virksomhet har tradisjonelt sett blitt finansiert via frivillige donasjoner, innbetaling av den guddommelig befalte almissen (*zakat*), og mottakelse av privat eiendom til religiøse formål (*waqf*). Skolene har derfor vært økonomisk uavhengige av verdslige myndigheter.¹²⁶ De forskjellige muslimske skoleretningene driver blant annet egne institusjoner (*madrasa*er) for utdanning av *alimer*. Den skolastiske fragmenteringen av det muslimske kleresiet i Pakistan har også en regional dimensjon ved seg: Mens *Deobandi*-skolen er dominerende i delstatene NWFP (North West Frontier Province) og Baluchistan, er *Barilwi*-skolen den rådende i delstatene Punjab og Sindh.¹²⁷

¹²⁰ Koranen, oversatt i Berg (2000: 38).

¹²¹ Algar (1987: 115).

¹²² Pirzada (2000: 2).

¹²³ Esposito (1991: 54).

¹²⁴ *Hanafi*, *Hanbali*, *Maliki*, og *Shafii* (Esposito 1991: 85).

¹²⁵ Esposito (1991: 85).

¹²⁶ Malik, J. (1997: 201).

¹²⁷ Malik, J. (1997: 214).

Det muslimske kleresiet er altså ikke samlet under en felles organisatorisk overbygning. Paradoksalt nok hevder Smith at nettopp dette trekket ved islam kan forklare hvorfor det virker så vanskelig å oppnå en fullstendig separasjon mellom religion og politikk i den muslimske verden: Fordi muslimske stater ikke har vært nødt til å inngå i en maktpolitisk strid med klerikale institusjoner av den katolske kirkens dimensjon, har det forfatningsmessige spørsmålet om forholdet mellom stat og ”kirke” forblitt et uavklart stridstema.¹²⁸ I tillegg er det sannsynlig at de sekteriske tendensene blant *ulama* faktisk kan føre med seg en polarisering - og dermed også en politisering - av det muslimske kleresiet; en prestisje- og/eller interessekamp skoleretningene imellom kan bringe dem inn på den politiske arenaen.

Det viktigste islamske skismaet går mellom sunni- og sjia-islam, og splittelsens kjerne ligger først og fremst i et spørsmål knyttet til politisk og religiøst lederskap: *The fundamental difference between Sunni and Shii Muslims is the Shii doctrine of the imamate as distinct from the Sunni caliphate.*¹²⁹ Mens Kalifen ble oppfattet som Muhammeds utpekte etterfølger i kun politisk og militær forstand, har den sunnimuslimske *imamen*, som må være en familiær etterkommer av Muhammed og den første *imamen*, Ali, blitt tillagt guddommelig inspirert autoritet. Sjiamuslimer ser på *imamen* som sin ufeilbarlige religiøse veileder¹³⁰ - en forestilling om formidling mellom gud og menneske som sunni-islam stempler som kjettersk og syndig. I sjia-islam er troen på hellige formidlere en del av den guddommelige planen om frelse, og tilbedelsen av de såkalte 14 rettmessige *imamene* er sentrale, identitetsmarkerende ritual.¹³¹

Ifølge islamsk tradisjon er det visse fullmakter som tilfaller kleresiet. Innenfor sunni-islam er en såkalt *mujtahid* særskilt kvalifisert til å praktisere *ijtihad* (fortolkning av islamsk lovgivning). En *mufti* er en person som har fullmakt til å utstede *fatwaer*, det vil si juridiske avgjørelser eller dekreer vedrørende spørsmål knyttet til tolkningen av *Shari'ah*.¹³² Det muslimske kleresiet nyter generelt sett forholdsvis stor respekt blant fromme lekfolk, og selv om utførelsen av de nevnte fullmakter kan være motivert i oppriktig pietet, er det åpenbart at de også kan anvendes på en kalkulert måte for å legitimere eller diskreditere bestemte politiske standpunkt.

- 4) ***Historiske tradisjoner vedrørende separasjon kontra fusjon av religiøse og politiske funksjoner: Fusjon som arketypisk eksempel på ”rettmessig” styresett.*** Muhammeds ord og handlinger, *Sunnah*, som har blitt nedtegnet i rapporter som går under fellesbetegnelsen *ahadith* (flertall for *hadith*), fungerer som et paradigmatiske og arketypiske eksempel på

¹²⁸ Smith (1966a: 18).

¹²⁹ Esposito (1991: 45).

¹³⁰ Esposito (1991: 45 – 46).

¹³¹ Esposito (1991: 109 – 110).

¹³² Esposito (1991: 219 – 222).

høvisk framferd, og tilsier en fusjon av verdslig og religiøs autoritet: *From its beginnings, Islam existed and spread as a community-state; it was both a faith and a political order...The development of Islam and state institutions (the caliphate, education, the military, social services) were intertwined. Again, the Prophetic period provided the paradigm for later generations.*¹³³

I 622 e.v.t. måtte Muhammed og hans tilhengere forlate Mekka til fordel for byen Medina; en hendelse som markerer startpunktet for den islamske tidsregningen. Sammen med hans monoteisme, representerte hans kritikk av de sosiale ulikhetene i datidens Mekka en trussel mot de sosiale, økonomiske og politiske interessene til byens etablissement, som svarte med regelrett forfølgelse av muslimene. I Medina etablerte Muhammed et autonomt samfunn uten distinksjoner mellom sakrale og politiske funksjoner. Muhammed fungerte både som guddommelig inspirert sendebud, bønneleder, lovgiver, sjefsdommer og hærleder. Og han gjorde det med stor suksess: I løpet av ti år klarte Muhammed, gjennom diplomatiske og militære virkemidler, å legge hele den arabiske halvøyen under sin kommando.¹³⁴ Denne suksessen har bidratt til å forsterke kraften i Muhammeds regime som et arketypisk og paradigmatisk eksempel.

5) Grad av sosial regulering: Shari'ah som altomfattende kilde til lovgivning, og de fem søylene som rituelle forpliktelser. Totaliteten av muslimenes lovtradisjoner, *Shari'ah* ("sti" eller "vei"), inkorporerer et design for en detaljert regulering av samfunnet, og har fungert som kilde til både lovgivning og moralsk rettleiding. Ideelt sett skal en handling som strider med *Shari'ah* også være en ulovlig handling.¹³⁵ Mens kristendommen har hatt et teologisk fokus på *ortodoksi*, eller rett doktrine og tro, har islam hatt et tilsvarende juridisk fokus på *ortopraksi*, eller rett handling: *Whereas in Christianity, theology was the "queen of the sciences", in Islam, as in Judaism, law enjoyed pride of place, for "to accept or conform to the laws of God is Islam, which means to surrender to God's law".*¹³⁶ Det finnes fire autoritative kilder til islamsk lov:

- 1) Primærkilden er den hellige bok Koranen. Denne inneholder riktignok ikke regulære lover og forskrifter, men mer generelle moralske retningslinjer.
- 2) *Sunnah*: Muhammeds eksemplariske og retningsgivende utsagn og atferd.
- 3) *Ijtihad* er en analogiserende fremgangsmåte som skal benyttes når det på grunn av en forekommende situasjon, som mangler en åpenbar forgjenger i opparbeidet erfaring, inntreffer en juridisk problemstilling uten klare løsninger i eksisterende lovgivning. Med det premiss at det finnes en underliggende rasjonalitet i allerede forekommende lovgivning, skal representanter for *ulama* søke

¹³³ Esposito (1991: 34).

¹³⁴ Esposito (1991: 10 - 12).

¹³⁵ Esposito (1991: 75)

¹³⁶ Esposito (1991: 69).

etter analoge og ekvivalente situasjoner i Koranen og *Sunnah* som kan være veiledende i forhold til den problemstilling som har oppstått.

4) Konsensus (*ijma*) i *ummah*. Muhammed skal ha sagt: ”Mitt samfunn vil aldri enes om noe som er feilaktig”.¹³⁷ Av pragmatiske hensyn har den praktiske utøvelsen av *ijma* som regel blitt utført av representanter for *ulama*.¹³⁸

Omfanget av *Shari'ah* strekker seg altså utover innholdet i Koranen. Via prosedyrene *ijtihad* og *ijma* har det blitt fastsatt en rekke juridiske videreføring av Koranens moralske veiledning. I tillegg til Koranen og *Sunnah*, har sjia-islam også en egen samling av tekster, *imanes* ”Sunnah”, som anerkjennes som autoritative og guddommelig inspirerte kilder til religiøs lovgivning. Og i og med dens anerkjennelse av *imamen* som suveren religiøs og politisk leder, avviser sjia-islam prinsippene om *ijtihad* og *ijma* som kilde til islamsk lov.¹³⁹

I *Shari'ah* finner man islams etiske dimensjon. Alle menneskelige handlinger og aktiviteter er kategorisert i et etisk system som enten obligatoriske, anbefalte, tillatte, lastende men ikke forbudte, eller forbudte. Den enkeltes juridiske og etiske plikter er delt i to hovedkategorier: plikter til guden, og plikter til medmennesker. Den sistnevnte kategorien er spesifisert i straffe-, handels- og familielover, mens den førstnevnte først og fremst er innkapslet i de fem søylene (rituelle plikter).¹⁴⁰ Kjernen i både islamsk doktrine og rite finnes blant disse. *Muslim* er en arabisk term, og betyr ”en person som underordner seg Guds vilje”. I praksis skal dette manifestere seg i at hver enkelt muslim oppfyller sine fem rituelle plikter. Trosbekjennelsen (*shahada*) er søyle nummer én - og rommer doktrinen som langt på vei definerer islam som trosretning. En person som med overbevisning uttaler disse ordene: ”Det er ingen gud utenom Gud (Allah) og Muhammed er hans profet”, defineres som muslim. Islam er en strengt monoteistisk religion - det å assosiere noe som helst med guden, enten det dreier seg om en materiell ting eller et menneske, er forbudt og anses for å være en utilgivelig synd.¹⁴¹

Den andre rituelle plikten er bønn (*salat*). En muslim skal vende seg mot Mekka i bønn til Allah fem ganger i døgnet. Tidspunktene for disse fem bønnene ble fastsatt av Muhammed til å være soloppgang, middag, ettermiddag, solnedgang og kveld. Bønnene kan utføres hvor som helst, men visse rituelle renslighetsforskrifter må etterfølges: hender, munn, ansikt og føtter skal rengjøres før bønneritualet utføres.¹⁴² Almisse (*zakat*) er den tredje av de fem religiøse pliktene. Å gi til de fattige oppfattes ikke bare som et velferdstiltak til det beste for samfunnet, men også som gudsdyrkelse. Alle voksne muslimer, som har muligheten til det, er forpliktet til å betale en ”skatt” på 2.5% av deres

¹³⁷ Esposito (1991: 83).

¹³⁸ Esposito (1991: 83).

¹³⁹ Esposito (1991: 85).

¹⁴⁰ Esposito (1991: 88).

¹⁴¹ Esposito (1991: 14).

¹⁴² Esposito (1991: 90).

akkumulerte kapital til samfunnets svakeste.¹⁴³ Den fjerde rituelle plikten er fasten (*sawn*), og skal gjennomføres fra soloppgang til solnedgang hver dag i måneden *Ramadan*. Ritualet skal uttrykke takknemlighet overfor guden, anger for begåtte synder, og bevissthet om at mennesket er et sårbart vesen som lever på gudens nåde.¹⁴⁴ Pilegrimsferd til Mekka (*Haji*) er det femte ritualet som enkeltmennesket plikter å utføre for å uttrykke sin gudfryktighet. Hver voksne muslim, som har den fysiske helsen og de finansielle ressursene nødvendig for det, skal minst én gang i løpet av livet foreta en pilegrimsferd til Mekka.¹⁴⁵

Gjennom lovsystemet *Shari'ah* er islam en religion som ideelt sett skal legge sterke føringer på politikk og samfunnsnivå - det forfatningsmessige idealet er at en muslimsk stats lovgivning skal være identisk med islamsk lov - men også på enkeltmenneskets private, familiære liv. De fem søylene representerer en relativt omfattende rituell regulering av de troendes daglige liv og virke.

2.4 EMPIRISKE FORVENTNINGER

Med grunnlag i analysene av hinduisme, buddhisme og islam, som er gjort ovenfor, og med *majoritetsreligion* som uavhengig variabel, kan det avledes retrospektive empiriske forventninger om variasjon i interaksjon mellom religion og politikk mellom India, Sri Lanka og Pakistan. Analysene overfor kan oppsummeres på følgende måte:

- Hinduisme: a) metafysisk historiesyn; b) religiøst fundert toleranse overfor andre religioner; c) løs organisering av kleresiet; d) historisk tradisjon med at religiøse og politiske funksjoner utøves av ulike kaster; og e) legitimering av det hierarkiske kastesystemet.
- Buddhisme: a) metafysisk historiesyn, b) misjonerende religion, men likevel filosofisk tolerant overfor andre religioner; c) godt organisert munkeorden; d) utførelsen av politiske handlinger medfører ugunstig *kamma* og motstrider munkenes spirituelle søken etter opplysning; derfor har munkene heller ikke hatt politiske funksjoner; og e) liten grad av sosial regulering.
- Islam: a) realiseringen av en islamsk orden er tillagt soteriologisk betydning; b) teologisk intolerant overfor andre religioner; c) innflytelsesrikt, men løst organisert kleresi; d) fusjon av åndelig og verdslig autoritet som et arketypisk eksempel på ”rettmessig” styre; og e) en altomfattende religiøs lovgivning som formel på en detaljert regulering av samfunnet.

Premissene i Smiths teori om de asiatiske religionenes politiske implikasjoner tilsier at islam er den av de tre aktuelle religionene som er minst forenlig med sekularistiske normer, og dermed også den mest ”disponerte” for fremvekst av fundamentalisme. Islam er den av de tre aktuelle religionene som kan tilby

¹⁴³ Esposito (1991: 90 – 91).

¹⁴⁴ Esposito (1991: 91 – 92).

¹⁴⁵ Reisens mål er *Kabaen*, en kubeformet bygning, som ifølge islamsk myte ble bygget av profeten Ibrahim (Abraham) og hans sønn Ismael. Bygningen inneholder en svart sten som angivelig skal ha blitt overrakt Abraham av engelen Gabriel som et symbol på gudens pakt med Ismael og det muslimske samfunnet, *umma* (Esposito 1991: 92 – 93).

de mest formålstjenlige kognitive og institusjonelle betingelsene for utforming, legitimering og mobilisering av en fundamentalistisk religio-politikk. Hinduisme og buddhisme kan derimot klassifiseres som lite ”fundamentaliserbare” religioner. Ergo er det større sannsynlighet for at det oppstår en fundamentalistisk interaksjon mellom religion og politikk i Pakistan, enn i India og Sri Lanka.

I forrige kapittel ble variabelen *religio-sosial struktur* innlemmet som en bakenforliggende årsaksfaktor i den antatte sammenhengen mellom majoritetsreligion og interaksjon mellom religion og politikk. Med den forutsetning at den religio-sosiale struktur er heterogen, ble det hevdet at det også kan oppstå interaksjon mellom religion og politikk i enheter med en majoritetsreligion som er vanskelig å ”fundamentaliseres”, men av en kommunalistisk art. For denne analysens enheter er den religio-sosiale strukturen som følger:

India (1.01 milliarder innbyggere): 80% hinduer; 14% muslimer; 2,4% kristne; 2% sikher; 0,7% buddhister; 0,5% jainister; og 0,4% andre.¹⁴⁶

Pakistan (141 millioner innbyggere): 97% muslimer (77% sunnimuslimer, 20% sjiamuslimer); 3% kristne; hinduer og andre.¹⁴⁷

Sri Lanka (19 millioner innbyggere): 70% buddhister; 15% hinduer; 8% kristne; og 7% muslimer.¹⁴⁸

At 80% av Indias innbyggere kan klassifiseres som hinduer vitner om en befolkning som religiøst sett er forholdsvis homogen. Men homogeniteten er kun tilsynelatende; de åtti prosentene er ikke en ensartet religiøs gruppering. Hinduisme kan langt på vei karakteriseres som en ”løs konføderasjon” av flere distinkte, men beslektede trosretninger. Theodore Wright, Jr. siterer en hinduistisk skribent som hevder at hinduismens pluralistiske struktur betyr at det er islam som utgjør den faktiske majoritetsreligionen i India.¹⁴⁹ Selv om hinduisme er en pluralistisk religion som mangler et institusjonelt apparat kapabelt til å etablere en ”ortodoksi”, finnes det likevel doktriner som anerkjennes av såpass mange hinduer at hinduisme kan oppfattes som en avgrenset entitet; for eksempel aksepterer de fleste hinduer doktrinene om *karma* og *samsara*. Men fordi disse doktrinene også inngår i det buddhistiske, jainistiske, og sikhistiske trossystemet, kan de ikke fungere som ekskluderende avgrensingskriterier. Det som først og fremst skiller hinduisme fra de andre indiske religionene er troen på at samlingen av skrifter som går under fellestituleringen *Veda* har autoritet som åpenbarte og hellige skrifter. Dette blir for eksempel ikke akseptert av buddhisme og jainisme.¹⁵⁰

¹⁴⁶ “India” i *CIA – The World Factbook 2000*.

¹⁴⁷ “Pakistan” i *CIA – The World Factbook 2000*.

¹⁴⁸ “Sri Lanka” i *CIA – The World Factbook 2000*.

¹⁴⁹ Wright, Jr. (1983: 412).

¹⁵⁰ Brockington (1996: 5 - 6).

I forhold til Pakistan har både India og Sri Lanka en heterogen religio-sosial struktur. De ovennevnte premisser tilsier dermed at det er logisk å utlede følgende empiriske forventninger angående tverrstatlig variasjon i interaksjon mellom religion og politikk:

1. ***Den pakistanske religionspolitikken har sannsynligvis innbefattet fundamentalistiske avvik fra sekularistiske normer.***
2. ***Eventuelle avvik fra sekularistiske normer i India og Sri Lankas konstitusjonelle religionspolitikk har hovedsakelig vært av en kommunalistisk art.***

Det at islam, i motsetning til hinduisme og buddhisme, har fusjon av verdslig og åndelig autoritet som et arketypisk eksempel på et ”rettmessig” styresett, at islam innbefatter et ideal om at lovgivning skal harmonere med den religiøse lov, og at islam, i kontrast til hinduisme og buddhisme, tillegger etableringen av guddommelig orden soteriologisk betydning, tilsier at forventning nr. 1 er en plausibel antakelse. I tillegg er islam en religion som hevder å innkapsle endelig og absolutt sannhet, noe som kan rettferdiggjøre anti-sekularistiske restriksjoner på minoritetenes religionsfrihet.

Peter L. Berger hevder at religionen er historiens mest effektfulle legitimeringsinstrument, og politiske myndigheters maktpolitiske behov for legitimitet kan utgjøre en utslagsgivende faktor bak en konfesjonell religionspolitikk. Et slikt behov kan eksempelvis oppstå på basis av et mer eller mindre pietistisk fundert press fra religio-politiske aktører i det sivile samfunn. At det er sannsynlig at tre aktuelle religionene i ulik grad inspirerer til slikt press, er et underforstått poeng i Smiths teori. Men en konfesjonell religionspolitikk kan også være et utslag av politiske ledes oppriktige forsøk på å etterleve sin religiøse overbevisning. Også på dette sistnevnte punkt tilsier den empiriske analysen ovenfor at det er rimelig å forvente en variasjon mellom stater som India, Sri Lanka og Pakistan. I forhold til hinduisme og buddhisme har islam myte, doktrine, og etikk som lett kan frembringe en anti-sekularistisk pietet. Men at India og Sri Lanka har en forholdsvis heterogen religio-sosial struktur kan frembringe et religio-nasjonalistisk legitimert press om en majoritetskommunistisk religionspolitikk, og dét i en gjensidig bestyrkende relasjon til minoritetskommunistiske aspirasjoner.

3. ***Forekomsten av, og/eller oppslutningen om, fundamentalistiske partier og organisasjoner har vært størst i Pakistan.***
4. ***Det har sannsynligvis forekommet religio-politiske partier og organisasjoner av en kommunalistisk art både i India og Sri Lanka.***

Idealet om fusjon av verdslig og åndelig autoritet; forestillingen om at realiseringen av en islamsk orden er av avgjørende betydning; den teologiske intoleransen overfor andre religioner; og den omfangsrige

reguleringen av sosialt liv, betyr at islam, i større grad enn hinduisme og buddhisme, kan inspirere til utformingen av en fundamentalistisk religio-politikk. Det metafysiske historiesynet; toleransen overfor andre religioner; og de historiske tradisjonene med separasjon av religiøs og politisk autoritet, som man finner både i hinduistisk og buddhistisk tradisjon, utgjør derimot lite formålstjenlige kognitive og institusjonelle betingelser i forhold til konstruksjon, legitimering og mobilisering av en fundamentalistisk interaksjon mellom religion og politikk. Islam er en minoritetsreligion både i India og på Sri Lanka, og i henhold til premissene i Smiths teori er det derfor rimelig å forvente eksistensen av religio-politiske partier på vegne av islam også i disse enhetene, men religionens minoritetsstatus begrenser trolig fundamentalistiske aspirasjoner til fordel for en kommunalistisk interessepolitikk.

5. *Involvering i den politiske sfære - enten det er snakk om utredning, utforming eller implementering av konstitusjonell religionspolitikk, eller religio-politiske partier og organisasjoner - har forekommet som mer omfattende, bedre kollektivt organisert, og med en større grad av institusjonalisering, blant muslimsk og buddhistisk geistlighet i henholdsvis Pakistan og Sri Lanka, enn blant hinduistisk geistlighet i India.*

Buddhisme er den av de tre religionene som har den beste kapasiteten til klerikal organisering, og den har derfor de beste organisatoriske forutsetningene for at klerikale representanter skal kunne oppnå politisk innflytelse. Men den buddhistiske doktrinen om at utførelsen av verdslige og politiske gjerninger er uforenlig med munkenes spirituelle anstrengelse for å oppnå frelsende opplysning, kan virke til å begrense aktualiseringen av buddhismens organisatoriske potensial til klerikal involvering i den politiske sfære. Likevel er det sannsynlig at *Sangha* sin tradisjonelle rolle som åndelig rettleder og forsvarer av *Dhamma* kan spore hen til religio-politisk engasjement. Det muslimske kleresiet er ikke organisert i en overordnet og sentralisert institusjon, men med tanke på at islams tidlige historie fremviser et arketypisk eksempel på ”rettmessig” styre som innebærer fusjon av verdslig og religiøs autoritet, *ulama* sin soteriologisk viktige rolle i tolkning og videreføring av *Shari'ah*, den løse organiseringen av hinduistisk kleresi, og den funksjonelle arbeidsdelingen som er innebygd i det hinduistisk legitimerede kastesystemet, kan forventning nummer 5 sies å være plausibel.

Hvis den klerikale involveringen i det politiske liv er begrunnet i henhold til allmenngyldige og religiøst nøytrale normer, kan den vanskelig karakteriseres som en religio-politisk trussel mot sekularistiske normer. Men hvis representanter for geistlighet entrer den politiske sfære for å fremme den religion eller den religiøse gruppen de selv utgår fra, eller hvis de - i kraft av sin religiøse ekspertise og åndelige autoritet - opptrer som mobiliserende og legitimerende støttespillere for deltakende parter i en elektoral strid om

representative mandater og utøvende posisjoner, eller for bestemte aktører i en politisk beslutningsprosess, vil det representere en interaksjon mellom religion og politikk som bryter med sekularistiske normer.

Eventuelle avvik fra disse forventningene vil bli forsøkt analysert og forklart innenfor det teoretiske rammeverket som det ble gjort rede for i kapittel 1; det aktørorienterte fokuset på fortolkning av religion som årsaksfaktor i forhold til interaksjon mellom religion og politikk vil bli forsøkt opprettholdt ved hjelp av det teoretiske perspektivet som er nedfelt i Laitins religions sosiologi. Kjernen i dette perspektivet er at religion er et dynamisk fenomen som inngår en dialektisk relasjon til sosiale, økonomiske, kulturelle og politiske betingelser. En religiøs tradisjon kan refortolkes, reformeres og rekonstrueres; for eksempel ved at religio-politiske aktører – i et forsøk på å tilfredsstille et behov for religiøs legitimitet - foretar en bevisst og selektiv fremhevelse av bestemte elementer i religiøs lære, for så å presentere disse som den ”autentiske” eller ”opphavlige” utgaven av religionen.

3.0 KONSTITUSJONELL RELIGIONSPOLITIKK

Hensikten med dette kapitlet er å teste de retrospektive forventningene om sammenheng mellom religio-sosial struktur, majoritetsreligion og konstitusjonell religionspolitikk, som ble utledet i forrige kapittel. Fordi islam er Pakistans majoritetsreligion, ble det for det første forventet at den pakistanske religionspolitikken - i motsetning til den indiske og srilankiske – sannsynligvis hadde innbefattet fundamentalistiske avvik fra sekularistiske normer, og for det andre at eventuelle avvik fra sekularistiske normer i India og Sri Lankas konstitusjonelle religionspolitikk hovedsakelig hadde vært av en kommunalistisk art. Det ble også utledet en forventning om at kleresiets rolle i forhold til utredning, utforming eller implementering av den konstitusjonelle religionspolitikken, hadde vært mer omfattende og mer institusjonalisert i Pakistan og Sri Lanka, enn i India.

3.1 INDIAS KONSTITUSJONELLE RELIGIONSPOLITIKK

Selv om konstitusjonen som ble vedtatt i 1950 inkorporerte en forpliktelse til sekularisme som religionspolitisk prinsipp, var det først i 1976 at ordet ”sekulær” ble innlemmet i innledningens beskrivelse av staten: *WE, THE PEOPLE OF INDIA, having solemnly resolved to constitute India into a SOVEREIGN SOCIALIST SECULAR DEMOCRATIC REPUBLIC...*¹

3.1.1 Religionsfrihetens moralske og juridiske rammer

I artiklene 25 og 26 inkorporerer Indias konstitusjon den sekularistiske ikke-intervensjonsnormen om individuell og korporativ/kollektiv religionsfrihet:

25.

(1) Subject to public order, morality and health and to the other provisions of this Part, all persons are equally entitled to freedom of conscience and the right freely to profess, practice and propagate religion.

(2) Nothing in this article shall affect the operation of any existing law or prevent the State from making any law –

(a) regulating or restricting any economic, financial, political or other secular activity which may be associated with religious practice;

*(b) providing for social welfare and reform or the throwing open of Hindu religious institutions of a public character to all classes and sections of Hindus.*²

26.

Subject to public order, morality and health, every religious denomination or any section thereof shall have the right –

(a) to establish and maintain institutions for religious and charitable purposes;

(b) to manage its own affairs in matters of religion;

(c) to own and acquire moveable and immovable property; and

*(d) to administer such property in accordance with law.*³

30.

(1) All minorities, whether based on religion or language, shall have the right to establish and administer educational institutions of their choice.

*The State shall not, in granting aid to educational institutions, discriminate against any educational institution on the ground that it is under the management of a minority, whether based on religion or language.*⁴

¹ *Constitution of India*, Shukla (1992: 1).

² *Constitution of India*, Shukla (1992: 161).

³ *Constitution of India*, Shukla (1992: 166).

Med formuleringen ”subject to public order, morality and health...”, som finnes både i artikkel 25 og i artikkel 26, er religionsfriheten underlagt visse betingelser som kan legitimere juridiske begrensninger på utfoldelsen av religiøs tro. Konstitusjonen åpner for brudd på ikke-intervensjonsnormen i tilfeller der enkeltindividets liv og helse, eller offentlig ro og orden, trues som en følge av individuell eller kollektiv religionsutøvelse. Med en åpenbar forbindelse til den sikhistiske oppstandelsen på midten av 1980-tallet, som endte med at militære styrker stormet Det Gyldne Tempel (sikhenes helligste sted) for å drive ut angivelige terrorister, ble *the Religious Institutions (Prevention of Misuse) Act* vedtatt i 1988 for å hindre at religiøse eiendommer og bygninger anvendes til å spre uro og konflikt mellom ulike befolkningsgrupper.⁵ Loven kan ergo forstås som en juridisk spesifisering av den konstitusjonelle formuleringen ”subject to public order...”.

Det mer enn tusen år gamle begravelsesritualet *sati* (”god kvinne”), bedre kjent som ”enkebrenning”, er et velkjent eksempel på en religiøs praksis som indiske styresmakter har forbudt ved lov. Ritualet var knyttet til den hinduistiske læren om *karma* og gjenfødelse: *The sati expressed yogic-like discipline and control in the act of sati. By entering the fire, she burned away her bad karma, thereby purifying herself and producing good karma for the next life.*⁶ I den hinduistiske eposet *Mahabharata* er ritualet beskrevet som en handling som gir kvinnen hinsidige fordeler.⁷ Selv om *sati* skulle være et frivillig selvmord, er det klart at sosialt press – spesielt fra svigerforeldre med utsikter til å unnsnippe sine økonomiske forpliktelser overfor enken – øvet sterk innflytelse på enkenes endelige valg. Det siste kjente tilfellet stammer fra 1987, da den 18 år gamle enken Roop Kanwar fra landsbyen Devrala i delstaten Rajasthan lot seg brenne på begravelsesbålet til sin avdøde mann.⁸

Den rituelle vielsen av før-pubertale lavkastejenter - såkalte *devadasier* (”Guds tjenere”) - til en hinduistisk gud eller et tempel, er en annen eldgammel tradisjon tilknyttet hinduistisk religion som indiske styresmakter har forbudt ved lov. Den mest tungtveiende grunnen bak forbudet mot denne religiøst betonte praksisen var at den ofte endte opp i seksuelt misbruk av barn og prostitusjon. Mange av *devadasiene* ble tvunget til å tilby seksuelle tjenester til tempelprester og høykastehinduer – muligens det eneste eksemplet på at ”urørlige” kan bli ”rørlige”. Men selv om *devadasi*-dedikasjon er en straffbar handling, hevder menneskerettighetsaktivister at så mange som 15,000 småjenter fra rurale strøk av India blir solgt av sine foreldre hvert eneste år. For mange fattige dalitter (”urørlige”), som sliter med å få giftet bort sine døtre, fremstår *devadasi*-dedikasjon som en respektabel utvei.⁹

Artikkel 25 (1) gir alle religiøse samfunn grunnlovfestet rett til å misjonere. Hinduisme er en pluralistisk og tolerant religion uten sentrale institusjoner kapable til å finansiere og organisere

⁴ *Constitution of India*, Shukla (1992: 176).

⁵ Amor (1997).

⁶ Young (1987: 85).

⁷ Smith (1963: 217).

⁸ ”The pull of the pyre” i *The Indian Express*, 09.01.01.

⁹ ”Becoming a ’Servant of God’.” i *Newsweek*, 03.07.00.

konvensjonell misjonsvirksomhet. Den sedvanlige form for religiøs formidling har vært rettet mot andre hinduer - ved *guruens* personlige undervisning i hinduistisk doktrine og praksis.¹⁰ Buddhisme, kristendom og islam er misjonerende religioner som ikke anerkjenner det hinduistisk legitimerede kastesystemet. Og de har derfor fremstått som attraktive religioner i øyene til de lavest rangerte i kastehierarkiet. Max Weber anvender, som før nevnt, metaforen *wahlverwandtschaften* for å beskrive sammenhengen mellom religiøse ideer og gruppeinteresser.¹¹ At lavkastehinduer har konvertert til buddhisme, islam, eller kristendom, i et forsøk på å unnsnippe de undertrykkende sidene ved kastesystemet, viser hvordan interessene til sosiale statusgrupper kan falle sammen med bestemte religiøse trosforestillinger.¹² Til tross for hinduismens filosofiske toleranse overfor all religiøsitet, har kristne og muslimske forsøk på å omvende ”urørlige” og andre lavkastehinduer vekket hindu-kommunalistiske motreaksjoner. Masseomvendelser av hinduer med lavt rangert kaste har blitt sett på som en trussel mot den sosiale orden (les: kastesystemet), og mot Indias identitet som et hinduistisk land.

I en rapport fra 1997 melder en spesialutsending fra FNs kommisjon for menneskerettigheter om at representanter for både den muslimske og kristne minoriteten i landet forteller at indiske styresmakter ikke har foretatt seg noe for å begrense deres konstitusjonelle rett til religionsfrihet, men at dette kun har vært tilfelle med ordinær gudsdyrkelse og administrasjon av religiøse institusjoner. Når det gjelder misjonsvirksomhet blir det derimot rapportert om at delstatsmyndighetene i enkelte stater, deriblant den hindu-nasjonalistiske bastionen Maharashtra, angivelig skal ha misbrukt lovgivning som forbyr tvungen konversjon og tilbud av materielle goder i bytte mot omvendelse, for å erverve seg hjemmel til å legge hindringer i veien for alminnelige og i utgangspunktet lovlige former for misjon.¹³

3.1.2 Kastesystemet som religionspolitisk problem

Kastesystemet er et eksempel på sosial stratifisering som er religiøst legitimert, og som har sider ved seg som er diskriminerende. Det er en utbredt misforståelse at kastesystemet er forbudt i dagens India. Den indiske konstitusjonen forbyr diskriminering på grunnlag av kastetilhørighet, samt den praktiske implementeringen av doktrinen om ”urørlighet”.¹⁴

¹⁰ Smith (1963: 164).

¹¹ Weber (1963: 83).

¹² Mannen som ble satt til å lede arbeidet med å formulere utkastet til Indias konstitusjon og som ble det uavhengige Indias første justisminister, Bhimrao Ambedkar (1892-1956), er den mest prominente av de ”urørlige” som har omvendt seg til en ikke-hinduistisk religion. I 1956 konverterte han til buddhisme. Men ikke bare det; han organiserte også en egen bevegelse for buddhistisk omvendelse av ”urørlige” (van der Veer 1994: 26 – 27). Ambedkar var av den oppfatning at kastesystemet var uløselig knyttet til hinduistisk religion, og at Gandhis forsøk på å forbedre de ”urørlige” sin situasjon innenfor et hinduistisk rammeverk derfor var forgjeves (Smith 1966b: 37).

¹³ Amor (1997).

¹⁴ *Constitution of India*, Shukla (1992: 31 – 73). De ”urørlige”, eller kasteløse som de også blir kalt på norsk - en noe misvisende betegnelse da også disse har kaste - er grupper som anses for å være særskilt rituelt urene, fordi de er involvert i rituelt forurensende aktiviteter som f.eks. behandling av lik. Disse kastene er de lavest rangerte i kastesystemet. Hinduer tror at fysisk og sosial kontakt med disse påvirker deres religiøse renhet og *karma* i negativ retning.

15.

(1) *The State shall not discriminate against any citizen on grounds only of religion, race, caste, sex, place of birth or any of them.*

(2) *No citizen shall, on grounds only of religion, race, caste, sex, place of birth or any of them, be subject to any disability, liability, restriction or condition with regard to –*

(a) *access to shops; public restaurants, hotels and places of public entertainment; or*

(b) *the use of wells, tanks, bathing ghats, roads and places of public resort maintained wholly or partly out of State funds or dedicated to the use of the general public.*

(3) *Nothing in this article shall prevent the State from making any special provision for women and children.*

(4) *Nothing in this article or in clauses (2) of Article 29 shall prevent the State from making any special provisions for the advancement of any socially and educationally backward classes of citizens or for the Scheduled Castes and the Scheduled Tribes.¹⁵*

16.

(1) *There shall be equality of opportunity for all citizens in matters relating to employment or appointment to any office under the State.*

(2) *No citizen shall, on grounds only of religion, race, caste, sex, descent, place of birth, residence or any of them, be ineligible for, or discriminated against in respect of, any employment or office under the State.*

...

(4) *Nothing in this article shall prevent the State from making any provision for the reservation of appointments or posts in favour of any backward class of citizens which, in the opinion of the State, is not adequately represented in the services under the State.*

(5) *Nothing in this article shall effect the operation of any law which provides that the incumbent of any office in connection with the affairs of any religious or denominational institution or any member of the governing body thereof shall be a person professing a particular religion or belonging to a particular denomination.¹⁶*

17.

"Untouchability" is abolished and its practice in any form is forbidden. The enforcement of any disability arising out of "Untouchability" shall be an offence punishable in accordance with law.¹⁷

Artikkel 15 og 16 åpner opp for kvoteordninger som diskriminerer mellom borgere på basis av deres kastetilhørighet. I 1979 ble den såkalte Mandalkommisjonen¹⁸ nedsatt for å utrede en politikk i tråd med konstitusjonens artikkel 46, som instruerer staten til å fremme de sosioøkonomiske interessene til lavkaster og andre svake grupper.¹⁹ Hele 52% av Indias befolkning faller inn under kategorien *other backward classes* (OBC'er). Kommisjonens rapport konkluderte med at det burde innføres kvoteordninger som reserverte bestemte andeler av studieplasser ved høyere utdanningsinstitusjoner og stillinger i den offentlige sektor til OBC'er. Fordi kommisjonen konstaterte at kastetilhørighet burde utgjøre et kriterium for identifisering av hvilke personer som skulle falle inn under ordningene, ble dens tilrådinger møtt med sterk kritikk fra høykastehinduer. Totaliteten av kommisjonens anbefalinger har ennå ikke blitt implementert; i 1990 ble de delvis inkorporert i statens lovgivning av den *Janata Dal*-dominerte koalisjonsregjeringen. For eksempel ble det vedtatt at en kvote på 27% av stillingene i statens sentraladministrasjon skulle reserveres OBC'er.²⁰

Kastehierarkiet er legitimert i hinduistisk myte og doktrine, og en statlig initiert utjevningsspolitikk, som søker å kompensere for de inegalitære konsekvensene av dette stratifiseringssystemet, kan derfor oppfattes som statlig intervensjon i religiøse forhold. Hinduer som tror at sosial og fysisk kontakt med

¹⁵ *Constitution of India*, Shukla (1992: 56).

¹⁶ *Constitution of India*, Shukla (1992: 66).

¹⁷ *Constitution of India*, Shukla (1992: 73).

¹⁸ Kommisjonens arbeid ble ledet av B. P. Mandal, og derav betegnelsen "Mandalkommisjonen".

¹⁹ *Constitution of India*, Shukla (1992: 243).

²⁰ Larson (1995: 261 – 262).

personer av lavt rangert kaste påfører dem rituell urenhet, kan kritisere staten for å begrense deres religionsfrihet. At tilrådingene i Mandalkommisjonens rapport ennå ikke har blitt fullstendig implementert viser hvilket problemområde kastesystemet representerer for indiske myndigheter. I rapporten fra FN, som det er referert til ovenfor, blir det meldt om at dalittkonvertitter har blitt fratatt sin rett til positivt diskriminerende særordninger,²¹ noe som demonstrerer innflytelsen til den hindu-kommunalistiske strømmingen i indisk politikk.

Konstitusjonens artikkel 17 avskaffer den religiøse doktrinen om *urørlighet*. De ”urørlige”, som utgjør ca. 25% av den indiske befolkningen, har den laveste religiøse status i det indiske samfunn; de er de mest rituelt urene, og troen på at fysisk og sosial kontakt med dem medfører urenhet, som fremdeles er en utbredt forestilling, har legitimert utestengelse fra hinduistiske templer, butikker og restauranter! Urørlighetslæren og dens praktiske implikasjoner er ergo et klart eksempel på hvordan religiøs tro og praksis kan stride med liberale frihets- og likhetsprinsipper. På 1950-tallet ble artikkel 25 (2b), som forplikter staten til å sikre ”urørlige” tilgang til hinduistiske templer,²² møtt med sterk motstand fra ortodokse høykastehinduer – under den begrunnelse at en sådan tempelåpning representerte en statlig innblanding i religiøse forhold, og dermed et brudd på konstitusjonens artikkel 26 (b) om korporativ religionsfrihet.²³ Denne kontroversen illustrerer problematikken rundt multiple og overlappende identiteter, og hva som til enhver til er rasjonelt for den enkelte borger å foreta seg. En rekke arkaiske tradisjoner betyr fortsatt mye for store deler av Indias innbyggere, noe som betyr at en modernistisk politikk à la den konstitusjonelle religionspolitikken som er nedfelt i artikkel 17, lett frembringer en spenning mellom tradisjon og modernitet, og et avvik mellom offentlig legitimitet og privat mening. Kastesystemets struktur og logikk tydeliggjør hvordan religiøst funderte oppfatninger av rettferdighet kan stride med moderne liberale ideal, deriblant sekularistiske normer. Flere hindu-kommunalistiske aktører har markert seg som aktive motstandere av urørlighetslæren – trolig fordi den har fungert som en utbredt beveggrunn bak konversjon til enten buddhisme, islam, eller kristendom. En utryddelse av urørlighet kan derfor styrke hinduistiske interesser og Indias identitet som en hinduistisk land.

3.1.3 Mellom ikke-intervensjon og likhet for loven

Den sekularistiske ikke-promoteringsnormen innebærer at staten ikke skal diskriminere mellom borgere på basis av religion. Og konstitusjonen forplikter følgelig også den indiske staten til å utforme et enhetlig lovverk som inkorporerer prinsippet om likhet for loven: *14. The State shall not deny to any person equality before the law or the equal protection of the laws within the territory of India.*²⁴ Men indiske myndigheter

²¹ Amor (1997).

²² I 1955 vedtok parlamentet en lov som gjorde det å hindre ”urørlige” adgang til hinduistiske templer til en straffbar handling med en strafferamme på 6 måneders fengsel (Smith 1963: 241)..

²³ Smith (1963: 242).

²⁴ *Constitution of India*, Shukla (1992: 31).

har ennå ikke maktet å fullføre en komplett implementering av denne konstitusjonelle artikkelen; det som gjenstår er utformingen av en enhetlig og universell sivillovgivning, det vil si lover vedrørende familierettslige spørsmål om ekteskap, skilsmisse, arv, etc..²⁵ Bakgrunnen for dette problemet er at det eksisterer både et hinduistisk og muslimsk lovsystem på det familierettslige området, som mange føler seg forpliktet til å etterfølge, enten det er ut fra egen religiøs fromhet eller sosialt press. Og ergo oppstår det en spenning mellom religiøse og sekulære lover.

Konstitusjonens artikkel 44 instruerer indiske myndigheter til å strebe etter en ensretting av sivillovgivningen: *44. The State shall endeavour to secure for the citizens a uniform civil code throughout the territory of India.*²⁶ Et problem er at artikkelen er plassert i den del av grunnloven som kalles "Directive Principles of State Policy", og ikke i seksjonen "Fundamental Rights", noe som betyr at den ikke er juridiske bindende for det indiske rettssystemet. I den grunnlovgivende debatten på slutten av 1940-tallet ble intensjonen i artikkel 44 møtt med sterke motforestillinger. Blant annet ble det hevdet at en uniformering av sivillovgivningen kunne komme til begrense borgernes religionsfrihet, og legitimere undertrykkelse av landets minoriteter. Og fra muslimsk hold har artikkel 44 blitt møtt med opprettelsen av egne institusjoner spesifikt designet til å sikre at statens lovgivning i minst mulig grad overkjører muslimsk familie Lovgivning. Det muslimske interesseorganet *All India Muslim Personal Law Board* (AIMPLB), som blant annet inkluderer representanter fra partiet *Muslim League* (MUL) - har fungert som en konservativ pressfaktor i forhold til styresmaktene forsøk på å realisere en uniform sivillovgivning.

Det var de britiske kolonimyndighetene som først tok initiativet til å etablere en likhet for loven i India, men de kom ikke lenger enn til en uniformering av straffelovgivningen. Allerede i 1772 garanterte britiske styresmakter at hinduistisk og muslimsk lovgivning fortsatt skulle få lov til å regulere familierettslige spørsmål internt i de to respektive religiøse samfunnene.²⁷ Og denne tilstanden har altså vedvart frem til i dag. Men det finnes likevel eksempler på statlig initiert reform av den religiøse familie Lovgivning, noe som er i strid med ikke-intervensjonsnormen, men som likevel kan legitimeres ut fra liberale likhetsprinsipper. Tradisjonell hinduistisk familie Lovgivning tillot for eksempel ikke ekteskap mellom personer av forskjellig religiøsitet og kaste. I 1872 vedtok britene *the Special Marriage Act*, som åpnet for ekteskap mellom personer av ulik religiøs herkomst, såfremt at partene hverken bekjente seg til hinduisme, buddhisme, sikhisme, jainisme, islam, eller kristendom. Denne betingelsen om indirekte frasingelse av religiøs tro ved inngåelsen av interreligiøse ekteskap ble imidlertid fjernet ved vedtaket av *the Special Marriage Act* i 1954.²⁸

Kort tid etter landets selvstendighet ble det satt i gang en prosess for å etablere en uniform sivillovgivning, som i 1948 resulterte i lovforslaget *the Hindu Code Bill*. Intensjonen var å kodifisere

²⁵ Larson (1995: 256).

²⁶ *Constitution of India*, Shukla (1992: 241).

²⁷ Smith (1963: 69 – 70).

²⁸ Smith (1963: 278).

mylderet av ulike regionale hinduistiske sedvaner og lovtradisjoner inn i et enhetlig hinduistisk lovsystem - som et første, inkrementelt steg mot realiseringen av en fullstendig ensrettet sivillovgivning. I 1951 ble den imidlertid lagt til side på grunn av sterk opposisjon fra konservativt hinduistisk hold. Men gjennom de suksessive vedtakene av de separate lovene *the Hindu Marriage Act* (1955), som gjorde polygami blant hinduer straffbart og introduserte skilsmisse,²⁹ *the Hindu Succession Act* (1956), *the Hindu Minority and Guardianship Act* (1956) og *the Hindu Adoptions and Maintenance Act* (1956),³⁰ ble den vedtatt på en gradvis og stykkevis måte. Fra hindu-kommunistisk hold ble denne reformpolitikken oppfattet som en diskriminerende intervensjon i hinduenes religiøse liv.³¹ Lederen for partiet *Hindu Mahasabha* (HMS), N. C. Chatterjee, viste til at ekteskapet var et hinduistisk sakrament utformet for å sikre den videre eksistensen av de tre høyest rangerte kastene,³² og kunne derfor benytte hensynet til den grunnlovfestede retten til religionsfrihet i sin argumentasjon mot myndighetenes reform av de hinduistiske ekteskapslovene.

Styresmaktenes reform av den hinduistiske familielovgivningingen inkorporerer imidlertid enkelte diskriminerende elementer som favoriserer hinduistiske interesser. *The Hindu Adoptions and Maintenance Act* institusjonaliserer for eksempel bestemmelser som i praksis kan fungere begrensende på konversjon av hinduer. Loven sier for eksempel at en hinduistisk kvinne skal fratras sin livsvarige rett til å motta egen bolig og økonomisk bistand fra sin mann hvis hun omvender seg til en ikke-hinduistisk religion, det vil si en religion utenom de indiske religionene hinduisme, buddhisme, jainisme og sikhisme. Og *The Hindu Succession Act* fratrar barn og etterkommere av opprinnelige, men omvendte hinduer, retten til å arve sine foreldre og forfedre, med mindre etterkommerne er hinduer når arven skal fordeles.³³ I tillegg til å inkorporere bestemmelser som kan motvirke omvendelser til islam og kristendom, inneholder den statlig styrte reformen av hinduistisk familielovgivning også elementer som gjør det potensielt lukrativt for kristne og muslimer å konvertere eller rekonvertere til en av de indiske religionene hinduisme, buddhisme, jainisme, eller sikhisme.

På 1980-tallet oppstod det nok en gang kommunalistiske kontroverser rundt myndighetenes forsøk på å implementere konstitusjonens artikkel 44. Og det som utløste det hele var en muslimsk skilsmisse. Mohammed Ahmed Khan var gift med Shah Bano i 43 år før han skilte seg fra henne i 1975. I 1978 gikk Shah Bano til sak mot sin tidligere mann for ikke å ha oppfylt forpliktelsene om økonomisk kompensasjon i henhold til statlig lovgivning. Khan forsvarte seg med at han hadde handlet i pakt med muslimsk familielovgivning. Etter hvert havnet saken i høyesterett, som i 1985 avviste Khans anke og dømte i favør av saksøker. Mange fremtredende hinduer reagerte positivt på kjennelsen, mens muslimsk intelligentsia ikke uventet uttrykte en sterk misnøye over den. Fra muslimsk hold ble det hevdet at høyesteretts

²⁹ Smith (1966b: 47).

³⁰ Larson (1995: 221).

³¹ Smith (1963: 286).

³² Smith (1963: 283).

³³ Smith (1963: 186–187).

domsavsigelse utgjorde et angrep på muslimske minoritetsrettigheter, og muslimenes kollektive identitet. I og med at islamsk lov på flere områder er diskriminerende – for eksempel gir de muslimske skilsmisellovene juridiske fordeler til menn³⁴ – oppstår det lett en spenning mellom den indiske statens forpliktelse til religionsfrihet og dens ambisjon om å etablere en fullstendig likhet for loven. Høyesterettsdommerne forsøkte å legitimere sin kjennelse ved å henvise til et utdrag fra Koranen, men ved å begi seg inn på en slik strategi satte de seg til å tolke muslimenes hellige skrift – en funksjon som er forbeholdt *ulama*, og dermed gav de den muslimske opposisjonen enda et motargument.³⁵

Høyesteretts kjennelse i *Bano vs. Khan* avstedkom protestaksjoner og voldelige opptøyer flere steder i landet. I begynnelsen støttet INC-regjeringen opp om høyesteretts kjennelse, men etter hvert begynte den å frykte at det ville oppstå en seriøs krise i forhold til landets muslimske minoritet, som kunne ende i en alvorlig uttynning av en trofast velgerbase. I 1986 gav regjeringen etter for det muslimske presset, deriblant fra AIMPLB, ved å legge frem lovforslaget *the Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Bill*, som parlamentet følgelig vedtok. I henhold til denne loven skal fraskilte muslimske kvinner kun ha rett til beskyttelse under den muslimske familie Lovgivning. ³⁶ Loven er et åpenbart brudd med den sekularistiske ikke-promoteringsnormen om at det ikke skal forekomme diskriminering mellom borgere på grunnlag av deres religiøse tilhørighet, som den indiske stat har forpliktet seg til i konstitusjonens artikler 14, 15 og 16.

3.1.4 Sekularisme uten underbyggende substans

Sekularisme tilbyr både en prinsipiell og pragmatisk løsning på det religionspolitiske problem som følger av et religiøst mangfold. Den sekularistiske religionspolitikken i Indias konstitusjon er åpenbart et forsøk på å håndtere landets religiøse pluralisme innenfor rammene av et moderne, liberalt demokrati; den fremtrer som et element i elitesens stats- og nasjonsbyggende forsøk på å konstruere en *liberal* nasjonalisme av den ”franske” typen - i kontrast til en *kulturell* nasjonalisme av den ”tyske” typen. Med grunnlag i liberalistisk teori er sekularisme det eneste religionspolitiske alternativet som kan rettferdiggjøres i en demokratisk stat med en såpass rik religionsflora som den indiske; en eller annen form for konfesjonell religionspolitikk vil sannsynligvis bidra til å fremmedgjøre religiøse minoritetsgrupper.

I sin politiske teori om at deliberative prosesser knyttet til de mest grunnleggende debattene i et demokrati bør føres innenfor et bestemt normativt rammeverk kalt ”offentlig fornuft”, hevder John Rawls at overbyggende avgjørelser som valg av konstitusjonell religionspolitikk, må hvile på et sett av prinsipper

³⁴ En mann kan skille seg fra en kvinne på tre måter: (1) ved å komme med uttalelsen «jeg skiller meg fra deg», noe som effektuerer en skilsmisse etter tre måneders obligatorisk ventetid; (2) ved å uttale ordet «skilsmisse» tre ganger fordelt på tre etterfølgende måneder; eller (3) ved å uttale ordet «skilsmisse» tre ganger rett etter hverandre, noe som medfører en øyeblikkelig skilsmisse. En kvinne må, etter islamsk lov, gå gjennom det islamske rettssystemet og bevise gyldig grunn for sitt ønske om skilsmisse, for å kunne skille seg fra sin mann (Esposito 1991: 97 - 98).

³⁵ Engineer (1987: 36).

³⁶ Larson (1995: 259).

som alle borgere, uansett religiøsitet og livssyn, kan akseptere.³⁷ I en heterogen religio-sosial kontekst som India, og ut fra det premiss at vurderingen av religioners sannhetsgehalt er utenfor politikkenes mandat, vil det si grunnleggende liberalistiske, og religiøst nøytrale, frihets- og likhetsprinsipper. I India kan ikke en konfesjonell religionspolitikk begrunnes innenfor rammene av ”offentlig fornuft”.

Flere har imidlertid hevdet at Indias sekularistiske konstitusjon hviler på et premiss fra hinduistisk doktrine, nemlig den filosofiske toleransen overfor all religiøsitet.³⁸ Problemet med å begrunne en sekularistisk religionspolitikk i et religiøst premiss å la ”alle religioner er like sanne, og derfor bør ikke en demokratisk stat favorisere en spesiell religion”, er at det ikke kan forventes at borgere av annen religiøs tilhørighet enn den religion som premisset er hentet fra, aksepterer en sådan begrunnelse. Særlig islam og kristendom presenterer sin lære som et unikt og eksklusivt uttrykk for absolutt sannhet, og en hinduistisk fundert begrunnelse for implementering av sekularisme som religionspolitisk prinsipp, faller derfor utenfor Indias ”utgave” av det normative og prinsipielle rom som Rawls kaller ”offentlig fornuft”. Mens Rawls liberalistiske teori tilsier at en sekularistisk religionspolitikk, som er negativt definert i et fullstendig og likebehandlende skille mellom stat og religion, er den rette løsningen for India, følger det av Charles Taylors multikulturalistiske og kommunitaristiske teori, som det så vidt ble gjort rede for i kapittel 1, at en multireligiøs stat som India bør føre en religionspolitikk som anerkjenner borgernes religiøse identitet - på en måte som fordrer forskjellsbehandling av borgere med ulik religiøs tro.

Utfallet av Shah Bano-saken, som blant annet skyldtes minoritetskommunalistisk press fra muslimsk hold, er et belysende eksempel på en positivt diskriminerende anerkjennelsespolitikk; med vedtaket av *the Muslim Women (Protection on Divorce) Bill* har indiske myndigheter anerkjent at den muslimske skilsmisselovgivningen er et såpass sentralt element i muslimenes kollektive identitet, at den har krav på en beskyttelse som unndrar landets muslimer fra den sekulære statens tendens til å likebehandle sine borgere på tvers av religiøse skiller. At myndighetene har tvunget igjennom en reform av den hinduistiske familie-lovgivningen uten å fullføre intensjonen om en fullstendig ensretting av landets sivillovgivning har fremprovosert reaksjoner fra hindu-kommunalistiske aktører, som har karakterisert myndighetenes religionspolitikk som en ”pseudo-sekularistisk” favorisering av landets muslimske minoritet.

Til tross for konstitusjonenes sekularistiske intensjoner, kan den indiske religionspolitikken karakteriseres som tvetydig. I flere henseender har landets religionspolitikk avveket fra sekularistiske normer. Selv om konstitusjonens artikkel 44 instruerer staten til å erstatte den hinduistiske og muslimske familie-lovgivningen med en ensrettet sivillovgivning, har den ennå ikke maktet å sikre alle borgerne, uansett religiøs tilhørighet, fullstendig likhet for loven. Og i tillegg til å reformere den hinduistiske familie-lovgivningen, har myndighetene regulert driften av hinduistiske helligdommer, som for eksempel

³⁷ Rawls (1993: 212 – 230).

³⁸ Smith (1963: 146 – 147).

templer, noe som klart bryter med det sekularistiske prinsippet om at staten ikke skal intervensjonere i religiøse forhold.

Donald E. Smith forklarer myndighetenes tendens til å intervensjonere i forhold som tilhører hinduistisk religiøsitet ved å henvise til at de institusjonelle forutsetningene for en maktpolitisk strid mellom stat og kirke, som preget stats- og nasjonsbyggingsprosessene i de europeiske statene, ikke har vært til stede i India, og at fraværet av et organisert hindu-klerikalt apparat har fremtvunget brudd på ikke-intervensjonsnormen.³⁹ De fleste av intervensjonene i religiøse forhold har riktignok vært legitime; at religionsfriheten ikke kan være betingelsesløs er et innebygd paradoks i den liberale sekularismen. Og retten til religionsfrihet innebærer paradoksalt nok også en rett til frihet *fra* religion, og *fra* religiøs praksis med diskriminerende og undertrykkende virkninger.

At den konstitusjonelle religionspolitikken har vært tvetydig skyldes trolig en spenning mellom tradisjon og modernitet, og et avvik mellom offentlig legitimitet og privat mening, som lett kan oppstå i et stats- og nasjonsbyggingsprosjekt à la det indiske. De statlige initiativene til reform av hinduistisk tradisjon, som er omtalt ovenfor, kan tilskrives stats- og nasjonsbyggernes ambisjon om at India skulle fremstå som et moderne, liberalt demokrati. Men enkelte sider ved den omtalte tvetydigheten, som for eksempel *the Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Bill*, kan også tolkes som et resultat av styresmaktens realpolitiske behov for legitimitet i et samfunn der en rekke arkaiske religiøse tradisjoner fortsatt har en sterk innvirkning på menneskers tankesett og sosiale liv. Subrata Kumar Mitra hevder at bakgrunnen for Indias religionspolitikk ligger i et spenningsforhold mellom demokratisering og sekularisering:

*The ultimate source of the ambiguous discourse on religion was found in Nehru's double commitment to democracy and secularism. Politicians hungry for votes knew from the outset that a society structured and stratified along the lines of caste and integrated through complex networks of pan-Indian religions could be reached by establishing political links with primordial sentiments and social networks based on them.*⁴⁰

Statens sekularistiske religionspolitikk faller inn under fase to i Rokkans stats- og nasjonsbyggingskjema, mens demokratisering utgjør fase tre. Å måtte gjennomføre disse to fasene samtidig øker sannsynligvis faren for at det oppstår motkulturelle og anti-sekularistiske reaksjoner. India er et multireligiøst samfunn hvor et mangfold av religiøse tradisjoner fortsatt yter sterk innflytelse på livet til store deler av landets befolkning. For mange hengivne buddhister, hinduer og muslimer gir det ikke mening å privatisere sin religion i den grad som det den en fullstendig sekularistisk religionspolitikk faktisk fordrer.⁴¹ T. N. Madan hevder at Indias religionspolitikk har vekslet mellom den indiske – og hinduistisk sanksjonerte – ideen om en *positiv* anerkjennelse og beskyttelse av alle religioner (*sarvadharmā samābhāva*), som konstitusjonens artikkel 30 og *the Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Bill* er eksempler på, og en *negativt*

³⁹ Smith (1966a: 8).

⁴⁰ Mitra (1991: 764).

⁴¹ Madan (1987: 749).

definert sekularisme preget av nøytral separasjon av stat og religion.⁴² Ifølge Madan mangler en sekularistisk religionspolitikk forutsetninger for en tilstrekkelig anerkjennelse av religionens betydning for indere flest,⁴³ og dette misforholdet mellom ”offentlig fornuft” og privat mening har resultert i en tvetydig religionspolitikk og anklager fra hindu-kommunistisk hold om en ”pseudo-sekularistisk” favorisering av landets minoriteter.

Det finnes sterke anti-sekularistiske strømninger i det indiske sivilsamfunnet som det politiske system - av ideelle og/eller opportunistiske grunner - trolig ser seg nødt å ta hensyn til. Indias tvetydige religionspolitikk kan derfor karakteriseres som en realpolitisk tilpassing til det faktum at det indiske samfunnet ikke er tilstrekkelig sekularisert til å unngå at forsøk på å effektivere den sekularistiske religionspolitikken som er foreskrevet i konstitusjonen, ikke medfører konflikter mellom styresmakter og religiøst avgrensede befolkningsgrupper.

3.2 SRI LANKAS KONSTITUSJONELLE RELIGIONSPOLITIKK

I 1948 ble Ceylon grunnlagt som uavhengig stat under den såkalte Soulbury-konstitusjonen, oppkalt etter Lord Soulbury, lederen av den britiske konstitusjonelle kommisjonen som ble sendt til øyen i 1945 for å forhandle med uavhengighetsbevegelsens ledere. I 1970 tok den nyvalgte koalisjonsregjeringen initiativet til en konstitusjonell reformprosess, og i 1972 ble Sri Lanka erklært som republikk under en ny konstitusjon.⁴⁴ Men allerede i 1978 ble denne erstattet av landets nåværende grunnlov.

3.2.1 Majoritetskommunalismens gjennombrudd

Soulbury-konstitusjonen etablerte Ceylon som et konstitusjonelt monarki med den britiske monarken som statsoverhode, og dens religionspolitikk var hovedsakelig av sekularistisk art:

29.

(1) Subject to the provisions of this order, Parliament shall have power to make laws for the peace, order and general government of the island.

(2) No such law shall:

(a) prohibit or restrict the free exercise of religion; or

(b) make persons of any community or religion liable to disabilities or restriction to which persons of other communities or religions and not liable; or

(c) confer on persons of any community or religion any privilege or advantage which is not conferred on persons of other communities or religions; or,

(d) alter the constitution of any religious body except with the consent of the governing authority of that body.⁴⁵

Artikkel 29 (2a) og (2b) forpliktet staten til å etterleve ikke-intervensjonsnormen om individuell og kollektiv religionsfrihet, mens paragraf 29 (2c) og (2d) implementerte ikke-promoteringsnormen.

⁴² Madan (1987: 750).

⁴³ Madan (1987: 749).

⁴⁴ Jupp (1978: 4–23).

⁴⁵ Sitat i Phadnis (1976: 121–122).

Valgene i 1947 og 1952 ble vunnet av det konservative og sekulære partiet *United National Party* (UNP). Det faktum at et uforholdsmessig stort antall kristne inngikk i UNPs toppledelse, gjorde at UNP-regjeringens religionspolitiske linje, som først og fremst var innrettet på å sikre minoritetenes rettigheter i pakt med Soulbury-konstitusjonens sekularistiske instruksjoner, kunne fremstilles som en konsolidering av britenes angivelige favorisering av kristendom.⁴⁶ Det politiske rom for singalesisk-buddhistisk nasjonalisme og kommunalisme var følgelig relativt stort i denne perioden av srilankisk politikk. I 1951 sendte den majoritetskommunistiske organisasjonen *All Ceylon Buddhist Congress* (ACBC) en delegasjon til statsministerens kontor for å anmode om at det ble nedsatt en buddhistisk granskningskommisjon for å kartlegge buddhismens tilstand på øyen. I utgangspunktet var den sekulære UNP-regjeringen positiv til forslaget – trolig som et taktisk trekk for å demme opp for opposisjonspartiet SLFP – men i 1952 besluttet den å ikke imøtekomme ACBCs ønske om en Buddha Sasana-kommisjon - med den begrunnelse at *Sangha* ikke ønsket å være representert i en slik kommisjon.⁴⁷

I 1954 satte ACBC ned en buddhistisk granskningskommisjon, *the Buddhist Committee of Inquiry*, bestående av både munk og lekmenn, med følgende mandat: *...to inquire into the present state of Buddhism in Ceylon and to report on the conditions necessary to improve and strengthen the position of Buddhism, and the means whereby those conditions may be fulfilled.*⁴⁸ Kommisjonens offentliggjorde sin rapport, *The Betrayal of Buddhism*, i 1956. Kort sagt fremstilte rapporten srilankisk buddhisme som en truet religion med mange historiske fiender, og den tilrødde derfor omfattende statlig subsidiering av buddhisme for å sikre religionen et videre eksistensgrunnlag på øyen.⁴⁹ I 1956 vant den opposisjonelle sammenslutningen *Mahajana Eksath Peramuna* (MEP)⁵⁰ ("Folkets forente front"), som var dominert av partiet *Sri Lanka Freedom Party* (SLFP), valget på et singalesisk-buddhistisk program som lovet at singalesisk skulle gjøres til landets eneste offisielle språk, og at buddhismens historiske status som den viktigste og fremste religionen på øyen skulle gjenopprettes.⁵¹

Etter valgseieren i 1956 instituerte den nyvalgte MEP-regjeringen et eget departement for kulturelle spørsmål. Det nye departementet ble blant annet gitt ansvaret med å løyve pengestøtte til kulturelle og religiøse gjøremål. Fra starten av ble det imidlertid løyvet større beløp til religion enn til kunst og litteratur, og på et kommunalistisk sett var bevilgningene til buddhistiske aktiviteter betydelig større enn de pengesummene som ble allokert til hinduistiske, muslimske og kristne formål.⁵² Myndighetenes

⁴⁶ Phadnis (1976: 120).

⁴⁷ Phadnis (1976: 123).

⁴⁸ Sitat i Tambiah (1992: 22).

⁴⁹ Tambiah (1992: 33–37).

⁵⁰ I sammenslutningen inngikk SLFP, *Lanka Sama Samaj Party* (LSSP) – et sosialistisk parti, og *Eksath Bhasa Peramuna* - en organisasjon bestående av både munk og lekmenn som arbeidet for etableringen av singalesisk som eneste offisielle språk (Phadnis 1976: 136).

⁵¹ Nissan og Stirrat (1990: 35). 1956 var for øvrig et spesielt år for singalesiske buddhister. På fulmånedagen i mai ble det avholdt feiring av *Buddha Jayanti*, markeringen av at både Buddhas død og ankomsten til Prins Vijaya – den første singaleser – hadde skjedd 2500 år i forveien (Tambiah 1992: 42).

⁵² Phadnis (1976: 138).

kommunalistiske kobling til buddhistiske interesser manifesterte seg også i at departementets støtte til hinduistiske og muslimske aktiviteter som regel ble overført via religionenes egne institusjoner, mens de buddhistiske tiltakene ofte ble administrert av departementet selv.⁵³

Det nyopprettede departementet iverksatte en rekke tiltak i buddhismens tjeneste; for eksempel omorganiserte det landets *Dhamma*-skoler etter en modell basert på de kristne søndagsskolene. Men departementets mest vidtfavnende promotering av buddhisme var å finne i dets forsøk på å etablere en varig institusjonell forbindelse mellom departement og de buddhistiske templene på øyen; det tok initiativet til å opprette et nettverk av nesten 4000 regionale tempelråd som skulle arbeide for å bedre forholdet mellom *Sangha* og lekfolk, og for å fremme en livsstil i tråd med buddhismens fem forskrifter.⁵⁴

I 1959 grunnla MEP-regjeringen to buddhistiske universitet. Staben til de to nye universitetene ble i sin tid hentet fra to gamle buddhistiske utdanningsinstitusjoner (*pirivenaer*). Universitetene, som gav særfordeler til buddhistiske munkere i sine opptak av studenter,⁵⁵ var ment til å utgjøre sentrale institusjoner i statens ivaretagelse av singalesisk og buddhistisk kultur. De to nye universitetene var ikke det eneste utdanningspolitiske tiltaket i regjeringens ”retronisering” av buddhisme; den vedtok også en nasjonalisering av skoleverket. Private skoler som ikke kunne drives uten overføringer fra staten skulle underlegges et sentralt, nasjonalt system. Flesteparten av skolene som myndighetene etter hvert overtok var fattige katolske skoler.

Selv om staten også støttet opp om ikke-buddhistisk religion, var det tydelig at den knyttet et betraktelig tettere bånd til buddhistisk religion. De nevnte tiltakene som den nyvalgte MEP-regjeringen iverksatte for å fremme buddhistiske interesser, utgjør typiske eksempler på en kommunalistisk religionspolitikk, og klare brudd på den sekularistiske ikke-promoteringsnormen.

I forkant av valget hadde MEP avgitt en lovnad om at anbefalingene til den buddhistiske granskningskommisjonen skulle implementeres inn i faktisk politikk.⁵⁶ I 1957 satte den ned den såkalte Buddha Sasana-kommisjonen⁵⁷, for å etterkomme dette løftet. Den bestod av ti buddhistiske munkere (to fra *Ramanna*; to fra *Amarapura*; og seks fra *Siyam*) og fem lekmenn. Kommisjonens mandat var å granske og utrede: (1) forslagene til den buddhistiske granskningskommisjonen angående opprettelsen av et Buddha Sasana-råd og klerikale domstoler; (2) mulige fremgangsmåter for utrensning av falske medlemmer av *Sangha*, administrering av buddhistiske temporalier, og utdanning av munkere; (3) muligheten for registrering og kontroll av lokaliteter for buddhistisk trosutøvelse; (4) og andre forhold nødvendige for å gjenopprette buddhismen rettmessige posisjon på øyen.⁵⁸

⁵³ Smith (1966c: 473).

⁵⁴ Smith (1966c: 474).

⁵⁵ Phadnis (1976: 140–141)..

⁵⁶ Phadnis (1976: 213).

⁵⁷ I buddhistiske tekster betyr *Sasana* ”instruksjon” eller ”orden”. Men i senere tid har betegnelsen blitt brukt om buddhistiske institusjoner (Phadnis 1976: 211).

⁵⁸ Smith (1966d: 500).

Kommisjonens rapport kom med fire tilrådinger. Den foreslo opprettelsen av: (a) et Buddha Sasana-råd, som skulle lede restaurering og bygging av tempel, rådgi myndighetene i buddhistiske spørsmål, arbeide for en forening av *Sangha*, organisere utdannelsen av munkes og den religiøse undervisningen av lekfolk, overvåke inntektene til tempel og *viharaer*, og arrangere buddhistiske festivaler og annen religiøs aktivitet; (b) klerikale domstoler med eksklusiv jurisdiksjon over posisjonelle stridigheter i *Sangha*; (c) et eget departement for å lede administrasjonen av buddhistiske tempeleierdommer; og (d) tiltak for å motvirke disiplinære avvik internt i *Sangha*, og for en formell registrering av genuine munkes. I pakt med buddhistisk lære var kommisjonen av den oppfatning at ingen munkes burde bedrive akkumulering av kapital, og den foreslo derfor at det skulle innføres juridiske restriksjoner på ansettelse av munkes i lønnede stillinger. I tillegg mente kommisjonen, for øvrig også i samsvar *Dhamma*, at øyens *bhikkhu*er burde avstå fra deltakelse i partipolitisk aktivitet.⁵⁹

Buddha Sasana-kommisjonens rapport anbefalte altså en forholdsvis vidtspennende reform av munkesamfunnets struktur og virke. Hensikten var å forene og rens *Sangha* som et remedie mot det som ble oppfattet som en tiltagende fragmentering og degradering av munkesamfunnet, og for å styrke dets stilling i forhold til kristen misjonsvirksomhet. Men - i strid med intensjonene - bidrog kommisjonens reformforslag til en polarisering av munkene. De fremkalte sterk motbør fra enkelte representanter for *Sangha*, som oppfattet anbefalingene som et forsøk på å kontrollere og overstyre munkeordenen.⁶⁰ Særlig *Siyam*-sekten, den største og rikeste, markerte sin motstand mot kommisjonens forslag til reform av *Sangha*. Den eldste *Ramanna*-munken erklærte derimot umiddelbart at hans *nikaya* aksepterte totaliteten av kommisjonens tilrådinger.⁶¹

På tross av at *Vinayapitaka* inneholder formuleringer som åpenbart kan tolkes som et faktisk forbud mot å ta betaling for utførte tjenester,⁶² uttrykte altså deler av *Sangha* motstand mot kommisjonens forslag om å vedta juridiske begrensninger på ansettelsen av munkes i lønnet arbeid. Og i henhold til sekularistiske normer var de i sin fulle rett; statlig styrt reform av religiøse institusjoner er i strid med den sekularistiske ikke-intervensjonsnormen. Men motstanden var etter all sannsynlighet fundert på en miks av materialistiske motiv og tradisjonell buddhistisk individualisme: *The idea of a Sasana Council vested with legal powers to define the Buddhist position on a number of problems and to get it implemented through the State was unusual for the highly individualistic Theravada Buddhism of Sri Lanka.*⁶³ Selv om rapportens reformforslag ble møtt med kraftig kritikk fra klerikalt hold, så MEP-regjeringen seg forpliktet til å iverksette en implementering av forslagene. Regjeringen forsøkte å legitimere kommisjonens anbefalinger ved å sammenligne dem med de buddhistiske kongenes tradisjonelle beskyttelse av

⁵⁹ Smith (1966d: 501 – 502), Phadnis (1976: 217 – 219).

⁶⁰ Phadnis (1976: 141).

⁶¹ Phadnis (1976: 221).

⁶² Buddha skal angivelig ha kommet med følgende uttalelse: *But in no way, I say, is gold or silver to be consented to or sought* (Sitat i Gombrich 1988: 103).

⁶³ Phadnis (1976: 220).

buddhisme,⁶⁴ men implementeringsprosessen ble både trenert og drenert. På begynnelsen av 1960-tallet gikk den sittende SLFP-regjeringen etter hvert med på å modifisere Buddha Sasana-kommisjonens tilrådinger,⁶⁵ og foran valget i 1965 inneholdt SLFPs valgmanifest ingen punkter om reform av *Sangha*.⁶⁶

3.2.2 1972-konstitusjonens kommunalistiske rangorden

Det var først i 1972 at SLFP, med godkjenning av UNP, maktet å formalisere det partiet hadde lovet foran valget i 1956. I en kommunalistisk ånd gav konstitusjonen av 1972 buddhisme en opphøyet status som ”fremst blant likeverdige”: *6. The Republic of Sri Lanka shall give to Buddhism the foremost place and accordingly it shall be the duty of the State to protect and foster Buddhism while assuring to all religions the rights granted by Section 18(1) (d).*⁶⁷ Denne artikkelen forpliktet staten til å ta vare på buddhismens interesser i den grad det ikke begrenset den grunnlovfestede religionsfriheten til borgere tilhørende andre religioner.

De Silva Wijeyeratne mener at den majoritetskommunistiske religionspolitikken i 1972-konstitusjonens artikkel 6 langt på vei var en imitasjon av en arketypisk eksempel på ”rett” buddhistisk styresett, som det blir berettet om i det srilankiske krøniken om øyens tidlige religiøse og politiske historie - titulert *Mahavamsa* (”det store krøniken”). Denne mytisk-historiske krøniken forteller blant annet om bedriftene til Kong Dutugemunu (ca. år 200 f.v.t.), som overvant den hinduistiske tamilkongen Elara, og grunnla et singalesisk-buddhistisk styresett på øyen. Han tok videre på seg ansvaret med å beskytte og fremme buddhisme; for eksempel iverksatte han byggingen av flere buddhistiske monumenter på øyen.⁶⁸ For at en buddhistisk konge skulle kunne fremstå som legitim måtte han akseptere, og styre i henhold til, *Dhamma*, han måtte anerkjenne og underlegge seg den åndelige autoriteten til *Sangha*, og han burde være i besittelse av Buddhas tannrelikvie. Disse tre momentene er fremdeles aktuelle; for eksempel er det fremdeles en sedvane at en nylig innsatt regjering oppsøker den buddhistiske helligdommen ”Tannens Tempel”, for å demonstrere sin fromme respekt.⁶⁹ De Silva Wijeyeratne hevder at den omtale artikkelen også kan plasseres innenfor et kosmisk rammeverk av buddhistisk doktrine: *...I am suggesting that the State, in enunciating a duty to 'foster Buddhism', is playing out an implicit engagement with karmic principles.*⁷⁰ Ifølge De Silva Wijeyerante representerer den hierarkiske rangordningen i artikkel 6 et forsøk på å demme opp for det demoniske og potensielt fragmenterende elementet i andre religioner.⁷¹

1972-konstitusjonens artikkel 6 kan ikke bare klassifiseres som et uttrykk for kommunalisme på vegne av landets majoritetsreligion; fordi dens opphøyelse av buddhisme i realiteten institusjonaliserte

⁶⁴ Phadnis (1976: 227).

⁶⁵ Smith (1966d: 508).

⁶⁶ Phadnis (1976: 228).

⁶⁷ Sitat i De Silva Wijeyeratne (1996: 369).

⁶⁸ De Silva Wijeyeratne (1996: 370).

⁶⁹ Gombrich (1995: 143).

⁷⁰ De Silva Wijeyeratne (1996: 370).

buddhistisk religion som et grunnleggende element i Sri Lankas nasjonale identitet, er den også en manifestasjon av religio-nasjonalisme. I *Mahavamsa* blir det foretatt en mytisk rekonstruksjon av de historiske forbindelseslinjene mellom øyen og buddhistisk religion; det blir hevdet at Buddha foretok tre magiske reiser til Sri Lanka for å foreta en trinnvis erobring av øyen som en forberedelse til buddhismens formelle inntog to århundrer etter hans død.⁷² *Mahavamsa* gjør kort og godt Sri Lanka til et fristed for buddhistisk lære - eller *dhammadipa* (øyen der *dhamma* rår) - opprettet av Buddha selv:

...in the ninth month of his buddhahood, at the full moon of Phussa, himself set forth for the isle of Lanka, to win Lanka for the faith. For Lanka was known to the Conqueror as place where his doctrine should shine in glory; and from Lanka, filled with the yakkhas⁷³, the yakkhas must be driven forth...he struck terror to their hearts by rain, storm, darkness and so forth. The yakkhas, overwhelmed by fear, besought the fearless Vanquisher to release them from terrors, and the Vanquisher, destroyer of fear, spoke thus to the terrified yakkhas: 'I will banish this your fear and your distress, O yakkhas, give ye here to me with one accord a place where I may sit down,' The yakkhas thus answered the Blessed One: 'We all, O Lord, give you even the whole island. Give us release from our fear.'⁷⁴

Den mytisk-historiske forestillingen om Sri Lanka som *dhammadipa* legger grunnen for en religio-nasjonalisme som stadfester at Sri Lanka tilhører den singalesisk-buddhistiske nasjon: *...according to contemporary readings of Mahavamsa, som Sinhalas maintain that they are the Buddha's chosen people, and that the island of Sri Lanka is the Buddhist promised land.*⁷⁵ 1972-konstitusjonens religionspolitikk ordnet øyens religioner i et hierarki med buddhisme plassert øverst. Formuleringen "...it shall be the duty of the State to protect and foster Buddhism...'", som institusjonaliserte et ensidig forpliktende bånd mellom staten og en bestemt religion, representerer et klart brudd på den sekularistiske ikke-promoteringsnormen. Den rådende konstitusjonen av 1978, som ble vedtatt etter at UNP hadde sikret seg et to tredjedelers flertall ved valget i 1977, konsoliderer dette majoritetskommunalistiske bruddet med sekularistiske normativitet: 9. *The Republic of Sri Lanka shall give to Buddhism the foremost place and accordingly it shall be the duty of the State to protect and foster the Buddha Sasana, while assuring to all religions the rights granted by Articles 10 and 14 (e).*⁷⁶ Artikkel 10 og 14 (e) gir alle borgere rett til individuell og kollektiv religionsfrihet:

10. *Every person is entitled to freedom of thought, conscience and religion, including the freedom to have or adopt a religion or belief of his choice.*⁷⁷

...
14. *Every citizen is entitled to...(e) the freedom, either by himself or in association with others, and either in public or in private, to manifest his religion or belief in worship, observance, practice and teaching.*⁷⁸

⁷¹ De Silva Wijeyeratne (1996: 370).

⁷² Bartholomeusz (1999b: 7).

⁷³ Øyens ikke-menneskelige urbefolkning (Bartholomeusz 1999b: 7).

⁷⁴ *Mahavamsa*, oversatt i Geiger (1934: 3–4).

⁷⁵ Bartholomeusz (1999b: 6).

⁷⁶ *The Constitution of the Democratic Socialist Republic of Sri Lanka*, Peaslee (1985: 1413).

⁷⁷ *The Constitution of the Democratic Socialist Republic of Sri Lanka*, Peaslee (1985: 1414).

⁷⁸ *The Constitution of the Democratic Socialist Republic of Sri Lanka*, Peaslee (1985: 1415).

3.2.3 Konstitusjonell sanksjonering av Sri Lanka som dhammadipa

Sri Lankas konstitusjonelle religionspolitikk har hatt, og har, konfesjonelle trekk; den har etablert et institusjonelt bånd mellom stat og buddhisme. Selv om buddhisme ikke har blitt gitt en formell, forfatningsmessig status som statsreligion, har myndighetene, i en kommunalistisk ånd, forpliktet seg til å promotere og beskytte buddhistiske interesser. Buddhisme har blitt gitt en konstitusjonell status som kan karakteriseres som ”fremst blant likeverdige”. Dette er en konstitusjonell religionspolitikk som strider med den sekularistiske ikke-promoteringsnormen. Men Sri Lankas konfesjonelle religionspolitikk har ikke innbefattet intensjoner om en gjennomgripende omstrukturering av styresett og lovgivning etter prinsipper nedfelt i *Dhamma*, og kan derfor heller ikke kategoriseres som fundamentalistisk.

Den majoritetskommunistiske religionspolitikken er en konstitusjonell avspeiling av forestillingen om Sri Lanka som *dhammadipa* – en mytisk-historisk rekonstruksjon av forholdet mellom buddhisme og Sri Lankas nasjonale identitet, som er i øyensynlig strid med buddhismens fremstilling av *Dhamma* som en universell lære. Og derved demonstrerer den også den empiriske relevansen av det religionssociologiske analysenivået ”konvertitenes praktiske religion”. I sin analyse av srilankisk politikk, peker John D. Rogers på en faktor som er analog til den Madan peker på i forklaring av Indias problemer med å realisere et renskåret sekularistisk skille mellom stat og religion: Ved øystatens selvstendighet forekom det et meningsavvik mellom den politiske elitens forsvar av sekularisme, og folkets oppfatning av hva som konstituerte den mest rettmessige religionspolitiske løsningen.⁷⁹ For å benytte Rawls’ terminologi; det hersket et misforhold mellom ”offentlig fornuft” og privat mening.

Utformingen av, og debatten rundt, Sri Lankas konstitusjonelle religionspolitikk har innbefattet relativt omfattende involvering av buddhistisk kleresi. Individuelle og kollektive representanter for munkesamfunnet har markert seg som både støttespillere og kritikere av myndighetenes religionspolitiske linje. I tillegg til å ha dannet kimen til tallrike pressgrupper, noe som vil bli ytterligere dokumentert i neste kapittel, har representanter for *Sangha* også vært aktivt involvert i den konkrete utformingen av statens majoritetskommunistiske religionspolitikk, deriblant via regjeringsoppnevnt deltakelse i offentlige gransknings- og utredningskommisjoner, noe som representerer en klerikal involvering i den politiske sfære med høy grad av institusjonalisering.

I år 2000 kom munkenes øverste organ, *Maha Sangha Sabha* (MSS) (”Den store Sangha-komiteen”) med en oppfordring til alle politiske partier om å stemme mot den SLFP-dominerte PA-regjeringens utkast til ny grunnlov, som blant annet søkte å imøtekomme tamilske krav om overføring av makt til regionale selvstyrråd. Det største opposisjonspartiet, UNP, var påpasselig frempå og garanterte at det ikke ville gi sin tilslutning til grunnlovsreformen dersom den manglet velsignelse fra MSS.⁸⁰ Senere

⁷⁹ Rogers (1987: 593).

⁸⁰ ”Constitutional proposal” i *EditorialReviews*, 01.08.00, Den srilankiske statens hjemmeside på Internett.

samme år forsøkte regjeringen å blidgjøre den klerikale opposisjonen med et løfte om å konsultere MSS og andre relevante organisasjoner i forkant av alle viktige avgjørelser.⁸¹

3.3 PAKISTANS KONSTITUSJONELLE RELIGIONSPOLITIKK

Pakistan ble etablert som uavhengig stat i 1947. Selv om den pakistanske visjonen til ”landsfaderen” Mohammed Jinnah faktisk dreide seg om opprettelsen av et moderne, liberalt demokrati og en mer eller mindre sekulær stat,⁸² demonstrerer den pakistanske statsdannelsen hvordan stats- og nasjonsbygging kan foregå med en interreligiøs motsetning som mobiliserende fundament. Ideen om en egen muslimsk nasjonalstat, som i sin tid bygget på en frykt for at den hinduistiske majoriteten i et fremtidig uavhengig India ville overkjøre muslimske interesser,⁸³ er ikke bare i strid med det transnasjonalistiske aspektet ved islamsk lære, den utgjør også et øyensynlig avvik fra fremstillingen av den moderne nasjonalstaten som en sekulær størrelse.

Innenfor moderne, politisk islam har det utkrystallisert seg tre hovedretninger: islamsk *tradisjonisme*, islamsk *revivalisme*, og islamsk *modernisme*. Forskjellene mellom de tre retningene finnes blant annet i deres divergerende oppfatninger av sentrale prinsipp og prosedyrer i islamsk teologi og rettsvitenskap, som har forfatningsmessige implikasjoner:

*The "modernists" may be defined as those who would like to reinterpret Islamic tenets, particularly its legal rules. The "revivalists" want mostly to revive rather than to reinterpret Islam. Theoretically, both the modernists and the revivalists grant the validity of **ijtihād** (reasoning to determine specific Islamic rules), but while the modernists would like to apply it freely, the revivalists want to keep its field severely limited and its application strictly regimented...The traditionalist position resembles that of the revivalists so far as the attitude toward the substance of law goes; but it differs from the revivalist stand in conceding the theoretical validity of **taqlid** (mandatory acceptance of legal formulations of Islamic law found in medieval schools of juristic thought). The traditionalists permit **ijtihād**, at most only in matters that are related entirely to new developments in Muslim society.⁸⁴*

Både modernister, revivalister og tradisjonister forfekter en overbevisning om at islam har politiske implikasjoner, men de er grunnleggende uenige når det kommer til hvor stort rom det er for menneskelig frihet og innovasjon i den politiske og juridiske tolkningen av islamsk lære. I motsetning til tradisjonister avviser revivalister det juridiske prinsippet om *taqlid*, det vil si ubetinget etterfølgelse av islams middelalderske lovtradisjoner, og påberoper seg retten til *ijtihād*.⁸⁵ For tradisjonister representerer *ijtihād* først og fremst en forskningsmetode og ikke et lovgivende virkemiddel;⁸⁶ de poengterer at politiske myndigheter ikke skal vedta ny lovgivning, men utelukkende forvalte den guddommelig åpenbarte og altomfattende lov.⁸⁷

⁸¹ ”PA and MEP will consult Sangha before passing acts says MEP leader” i *Currents Affairs*, 01.09.00, Den srilankiske statens hjemmeside på Internett.

⁸² Taylor (1992: 100).

⁸³ Jawed (1999: 56).

⁸⁴ Jawed (1999:55).

⁸⁵ Esposito (1991: 150).

⁸⁶ Jawed (1999: 139).

⁸⁷ Mehdi (1994: 20).

Islamske modernister ønsker å foreta en refortolkning av islam som er forenlig med demokratisering og utvikling, og ønsker derfor å benytte *ijtihad* og *ijima* på en mer liberal basis enn det tradisjonister og revivalister åpner for. Den islamske modernismen representerer en relativt lite rigid tolkning av islam, og fremstår derfor som relativt mer kompatibel med sekularistiske normer enn de to andre retningene. De tre hovedtypene av politisk islam er alle moderne uttrykk; de har blitt utformet og artikulert i en kontekst preget av vestlig imperialisme og angivelig normoppløsende modernitet, og kan derfor analyseres som uttrykk for ”den praktiske religion”. Tradisjonisme og revivalisme blir for øvrig klassifisert sammen i kategorien *islamisme*, det vil si islamsk fundamentalisme.

Etter at ideen om Pakistan var realisert, oppstod det en konstitusjonell debatt mellom ulike ideologiske grupperinger, som hadde stått mer eller mindre samlet i kampen for en selvstendig muslimsk stat, vedrørende islams forfatningsmessige rolle. Mot hverandre stod modernister, som ikke ønsket at statens tilknytning til islam skulle være noe annet enn symbolsk og overflatisk, og tradisjonister (*ulama*) og revivalister, som insisterte på dannelsen av en islamsk stat - med *Shari'ah* som landets lov.⁸⁸ Tradisjonistiske representanter for *ulama* argumenterte for etableringen av en islamsk stat etter de samme linjer som de tidligste kalifatene fra det 7. århundre – en idé som var i sterk strid med de modernistiske stats- og nasjonsbyggernes ambisjoner om å gjøre Pakistan til et liberalt demokrati.⁸⁹

Formålsresolusjonen, som ble presentert for den grunnlovgivende forsamlingen av statsminister Khan i 1949, og som var ment til å fastsette de viktigste siktemålene og prinsippene i en fremtidig konstitusjon, utgjør det første viktige dokumentet i Pakistans konstitusjonelle prosess. Etter en fem dager lang debatt ble formålsresolusjonen vedtatt. I ettertid har den blitt gjort til forordet i alle av Pakistans tre konstitusjoner. Den inneholdt en rekke punkter vedrørende statens relasjon til islam:

Whereas sovereignty over the entire universe belongs to God Almighty, and the authority which He has delegated to the State of Pakistan through its people for being exercised within the limits prescribed by Him is a sacred trust; Wherein the principles of democracy, freedom, equality, tolerance and social justice, as enunciated by Islam shall be fully observed; Wherein the Muslims shall be enabled to order their lives in the individual and collective spheres in accord with the teaching and requirements of Islam as set out in the Holy Quran and the Sunnah;

Med formuleringen ”sovereignty over the entire universe belongs to God...” blir den pakistanske stat innordnet en kosmologisk orden under gudens herredømme. Denne konstitusjonelle suverenitetsfordelingen mellom gud og menneske var en kompromissløsning som tilfredstilte både tradisjonister og modernister. Muslimer av den førstnevnte kategori tolket den som en spore til fullstendig islamisering, mens islamske modernister derimot oppfattet formuleringen som et uttrykk for en allmenn moral, og som såpass generell at den ikke ekskluderte demokratisering og utvikling.⁹⁰

Den grunnlovgivende prosessen inkluderte utstrakt og institusjonalisert deltakelse fra representanter for muslimsk kleresi. Da landets grunnlovgivende forsamling i 1949 besluttet å sette ned en

⁸⁸ Smith (1971: 31).

⁸⁹ Choudhury (1956: 244–245).

komité med det mandat å utbrodere grunnleggende prinsipper for den kommende konstitusjonen, kalt *Basic Principles Committee* (BPC), ble flere *alimer* inkludert blant medlemmene. BPC satte ned et utvalg for islamsk lære, *Board of Talimat-i-Islamiyah* (BTI), som skulle fungere som en rådgivende instans i forhold til grunnlovsforsamlingens arbeid. Utvalget kom etter hvert med en rekke anbefalinger, men ikke alle ble møtt med like stor velvilje i den grunnlovgivende forsamling. For eksempel tilrådte BTI at lover i strid med *Shari'ah* skulle erklæres som ugyldige, og at håndhevelsen av dette prinsippet burde basere seg på anbefalinger fra en statlig nedsatt komité bestående av eksperter på islamsk lovgivning, det vil si representanter for *ulama*. Dette forslaget ble møtt med omfattende skepsis – da mange av de folkevalgte parlamentsmedlemmene ikke var villige til å gi *ulama* såpass mye innflytelse over den lovgivende prosess, som det en faktisk iverksettelse av forslaget ville ha betydd.⁹¹ I 1951 ble det holdt en *ulama*-konferanse i Karachi, der representanter for alle skoleretningene deltok, inkludert sjiamuslimsk kleresi, som enstemmig vedtok et manifest bestående av 22 prinsipper for utformingen av en islamsk stat. Manifestet ble overrakt den regjeringsnedsatte komiteén som skulle samle inn og vurdere konstitusjonelle forslag – den såkalte Nishtar-komiteen (den ble ledet av Sardar Abdur Rab Nishtar, og derav navnet).⁹²

3.3.1 1956-konstitusjonens religionspolitiske kompromiss

Konstitusjonen som ble vedtatt 23. mars 1956 inneholdt en religionspolitikk som bar preg av de modernistiske grunnlovgivernes ønske om å tilfredsstillte kravene til et moderne demokrati uten å fremmedgjøre de islamistiske elementene i pakistansk politikk og samfunnsliv. Den nye grunnloven inneholdt flere religionspolitiske punkter som imøtekom tradisjonalistene og revivalistenes mer fundamentalistiske fortolkning av islam:

198.

(1) *No law shall be enacted which is repugnant to the Injunctions of Islam as laid down in the Holy Qur'an and Sunnah, hereinafter referred to as Injunctions of Islam, and existing law shall be brought into conformity with such injunctions.*

(2) *Effect shall be given to the provisions of clause (1) only in the manner provided in clause (3).*

(3) *Within one year of the Constitution Day, the President shall appoint a Commission*

(a) *to make recommendations –*

(i) *as to the measure for bringing existing law into conformity with the Injunctions of Islam, and*

(ii) *as to the stages by which such measures should be brought into effect; and*

(b) *to compile in a suitable form, for the guidance of the National and Provincial Assemblies, such Injunctions of Islam as can be given legislative effect.*

The Commission shall submit its final report within five years of its appointment, and may submit any interim report earlier. The report, whether interim or final, shall be laid before the National Assembly within six months of its receipt, and the Assembly after considering the report shall enact laws in respect thereof.

(4) *Nothing in this Article shall affect the personal laws of non-Muslim citizens, or their status as citizens, or any provision of the Constitution.*

Explanation – In the application of this Article to the personal law of any Muslim sect, the expression "Qur'an and Sunnah" shall mean the Qur'an and Sunnah as interpreted by that sect.⁹³

⁹⁰ Mehdi (1994: 75 - 76).

⁹¹ Pirzada (2000: 16 – 18).

⁹² Pirzada (2000: 18).

Artikkel 198, som instruerte pakistanske myndigheter til å sikre at statens lovgivning ikke avvek fra hovedprinsippene i Koranen og *Sunnah*, er et typisk eksempel på en fundamentalistisk religionspolitikk. Ved å referere til Koranen og *Sunnah* i stedet for *Shari'ah*, maktet de modernistiske grunnlovgiverne å appellere til de islamske tradisjonelistene uten å måtte ta hensyn til den komplekse totaliteten av islams middelalderske lovtradisjoner. Det ble for øvrig aldri tatt noe initiativ til å etterleve instruksene i artikkel 198 (3) om en rådgivende kommisjon for realisering av den islamiserende intensjonen i artikkel 198 (1).⁹⁴ Men artikkel 198 var ikke det eneste bruddet på sekularistiske normer:

25.

(1) Steps shall be taken to enable the Muslims of Pakistan individually and collectively to order their lives in accordance with the Holy Qur'an and Sunnah.

(2) The State shall endeavour, as respects the Muslims of Pakistan, -

(a) to provide facilities whereby they may be enabled to understand the meaning of life according to the Holy Qur'an and Sunnah;

(b) to make the teaching of the Holy Qur'an compulsory;

(c) to promote unity and the observance of Islamic moral standards; and

(d) to secure the proper organization of zakat, wakfs and mosques.

197.

(1) The President shall set up an organization for Islamic research and advanced studies to assist in the reconstruction of Muslim society on a truly Islamic basis.

(2) Parliament may by Act provide for a special tax to be imposed upon Muslims for defraying expenses of the organization set up under clause (1), and the proceeds of such tax shall not, notwithstanding anything in the Constitution, form part of the Federal Consolidated Fund.⁹⁵

Selv om innholdet i konstitusjonens artikler 25 og 197 representerte et klart avvik fra den sekularistiske ikke-promoteringsnormen, tilkjennegav det likevel en noe vag og symbolsk forpliktelse til islamisering, det vil si en fundamentalistisk transformasjon av samfunnets institusjoner i pakt med islamsk lære. Artikkel 25 falt inn under "Directives Principles of State Policy" og var derfor ikke juridisk bindende. Og i tiden frem til 1958 da konstitusjonen ble gjort ugyldig av Pakistans første kuppemakere, ble det ikke foretatt noe som helst for å etablere en organisasjon for islamsk forskning, slik som artikkel 197 instruerte presidenten til å gjøre.⁹⁶ Ifølge Mehdi representerte 1956-konstitusjonens noe vage instruksjoner om islamisering et konstitusjonelt kompromiss mellom modernister og tradisjonelister.⁹⁷ For øvrig er det også verdt å nevne at 1956-konstitusjonens artikkel 32 (2) krevde at landets president (statsoverhodet) måtte være en muslim - en konstitusjonell bekreftelse på Pakistans identitet som en muslimsk nasjonalstat.

⁹³ Sitat i Smith (1971: 41).

⁹⁴ Mehdi (1994: 84).

⁹⁵ Sitat i Smith (1971: 40).

⁹⁶ Mehdi (1994: 84).

⁹⁷ Mehdi (1994: 85 - 87).

3.3.2 General Khans modernistiske religionspolitikk

Allerede i oktober 1958 organiserte den sittende presidenten, Iskander Mirza, det første kuppet i Pakistans historie. Et par dager etterpå tok Mirzas medhjelper, hærsjef general Ayub Khan over makten.⁹⁸ Og som et ledd i den innførte unntakstilstanden ble den nye konstitusjonen satt til side. Både Mirza og Khan var utviklingsfokuserte modernister som ønsket å distansere islam fra den politiske prosessen for å sikre at den sosioøkonomiske utviklingen av landet gikk i en progressiv retning. Men i og med Pakistans grunnleggende link til islam, erkjente militærregimet at realpolitiske betingelser gjorde at dets sekulariseringsambisjoner fremstod som urealistiske. Regimet valgte derfor å anlegge en religionspolitisk linje i tråd med premisene i islamsk modernisme, som et inkrementelt skritt i ”riktig” retning. Denne strategien gav det en mulighet til å influere den religio-politiske diskursen omkring relasjonen mellom islam og politikk, som ellers ville vært monopolisert av de opposisjonelle, islamistiske aktørene.⁹⁹

Ved å presentere en noe fasademessig hensyntagen til islamske prinsipper forsøkte regimet å underminere den politiske plattformen til de fundamentalistiske partiene, noe som det også langt på vei lyktes med. General Ayub Khans religionspolitikk innebar en rekke brudd på den sekularistiske ikke-intervensjonsnormen – for eksempel ble religiøse donasjoner (*waqf*) nasjonaliserte, og administrasjonen av helligdommer og moskeer ble overtatt av styresmaktene.¹⁰⁰ Militærregimet opprettet også to institusjoner, Det islamske forskningsinstituttet og Instituttet for islamsk kultur, for å motvirke innflytelsen til *ulama* og de islamistiske partiene.¹⁰¹ Og med vedtaket av *the Muslim Family Laws Ordinance* (MFLO) i 1961, som i realiteten var et forsøk på å reformere den muslimske familie Lovgivning (ekteskap, skilsmisse, arv etc.), beveget regimet seg for alvor inn på *ulama* sitt tradisjonelle domene.¹⁰² MFLO innbefattet blant annet juridiske restriksjoner på muslimske menns muligheter til å inngå polygame ekteskapsforhold.

I mars 1962 ble det vedtatt en ny konstitusjon som konsoliderte Pakistans status som en republikk med islam som offisiell religion, men i motsetning til 1956-konstitusjonen brukte den ikke ordet ”islamic” i den innledende beskrivelsen av staten. Men allerede i 1963 ble vedtatt å gjeninnføre denne betegnelsen.¹⁰³ Selv om formålsresolusjonen fra 1949 nok en gang ble innlemmet som forordet i Pakistans konstitusjon, ble det forandret noe på ordlyden: den fundamentalistiske frasen ”within the limits prescribed by him” ble fjernet. Men etter mye kritikk ble også den gjeninnført.¹⁰⁴ For øvrig gav 1962-konstitusjonen vide fullmakter til presidenten (Khan), noe som åpenbart var ment til å legitimere Khans autokratiske styresett.

Grunnloven av 1962 beholdt flere av de religionspolitiske elementene som var å finne i konstitusjonen av 1956, deriblant det fundamentalistiske og islamiserende prinsippet i 1956-konstitusjons

⁹⁸ Taylor (1992: 102).

⁹⁹ Nasr (1994: 150).

¹⁰⁰ Nasr (1994: 150).

¹⁰¹ Nasr (1994: 151).

¹⁰² Nasr (1994: 150 - 152).

¹⁰³ Hayes (1986: 97).

¹⁰⁴ Mehdi (1994: 88 – 89).

artikkel 198. Den erstattet riktignok referansen til Koranen og *Sunnah* med ordet ”Islam”.¹⁰⁵ Men i tillegg til at implementeringen av dette prinsippet ikke ble gjort juridisk bindende, ble den også underlagt en nyetablert institusjon, Rådet for islamsk ideologi, som - i alle fall på overflaten – skulle fungere som en forsvarer av islam, men som i realiteten ble kontrollert av den sekulære militærdiktatoren.¹⁰⁶ På det religionspolitiske området videreførte Khans regime den modernistiske visjonen til Jinnah. Det ble for eksempel ikke vedtatt noen *shari’ah*-baserte lover. Khans religionspolitiske linje var i stor grad relatert til hans politiske hovedmål; en oppgradering av Pakistans anseelse i det internasjonale samfunnet.¹⁰⁷ Men hans symbolske forpliktelse til islamisering utgjør uansett et prov på sentraliteten av islam som en legitimerende faktor i pakistansk politikk.

3.3.3 ”Islamske sosialisme” og konstitusjonen av 1973

Etter valgseieren i 1970, bidrog Pakistans forsmadelige nederlag i borgerkrigen som endte med opprettelsen av Bangladesh i 1971, til at lederen av det sosialistiske partiet *Pakistan People’s Party* (PPP), Zulfikar Ali Bhutto – en moderne og sekulær politiker, som for øvrig hadde vært forsvarsminister i general Khans regjering - kunne befestet en posisjon som landets sterke og samlende leder. Han satte i gang et politisk og institusjonelt reformarbeid, som blant annet resulterte i Pakistans tredje og foreløpig siste konstitusjon. 1973-konstitusjonen er for øvrig den eneste av Pakistans tre konstitusjoner som ble utformet av et folkevalgt organ. Og for første gang ble islam erklært til å være Pakistans statsreligion: *2. Islam shall be the State religion of Pakistan[2-A. The Principles and provisions set out in the Objectives Resolution reproduced in the Annex are hereby made substantive part of the Constitution and shall have effect accordingly.]*¹⁰⁸ Den nevnte formålsresolusjonen er den samme som ble vedtatt i 1949. Og den tvetydige suverenitetsfordelingen mellom gud og det pakistanske folk, som tilfredstilte både modernister og tradisjonister, ble dermed videreført.

Utover at islam ble erklært som statsreligion, inneholder konstitusjonen av 1973 flere artikler som stadfester og utbroderer båndene mellom stat og islam. I artikkel 31 reformulerer den 1956-konstitusjonens artikkel 25, som blant annet instruerte staten til å legge forholdene til rette for muslimsk etterlevelse av islamsk doktrine og etikk, til å innføre obligatorisk undervisning i Koranen for alle muslimer, og til å bidra til en tjenlig organisering av *zakat*, *waqf*, og moskeer.¹⁰⁹ Og i artikkel 227 opprettholder den prinsippet om at all lovgivning skal bringes i pakt med Koranen og *Sunnah*, som var inkorporert i 1956-konstitusjonens artikkel 198.¹¹⁰ 1973-konstitusjonens konfesjonelle religionspolitikk innbefatter også en videreføring av

¹⁰⁵ Mehdi (1994: 90).

¹⁰⁶ Nasr (1994: 152).

¹⁰⁷ Weiss (1987: 8).

¹⁰⁸ *Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973*, Mahmood og Shaukat (1996: 38 – 39).

¹⁰⁹ *Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973*, Mahmood og Shaukat (1996: 222).

¹¹⁰ *Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973*, Mahmood og Shaukat (1996: 1148).

Rådet for islamsk ideologi, som ble etablert i konstitusjonen av 1962. Rådets hovedoppgave skal være å rådggi landets lovgivere i deres realisering av intensjonene nedfelt i artikkel 227.¹¹¹

Selv om konstitusjonen av 1973 inneholder en konfesjonell religionspolitikk med fundamentalistiske trekk, inkorporerer den likevel det liberalistiske og sekularistiske prinsippet om individuell og kollektiv religionsfrihet:

20.

Subject to law, public order and morality, -

(a) every citizen shall have the right to profess, practise and propagate his religion; and

(b) every religious denomination and every sect thereof shall have the right to establish, maintain and manage its religious institutions.¹¹²

21.

No person shall be compelled to pay any special tax the proceeds of which are to be spent on the propagation or maintenance of any religion other than his own.¹¹³

22.

(1) No person attending any educational institution shall be required to receive religious instruction, or take part in any religious ceremony, or attend religious worship, if such instruction, ceremony or worship relates to a religion other than his own.

...

(2) Subject to law, -

(a) no religious community or denomination shall be prevented from providing religious instruction for pupils of that community or denomination in any educational institution maintained wholly by that community or denomination; ...¹¹⁴

Retten til religionsfrihet er imidlertid ikke absolutt; formuleringen ”subject to law, public order and morality,..” åpner for restriksjoner på utøvelsen av religiøs tro. Med hjemmel i dette betingede forbehold har pakistanske myndigheter for eksempel nektet å gi representanter for det sjiittiske samfunnet tillatelse til å gjennomføre ritualet *alam*,¹¹⁵ som er en årlig prosesjon til minne om *imamen* og martyren Husayn, sønnen til Muhammeds datter Fatima, som ble drept i et slag ved Karbala i år 680.¹¹⁶

Til tross for at staten i konstitusjonens artikler 20, 21 og 22 forplikter seg til etterlevelsen av ikke-intervensjonsnormen, er det er åpenbart at intensjonene om islamisering som dominerer konstitusjonens religionspolitikk, impliserer potensielt alvorlige konsekvenser for de ikke-muslimske minoritetenes statsborgerlige rettigheter. Formuleringen ”Wherein the principles of democracy, freedom, equality, tolerance and social justice, as enunciated by Islam, shall be fully observed” som inngår i konstitusjonens forord, gjør det forståelig at representanter for ikke-muslimske minoriteter har fryktet for at deres rettigheter vil komme til å bli snevret inn til de prinsipper som gjelder i tradisjonell islams lovgivning, noe som vil bety at ikke-muslimer behandles som en avgrenset seksjon av landets borgere - forpliktet til å betale en spesiell

¹¹¹ *Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973*, Mahmood og Shaukat (1996: 1150 - 1151).

¹¹² *Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973*, Mahmood og Shaukat (1996: 155).

¹¹³ *Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973*, Mahmood og Shaukat (1996: 161).

¹¹⁴ *Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973*, Mahmood og Shaukat (1996: 162 - 163).

¹¹⁵ *Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973*, Mahmood og Shaukat (1996: 157).

¹¹⁶ Husayn hadde startet et opprør mot det rådende Umayyad-regimet – en hendelse som markerer utgangspunktet for skismaet mellom sunni- og sjiia-islam (Esposito 1991: 45).

avgift (*jizya*) som kompensasjon for at staten sikrer deres rett til fri religionsutfoldelse.¹¹⁷ I islamsk tradisjon er denne beskyttelsen, *dhimmi*, riktignok utelukkende forbeholdt ”Bokens folk”, det vil si jøder og kristne.

Enkelte elementer i Pakistans konfesjonelle religionspolitikk har hatt negative konsekvenser for livs- og religionsutfoldelsen til ikke-muslimske minoriteter. Forbud mot produksjon og konsum av alkohol har for eksempel omfattet alle av landets borgere, uansett religiøs tilhørighet.¹¹⁸ Og den religiøse minoritetsgruppen *Ahmediyya*, som baserer seg på en forestilling om at dens stifter Mirza Ghulam Ahmad mottok åpenbaringer fra Gud, noe som strider med den islamske doktrinen om Muhammed som Guds siste og endelige sendebud, har blitt fratatt retten til å bekjenne seg som tilhørende det muslimske fellesskapet. I 1974 ble ahmadiernes status som en ikke-muslimsk minoritet grunnlovfestet. På den tiden var den sittende PPP-regjeringen under sterkt press fra en fundamentalistisk opposisjon, som mellom annet hevdet at Bhutto hadde mottatt betydelige økonomiske bidrag fra det pakistanske *Ahmediyya*-samfunnet.¹¹⁹ I Pakistan har islams teologiske og eksklusivistiske intoleranse overfor annen religiøsitet, som det ble gjort rede for i kapittel 2, manifestert seg i forsøk på å begrense religiøse minoriteters religionsutøvelse.

I konstitusjonen av 1973 kommer båndet mellom den pakistanske stat og islam også til uttrykk i vendinger som skal stadfeste at Pakistan er en muslimsk nasjonalstat som bygger på innbyggernes felles muslimske identitet. I tillegg til at den viderefører 1956-konstitusjonens bestemmelse om at landets president må være en muslim, krever den at også statsministeren må være av muslimsk herkomst. Og både president og statsminister må avlegge en ed som innbefatter bekjennelse av muslimsk tro.¹²⁰ I artikkel 51 tallfestes hvor stor representasjon de ulike religionene skal ha i nasjonalforsamlingen:

51.

(1) The National Assembly shall consist of [two hundred and seven Muslim] members to be elected by direct and free vote in accordance with law...

[(2-A) In addition to the member of seats referred to in clause (1), there shall be in the National Assembly ten additional seats reserved as follows for the persons referred to in clause (3) of Article 106—

<i>Christians</i>	<i>...4</i>
<i>Hindus and persons belonging to Scheduled Castes</i>	<i>...4</i>
<i>Sikh, Buddhist and Parsi communities and other non-Muslims</i>	<i>...1</i>
<i>Persons belonging to the Qadimi group or the Lahori group (who call themselves Ahmadis)</i>	<i>...1</i>

Ifølge representanter for grunnlovgivende myndigheter skulle paragraf 2-A, som ikke inngikk i den opprinnelige utgaven av konstitusjonen – men som ble innlemmet i 1975, bidra til å sikre minoritetsrepresentasjon i nasjonalforsamlingen¹²¹, men siden den knytter en religiøs dimensjon til statsborgerlige rettigheter representerer artikkel 51 et klart brudd på den sekularistiske ikke-

¹¹⁷ Esposito (1991: 209).

¹¹⁸ Esposito (1991: 210).

¹¹⁹ Nasr (1994: 172).

¹²⁰ Mehdi (1994: 98).

¹²¹ Amor (1996).

promoteringsnormen om at forskjeller i religiøs tro ikke skal danne grunnlaget for noen som helst form for diskriminering mellom borgere. I 1983 innførte general Mohammad Zia ul-Haq en ordning med separate valg, som fratok religiøse minoriteter muligheten til å konkurrere om - og stemme på - de 207 muslimske setene i parlamentet, som et ledd i sitt islamiseringsprogram. Og ordningen overlevde Zias militærdiktatur.¹²²

Selv om konstitusjonen av 1962 stadfestet at Pakistan var en islamsk republikk, førte Khans militærregime en hovedsakelig sekulær politikk; det ble for eksempel ikke vedtatt noen lovgivning basert på *Shari'ah*.¹²³ Landet var en islamsk republikk – men utelukkende i navnet. Og med PPPs maktovertakelse ble denne religionspolitiske tendensen til symbolsk islamisme ført videre. At statsminister Zulfikar Ali Bhutto valgte å kalle sin sosialistiske reformprogram for ”islamsk sosialisme” viser at han såg symbolverdien i islam, men Bhuttos forsøk på å legitimere sin økonomiske politikk, som var preget av omfattende nasjonalisering av industri og en rekke offentlige velferdstiltak, ved å betegne den som ”islamsk sosialisme” tilfredsstilte ikke den islamistiske opposisjonen.

Den opposisjonelle koalisjonen *United Democratic Front* (UDF), som blant annet inkluderte de islamistiske partiene *Jama'at-i Islami Pakistan* (JI) (”Det islamske parti”), *Jam'iyatul Ulama-i Islam* (JUI) (”Islams ulamasamfunn”) og *Jam'iyatul Ulama-i Pakistan* (JUP) (”Pakistans ulamasamfunn”), kritiserte Bhuttos regime for dets neglisjering av islamsk lære.¹²⁴ Ved valget i 1977 ble UDF erstattet av *Pakistan National Alliance* (PNA). PPP vant valget foran PNA, men opposisjonen anklaget Bhutto for valgfusk og krevde utlysning av nyvalg. I et forsøk på å beholde makten via en blidgjøring av de islamistiske partiene vedtok Bhutto lovforbud mot alkoholkonsum, pengespill og nattklubber, og med det ble det for første gang iverksatt konkrete tiltak for å etterleve islamiseringsinstruksen i 1973-konstitusjonens artikkel 227.¹²⁵ I tillegg annonserte Bhutto at han skulle samle sammen Rådet for islamsk ideologi, og at han ville rekrutterte rådets medlemmer fra de to *ulama*-partiene JUI og JUP.¹²⁶ Men de islamistiske partiene i PNA avviste forslaget.

På grunn av den spente og uavklarte situasjonen såg general Zia – hærsjefen som Bhutto selv hadde utnevnt – sitt snitt til å ta over makten ved et militærkupp, 5. juli 1977. Zia avsatte regjeringen, oppløste parlamentet, og innførte unntakstilstand.¹²⁷ Den militære maktovertakelsen ble for øvrig imøtekommet med applauderende velvilje fra aktørene i PNA, og især de islamistiske partiene.

¹²² Amjad-Ali og Toffolo (1999: 841).

¹²³ Weiss (1987: 8).

¹²⁴ Nasr (1994: 182 – 183).

¹²⁵ Weiss (1987: 9).

¹²⁶ Nasr (1994: 186).

¹²⁷ Zulfikar Ali Bhutto ble plassert i varetekt. I 1979 ble han dømt til døden for medvirkning til et politisk drap, og 4. april samme år ble han henrettet ved henging.

3.3.4 Zia-regimets forsøk på reell islamisering

Som militær leder og kuppemaker hadde Zia hverken demokratisk eller religiøst legitimert autoritet. At han i 1979 lanserte et eget islamiseringsprogram, *Nizam-i Mustafa* ("profetens orden"), kan sannsynligvis settes i sammenheng med dette maktpolitiske problemet.¹²⁸ Zia uttalte at han intenderte å gjøre Pakistan til en fullverdig islamsk stat. Islamiseringsplanen omfattet tre områder: økonomi, rettssystem og utdanning. Hans islamiserende reform av utdanningssystemet innbefattet en omfattende og grundig revisjon av skoleverkets tekstbaserte undervisningsmateriell. I tillegg til at lærebøker skulle bringes i konformitet med islamsk lære, beordret Zias regime en økt vektlegging av arabisk i skoleverkets læreplaner.¹²⁹

Zias økonomiske reform omfattet en rekke tiltak. Med utgangspunkt i Koranens fordømmelse av renter¹³⁰ (*riba*), ble rentepraktis erstattet av forskjellige former for deling av fortjeneste og tap.¹³¹ I henhold til tradisjonell islam er donasjon av *zakat* en religiøs plikt, som det er opp til den enkelte å etterleve, men i 1979 gjorde Zias regime den guddommelig befalte almisen om til et lovbestemt påbud.¹³² Det er for øvrig verdt å bemerke at dette vedtaket tilsynelatende står i en paradoksal motsetning til det Koranens sure 2:271 sier om almissegiingen: *Om dere gir almisser åpent, er det vel og bra. Men om dere gir dem til fattige i det skjulte, er det enda bedre, og det utvisker noen av deres misgjerninger.*¹³³

I et forsøk på å islamisere rettssystemet opprettet Zia egne *shari'ah*-domstoler tilknyttet de fire øverste rettsinstansene i landet. I tillegg ble det etablert en egen *shari'ah*-ankedomstol tilknyttet høyesterett. Denne juridiske reformen innebar ikke en fullstendig islamiserende transformasjon av rettssystemet; de nyopprettede *shari'ah*-domstolene begrenset ikke makten til de sivile og militære domstolene. *Shari'ah*-domstolene skulle kun involveres når en lov ble anklaget for å være i strid med islamsk lære.¹³⁴ Og sentrale områder, som skattesystemet og konstitusjonelle spørsmål, inngikk ikke i *shari'ah*-domstolenes jurisdiksjon.¹³⁵ I 1980 ble *shari'ah*-domstolene erstattet av en føderal domstol, *the Federal Shariat Court* (FSC).¹³⁶ Grunnlovens artikkel 203-B avgrensner FSCs virkeområde til ikke å inkludere: *...the Constitution, Muslim personal law, any law relating to the procedure of any court or tribunal or, until the expiration of [ten] years from the commencement of this Chapter, any fiscal law or any law relating to the levy and collection of taxes and fees or banking insurance practice and procedure.*¹³⁷ Med etableringen av FSC ble det pakistanske rettssystemet tildelt myndighet til å erklære lovgivning som motstridende med islamsk lære

¹²⁸ Weiss (1987: 10).

¹²⁹ Kennedy (1990: 63).

¹³⁰ Sure 2:275 sier blant annet: *De som lever av renteutbytting, skal på oppstandelsens dag stå frem lik en som Satan har slått med sin berøring* (Koranen, oversatt i Berg 2000: 29).

¹³¹ Taylor (1992: 106).

¹³² Mayer (1987: 59).

¹³³ *Koranen*, oversatt i Berg (2000: 28).

¹³⁴ Weiss (1987: 11).

¹³⁵ Taylor (1992: 106).

¹³⁶ Kennedy (1990: 64).

¹³⁷ *Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973*, Mahmood og Shaukat (1996: 969).

for første gang i landets historie. I artikkel 203-D er det foretatt en positiv avgrensning av FSCs jurisdiksjon:

203-D.

(1) *The Court may, [either of its own motion or] on the petition of a citizen of Pakistan or the Federal Government or a Provincial Government, examine and decide the question whether or not any law or provision of law is repugnant to the injunctions of Islam, as laid down in the Holy Quran and Sunnah of the Holy Prophet, hereinafter referred to as the injunctions of Islam.*

...

(3) *If any law or provision of the law is held by the Court to be repugnant to the Injunctions of Islam,—*

(a) *the President in the case of a law with respect to a matter in the Federal Legislative List or the Concurrent Legislative List, or the Governor in the case of a law with respect to a matter not enumerated in either of those Lists, shall take steps to amend the law so as to bring such law or provision into conformity with the Injunctions of Islam; and*

(b) *such law or provision shall, to the extent to which it is held to be repugnant, cease to have effect on the day on which the decision of the Court takes effect.*¹³⁸

Zia pekte selv ut de fem sivile dommerne og tre *alimene* som var FSCs første medlemmer.¹³⁹ For første gang ble representanter for *ulama* gitt kapasitet til å fungere som dommere innenfor landets rettssystem.¹⁴⁰

Gjennom promulgeringen av *the Offences Against Property (Enforcement of Hudood) Ordinance, Prohibition (Enforcement of Hadd*¹⁴¹*) Order, Offence of Zina*¹⁴² *(Enforcement of Hudood) Ordinance, og the Offence of Qazf*¹⁴³ *(Enforcement of Hadd) Ordinance* i 1979, ble islamsk straffekode (*hudud*) inkorporert i Pakistans straffelovgivning.¹⁴⁴ Med dette ble avstraffelsesmetoder beskrevet i *Shari'ah*, som for eksempel amputasjoner, pisking, og steining, innført i landets straffeprosess.

I 1980 ble en rekke blasfemibestemmelser innlemmet i straffeloven. Enkelte av lovovertrედelsene fikk en temmelig radikal strafferamme; for eksempel kvalifiserte vanæring av profetens navn til dødsstraff. Og i 1986 ble det konstitusjonelle vedtaket fra 1974 som erklærte ahmadiene til en ikke-muslimsk minoritet inkorporert i straffeloven; ahmadiere som i offentlighet bekjente seg som muslimer kunne nå risikere opptil tre års fengsel.¹⁴⁵

Zias islamiserende omstrukturering av rettssystemet var kun delvis; et sivilt rettssystem ble videreført parallelt med det nyopprettede FSC. De fleste lovovertrედelser ble rettsprøvd i de lokale distriktsdomstolene, og i saker der den tiltalte hadde begått gjerninger i strid med både *Shari'ah* og sivil lovgivning, kunne den enkelte domstol i prinsippet selv avgjøre hvilken straffekode den ville anvende.¹⁴⁶ Kompleksiteten i islamsk lov og rettslære, som innebærer at det å fastsette den mest gyldige tolkningen teologisk sett - og dermed også den mest bindende juridisk sett – kan utgjøre et seriøst problem, og det faktum at flesteparten av landets jurister hadde en utdanning modellert etter vestlig tradisjon, bidro til at

¹³⁸ *Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973*, Mahmood og Shaukat (1996: 974 - 975).

¹³⁹ Mehdi (1994: 212).

¹⁴⁰ Mehdi (1994: 213).

¹⁴¹ *Hadd* er flertallsbetegnelse for *hudud*.

¹⁴² *Zina* er den arabiske termen for ulovlig seksuell atferd: utroskap og utukt.

¹⁴³ *Qazf* er den arabiske betegnelsen på falsk anklage om utroskap og utukt.

¹⁴⁴ Mehdi (1994: 109).

¹⁴⁵ Amor (1996).

¹⁴⁶ Kennedy (1990: 65).

Zias reforminitiativ ikke endte i en fullstendig transformasjon av landets juridiske institusjoner.¹⁴⁷ Ifølge Charles H. Kennedy bar Zias reformer preg av at de enten representerte kosmetiske endringer på allerede eksisterende ordninger, eller av at de i praksis forble urealisert.¹⁴⁸

3.3.5 PMLs streben etter religiøs legitimitet

I 1991 vedtok landets nasjonalforsamling en lov, som forplikter landets myndigheter til å gjøre *Shari'ah* den er formulert i Koranen og *Sunnah* til Pakistans suverene lov, kalt *the Shari'ah Act*:

Whereas sovereignty over the entire universe belongs to Almighty Allah alone, and the authority to be exercised by the people of Pakistan through chosen representatives within the limits prescribed by Him is a sacred trust;

...

3. (1) *The Shari'a that is to say, the injunctions of Islam as laid down in the Holy Quran and Sunnah, shall be the supreme law of Pakistan.*

...

4. *For the purpose of this Act-*

(a) *while interpreting the statute-law, if more than one interpretation is possible, the one consistent with the Islamic principles and jurisprudence shall be adopted by the Court; and*

(b) *where two or more interpretations are equally possible, the interpretation which advances the Principles of Policy and Islamic provisions in the Constitution shall be adapted by the Court.*

5. *All Muslim citizens of Pakistan shall observe Shari'a and act accordingly and in this regard the Mails-e-Shoora (Parliament) shall formulate code of conduct for Government functionaries.*

6. *The State shall make effective arrangements-*

(a) *for teaching of, and training in, the Shari'a, Islamic jurisprudence and all other branches of Islamic law at appropriate levels of education and professional training;*

(b) *to include course on the Shari'a in the syllabi of the law colleges;*

(c) *for the teaching of the Arabic language; and*

(d) *to avail the services of the persons duly qualified in Shari'a, Islamic jurisprudence and Ifta in judicial system.*

7. (1) *The State shall take necessary steps to ensure that the educational system of Pakistan is based on Islamic values of learning, teaching and character building.*

...

8. (1) *The State shall take steps to ensure that the economic system of Pakistan is constructed on the basis of Islamic economic objectives, principles, and priorities.*

...

9. (1) *The State shall take steps to promote Islamic values through the mass media.*

(2) *The publication and promotion of programmes against or in derogation to the Shari'a, including obscene material shall be forbidden.*¹⁴⁹

Denne loven innkapsler en konstitusjonell religionspolitikk av utpreget fundamentalistisk art; i tillegg til at den, som sagt, instruerer landets myndigheter til å gjøre islamsk lære slik den er nedfelt i Koranen og *Sunnah* til Pakistans øverste lov, inneholder den eksplisitte intensjoner om omfattende transformasjon av politiske, økonomiske, og kulturelle institusjoner etter målsetningene, prinsippene, prioriteringene, og verdiene i islamsk lære. I forbindelse med den praktiske implementeringen av lovens intensjoner om islamisering av økonomi og utdanningssystem, instruerer den de føderale myndighetene til å nedsette to respektive kommisjoner, bestående av *ulama* og annen relevant ekspertise, for å utrede alternative fremgangsmåter.¹⁵⁰ Regjeringen som tok initiativet til loven hadde sin parlamentariske basis i partialliansen

¹⁴⁷ Weiss (1987: 13).

¹⁴⁸ Kennedy (1990: 63).

¹⁴⁹ *The Shari'ah Act of 1991*, Mehdi (1994: 325 – 327).

¹⁵⁰ *The Shari'ah Act of 1991*, Mehdi (1994: 325 – 326).

Islami Jamhoori Ittehad (IJI) ("Islamsk demokratisk allianse"), som var dominert av det relativt moderate og konservative partiet *Pakistan Muslim League* (PML), men som også inkluderte de islamistiske partiene JI, JUI og JUP. Den politiske situasjonen tilsa dermed at PML hadde en interesse av å tilfredsstille landets fundamentalistiske aktører; *the Shari'ah Act* kan ergo plasseres i relasjon til den PML-dominerte regjeringens behov for intern legitimitet. Men de fundamentalistiske partiene i IJI mente at loven ikke gikk langt nok. Og i mai 1992 valgte JI, IJIs nest største komponent, å forlate regjeringsalliansen.

I oktober 1998 vedtok nasjonalforsamlingen, hvor Nawaz Sharifs PML hadde et absolutt flertall, en grunnlovsendring som skulle gjøre Koranen og *Sunnah* til Pakistans suverene lov. Men i oktober 1999 – før denne vedtatte endringen av konstitusjonens religionspolitikk hadde blitt godkjent av Senatet – opplevde Pakistan nok et militærkupp; generel Musharraf avsatte PML-regjeringen, oppløste nasjonalforsamlingen, og tilsidesatte konstitusjonen – med lovnader om økonomisk vekst, nasjonal integrasjon, og et styre preget av stabilitet, troverdighet, åpenhet og ansvarlighet.¹⁵¹ Den 14. juni 2001 ble Musharraf tatt i ed som landets nye president.

3.3.6 Islamisering med varierende dybde og oppriktighet

I tråd med det som ble forventet i kapittel 2 har Pakistans konstitusjonelle religionspolitikk i relativt stor grad avviket fra sekularistiske normer, og først og fremst i en fundamentalistisk retning. Den prinsipielle kjernen i fundamentalisme er at statens institusjoner og lovgivning skal utformes i pakt med religiøs lære. 1973-konstitusjonens artikkel 227, som instruerer staten til å bringe landets lovgivning i konformitet med islamsk lære slik den er nedfelt i Koranen og *Sunnah*, er derfor et typisk eksempel på en fundamentalistisk religionspolitikk.

Ann Elisabeth Mayer hevder at forsøk på islamisering kan klassifiseres i tre institusjonelle dybdenivå :

*1. There can be changes in the wording of legal documents that are basically symbolic in nature, ...2. There can be legal changes that introduce alternations in existing laws but thereafter entail little government involvement, ...leaving the subsequent application and interpretation of the new rules to the judicial system. 3. There can be changes that not only introduce alternations in existing laws but also requires the establishment of new institutions and substantial ongoing government involvement in the implementation and interpretation of the new laws.*¹⁵²

Pakistans brokete politiske historie, som fremviser eksempler på alle de tre nivåene, demonstrerer at det ikke behøver å være et samsvar mellom konstitusjonelle intensjoner og instruksjoner om en fundamentalistisk religionspolitikk og religionens faktiske innflytelse på styresett, lovgivning og praktisk politikk. Den konstitusjonelle religionspolitikken til de respektive regimene til Khan og Z. A. Bhutto kan langt på vei kategoriseres som "symbolsk islamisme". Både Jinnah, Khan, og Z. A. Bhutto anvendte islam som et retorisk og legitimerende virkemiddel, på en overflatisk måte, og til sitt eget forgodtbefinnende. Men som

¹⁵¹ "Musharraf assumes sweeping powers", *The Hindu*, 16.10.99.

¹⁵² Mayer (1987: 60).

vi skal komme tilbake til i neste kapittel, ble deres taktikk som regel gjennomskuet av de fundamentalistiske aktørene i pakistansk politikk. Den mer fromme og fundamentalistiske innstillingen, som finnes i islamsk tradisjonisme og revivalisme, fikk først sitt politiske gjennomslag da general Zia iverksatte sitt islamiseringsprogram helt på tampen av 1970-tallet. I tiden før Zias islamistiske reformpolitikk, var den faktiske islamiseringen av lovverket nesten fraværende, eller i beste fall kun tilløpsvis og ikke-pietistisk motivert (jf. Z. A. Bhuttos lovforbud).

Pakistans konfesjonelle religionspolitikk har innbefattet opprettelsen av en rekke statlige eller statlig sponsede institusjoner med det uttalte mandat å utrede og/eller effektivere en faktisk implementering av konstitusjonenes intensjoner om islamisering. I konstitusjonen av 1956 ble Det islamske forskningsinstituttet, som hadde blitt dannet i 1954, gjort til et konstitusjonelt organ. På basis av sin ekspertise i islamsk lære skulle instituttet assistere andre instansers islamiseringsbestrebelse. Men siden vedtaket av 1973-konstitusjonen har instituttet fungert som en autonom institusjon.¹⁵³

Konstitusjonen av 1962 fastsatte, som før nevnt, etableringen av Rådet for islamsk ideologi. Institusjonen ble videreført i konstitusjonen av 1973. Rådets opprinnelige hovedoppgave var å rådgi landets myndigheter i deres anstrengelser for å etterleve konstitusjonens instruks om å bringe all lovgivning i pakt med Koranen og *Sunnah*. Men i perioden frem til Zias maktovertakelse ble rådets anbefalinger som oftest ikke tatt til følge. I tillegg til å forandre på dets sammensetning - han pekte ut to sivile dommere, seks sunnimuslimske *alimer*, to sjiamuslimsk *alimer*, og én kvinne til å sitte i rådet - gjorde Zia rådet til sin viktigste rådgivende instans. Flere av Zias juridiske reformer, som det er gjort rede for ovenfor, ble vedtatt med basis i rådets anbefalinger,¹⁵⁴ deriblant etableringen av *shari'ah*-domstolene i 1979.

Ved Quaid-e-Azam-universitetet i Islamabad ble det i 1979 opprettet et eget fakultet viet det rettsvitenskapelige studiet av *Shari'ah*. Men allerede i 1980 ble fakultetet flyttet til det da nyopprettede islamske universitetet i Islamabad. Formålet med universitetet var å utdanne eksperter i islamsk lære som kunne fungere som spydspisser i den islamistiske omstruktureringen av det pakistanske samfunnet. I forbindelse med Zia-regimets islamisering av rettsapparat og lovgivning, startet universitetet i 1981 opp egne *shari'ah*-kurs for dommere og advokater.¹⁵⁵

Til tross for enkelte systematiske forsøk på islamisering av både forfatning og samfunn, er landets lovgivning fortsatt preget av det system som britene etterlot seg. De muslimske mogulene maktet ikke å islamisere India, og det var først med britenes inntog i landet at en noenlunde fullstendig politisk sentralisering etterhvert fant sted. Britenes forsøk på å forene deres egen juridiske tradisjon med islamsk lov - i det som ble kjent som *Anglo-Muhammadan law* - hvilte på et noe overforenkende perspektiv som overså diversiteten i de islamske lovtradisjonene. Ved opprettelsen av Pakistan ble dette lovsystemet gjort

¹⁵³ Mehdi (1994: 205).

¹⁵⁴ Mehdi (1994: 206–209).

til landets lovgivning.¹⁵⁶ Siden den gang har landets politiske ledere vendt seg til islam i et håp om at religionen har potensialet i seg til å fungere som en legitimerende og nasjonsbyggende faktor. I den forbindelse er det et problem at islamsk lære ikke er en monolittisk størrelse, noe som har manifestert seg i en utkrystallisering av ulike retninger innenfor den pakistanske politiseringen av islam. Den noe vage og symbolske forpliktelsen til islamisering som var kjennetegnet for Pakistans konfesjonelle religionspolitikk i perioden før Zia iverksatte sitt islamiseringsprogram, kan settes i sammenheng med denne diversiteten.

3.4 OPPSUMMERING I FORHOLD TIL TEORI OG EMPIRISKE FORVENTNINGER

Selv om den indiske grunnloven inneholder tydelige sekularistiske intensjoner, har Indias konstitusjonelle religionspolitikk vært tvetydig; den konstitusjonelle religionspolitikken til Sri Lanka og Pakistan har derimot vært av en utpreget konfesjonell art. Og i tråd med denne variasjonen, har utformingen av Indias religionspolitikk ikke innbefattet opprettelsen av institusjonelle bånd mellom myndigheter og hinduistisk kleresi, mens den srilankiske og pakistanske staten derimot har involvert representanter for henholdsvis buddhistisk og muslimsk kleresi i kommisjoner og råd tilknyttet utredning, utforming og implementering av den konfesjonelle religionspolitikken. Det har likevel hersket en grunnleggende konseptuell distinksjon mellom de to sistnevnte enhetenes religionspolitiske linje: Sri Lankas konfesjonelle religionspolitikk har dreid seg om en religio-nasjonalistisk legitimert majoritetskommunalisme, mens Pakistans har innbefattet faktiske forsøk på en fundamentalistisk islamisering av statens lovgivning. Disse funnene kan relateres til variasjon på variablene *majoritetsreligion* og *religio-sosial struktur*, og er i stor grad samsvarende med de empiriske forventningene som ble utledet i kapittel 2.

I tråd med premissene i Smiths teori, og de empiriske forventningene som derav ble utledet i kapittel 2, er det Pakistan som har gått lengst og dypest i etableringen av institusjonelle bånd mellom stat og religion. På basis av Smiths teori kan islam karakteriseres som den av de tre aktuelle religionene som er minst forenlig med sekularistiske normer; islam består av kognitive og institusjonelle faktorer som lett kan spore hen til anti-sekularisme og fundamentalisme. Og selv om det aldri har vært snakk om å gjøre Pakistan til et teokrati, har den konstitusjonelle religionspolitikken inkludert fundamentalistiske artikler i landets tre grunnlover og en rekke islamiserende tiltak. Det kan virke som om islams historiesyn, som tillegger etableringen av en guddommelig orden soteriologisk betydning, og forestillingen om at gudens suverene og åpenbarte lov, *Shari'ah*, utgjør en endelig og altomfattende kilde til regulering av samfunnet, har spilt en særskilt mobiliserende og legitimerende rolle i forhold til Pakistans fundamentalistiske religionspolitikk. At representanter for *ulama* har blitt pekt ut til å sitte i regjeringsnedsatte råd, og til å tjene som dommere i

¹⁵⁵ Mehdi (1994: 209–211).

¹⁵⁶ Mehdi (1994: 4–9).

statens rettssystem, kan relateres til forestillingen om at islams tidlige historie, som fusjonerte verdslig og åndelig autoritet, utgjør et arketypisk eksempel på ”rettmessig” muslimsk styresett.

Hinduisme og buddhisme kan derimot betegnes som relativt forenlige med sekularistiske normer. Når den srilankiske religionspolitikken likevel har vært majoritetskommunalistisk, kan dette trolig forklares som et utslag av at de to landenes forholdsvis pluralistiske religio-sosiale struktur har forplantet seg i kommunalistiske aspirasjoner og interreligiøse motsetninger. Ved de to statenes uavhengighet ble en liberal og sekulær nasjonalisme adoptert som en stats- og nasjonsbyggende fellesnevner. Men siden India og Sri Lanka har en forholdsvis heterogen religio-sosial struktur, som består av en majoritetsreligion med en eldgammel historisk forbindelse til landet¹⁵⁷ og en rekke minoritetsreligioner som forhenværende okkuperanter og imperialister har brakt med seg, kan en sekularistisk religionspolitikk fremstilles som en indirekte favorisering av ”fremmede” og ”fiendtlige” religioner, eller som en urettmessig forfordeling av landets ”nasjonale” majoritetsreligion. Og spesielt i India har en religio-nasjonalistisk og majoritetskommunalistisk strømning inngått i en motsetning til minoritetskommunalistiske krav om unntak fra de juridiske implikasjonene som følger av det liberalistiske og sekularistiske prinsippet om at borgerne skal likebehandles på tvers av religiøse skiller.

¹⁵⁷ Hinduisme er en opprinnelig indisk religion, mens buddhisme ble brakt til Sri Lanka rundt år 250 f.v.t. (Harvey 1990: 141).

4.0 RELIGIO-POLITISKE PARTIER OG ORGANISASJONER

Religio-politiske aspirasjoner - enten man snakker om fundamentalisme eller kommunalisme - kan artikuleres på den partipolitiske arenaen, men de kan også kanaliseres gjennom utenomparlamentariske organisasjoner og pressgrupper. I kapittel 2 ble det forventet at forekomsten av, og/eller oppslutningen om, fundamentalistiske partier og organisasjoner hadde vært størst i Pakistan. Og til tross for at både hinduisme og buddhisme - majoritetsreligionene til henholdsvis India og Sri Lanka – kan kategoriseres som relativt kompatible med sekularistiske normer, ble det argumentert for at de to landenes forholdsvis heterogene religio-sosiale struktur gjør det plausibelt å forvente en forekomst av religio-politiske partier og/eller organisasjoner av en kommunalistisk type i de to enhetene. I kapittel 2 ble det også forventet at involveringen i den politiske sfære hadde forekommet som mer omfattende, bedre kollektivt organisert, og med en større grad av institusjonalisering, blant muslimsk og buddhistisk kleresi i henholdsvis Pakistan og Sri Lanka, enn blant hinduistisk kleresi i India.

4.1 RELIGIO-POLITISKE PARTIER OG ORGANISASJONER I INDIA

For å kunne sette analysen av religio-politiske partier i en videre institusjonell kontekst er det nødvendig med en kort redegjørelse for noen sentrale utviklingstrekk ved det indiske partisystemet. Det var først etter valget i 1977 at *India National Congress* (INC) - partiet til frigjøringsheltene Gandhi og Nehru - måtte gi fra seg regjeringmakten. Sudha Pai hevder at det indiske partisystemet er inne i en pågående transisjon: Fra et system dominert av ett enkelt parti til et regionalt basert og ekstremt pluralistisk flerpartisystem.¹ Foran parlamentsvalget i 1999 registrerte landets valgkommisjon 7 nasjonale² og 40 regionale partier. Men utover disse deltok det hele 122 uregistrerte partier.³

Fordi det er tilstrekkelig å motta flest stemmer i en gitt valgkrets for å vinne dens mandat tilbyr det indiske valgsystemet, som er pluralitetsvalg i enmannskretser, ekstra gunstige institusjonelle betingelser til småpartier med en sosial base som er geografisk konsentrert rundt et lite knippe valgkretser. Og særskilt de tre siste valgene til Indias nasjonalforsamling, *Lok Sabha*, demonstrerer en tiltagende tendens til fragmentering av det indiske partisystemet - via regionalisering. Ved valgene i 1996, 1998 og 1999 har hverken INC eller BJP, som er de to største nasjonalt baserte partiene, vært i nærheten av å oppnå majoritetsoppslutning på egen hånd. Både INC og BJP har inngått i vertikale valgallianser med en rekke regionale partier, som kun stiller kandidater til valg i én eller noen ytterst få av de 25 delstatene.⁴ Fordi valgalliansene kan maksimere sitt totale antall seter i nasjonalforsamlingen ved at partnerne enes om å ikke konkurrere mot hverandre i bestemte valgkretser, har det indiske valgsystemet antakelig fungert som et institusjonelt incentiv til inngåelse av slike elektorale allianser. Og ergo har inngåelsen av valgallianser

¹ Pai (1998: 836).

² BJP, *Bahujan Samaj Party* (BSP), *Communist Party of India* (CPI), *Communist Party of India - Marxist* (CPI-M), INC, *Janata Dal* (sekularistisk) (JD(S)), og *Janata Dal (United)* (JD(U)).

³ *Statistical Reports of General Election*, Den indiske valgkommisjonen, valgkommisjonens hjemmeside på Internett.

antakeligvis virket i en gjensidig bestyrkende relasjon til regionaliseringen og fragmenteringen av partisystemet.⁵

4.1.1 Hinduistisk reform og konstruksjonen av Hindutva

Som vi allerede har vært inne på, karakteriseres fundamentalisme av at visse grunnleggende sannheter kan ekstraheres fra én enkeltstående skriftlig kilde med status som ufeilbarlig og guddommelig åpenbart tekst. De tre monoteistiske religionene jødedom, kristendom og islam har alle en hellig bok som danner et felles utgangspunkt for de troendes religiøse liv. Det samme gjelder ikke for den polyteistiske og pluralistiske hinduismen.⁶ *Veda* har hverken en struktur eller et kvalitativt innhold som tilsier at den skal kunne tolkes på en måte som danner grunnlaget for utvikling og legitimering av fundamentalistisk ideologi.⁷ Den utgjør heller ikke et samlende element ved hinduistisk religiøsitet; i *Manavadharmasastra* er studiet av *Veda* et privilegium som forbeholdt de ”to-ganger-fødte”. I tillegg mangler religionen en klerikal institusjon som er kapabel til å tvinge igjennom en ortodoksi.

For at hindu-kommunalistiske aktører skal kunne mobilisere et flertall av Indias hinduer i en felles front for hinduistiske interesser, er det trolig imperativt for dem å foreta en retrospektiv rekonstruksjon av hinduistisk homogenitet, via en selektiv fremhevelse av bestemte elementer som samlende kriterier på ”genuin” hinduisme, og koblet med en komplementær underfokusering eller motarbeidelse av elementer som virker splittende. Mangelen på en hinduistisk ”kirke” gjør at de kan foreta en slik selektiv refortolkning av hinduisme, uten å måtte inngå i en teologisk diskusjon med klerikale autoriteter.

De to hinduistiske reformbevegelsene som ble dannet på 1800-tallet, *Brahmo Samaj* (1828) og *Arya Samaj* (1875), formulerte en refortolkning av hinduistisk tradisjon som danner mye av det religiøse og ideologiske grunnlaget for dagene religio-politiske aktører.⁸ Førstnevnte foretok en selektiv, teistisk rekonstruksjon av hinduistisk religiøsitet, og fokuserte på dyrkelsen av én enkelt og suveren guddom som

⁴ Pai (1998: 836).

⁵ Ved valget i 1998 hadde BJP 22 elektorale alliansepartnere, som alle vant ett eller flere seter i *Lok Sabha*, mens INC hadde 9. BJP og dets allierte fikk 40,57% av stemmene, og oppnådde med det rent flertall i nasjonalforsamlingen: 278 av totalt 543 seter, mens INC og dets partnere fikk 30,03% av stemmene, og 171 av mandatene.⁵ I 1999 stilte BJP til valg med 17 elektorale partnere i alliansen *National Democratic Alliance* (NDA), og klarte å befeste sin parlamentariske styrke med å vinne totalt 299 mandater, mens INC og dets alliansepartnere, som var seks i tallet, kun maktet å sikre seg totalt 134 seter i *Lok Sabha*.⁵

⁶ Ram-Prasad (1993: 201).

⁷ *Veda* er inndelt i fire deler: 1) En mantradel (*Samhita*), som består av *Rgveda* (1200 f.vt.), *Samaveda*, *Yajurveda*, og *Atharvaveda*. Innholdet i disse er hymner, vers, og formler som ble fremført og brukt i forbindelse med offerritual, og som er tilskrevet en virkende kraft hvis opprinnelse lå hos gudene; 2) *Brahmanas*, som først og fremst tar for seg *brahman*, den hellige makt som manifesteres i offerrituale, og som kan bidra til å forlenge livskraften i mennesket, *atman*, inn i døden. Tekstene inneholder altså elementer som danner en del av grunnlaget for utviklingen av doktrinen om gjenfødelse. De inneholder også forestillinger om den kosmiske orden, *dharmā*; 3) *Aranyakas*, som lærer om mindre seremonielle og komplekse ritualer enn de forannevnte delene av *Veda* – basert på meditasjon; 4) *Upanisad* (800 – 400 f.vt.), som inneholder spekulasjoner rundt egenskapene ved *Brahman*, den underliggende makten som underbygger hele kosmos, og dens relasjon til *atman*, det individuelle selvet. Disse tekstene introduserer også læren om reinkarnasjon. Det finnes også andre typer hellige skrifter – en av dem går under fellesbetegnelsen *sutra*. Disse oppfattes som autoritative så lenge de ikke strider med *Veda*. En av disse *sutra*-samlingene er *Dharmasutra*, som tar for seg religiøse regler vedrørende menneskelig atferd. Den beskriver hvordan enkeltindividets religiøse plikter varierer etter dets status.⁷ Det finnes altså ingen universell hinduistisk etikk (Schalk 1994a: 351–352).

⁸ Frykenberg (1994: 601).

”genuin” hinduisme. Læren om *karma* og *samsara* ble stemplet som en ugyldig ”nyvinning”, og bevegelsen kjempet aktivt mot de undertrykkende følgene av kastesystemet.⁹ *Arya Samajs* hovedanliggende var å gjenvinne verdigheten til indisk kultur og derfor avfeide den all etter-vedisk hinduisme som overtro. Med tanke på at aksepten av *Veda* som en samling av guddommelig åpenbarte tekster er det eneste ekskluderende demarkasjonskriteriet i avgrensingen av hinduisme, er denne holdningen illustrerende for den generelle tendensen til purifisering av religiøs tradisjon og søken etter autentisitet blant religiøse reformbevegelser – deriblant religio-politiske partier og organisasjoner. Selv om *Arya Samaj* benektet at kastesystemet var en religiøs institusjon, forsvarte den det likevel - under den begrunnelse av det var en eldgammel og opprinnelig indisk institusjon. Imidlertid forfektet den en reform av kastesystemet tilpasset den nye tid: ...*the Arya Samaj used the Vedas to support the position that caste should be aquired on an individual basis, rather than be assigned by birth.*¹⁰

Arya Samaj markerte en antagonistisk holding til kristendom og islam, som den så på som ”utenlandske” religioner.¹¹ Den reagerte kraftig på at særlig lavkastehinduer lot seg omvende til en av disse to religionene, og som et ledd i dens religio-nasjonalistiske kamp for å gjenopprette verdigheten til indisk kultur ble det, som sagt, utformet et eget renselsesrituale, *suddhi*, spesifikt designet for å rekonvertere ”frafalne” hinduer.¹² Bevegelsen organiserte også en kampanje for å beskytte landets kyr mot britiske og muslimske ”slaktere”.¹³ Den hinduistiske forestillingen om kuens hellighet tilbyr religio-nasjonalistiske og kommunalistiske aktører en mobiliserende symbolsak som det kan spilles på i et forsøk på å konstruere en kollektiv hinduistisk identitet i kontrast til de ”utenlandske” religionene kristendom og islam.

I det udelte India var kommunalisme antitetisk til indisk nasjonalisme,¹⁴ men i ettertiden har majoritetskommunalistiske aspirasjoner vært legitimert i en hinduistisk religio-nasjonalisme. Den ble for første gang artikulert av Vinayak Damodar Savarkar (1883 – 1966) i 1922, og går under termen *Hindutva* (”hinduhet”/”hindudom”). Savarkars religio-nasjonalistiske grunnidé var en forestilling om at hinduene utgjør en egen nasjonal enhet med aner tilbake til oldtiden, og at deres religion har sin opprinnelse innenfor Indias grenser: *A Hindu means a person who regards this land of Bharat Varsha, from the Indus to the Seas, as his Father-Land as well as his Holy-Land that is the cradle of his religion.*¹⁵ I konseptet *Hindutva* blir det satt et likhetstegn mellom religiøs og nasjonal identitet, som utelukker kristne og muslimer fra nasjonen. Savarkar var en religio-nasjonalistisk sjåvinist som inkluderte hinduistisk dominans over de andre religionene i landet som et element i sitt konsept om nasjonal frigjørelse og samling.

Et sentralt poeng i den hindu-nasjonalistiske retorikken er at hinduisme er en religion med opphav i India, mens kristendom og islam er påtvunget den indiske befolkning via invasjon og kolonialistisk

⁹ Brockington (1991: 173 – 176).

¹⁰ Berglund (2000: 62).

¹¹ Berglund (2000: 62).

¹² Brockington (1991: 178 – 180).

¹³ van der Veer (1994: 66).

¹⁴ Smith (1963: 140).

imperialisme, noe som berettiger at hinduisme anerkjennes på en positiv måte som en grunnleggende faktor i Indias nasjonale identitet. En sekularistisk religionspolitikk likestiller alle religioner i et likeverdig institusjonelt skille mellom religion og politikk; en konstitusjonell implementering av *Hindutva* vil derimot innebære en majoritetskommunistisk promotering av hinduisme, og en komplementær degradering av de ikke-indiske religionene kristendom og islam.

4.1.2 Sangh Parivar: Religio-nasjonalisme og majoritetskommunalisme

BJP blir gruppert sammen med partiet *Hindu Maha Sabha* (HMS) ("Den store hinduforsamlingen") og organisasjonene *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS) ("Nasjonal forsamling av frivillige") og *Vishva Hindu Parishad* (VHP) ("Det hinduistisk verdensråd") under paraplybetegnelsen *Sangh Parivar* ("RSS-familien"). Bestanddelene i *Sangh Parivar* utgjør hovedaktørene i den hindu-nasjonalistiske majoritetskommunalismen.¹⁶

Som vi skal komme grundigere tilbake til, hevder flere, deriblant Donald E. Smith, at den hindu-muslimske konfliktlinjen som har preget indisk politikk og samfunnsliv i store deler av landets uavhengige historie, kan karakteriseres som en "arv" fra britenes forsøk på å håndtere Indias kulturelle og religiøse mangfold i tråd med liberalistiske prinsipper. De første institusjonelle manifestasjonene av denne konfliktlinjen kom til syne i den britiske perioden med dannelsen av *All India Muslim League* (AIML) i 1906 og HMS i 1907.¹⁷ Sistnevnte ble dannet som kulturell organisasjon med det formål å reformere det hinduistiske samfunnet. Dets tidligste ledere var markante figurer i INC, og en kommunalistisk antagonisme mot landets muslimer inngikk følgelig ikke i HMS' opprinnelige agenda. Først da den nevnte V. D. Savarkar ble leder i 1936 ble HMS formet til en hindu-kommunistisk aktør.

I 1948 ble Mohandas Gandhi skutt og drept av en *brahmin* ved navn Nathuram Godse – angivelig fordi Gandhi hadde uttrykt en altfor imøtekommende holdning overfor landets muslimer. Fordi Godse ble knyttet til både HMS og RSS, ble de to organisasjonene forbudt. I kjølvannet av mordet på Gandhi forlot HMS' daværende leder, Shyama Prasad Mookerjee¹⁸, som for øvrig hadde foreslått å åpne HMS for ikke-hinduistiske medlemmer uten å få gjennomslag, partiet til fordel for den nye partidannelsen *Bharatiya Jana Sangh* (BJS) ("Det indiske folkeparti") – et parti som skulle komme til å utkonkurrere HMS i kampen om de hindu-kommunistiske stemmene.¹⁹ HMS markerte seg som en talsmann for en ortodoks, tradisjonalistisk fortolkning av hinduisme, som nevnt uttrykte partiets leder på begynnelsen av 1950-tallet, N. C. Chatterjee, en sterk opposisjon mot den intervenerende reform av hinduisme som *the Hindu Code Bill* innkapslet. BJS etablerte seg derimot som et mindre ekstremt alternativ; for eksempel støttet det ikke

¹⁵ Sita i van der Veer (1994: 1).

¹⁶ Ludden (1996: 15).

¹⁷ Det første *Hindu Sabha* ble organisert i Punjab i 1907, men HMS ble ikke etablert som en nasjonal organisasjon før i 1915 (Berglund 2000: 68).

¹⁸ Mookerjee var industriminister i den første regjeringen som ble utnevnt etter Indias uavhengighet. Han gikk av i april 1950 (Berglund 2000: 88).

opp om ideen om et *Hindu rashtra* ("hinduistisk nasjon").²⁰ Ved valget i 1952 mottok HMS 0,9 % av stemmene, noe som gav det fire seter i nasjonalforsamlingen.²¹ I 1962 maktet det kun å vinne ett mandat i *Lok Sabha*,²² og i ettertid har partiet vært en ytterst marginal faktor i indisk politikk.

RSS blir oppfattet som moderorganisasjonen i *Sangh Parivar*. De ulike komponentene er ikke bare forent i en felles politikk – det hersker også et bemerkelsesverdig overlapp i personlig lederskap. Personen som stiftet VHP, S.S. Apte, var for eksempel et aktivt og prominent medlem av RSS. BJPs nåværende statsminister, Atal B. Vajpayee, er et livsvarig medlem av RSS og en part av organisasjonens elite; han er en såkalt *pracharak* – en mann som er fullstendig dedikert til organisasjonens arbeid og som derfor velger å forsake det ekteskapelige samliv.²³ Til tross for at RSS alltid har benektet at den er en politisk organisasjon, har både BJS og BJP mottatt assistanse fra RSS i form av organisatorisk ekspertise og flere tusen *pracharak*, noe som har gitt partiene fordelen av å kunne disponere et disiplinert og effektivt valgkampapparat.²⁴

Rashtriya Swayamsevak Sangh

RSS ble stiftet i 1925 av K. B. Hedgewar i delstaten Maharashtra. Hedgewar hentet først og fremst ikke inspirasjon fra religion, men fra heldådene til den maharashtriske hærføreren Shivaji og hans etterfølgere.²⁵ Det opprinnelige lederskapet var også sterkt influert av Savarkars hindu-nasjonalistiske ideer,²⁶ noe som har kulminert i RSS' forestilling og ambisjon om et *Hindu rashtra* ("hinduistisk nasjon"). I begynnelsen var organisasjonen dominert av *brahmin*er fra Maharashtra²⁷, men den utviklet seg raskt til en all-indisk organisasjon. I 1948 ble det antatt at tallet på organisasjonens hengivne aktivister var 250000, men at så mange som fem millioner av Indias borgere kunne klassifiseres som sympatisører.²⁸ RSS' toppsjikt består av eldre *pracharak*er, men dens totale organisasjonsstruktur omfatter mer enn 25000 lokale avdelinger (*sakha*er) som er inndelte etter alder. Den "yngste" avdelingen består av gutter i alderen tolv til femten år.²⁹ Majoriteten av dens aktive medlemmer er menn under 25 år.

Som et ledd i oppnåelsen av RSS' religio-nasjonalistiske mål om et sterkt og selvstendig *Hindu rashtra* arrangerer den møter hver eneste dag, hvor *swayamsevak*ene samles for å drive med fysisk fostring

¹⁹ Narain (1985b: 325 - 326).

²⁰ Baxter (1966: 100 – 101).

²¹ Singh og Bose (1984: 38, 47).

²² Singh og Bose (1984: 79).

²³ "Movements India's New Rulers" i *Hinduism Today*, november 1999.

²⁴ Juergensmeyer (1993: 85).

²⁵ van der Veer (1994: 71).

²⁶ Embree (1994: 620).

²⁷ At *brahmin*er dannet den opphavlige kjernen i en militaristisk organisasjon som RSS er i seg selv et paradoks, siden vektlegging av krigføring og kampsport er forbundet med *vamaen kshatriya*. Men den maharashtriske brahminismen er unik i den forstand at *brahmin*er historisk sett også har virket som soldater (Berglund 2000: 76).

²⁸ Gold (1991: 559).

²⁹ Gold (1991: 560).

og indisk kampsport. Møtene avsluttes som regel med en bønn³⁰ til moderlandet India.³¹ Disse daglige aktivitetene avspeiler en tradisjonell hinduistisk forestilling om sammenheng mellom fysisk styrke og spirituell overlegenhet, som relateres til nasjonens allmenne ”helsetilstand”.³² Men organisasjonens fokus på ytre handling strekker seg utover dens interne arrangementer. I en selektiv fortolkning av hinduistisk tradisjon er den spesielt inspirert av *karmayoga* – handlingens vei til frelsen: *For the Hindu, they insist, every action of life is a command of religion.*³³ RSS har særlig markert seg i tilknytning til det voldelige aspektet ved den hindu-muslimske konfliktlinjen; ved flere anledninger, og fra flere hold, har RSS blitt beskyldt for å fremprovosere voldelige opptøyer.³⁴ I perioden 1954 til 1996 er det registrert mer enn 17000 tilfeller av hindu-muslimske opptøyer, og nesten 14000 døde.³⁵

RSS forsøker å fremstille seg selv som en kulturell, ikke-politisk, og ikke-religiøs organisasjon, hvis hovedmål er å revitalisere nasjonen på basis av *Dharma*, og via en samling av landets hinduer.³⁶ I et forsøk på å konstruere en enhet ut av den hinduistiske pluralismen, fremhever RSS toleranse overfor kulturell og religiøs diversitet som en grunnleggende og genuint hinduistisk verdi:

*The R.S.S. stands for the spread of Hindu culture. Culture means a value system. So the R.S.S. wants to establish a certain value system which in historical process is called Hindu value system, but is essentially a humane value system. The essential ingredients of this value system are: a) The truth is one but can have plural manifestations. This plurality need not be in conflict with one another; it can be cooperative and complementary. To understand, appreciate and realize the unity in a tremendous vortex of diversities, should be the humanity's goal of life.*³⁷

RSS og de andre aktørene i *Sangh Parivar* har henvist til hinduismens filosofiske toleranse overfor all religiøsitet for å legitimere sitt krav om en positiv anerkjennelse av hinduistisk religion, og for å rettferdiggjøre en antagonistisk holdning til de ”intolerante” og misjonerende religionene islam og kristendom. Fordi hinduisme er det eneste verdisystemet som inkorporerer en faktisk toleranse for alle former for religiøsitet, er det kun en konstitusjonell religionpolitikk basert på hinduistiske prinsipper som danne grunnlaget for et geuint sekulært samfunn og nasjonal integrasjon.³⁸ RSS har for eksempel forsøkt å aktualisere en debatt om konstitusjonens artikkel 25 som gir alle borgere rett til å bekjenne, praktisere og propagandere sin religion. For å unngå masseomvendelser til kristendom og islam ønsker organisasjonen en innsnevring av den sistnevnte rettigheten.³⁹ Dette er en holdning som uttrykker organisasjonens hindu-

³⁰ Organisasjonen har formulert sin egen nasjonalistiske bønn, som blir messet frem i høylydt fellesskap under dens daglige møter. Det første av i alt tre vers går som følger: ”Forever I bow to thee, O loving motherland! O motherland of us Hindus, thou has brought me up in happiness. May life, O great and blessed holy land, be laid down in thy cause, I bow to thee, again and again” (*RSS prayer*, RSS’ hjemmeside på Internett). Bønnen avsluttes på en entusiastisk måte med slagordet *VICTORY TO MOTHER INDIA!*

³¹ Gold (1991: 560).

³² van der Veer (1994: 71).

³³ Embree (1994: 630–631).

³⁴ van der Veer (1994: 73).

³⁵ Jaffrelot (1999).

³⁶ *The Mission of R.S.S.*, RSS’ hjemmeside på Internett.

³⁷ *The Mission of R.S.S.*, RSS’ hjemmeside på Internett.

³⁸ Embree (1994: 633).

³⁹ ”RSS opposes Constitutional right to propagate religion” i *Deccan Chronicle*, 13.03.99.

kommunalistiske overbevisning om at den rådende religionspolitikken bidrar til å marginalisere Indias hinduistiske majoritet.

RSS er en militaristisk og sjåvinistisk organisasjon som forfekter en hinduistisk nasjonalisme preget av ekstrem antipati mot ikke-hinduistiske minoriteter (kristne og muslimer). I sin bok fra 1947, *We, or Our Nationhood Defined*, kom organisasjonens daværende leder, M. S. Golwalkar, med en hindu-nasjonalistisk fundert formulering om landets ikke-hinduistiske minoriteter, som er betegnende for organisasjonens interreligiøse antagonisme: *The non-Hindu people in Hindustan must either adopt the Hindu culture and language, must learn to respect and hold in reverence Hindu religion, must entertain no idea but those of glorification of the Hindu race and culture...*⁴⁰ Kristne og muslimer, som tilhører ikke-indiske og universalistiske religioner, oppfattes som en trussel mot Indias nasjonale enhet, og identitet som et hinduistisk land.⁴¹ Hvis kristne og muslimer skal kunne inkluderes i den hinduistiske nasjon må de vise respekt for hinduistiske tradisjoner og avslutte sine misjonsfremstøt.

RSS har markert seg som en kritiker av myndighetenes forsøk på å jevne ut kasteforskjeller ved hjelp av forskjellsbehandlende kvoteordninger. Organisasjonen påstår at sådanne tiltak kun bidrar til å konservere og forsterke kastetankesettet, eller ”kasteismen”, som RSS og de andre aktørene i *Sangh Parivar* betegner det som.⁴² Implementering av slike institusjonelle ordninger fungerer dermed kontraproduktivt til RSS’ mål om nasjonal styrke og enhet. I stedet foreskriver RSS en form for sanskritisering for å takle de inegalitære implikasjonene i kastesystemet. Organisasjonen har for eksempel iverksatt systematiske tiltak for å rekruttere medlemmer fra de lavt rangerte kastene.⁴³ RSS hevder at dens daglige virksomhet er innrettet på å heve og forene medlemmene på tvers av kasteskiller: *The R.S.S. method of Shakha, had blunted the caste feelings, eradicated untouchability and gave an experience of an integrated social life.*⁴⁴ Men selv om RSS fremstiller seg som ”anti-kasteistisk”, er dens samfunnsideal fundert på den hierarkiske holismen som er inkorporert i det hinduistisk legitimerede *varna*-systemet,⁴⁵ og derfor har organisasjonen og dens medsamsvorne i *Sangh Parivar* alltid appellert mest til hinduer tilhørende de ”to-ganger-fødte” kastene øverst i kastesystemet.⁴⁶ Peter van der Veer hevder at organisasjonens sanskritiseringsstrategi først og fremst er en bevisst, religio-nasjonalistisk motivert taktikk - innrettet på å konstruere og konsolidere en hinduistisk majoritet.⁴⁷

⁴⁰ Sitat i Baxter (1966: 75).

⁴¹ Berglund (2000: 76).

⁴² Jaffrelot (1998: 25).

⁴³ Jaffrelot (1998: 53).

⁴⁴ *Technique*, RSS’ hjemmeside på Internett.

⁴⁵ Jaffrelot (1998: 23).

⁴⁶ Frykenberg (1994: 603).

⁴⁷ van der Veer (1994: 28).

Vishva Hindu Parishad

Etter å ha diskutert saken med lederne av HMS og RSS, dannet S.S. Apte VHP i 1964. Intensjonen var å skape en global ikke-politisk organisasjon i hinduismens tjeneste; VHP skulle arbeide for å bringe de ulike hinduistiske sektene sammen i en noenlunde sentralisert struktur, og i en felles front mot trusselen fra kristendom og islam. Organisasjonen skulle også fungere som et instrument til å aktivisere Indias *sadhuer* i hinduistisk reformaktivitet – et tydelig forsøk på å bringe økt religiøs legitimitet til *Sangh Parivars* hindu-nasjonalistiske program.⁴⁸ Ved å etablere *sadhu*-forsamlingen *Dharma Sansad* (DS) ("Dharma-parlamentet"), har VHP tatt et konkret initiativ til å samle landets *sadhuer* i et institusjonelt organ som er kapabelt til fatte kollektive avgjørelser og initiere religiøs reform.⁴⁹

I likhet med RSS' uttrykker VHPs agenda en revitalisering av hinduistisk religiøsitet ved en selektiv vektlegging av det handlingsrettede aspektet i hinduistisk tradisjon, som Eva Hellman kaller "dynamisk hinduisme". Det verdensfornektende elementet i hinduismens asketiske praksis og det ekstremt konsoliderende trekket i dens legitimerende tilknytning til kastesystemet velges bort til fordel for et fokus på: (a) det dennesidige; (b) det nærværende; (c) forandring og utvikling; (d) utagerende handling; og e) fornektelse av individuelle behov.⁵⁰ VHP poengterer at en fornyelse av India som nasjon fordrer at landets hinduer samler seg i en kollektiv kamp for *Dharma* (hinduismens forestilling om en kosmologisk regelmessighet); dens dynamiske hinduisme uttrykker en hindu-nasjonalistisk og politisk betont refortolkning av *karmayoga* – handlingens vei til frelsen. Ved å fremstille den som en manifestasjon av hinduistisk fromhet blir den aktive og utagerende kampen for å revitalisere India som en dharmisk nasjon tillagt religiøs symbolverdi: *This activity is represented as religious acts, and is referred to as puja (worship), yagya (sacrifice), seva (service to God) or bhakti (devotion).*⁵¹

Organisasjonen ser på *Dharma* som en evig og hellig orden med normgivende og atferdsregulerende funksjoner, men paradoksalt nok hevder organisasjonen at det evige *Dharma* kan tilpasses de sosiale, kulturelle og økonomiske betingelsene som preger det moderne India. VHPs religio-politiske retorikk inneholder få referanser til hinduistiske skrifers angivelige ufeilbarlighet,⁵² noe som avspeiler hinduismens mangel på en enhetlig hellig skrift med allmenn appell. Men det faktum at hinduisme mangler en slik tekst har - sammen med dens pluralistiske struktur og dårlige kapasitet til klerikal organisering – gjort det enklere for VHP å legitimere sine forsøk på religiøs reform.

I tillegg til å karakterisere læren om "urørlighet" som et onde,⁵³ har organisasjonen omformulert kastesystemets prinsipp om funksjonell arbeidsdeling etter mønsteret i *Arya Samajs* reforminitiativ. Organisasjonen ønsker å erstatte det arvbaserte kastesystemet med et *varna*-system som integrerer landets

⁴⁸ Berglund (2000: 92).

⁴⁹ Berglund (2000: 92–93).

⁵⁰ Hellman (1996: 247–248).

⁵¹ Hellman (1996: 248).

⁵² van der Veer (1994: 135).

⁵³ "The Blot of Untouchability Wiped Out" i *The Origin and Growth of Vishva Hindu Parishad*, VHPs hjemmeside på Internett.

borgere i en helhetlig enhet der enkeltindividets posisjon og funksjon skal følge av dets evner og ferdigheter.⁵⁴ Selv om denne reformtanken representerer et forsøk på å tilpasse en arkaisk og religiøst legitimert orden til en moderne setting, som åpner for større mobilitet mellom kaster, impliserer den også en motstand mot forsøk på å heve lavkastenes sosiale status via reservasjonsordninger. Denne refortolkningen av *Dharma* kan derfor analyseres som et uttrykk for det Laitin kaller ”den praktiske religion”.

VHP har fremsatt krav om at det bør vedtas en ny konstitusjon i pakt med *Dharma*,⁵⁵ noe som tilsynelatende er et øyensynlig uttrykk for fundamentalisme. Men ifølge VHP er ikke en ”dharmisering” av Indias grunnlov uforenlig med sekularisme slik VHP definerer begrepet, nemlig som en likeverdig og positiv anerkjennelse av alle religioner. Den rådende religionspolitikken blir betegnet som et ”pseudo-sekularistisk” favorisering av anti-nasjonale krefter. Organisasjonen krever at de politiske partiene tar på seg ansvaret med å uniformere landets sivillovgivning, og at de positivt diskriminerende særordningene som har kommet religiøse minoritetsgrupper til gode, skal tilbys alle av landets borgere som behøver hjelp.⁵⁶

Det er noe uklart hva en konstitusjonell reform i pakt med *Dharma* faktisk vil innebære, noe som henger sammen med at *Dharma* ikke utgjør et stringent og universelt religiøst lovsystem á la *Sharia'ah*. Begrepet *Dharma* betyr både ”evig orden”, ”lov”, ”sedvane”, ”plikt” og ”praksis”.⁵⁷ Og selv om *Dharma* blir fremstilt som en universell orden, inkorporerer den ikke en universell etikk eller et universelt lovsystem:

*There are few obligations that hold for all, referred to as sadharana-dharma or "general obligations" (such as personal virtues like steadfastness, forgiveness, cleanliness, restraint of anger, and so forth), but for the most part dharma differs from group to group, caste to caste, family to family and even in terms of the different stages of a single person's life... There is no one law to be observed by all "individuals." There is only the multivalent dharma of hierarchical interpersonal transactions.*⁵⁸

Dharma er altså et metafysisk konsept om at de ulike elementene i det hinduistiske samfunnet inngår i en kosmologisk orden, og som gjensidig avhengige deler i en integrert helhet. Med utgangspunkt i organisasjonens religio-nasjonalistiske rekonstruksjon av Indias historie, som vektlegger at India var en ”dharmisk” nasjon frem til muslimene gjorde sitt inntog i landet, indikerer VHPs programerklæring, *Points of Hindu Agenda*, som oppfordrer de politiske partiene til å fatte en rekke vedtak for å fremme hinduistiske interesser, at VHPs krav om en ”dharmisering” av Indias konstitusjon først og fremst dreier seg om en majoritetskommunalistisk religionspolitikk som anerkjenner hinduisme som Indias ”nasjonalreligion”⁵⁹:

2. Every nation has a constitutional denomination. Only "Bharat" which has the ancient, glorious and historical connotations will have constitutional recognition.

5. Slaughter of Cow and its progeny shall be completely banned throughout the country be enacting an effective legislation and made a rigorously punishable offence.

⁵⁴ Hellman (1996: 245 - 246).

⁵⁵ Hellman (1996: 250).

⁵⁶ *Points of Hindu Agenda*, VHPs hjemmeside på Internett.

⁵⁷ Larson (1995: 82).

⁵⁸ Larson (1995: 157).

⁵⁹ van der Veer (1994: 666).

16. *The universally recognised, well-developed and scientific language Sanskrit will be made a compulsory subject of study throughout the country.*
18. *Teaching of Bharatiya culture and Dharma will be made compulsory.*
22. *Pooja, Archana and religious construction activities of math, mandirs and ashrams will be deemed a charitable activity and will be entitled for exemption from the income tax.*
23. *A specified portion of Government revenue shall be earmarked for the various Dharmic, charitable objects of the taxpayers.*
27. *Drinking and non-vegetarianism will be discouraged by the Government.*
29. *Pervasive arrangements will be made for the cleanliness, piety and glory of religious centers and rivers.*
31. *Any denigration of, or disrespect to, any faith including Hindu culture, belief or tradition, or any venerated character, by audio-visual, written or spoken means will be a penal offence and strictly enforced.*
36. *Prominent Hindu festivals will be declared national holidays.*⁶⁰

På lik linje med de singalesisk-buddhistiske nasjonalistenes anvendelse av den mytisk-historiske rekonstruksjonen av Sri Lanka som *dhammadipa*, for å legitimere sin negative holdning til tamilske krav om desentraliserende overføring av makt, har VHP anvendt forestillingen om India som et ”dharmisk” land i sin antagonistiske retorikk mot indiske myndigheter og religiøse minoriteter: Sammen med sekularister og kommunister, blir kristne og muslimer fremstilt som representanter for ”adharmiske” krefter, det vil si representanter for kaos og ondskap som truer den ”dharmiske” orden, og som dermed må bekjempes.⁶¹ Den hindu-kommunistiske kampen for hinduistiske interesser blir således hevet opp på et høyere virkelighetsnivå; den blir kosmologisert:

*Dr. S. Radhakrishnan, the famous Philosopher-Statesman, was driven to the conclusion that, "No true Hindu ever tries to uproot another man's faith nor revile his Gods nor boast of the superiority of his own religion." Unfortunately, Christianity and Islam take a different view of the matter. They are propagandists, Proselytising world religions... Each of them believes that it is in exclusive possession of truth and that all other religions are either imperfect or positively erroneous... Why are we drifting towards a catastrophe instead of marching towards human unity? ... It is because the people following the Semitic religions have forgotten to look to the essentials of religion. They have learnt only to magnify the differences between the non-essential constituents of religion*⁶².

VHPs krav om en ”dharmisk” konstitusjon dreier seg om etableringen av en konstitusjonell religionspolitikk som fremmer integrasjon og harmoni mellom religionene, som ikke tillater misjon, og som dermed bevarer Indias evige status som et hinduistisk land.

Opprettelsen av DS er et tydelig forsøk på å gi organisasjonens hindu-nasjonalistiske agenda religiøs legitimitet; hensikten er at DS skal spesifisere *Dharma* som samtidsrelevant atferdsnorm gjennom konsensusbaserte avgjørelser⁶³ – for øvrig en funksjon som kan minne om den *ulama* har blitt tildelt i tilknytning til den konkretiserende fastsettelsen av *Shari'ah*. I dag er DS organisasjonens øverste religiøse organ, men det er foreløpig usikkert hvilken rolle denne enheten skal spille i et eventuelt fremtidig *Hindu rashtra*,⁶⁴ som er et religio-nasjonalistisk mål VHP deler med resten av *Sangh Parivar*: *In other words the Parishad aims at making this nation strong, prosperous, effective and glorious. It aims at resurgence of the*

⁶⁰ *Points of Hindu Agenda*, VHPs hjemmeside på Internett.

⁶¹ Hellman (1996: 242).

⁶² *Hindu Concept of Universal Oneness*, VHPs hjemmeside på Internett.

⁶³ Hellman (1996: 242).

⁶⁴ Hellman (1996: 242).

*Hindu nation on the basis of its own tradition, culture and values of life giving them a place of pride.*⁶⁵ I VHPs *Hindu rashtra*-retorikk finnes det imidlertid en viss ambivalens: Ved enkelte anledninger blir den hinduistiske nasjon fremstilt som en allerede eksisterende størrelse; andre ganger som en nødvendighet som ennå ikke har blitt realisert.⁶⁶

Ifølge van der Veer er VHPs forsøk på å refortolke hinduistisk tradisjon et ledd i et religio-nasjonalistisk prosjekt: ...*VHP tries to create a modern Hinduism as the national religion of India. In this way nationalism embraces religion as the defining characteristic of the nation.*⁶⁷ Grunntanken i organisasjonens religio-politiske agenda utgjør et illustrerende eksempel på religio-nasjonalistisk legitimert majoritetskommunalisme: *Hindutva and nationalism in Bharat are synonymous. Hindu Samaj is indisputably the main current of Bharat. Hindu interest is the national interest. Therefore, the honour and the interests will be protected in every manner.*⁶⁸ Målet om et *Hindu rashtra* er altså ikke en typisk fundamentalistisk aspirasjon, men først og fremst et uttrykk for at hinduistisk religion bør anerkjennes som et sentralt element i nasjonal identitet - i større grad enn det som INCs liberale nasjonalisme og ”pseudo-sekularistiske” religionspolitikk åpner opp for. Organisasjonen argumenterer for en konstitusjonell religionspolitikk som tar hensyn til at hinduene faktisk utgjør landets religiøse majoritet.⁶⁹

VHP ser på India som en levende gud, *Bharat Mata* (”Moder India”), et hellig territorium og det opprinnelige hjemlandet til alle hinduer.⁷⁰ Og det er med bakgrunn i denne forestillingen om et ubrytelig bånd mellom *Bharat* og *Hindu samaj* (det hinduistiske samfunnet), at VHP forsøker å legitimere sin hindu-kommunalistiske politikk. I sin definisjon av termen *hindu* fremviser den riktignok en inklusivistisk holdning: *The term 'Hindu' embraces all people who believe in, respect or follow the eternal values of life – ethical and spiritual – that have evolved in Bharat.*⁷¹ Fordi buddhisme, jainisme, og sikhisme er ”dharmiske” religioner med opphav i India, ønsker VHP å inkludere disse i den hinduistiske nasjon.⁷² Islam og kristendom fremstilles derimot som ”adharmiske” (disintegrerende), ”fremmede” og ”fiendtlige” religioner, og som en trussel mot Indias nasjonale identitet som et land der *Dharma* skal være rådende. At de tre andre indiske religionene karakteriseres som ”dharmiske”, fordi de har sitt utspring i India, demonstrerer det hindu-nasjonalistiske og kommunalistiske aspektet ved VHPs konsept om ”dharmisering”.

VHPs hindu-kommunalistiske antipati mot kristne og muslimer har for eksempel manifestert seg i en videreføring av det rekonversjonsinitiativ som i sin tid ble tatt av *Arya Samaj*: *The Parishad feels that a pressing need of the present time is the assimilation and absorption, through reconversion of all such*

⁶⁵ ”And What is the Final Goal” i *The Origin and Growth of Vishva Hindu Parishad*, VHPs hjemmeside på Internett.

⁶⁶ Hellman (1996: 243 – 244).

⁶⁷ van der Veer (1994: 132).

⁶⁸ *Points of Hindu Agenda*, VHPs hjemmeside på Internett.

⁶⁹ van der Veer (1994: 656).

⁷⁰ Hellman (1996: 243).

⁷¹ Sitat i van der Veer (1994: 131).

⁷² van der Veer (1994: 135).

*people who may desire, out of their own free will, to return to the faith of their forefathers.*⁷³ På 1970-tallet iverksatte organisasjonen systematisk misjonsvirksomhet spesielt rettet mot rurale stammesamfunn og ”urørlige”, fordi disse ble ansett for å være spesielt lette ofre for muslimske og kristne forsøk på omvendelse.⁷⁴

VHPs majoritetskommunistiske konversjonspolitikker viser seg også i et programfestet mål om juridiske begrensninger på det som VHP karakteriserer som kynisk misjonering spesifikt rettet mot hinduer med lavt rangert kaste: *7. The anti-national activity of religious conversion of Hindus by force, fraud or false propaganda by exploiting the innocence the poverty of backward communities will be strictly banned.*⁷⁵ I tillegg krever organisasjonen at det vedtas lovgivning som fratrukket lavkastekonvertitter til islam og kristendom retten til positivt diskriminerende spesialbehandling.⁷⁶

I 1984 tok VHP, etter samråd med RSS, initiativet til den såkalte *Ramjanmabhoomi*-kampanjen, som skulle komme til danne utgangspunktet for det mest kontroversielle stridstemaet i indisk politikk på 1990-tallet. Kampanjens utgangspunkt var en interreligiøs disputt: VHP forlangte at moskeen *Babri Masjid* i byen Ayodhya skulle rives til fordel for en gjenoppbygging av det hinduistiske tempelet *Shri Ram Mandir*, som etter sigende hadde blitt reist for å markere det angivelige fødestedet til *Rama*⁷⁷ - én av guden *Vishnu* sine manifesterte nedstigninger på jorden, og hovedpersonen i det mytiske eposet *Ramayana*, som beretter om *Ramas* beseiring av demonkongen *Ravana*. Beretningen er et glorifisert eksempel på det å oppfylle sin *dharma* (kasteplikt), og dermed også et symbol på hinduistisk etikk.

Det finnes ingen arkeologiske funn som kan dokumentere at *Ram*-tempelet noen gang har eksistert,⁷⁸ men ifølge VHP og de andre aktørene i *Sangh Parivar* var det den mogulske kongen Babur som beordret nedrivningen av templet i 1528. *Babri*-moskeen hadde så blitt bygget på templets ruiner.⁷⁹ VHP tok sikte på å reversere denne prosessen. I desember 1992 ble *Babri Masjid* revet ned av en hinduistisk mobb bestående av såkalte *kar sewaker*⁸⁰ under ledelse av VHP og BJP. Men VHPs kampanje var ikke over med dét; i dag er denne saken en av de mest omstridte i indisk politikk, og VHP har signalisert en kompromissløs innstilling. I januar 2001 kom organisasjonens generalsekretær med følgende uttalelse: *”Once the dharma samsad, to be held at Kumbh village from January 19 to January 21, announces the date and action plan for the construction of the Ram temple at Ayodhya, no political opposition will be allowed to come in the way.”*⁸¹

⁷³ ”Resolution: Reconversion” i *Important Resolutions Passed by The Vishva Hindu Parishad at Prayag*, VHPs hjemmeside på Internett.

⁷⁴ Van der Veer (1994: 132 – 135).

⁷⁵ *Points of Hindu Agenda*, VHPs hjemmeside på Internett.

⁷⁶ *Points of Hindu Agenda*, VHPs hjemmeside på Internett.

⁷⁷ *Ramjanmabhoomi* betyr ”*Ramas* fødested”.

⁷⁸ Berglund (2000: 122).

⁷⁹ Hellman (1996: 237 – 238).

⁸⁰ En *kar sewak* er ”en som stiller seg til tjeneste via arbeid”.

⁸¹ Sitat i ”VHP not to go by BJP’s dictates” i *The Tribune*, 15.01.01.

I forbindelse med *Ramjanmabhoomi*-kampanjen dannet VHP en egen ungdomsorganisasjon, *Bajrang Dal* (BD), som et midlertidig virkemiddel i det organisasjonen anså for å være en nødvendig og betimelig oppvåkning av den hinduistiske ungdommen i delstaten Uttar Pradesh, hvor nettopp *Babri Masjid* var lokalisert. Men etter hvert ble det dannet underavdelinger i andre delstater, og i dag er organisasjonen VHPs permanente ungdomsfløy.⁸² Dens hovedfunksjon har vært knyttet til massedemonstrasjoner og voldelige konfrontasjoner med motstandere av *Sangh Parivar*, og da spesielt muslimer. Da Babri-moskeen i Ayodhya ble revet var BD godt representert blant den agiterte mobben.⁸³

TABELL 1. OPPSLUTNINGEN OM RELIGIO-POLITISKE PARTIER I INDIA:

Parti	BJS/BJP		Muslim League			Shiv Sena		
	Stemmer	Mandater	Stemmer	Kerala	Mandater	Stemmer	Maharashtra	Mandater
1952	3,1% ¹	3	0,075% ¹		1			
1957	5,9% ¹	4						
1962	6,4% ¹	14	0,15% ¹	4,5% (2)	2	-		-
1967	9,4% ¹	35		6,6% (2)	2	-		-
1971	7,4% ¹	22	0,28% ¹	5,6% (2)	2	-		-
1977	-	-	0,28% ¹	6,0% (2)	2	-		-
1980	-	-		5,6% (2)	2	-		-
1984	7,4% ²	2				-		-
1989	11,5% ²	86				0,08%*		1
1991	20,0% ³	120	0,30% ³	5,0% (2)	2	0,79% ³	9,5% ³ (4)	4
1996	20,3% ³	161	0,22% ³	5,1% (2)	2	1,46% ³	16,8% ³ (15)	15
1998	25,6% ³	182	0,22% ³	5,0% (2)	2	1,77% ³	19,7% ³ (6)	6
1999	23,8% ³	182	0,23% ³	5,3% (2)	2	1,56% ³	16,9% ³ (15)	15

¹Bose og Singh (1984).

²Mitra og Singh (1999: 131).

³Election Commission of India: *Statistical Reports of General Election*, valgkommisjonens hjemmeside på Internett.

*India Today: Election Data Search.

- Ikke deltatt.

Bharatiya Janata Party



BJP ble stiftet i 1980 som en etterfølger av partiet BJS, som hadde blitt ekskludert fra regjeringskoalisjonen *Janata Party* i 1979. BJS ble i sin tid karakterisert som en politisk forlengelse av RSS. Flere av partiets mest fremtredende politikere hadde en bakgrunn i RSS, og en stor andel av dets aktivister var rekruttert fra organisasjonens ungdomsavdeling.⁸⁴ BJS' partisymboler hadde sterke hinduistiske referanser: Partiflaggets farge var safran – en farge assosiert med hinduistisk askese, og partiets emblem var den hinduistiske bønnelampen. BJPs stiftere foretok enkelte taktiske valg vedrørende partiets symboler; i tillegg til safran, inneholder partiflagget også en part som er grønn - en farge som er forbundet med islam. Og som

⁸² *Formation of Bajrang Dal*, BDs hjemmeside på Internett.

⁸³ Berglund (2000: 93).

⁸⁴ Baxter (1966: 75).

partiemblemet valgte partiet lotusen, trolig fordi den har mer all-indiske enn hinduistiske konnotasjoner;⁸⁵ den er eksempelvis et viktig buddhistisk symbol.

BJS markerte seg som et anti-kommunistisk og konservativt parti; dets hovedmisjon var en modernisering av India - uten en medfølgende fornektelse av landets opprinnelige kultur. Og relativt til det sistnevnte punkt, inneholdt partiets politikk visse majoritetskommunalistiske trekk. Partiet ville for eksempel ikke anerkjenne religiøs tilhørighet som et kriterium for tildeling av fordelaktig spesialbehandling med det formål å jevne ut sosiale forskjeller.⁸⁶ Det kan åpenbart argumenteres for en slik stillingtagen ved å henvise til liberalistiske og sekularistiske likhetsprinsipper, men partiets velgerbase tilsier at standpunktet først og fremst var realpolitisk motivert. Selv om BJS ble etablert som et parti uten religiøse kriterier for medlemskap, og offisielt sett benektet at det tok hensyn til kaste og religion, var flesteparten av dets ledere høykastehinduer, og få av dets velgere var av ikke-hinduistisk tilhørighet.⁸⁷ Som tabell 1 vitner om, oppnådde BJS aldri en oppslutning på mer enn 9,4% ved valg til nasjonalforsamlingen. Partiet appellerte nesten utelukkende til hinditalende høykastehinduer hjemmehørende i Nord-India (delstatene Madhya Pradesh, Rajasthan, Uttar Pradesh og Bihar).

BJP benekter at dets politikk og ideologi uttrykker hinduistisk kommunalisme. Partiet hevder for eksempel at den religio-nasjonalistiske ideologien *Hindutva* ikke appellerer til spesielle sekteriske interesser, men til Indias behov for å erkjenne sin virkelige identitet:

*The unique cultural and social diversity in India is woven into a larger civilizational fabric by thousands of years of common living and common and shared values, beliefs, customs, struggles, joy and sorrow, as well as symbols of high degree of unity without uniformity. Our nationalist vision is not merely bound by geographical or political identity of Bharat but it is referred by our timeless cultural heritage. This cultural heritage which is central to all regions, religions and languages, is a civilizational identity that constitutes the cultural nationalism of India which is the core of Hindutva. This we believe is the identity of our ancient nation "Bharatvarsha".*⁸⁸

Dette utsagnet eksemplifiserer den type refortolkende og atavistiske idealisering av fortiden, og den retrospektive konstruksjonen av kulturell og religiøs enhet, som er kjennetegnende for religio-politiske bevegelser. I et forsøk på å konstruere en noenlunde enhetlig majoritet ut av den hinduistiske pluralismen viser BJP, og de andre aktørene i *Sangh Parivar*, til at en inklusivistisk toleranse overfor kulturell og religiøs mangfoldighet er et grunnleggende trekk ved hinduistisk tradisjon. BJP og de andre forkjemperne for *Hindutva* hever den religiøse pluralismen opp på et nivå av intensjonalitet - som et bevisst valg på basis av religiøs doktrine.⁸⁹

Og ifølge BJP er *Hindutva* forenlig med sekularisme fordi: *Hindutva accepts as sacred all forms of belief and worship. The evolution of Hindutva in politics is the antidote to the creation of vote banks and*

⁸⁵ Gold (1991: 573).

⁸⁶ Baxter (1966: 82).

⁸⁷ Palmer (1971: 226 - 228).

⁸⁸ "Our National Identity – Cultural Nationalism" i *BJP Election Manifesto*, BJPs hjemmeside på Internett.

*appeasement of sectional interest.*⁹⁰ Som en følge av denne konstateringen mener partiet at *Hindutva* kan fungere som et integrerende og samlende element i en nødvendig nasjonsbyggingsprosess: *The BJP is convinced that Hindutva has immense potentiality to re-energize this nation and strenghten and disipline it to take the arduous task of nation-building.*⁹¹ Men paradoksalt nok har fremhevelsen av inklusivistisk toleranse som et kjennetegnende trekk ved hinduistisk religion, fremmedgjørende og ekskluderende implikasjoner. I tillegg til at kristendom og islam stemples som ”utenlandske” religioner og anti-nasjonale elementer, blir deres ”intolerante” monoteisme betegnet som mindreverdige i forhold til den hinduistiske toleransen overfor all spiritualitet.

BJP betegner den andre hovedbestanddelen i sitt ideologiske fundament som *Integral Humanism*. Denne filosofien inkorporerer et holistisk samfunnsideal; den tegner et bilde av den ideelle hinduistiske nasjon som en organisme der grupper og individer lever i en integrert harmoni. Og den inneholder eksplisitte referanser til *Dharma* – hinduismens forestilling om en universell, kosmologisk orden preget av integrert harmoni mellom samfunnsgrupper og religioner.

Partiet hevder at de problemer som India står overfor skyldes en neglisjering av nasjonens opprinnelige identitet som et land der *Dharma* skal råde: *The Nation too like the individual becomes a prey to numerous ills when its natural instincts are disregarded. The basic cause of the problems facing Bharat is the neglect of its national identity.*⁹² *...If Dharma is destroyed, the Nation perishes. Anyone who abandons Dharma betrays the nation.*⁹³ BJP hevder at løsningen på Indias utfordringer ligger i å realisere et integrert samfunn i pakt med *Dharma*, og på samme måte som VHP påstår BJP at det evige *Dharma* kan tilpasses det moderne samfunn.⁹⁴ BJP forsøker å løsrive *Dharma* fra hinduistisk religion ved å fremstille den som en ufravikelig naturlov, som til og med Gud ikke kan handle i strid med:

*But in our country, even if people wish, they are not free to act contrary to Dharma...For a state can neither be without Dharma nor can it be indifferent to Dharma...Actually God cannot act contrary to Dharma. If he does, then he is not omnipotent...The universe is sustained because he acts according to Dharma...State can only be Dharma Rajya (rule of Dharma) nothing else. Any other definition will conflict with the reason of its very existence...The Legislature will have to act according to Dharma and the judiciary will have to act according to Dharma...Dharma alone can decide. Therefore, a democratic Government "Jana Rajya" must also be rooted in Dharma i.e. a "Dharma Rajya" ..*⁹⁵

Selv om disse formuleringene artikulere et krav om at Indias politiske institusjoner bør underordnes en kosmologisk orden som er postulert i hinduistisk religion, fremstår BJPs konsept om ”dharmisering” som såpass uavgrenset og vagt at det vanskelig kan klassifiseres som fundamentalisme: *While the party states that it cannot enact laws that do not abide by Dharma and that the government cannot create Dharma, its*

⁸⁹ Ram-Prasad (1993: 204).

⁹⁰ “Our National Identity – Cultural Nationalism” i *BJP Election Manifesto*, BJPs hjemmeside på Internett.

⁹¹ “Our National Identity – Cultural Nationalism” i *BJP Election Manifesto*, BJPs hjemmeside på Internett.

⁹² “The Root of Our Problems – Neglect of Self” i *BJP Philosophy: Integral Humanism*, BJPs hjemmeside på Internett.

⁹³ “Dharma Sustains The Society” i *BJP Philosophy: Integral Humanism*, BJPs hjemmeside på Internett.

⁹⁴ “Dharma And Religion Are Different” i *BJP Philosophy: Integral Humanism*, BJPs hjemmeside på Internett.

*vague definition of the term fails to shed light on how Dharma can practically be determined.*⁹⁶ Denne vagheten er en avspeiling av at *Dharma* ikke bare er et metafysisk konsept uten et universelt lovsystem, som gjør det vanskelig å ”fundamentaliserer”, men også knyttet til den ekstremt detaljerte reguleringen av samfunnet som er inkorporert i kastesystemet. Ved å gjøre seg til talsmann for en ”dharmisering” forsøker BJP å fremstille seg som mer moralsk rettskafne enn det ”korrupte”, ”adharmiske” og ”pseudo-sekularistiske” INC.⁹⁷

Partiets fremstilling av India som et land der *Dharma* skal være rådende minner mer om den religio-nasjonalistiske forestillingen om Sri Lanka som *dhammadipa*, enn om den fundamentalistiske ideen om en islamsk stat. BJPs fremstilling av et fremtidig *Dharma Rajya* bærer preg av at det eneste universelle aspektet i *Dharma* dreier seg om personlig moral og idealet om en integrert enhet og harmoni mellom samfunnets ulike deler og religioner:

*Dharma Rajya does not mean a theocratic state...Dharma accepts the importance of religion in the peace, happiness and progress of an individual. Therefore the state has the responsibility to maintain an atmosphere in which every individual can follow the religion of his choice and live in peace...But this freedom extends only as far as it does not encroach upon the religion of others.*⁹⁸

I BJPs ide om en ”dharmisk” stat er det altså ikke tillatt med misjon. Dette aspektet demonstrerer det religio-nasjonalistiske og kommunalistiske aspektet ved partiets ønske om ”dharmisering” av Indias konstitusjonelle religionspolitikk; den skal sikre Indias identitet som en hinduistisk land. Men ved å gjøre etterlevelsen av *Dharma* til et grunnleggende element i nasjonens opprinnelige identitet legger partiet opp til en ekskludering av muslimer og kristne. De to bestanddelene i BJPs religio-politikk, *Hindutva* og *Integral Humanism*, uttrykker først og fremst en kulturell nasjonalisme - i kontrast til INCs liberale og sekulære form for nasjonalisme.

At både VHP og BJP⁹⁹ har et programfestet mål om å utrydde ”urørlighet”, er et prov på deres ikke-fundamentalistiske og hindu-kommunistiske profil; praktisering av urørlighetslæren fremstår som en hemmende faktor i forhold til *Sangh Parivars* forsøk på å forene landets hinduer i samlet nasjon. Partiets filosofiske betraktninger om *Dharma* som en moralsk ledetråd for nasjonal integrasjon er antakelig et forsøk på å henvise til et trekk ved den hinduistiske pluralismen som er såpass allment akseptert (*Dharma* handler om enhet i diversitet) at det kan legitimere partiets hindu-kommunistiske program, og mobilisere landets hinduistiske majoritet i en felles front mot anti-nasjonale krefter som INCs ”pseudo-sekularistiske” favorisering av landets muslimske minoritet, og ”adharmiske” forfordeling av landets hinduistiske majoritet.

Det holistiske samfunnsidealet som danner kjernen i *Integral Humanism* har for det meste appellert til høykastehinduer som føler seg truet av myndighetenes forsøk på å heve lavkastenes sosiale status. I

⁹⁵ ”Dharma And Religion Are Different” i *BJP Philosophy: Integral Humanism*, BJPs hjemmeside på Internett.

⁹⁶ Krishnamurthy (2001).

⁹⁷ Krishnamurthy (2001).

⁹⁸ ”Dharma And Religion Are Different” i *BJP Philosophy: Integral Humanism*, BJPs hjemmeside på Internett.

⁹⁹ ”Untouchability: A Crime Against Humanity” i *BJP Manifesto – Our Social Philosophy*, BJPs hjemmeside på Internett.

likhet med RSS, har BJP påstått at sosial utjevningpolitikk basert på kvoteordninger til fordel for lavkaster kun bidrar til å konservere og forsterke det ”kasteistiske” tankesettet som splitter landets innbyggere i atskilte samfunnsgrupper. Og derfor har BJP også kritisert forsøk på å implementere anbefalingene til den såkalte Mandalkommisjonen. Regjeringsvedtaket i 1990, som iverksatte noen av kommisjonens tilrådinger, fremprovoserte voldelige reaksjoner fra høykastehinduer, spesielt nord i landet,¹⁰⁰ altså fra velgere med en religiøs, kastemessig, og geografisk profil som har kjennetegnet den typiske BJP-velgeren.¹⁰¹ BJPs tradisjonelle motstand mot en utjevningpolitikk basert på positiv diskriminering av lavkaster, som innebærer en komplementær negativ diskriminering av høykaster, kan derfor forstås som et forsøk på å tilfredsstille kjernevelgere.

Som vi allerede har vært inne på, er hinduismens pluralistiske struktur lite formålstjenlig i forhold til en majoritetskommunistisk mobilisering av Indias hinduer, som tross alt utgjør omlag 80% av landets befolkning. Men utover det faktum at Indias hinduer er en lite ensartet gruppe religiøst sett, er den hinduistiske majoriteten også delt langs regionale, språklige,¹⁰² etniske og sosioøkonomiske skillelinjer, og på basis av forskjeller i kaste- og stammetilhørighet. Denne sammensatte sosiokulturelle strukturen har generert et mangfold av hinduistiske identiteter, som har manifestert seg i den ekstreme fragmenteringen av partisystemet, og underminert mulighetene for en bred og samlet kommunistisk mobilisering av landets hinduistiske majoritet.¹⁰³

Mandalkommisjonens rapport bidro til å intensivere politiseringen av kastespørsmålet, og i 1989 deltok *Bahujan Samaj Party* (BSP) (”Majoritetens samfunnsparti”), som ble dannet med det spesifikke formål å fremme interessene til de lavest rangerte kastene, for første gang i valg til nasjonalforsamlingen. I kombinasjon med stadig mer realistiske ambisjoner om regjeringsmakt, bidro disse to forholdene til å fremtvinge en reorientering innenfor BJP på andre halvdel av 1990-tallet. Partiets sedvanlige motstand mot diskriminerende særordninger til fordel for lavkaster ble gradvis myknet opp. Foran valget i 1996 innrømmet partiet enighet i at det ikke burde rokkes ved de eksisterende kvoteordningene, men samtidig tilkjennegav det også innvendinger mot å øke kvotene til et nivå av proporsjonalitet. Og i tråd med partiets tradisjonelle appell til høykastehinduer, hevdet partiet at nye reservasjonsordninger utelukkende burde være

¹⁰⁰ Larson (1995: 262).

¹⁰¹ I en mikroteoretisk analyse tilknyttet valget i 1991 kommer Pradeep Chhibber frem til følgende profil på den typiske BJP-velgeren: Han/hun kommer fra et hindi-språklig kjerneområde, har en høyt rangert kaste, og et middelklasse-yrke. I tillegg har han/hun ikke personlige bekjensker med annen religiøs tilhørighet enn sin egen (Chhibber 1997: 638). Chhibber foretok også en undersøkelse av partienes aktive medlemmer og fant at BJP-aktivistene skilte seg ut på en rekke religiøst betonte variabler. For eksempel svarte 59% av BJPs aktivister at de på en regelmessig basis utførte bønneritualer, gikk i tempel, eller deltok i religiøse arrangement, mot 20% av INC og de andre partienes aktivister. Videre var det en klar tendens til at hinduer blant BJPs aktivister i større grad enn hinduer blant INCs aktivister anså sin egen religion som distinkt fra andre religioner, noe som illustrerer hvordan kommunalisme kan forstås som en politisk forlengelse av religionens funksjon som generator av sosial enhet og kollektiv identitet, som Durkheim vektlegger i sin religions sosiologi. Og som en implikasjon av den foregående divergensen, var det en relativt større andel av BJPs hinduistiske aktivister som ønsket å redusere statens rolle i forhold knyttet til religion og kaste (Chhibber 1997: 632 – 633).

¹⁰² Det offisielle nasjonalspråket, hindi, er morsmålet til kun 30% av den indiske befolkningen. I dagens India finnes det hele 24 distinkte språk som tales av mer enn 1 million mennesker (”India” i *CIA – The World Factbook 2000*).

¹⁰³ Seshia (1998: 1037 – 1038).

basert på økonomiske kriterier.¹⁰⁴ Etter valget i 1996 dannet for øvrig BJP regjering for første gang – riktignok var det en ytterst sårbar mindretallsregjering, og allerede måneden etter tapte den et mistillitsvotum og måtte gå av.

I løpet av 1990-tallet andre halvdel begynte BJP å avvike fra sanskritiseringstankegangen, som frem til da hadde dominert *Sangh Parivars* håndtering av kasteproblemet, til fordel for en strategi etter mønster fra Mandalkommisjonens tilrådinger – beskrevet som *social engineering*.¹⁰⁵ Partiet iverksatte konkrete tiltak for å øke andelen lavkasteborgere blant sine aktive medlemmer og velgere.¹⁰⁶ Og via det Jaffrelot kaller ”indirekte mandalisering”, det vil si elektorale allianser med regionale partier, som i større grad enn BJP appellerer til lavkastevelgere,¹⁰⁷ har partiet forsøkt å maksimere sine politiske interesser uten å risikere at det mister sine tradisjonelle kjernevelgere, eller at det blir gjenstand for splittende fraksjonering.

Ved valget i 1998, som endte med at BJP gjorde sitt beste valg noensinne, inkluderte BJPs elektorale allianse en rekke småpartier med en annen velgerbase enn det partiet vanligvis hadde maktet å appellere til, som for eksempel det anti-brahmanske partiet *All India Anna Dravida Munnetra Kazhagam* (AIADMK). Og i sitt valgmanifest forpliktet partiet seg til å føre en reservasjonspolitik med den intensjon å bedre livsvilkårene for borgere tilhørende de lavest rangerte kastene:

Existing institutions and Constitutional safeguards for Scheduled Castes and Scheduled Tribes will be strengthened and made operationally more effective.

The provision of special facilities and preferential opportunities, including reservations, will be implemented in a manner so as to benefit the broadest cross-section and largest number of SCs and STs.

*The reservations policy will be backed up with a statute and all backlogs will be cleared within a specified time-frame.*¹⁰⁸

Den elektorale alliansen gjorde det mulig for BJP å profitere på stemmegivningen til velgere med en annen klasse, religiøsitet, og kaste enn den typiske BJP-velger. En representativ undersøkelse som ble utført i etterkant av valget viste for eksempel at BJP-alliansen mottok flesteparten av OBC-stemmene, hele 42%, men også at andelen av de muslimske stemmene som tilfalt BJP m/partnere hadde økt fra 3% i 1996 til 7% i 1998.¹⁰⁹

Selv om BJP har oppnådd en betraktelig større oppslutning enn det BJS noen gang maktet, er det likevel tegn som tyder på at det tradisjonelle velgermønsteret fortsatt har sin relevans. I 1999 viste stemmegivningens geografiske fordeling at det fortsatt var i nordlige stater som Gujarat, Himachal Pradesh, Madhya Pradesh og Rajasthan, at BJP gjorde det best.¹¹⁰ Av tabell 1 kan man se at partiets hittil høyeste oppslutning ved et nasjonalt valg er på 25,6%. Den geografisk og religiøst avgrensede¹¹¹ oppslutningen om

¹⁰⁴ Jaffrelot (1998: 33).

¹⁰⁵ Jaffrelot (1998: 22).

¹⁰⁶ Jaffrelot (1998: 68).

¹⁰⁷ Jaffrelot (1998: 69).

¹⁰⁸ “Our Commitment to the Welfare of Scheduled Castes and Scheduled Tribes” i *BJP Manifesto – Our Social Philosophy*, BJPs hjemmeside på Internett.

¹⁰⁹ ”Post-Poll: Who Voted for Whom?” *India Today*, 16.03.98.

¹¹⁰ *Statistical Reports of General Election*, Den indiske valgkommissjonen, valgkommissjonens hjemmeside på Internett.

¹¹¹ Nord-India er kjerneområdet for den ”ortodokse”, brahmanske hinduismen, mens *bhakti*, som før nevnt, oppstod i Sør-India.

BJS/BJP kan karakteriseres som et uttrykk for en kulturell og verdiladet opposisjon mot INC-elitens sekulære idealer, men også som et belysende eksempel på hvordan kommunalisme kan vokse ut av en situasjon der en avgrenset gruppe velgere, som nyter godt av en religiøst sanksjonert institusjon, blir negativt diskriminert av myndighetenes forsøk på å skape sosial utjevning.

I sitt valgmanifest foran valget i 1996 programfestet BJP seg til å sikre en gjenoppbygging av det hinduistiske tempelet *Shri Ram Mandir* i Ayodhya: *On coming to power, the BJP Government will facilitate the construction of magnificent Shri Ram Mandir at Janmasthan in Ayodhya which will be a tribute to Bharat Mata. This dream moves millions of people in our land; the concept of Rama lies at the core of their consciousness.*¹¹² BJP sluttet seg for alvor til VHPs kampanje for å få revet *Babri Masjid* til fordel for en restaurasjon av *Shri Ram Mandir* i 1989, og med det ble den religiøse spenningen mellom hinduer og muslimer for alvor politisert.

I 1991 ble BJPs president, Lal Krishna Advani, arrestert sammen med 20,000 andre hinduistiske aktivister på vei til Babri-moskeen i Ayodhya. Partiet svarte med en tilbaketrekking av sin parlamentariske støtte til den *Janta Dal*-dominerte koalisjonsregjeringen, som følgelig ble tvunget til å gå av.¹¹³ Regjeringskrisen var et resultat av en grunnleggende motsetning mellom regjeringens forpliktelse til å opprettholde et sekularistisk skille mellom stat og religion, og BJPs anvendelse av en interreligiøs kontrovers for å symbolisere statens uvilje mot å anerkjenne interessene til landets hinduistiske majoritet. Av tabell 1 kan man se at BJP maktet å øke sin oppslutning fra 7,4% i 1984 til 20,0% i 1991, noe som vitner om sakens politiske sprengkraft, men òg om hvilke motiver BJP kan ha hatt for å involvere seg i kampanjen.

Dersom en BJP-ledet regjering bidrar til en gjenoppbygging av *Ram*-templet vil det representere et klart brudd med den sekularistiske ikke-promoteringsnormen. En statlig sanksjonert bygging av et hinduistisk tempel nærmest på toppen av ruinene til en revet moské bryter radikalt med sekularistiske normer, da staten assosierer seg med en bestemt religion på bekostning av en annen. En eventuell gjenoppbygging vil også utgjøre en grov fornærmelse av islam, da hinduistisk tempeldyrkelse innebærer tilbedelse av ikoner, noe som islamsk lære stempler som ekstremt syndig, fordi det innebærer å likestille menneskeskapt ting med den suverene Gud. Myndighetenes granskning av det som skjedde i Ayodhya 6. desember 1992 har foreløpig endt opp i en tiltale mot 49 personer, deriblant fremstående medlemmer av både BJP, *Shiv Sena* (SHS), BD og VHP.¹¹⁴

VHP og BJPs målsetning om å få gjenreist *Ram*-templet i Ayodhya er først og fremst en manifestasjon av hvordan majoritetskommunalisme kan være legitimert i religio-nasjonalisme. Påstanden om at stedet der nå nedrevne moskéen stod var fødestedet til guden *Rama* representerer et typisk eksempel

¹¹² Sitat i Blom Hansen og Jaffrelot (1998: 3).

¹¹³ Juergensmeyer (1993: 88–89).

på territorialisering av religiøs tro. Forestillingen om at bestemte steder i et lands territorium utgjør lokaliteter for guders fødsel, er et kulturelt uttrykk som har forplantet seg i en religio-nasjonalisme som gjør religiøse symbol til nasjonale symbol; gudenes liv og virke blir oppfattet som deler av nasjonal historie, og som grunnleggende elementer i landets kollektive nasjonalfølelse.

BJPs statsminister, Atal Behari Vajpayee, sin offentlige uttalelse fra desember 2000 vedrørende gjenoppreisningen av *Ramas* tempel uttrykker partiets hindu-nasjonalistiske profil på en slående måte: ”*Construction of the Ram temple in Ayodhya was an expression of national feeling, which is yet to be realised.*”¹¹⁵ I debatten som fulgte i etterkant ble utsagnet stemplet som et bevisst forsøk på frembringe økt kommunalistisk spenning i landet, og som et utslag av at det representerte et klart brudd med moderasjonslinjen vedrørende kommunalistiske spørsmål som dannet det parlamentariske grunnlaget for regjeringen, krevde flere av BJPs parlamentariske alliansepartnere en umiddelbar tilbaketrekking av uttalelsen.¹¹⁶

At statsministerens hindu-nasjonalistiske uttalelse nesten endte i regjeringskrise er illustrerende for BJPs styringsproblem. Den fragmenterende regionaliseringen av partisystemet, som har gjort vertikale valgallianser til en nødvendighet, har tvunget BJP til å underfokusere sine religio-politiske hjertesaker, som gjenoppbyggelse av *Ram*-templet i Ayodhya, uniformering av landets sivillovgivning, og utstrykning av konstitusjonens artikkel 370¹¹⁷.¹¹⁸ Imidlertid er det visse farer forbundet med en sådan strategi; for eksempel kan interne motsetninger bli såpass store at de forårsaker en partisplittelse, som ender med at en radikal ving forlater partiet for å danne et mer radikalt hindu-nasjonalistisk parti, eller at allerede eksisterende partier, som for eksempel HMS, oppnår fremgang og vekst på BJPs bekostning. Den tilbakeholdne linjen i forhold til religio-politiske kjernesaker har ikke gått upåaktet hen blant de andre aktørene i *Sangh Parivar*, deriblant VHP, som på det mest innstendige har bedt partiet om å vende tilbake til sin opphavlige *Hindutva*-agenda.¹¹⁹

I valgprogrammet til den elektorale alliansen som BJP dannet sammen med 12 andre partier før valget i 1999, *National Democratic Alliance* (NDA), forpliktet BJP og dets alliansepartnere seg til sekularisme som religionspolitisk prinsipp: *We will truly and genuinely uphold and practise the concept of secularism consistent with the Indian tradition of 'Sarva panth samadara' (equal respect for all faiths) and on the basis of equality of all.*¹²⁰ BJPs lederskap har brukt mangelen på en ensrettet og universell sivillovgivning til å underbygge sin noe nedlatende påstand om at den INC-utformede religionspolitikken

¹¹⁴ Amor (1997).

¹¹⁵ Sitat i “Parliament paralysed for the fifth day running” i *India Today*, 08.12.00.

¹¹⁶ “Allies demand PM withdraw Ayodhya statement” i *India Today*, 08.12.00.

¹¹⁷ Artikkel 370 er en midlertidig bestemmelse vedrørende delstaten Jammu og Kashmir, som gir delstatsmyndighetene i denne ene delstaten større innflytelse i relasjon til føderale styresmakter, enn det som ellers er standardmessig.

¹¹⁸ “BJP skirts contentious issues – Underplays differences with allies” i *The Tribune*, 21.09.99.

¹¹⁹ ”Return to Hindutva agenda, BJP told” i *The Hindu*, 07.02.99.

¹²⁰ ”Genuine Secularism” i *For a Proud, Prosperous India – An Agenda, National Democratic Alliance*, BJPs hjemmeside på Internett.

er en form for ”pseudo-sekularisme” som - i motsetning til BJPs ”genuine” sekularisme - forskjellsbehandler landets borgere på basis av deres religiøse tilhørighet.¹²¹ BJP ønsker å gjøre slutt på en religionspolitisk linje som har gitt særfordeler til minoriteter og gjort landets hinduistiske majoritet til ”annenrangs” borgere.

Likevel er tegn som tyder på at en faktisk realisering av BJPs religio-nasjonalistiske ideologi vil kunne ende i en majoritetskommunistisk og sjåvinistisk favorisering av hinduisme, som innebærer en komplementær marginalisering av minoritetsreligionene. Den sittende BJP-dominerte regjeringen har iverksatt en omfattende pensumrevisjon i skoleverket. Med det uttalte formål å fremme nasjonal integrasjon ønsker den å vektlegge at en helhetlig indisk kultur har eksistert som et separat og autentisk uttrykk siden de eldste tider. Derfor ønsker den å utelukke emner som den ariske innvandringen til India i det andre årtusen f.v.t. fra lærebøkene. Hinduismens rolle i landets historie skal fremheves, samtidig som den historiske betydningen av Indias mogul-periode skal nedtones.¹²² Men BJPs intensjon om en ”safraniserende” pensumrevisjon har vakt motbør fra flere av partiets partnere i regjeringsalliansen NDA.

Den BJP-ledede regjeringen har også gjort seg bemerket på det forsvars- og sikkerhetspolitiske området. I 1998 brakte den Indias atomvåpenprogram et steg videre ved å gjennomføre flere atomprøvesprengninger. Testene gav BJP en mulighet til å tilfredsstille sine hinduistiske kjernevelgerne, uten å skyve fra seg nye velgere eller elektorale alliansepartnere.¹²³ BJPs progressive forsvarspolitikkk kan settes i sammenheng med den pågående konflikten om herredømmet over grenseområdet Kashmir i den nordlige delstaten Jammu og Kashmir (den eneste med et muslimsk flertall), som førte til kriger mellom India og Pakistan i 1965 og 1971, og som i skrivende stund utkjempes mellom separatistiske muslimske geriljagruppinger (flere av dem er pakistanbaserte, og India beskylder pakistanske styresmakter for å støtte opp om disse) og indiske myndigheter.

På 1980-tallet eskalerte sikhenes kamp for å gjøre den nordlige delstaten Punjab til en uavhengig sikhistisk stat inn i trefninger mellom militante separatister og indiske myndigheter.¹²⁴ Den sikhistiske separatismen viser hvordan territorial konsentrasjon av en religiøst avgrenset befolkningsgruppe kan fungere som et strukturelt utgangspunkt for aspirasjoner om å gjøre religion til et identitetsgivende demarksjonskriterium for dannelsen av politiske enheter. Indiske myndigheter har også fryktet at en

¹²¹ Seshia (1998: 1041).

¹²² ”Omskriver Indias historie” i *Vårt Land*, 30.04.01.

¹²³ Seshia (1998: 1048).

¹²⁴ Sikhisme er en religion med opprinnelse i hinduistisk *bhakti*-religiøsitet som fremviser en rekke trekk som også kjennetegner islam. Religionens tilblivelse kan lokaliseres i det nordlige India på 1500-tallet. Sikhenes definerer en *sikh* (elev) som en person som tror på Gud alene, de ti guruene, og den hellige bok, *Adi Granth*. Den første guruen var en hinduistisk *sadhu* fra Punjab ved navn Nanak (1469 – 1539). Sikhisme kan kategoriseres som en synkretistisk forening av hinduistisk reinkarnasjonslære og den radikale monoteismen som man finner i islam. Ifølge sikhistisk lære er det kun Gud alene som kan frigjøre mennesket fra reinkarnasjonskretsløpet (Schalk 1994c: 399 – 400). På lik linje med buddhisme, har sikhisme blitt integrert i hinduismens polyteistiske hierarki. I 1966 ble sikhenes territoriale krav delvis imøtekommet ved at det opprinnelige Punjab ble delt i tre nye delstater, for å skape et lingvistisk homogent Punjab (Palmer 1974: 116 – 117). På 1980-tallet eskalerte den separatistiske kampen inn i militant vold, som kulminerte i 1984 da indiske soldater stormet sikhenes Gyldne Tempel, for å drive ut angivelige terrorister.

eventuell tamilsk stat på Sri Lanka vil frembringe en separatistisk bevegelse i den sørlige delstaten Tamil Nadu. De to regionalistiske tendensene har for øvrig satt sitt preg på det indiske partisystemet. Det sikhistiske partiet *Akali Dal*, som ble stiftet som et kommunistisk parti på sikhenes vegne i 1920, kjemper for å større sikhistisk autonomi i Punjab, mens partiet DMK krever økt selvstyre for Tamil Nadu - riktignok innenfor rammene av den indiske føderasjonen.

Shiv Sena



Etter Jawaharlal Nehrus død i 1964 ble det dannet militslignende enheter kalt *senaer* i flere av delstatene med betydelige minoritetsgrupperinger. Formålet var å beskytte de sosioøkonomiske interessene til majoritetsbefolkningen.¹²⁵ En av disse *senaene* ble dannet i Maharashtras hovedstad Bombay i 1966, for å demme opp for den tamilske immigrasjonen fra Sør-India, som angivelig truet eksistensgrunnlaget til ”innfødte” maharashtriere, og kalte seg *Shiv Sena* (SHS) (”Shivajis hær”). Navnet refererer til den maharashtriske krigshelten Shivaji Maharaj, som levde på 600-tallet e.v.t.

Partiet har forsøkt å utvide sin appell ved å inkludere anti-nasjonalister, kommunister og muslimer blant sine politiske motstandere.¹²⁶ I sin analyse av valget i 1999, hevder Rob Jenkins at det er en anti-muslimsk ideologi som preger SHS’ politikk.¹²⁷ Partiet sin ekstremt fiendtlige innstilling til muslimer ble nylig manifestert da partilederen Bal Thackeray gikk offentlig ut og kritiserte de andre partiene for å være altfor ettergivende i forhold til landets religiøse minoriteter. Han refererte til de andre partienes minoritetspolitikk som ”*vote-bank politics*”, og som en potensiell løsning på denne angivelige tendensen i indisk politikk foreslo han å frata de indiske muslimene retten til å stemme! Thackeray postulerte at et sådant tiltak kunne bidra til å gjøre alle de indiske partiene til *Hindutva*-forkjempere.¹²⁸ I den opphetede debatten som fulgte uttrykte VHPs leder, Ashok Singhal, sin tilslutning til det i særdeleshet anti-muslimske forslaget.¹²⁹

Selv i et forsøk på å presentere seg selv som et parti som ikke tar hensyn til religiøse forskjeller, makter SHS å virke ekskluderende overfor ikke-hinduistiske minoriteter: *Shivsena does not believe in petty differences like caste, creed, religion or language.*¹³⁰ *It is Shivsena’s belief that whatever may be our form of worship, our culture is Hindu. We are a national force. Hence we say with pride that we are Hindus.*¹³¹

2,000 mennesker ble drept – deriblant den sikhistiske lederskikkelsen, Bhindranwale. Den 31. oktober samme år ble statsminister Indira Gandhi skutt og drept av to sikhistiske livvakter som stod på hennes egen lønningsliste (Juergensmeyer 1993: 95 – 96).

¹²⁵ Narain (1985: 366).

¹²⁶ Katzenstein (1977: 231 – 232).

¹²⁷ Jenkins (2000: 65).

¹²⁸ ”Defranchise Muslims: Thackeray” i *The Tribune*, 18.12.00.

¹²⁹ ”VHP to demand release of confiscated land for Ayodhya temple” i *India Today*, 24.12.00.

¹³⁰ *Aims & Objectives*, Shiv Senas hjemmeside på Internett.

¹³¹ *Profile*, Shiv Senas hjemmeside på Internett.

I likhet med RSS forfekter SHS en militaristisk hindu-nasjonalisme som har legitimert bruk av vold for å demme opp for anti-nasjonale krefter som islam og muslimsk kommunalisme. Og på lik linje med RSS' har partiets retorikk, som kobler en sjåvinistisk nasjonalisme med religiøse hentydninger og allegorier, appellert spesielt til unge hinduistiske menn:

Therefore, Shivsena taught the youth to be self-reliant, strong and dedicated to the cause. Instead of relying upon the government to do something, it preached the message "Your Hands are hands of God. Work and you shall succeed."...It is time that everyone, irrespective of his affiliation, caste or creed, should come under Shivsena's saffron flag in Hindustan for building a strong Hindustan.¹³²

I en noe prosaisk og kortfattet programerklæring, som er å finne på SHS' egen hjemmeside på Internett, har partiet artikulert følgende politiske målsetninger:

*To develop a strong, upright and cultured youth, aware of responsibilities and duties towards the motherland and the society.
To develop a strong youth force which shall be always willing to do any sacrifice for the Motherland.
To develop a feeling that social service and not politics is the ultimate objective.
To bring awareness among people to fight against antisocial and anti-national forces, corruption, maladministration and red-tapism.
To remove depression from the mind of young generation and to blow-in confidence that they can fight against the evils of unemployment, illiteracy and poverty. To provide education and training in various fields of life.
To abide by laws that protect national interests. To insist upon implementation of uniform Civil Code throughout the nation.
To strengthen ties of brotherhood, to develop cohesion and harmony among people.¹³³*

SHS krever altså at myndighetene tar på seg oppgaven med å vedta en ensrettet sivillovgivning. Dette er et standpunkt som kan begrunnes i liberalistiske likhetsprinsipper; det er også i samsvar med den sekularistiske ikke-promoteringsnormen, men likevel er det først og fremst en manifestasjon av partiets anti-muslimske og majoritetskommunistiske holdning. For SHS er fraværet av en uniform sivillovgivning først og fremst et prov på myndighetenes ettergivenhet i forhold til muslimske krav om særordninger og separate rettigheter.

Den omtalte nedrivningen av moskeen *Babri Masjiid* i Ayodhya fremprovoserte selvsagt sterke reaksjoner fra muslimsk hold, og i tiden umiddelbart etter hendelsen brøt det ut voldsomme hindu-muslimske opptøyer flere steder i landet. I Bombay, som er delstatshovedstaden i Maharashtra, var voldshandlingene særskilt blodige. Mer enn 1000 personer, og flesteparten muslimer, ble drept.¹³⁴ 25. januar 1993 satte delstatsmyndighetene i Maharashtra ned en kommisjon, Srikrishna-kommisjonen, for å granske voldshendelsene. Kommisjonens rapport, som ble offentliggjort i 1998, konkluderer med at det er grunnlag for å hevde at flere fremstående medlemmer av SHS, deriblant partiets leder Bal Thackeray, kan holdes ansvarlige for å ha fremprovosert de hindu-muslimske voldelighetene, og at aktivister fra SHS og BJP var toneangivende deltakere i voldshandlingene.¹³⁵ Maharashtra's daværende delstatsregjering – en

¹³² *Profile*, Shiv Senas hjemmeside på Internett.

¹³³ *Policy*, Shiv Senas hjemmeside på Internett.

¹³⁴ *Annual Report on International Religious Freedom for 1999: India*, the Bureau for Democracy, Human Rights, and Labor, U.S. Department of State.

¹³⁵ Srikrishna (1998).

koalisjonsregjering utgått fra BJP og SHS - avviste mye rapportens innhold fordi den la for mye skyld på de to partiene.¹³⁶

Som tabell 1 viser, ble partiet representert i *Lok Sabha* for første gang etter valget i 1989, da det mottok 0,08% av stemmene, og vant ett mandat. I ettertid har partiet mottatt mellom 0,79 og 1,77% av stemmene på landsbasis, og på det meste har partiet vært representert med 15 mandater i parlamentet. SHS er et regionalt parti, som ikke stiller kandidater til valg i alle av landets delstater, og det har ennå til gode å vinne mandater utenfor Maharashtra. Men i denne delstaten har det oppnådd en oppslutning på opp mot 20% ved valg til *Lok Sabha* (jf. tabell 1). Både i 1998 og 1999 inngikk partiet i BJPs elektorale allianse, og har med det oppnådd betydelig innflytelse i indisk politikk. SHS ble tildelt tre statsråder i NDA-regjeringen som ble dannet etter valget i 1999.

4.1.3 Politiske sadhuer?

I det udelte India var det mange *sadhuer* som involverte seg i kommunalistiske bevegelser tilknyttet den sterkt religiøst betonte uavhengighetskampen – deriblant som forkjempere for beskyttelse av kuen, men det var bemerkelsesverdig få av dem som inntok lederposisjoner i disse bevegelsene. Lederne var for det meste høyt utdannede lekmenn, som anvendte religion på en strategisk måte for å styrke sin egen politiske posisjon.¹³⁷ I de siste ti-årene har både VHP og BJP forsøkt å mobilisere landets *sadhuer*, spesielt i tilknytning til kampanjen for å gjenreist *Ram*-templet i Ayodhya, og antakeligvis med det formål å oppnå religiøs legitimitet og troverdighet. Historikeren William R. Pinch hevder at denne strategien hviler på to premisser: (a) *sadhuenes* historiske rolle som militante forsvarere av indiske interesser; og (b) *sadhuenes* særegne tilgang til religiøse strømninger i indisk opinion, som gjør dem potensielt verdifulle i forhold til mobiliseringen av en religio-politisk agenda.¹³⁸

VHP har, som før nevnt, institusjonalisert sin tilknytning til hinduistisk kleresi ved å etablere det religiøse parlamentet *Dharma Sansad*. Denne kollektive diskusjons- og beslutningsenheten, som består av flere tusen *sadhuer*, møtes med jevne mellomrom for å diskutere spørsmål vedrørende hinduistisk religion, men DS' avgjørelser har ofte hatt et tydelig religio-politisk tilsnitt. Det åttende DS, som ble avholdt i 1999, oppfordret for eksempel BJP til å rendyrke sin hindu-nasjonalistiske profil, til å iverksette en konstitusjonell reformprosess for å etablere et *Hindu rashtra*, og til å innføre et forbud mot konversjon. DS'et oppfordret også alle verdens hinduister og buddhister til å samle seg i en anti-kristelig og anti-muslimsk front. Som et ledd i VHPs kamp mot kristen misjon ble hver enkelt av *sadhuene*, som deltok på det åttende DS'et, tildelt et eget distrikt for aktiv motarbeidelse av kristne misjonærer.¹³⁹ Med bakgrunn i den pågående Kashmir-

¹³⁶ *Annual Report on International Religious Freedom for 1999: India*, the Bureau for Democracy, Human Rights, and Labor, U.S. Department of State.

¹³⁷ Pinch (1996: 158).

¹³⁸ Pinch (1996: 140).

¹³⁹ "VHP calls for 'Hindu rashtra'" i *Deccan Herald*, 08.02.99.

konflikten, har DS oppfordret regjeringen til å erklære Pakistan som en terroristisk stat, og til å gjøre slutt på statens ettergivende holdning i forhold til den muslimske minoriteten i landet.¹⁴⁰

I 1956 ble organisasjonen *Bharatiya Sadhu Samaj* (BSS) ("Den indiske sadhuforening") dannet med det formål å forene Indias *sadhuer*. I begynnelsen ble organisasjonen imidlertid oppfattet som et organ i tjeneste for INCs nasjonsbygging; dens medlemmer ble referert til som "Kongress-sadhuer" av representanter for HMS.¹⁴¹ Mannen som etablerte BSS, Gulzari Lal Nanda, var landets innenriksminister i perioden 1963 – 1966,¹⁴² men han var ikke selv en *sadhu*, noe som er demonstrativt for hinduismens svake kapasitet til klerikal organisering. I organisasjonens egne vedtekter som ble vedtatt i 1960, forplikter den seg til bestemte gjøremål avgrenset til den religiøse sfære, som for eksempel åndelig veiledning av det indiske samfunn og installasjon av sanitæranlegg i hinduistiske templer,¹⁴³ men også til aktiviteter som kan ha politiske implikasjoner: *To cooperate in the constructive activities associated with the economic and social development programs of the country, in ways suited to the position of sadhus...*¹⁴⁴ BSS kan klassifiseres som en klerikal interesseorganisasjon, dens agenda er av en utpreget religiøs art; organisasjonens virksomhet er først og fremst innrettet på å forbedre situasjonen til landets *sadhuer*.

I lys av VHPs stadig mer aggressive kampanje for å få gjenreist *Ram*-templet i Ayodhya, distanserte BSS seg fra INC på slutten av 1980-tallet. Under *Kumbha Mela*¹⁴⁵ i 1989 ble VHP invitert til organisasjonens konvensjon i Allahabad. Flere pressefolk som var til stede karakteriserte møtet som et kupp fra VHPs side, og som et vannskille i indisk politikk: *With the gravitation of the BSS to the aggressive Hindu line of the VHP and, by extension, the BJP, the Congress government (it was argued) effectively lost control of its only means to influence religious opinion.*¹⁴⁶ De rituelle omstendighetene rundt hendelsen bidrog til å forsterke virkningen av denne sammenkomsten mellom BSS og VHP.¹⁴⁷ Men til tross for dens tilslutning til kampanjen, har BSS kritisert VHP for å ha politisert spørsmålet til sin egen og BJPs vinning.¹⁴⁸ Det samme har for øvrig også en annen institusjonell samling av *sadhuer*, *All India Akhara Parishad* (AIAP), gjort.¹⁴⁹ AIAP er et overordnet organ med 26 medlemmer utgått av 13 såkalte *akharaer*, som er sammenslutninger av *sadhuer* etter sekteriske eller teistiske linjer.

I samsvar med hinduistisk lære er det bemerkelsesverdig få av Indias flere hundre tusen *sadhuer* som har forsøkt å vinne mandat i lovgivende forsamlinger. I 1991 stilte et fåtall *sadhuer* til valg for BJP;

¹⁴⁰ "Sansad slams 'Islamic terrorism' – Resolution on Temple today" i *The Tribune*, 20.01.01.

¹⁴¹ Smith (1963: 260).

¹⁴² Pinch (1996: 142).

¹⁴³ Smith (1963: 261).

¹⁴⁴ Sitat i Smith (1963: 261).

¹⁴⁵ *Kumbha Mela* er en rituell badefestival som avholdes ved Ganges' bredder hvert tredje år. Deltakerne bader i elven for å "vaske bort" dårlig *karma*. Hvert tolvte år blir *Purna Kumbha Mela* ("Full Kumbha-samling"), som tiltrekker seg millioner av tilreisende, avholdt i byen Allahabad (Lipner 1994: 297).

¹⁴⁶ Pinch (1996: 143).

¹⁴⁷ Pinch (1996: 143).

¹⁴⁸ "Can 40,000 Holy Men Sheperd India's Future?" i *Hinduism Today*, oktober 1994.

syv av dem ble valgt inn i *Lok Sabha*.¹⁵⁰ Fremstående medlemmer av BSS har uttrykt en noe ambivalent innstilling til spørsmålet; enkelte har hevdet at BSS godtar at *sadhuer* stiller i valg til politiske posisjoner, men at dette bør skje på individuell basis og utenfor etablerte politiske parti, fordi det å slutte seg til et politisk parti innebærer å måtte underordne seg den verdslige partiledelsens autoritet. I 1994 uttrykte visepresidenten i BSS' New Delhi-avdeling en noe tydeligere holdning: "I am of the view that those who contest elections cannot be *sadhus*."¹⁵¹ Og i samme forbindelse fortalte han at BSS faktisk hadde fattet et vedtak som forbød medlemmene å delta som kandidater i valg til lovgivende forsamlinger.¹⁵² At BSS ikke kan klassifiseres som en klerikalistisk¹⁵³ organisasjon avspeiler den hinduistiske doktrinen om at man må gi avkall på alle former for sanselig og verdslig stimulans, for å kunne nå det nivå av visdom og erkjennelse som en frigjøring fra reinkarnasjonskretsløpet forutsetter.

4.1.4 Muslimsk minoritetskommunalisme

Theodore P. Wright, Jr. hevder at: *Of the great world religions, Islam provides the most difficult case of adjustment to minority status by separation of religion from the state.*¹⁵⁴ Dannelsen av et religio-politiske partier er en av flere strategier som religiøse minoritetsgrupper kan velge for beskytte sine interesser innenfor rammene av en sekulær stat. Wright Jr. peker på ytterligere to: å slutte seg til sekulære partier, eller danne utenomparlamentariske organisasjoner og pressgrupper.¹⁵⁵

Da AIML ble dannet i 1906 håpte de britiske styresmaktene at den ville bidra til å distansere Indias muslimer fra den INC-ledede nasjonalistbevegelsen, og stilte seg derfor positive til organisasjonsdannelsen. Men allerede på 1910-tallet sluttet AIML seg til INCs kamp for indisk selvstyre. Og i 1916 signerte partiet en samarbeidspakt med INC, der sistnevnte godkjente AIMLs krav om separate elektorat tuftet på velgernes religiøse tilhørighet.¹⁵⁶ Ordningen med separate elektorat etter religiøse linjer ble innført av britene i 1909 under den begrunnelse at interessene til religiøse minoriteter best kunne sikres ved at de ulike religiøse gruppene ble anerkjent som politiske enheter.¹⁵⁷ At AIML arbeidet for en opprettholdelse av ordningen med separate elektorat kan ergo klassifiseres som et uttrykk for kommunalisme.

På 1940-tallet begynte AIML for alvor å uttrykke en kommunalistisk bekymring over muslimenes fremtidige situasjon i et uavhengig og demokratisk India; partiet fryktet at den hinduistiske majoriteten ville overkjøre muslimske interesser. Med inspirasjon fra den islamske modernisten Sayyid Ahmad Khan artikulerte AIMLs daværende leder, Mohammed Ali Jinnah, en "to-nasjonsteori" om at hinduene og

¹⁴⁹ "AIAP raps VHP for 'Dharam Sansad'" i *The Hindu*, 17.01.01.

¹⁵⁰ Pai (1998: 842).

¹⁵¹ Sitat i "Can 40,000 Holy Men Sheperd India's Future?" i *Hinduism Today*, oktober 1994.

¹⁵² "Can 40,000 Holy Men Sheperd India's Future?" i *Hinduism Today*, oktober 1994.

¹⁵³ *Klerikalisme* er en ideologisk retning som kjemper for å øke den klerikale innflytelsen på politikk og samfunnsliv.

¹⁵⁴ Wright, Jr. (1966: 579).

¹⁵⁵ Wright, Jr. (1966: 579).

¹⁵⁶ Chakravarty (1985: 349).

¹⁵⁷ Smith (1966b: 23).

muslimene i India utgjorde to distinkte og uforenlige sivilisasjoner.¹⁵⁸ I 1945 ble kravet om et selvstendig Pakistan føyd til AIMLs offisielle agenda.¹⁵⁹ Delingen av India i 1947 avstedkom en av historiens mest omfattende folkevandringer, og trolig det mest tallrike eksemplet på etnisk rensing som historien kjenner til.

Muslim League

I tiden etter 1947 migrerte størsteparten av partiets lederskap til det nyopprettede Pakistan. Ved en konferanse i Madras i 1948 bestemte de gjenværende (for det meste sør-indiske muslimer) seg for å videreføre kampen for muslimske interesser innenfor rammene av det selvstendige India. Konferansen gjorde forsvaret av Indias enhet til partiets hovedmisjon,¹⁶⁰ men det ble også vedtatt en resolusjon som inkorporerte partiets kommunalistiske profil: *The Muslim League shall now devote its attention principally to the promotion of the religious, cultural, educational and economic interests of the Muslims of the Union.*¹⁶¹

Noen uker etter Indias selvstendighet kom den grunnlovgivende forsamlingens rådgivende komité for minoritetsspørsmål med en tilråding om at en bestemt andel av setene i lovgivende forsamlinger burde reserveres religiøs minoriteter, men den endelige konstitusjonen inkluderte kun reservasjoner på basis av kaste- og stammetilhørighet.¹⁶² Opprinnelig var intensjonen at reservasjonene kun skulle eksistere i en periode på ti år, men både i 1960, 1970, 1980 og 1990 har det blitt vedtatt å utsette ordningens opphørelse.¹⁶³ Det konstitusjonelle vedtaket fra 1950 var et forsøk på å blidgjøre både majoritets- og minoritetsinteresser, men MUL responderte med å argumentere for en innføring av både separate elektorat og reserverte kvoter på basis av religiøs tilhørighet. Da gjeninnføringen av separate elektorat basert på religiøs tilhørighet etter hvert fremstod som en urealistisk ambisjon, gikk partiet over til å arbeide for innføringen av proporsjonal representasjon via *single transferable vote*.¹⁶⁴ Det minoritetskommunistiske aspektet ved MULs politikk har altså manifestert seg i tydelige preferanser angående valglover og valgsystem; å sikre størst mulig muslimsk representasjon i lovgivende forsamlinger har vært et sentral ledd i partiets kamp for muslimske interesser.

I 1994 ble det ytret krav om muslimske kvoter ved i offentlig administrasjon og høyere utdanning. En av initiativtakerne var den ene av MULs to representanter i nasjonalforsamlingen. INCs sosialminister gav sin tilslutning til kravet. BJP markerte sin selvsagte opposisjon og anklagde INC for å bedrive et kynisk spill for å vinne tilbake sin muslimske velgerbase.¹⁶⁵ Men etter valget i 1996, som ikke produserte en klar flertallskonstellasjon i parlamentet, gikk debatten over til å dreie seg om kvoter basert på kjønn. Og MULs

¹⁵⁸ Smith (1963: 51).

¹⁵⁹ Chakravarty (1985: 350).

¹⁶⁰ Chakravarty (1985: 350).

¹⁶¹ Sitat i Wright, Jr. (1966: 583).

¹⁶² Wright, Jr. (1997: 853).

¹⁶³ Larson (1995: 222).

¹⁶⁴ Wright, Jr. (1966: 582).

¹⁶⁵ Wright, Jr. (1997: 853 – 854).

parlamentsmedlem G. M. Banatwalla uttrykte sin minoritetskommunistiske frustrasjon: *"If there can be quota for women, why not for minorities?"*¹⁶⁶

Selv om den muslimske befolkningen i India er verdens største etter den indonesiske, vitner tabell 1 om at MUL ikke har maktet å bli en nasjonal faktor i indisk politikk; partiet har kun maktet å vinne mandater i delstaten Kerala, hvor muslimer utgjør det absolutte flertallet i to valgdistrikter. Årsakene til dette er sannsynligvis flere. Landets valgsystem har trolig lagt institusjonelle begrensninger på muslimske partiers reelle muligheter til å oppnå en andel av stemmene som tilnærmer seg proporsjonalitet. I tillegg har INC - med sin sekularistiske religionspolitikk, og imøtekommende holdning til den muslimske minoritetenes behov for en positivt diskriminerende anerkjennelsespolitikk - appellert til muslimske interesser og muslimske velgere.

Ved den omtalte konferansen i 1948 bestemte MULs lederskap at partiet kunne maksimere sin innflytelse ved å inngå i elektorale allianser med andre partier. Og tidlig på 1950-tallet ble det etter hvert knyttet bånd til landets største og viktigste parti, det sekulære partiet INC.¹⁶⁷ Som nevnt har BJP anklaget INC for å ha bedrevet en "pseudo-sekularistisk" religionspolitikk til fordel for minoritetenes særinteresser. Et berømt eksempel på sådan anerkjennelsespolitikk finnes i den omtalte Shah Bano-saken. Den omtalte tvetydigheten i Indias religionspolitikk har tilfredsstillt MULs kommunalistiske agenda, og gjort fremveksten av et nasjonalt muslimsk parti til en overflødig eventualitet. Og en survey som ble utført i etterkant av 1998-valget viste at hele 39% av de muslimske velgerne hadde stemt på INC, mens BJP, som ønsker en uniformering av sivillovgivningen, kun mottok 7% av de muslimske stemmene.¹⁶⁸ Achin Vanaik hevder at INCs evne til å overleve som et nasjonalt parti har vært bygd på dets appell til minoritetsgrupperinger som muslimer, og den store gruppen av borgere som tilhører en lavt rangert kaste.¹⁶⁹ Men i perioden 1989 – 1998, da BJP forsøkte å utvide sin appell til å inkludere større deler av disse velgergruppene enn det som tradisjonelt sett hadde vært tilfelle, økte BJPs oppslutning ved nasjonale valg med 14,1 prosentpoeng, mens INCs sank med 13,1 prosentpoeng.¹⁷⁰

MUL er et regionalt parti med hovednedslagsfelt i den nevnte delstaten Kerala, der muslimene utgjør 17,7 % av innbyggerne.¹⁷¹ Og av tabell 1 kan man se at partiet har oppnådd en stabil oppslutning på omlag 5% i denne delstaten. I Kerala har MUL vært i stand til å fremlegge krav om beskyttelse av muslimske interesser med en betraktelig større tyngde enn på unionsnivå; etter det gode delstatsvalget i 1957 benyttet partiet anledningen til å forlange at det ble gjeninnført religiøs undervisning i skoleverket; at

¹⁶⁶ Sitat i Wright, Jr. (1997: 857).

¹⁶⁷ Wright, Jr. (1966: 583).

¹⁶⁸ "Post-Poll: Who Voted for Whom?" i *India Today*, 16.03.98.

¹⁶⁹ Vanaik (1990: 108).

¹⁷⁰ Mitra og Singh (1999: 131).

¹⁷¹ Mammen (1990: 477).

læreboktekster som kunne virke støtende på muslimer ble fjernet; og at restriksjoner på bygging av nye moskeer og islamske skoler ble opphevet. Delstatsregjeringen imøtekom flesteparten av kravene.¹⁷²

I 1999 fremmet en av BJPs representanter i nasjonalforsamlingen to ”private” lovforslag. Det ene var et forslag om å iverksette en faktisk uniformering av landets sivillover; det andre var et forslag om forbud mot ku-slakt. Begge forslagene ble møtt med sterk kritikk fra MULs parlamentsmedlemmer, som hevdet at en ensretting av sivillovgivningen ville komme til å øke den kommunalistiske spenningen, og at det å vedta et forbud mot slakt av kyr var en grunnlovsstridig handling utenfor parlamentets kompetanseområde.¹⁷³

I det udelte India har MUL viet seg til ivaretagelsen av muslimske interesser i et forsøk på å realisere dets uttalte mål om nasjonal integrasjon. MUL har vært en ikke-fundamentalistisk faktor i muslimsk religio-politikk, og til og med kritikere av partiet har måttet innrømme at det trolig har bidratt til å demme opp for fremveksten av islamsk fundamentalisme i det nordlige området av Kerala der muslimene utgjør en spesielt stor andel av befolkningen.¹⁷⁴ Foruten MUL deltok også et par andre muslimske partier ved det parlamentsvalget i 1999. Det eneste av dem som maktet å vinne mandat var det mer islamistiske partiet *All India Majlis-e-Ittehadul Muslimeen* (AIMIM), som vant representasjon fra det ene valgdistriktet det stilte til valg i.¹⁷⁵

4.1.5 Den hindu-muslimske konfliktlinjen

Kommunalistiske aktører som RSS, VHP, BJP, SHS og MUL kan betegnes som institusjonelle manifestasjoner av en politisk konfliktlinje, hvis strukturelle basis ligger i Indias religio-sosiale struktur og den religiøse skillelinje som denne innebærer; *...the main political subdivision of the subcontinent is on religious lines.*¹⁷⁶ *...the deepest cleavage in Indian society is between Hindus and Muslims.*¹⁷⁷ Flere historikere og samfunnsvitere, deriblant Donald E. Smith, har hevdet at den hindu-muslimske kommunalismen ble aksentuert via britenes minoritetspolitikk, og da særskilt ordningen med separate elektorat langs religiøse linjer: *Separate electorates, intended to protect the minorities from communal discrimination in elections, nourished the very spirit of separatism which lies at the heart of communalism.*¹⁷⁸ Antropologen Marc Gaborieau hevder at opprinnelsen til den hindu-muslimske konfliktlinjen kan spores tilbake til det 11. århundret, da de to religionenes sameksistens på subkontinentet ble konsolidert.¹⁷⁹ Han hevder at konfliktlinjens religiøse aspekt består av en teologisk og rituell dimensjon. Den teologiske dimensjonen manifesterer seg i gjensidig bestyrkende forestillinger om åndelig og moralsk

¹⁷² Wright, Jr. (1966: 590 - 592).

¹⁷³ ”Uniform Civil Code, Cow Slaughter Ban Bills introduced in Lok Sabha” i *India Votes. Com*, 18.12.99.

¹⁷⁴ ”IUML, the moderating influence on Muslim mind” i *The Hindu*, 07.03.99.

¹⁷⁵ *Statistical Reports of General Election*, Den indiske valgkommisjonen, valgkommisjonens hjemmeside på Internett.

¹⁷⁶ Gaborieau (1985: 7).

¹⁷⁷ Gaborieau (1985: 8).

¹⁷⁸ Smith (1966b: 24).

¹⁷⁹ Gaborieau (1985: 8).

overlegenhet: *Each community sees his own as superior, the other as inferior...only one's own religion is the true one: it is the Religion, dharma or din; the other is just an erroneous opinion, mat.*¹⁸⁰ Sammen med den hinduistiske forestillingen om en kosmologisk konflikt mellom ”dharmiske” og ”adharmiske” krefter, kan det islamske konseptet om *jihad* fungere som legitimerende og mobiliserende faktorer i en hindu-muslimsk konfrontasjon. Den hindu-muslimske konfliktlinjens rituelle dimensjon har manifestert seg i vanhelligelse av religiøse nøkkelsymbol, og i vandalisering av religiøse bygninger. Fra 1600-tallet og frem til i dag har for eksempel nedslakting av kyr og utplassering av svin for å besudle moskeer, vært sedvanlige innslag i kommunalistiske opptøyer.¹⁸¹

De hindu-kommunistiske aktørene VHP, BJP og SHS har fremstått som forkjempere for en uniformering av landets sivillovgivning. På 1950-tallet kjempet hindu-kommunistiske krefter mot myndighetenes uniformering og reform av den hinduistiske lovgivningen, som blant annet innebar et forbud mot polygami blant hinduer; i dag ønsker de hindu-kommunistiske aktørene å gjøre slutt på en juridisk tilstand som gir muslimene eksklusiv enerett på flerkoneri. Standpunktet føyer seg inn i rekken av hindu-kommunistiske reaksjoner på statens ”pseudo-sekularistiske” religionspolitikk. Selv om de hindu-kommunistiske aktørenes har forsøkt å legitimere sitt krav om en uniformering av sivillovgivningen ved å henvise til liberalistiske og sekularistiske likhetsprinsipper, er deres holdning i dette spørsmålet først og fremst et uttrykk for deres hindu-kommunistiske kamp mot det de oppfatter som en desintegrerende særbehandling av den muslimske minoriteten.

Mens MUL hele tiden har hevdet at beskyttelsen av minoritetsrettigheter er av sentral betydning for nasjonens enhet,¹⁸² har aktørene i *Sangh Parivar* hevdet det motsatte. BJP mener at dagens ”pseudo-sekularistiske” religionspolitikk favoriserer den muslimske minoriteten på en måte som hemmer nasjonal integrasjon. Det underliggende premisset i BJPs argumentasjon er at flesteparten av landets muslimer har fordeler av at den muslimske familielovgivning blir opprettholdt. Henrik Berglund hevder at den hindu-nasjonalistiske motstanden mot *the Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Bill* ikke er begrunnet i en bekymring for diskriminering og undertrykkelse av muslimske kvinner, men i et mindreverdigetskompleks i forhold til muslimske menn: *...the Muslim man is described as threatening, and the possibility to multiple marriages is by the BJP members seen as a tool for the domination not of Muslim women, but of Hindu men.*¹⁸³ Fordi den angivelig gir særfordeler til den muslimske minoriteten, kan mangelen på en ensrettet sivillovgivning fremstilles som en juridisk tilstand som gjør landets hinduistiske majoritet til ”annenrangs” borgere.

Komponentene i *Sangh Parivar* har uttrykt en hindu-nasjonalistisk fundert antagonisme mot landets muslimske minoritet. Fordi islam er en misjonerende religion har den blitt karakterisert som en

¹⁸⁰ Gaborieau (1985: 9).

¹⁸¹ Gaborieau (1985: 9 - 10).

¹⁸² ”TUML, the moderating influence on Muslim mind” i *The Hindu*, 07.03.99.

¹⁸³ Berglund (2000: 116).

trussel mot Indias identitet som et opprinnelig hinduistisk land. RSS og VHP har derfor argumentert for juridiske restriksjoner på minoritetenes grunnlovgitte rett til å spre sin religion. VHP har også iverksatt egne program for å rekonvertere ”frafalne” hinduer, noe som i seg selv representerer en reform av hinduisme, som det først ble tatt initiativ til på slutten av 1800-tallet. At initiativet kom som en respons på det som ble oppfattet som en truende masseomvendelse til islam og kristendom,¹⁸⁴ gjør at den kan analyseres på det religionssociologiske analysenivået som Laitin kaller ”den praktiske religion”.

4.2 RELIGIO-POLITISKE PARTIER OG ORGANISASJONER PÅ SRI LANKA

At Sri Lankas samfunnsmessige struktur består av flere og til dels sammenfallende skillelinjer har lagt sterke føringer på øyens politiske liv. I tillegg til den forholdsvis heterogene religio-sosiale strukturen, som det ble redegjort for i kapittel 2, er landets befolkning er delt langs skillelinjer basert på forskjeller i etnisitet, språk og kaste. Etnisk sett er 74% av befolkningen av singalesisk opprinnelse, 18% er tamiler, 7% er maurere, og til sammen 1% av innbyggerne er enten burgere, malayer, eller veddaer.¹⁸⁵ Den etniske skillelinjen er langt på vei sammenfallende med den lingvistiske og den religiøse: Flesteparten av singaleserne er singalesisktalende buddhister, mens tamilene stort sett er tamilskspråklige hinduer. I tillegg er store andeler av de kristne på øyen engelsktalende.

Sri Lankas komplekse sosiokulturelle struktur innbefatter også et singalesisk og tamilsk kastesystem. På grunn av forbindelsen til hinduisme er det tamilske kastesystemet mer stringent enn det singalesiske; mens det nesten ikke finnes ”urørlighet” igjen blant singaleserne og nesten halvparten av dem er medlemmer av den høyest rangerte kasten, *Goyigama*,¹⁸⁶ tilhører så mange som 25% av tamilene en ”urørlig” kaste – og mange av dem utfører yrkesmessige oppgaver som singalesere ikke vil involvere seg i.¹⁸⁷ Og i tråd med en tilnærmet universell tendens, som allerede er omtalt, har et signifikant antall ”urørlige” tamiler konvertert til kristendom i et forsøk på å unnsnippe noen av de undertrykkende følgene av kastesystemets struktur og logikk.¹⁸⁸

4.2.1 Buddhistisk reform og religio-nasjonalistisk diskurs

Opphavet til den singalesisk-buddhistiske nasjonalismen, som legitimerer landets majoritetskommunalistiske religionspolitikk, kan spores tilbake til en buddhistisk reformator ved navn Don David Hevavitarana (1864 – 1933) alias Anagarika (”den hjemløse”) Dhammapala (”vokter av *Dhamma*”). Hans hovedmisjon var å gjenopprette singalesernes nasjonale ære gjennom en purifisering av den srilankiske buddhismen. Ved å fokusere på de fire hellige sannheter og den åttedelte vei, ønsket han å

¹⁸⁴ Brockington (1996: 179).

¹⁸⁵ ”Sri Lanka” i *CIA – The World Fact Book 2000*.

¹⁸⁶ Oberst (1985: 270 – 271).

¹⁸⁷ Oberst (1985: 271).

¹⁸⁸ Jupp (1978: 40).

mobilisere lekfolk og munkar til en moralsk gjenreisning av samfunnet.¹⁸⁹ Men Dhammapalas viktigste bidrag til den religio-politiske diskursen, som dominerte srilankisk politikk på 1950-tallet, var at han formulerte og forfektet en religio-nasjonalisme som ordnet landets religioner og folkegrupper i en hierarkisk rangorden. I hans øyne var Sri Lankas nasjonale identitet singalesisk-buddhistisk; tamiler og muslimer ble stemplet som fremmede utnyttare, og på et degraderende vis karakteriserte han kristne som simple, kjøttspisende lavkaster.¹⁹⁰ Ved å fremstille Sri Lanka som *Dhammas* hellige hjemland, hevdet han at det var den srilankiske nasjonens oppgave å fremme og beskytte buddhistisk religion.¹⁹¹

Det banebrytende i Dhammapalas revivalistiske refortolkning av buddhisme¹⁹² var at den bidro til å flytte fokuset fra individets indre streben etter frelsende opplysning til en religio-nasjonalistisk fundert kamp for buddhismens kollektive interesser – en selektiv vektlegging som kom til å underbygge den religio-politiske diskursen på 1950-tallet. Antropologen Stanley J. Tambiah beskriver denne perioden av srilankisk historie som: *...the climatic phase of a political Buddhism or a Buddhist nationalism and chauvinism, which could in its collective manifestations have little links with the major links with the major tenets of canonical Buddhist ethics,...*¹⁹³

I 1972 kulminerte det singalesisk-buddhistiske presset som manifesterte seg tidlig på 1950-tallet med at den sekularistiske Soulbury-konstitusjonen av 1948 ble erstattet av en ny grunnlov som på et kommunalistisk vis forpliktet landets myndigheter til å føre en religionspolitikk som satte buddhisme foran alle de andre religionene på øyen uten å fortrenge den allmenne, grunnlovfestede retten til fri religionsutfoldelse. Den majoritetskommunistiske strømmingen i srilankisk politikk på 1950- og 1960-tallet kan vanskelig legitimeres i buddhismens universalistiske, individfokuserte, og tolerante lære; den representerer en refortolkende kollektivisering av buddhistisk tradisjon som fordrer politiske tiltak i det øyemed å beskytte buddhistiske interesser og buddhismens videre eksistens på Sri Lanka.

4.2.2 Majoritetskommunistisk press fra det sivile samfunn

På Sri Lanka finnes det i dag en rekke organisasjoner på vegne av buddhisme. Blant de mest fremtredende ramser Bruce Matthews opp hele 19 stykker.¹⁹⁴ Selv om langt fra alle av de buddhistiske organisasjonene fremviser et religio-politisk tilsnitt, er den rike organisasjonsfloraen et fenomen som står i en tilsynelatende motsetning til det bilde av buddhisme som ble tegnet i kapittel 2, hvor det ble hevdet at buddhisme er en religion som gitt dens metafysiske historiesyn, utstrakte toleranse overfor annen religiøsitet, historiske

¹⁸⁹ Swearer (1991: 637).

¹⁹⁰ Swearer (1991: 639).

¹⁹¹ Bartholomeusz (1999a: 175).

¹⁹² James Jupp typologiserer singalesisk buddhisme i kategoriene ”moderne”, ”konservativ”, og ”primitiv”. Dhammapalas revivalistiske og ”protestantiske” buddhisme utgjør et erketypisk eksempel på den førstnevnte typen. Som en sammenlignbar parallell til forbindelsen mellom pakistansk *ulama* og islamsk tradisjonisme, blir den ”konservative” typen hovedsakelig forfektet av *Sangha*. Den sistnevnte typen er en synkretisme mellom buddhisme og hinduisme som preges av at guder av hinduistisk opprinnelse blir tilbedt og dyrket som buddhistiske guddommer (Jupp 1978: 36–38).

¹⁹³ Tambiah (1992: 59).

¹⁹⁴ Matthews (1988: 621–622).

tradisjoner med separasjon av religiøse og politiske funksjoner, og relativt lite omfangsrike regulering av sosialt liv, består av kognitive og institusjonelle faktorer som vanskelig kan fungere som inspiratoriske kilder til dannelsen av religio-politiske partier og organisasjoner. Matthews forklarer denne diskrepansen ved å påpeke at bestemte kontekstuelle betingelser har fremtvunget en selektiv orientering mot de økonomiske, sosiale og politiske aspektene ved den singalesiske buddhismen.¹⁹⁵

All Ceylon Buddhist Congress

ACBC ble stiftet som en buddhistisk lekmannsorganisasjon allerede i 1918,¹⁹⁶ og utgjør dermed den tidligste institusjonelle manifestasjonen av buddhistisk kommunalisme. Det selverklærte hovedformålet med organisasjonsdannelsen var: *'to promote, foster and protect the interest of Buddhism and of the Buddhist and to safeguard the rights and privileges of the Buddhist'*.¹⁹⁷ Denne programerklæringen illustrerer den typisk kommunalistiske og ikke-fundamentalistiske profilen i organisasjonens religio-politikk.

ACBC formulerte sin kommunalistiske bekymring over buddhismens tilstand parallelt med at de britiske myndighetene begynte å dele sin politiske makt med singalesiske, tamilske og muslimske representanter på 1920-tallet. På den tiden var det flere av de lokale buddhistiske politikerne som fremstilte kolonimaktene og deres kristne religion som en trussel mot Sri Lankas historiske status som *dhammadipa*.¹⁹⁸ Den singalesisk-buddhistiske forestillingen om at Sri Lanka er en øy som Buddha har pekt ut som et fristed for hans lære gav kampen for nasjonal selvstendighet et snev at kosmologisk betydning..

Etter at selvstendigheten var oppnådd videreførte ACBC sitt kommunalistiske engasjement i buddhismens tjeneste som en pressgruppe overfor landets politiske myndigheter. I 1951 skrev organisasjonens leder et brev til statsministeren som meddelte ACBCs skuffelse over regjeringens manglende vilje til å erkjenne sitt moralske ansvar for buddhistiske institusjoner. I 1954 tok ACBC, som før nevnt, selv initiativ til at det ble nedsatt en habil kommisjon for å dokumentere organisasjonens påstand om at den singalesiske buddhismen var i en sjaber tilstand. Da kommisjonens rapport, *The Betrayal of Buddhism* var klar, demonstrerte organisasjonen sin mistillit til UNP-regjeringen ved å overrekke rapporten til *Sangha*.

Rapporten konkluderte med at de britiske styresmaktene hadde favorisert kristen misjon og utdanningsvirksomhet gjennom hele den lange perioden fra 1796 til 1948, og at situasjonen fordret konkrete tiltak for å kompensere for den religionspolitiske skjevheten som hadde gått i buddhismens disfavør. Rapportens tilrådinger var stort sett av majoritetskommunistisk art, og preget av antagonisme

¹⁹⁵ Matthews (1996: 284).

¹⁹⁶ Jupp (1978: 36).

¹⁹⁷ Sitat i Bartholomeusz (1999a: 178).

¹⁹⁸ Bartholomeusz (1999a: 178).

mot kristne. I tillegg til at den foreslo etableringen av et buddhistisk råd, bestående av munkes og lekmenn, med det ansvar å forsvare buddhismens interesser i konkurransen med kristen misjon, ønsket den at statlige tilskudd til kristne misjonsskoler skulle trekkes tilbake.¹⁹⁹

ACBC er en modernistisk organisasjon, og i tilknytning til den religionspolitiske kontrovers som oppstod i kjølvannet av Buddha Sasana-kommisjonens anbefalinger om purifisering og reform av *Sangha*, kjempet organisasjonen for en fullstendig implementering – en innstilling som for øvrig ble bestyrket av den antikerikale strømmingen, som oppstod etter at statsminister Bandaranaike ble skutt og drept av en *bhikkhu* ved navn Talduwe Somarama Thero noen få måneder etter at Buddha Sasana-kommisjonen overrakte sin rapport i 1959. Men ACBCs holdning i denne saken er først og fremst et uttrykk for en kommunalistisk organisasjons villighet til å intervensere i religiøse forhold for å fremme interessene til en bestemt religiøs gruppering. Imidlertid er det slik at enhver buddhistisk organisasjon på Sri Lanka har interesse av å ikke vekke *Sanghas* harme, og etter hvert begynte ACBC å underfokusere sitt positive syn på en statlig regissert reform av det buddhistiske munkesamfunnet.²⁰⁰

Etter at flere av organisasjonens krav ble imøtekommet i kjølvannet av valget i 1956, var den politiske dagsordenen på 1960- og tidlig på 1970-tallet dominert av økonomiske spørsmål knyttet til partisystemets venstre-høyre-dimensjon. Og ACBCs rolle i srilankisk politikk ble følgelig redusert.²⁰¹ Men på slutten av 1970-tallet bidrog tamilske opptøyer til å reaktualisere den singalesisk-buddhistiske nasjonalismen, og de la dermed også forholdene til rette for en revitalisering av ACBC. I 1987 oppfordret den regjeringen til å anvende de virkemidler som var nødvendige for å ”utrydde terrorismen”. Og sannsynligvis som en reaksjon på den spente situasjonen, argumenterte ACBC for en mer radikal religionspolitikk. Foran presidentvalget i 1988 presset den på for å gjøre spørsmålet om hvorvidt det institusjonelle båndet mellom stat og buddhisme burde gjøres tettere, for eksempel ved at buddhisme ble gjort til statsreligion eller ved at det ble opprettet et eget departement for buddhistiske spørsmål, til et tema i valgkampen.²⁰² Til tross for denne radikaleringen av ACBCs majoritetskommunistiske profil, har organisasjonen likevel fremstått som en av de mer moderate representantene på den singalesisk-buddhistiske siden i den pågående borgerkrigen. Selv om den har markert seg som en motstander av å opprette regionale selvstyrråd for å gjøre slutt på den pågående borgerkrigen mellom srilankiske myndigheter og tamilske separatister, har den også anerkjent behovet for en viss overføring av makt for å dempe dagens voldeligheter.²⁰³

¹⁹⁹ Tambiah (1992: 34).

²⁰⁰ Jupp (1978: 173).

²⁰¹ Matthews (1988: 625).

²⁰² Matthews (1988: 625).

²⁰³ Matthews (1988: 625).

4.2.3 Sangha som mobiliseringsorgan, pressgruppe og ”veto-instans”

På Sri Lanka har det buddhistiske munkesamfunnet avstedkommet en rekke politiske betonte organisasjoner. Dannelsen av munkeorganisasjoner med en religio-politisk agenda er i øyensynlig strid med munkenes forpliktelse til å gi avkall på totaliteten av verdslighetens aspekter, men kan blant annet relateres til den gjensidige avhengigheten som preger forholdet mellom lekfolk og kleresi på den srilankiske landsbygden. Carrithers hevder at dette avhengighetsforholdet har gitt seg utslag i en atferdsmessig endring blant den buddhistiske geistligheten som han kaller *domestication*, det vil si en gradvis oppgivelse av den asketiske og introverte kampen for frelsende opplysning til fordel for en tilpassing til lekfolkets verdier.²⁰⁴

I forbindelse med den nasjonalistiske uavhengighetskampen midt på 1940-tallet argumenterte flere prominente munkes for en mer omfattende klerikal involvering i den politiske sfære. De hevdet at deltakelse i det politiske liv var et påkrevd element i munkenes Buddha-pålagte plikt til å fremme *Dhamma*, og i ivaretagelsen av deres ansvar for folkets velbefinnende, som buddhistisk lære hadde tillagt dem.²⁰⁵ Denne innstillingen til klerikal deltakelse i det politiske liv, som innebærer en selektiv refortolkning av religiøs tradisjon, ble artikulert i en kontekst av anti-imperialistisk uavhengighetskamp, og demonstrerer derfor den empiriske relevansen av det dynamiske perspektivet i Laitins religionssosiologi.

I 1946 ble *Lanka Eksath Bhikkhu Mandalaya* (LEBM) dannet. Den selverklærte hensikten med organisasjonsdannelsen var beskyttelsen av munkenes sivile og politiske rettigheter. LEBM hadde en utpreget antikapitalistisk profil, og oppfordret munkes til å delta aktivt i politiske prosesser for å underminere den sittende UNP-regjeringen. Videre avviste den Soulbury-konstitusjonen på det grunnlag at den ikke tilfredsstilte landets aspirasjon om å fremstå som en selvstendig stat.²⁰⁶ Paradoksalt nok, assosierte organisasjonen seg med de to mest venstrevridde partiene, *Lanka Sama Samaj Party* (LSSP) og *Communist Party* (CP) – to av øyens mest markante sekularistiske aktører.²⁰⁷ Men etter valget i 1947 forvitret LEBM. I et retrospektivt perspektiv kan denne organisasjonen på mange måter betegnes som en prototypisk forløper for involveringen i den politiske sfære blant representanter for det buddhistiske munkesamfunnet på Sri Lanka.

Som en av buddhismens tre juveler, og i kraft av å ha blitt innstiftet av Buddha personlig, har *Sangha* en særdeles sentral plass i buddhistisk fromhet; de buddhistiske munkene er ikke bare religiøse ledere, de er også objekter for tilbedelse, og derfor har de også en potensielt avgjørende posisjon i srilankisk politikk. Den allmenne respekten for *Sangha* har for eksempel gitt seg utslag i at lederne for de singalesiske partiene har gjort det til en sedvane å demonstrere sin buddhistiske pietet i forbindelse med viktige politiske

²⁰⁴ Carrithers (1979: 294).

²⁰⁵ Bartholomeusz (1999a: 179).

²⁰⁶ Tambiah (1992: 19).

²⁰⁷ Phadnis (1976: 170).

anledninger. Det sistnevnte aspektet kan spores tilbake til de singalesisk-buddhistiske kongenes tradisjonelle rolle som *Sanghas* velgjører.

Sri Lankas nyere historie fremviser flere eksempler på at politiske aktører som ikke stiller seg imøtekommende til *Sanghas* anmodninger risikerer å lide politiske nederlag. Tidlig på 1950-tallet møtte en delegasjon av fremstående munkar opp på statsministerens kontor for å be UNP-regjeringen om å iverksette tiltak for en statlig beskyttelse av buddhistiske interesser og institusjoner. Statsministeren avviste deres anmodning ved å henvise til buddhismens individualistiske soteriologi: "*The Buddha has pointed out the path of development and no state aid can take man there.*"²⁰⁸ Avvisningen la veien åpen for en allianse mellom den SLFP-dominerte sammenslutningen MEP og den politiske munkeorganisasjonen EBP, som etter hvert endte opp i valgnederlag for UNP og den majoritetskommunistiske religionspolitikken som det ble gjort rede for i kapittel 3.

I kapittel 3 ble det også gjort rede for den tradisjonalistiske og konservative opposisjonen som enkelte deler av munkesamfunnet uttrykte mot myndighetenes forespeilede reform av *Sangha*, og som til slutt bidro til at implementeringen av Buddha Sasana-kommisjonens anbefalinger ble drenert, utvannet, og til slutt utsatt på ubestemt tid. I frykt for å gi opposisjonen politiske fordeler ønsker ingen av de to største partiene å føre en politikk som vekker harme og uro i *Sangha*, og derfor har munkeordenen til tider utgjort en *de facto* vetogruppe i srilankisk politikk.

Eksath Bhikkhu Peramuna

EBP ble dannet i forkant av valget i 1956, som en koalisjon av to allerede eksisterende munkeorganisasjoner – *Sri Lanka Maha Sangha Sabha* (SLMSS) ("Den srilankiske munkekonferansen") og *Samastha Lanka Bhikkhu Sammelanaya* (SLBS) ("Den all-srilankiske munkekongressen").²⁰⁹ I årene som fulgte markerte EBP seg som en innflytelsesrik utenomparlamentarisk pressgruppe, men også som en mobiliserende og legitimerende støttespiller til et bestemt politisk parti. En av organisasjonens opprinnelige og religio-politisk betonte kampsaker var bekjempelsen av den sittende UNP-regjeringen. For å fremstille UNP-regjeringen som en fiende av buddhistiske interesser analogiserte EBP sin kampanje mot UNP til myten om demonen *Maras* lite suksessfulle forsøk på å friste Buddha bort fra sin tredelte opplysning.²¹⁰

Før valget i 1956 utarbeidet EBP et politisk program som den titulerte *Dasa Panatha* ("Ti prinsipper"). Blant de ti punktene i programmet var det særlig kravene om at singalesisk burde gjøres til landets eneste offisielle språk, og at den buddhistiske granskningskommisjonens anbefalinger burde tas til følge, som kom til å sette sitt preg på srilankisk politikk. At ti-punktsprogrammet anmodet styresmaktene om å ikke støtte institusjoner som egentlig bidro til å fremme kommunalistisk uro, demonstrerte

²⁰⁸ Sitat i Phadnis (1976: 120).

²⁰⁹ Phadnis (1976: 181).

²¹⁰ Tambiah (1992: 44).

organisasjonens brodd mot den katolske minoriteten på øyen.²¹¹ EBPs religio-politiske aspirasjoner var først og fremst av en kommunalistisk karakter og fundert på en religio-nasjonalistisk rekonstruksjon av øyens historie. Den krevde kort og godt at staten anerkjente buddhisme som den fremste religionen på Sri Lanka, og at den iverksatte tiltak for oppveie for den detronisering av religionen som hadde blitt forsøkt realisert gjennom hundrevis av år med europeisk kolonistyre, og som hadde etterlatt buddhistiske interesser i en sårbar tilstand.

I mars 1956 knelte lederskapet i MEP - med statsministerkandidat S.W.R.D. Bandaranaike i spissen - foran en forsamling av EBP-munker, og aksepterte *Dasa Panatha* som retningsgivende for alliansens politikk. I og med assosiasjonen til EBP hadde MEP anskaffet seg en storartet mulighet til å presentere seg som et parti med høvisk og from respekt for *Sangha*.²¹² I tillegg kunne MEP dra nytte av munkesamfunnets god kapasitet til organisering. EBP kunne tilby et massivt valgkampapparat: 75 regionale EBP-avdelinger, og til sammen flere tusen munkes, drev valgkamp på vegne av MEP.²¹³ Organisasjonens kampanje hadde en antagonistisk profil – den var anti-vestlig, anti-katolsk og anti-UNP.²¹⁴ Den forsøkte å mobilisere velgerne med slagordet: *A vote for the UNP is a vote for the Catholics; a vote for the MEP is a vote for buddhism*.²¹⁵ Med assistansen fra EBP maktet MEP å vinne valget, noe som realiserte EBPs mål om å fjerne UNP fra regjeringskontorene. EBPs innflytelse på valget i 1956 er illustrerende for hvordan representanter for geistlighet kan utnytte sin spirituelle autoritet til å legitimere religio-politiske initiativ.

I kjølvannet av valget i 1956 oppstod det gradvis uenigheter innad i EBP rundt organisasjonens fremtidige rolle; flere av dens ledere hevdet at organisasjonen ikke lenger hadde noen politisk rolle å spille; den tross alt hadde nådd sitt mål om å frata UNP regjeringmakten, og at en ny ikke-politisk munkeorganisasjon burde etableres på EBPs grunnvoller. 14. juli 1956 ble det fattet en avgjørelse om å oppløse EBP, men allerede i 1957 ble organisasjonen gjenopplivet. Og i den forbindelse ble det utformet og offentliggjort et program som befestet dens kommunalistiske agenda: *...to advise the government on relevant matters, to undertake the propandgation of the Buddhist activities and to organise an island-wide social campaign*.²¹⁶ Organisasjonen bestemte seg altså for å fortsette sitt virke som en pressgruppe i buddhismens tjeneste, men uten å entre den elektorale arena som et politisk parti.

På grunn av en misnøye over MEP-regjeringens manglende vilje til å gi organisasjonen politisk gjennomslag, men også over SLFPs forbindelser til de radikale partiene ytterst til venstre i srilankisk politikk, LSSP og CPF, satte EBP i 1959 ned en utredningskomité for å vurdere hvorvidt regjeringen var skikket til å sikre landet politisk stabilitet. Samtidig ble det signalisert at organisasjonen var villig til å gi sin

²¹¹ Smith (1966d: 494).

²¹² Smith (1966d: 493).

²¹³ Smith (1966d: 492 – 493).

²¹⁴ Phadnis (1976: 186).

²¹⁵ Tambiah (1992: 44).

²¹⁶ Phadnis (1976: 255).

støtte til andre parti som sa seg villige til å implementere EBPs program.²¹⁷ Det ble også vurdert om tiden var inne for å danne et nytt politisk parti på øyen.²¹⁸ Men at en av EBPs fremste profiler, den ærede munken Mapitigama Buddharakkhita, ble arrestert og dømt til døden ved hengning²¹⁹ for å ha medvirket i konspirasjonen som stod bak mordet på Bandaranaike,²²⁰ fikk alvorlige ringvirkninger for EBPs reelle muligheter til å influere srilankisk politikk. Attentatet som gjorde Bandaranaike til et dødsoffer for en religio-nasjonalistisk strømning som han selv hadde stått i spissen for - et eksempel på at ”revolusjonen spiser sine egne barn” - førte med seg en økt mistro til klerikal involvering i den politiske sfære. Foran valget i 1960 uttalte partier som MEP og SLFP at de ikke kom til å involvere munkene aktivt i valgkampen, og enkelte fraksjoner av EBP bestemte seg for å avstå fra den aktive og mobiliserende rolle som de hadde spilt i 1956.²²¹

Under valgkampen i 1965 fikk vi nok et eksempel på *Sanghas* politiske innflytelse som mobiliseringsorgan, pressgruppe og veto-instans, med da uten at det ble dannet en organisasjon på linje med EBP. I forkant av valget ble SLFPs politiske samarbeid med LSSP fordømt av flere fremstående *bhikkhuer*. Fra munkehold ble det uttrykt sterk tvil over LSSP-lederskapets buddhistiske fromhet. Og i februar 1965 vedtok det overordnede munkeorganet *Maha Sangha* en resolusjon for det forestående valget som oppfordret alle munkesamfunnets medlemmer til å anmode lekfolket om å ikke stemme på marxister og anti-religiøse partier, eller partier med forbindelser til slike politiske krefter,²²² noe som antakeligvis hadde utslagsgivende betydning for det endelige valgresultatet, som ikke uventet førte UNP tilbake til regjeringskontorene.

4.2.4 Den politiske allmenngjøringen av buddhistisk kommunalisme

Valget i 1956, som Tambiah betegner som en ”sosial revolusjon”, bidrog til å konsolidere et tilnærmet topartisystem på øyen. Det konservative, og i utgangspunktet sekulære, partiet UNP ble dannet i 1946. I tråd med en britisk influert liberalisme og sekularisme som preget tankesettet til partiets opphavsmenn, manglet partiets program foran valget i 1947 referanser til religion. UNPs leder og statsministerkandidat, uavhengighetsforkjemperen D. S. Senanayake, uttalte tidlig i 1947 at religion først og fremst var et personlig spørsmål som tilhørte den private sfære, og at UNPs religionspolitiske linje derfor var konsentrert om å sikre alle borgere lik rett til religionsfrihet.²²³ Men i et forsøk på å distansere seg fra venstrepartienes radikale sekularisme forsøkte partiet likevel å fremstille seg selv som generelt religiøst. Et av partiets

²¹⁷ Phadnis (1976: 258 – 259).

²¹⁸ Jupp (1978: 174 – 175).

²¹⁹ Dommen ble anket og senere omgjort til livsvarig fengsel.

²²⁰ Smith (1966d: 499).

²²¹ Phadnis (1976: 188).

²²² Phadnis (1976: 194).

²²³ Phadnis (1976:119).

slagord foran 1947-valget var: *Don't give vote to the Marxists because if you do, your religion, whatever it is, will be destroyed.*²²⁴

UNP vant valget i 1947, og med Senanayake som statsminister dannet UNP den første regjeringen i Sri Lankas selvstendige periode. I tråd med intensjonene i Soulbury-konstitusjonen la regjeringen opp til en sekularistisk religionspolitikk; den ønsket å uttrykke at den ikke hadde en "favorittreligion" blant øyens religioner. Men i et forsøk på å tilfredsstillte et dypt religiøst samfunn, og i pakt med buddhismens filosofiske toleranse for all religiøsitet, videreførte den sin taktikk fra valgkampen og presenterte sin religionspolitiske linje som en generell motstand mot alle anti-religiøse krefter.²²⁵

UNP-regjeringens sekularistiske linje var i stor utstrekning en realpolitisk avspeiling av partielitens religiøse tilhørighet; for eksempel var et uforholdsmessig stort antall av partitoppene kristne.²²⁶ Forholdene lå dermed til rette for å fremstille UNPs sekularistiske religionspolitikk som konsolidering av britenes angivelig favorisering av kristendom. UNPs valgprogram i 1952 inneholdt bemerkelsesverdige få referanser til religion,²²⁷ men frem mot valget i 1960 kom UNP til en erkjennelse av de realpolitiske vanskelighetene med å argumentere for en fullverdig sekularistisk religionspolitikk i et konkurrerende demokrati med dypt religiøse velgere, som ledet partiet til en religionspolitisk tilnærming til SLFPs singalesisk-buddhistiske kommunalisme.²²⁸ På midten av 1960-tallet innså til og med de venstreradikale og sekularistiske partiene CP og LSSP at realpolitiske hensyn gjorde det nødvendig for dem å moderere sin doktrinære og ateistiske innstilling til religion.²²⁹

I tilknytning til dette utviklingstrekket ved srilankisk politikk, og etter et mønster som ble skapt ved alliansen mellom SLFP og EBP i 1956, knyttet også UNP bånd til munkeorganisasjoner i løpet av 1960- og 1970-tallet. I sin valgkamp foran valget i 1970 mottok partiet aktiv støtte fra to klerikale organisasjoner, *Maha Sangha Peramuna* (MSP) og *Tri Nikaya Bhikkhu Maha Bala Mandalaya* (TNBMBM).²³⁰ Og da SLFP endelig maktet å sikre en konstitusjonell anerkjennelse av statens ansvar for å sikre buddhismens posisjon som Sri Lankas fremste religion i 1972-grunnlovens artikkel 6, var det med tilslutning fra UNP.²³¹ Siden det banebrytende valget i 1956 har SLFP og UNP vekslet mellom å inneha regjeringmakten.

Sammen med det faktum at flere av de kommunalistiske aspirasjonene på vegne av buddhistisk religion, som hadde blitt artikulert på første halvdel av 1950-tallet, ble realisert i praktisk politikk i løpet av slutten på 1950- og begynnelsen på 1960-tallet, bidrog den religionspolitiske tilnærmelsen mellom UNP og SLFP til at religiøse spørsmål ble sekundære til sosiale og økonomiske spørsmål på slutten av 1960- og første halvdel av 1970-tallet.

²²⁴ Sitat i Phadnis (1976: 119).

²²⁵ Phadnis (1976: 122).

²²⁶ Phadnis (1976: 119).

²²⁷ Phadnis (1976: 124).

²²⁸ Phadnis (1976: 128 – 129).

²²⁹ Phadnis (1976: 144).

²³⁰ Phadnis (1976: 195 - 196).

²³¹ Phadnis (1976: 130 – 131).

I 1970 trådte det marxistiske partiet *Janatha Vimukthi Peramuna* (JVP) ("Folkets frigjøringsfront") inn på den politiske arenaen. Partiet hadde sin opprinnelse i en fraksjon som hadde utkrystallisert seg innenfor *Ceylon Communist Party-Peking Wing* (maoistisk) i 1965. I 1971 organiserte JVP et bevæpnet opprør – det første på Sri Lanka siden 1948, som endte med nederlag og fengsling av dets lederskap. Men i 1977 ble partiets ledere løslatt og partiet entret den elektorale arena som et slags partipolitisk paradoks: Det kombinerte sine marxistiske ideologi med en singalesisk-buddhistisk nasjonalisme. Relatert til det sistnevnte punkt har partiet markert seg som et anti-indisk parti; i tillegg til vestlig kapitalisme, har indisk ekspansjonisme blitt gjort til et yndet objekt for dets anti-imperialistiske agitasjon.²³² Og i tråd med en nærmest universell tendens blant de singalesiske partiene, har også JVP knyttet bånd til en munkeorganisasjon, *Deshapremi Bhikkhu Peramuna*.²³³

4.2.5 Separatisme og militant religio-nasjonalisme

I store deler av Sri Lankas uavhengige periode har singalesisk-buddhistisk og tamilsk nasjonalisme inngått i en gjensidig bestyrkende relasjon til hverandre. Ved opprettelsen av Ceylon som uavhengig stat vedtok UNP-regjeringen å ikke gi fullstendige statsborgerlige rettigheter til de indiske tamilene på øyen – deriblant retten til stemme ved valg.²³⁴ I 1949 ble partiet *Federal Party* (FP) dannet som en reaksjon på denne avgjørelsen, men også på den vennlig innstilling som det rådende tamilske partiet, FPs moderparti, *Tamil Congress*²³⁵ (TC) hadde demonstrert i forhold til UNP.²³⁶

Forekomsten av to tamilske partier medførte at den tamilske befolkning hverken ble særlig over- eller underrepresentert i nasjonalforsamlingen. Etter valget i 1965 var 11% av representantene i nasjonalforsamlingen srilankiske tamiler, noe som var tilsvarende til de srilankiske tamilenes andel av den totale befolkningen.²³⁷ Den tamilske minoriteten har imidlertid hatt vanskeligheter med å overstige terskelen *den utøvende makt*. I perioden 1956 til 1965 – en periode dominert av singalesisk-buddhistisk kommunalisme – var det ingen tamiler blant regjeringenes statsråder. I 1969 gikk Sri Lankas første tamilske statsråd av i protest mot regjeringens manglende vilje til å implementere et lovforslag om desentralisering av makt.²³⁸ I den konstitusjonelle debatten tidlig på 1970-tallet argumenterte FP mot en konstitusjonell videreføring av den unitære statsstrukturen, og for innføringen av en desentralisert føderalisme. Og i kontrast til den majoritetskommunistiske religionspolitikken som faktisk ble vedtatt, ønsket FP en mer inkluderende religionspolitikk, som forpliktet staten til å beskytte og fremme all religiøsitet.²³⁹

²³² Jupp (1985: 1026).

²³³ Jupp (1978: 303).

²³⁴ Jupp (1978: 6).

²³⁵ Partiet ble dannet i 1944.

²³⁶ Jupp (1978: 137).

²³⁷ Jupp (1978: 138).

²³⁸ Jupp (1978: 139).

²³⁹ De Silva Wijeyeratne (1996: 368 – 369).

Den singalesisk-buddhistiske kommunalismen, som fikk sitt politiske gjennombrudd i 1956, fremkalte motreaksjoner fra tamilsk hold. Og det var spesielt språkpolitikken "Sinhala only" som mobiliserte den tamilske opposisjonen. I 1956 fremprovoserte denne saken det første alvorlige tilfellet av utallige voldelige konfrontasjoner mellom singalesere og tamiler. Regjeringens lovforslag ble vedtatt med tilslutning fra MEP og UNP, mens de to venstrevridde partiene og de to tamilske partiene stemte mot. FP responderte med å erklære at opprettelsen av en autonom tamilskspråklig stat innenfor rammene av en føderal ceylonsk union var dets politiske hovedmål.²⁴⁰ Bandaranaike uttrykt en viss forståelse for de tamilske partienes krav, og for en kort periode låg det an til en enighet mellom de to frontene, som åpnet for at det tamilske språket skulle kunne anvendes i administrasjonen av de nordlige og østlige regionene, og for en viss desentralisering av administrativ makt via opprettelsen av to regionale råd, men etter press fra blant andre EBP bestemte regjeringen seg til slutt for å skrinlegge avtalen med det tamilske lederskapet.²⁴¹

Som en parallell til dens kommunalistiske rangordning av øyens religioner, ordnet 1972-konstitusjonens språkpolitiske linje Sri Lankas to største språk i et hierarki med singalesisk plassert øverst som det eneste offisielle språket.²⁴² Konstitusjonen av 1978 beholder den språklige rangordningen, men anerkjenner det tamilske språket som "nasjonalspråk": 18. *The Official Language of Sri Lanka shall be Sinhala.* 19. *The National Language of Sri Lanka shall be Sinhala and Tamil.*²⁴³ Myndighetenes konstitusjonelt sanksjonerte anstrengelse for å beskytte singalesisk-buddhistiske interesser innebar også en mer eller mindre intendert disfavorisering av den tamilske minoriteten, og på midten av 1970-tallet fremprovoserte den en radikaliseringskamp for tamilske interesser, som kulminerte i en militant separatisme.

I 1972 gikk TC og FP sammen og dannet *Tamil United Front* (TUF), som ble etterfulgt av *Tamil United Liberation Front* (TULF) i 1976.²⁴⁴ Ved valget i 1977 deltok partiet på en politisk plattform som innbefattet opprettelsen av en uavhengig tamilsk stat, *Eelam*, nord på øya, som en programfestet mål. På slutten av 1970-tallet iverksatte den militante organisasjonen *Liberation Tigers of Tamil Eelam* (LTTE), som hadde blitt dannet samme år som TULF, sin voldelige kampanje rettet mot representanter for srilankiske myndigheter.²⁴⁵ Men den tamilske separatismen som utkrystalliserte seg på slutten av 1970-tallet var ikke bare et svar på myndighetenes angivelige diskriminering; den var trolig også grunnet i en gryende geopolitisk overbevisning om at et fremtidig Eelam ville kunne utgjøre en levedyktig enhet – både politisk og økonomisk sett.²⁴⁶

Konstitusjonen av 1978, som ble vedtatt av UNP-regjeringen i kjølvannet av de singalesisk-tamilske opptøyene i 1977, var en respons på den tamilske separatismen. I tillegg til at den stadfester Sri

²⁴⁰ Tambiah (1992: 46–48).

²⁴¹ Tambiah (1992: 48–50).

²⁴² Sitat i De Silva Wijeyeratne (1996: 371).

²⁴³ *The Constitution of the Democratic Socialist Republic of Sri Lanka*, Peaslee (1985: 1417).

²⁴⁴ Jupp (1978: 20).

²⁴⁵ Nissan og Stürat (1990: 37).

Lankas status som en unitær stat, samler den usedvanlig mye makt i presidentens hender. Han/hun er tildelt utstrakte fullmakter, deriblant retten til å utpeke regjeringen, oppløse parlamentet, og legge lovforslag, som har blitt nedstemt i parlamentet, ut til folkeavstemning.²⁴⁷

Siden slutten av 1970-tallet har srilankiske myndigheter og tamilske gerilja inngått i en borgerkrig som har produsert tusenvis av dødsofre på begge sider.²⁴⁸ I 1985 angrep tamilske terrorister singalesiske sivile for første gang. Det faktum at skjedde i nærheten av det hellige Bo-treet ledet enkelte seksjoner av *Sangha* til å involvere seg mer aktivt på den singalesiske siden av konflikten, noe som bidrog til å gjøre buddhistiske munkene til aktuelle målskiver for tamilske terror. I 1986 ble en hel busslast av *bhikkhuer* massakrert mens de var på vei tilbake til klosteret sitt etter å ha vært ute på en pilegrimsferd. Denne ugjerningen føyet seg inn i rekken av flere groteske eksempler på drap og lemlestelse av representanter for geistlighet. Tidligere hadde den singalesiske hæren foretatt regelrette henrettelser av hinduistiske tempelprester.²⁴⁹

På 1980-tallet fremkalte tamilenes militante kamp for økt selvstyre en mer ekstrem og militant singalesisk-buddhistisk nasjonalisme, som sakraliserte Sri Lankas politiske og territoriale enhet, og som stemplet eventuell ettergivelse i forhold til tamilske krav om desentraliserende overføring av makt som en trussel mot ”moderlandets” suverenitet, enhet, og identitet som et buddhistisk land.²⁵⁰ Med grunnlag i en sjåvinistisk og religio-nasjonalistisk tolkning av *Mahavamsa* utartet det seg etter hvert en tendens til en selektiv bortvelgelse av buddhismens ikkevoldsetikk til fordel for hensynet til øyens politiske og territoriale enhet.²⁵¹

I 1986 ble den tverrpolitiske paraplyorganisasjonen *Mavbima Surakime Vyaparaya* (MSV) (”Bevegelsen for beskyttelsen av moderlandet”) stiftet. MSV består av ulike komponenter forent i en iherdig opposisjon mot UNP, og i en hengiven singalesisk-buddhistisk nasjonalisme, deriblant fremstående medlemmer av de politiske partiene SLFP, MEP, og JVP; representanter for *Sangha*; og individuelle buddhistiske lekmenn.²⁵² I siste halvdel av 1980-tallet var MSVs hovedfunksjon knyttet til mobilisering av massedemonstrasjoner mot UNP-regjeringens altfor imøtekommende holdning til tamilske krav om regionale selvstyre råd.

Den indo-srilankiske fredsavtalen som UNP-regjeringen underskrev i 1987 vakte massiv motbør fra både SLFP, MEP, JVP og representanter for *Sangha*, som mente at avtalen var altfor imøtekommende i forhold til tamilske krav om regional autonomi, og at den i realiteten gjorde Sri Lanka til et indisk

²⁴⁶ Tambiah (1992: 69 – 70).

²⁴⁷ *The Constitution of the Democratic Socialist Republic of Sri Lanka*, Peaslee (1985: 1422 - 1444).

²⁴⁸ I 1997 anslo regjeringen at omlag 50,000 mennesker hadde blitt drept som en følge av den pågående borgerkrigen (Bartholomeusz 1999b: 13).

²⁴⁹ Tambiah (1992: 75 – 76).

²⁵⁰ Tambiah (1992: 91).

²⁵¹ Manor (1994: 772).

²⁵² Tambiah (1992: 81).

protektorat.²⁵³ Den ble stemplet som en trussel mot Sri Lankas suverenitet og territoriale enhet – en enhet som er sakralisert via øyens forbindelse til buddhistisk religion. Dagen før fredsavtalen ble undertegnet mobiliserte komponentene i MSV til en opposisjonell markering ved det hellige Bo-treet i Colombo, som endte i opptøyer og blodige konfrontasjoner mellom demonstranter og srilankisk politi.²⁵⁴

På midten av 1990-tallet bestemte den SLFP-dominerte PA-regjeringen seg for å gi landet en konstitusjon som kunne gjøre slutt på den pågående borgerkrigen. Men selv om PA-regjeringens utkast til ny konstitusjon, som innbefattet intensjoner om overføring av makt til to regionalråd i den tamilskdominerte delen av øyen, forsøkte å tilfredsstille singalesisk-buddhistiske nasjonalister ved å videreføre 1978-konstitusjonens majoritetskommunalistiske religionspolitikk: 7. (1) *The Republic of Sri Lanka shall give to Buddhism the foremost place and, accordingly, it shall be the duty of the State to protect and foster the Buddha Sasana...*²⁵⁵, ble det møtt med såpass sterk kritikk fra parlamentarisk opposisjon, seksjoner av *Sangha*, og majoritetskommunalistiske aktører i det sivile samfunn, at regjeringen i august år 2000 besluttet seg for å utsette den parlamentariske fremleggelsen av utkastet på ubestemt tid.²⁵⁶ *Sangha* utgjør, som sagt, ikke en monolittisk enhet, og i forbindelse med PA-regjeringens utkast til ny konstitusjon var det også enkelte deler av munkesamfunnet som ytret sin fredsønskende tilslutning til det konstitusjonelle reformforslaget.²⁵⁷

Religiøs legitimering av vold

Med tanke på at et av de mest velkjente trekkene ved buddhisme er dens ikkevoldsetikk, har mange reagert med vantrø på at en buddhistisk stat kan inngå i en krigføring rettet mot sine egne borgere. I en analyse av buddhistisk etikk, hevder Bartholomeusz at særlig post-kanoniske tekster som *Mahavamsa* inneholder en buddhistisk ”rettferdig krig”-ideologi.²⁵⁸ *Mahavamsa* beretter blant annet om Buddhas angivelige første reise til Sri Lanka, hvor han tømmer øyen for elementer i strid med buddhisme. I kapittel 2 ble det sitert fra en passasje hvor det blir beskrevet hvordan Buddha brukte sin fantastiske krefter for å skremme *yakkhaene* til et nivå av frykt og ydmykhet som muliggjorde hans mål om å gjøre øyen til det sted der *Dhamma* skulle blomstre. Denne handlingen er i øyensynlig kontrast til den mer pasifistiske fremgangsmåten som blir beskrevet i *Tipitaka*, der Buddha fremviser omtanke og medfølelse for å overbevise ”hedninger” om foretrefeligheten av hans lære.

Ti av de 37 kapitlene i *Mahavamsa* er viet beretningen om de heltedådige og pietistiske handlingene til den omtalte Kong Dutugemunu (101 – 77 f.v.t.). Med en Buddha-relikvie festet på sitt spyd

²⁵³ Tambiah (1992: 76 – 77).

²⁵⁴ Tambiah (1992: 90).

²⁵⁵ *The Constitution of the Republic of Sri Lanka – a Bill to repeal and replace the Constitution of the Democratic Socialist Republic of Sri Lanka*, Den srilankiske statens hjemmeside på Internett.

²⁵⁶ “UNP to block Lanka devolution Bill” i *The Tribune*, 27.07.00, “Lanka shelves vote on statute Bill” i *The Tribune*, 09.08.00, “Constitutional Amendment bill suspended” i *The Island*, 09.08.00.

²⁵⁷ ”National Sangha convention: ’Constitution to end war must be welcomed” i *Daily News*, 09.08.00.

²⁵⁸ Bartholomeusz (1999b: 7).

og med aktiv støtte fra en rekke munkes, som angivelig hadde forlatt *Sangha* utelukkende for å kjempe side ved side av kongen, overvant han den sør-indiske tamilkongen, Elara, og etablerte et singalesisk-buddhistisk kongedømme på øyen.²⁵⁹ Kongens seier over tamilene blir lignet til Buddhas overvinnelse av *yakkhaene*; i begge tilfellene hadde maktbruken samme formål – å etablere Sri Lanka som *dhammadipa*, og derfor kunne den også rettferdiggjøres. De to beretningene tilbyr dagens singalesisk-buddhistiske nasjonalister en legitimerende analogi til dagens krigføring mot den tamilske geriljaen LTTE.²⁶⁰

Mahavamsa beretter også om at munkes tilknyttet Dutugemunus hoff løste ham fra den negative *kammaen*, som hans maktbruk hadde brakt med seg, ved å karakterisere fienden som ”onde menn med gale meninger”. Den mytisk-historiske krøniken bidrar derved til å legitimere en retorisk sedvane i den buddhistiske rettferdiggjøringen av vold, nemlig demonisering av buddhismens opponenter.²⁶¹ Den underliggende rasjonaliteten i buddhismens ”rettferdig krig”-ideologi er at bestemte omstendigheter kan avstedkomme et etisk dilemma mellom den buddhistiske ikkevoldsetikken og plikten til å beskytte og fremme *Dhamma*, som kan fremtvinge bruk av makt.²⁶² Denne tendensen til religiøs rettferdiggjøring av framferd som avviker fra buddhismens ortodokse ikkevoldsetikk demonstrerer relevansen av det teoretiske perspektivet i kritikken av Smiths teori.

Det er imidlertid på sin plass å påpeke at Dutugemunus framferd, og det syn på voldsbruk som angivelig låg til grunn for hans handlinger, aldri har blitt møtt med aksept fra totaliteten av *Sangha*. Med utgangspunkt i buddhistisk etikk, har flere nåtidige munkes uttrykt klare motforestillinger mot slik rettferdiggjøring av krigføring og vold.²⁶³ Men i løpet av 1980-tallet ble det et stadig vanligere syn at buddhistiske munkes - iført sine oransje drakter - var involvert i singalesisk-buddhistiske demonstrasjoner mot myndighetenes altfor sekulært betonte og ettergivende holdning til tamilene anti-nasjonale krav.²⁶⁴ JVPs rekruttering av unge munkes til sin militante kamp for nasjonale interesser, som endte med at flere munkes ble skutt og drept i konfrontasjoner med srilankiske myndigheter,²⁶⁵ var et markant trekk ved den militante singalesisk-buddhistiske nasjonalismen på slutten av 1980-tallet.

I et intervju med sosiologen Mark Juergensmeyer meddelte én av 1980-tallets politisk anlagte munkes, og leder av en stor munkesekt, de religiøst funderte begrunnelsene for sitt politiske engasjement. Formuleringer som ”we live in a time of dukkha”, ”we live in an adhammic world”, og ”there has always been a struggle between dhammic and adhammic forces”²⁶⁶ viser hvordan representanter for buddhistisk kleresi kan henvise til den Buddha-pålagte plikten til å forsvare *Dhamma* for legitimere at de begår politisk betonte gjerninger. Denne retorikken kosmologiserer kampen mot sekulær nasjonalisme og tamilsk

²⁵⁹ Harris (1999: 5).

²⁶⁰ Bartholomeusz (1999b: 10).

²⁶¹ Harris (1999: 5).

²⁶² Bartholomeusz (1999b: 9).

²⁶³ Gombrich (1995: 142).

²⁶⁴ Juergensmeyer (1990: 53).

²⁶⁵ Tambiah (1992: 96 – 99).

²⁶⁶ Juergensmeyer (1990: 57).

separatisme på en måte som rettferdiggjør en midlertidig bortprioritering av bestemte elementer i buddhistiske lære. Munken hevdet også at en fullstendig separasjon av religion og politikk hverken var mulig eller ønskelig, fordi religion er en uunnværlig faktor i samfunnets moralske fundament, men at et ”dhammisk” samfunn likevel er forenlig med et moderne demokrati så lenge de folkevalgte politikerne har det rette tankesettet og rådfører seg med *Sangha* i utformingen av sin politikk. Han uttrykte at munkene burde forsøke å påvirke utfallet av politiske prosesser, men uten å involvere seg direkte i det politiske liv. Og i en religio-nasjonalistisk ånd hevdet han at myndighetenes imøtekommende holdning i forhold til tamilske krav om regionalt selvstyre var et prov på deres umoral.²⁶⁷

Med utgangspunkt i *Mahavamsa* kan pågående disputten om Sri Lankas statsstruktur fremstilles som et verdispørsmål med religiøse overtoner. I og med Sri Lankas historiske forbindelse til buddhisme, som angivelig skal ha blitt opprettet av Buddha selv, kan en eventuell svekkelse eller oppdeling av Sri Lankas politiske og geografiske enhet fremstilles som en krenkelse av selveste Buddha. Den mytisk-historiske forestillingen om Sri Lanka som *dhammadipa* har altså manifestert seg i en religio-nasjonalistisk sakralisering av Sri Lankas enhet, som gjør at eventuell ettergivenhet overfor tamilske krav om regional autonomi kan fremstilles som et sakrilegium.

Tamilske eliter har foretatt en lignende rekonstruksjon av fortiden for å legitimere sin streben etter økt selvstyre: *In its 'soft' version it is admitted that Sinhala people were settled in Lanka long before the Tamils arrived. But, it is argued, Tamils have lived in Lanka for at least 1,000 years, and formed their own autonomous political units independent of Sinhala control.*²⁶⁸ Men bildet av Sri Lankas historie som en mer eller mindre kontinuerlig strid mellom to separate nasjoner, som har blitt tegnet både på den singalesiske og tamilske siden av dagens borgerkrig, stemmer ikke overens med de historiske kildene.²⁶⁹ Nissan og Stirrat hevder at dagens kommunalistiske vold mellom buddhistiske singalesere og hinduistiske tamiler oppstod som et særegent fenomen etter at landet fikk sin uavhengighet. I perioden før europeernes kolonisering levde de to folkegruppene stort sett i fred, selv om det kunne forekomme dynastiske kriger mellom singalesiske og tamilske regenter.²⁷⁰

På en mer generell basis – men med spesiell referanse til situasjonen på Sri Lanka – hevder Nissan og Stirrat at kommunalistisk vold mellom religiøst, språklig og etnisk avgrensede grupper kan forklares som en ”bivirkning” av den moderne statens nasjonsbyggingsprosjekt:

The space of the pre-modern state can be culturally, politically, and legally heterogeneous; that of the modern state is ideally homogeneous...The problem of, and for, the modern state in terms of these principles is how 'homogeneous' is 'homogeneity', and what is to be judged significant and insignificant in assessing this homogeneity. This in turn raises the question of just what a 'nation' is, and of the relationship between 'nation' and 'state'...it seems that the polity of pre-modern Sri Lanka was, at its most centralized moments, a series of semi-autonomous states owing certain ritual and material obligations to an overlord. Second, and

²⁶⁷ Juergensmeyer (1990: 57 – 59).

²⁶⁸ Nissan og Stirrat (1990: 20).

²⁶⁹ Nissan og Stirrat (1990: 20 - 24).

²⁷⁰ Nissan og Stirrat (1990: 24).

*perhaps of most significance...ethnic, religious, and linguistic differences were not used as the bases for inclusion or exclusion from the polity.*²⁷¹

De britiske kolonistyrsmaktene erkjente den kulturelle, religiøse og etniske mangfoldigheten på øyen, og i et forsøk på å takle den pluralistiske strukturen konstruerte de politiske og juridiske enheter etter etniske linjer. Ifølge Nissan og Stirrat institusjonaliserte britene de etniske forskjellene på en måte som bidrog til å aksentuere det kommunalistiske tankesettet som ligger til grunn for dagens spente situasjon.²⁷² Denne tesen er en parallell til Donald E. Smiths påstand om at briterens innføring av separate elektorat på basis av religion i India tidlig på 1900-tallet forsterket de kommunalistiske strømningene som til slutt kulminerte i delingen av India og opprettelsen av Pakistan.²⁷³

4.2.6 Muslimske minoritetskommunalisme

I september 1946 var den muslimske organisasjonen *All Ceylon Muslim League* (ACML) med på å stifte UNP,²⁷⁴ noe som er betegnende for den muslimske minoritetens politiske orientering i store deler av den uavhengige perioden. Mens tamilene dannet et eget parti allerede i 1944, ble det ikke dannet et muslimsk parti før i 1981. At muslimenes politiske interesser, i motsetning til tamilenes, stort sett har blitt ivaretatt innenfor rammene av de to største srilankiske partiene, kan trolig forklare denne divergensen. I sin bok fra 1978, *Sri Lanka – Third World Democracy*, poengterer James Jupp at muslimer hadde blitt valgt som nasjonale og lokale representanter for begge de to største partiene på øyen, og at alle regjeringene frem til da hadde hatt muslimer blant sine statsråder.²⁷⁵ Et viktig poeng i denne sammenheng, som Jupp også påpeker,²⁷⁶ er at Sri Lankas muslimske befolkning hverken er sosialt, geografisk, eller etnisk homogen, noe som legger føringer på et muslimsk parti sine muligheter til å oppnå en oppslutning som er proporsjonal med muslimenes andel av den totale befolkningen.

Sri Lanka Muslim Congress



I 1977 ble den kommunalistiske bevegelsen *Muslim United Front* (MUF) dannet, og ved valget samme år stilte den kandidater til valg under TULFs banner. Men ingen av de muslimske kandidatene maktet å vinne mandat.²⁷⁷ Valgresultatet desillusjonerte deler av MUFs lederskap, og i 1981 stiftet en av initiativtakerne til MUF, M.H.M. Ashraff, partiet *Sri Lanka Muslim Congress* (SLMC). Den selverklærte bakgrunnen for

²⁷¹ Nissan og Stirrat (1990: 26).

²⁷² Nissan og Stirrat (1990: 27–29).

²⁷³ Smith (1963: 87).

²⁷⁴ Jupp (1978: 57).

²⁷⁵ Jupp (1978: 152).

²⁷⁶ Jupp (1978: 152).

partidannelsen var et uttalt behov for et politisk parti spesielt dedikert til å kompensere for den marginalisering av muslimske interesser som angivelig hadde oppstått i spenningsrommet mellom singalesisk-buddhistisk nasjonalisme og tamilsk separatisme:

*And whereas the adoption of the 1978 Constitution accelerated the said process of national integration and encouraged communal disharmony and brought the Muslim community of Sri Lanka into a severe identity crisis in the political firmament of Sri Lanka. And whereas in the aforesaid circumstances it became necessary to establish an independent political party called and known as the SRI LANKA MUSLIM CONGRESS for the benefit and welfare of all Sri Lankan citizens in general and the Muslims of Sri Lanka in particular.*²⁷⁸

SLMC presenterer seg selv som et politisk parti hvis hovedmisjon først og fremst er å artikulere og forsvare muslimske behov og interesser: *SRI LANKA MUSLIM CONGRESS having involved itself in the political affairs of Sri Lanka since then, has identified the political issues concerning the nation in general and the Muslims in particular.*²⁷⁹ Formuleringen ”and the Muslims of Sri Lanka in particular” tydeliggjør partiets kommunalistiske profil. SLMCs hovedanliggende ligger i et forsvar av de srilankiske muslimenes politiske, sosiale, økonomiske og kulturelle interesser. På lik linje med India har ikke Sri Lanka en uniform sivillovgivning, og på lik linje med det indiske MUL har SLMC ytret sterke innvendinger mot eventuelle konstitusjonelle endringer som vil legge hindringer i veien for muslimenes etterlevelse av den muslimske familie Lovgivingen. Å beholde den rådende anerkjennelsen av den muslimske familie Lovgivingen har utgjort et sentral element i de srilankiske muslimenes streben etter en kollektiv identitet som distingverer dem fra øyens andre etniske og religiøse grupperinger.²⁸⁰

SLMC erkjenner og anerkjenner de sekulære aspektene ved det politiske systemet som utgjør rammeverket for partiets kommunalistiske kamp for muslimske interesser,²⁸¹ de provisoriske programerklæringene, som er å finne på SLMCs egen hjemmeside på Internett, innbefatter for eksempel ikke et uttalt politisk mål om å transformere landets styresett og grunnlov i pakt med islamsk doktrine - en slik aspirasjon er for øvrig realpolitisk urealistisk, da muslimene tross alt kun utgjør 7% av landets totale befolkning.

I en skisse til politisk plattform, som er å finne på SLMCs hjemmeside på Internett, forplikter partiet seg til å arbeide for en løsning av de sosioøkonomiske og etniske problemer som hjemsøker dagens Sri Lanka som er i pakt med islamsk lære,²⁸² men partiets direkte promotering av *Shari'ah* er stort sett begrenset til en oppfordring om at partiets medlemmer bør etterleve islamsk lovgivning i sin private, personlige sfære.²⁸³ Selv om partiet hevder at dets ideologi er inspirert av Koranen og *Sunnah*, så er det altså sider ved partiets politikk som bekrefter tesen om at de realpolitiske implikasjonene av at islam utgjør

²⁷⁷ ”A pioneering leader” i *Frontline*, vol. 17, nr. 20, sept. 30 – okt. 13, 2000.

²⁷⁸ *Introduction*, SLMCs hjemmeside på Internett.

²⁷⁹ *History of SLMC*, SLMCs hjemmeside på Internett.

²⁸⁰ ”Emerging ethnic consciousness in contemporary Muslim society” i *Daily News*, 04.02.99.

²⁸¹ *The Activities of SLMC*, SLMCs hjemmeside på Internett.

²⁸² *Objectives of SLMC*, SLMCs hjemmeside på Internett.

²⁸³ *Objectives of SLMC*, SLMCs hjemmeside på Internett.

en underlegen minoritetsreligion i en heterogen religio-sosial struktur kan modifisere politisk islam inn i en ikke-fundamentalistisk form. SLMCs interne vedtekter inkorporerer imidlertid et sett av regler og forskrifter som er inspirert av innholdet i de to ovennevnte religiøse kildene, og som er ment å regulere aktiviteter og atferd innad i partiorganisasjonen.²⁸⁴

I likhet med TULF har SLMC fremsatt krav om regionalt selvstyre, men mens førstnevntes krav først og fremst baserer seg på en etnisk og språklig identitet, er det religiøs identitet som er fundamentet for SLMCs desentraliseringskrav; med utgangspunkt i en kommunalistisk erkjennelse av at øyens muslimer utgjør et særegent og distinkt fellesskap med et medfølgende behov for et visst nivå av selvstyre, som - gitt visse realpolitiske betingelser - kun kan oppfylles innenfor rammene av en egen semiautonom muslimsk region, har partiet fremsatt krav om at det bør opprettes et eget muslimsk administrasjonsdistrikt i en sør-østlig region av øyen. Og på sin hjemmeside skryter partiet av at det i 1997 maktet å få inkludert et sør-østlig regionalråd i PA-regjeringens forslag til grunnlovsreform.²⁸⁵

Selv om partiet ikke har klart å oppnå en folkelig oppslutning som er proporsjonal med muslimenes andel av befolkningen, har det likevel oppnådd betydelig politisk innflytelse. SLMC deltok i valg for første gang ved lokalvalgene i 1988, og det proporsjonale valgsystemet som hadde blitt innført i konstitusjonen av 1978 bidro til at partiet gjorde et særdeles godt valg i den nord-østlige regionen av øyen hvor muslimene utgjør omlag 30% av befolkningen. Ved parlamentsvalget i 1989 fikk partiet en oppslutning på 3,6%, noe som resulterte i tre mandater. På 1990-tallet innså partiets leder, den nevnte Ashraff, at partiet kunne maksimere sitt potensial til representasjon ved å inngå strategiske allianser med større partier. Og ved valget i 1994 stilte det kun lister i den nord-østlige regionen; i de andre provinsene var partiets kandidater ført opp på listene til den SLFP-dominerte alliansen *People's Alliance* (PA).²⁸⁶ SLMC mottok 1,8% av stemmene og vant syv av de 225 mandatene i parlamentet (3,1%). Partiet havnet i en parlamentarisk vippeposisjon og som kompensasjon for partiets tilslutning ble M.H.M Ashraff tildelt en statsrådspost i PA-regjeringen som etter hvert ble dannet. Med dette oppnådde partiet utøvende makt for første gang.

Selv om dannelsen av SLMC i seg selv representerer et brudd med den historiske tendensen, som Amita Shastri påpeker i sin analyse av den etniske dimensjonen ved Sri Lankas partisystem, til at øyens muslimske elite - i kontrast til den tamilske – velger å slutte seg til de dominerende singalesiske partiene i stedet for å danne egne partier,²⁸⁷ kan partiets sterke tilknytning til SLFP karakteriseres som en manifestasjon av denne tendensens fortsatte relevans.

På en opportunistisk måte har SLMC benyttet sin parlamentariske vippeposisjonen i den kommunalistiske kampen for muslimske interesser; i mai 2001 truet partiet med å trekke sin avgjørende

²⁸⁴ *The Activities of SLMC*, SLMCs hjemmeside på Internett.

²⁸⁵ *Achievements on the political front*, SLMCs hjemmeside på Internett.

²⁸⁶ "A pioneering leader" i *Frontline*, vol. 17, nr. 20, sept. 30 – okt. 13, 2000.

²⁸⁷ Shastri (1991: 330).

støtte til den sittende PA-regjeringen, med mindre det ble iverksatt statlige tiltak for å dempe det SLMC karakteriserte som en ”anti-muslimsk trend”.²⁸⁸ Ultimatumet hadde sin bakgrunn i en rekke interreligiøse opptøyer, som mellom annet inkluderte vandaliserende anslag mot muslimsk eiendom og moskeer. I juli samme år bestemte SLMCs elleve parlamentsmedlemmer seg for å trekke seg fra regjeringssamarbeidet fordi partiets leder og eneste statsråd, handels- og shippingminister, Rauf Hakeem, hadde blitt avsatt uten at det ble offentliggjort en begrunnelse for avgjørelsen,²⁸⁹ og fremtvang med det en akutt regjeringsskifte. Presidenten responderte med å vedta en midlertidig oppløsning av parlamentet frem til 7. september. Beslutningen vakte sterk kritikk fra den parlamentariske opposisjonen, som benyttet anledningen til å sette et berettiget spørsmålstegn ved presidentens demokratiske sinnelag.

4.2.7 Religio-nasjonalisme og politisk geistlighet som ”praktisk religion”

Den tverrpolitiske oppslutningen om singalesisk-buddhistisk nasjonalisme, og spesielt den bemerkelsesverdige tendensen til at buddhistiske munkes involverer seg i den politiske sfære, er øyensynlig i strid med karakteristikken av buddhisme som en universalistisk og individualistisk religion med hovedfokus på individets indre soteriologiske streben etter erkjennelse. I henhold til *Dhamma* er politiske gjerninger som regel beheftet med ugunstig *kamma*, noe som stiller den omtalte tendensen i et noe underlig lys. I samsvar med det dynamiske og dialektiske perspektivet i Laitins religionssosiologi, hevder Tambiah at de spesielle politiske omstendighetene forbundet med den tamilske separatismen har fremtvunget en selektiv omprioritering: *...important tenets of their religion regarding detachment, compassion, tranquility, and non-violence and the overcoming of mental impurities are subordinated and made less relevant to Sinhala religio-nationalist and social reform goals.*²⁹⁰ Og derfor er den ekvivalent til det Hellman betegner som ”dynamisk hinduisme”.

Det politiske engasjementet blant buddhistisk kleresi har manifestert seg på flere måter, og med ulik grad av institusjonalisering, deriblant i dannelsen av politisk betonte organisasjoner. *Sangha* har ved flere anledninger vært representert i regjeringssnedsatte kommisjoner, og da særskilt knyttet til den praktiske implementeringen av den majoritetskommunistiske religionspolitikken. Men i samsvar med buddhistisk lære, og dermed også med premissene i Smiths aktørorienterte teori om de asiatiske religionenes politiske implikasjoner, har munkenes politiske aspirasjoner så langt ikke latt seg uttrykke gjennom etablering av klerikale partier. Det mest markante trekket ved munkenes involvering i den politiske sfære, er muligens de mer eller mindre varige forbindelseslinjene mellom munkeorganisasjoner og politiske partier, som for øvrig har fordelt seg over størsteparten av det singalesiske partispekteret.²⁹¹

²⁸⁸ “SLMC threatens to pull out of ruling coalition” i *India in New York*, 11.05.01.

²⁸⁹ “Reigning uncertainty - The JVP has emerged as the kingmakers in Sri Lanka’s political crisis” i *Deccan Herald*, 28.06.01.

²⁹⁰ Tambiah (1992: 92).

²⁹¹ Tambiah (1992: 82).

Den buddhistiske geistligheten har engasjert seg i debattene rundt de mest grunnleggende spørsmålene i srilankisk politikk – og i flere tilfeller med utslagsgivende effekt. Et nylig eksempel finnes i den opposisjon som det sentrale klerikale organet *Maha Sangha* rettet mot regjeringens forslag til konstitusjonell reform i år 2000.²⁹² I tiden før det konstitusjonelle reformforslaget ble offentliggjort uttrykte *Maha Sangha* sin forargelse over at regjeringen hadde latt en rekke instanser, deriblant utenlandske diplomater, komme med innspill, uten at den hadde tatt initiativ til å rådføre seg med dem.²⁹³

4.3 RELIGIO-POLITISKE PARTIER OG ORGANISASJONER I PAKISTAN

PML, som er partiet til stats- og nasjonsbyggeren Muhammed Ali Jinnah, og PPP har vært de mest fremstående representantene for islamsk modernisme og et visst nivå av sekularisering. I sin opprinnelse var PML definitivt ikke et fundamentalistisk parti, men mer et uttrykk for muslimsk kommunalisme og nasjonalisme. Sammen med banebrytende islamske modernister som Sayyid Ahman Khan (1817 – 1898), Muhammed Iqbal (1875 – 1938), ønsket Jinnah å etablere en moderne, demokratisk og sekulær muslimsk nasjonalstat. Men på et opportunistisk vis benyttet han islam som et strategisk instrument i mobiliseringen og legitimeringen av den nasjonalistiske kampen for opprettelsen av Pakistan,²⁹⁴ noe som vakte motbør fra de mer fundamentalistiske partiene *Jama'at-i Islami* og *Jamiat-ul Ulama-i-Hind*, som karakteriserte AIMLs lederskap som vestliggjorte kynikere uten substansiell hengivelse til islamske ideal.²⁹⁵

Etter opprettelsen av Pakistan hadde PML en enestående historisk mulighet til å konsolidere en posisjon som landets dominerende parti, men tidlig på 1950-tallet hadde dets innflytelse for alvor begynt å bli svekket. Jinnah døde allerede i 1948, og i tiden etter hans dødsfall maktet ikke partiets ledelse å holde partiet samlet; etter hvert ble det gjenstand for en oppsplittende fraksjonering. General Ayub Khan prøvde senere å revitalisere PML for å legitimere sitt militærregime, uten at det ble særlig suksessfullt.²⁹⁶ Ved valget i 1970 var det tre ulike utgaver av PML som oppnådde å vinne mandat i nasjonalforsamlingen, men deres samlende representasjon var på kun 18 mandater.

Foran retransisjonsvalget i 1988 ble PML delt i to fraksjoner: Junejo-gruppen (PML-J) og Fida-gruppen (PML-F). Valget ble vunnet av PPP foran den PML-dominerte alliansen IJI (PML-J og PML-F valgte å ikke stille til valg som rivaler). I 1990 valgte landets president, som anklaget den sittende regjeringen for utbredt korrupsjon og vanstyre, å avsette PPP-regjeringen, oppløse nasjonalforsamlingen, og innføre unntakstilstand. Det etterfølgende nyvalget samme år ble vunnet av IJI, og med det oppnådde PML endelig demokratisk legitimert regeringsmakt. Etter partipresident Junejos død i 1993 ble PML-J splittet i to fraksjoner, den ene var ledet av Nawaz Sharif og ble kalt Nawaz-gruppen (PML-N), mens den andre fraksjonen, som ble ledet av H. A. Chattha, valgte å beholde tittelen Junejo-gruppen. På grunn av

²⁹² "Constitutional Amendment bill suspended" i *The Island*, 09.08.00.

²⁹³ "More Sinhalese than thou" i *The Hindu*, 21.07.00.

²⁹⁴ Weiss (1987: 5)

²⁹⁵ Malik, I. (1997: 25).

utstrakt politisk uro og et akutt styringsproblem valgte president G. I. Khan og statsminister Sharif å trekke seg fra sine poster i juli 1993. Nyvalget i oktober samme år ble vunnet av PPP. Tre år senere valgte landets president å avsette Benazir Bhuttos regjering på grunn av økonomisk vanstyre og mistanker om utstrakt korrupsjon, og ved det etterfølgende valget i 1997 gjentok PML-N IJIs bedrift fra 1990, noe som resulterte i den foreløpig siste demokratisk valgte regjeringen i Pakistan.

Avbruddene i Pakistans demokratiseringsprosess har selvsagt hatt konsekvenser for konsolideringen av det pakistanske partisystemet. I tillegg til at partipolitisk aktivitet har blitt forbudt ved lov, og fremtredende opposisjonsledere har blitt satt i fengsel, har periodene med autoritære militærregimer ved makten, som utgjør så mye som halvparten av tiden staten har eksistert, ført partier med vidt forskjellig ideologisk grunnlag sammen opposisjonelle, pro-demokratiske allianser og koalisjoner, noe som åpenbart er lite formålstjenlig i forhold til utviklingen av et konkurrerende partisystem.

I sin analyse av forholdet mellom det politiske system og det sivile samfunn, hevder I. Malik at det pakistanske partisystemet har blitt forkrøplet av en mangel på skrupler blant landets eliter. Han påpeker blant annet at en hyppig forekommende inngåelse av allianser og motallianser - hovedsakelig forårsaket av regionale elitors opportunistiske utnyttning av det politiske system – har hatt en negativ innflytelse på utviklingen av et konkurrerende partisystem bestående av nasjonale partier med en konsolidert ideologisk basis.²⁹⁷ Forekomsten av en rekke religiøse, etniske, språklige og regionale skillelinjer har gjenspeilt seg i en ekstremt pluralistisk partiflora²⁹⁸ - basert på et mangfold av kryssende lojalitetslinjer. Og på samme måte som i India har dette manifestert seg i inngåelsen av elektorale allianser.

Selv om det kan identifiseres mer enn et tjuetalls pakistanske partier, organisasjoner og pressgrupper med en religiøst betont agenda,²⁹⁹ så vil den kommende analysen først og fremst ta for seg de tre største islamistiske partiene JI, JUI og JUP. Alle disse tre har mottatt et tilstrekkelig antall stemmer til å oppnå representasjon i nasjonalforsamlingen.

²⁹⁶ Hayes (1986: 125 – 126).

²⁹⁷ Malik, I. (1997: 34).

²⁹⁸ Til tider har antallet politiske partier kommet opp i over hundre (Malik 1997: 34).

²⁹⁹ Pirzada (2000: 239).

TABELL 2. OPPSLUTNINGEN OM RELIGIO-POLITISKE PARTIER I PAKISTAN:

Parti	JI		JUI		JUP		Totalt	
	Stemmer	Mandater	Stemmer	Mandater	Stemmer	Mandater	Stemmer	Mandater
1970	6,0% ¹	4 ¹	4,0% ¹	7 ¹	3,9% ¹	7 ¹	13,9% ¹	18 (138) ¹
1988		8 ¹	2,1% ²	8 ²				
1990	3,0% ¹	8 ¹	2,9% ²	6 ²	1,5% ³	4 ³	7,4%	18 (205)
1993		3*	3,4% ²	6 ²				
1997	-	-	1,7% ²	2 ²				

¹ Nasr (1994).

² Pirzada (2000: 253).

³ Nasr (1995c: 367).

* Nasr (1995a: 272).

- I 1988 var JUI splittet i to fraksjoner, JUI-F og JUI-D, som deltok i valget på hvert sitt program, og som til sammen oppnådde 2,1% av stemmene.

- I 1988 var JI partner i alliansen *Islami Jamhoori Ittehad* (IJI) ("Islamsk demokratisk alliansen"). JUP inngikk i alliansen *Pakistan Awami Ittehad* (PAI), som maktet å vinne tre mandater i nasjonalforsamlingen (Keesing's Record of World Events, vol. XXXIV, desember, 1998, s. 36347 - 36348).

- I 1990 var JI og JUI-D partnere sammen med PML i alliansen IJI.

- I 1993 deltok JI i alliansen *Pakistan Islamic Front* (PIF). JUI-F og en fraksjon av JUP gikk sammen i alliansen *Islami Jamhoori Mahadh* (IJM) ("Islamsk demokratisk front"), mens JUI-D og den militante organisasjonen *Sipah-i Sahabah Pakistan* (SSP) sluttet seg sammen med 22 andre partier i *Muttahid Deeni Mahaz* (MDM). De tre alliansene PIF, IJM og MDM oppnådde 6,2% av stemmene, noe som gav dem til sammen 9 mandater i nasjonalforsamlingen (Keesing's Record of World Events, vol. 39, oktober, 1993, s. 39685).

- I 1997 valgte JI å ikke delta i valget.

4.3.1 Islamsk revivalisme

Den ideologiske forskjellen mellom islamske tradisjonister og revivalister kan lett fremstå som marginal for utenforstående observatører; de deler en felles overbevisning om at islamsk lære har sosiopolitiske implikasjoner; begge grupperingene argumenterer for en islamisering av stat, grunnlov, straffelovgivning og banksystem,³⁰⁰ og begge kan ergo klassifiseres i kategorien *islamske fundamentalister*. Som en bekreftelse på Webers tese om at menneskets søken etter frelse kan lede hen til bestemte atferdsmønstre og en orientering mot den verdslige sfære,³⁰¹ impliserer både revivalisme og tradisjonisme en overbevisning om at politiske prosesser har en soteriologisk relevans som fordrer en resakralisering av det politiske system. Blant tradisjonistene, som i motsetning til revivalister og modernister, står for en konservativ vedlikeholdelse av de islamske tradisjoner som ble etablert i den middelalderke rettsvitenskapen, finner vi store deler av *ulama*, representert ved partiene JUI og JUP, mens det revivalistiske standpunktet først og fremst har blitt artikulert av JI.³⁰²

Islamske revivalister ønsker å gjenopplive den "opprinnelige utgaven" av islam, og forfekter derav en overbevisning om at kun Koranen og *Sunnah* er ufeilbarlige kilder til "autentisk" islam. Revivalister anerkjenner ikke at de islamske tradisjoner som har blitt etablert av *ulama* i tiden etter profeten og hans rettmessige etterfølgere, de fire første kalifene, nødvendigvis avkrever en uforbeholden og from respekt. Og fordi de åpner for en mer egalitær og liberal bruk av prinsippet om *ijtihad*, enn det som blir godtatt av de skrifflærde, kan revivalistiske aktører foreta sin egen tolkning av islamsk doktrine uavhengig av de

³⁰⁰ Ahmad (1991: 463).

³⁰¹ Weber (1966: 149).

³⁰² Jawed (1999: 55).

islamske lovtradisjonene som har blitt etablert av *ulama*.³⁰³ S. V. R. Nasr hevder at politiske styringskriser danner en særskilt fruktbar kontekst for fremveksten av islamsk revivalisme,³⁰⁴ noe som skulle indikere at vekstvilkårene for slike partier og bevegelser har vært gode i Pakistan – landets brokete politiske utvikling tatt i betraktning.

Jama'at-i Islami



Det religio-politiske lekmannspartiet *Jama'at-i Islami* ble stiftet i det udelte India i 1941 av Maulana Sayyid Abul Ala Maududi (1903 – 1979), som formulerte partiets revivalistiske ideologi, og som ledet det helt frem til 1972. For Maududi representerte Muhammeds styresett noe mer enn et normativt ideal – det var et prakt eksempel på effektiv organisering, noe som inspirerte ham til dannelsen av JI.³⁰⁵ JI skulle være et ”organisatorisk stridsmiddel” i kampen for en revolusjonær transformasjon av samfunnet. Maududi formet JIs organisasjonelle struktur etter moderne, byråkratiske og hierarkiske standarder – med et politisk mål om å realisere islamsk lære.³⁰⁶ Og i så måte fremstår partiet som en syntese mellom tradisjon og modernitet. I historien til den moderne islamistiske diskursen utmerker Maududi seg som en terminologisk pioner; det er han som er opphavsmannen til uttrykk som ”islamsk ideologi”, ”islamsk politikk” og ”islamsk konstitusjon”.³⁰⁷

AIMLs ide om en muslimsk nasjonalstat var i strid med den tradisjonelle islamske forestillingen om *ummah* som en transnasjonal, pan-islamsk størrelse. Og i perioden før delingen av India hevdet Maududi at muslimenes forpliktelse først og fremst låg i å realisere en organisering av det muslimske samfunnet i pakt med islamske prinsipper. I motsetning til AIML ville han kjempe for muslimsk dominans innenfor grensene av et fremtidig uavhengig India. Han begrunnet sin motstand mot et fremtidig Pakistan i en frykt for at islam ville ende opp som en marginal faktor i India. Men da opprettelsen av Pakistan etter hvert fremstod som et ufravikelig utfall, endret Maududi JIs dagsorden. Han gjennomskuet Jinnahs taktiske og overflatiske appell til islamske symbol, og krevde etableringen av en islamsk stat.³⁰⁸

Etter delingen av India var et faktum involverte JI seg aktivt i den konstitusjonelle debatten, og sammen med representanter for *ulama* argumenterte det for at den fremtidige grunnloven måtte harmonere med islamske grunnprinsipper.³⁰⁹ JI gjorde seg til talsmann for en islamsk konstitusjonalisme som forente en grunnlovsmessig sanksjonering av islamsk lære med en forpliktelse til visse grunnleggende

³⁰³ Ahmed (1994: 671).

³⁰⁴ Nasr (1995a: 261).

³⁰⁵ Nasr (1994: 9).

³⁰⁶ Nasr (1994: 13).

³⁰⁷ Ahmad (1991: 464).

³⁰⁸ Nasr (1994: 5 - 7).

demokratiske prinsipper.³¹⁰ Partiet forfektet en resakralisering av det politiske liv – en gjenskapning av det sosio-religiøse system som ble etablert av Muhammed og de fire første kalifene³¹¹ - med et moderne, parlamentarisk demokrati som institusjonell ramme. Maududi ønsket ikke at den fremtidige islamske staten skulle være autoritær eller teokratisk; statsoverhode og parlamentsmedlemmer skulle velges på basis av allmenn stemmerett, og statsmakten skulle deles mellom utøvende, lovgivende og dømmende instanser.³¹²

Jl har vært én av de mest markante deltakerne i den eldgamle, men stadig pågående, teologiske diskursen vedrørende de kvalitative kjennetegnene til ”autentisk” islam. Og i dets politiske programmerklæring, som står å lese på partiets egen hjemmeside på Internett, blir Jls hovmod på egne vegne tydeliggjort: *It may be reiterated that the key-factor that makes all the difference between the Jamaat-e-Islami and other parties is the proper belief and the lack of proper belief in the Unity of God.*³¹³ Utsagnet uttrykker teologisk puritanisme og intrareligiøs antagonisme, noe som er et sedvanlig innslag i fundamentalistisk religio-politikk.

Som en sentral representant for den islamske revivalismen har partiet nektet å innta en uforbeholden aksept for den tolkning av islam som ble foretatt av de tidligste skoleretningene, og som *ulama* og de islamske tradisjonelistene ønsker at det muslimske samfunnet skal etterleve. På en selektiv måte foretok Maududi en revivalistisk tolkning av islam som fokuserte på to aspekter: a) rasjonalisering av muslimsk tro og eskatologi³¹⁴ og b) forutsigelse av frelse på grunnlag av sosial handling, som ledet hen til en fundamentalistisk målsetning om islamisering av styresett og lovgivning. Jl oppfatter islam som en holistisk ideologi med totalistiske implikasjoner, som innbefatter både den offentlige og private sfære, og arbeider derav for en sosial og politisk omveltning – en islamsk revolusjon - med etableringen av en islamsk orden som det ultimate mål. Og i den forbindelse har partiet kritisert *ulama* for å redusere islam til de fem søylene på en måte som privatiserer islam.³¹⁵

Jl påberoper seg gudens vilje; kjernen i partiets fundamentalistiske ideologi er *iqamat-i-deen* (”etableringen av religion”), som innebærer at totaliteten av politiske, juridiske, økonomiske, og kulturelle institusjoner skal underordnes den guddommelige lov slik den er formulert i Koranen og slik den ble praktisert av Muhammed.³¹⁶ Å gjøre Koranen og *Sunnah* til hovedkilde for all lovgivning blir fremstilt som hovedveien til den islamske revolusjon: *The Quranic code is the supreme law of the Muslim community and must be enforced in its entirety in all aspects of life. Islamic law be made the criterion by which to judge the public and private conduct of all, rulers and ruled alike, and the chief source of all*

³⁰⁹ Nayak (1985: 900 - 902).

³¹⁰ Nasr (1994: 130).

³¹¹ Ahmad (1991: 458 – 462).

³¹² Ahmad (1991: 489).

³¹³ ”Objectives, Goals and Approach” i *Overview*, Jls hjemmeside på Internett.

³¹⁴ Eskatologi er læren om de siste ting og historiens avslutning.

³¹⁵ Ahmad (1991: 463).

³¹⁶ Ahmad (1991: 465 – 466).

legislation.³¹⁷ At JIs program inneholder en eksplisitt forbindelse mellom islam sitt historiesyn og partiets fundamentalistiske ideologi: *Man shall be held accountable to God in the Hereafter for all that he said and did on earth. This belief is a vital link in the chain of the ideology under consideration,*³¹⁸ demonstrerer den isolerte relevansen av den første av de fem variablene som inngår i Smiths teori om de asiatiske religionenes politiske implikasjoner.

I JIs politiske program, og i tråd med det ene av de tre punktene i Keddies definisjon av religio-politiske bevegelser, blir islamisering av styresett og lovgivning presentert som løsningen på de problemer og utfordringer som Pakistan står overfor i forhold til å etablere et legitimt og stabilt styre. Kun gjennom en utagering av Allahs vilje, kan Pakistan ”frelses”: *...Pakistan cannot get out of its present predicaments without the establishment of an Islamic order...in that decision alone, lies the salvation, yours, ours, and of the whole country.*³¹⁹ Partiets politiske hovedmål er at utformingen av Pakistans politiske, sosiale, kulturelle, og økonomiske institusjoner skal basere seg på islamsk lære, noe som er et typisk eksempel på fundamentalisme. Som ledd i en slik omstrukturering, foreskriver partiet en islamiserende reform av den konstitusjonelle religionspolitikken:

What basic reforms are needed in the Constitution are briefly sketched here:

1. **Sovereignty belongs to Allah:** *The most important amendment to the Constitution should be for the supremacy of Shariah and for its recognition as the Supreme Law of the country.*

2. **Islam to be the source of all laws:** *...in the light of the above amendment (the supremacy of Shariah) further necessary amendments should be carried out:*

In Article 4, the right of all the people of the country should be established that they shall be treated according to Shariah and the law; and

In Article 5, it should be clarified that every law, order, discretion, decision or its compliance which is issued or enforced any time against Shariah, shall be deemed void.

3. **Implementation:** *For the enforcement of the guiding principles for government policy as contained in Article 31 of the Constitution, an effective machinery shall be set up that shall ensure their full implementation.*

4. **Repeal of un-Islamic laws:** *In Articles 45 and 248 such powers and reservations as contravening Shariah, shall be eliminated.*

5. **Premier to be Muslim:** *”That Prime Minister should be a Muslim,” as it is evident from the contents of the Prime Minister’s oath, shall be incorporated in Article 9.*

6. **Revival of Federal Shariat Court:** *The jurisdiction of Federal Shariat Court shall be extended to include all laws, and procedures of judiciary and executive,...*³²⁰

Essensen i denne programerklæringen er at *Shari’ah* skal gjøres til en altomfattende kilde for statens lovgivning. Mens JI stempler sekularisering og sekularistisk religionspolitikk som manifestasjoner av det onde, har JIs indiske søsterorganisasjon forfektet en diametralt motsatt innstilling til sekularisme: *...the Jamaat in India is equally vigorous in defending secularism as a ”blessing” and as a ”guarantee for a safe future for Islam” in India.*³²¹ Som en refleksiv respons på islams status som minoritetsreligion anerkjenner det indiske JI den sekularistiske religionspolitikken på et realpolitisk grunnlag - som et nyttig virkemiddel i

³¹⁷ ”Vision and Commitment” i *Overview*, JIs hjemmeside på Internett.

³¹⁸ ”Objectives, Goals and Approach” i *Overview*, JIs hjemmeside på Internett.

³¹⁹ ”Our Programme: An Islamic Revolution” i *Our Views*, JIs hjemmeside på Internett.

³²⁰ ”Constitutional Reforms Package” i *Isharat*, JIs hjemmeside på Internett.

forhold til å sikre muslimske interesser, noe som samsvarer med tesen om at minoritetskommunalisme kan innebære et mer eller mindre direkte og interessepolitisk motivert forsvar av sekularisme, som ble presentert i kapittel 1.

Til tross for dens forholdsvis liberale karakter, anerkjente JI 1956-konstitusjonen som både islamsk og demokratisk. At artikkel 198 om at lover skulle bringes i pakt med Koranen og *Sunnah* ble innlemmet var et utsalg av islamistisk press fra blant andre JI, men i strid med JIs henstilling var det parlamentet som ble gitt ansvaret med å forvalte bestemmelsen.³²² Erfaringen med det autoritære og sekulære militærregimet til Ayub Khan overbeviste JI om at kun en restaurering av et demokratisk styresett kunne bringe partiet til politisk makt. Da politiske partier ble forbudt videreførte JI sin agenda som ”en religiøs organisasjon”. I sine bestrebelse for å få gjeninnført demokrati gikk JI på akkord med sin revivalistiske ideologi ved å slutte seg til alliansen av partier som opponerte mot Khans styre, kalt *Combined Opposition Parties* – senere *Pakistan Democratic Movement* (PDM). Fra fengslet bestemte Maududi seg for å gi sin tilslutning til PMLs Fatimah Jinnah sitt kandidatur til presidentvalget i 1965. Militærregimet responderte ved å alliere seg med *ulama* i et forsøk på å utnytte Maududis beslutning til å splitte den islamistiske opposisjonen. Flere *alimer* utstedte *fatwaer* som fordømte Maududi for hans støtte til en kvinnelig presidentkandidat.³²³

Først i 1970 fikk partiet delta i en nasjonal valgprosess som ikke ble avbrutt av militær inngripen. I og med dens kombinerte fokus på islamisering og demokratisering, skulle man tro at General Ayub Khans modernistiske militærdiktatur hadde åpnet opp et politisk rom for JIs islamske konstitusjonalisme, men partiet maktet kun å mobilisere en beskjeden velgerskare bak sitt politiske program. JI stilte til 151 kandidater til valg, men oppnådde kun å vinne 4 mandater i nasjonalforsamlingen (jf. tabell 2). Valgseieren gikk til det venstrevridde og sekularistiske PPP under ledelse av Ayub Khans tidligere utenriksminister, Zulfikar Ali Bhutto. Nasr forklarer dette relativt dårlige valgresultatet ved å vise til at 40 år med ”skrivebordspolitikk” - uten muligheter til å delta i elektoral konkurranse med andre partier - hadde gjort partiet tilbøyelig til å innta et noe innsnevret fokus på islamisering, som overså de sosioøkonomiske betingelsene bak PPPs fremvekst og suksess. I tillegg fikk partiet konkurranse om de islamistiske velgerne fra de to *ulama*-partiene JUI og JUP. Opplevelsen fra valget i 1970 ledet ikke bare JI til kjempe for innføringen av et proporsjonalt valgsystem,³²⁴ det bidro også til å svekke partiets tro på demokratiet som et middel til islamisering.³²⁵

Under Khan-regimets unntakstilstand kjempet JI for en gjenoppliving av 1956-konstitusjonen, men da Z. A. Bhutto tok initiativet til en ny grunnlovsgivende prosess tidlig på 1970-tallet, endret partiet sin innstilling. Og som en markant faktor i pakistansk politikk maktet JI å påvirke Bhutto til å innlemme de

³²¹ Ahmad (1991: 505).

³²² Ahmad (1991: 471).

³²³ Nasr (1994: 147 – 155).

³²⁴ Nasr (1994: 163 – 168).

fundamentalistiske paragrafene som det er gjort rede for i kapittel 3. Og det var etter press fra Maududi at Bhutto gikk med på å kalle staten for en ”islamsk republikk”. I ”bytte” for den fundamentalistiske religionspolitikken mottok Bhutto Maududis offentlige anerkjennelse av den nye konstitusjonen.³²⁶

I perioden med Bhuttos PPP i regjeringskontorene konsoliderte JI sin posisjon som en opposisjonell faktor i islamiseringens tjeneste. PPP-regjeringens religionspolitiske linje maktet ikke å tilfredsstillende islamistenes fromhet, og JI opprettholdt et konstant fokus på det ”ikke-islamske” ved Bhuttos politikk. I mai 1974 bidrog JIs studentorganisasjon, *Islami Jami'at-i Tulabah* (IJT), aktivt til reaktualiseringen av den eksklusivistiske og puritanistiske antagonismen mot landets ahmadiske minoritet. IJT gjenopptok kravet fra 1950-tallet om at ahmadiene burde erklæres til å være en ikke-muslimsk minoritet. Og i oktober samme år gav, som før nevnt, Bhuttos regjering etter for presset og fattet et konstitusjonelt vedtak som etterkom islamistenes krav. Nasr hevder at denne saken er illustrerende for hvor sårbar pakistansk politikk er for manipulering av islamske symbol.³²⁷

Ettersom Z. A. Bhuttos styresett utviklet seg i en stadig mer personalistisk og autoritær retning utkrystalliserte det seg en tilnærmet unison og tverrpolitisk opposisjon mot PPP-regjeringen i nasjonalforsamlingen. Etter at konstitusjonen av 1973 var vedtatt forente flesteparten av de opposisjonelle og høyrevridde partiene, deriblant JI, JUI og JUP, men óg de mer moderate partiene PML og *National Awami Party* (NAP), sine krefter i den parlamentariske anti-PPP-koalisjonen *United Democratic Front* (UDF). Før valget i 1977 ble UDF, som før nevnt, avløst av *Pakistan National Alliance* (PNA) – en allianse på ni partier som bestemte seg for å utfordre PPP i samlet front ved det forestående valget.³²⁸

Mens Auyb Khan valgte en konfronterende og undertrykkende strategi for temme den fundamentalistiske opposisjonen, valgte General Zia en motsatt strategi: Som et ledd i legitimeringen av sitt islamiseringsprogram, *Nizam-i Mustafa*, forsøkte han å etablere forbindelser til de islamistiske partiene – innbefattet JI. Partiets ledere uttrykte tidlig at de støttet opp om Zias islamiseringsprogram, og som en takk for denne tilslutningen ble flere av dem tildelt ministerposter i regjeringen.³²⁹ I tillegg ble to av partiets mest fremstående medlemmer utpekt til Rådet for islamsk ideologi, og et tredje ble utnevnt til dommer i FSC.³³⁰ JI fremstod som et kooptert instrument i utformingen av militærregimets politikk,³³¹ og som et parti som hadde prioritert islamisering foran demokrati.

Selv om tabell 2 dokumenterer en relativt beskjeden oppslutning ved valg, skal JIs politiske innflytelse ikke undervurderes; både i 1958, 1977, 1988 og 1990 var partiet partnere i elektorale allianser som utgjorde seriøse kandidater til regjeringsmakten. Det planlagte valget i 1958 ble aldri avholdt, men ved det famøse 1977-valget, der JI inngikk som en partner i PNA, som utfordret statsminister Z. A. Bhuttos

³²⁵ Ahmad (1991: 476).

³²⁶ Nasr (1994: 179).

³²⁷ Nasr (1994: 182).

³²⁸ Nasr (1994: 182 – 183).

³²⁹ Nasr (1994: 193).

³³⁰ Ahmad (1991: 482).

PPP, og vant partiet 9 (25%) av de totalt 39 setene som tilfalt PNA.³³² Ved valgene i 1988 og 1990 var JI en av partnerne i den PML-dominerte alliansen IJI. Etter valget i 1990 hadde IJI rent flertall i parlamentet og kunne danne regjering. I 1991 ble den allerede omtalte loven *the Shari'ah Act* vedtatt. Den offisielle intensjonen med loven var at islamske lære slik den er nedfelt i Koranen og *Sunnah* skulle gjøres til landets øverste lov, men for å holde regjeringsalliansen intakt hadde PML og statsminister Sharif et realpolitisk behov for å tilfredsstillende JI og de andre fundamentalistiske aktørene i IJI. JIs respons var at loven bekreftet resten av alliansens uoppriktighet og tilbakeholdenhet i islamiseringsspørsmålet.³³³ I 1992 forlot partiet IJI, fordi det anså dens politikk for å være utilstrekkelig islamistisk, og fordi det oppfattet PMLs posisjon innad i alliansen som urettmessig hegemonisk.³³⁴ Ved valget i 1997 valgte partiet å ikke delta – under den begrunnelse at det ikke hadde blitt foretatt en tilfredsstillende kontroll av kandidatenes kjennskap til, og etterlevelse av, islamsk doktrine og etikk, slik det er foreskrevet i grunnlovens artikler 62 og 63.³³⁵

På grunn av dets heller beskjedne oppslutning ved valg har partiet, i et forsøk på å nå dets målsetning om en islamsk stat, arbeidet aktivt for å rekruttere studenter – landets fremtidige politikere og byråkrater.³³⁶ JI har også startet egne religiøse skoler³³⁷ for å realisere sitt mål om islamisering ovenfra og innenfra, gjennom utdanning heller enn tvang. JIs målsetning og strategi avspeiles også i partiets interne konstitusjon; for eksempel anvendes uttalelsen av den islamske trosbekjennelsen ”det er ingen Gud utenom Allah og Muhammed er hans sendebud” som et kriterium for medlemskap.³³⁸ I tillegg henviser partiets vedtekter til den islamske doktrinen om gudens allmechtige suverenitet (*tawhid*) som et grunnlag for å ikke anerkjenne verdslige autoriteter som ikke styrer i henhold til gudens lov.³³⁹

S. V. R. Nasr hevder at JIs historie viser at demokratiske valg trolig utgjør et institusjonelt virkemiddel for å begrense innflytelsen til en fundamentalistisk ideologi som islamsk revivalisme.³⁴⁰ Den logikk og mekanisme som er innebygd i den elektorale konkurransen om stemmene tilsier at innføring av demokrati kan bidra til å begrense og moderere islamsk fundamentalisme, for eksempel ved at fundamentalistiske partier blir møtt med at mer moderate partier adopterer islamistisk retorikk og politikk på en overflatisk og uforpliktende måte for å tilfredsstillende et religiøst elektorat, og for å utkonkurrere de fundamentalistiske partiene.

³³¹ Nasr (1995b: 359).

³³² Nasr (1995a: 276).

³³³ Nasr (1994: 216).

³³⁴ Nasr (1994: 217).

³³⁵ ”Legitimacy of the Muslim League Government (1997)” i *Q & A*, JIs hjemmeside på Internett.

³³⁶ Nasr (1995b: 360).

³³⁷ Malik, J. (1997: 214).

³³⁸ ”JI Constitution: Part One” i *Overview*, JIs hjemmeside på Internett.

³³⁹ ”JI Constitution: Part One” i *Overview*, JIs hjemmeside på Internett.

³⁴⁰ Nasr (1995a: 263).

4.3.2 Islamsk tradisjonisme og politisk ulama

På 1930- og 1940-tallet fremkalte den nasjonalistiske kampen for opprettelsen av Pakistan kontroverser blant *ulama*. Den indiske *ulama*-organisasjonen *Jam'iyatul Ulama-i Hind* (JUH), som hadde blitt dannet i 1919, opprettet tette forbindelser til AIML, men på midten av 1930-tallet beveget det Deobandi-dominerte JUH seg i retning av INC, noe som fremprovoserte negative reaksjoner fra en rekke *alimer*. En av dem, den fremstående Maulana Ashraf Ali Thanwi (1864 – 1943) utstedte en *fatwa* som erklærte at det å støtte AIMLs kamp for muslimske interesser var den eneste alternativet som var i samsvar med *Shari'ah*.³⁴¹ I 1940 avholdt AIML en konferanse i byen Lahore som endte med at partiet vedtok en resolusjon som formaliserte dets nasjonalistiske ambisjon om en egen muslimsk nasjonalstat. Resolusjonen førte med seg en opptrapping av det politiske engasjementet blant *ulama*; flere *alimer* avviste AIMLs nasjonalistiske kampanje som antitetisk til islams universalistiske og transjonalistiske karakter. Det ble avgitt en rekke *fatwaer* – noen støttet opp om AIMLs kamp for en egen muslimsk nasjonalstat, mens fremstående JUH-*alimer* på sin side utstedte *fatwaer* som legitimerte organisasjonens samarbeid med INC. Men da den øverste Deobandi-*muftien*, Mufti Muhammad Shafi, offentliggjorde en *fatwa* som konstaterte at AIMLs krav var den eneste rette veien for Indias muslimer ut fra retningslinjene i Koranen og *Sunnah*, avsluttet JUH den *fatwa*-baserte debatten.³⁴² Men til tross for Shafis *fatwa* nektet JUH å anerkjenne AIMLs kamp for en selvstendig muslimsk nasjonalstat, og valgte å videreføre sin tilknytning til INC.³⁴³ I motsetning til Deobandi-organisasjonen JUH, støttet de fleste Barelwi-*alimene* opp om AIML.³⁴⁴

Men den spente situasjonen på 1930- og 1940-tallet fremkalte også en prinsipiell debatt blant Deobandi-skoleretningens *alimer* vedrørende *ulama* sin politiske rolle, som etter hvert endte i en utkrystallisering av to distinkte grupperinger. Fraksjonen som foreskrev aktiv involvering i den politiske sfære, som støttet aktivt opp om INCs frigjøringskamp, og som etter hvert knyttet seg til JUH, ble kjent som ”Madani-gruppen” – etter JUHs leder, Husain Ahmad Madani. Den andre fraksjonen, som heller mente at *ulama* først og fremst burde konsentrere seg om religiøse gjøremål gikk under betegnelsen ”Thanwi-gruppen” etter *alimen* Maulana Ashraf Ali Thanwi.³⁴⁵ Til grunn for konfigureringen av de to grupperingene låg to ulike tolkninger av implikasjonene som følger med utførelsen av *ulamas* klerikale funksjoner:

*For the Thanwis, unlike the Madanis, politics never became a vocation, nor an integral component of their religious practice and mission, nor did they view the realization of their religious aims to be predicated on success in the political arena, although they did favor a state in which Muslims could live according to Islamic law – which led them to support the Pakistan movement. The Madanis have been closer to Islamism in that for them politics plays a central role in their conception of their religious mission, and control of the political domain had come to dominate their definition of the ideal Islamic order.*³⁴⁶

³⁴¹ Pirzada (2000: 5).

³⁴² Pirzada (2000: 9).

³⁴³ Nasr (2000: 169).

³⁴⁴ Nasr (1995c: 365).

³⁴⁵ Nasr (2000: 170).

³⁴⁶ Nasr (2000: 171).

I de første årene etter delingen av India valgte Madani-gruppen, som hadde opponert mot AIMLs kamp for opprettelsen av Pakistan, å ikke involvere seg i debatten rundt etableringen av en islamsk konstitusjon. I stedet valgte den å fokusere på det konstitusjonelle spørsmålet om religiøse minoriteter. Selv om den anerkjente at sjiamuslimer og ahmadiere hadde bidratt til opprettelsen av Pakistan,³⁴⁷ hevdet den at disse ikke kunne spille en avgjørende rolle i utformingen av statlig politikk, fordi det ville disharmonere med etableringen av en fullstendig ”genuin” islamsk stat. Samtidig hevdet den at *ulama* – på grunn av sin eksklusive ekspertise i islamsk lov - var nødt til å utgjøre en dominant faktor i forhold til den islamske statens kulturelle, sosiale, og politiske institusjoner.³⁴⁸ Denne klerikalistiske holdningen kan karakteriseres som en analogi til Platons idé om at filosofer, på grunn av sin overlegne visdom, er de beste til å styre en republikk.³⁴⁹ Men den representerer også et ønske om en resakralisering av politikk og samfunnsliv, noe som kan settes i sammenheng med at en fusjon av verdslig og spirituell autoritet, som preget muslimenes tidlige historie, utgjør et arketypisk og paradigmatiske eksempel på ”rett” muslimsk styresett.

Z. A. Bhuttos venstrevridde program, som han gav betegnelsen ”islamsk sosialisme”, vakte motreaksjoner fra deler av *ulama*. I 1970 samlet 113 fremstående *alimer* fra alle skoleretningene seg bak en *fatwa* som erklærte sosialisme til å være en apostatisk ideologi. Den inneholdt også en rangert klassifisering av landets partier etter i hvilken grad de forfektet en politikk i pakt med islamske ideal. Og mens den karakteriserte all støtte til de ”rettskafne” partiene som *jihad*, ble forsøk på å fremme de uønskede partienes sak stemplet som *kafir* (”frafallenhet”).³⁵⁰ Denne *fatwa*en er et slående eksempel på hvordan klerikale aktører kan utnytte den ære og respekt som de nyter i kraft av sin spirituelle autoritet og teologiske ekspertise, og anvende sine klerikale fullmakter, i et forsøk på å styre lekfolkets politiske handlinger. Som nevnt, er det *ulama* sin religiøse hovedoppgave å forsvare ”den rettskafne islamske veien”, og mye av innholdet i islamsk lære, som det ble gjort rede for i kapittel 2, og spesielt islams ekstroverte vektlegging av den religiøse lovgivningen, som *ulama* er eksperter på, åpner opp for en såpass direkte og utstrakt involvering i den politiske sfære.

Jam'iyatul Ulama-i Islam

JUIs opprinnelse kan spores tilbake til den anti-imperialistiske motstanden mot britenes kolonistyre blant datidens indiske *ulama*, som manifesterte seg i dannelsen av bevegelsen *Anjuman-i-Khuddam-i-Kaaba* i 1913. I 1919 ble denne erstattet av pressgruppen JUH, som etterhvert utviklet seg til et politisk organ for *Deobandi*-skoleretningen. Utover på 1940-tallet oppstod det dissens i JUH, og da spesielt rundt spørsmålet om ønskeligheten av en egen muslimsk stat, noe som endte med dannelsen av *All India Jam'iyatul Ulama-i Islam* (AIJUI) i 1945. Bak denne organisasjonsdannelsen stod et knippe *Deobandi-alimer* som ikke hadde

³⁴⁷ For eksempel var Muhammad Ali Jinnah en sjia-muslim – men riktignok en heller sekulær én.

³⁴⁸ Nasr (2000: 173 - 175).

³⁴⁹ Held (1987: 31).

³⁵⁰ Pirzada (2000: 32).

vært særskilt aktive i JUH - under ledelse av Allama Shabbir Ahmad Uthmani, som var et sittende AIML-medlem i den grunnlovgivende forsamlingen.³⁵¹ AIJUI gav sin tilslutning til AIMLs kamp for et uavhengig Pakistan. Da den nasjonalistiske kampen var kronet med seier ble organisasjonen reorganisert under navnet *Markazi Jam'iyatul Ulama-i Islam* (MJUI).³⁵²

I 1940- og 1950-tallets konstitusjonelle debatt markerte MJUI seg som en markant faktor i islamiseringens tjeneste. Partiets hovedmål var etableringen av et verdensomspennende islamsk kalifat,³⁵³ men at Pakistan fikk en islamsk konstitusjon ble sett på som et avgjørende og inkrementelt steg i riktig retning. Uthmani krevde tidlig at den grunnlovgivende forsamlingen måtte forplikte seg til å basere grunnlovens essensielle punkter på islamske prinsipper; for eksempel ytret han et ønske om at det måtte innføres konstitusjonelle garantier mot vedtak av lovgivning i strid med islamsk doktrine.³⁵⁴ I tillegg manifesterte den teologiske puritanismen i Uthmanis islamske fundamentalisme seg i en ekskluderende holdning i forhold til religiøse minoriteter; han var ikke villig til å gi ikke-muslimer status som fullstendig likeverdige borgere. Han godtok at de kunne besitte statsadministrative stillinger, men for å sikre statens islamske identitet ville han ikke gi dem medansvar for utforming av statens lovgivning og politikk – et syn som han for øvrig delte med JI.³⁵⁵

På grunn av en sterk misnøye med den grunnlovgivende prosessen, og da spesielt med de innvendinger som partiets islamiseringsambisjoner ble møtt med, prøvde MJUI etter hvert å løsrive seg fra båndene til PML, og på midten av 1950-tallet fremstod partiet som en mer autonom politisk aktør enn tidligere. Men partiet ble snart splittet langs landets regionale todeling: I 1954 ble MJUIs øst-pakistanske fløy reorganisert under navnet *Nizam-i Islam Party* (NIP),³⁵⁶ og i 1956 ble *Markazi Jam'iyatul Ulama-i Islam West Pakistan* (MJUIWP) dannet.³⁵⁷

Selv om MJUIs press om islamisering bidrog til at 1956-konstitusjonen inkluderte enkelte fundamentalistiske momenter, og fremstående partimedlemmer karakteriserte den som en seier for *ulama* og det muslimske folk, uttrykte partiet likevel at det var rom for islamiserende forbedringer av det konstitusjonelle utfallet. Etter at partiet hadde distansert seg fra PML, utarbeidde MJUIWP et eget politisk program bestående av 14 punkter, som blant annet omfattet lovnader om islamske velferdstiltak og islamisering av grunnloven.³⁵⁸

MJUIWP svarte på den militært innførte unntakstilstanden i 1958 ved å konstituere seg som en ”ikke-politisk”, religiøs organisasjon under navnet *Nizamul Ulama Pakistan* (NUP), og maktet derved å fortsette sin misjon en opposisjonell pressgruppe i islamiseringens tjeneste. General Khan og NUP utgjorde

³⁵¹ Smith (1966b: 40).

³⁵² Pirzada (2000: 2 – 13).

³⁵³ Pirzada (2000: 13).

³⁵⁴ Pirzada (2000: 14).

³⁵⁵ Pirzada (2000: 14).

³⁵⁶ Ved lokalvalgene i 1954 endte NIP opp med å vinne 20 seter i den østlige provinsforsamlingen (Pirzada 2000: 22).

³⁵⁷ Pirzada (2000: 22).

³⁵⁸ Pirzada (2000: 22 - 23).

diametrale motsetninger i en diskusjon vedrørende islam og ønskeligheten av islamisering. Kuppmakeren Khan responderte på NUPs islamistiske opposisjon ved å hevde at en islamisering i det omfang som NUP forfektet var i strid med det demokratiske prinsippet om folkelig suverenitet.³⁵⁹

Partiets fundamentalistisk motiverte innvendinger mot Pakistans første militærdiktatur omfattet særlig regimets familielovgivning, som organisasjonen hevdet var i strid med den islamske lovgivningen på området. Med vedtaket av MFLO i 1961 foretok det modernistiske regimet til Khan en reform at den muslimsk familielovgivning som fortrengete *ulama* sin tradisjonelle og eksklusive rolle som tolker av *Shari'ah*. I tillegg forfektet NUP en sekterisk innstilling og krevde begrensninger på sjiittenes religionsfrihet,³⁶⁰ noe som illustrerer den teologiske puritanismen i JUIs fundamentalistiske tolkning av islam. På 1970-tallet deltok fremstående JUI-medlemmer aktivt i den antagonistiske kampanjen som ledet frem til det konstitusjonelle vedtaket som erklærte ahmadierne til en ikke-muslimsk minoritet i 1974.³⁶¹

Etter at politiske partier ble gjort lovlige igjen i 1962 fikk partiet sitt nåværende navn, *Jam 'iyatul Ulama-i Islam*.³⁶² Ved delstatsvalgene i 1970 inngikk partiet et samarbeid med det mer sekulære partiet *National Awami Party* (NAP), og endte opp med regional regjeringsmakt i delstatene NWFP og Baluchistan. Partiets daværende *amir* (president), Mufti Mahmud, som før øvrig var en tidligere elev av Madani, ble utnevnt til statsminister i NWFPs delstatsregjering. Mahmuds regjering implementerte et relativt omfattende islamiseringsprogram, som blant annet inkluderte et forbud mot gambling og alkohol, opprettelsen av et *ulama*-råd for å bringe eksisterende lovgivning i pakt med *Shari'ah*, etablering av arabisk som obligatorisk skolefag, og innvilging av rentefrie lån.³⁶³

Etter delingen av Pakistan i 1971, som partiet før øvrig var en ivrig motstander av, involverte partiet seg aktivt i den konstitusjonelle debatten. Selv om utkastet som ble lagt frem for den grunnlovgivende forsamlingen i desember 1972 inneholdt enkelte punkter som var i tråd med JUIs islamistiske agenda, som for eksempel at islam skulle være Pakistans statsreligion, at lovgivning skulle bringes i pakt med Koranen og *Sunnah*, og at presidenten måtte være en muslim, opponerte JUI likevel mot forslaget.³⁶⁴ Fremstående JUI-*alimer* kom med en rekke forslag til utbedringer av grunnlovsforslaget, og det underliggende motivet bak dem alle var å bringe konstitusjonen i overensstemmelse med islamsk lære. Det ble blant annet fremlagt forslag om at den nye konstitusjonen burde inneholde bestemmelser som stadfestet at ingen borgere skulle kunne ha frihet eller bli tvunget til å handle på en måte som var i strid med Koranen eller *Sunnah*; at ingen muslimske borgere skulle kunne la seg omvende til en annen religion; at borgernes grunnleggende rettigheter, som for eksempel organisasjons- og ytringsfriheten, ikke skulle kunne utøves på en måte som vanæret islam; at personer eller grupper som ikke aksepterte totaliteten av *Shari'ah*

³⁵⁹ Pirzada (2000: 24–25).

³⁶⁰ Pirzada (2000: 25).

³⁶¹ Pirzada (2000: 119–120).

³⁶² Pirzada (2000: 26).

³⁶³ Pirzada (2000: 67).

³⁶⁴ Pirzada (2000: 75–78).

skulle kategoriseres som *frafalne*; at det skulle nedsettes en komité bestående av eksperter i islamsk lære for å transformere banksystemet til et rentefritt system, og at konstitusjonens beskyttelse av den ”anti-islamske” *the Muslims Family Law Ordinance of 1961* skulle strykes ut.³⁶⁵ Flesteparten av forslagene ble imidlertid avvist.

I 1973 inngikk JUI i den parlamentariske alliansen UDF. Og i den forbindelse utnyttet Mufti Mahmud sin klerikale status til å betegne alliansens opposisjonelle kampanje som en *jihad* mot anti-islamske krefter.³⁶⁶ Men etter hvert oppstod det en fraksjonerende kontrovers internt i JUI som dreide seg om dets tilknytning til JI innenfor UDF. Partiets generalsekretær, Maulana Hazarvi, var den mest sentrale motstanderen av partiets beslutning om å alliere seg med JI. Han begrunnet sin holdning ved å vise til at JIs ubestridte leder, Maulana Maududi, var en dårlig muslim. Hans revivalistiske tolkning av islam hadde over lengre tid vakt negative reaksjoner fra representanter for *ulama*, og *fatwa*ene som fordømte ham var utallige. Hazarvi sluttet seg til det tradisjonalistiske klagekoret og krevde et forbud mot Maududis tekster fordi de vanæret islam.³⁶⁷ På grunn av denne kontroversen utkrystalliserte det seg to fraksjoner, den ene under Mahmud, den andre under Hazarvi.

I august 1973 tok Hazarvi kontroll over partiorganisasjonen, og avskjediget Mahmud med den begrunnelse at han hadde forrådt partiets program og assosiert seg med desintegrerende krefter (NAP). JUIs formann, Muhammed Abdullah Darkhawasti, kontret med å kansellere Hazarvis partimedlemskap. Og partiet ble dermed splittet i to fraksjoner, JUI-H (Hazarvi) og JUI-M (Mufti Mahmud). Begge fortsatte imidlertid å fremstille seg som JUI.³⁶⁸ JUI-M forble medlem av UDF, og i 1975 ble Mufti Mahmud utpekt til alliansens leder,³⁶⁹ noe som demonstrerer hvilken sentral rolle islam hadde fått i opposisjonen mot Z. A. Bhuttos regime. Ved retransisjonsvalget i 1988 var JUI fremdeles delt i to fraksjoner, JUI-F (Fazalul Rehman-gruppen) og JUI-D (Darkhawasti-gruppen).³⁷⁰ I 1990 inngikk JUI-D i regjeringsalliansen IJI, mens JUI-F konkurrerte på egen hånd. Ved valget i 1993 gikk JUI-F og en fraksjon av JUP sammen i alliansen *Islami Jamhoori Mahadh* (IJM) (”Islamsk demokratisk front”), mens JUI-D og den militante organisasjonen *Sipah-i Sahabah Pakistan* (SSP) sluttet seg sammen med 22 andre partier i *Muttahid Deeni Mahaz* (MDM).³⁷¹

Jam’iyatul Ulama-i Pakistan

JUP ble i Karachi i 1948 av en gruppe Barelwi-*alimer* som ikke ønsket å slutte seg til PML. Barelwi-skoleretningen er en mer populistisk retning enn Deobandi og Ahl-i Hadith, som vokste frem som en motkraft til de to andre skoleretningenes forsøk på å renske sunnimuslimsk religion for sufisme (islamsk

³⁶⁵ Pirzada (2000: 89–92).

³⁶⁶ Pirzada (2000: 98).

³⁶⁷ Pirzada (2000: 101–102).

³⁶⁸ Pirzada (2000: 105).

³⁶⁹ Nasr (1994: 183).

³⁷⁰ Pirzada (2000: 233).

mystisisme) og synkretistiske elementer. I 1940- og 1950-tallets konstitusjonelle debatt markerte JUP seg som en islamistisk pressgruppe; i likhet med JI og JUI argumenterte JUP for at den fremtidige konstitusjonen måtte utformes i pakt med islams grunnleggende prinsipper. På 1960-tallet valgte JUP å involvere seg mer direkte i den politiske sfære. Beslutningen var grunnet i tre forhold: a) den økende religiøse og politiske innflytelsen til JI og JUI; b) en erkjennelse av islams potensial som mobiliserende faktor i det politiske liv; og c) Khan-regimets forsøk på å utføre oppgaver som tradisjonelt sett hadde vært forbeholdt *ulama*.³⁷²

I 1970 ble JUP reorganisert som et politisk parti. Det bestemte seg for å delta i det forestående valget samme år, og gikk til valg på et program sentrert rundt en eksplisitt aspirasjon om å etablere et islamsk system - alternativt til både kapitalisme og sosialisme. Utover på 1970-tallet deltok partiet aktivt sammen med JI og JUI i den islamistisk betonte opposisjonen mot Z. A. Bhuttos regime.³⁷³ I likhet med JI støttet JUP opp om Zias islamiseringsprogram, og på samme måte som JI bidrog partiet dermed til å legitimere Zias militærdiktatur. I likhet med JUI har JUP blitt gjort til gjenstand for oppsplittende fraksjonering. Tidlig på 1990-tallet forlot en fraksjon under ledelse av Maulana Noorani (JUP-N) partiet fordi den ikke ønsket delta i alliansen IJI. Ved valget i 1993 allierte JUP-N seg med JUI-F i alliansen IJM.³⁷⁴

JUP og JUI er politiske partier utgått av klerikale grupperinger, og utgjør dermed eksempler på en klerikal involvering i den politiske sfære med høy institusjonaliseringsgrad. De to klerikalistiske partiene er institusjonelle manifestasjoner av islamsk tradisjonisme – en retning innenfor politisk islam som ønsker en uforbeholden etterlevelse av de islamske lovtradisjonene som ble etablert i den middelalderske teologien og rettsvitenskapen. Derfor avviser den bruken av *ijtihad* i et politisk og ”lovgivende” øyemed. De to *ulama*-partiene utgjør en politisering av *ulama* sin klerikale oppgave som forsvarere av ”den rettskafne islamske veien”. JUI og JUP har også fremstått som politiske reaksjoner på det som har blitt oppfattet som revivalistiske og modernistiske forsøk på å marginalisere og overta *ulama* sine tradisjonsbetingede funksjoner.

Klerikal involvering i militant islamisme

S. V. R. Nasr hevder at islamiseringspolitikken til Zias regime fra 1977 til 1988 la grunnlaget for en mer omfattende politisering av *ulama*, blant annet fordi den inkluderte en reform av *ulama* sitt finansielle fundament: *As a part of the Islamization initiative, the government provided financial and other support to madrasahs, and enabled Islamic parties, social groups, and ulama to do the same. Most notably, from 1980 onwards, madrasahs became notable recipients of zakat funds that the government collected.*³⁷⁵ Frem

³⁷¹ Pirzada (2000: 254).

³⁷² Nasr (1995c: 366).

³⁷³ Nasr (1995c: 366).

³⁷⁴ Nasr (1995c: 367).

³⁷⁵ Nasr (2000: 145).

til 1979 ble de muslimske skoleretningenes virksomhet hovedsakelig finansiert ved frivillige *zakat*-innbetalinger og andre donasjoner fra private, men Zia-regimets religionspolitikk endret på dette: I 1979 vedtok myndighetene, som sagt, at innbetaling av *zakat* ikke lenger skulle være en frivillighet basert på den enkeltes samvittighet men en lovbestemt forpliktelse. Regimet tok på seg det administrative ansvaret med både innsamling og fordeling av den guddommelig ordinerte almisen.³⁷⁶ En stor del av den statsinnsamlede *zakaten* gikk til de religiøse skolene, som Zia ønsket å anvende som et instrument i hans bestrebelse for å islamisere det pakistanske elektoratet.³⁷⁷

Styresmaktenes islamiseringspolitikk på 1980-tallet førte med seg en bemerkelsesverdig ekspansjon i den religiøse utdannelsen. I 1947 var det 137 *madrasaer* (religiøse skoler) i Pakistan; i dag ligger tallet på rundt 8,000.³⁷⁸ Fra 1978 til 1985 økte antallet uteksaminerte studenter ved de religiøse skolene fra 1,968 til 3,601, og i fra 1981 til 1985 ble det utdannet 6,230 *alimer*, mot totalt 5,611 i perioden fra 1960 til 1980.³⁷⁹ At Zia gjorde de religiøse skolene til et sentralt element i sin statsstyrte islamisering innebar at *ulama* fikk styrket sin posisjon i en tid da islam skulle legge føringer på statens politikk, men den dramatiske økningen i antallet *alimer* førte også med seg en ytterligere sektering av *ulama*. Mange av de nyutdannede *alimene* fikk problemer med å få seg jobb etter endt utdanning, og blant disse arbeidsledige, frustrerte og desillusjonerte *alimene* oppstod det et interessefelleskap som forplantet seg i en ideologisk og strategisk nyorientering – deriblant knyttet til involvering i den politiske sfære: *The new breed of ulama and preachers often refused to follow the lead of the established ulama parties or traditional madrasahs, preferring to join smaller militant organizations.*³⁸⁰ For eksempel sluttet et betydelig antall av *alimene*, som ble utdannet ved Barelwi-skoleretningens institusjoner på 1980-tallet, seg til den militante organisasjonen *Sunni Tahrik* i stedet for skoleretningens politiske parti, JUP.³⁸¹

Siden 1979 har de teologiske kontroversene mellom landets sunnitter og sjitter eskalert inn i sekteriske konfrontasjoner av voldelig art.³⁸² Flere militante organisasjoner har blitt dannet på begge sider av det islamske hovedskismaet. En av de mest profilerte på den sunnimuslimske siden, *Sipah-i Sahabah Pakistan* (SSP), ble dannet i 1985 av et par Deobandi-*alimer* tilknyttet JUI. I begynnelsen opererte organisasjonen som en semiautonom avdeling innenfor JUI, men i 1986 brøt den med partiet – mest av alt på grunn av en normativ uenighet omkring det voldelige aspektet i SSPs anti-sjiittiske ”korstog”.

SSP har forsøkt å legitimere sin blodige kampanje mot den sjiamuslimske minoriteten ved å fremstille den som en sikring av den pakistanske staten islamske essens.³⁸³ Og i så henseende er organisasjonen en ekstrem manifestasjon av teologisk puritanisme: *Denunciation of Shi'ism goes hand-in-*

³⁷⁶ Mayer (1987: 59).

³⁷⁷ Nasr (2000: 147).

³⁷⁸ Nasr (2000: 142).

³⁷⁹ Nasr (2000: 147).

³⁸⁰ Nasr (2000: 150).

³⁸¹ Nasr (2000: 150 – 151).

³⁸² Nasr (2000: 139).

³⁸³ Nasr (2000: 176).

*hand with propagation of 'true' Sunnism,...*³⁸⁴ SSP har for eksempel fremsatt krav om at sjitter erklæres som "frafalne".³⁸⁵ Siden slutten av 1980-tallet har over 2000 mennesker blitt drept som følge av sekterisk vold. SSP og dens sjiamuslimske motstykke, *Sipah-i Mohammed Pakistan* (SMP) ("Muhammeds pakistanske hær"), har ofte stått i begivenhetenes sentrum. Ved parlamentsvalget i 1993 involverte SSP seg i den elektorale kampen for representative mandater for første gang, men det maktet ikke å tiltrekke seg nok stemmer til å vinne mandat. I 1996 brøt en radikal og ekstremistisk fraksjon, som mente at SSP hadde utviklet seg i en moderat retning som avvek fra idealene til en av SSPs opprinnelige ledere, Maulana H. Jhangvi, ut og dannet terroristgrupperingen *Lashkar-i Jhangvi* (LJ).

Betinget legitimering av vold er et kvalitativt fellestrekk ved de fleste religioner. Den historiske, politiske eller samfunnsmessige situasjon kan være av en sådan art at bestemte religiøse doktriner og normer kan tolkes i en retning som ikke bare gjør voldsbruk til et legitimt handlingsalternativ, men også til et guddommelig imperativ. De fleste religioner tilbyr en "rettferdig-krig"-ideologi som kan tolkes slik at den transcenderer humanitære hensyn. Det finnes eksempler på religioner som fremmer voldsbruk på en direkte måte via guddommelige påbud, men som oftest spiller religionen en indirekte rolle i forhold til rettferdiggjøring av vold, som går via militante aktørers selektive tolkning av religiøs lære med det spesifikke formål å legitimere sin egen bruk av vold.³⁸⁶

Det islamske *jihad*-konseptet har åpenbart potensialet i seg til å utgjøre en særskilt virkningsfull legitimering av vold. I sure 3 står det følgende å lese om drap begått i Allahs navn: *157. Om dere drepes eller dør for Guds sak, så er tilgivelse og nåde fra Gud bedre enn det dere samler i hop. 158. Og om dere dør eller drepes, hos Gud skal dere samles.*³⁸⁷ Disse tekstlinjene tilbyr en guddommelig sanksjonering av voldelige gjerninger - såfremt de blir utført i gudens tjeneste. Det er innlysende at Koranens lovnad om evig liv i paradisisk luksus som belønning for slike selvoppofrende handlinger kan fungere som en mobiliserende faktor i forhold militant islamisme. Islamsk lære inneholder rettferdiggjøring av vold som transcenderer den mer moderne ideen om statlig monopol på voldsbruk. Den militante *ulamaen* i organisasjoner som SSP og LJ uttrykker en radikal tolkning av hva *ulama* sin klerikale rolle som forsvarere av "den rettskafne islamske veien" kan innebære i faktisk atferd.

4.3.3 Politisering av islam som politisk kultur

97% av Pakistans innbyggere tilhører en religion som innehar myter, doktriner og normer som - relativt til det mytiske, dokrinelle og etiske innholdet i hinduisme og buddhisme - er lite kompatible med en sekularistisk religionspolitikk, og derfor også særskilt formålstjenlige i forhold til utvikling, legitimering, og mobilisering av fundamentalistisk ideologi. Men den islamske fundamentalismen har vært fragmentert

³⁸⁴ Nasr (2000: 177).

³⁸⁵ Nasr (2000: 163).

³⁸⁶ Kurtz (1995: 215).

³⁸⁷ *Koranen*, oversatt i Berg (2000: 44).

mellom islamsk revivalisme og islamsk tradisjonisme, og langs den skolastiske sekteringen av landets *ulama*, noe som har manifestert seg i at den fundamentalistiske retningen innenfor det pakistanske partisystemet har fordelt seg på de tre partiene JI, JUI, og JUP. Tabell 2 viser at den samlede oppslutningen om de tre største fundamentalistiske partiene aldri har vært i nærheten av å danne et fundamentalistisk flertall i parlamentet. En kombinasjon av flere faktorer kan trolig bidra til å forklare dette forholdet. For det første forfekter ikke alle av landets muslimer en tradisjonistisk eller revivalistisk fortolkning av islam. Og langt fra alle er villige til å la sin muslimske tro være den mest retningsgivende faktoren bak sine politiske prioriteringer.

Selv om Pakistans religio-sosiale struktur tilsynelatende er homogen er landets muslimske befolkning delt langs etniske, språklige og regionale skillelinjer. Befolkningen er inndelt i fem etniske grupper: punjabi, sindhi, pashtun, baloch og muhajir. Og den etniske skillelinjen er mer eller mindre sammenfallende med den lingvistiske: 48% punjabi; 12% sindhi; 10% siraiki; 8% urdu; 3% balochi; 2% hindko; 1% brahui; og 8% enten engelsk, burushaski, eller et annet språk. Det er altså kun 8% av landets befolkning som har landets offisielle språk (urdu) som sitt morsmål. Den hovedsakelig muslimske befolkningen er i tillegg delt i ulike stammer og klaner. Den religio-sosiale strukturen er heller ikke så enhetlig som en andel muslimer på 97% tilsier; landets muslimske innbyggere er splittet langs hovedskismaet i islam: 77% av befolkningen er sunnitter, mens 20% er sjiamuslimer.³⁸⁸ JI, JUI og JUP er alle representanter for den sunnimuslimske majoriteten. I 1987 ble organisasjonen *Tehrik-e Jafariya-e Pakistan* (TJP) stiftet som et politisk parti for å ivareta sjiamuslimske interesser i møte med det som ble oppfattet som en diskriminerende politikk fra Zia-regimets hold. Selv om TJP har mottatt økonomisk støtte fra iranske myndigheter, har partiet forblitt en marginal faktor i pakistansk politikk. SSP, som på sin side har mottatt finansielle bidrag fra både Irak og Saudi-Arabia, ble i sin tid dannet som en antagonistisk respons på TJPs sjiamuslimske kommunalisme.³⁸⁹ TJPs lederskap har vært et yndet objekt for SSPs terrorhandlinger.³⁹⁰

Pakistans komplekse sosiokulturelle struktur har frembrakt et mangfold av kollektive muslimske identiteter, noe som har bidratt til å fragmentere de fundamentalistiske partienes potensielle velgerbase. De islamistiske partiene er nødt å overvinne en rekke etniske, språklige, og regionale sentimenter for å vinne frem med sin islamske fundamentalisme. Eksistensen av det etniske partiet *Muhajir Qaumi Movement* (MQM), og de regionalistiske og nasjonalistiske partiene *Baluchistan National Party* (BNP) og *Sindh National Alliance* (SNA), illustrerer de vanskelige konkurransevilkårene som den komplekse sosiokulturelle strukturen gir de fundamentalistiske partiene. Fordi islam fremstår som det eneste kulturelle symbolsystemet som tilnærmer seg en fellesnevner med potensielt nasjonsbyggende funksjoner, har flesteparten av landets politiske partier politisert islam for å legitimere sine politiske program. At ideen om

³⁸⁸ "Pakistan" i *CIA – The World Fact Book 2000*.

³⁸⁹ Stern (2000).

en islamsk stat har utviklet seg til et såpass allment element i Pakistansk politikk at til og med partier med en sosialistisk ideologi har nevnt islamisering av det politiske system blant sine politiske mål,³⁹¹ har sannsynligvis underminert de fundamentalistiske partienes sjanser til å oppnå økt oppslutning.

Ved flere anledninger oppgjennom Pakistans brokete politiske historie har både JI, JUI og JUP alliert seg med ikke-fundamentalistiske partier i en opposisjonell fellesfront mot diktatoriske og autoritære regimer. Denne tendensen er åpenbart antitetisk til utviklingen av et normalt konkurrerende partisystem, og kan ha bidratt til at de fundamentalistiske partiene ikke har maktet å utvikle seg til partier med masseappell. Den islamistiske agendaen er den eneste linken til det muslimske elektoratet som JI, JUI, og JUP har disponert, og i den elektorale striden med konservative, sosialistiske, etniske, og regionalistiske partier har den vist seg å være noe snever.

4.4 OPPSUMMERING I FORHOLD TIL TEORI OG EMPIRISKE FORVENTNINGER

I tråd med premissene i Smiths teori om de asiatiske religionenes politiske implikasjoner er det kun i Pakistan at det har forekommet fundamentalistiske partier sterke nok til å vinne representasjon i nasjonalforsamlingen, og i samsvar med tesen om kommunalisme som en respons på heterogen religio-sosial struktur, har det blitt vist at de religio-politiske partiene og organisasjonene i India og Sri Lanka har hatt en kommunalistisk agenda.

BJPs gode valgresultater på 1990-tallet harmonerer ikke i med premissene i Smiths teori. Hinduisme kan karakteriseres som relativt kompatibel med sekularistiske normer, noe som igjen usannsynliggjør fremveksten av religio-politiske partier på vegne av hinduisme som er kapable til å vinne regjeringsmakt. Shaila Seshia forklarer BJPs gode valgresultater på 1990-tallet som et utslag av vellykket elitemanøvrering: I tillegg til at partiets lederskap benyttet anledningen som oppstod da korrupsjonsskandalene rammet INC på 1980-tallet, til å knytte sin hindu-nasjonalistiske profil til et uttalt behov for en mer ”verdibasert” politikk,³⁹² har det maktet å utvide partiets velgerbase uten å fremmedgjøre sine kjernevelgere i det hindispråklige Nord-India ved å veksle mellom en ”hard-line” hindu-nasjonalisme, som for eksempel kravet om gjenoppbyggingen av *Ramas* tempel i Ayodhya, og en mer moderat linje som har muliggjort allianser med partier som appellerer til velgere utenfor den hindu-nasjonalistiske folden.³⁹³

I kapittel 2 ble det vist at hinduisme kun kan kategoriseres som inkompatibel med en sekularistisk religionspolitikk på én av de fem variablene i Smiths teori, nemlig *grad av sosial regulering*, og det faktum at det har oppstått politiske konflikter rundt statens forsøk på å kompensere for det hinduistisk legitimerede kastesystemets diskriminerende og undertrykkende konsekvenser, kan derfor sies å utgjøre en indikasjon på variabelens relevans. De to hindu-kommunistiske aktørene RSS og BJP, som har opponert mot statens

³⁹⁰ Nasr (2000: 178).

³⁹¹ Pirzada (2000: ix).

³⁹² Seshia (1998: 1040 – 1041).

³⁹³ Seshia (1998: 1042 – 1043).

forsøk på å jevne ut de sosioøkonomiske konsekvensene av kastesystemet via en positiv diskriminering av lavkasteborgere – under den begrunnelse at en sådan politikk vil ha kontraproduktive følger og bestyrke den ”kasteistiske” tendensen i det indiske samfunn - har spesielt appellert til høykastehinduer.

I tillegg til de religio-politiske organisasjonene ACBC og EBP, har de to suverent største partiene på Sri Lanka, SLFP og UNP, støttet opp om en kommunalistisk politikk i buddhismens tjeneste. Både SLFP og UNP har imidlertid en såpass bred politisk plattform at det å klassifisere dem som religio-politiske partier vil være å begi seg innpå en grov overforenkling. Mens SLFP har markert seg som et sosialdemokratisk parti, har UNP appellert til den borgerlige og konservative delen av øyens befolkning; begge to har imidlertid manøvrert seg inn i sentrum av srilankisk politikk, og begge har oppnådd betydelig oppslutning blant ikke-buddhistiske (kristne og muslimske) velgere. At det srilankiske partisystemet ikke har inkludert fundamentalistiske partier kommer trolig av at *Dhamma*, som ikke inneholder et religiøst lovsystem á la *Shari'ah*, rett og slett ikke tilbyr incentiver til fundamentalistiske aspirasjoner på vegne av buddhisme.

I India og Sri Lanka har man sett at en relativt heterogen religio-sosial struktur har fått sin respons i en politisk konfliktlinje mellom majoritetskommunistiske aktører med utspring i henholdsvis hinduisme og buddhisme, og minoritetskommunistiske og separatistiske motparter, som til og med har innbefattet uttallige tilfeller av blodig, interreligiøs vold. De minoritetskommunistiske partiene MUL og SLMC viser hvordan en underlegen minoritetsstatus kan moderere interaksjon mellom islam og politikk inn i en ikke-fundamentalistisk form, som en adaptiv preferanse og en refleksiv respons på den religio-sosiale struktur. De majoritetskommunistiske aktørene har legitimert sin politikk i en religio-nasjonalisme som forener nasjonal og religiøs identitet, noe som demonstrerer relevansen av den teoretiske koblingen mellom disse to ”ismene” som ble gjort i kapittel 1.

Den hindu-nasjonalistiske forestillingen om at hinduene utgjøre en eldgammel nasjonal enhet, som går under termen *Hindutva*, har hatt sitt srilankiske motsvar i en singalesisk-buddhistiske nasjonalisme fundert på den mytisk-historiske forestillingen om Sri Lanka som *dhammadipa*, som blant annet har bidratt til å legitimere en militant singalesisk-buddhistisk motstand mot de sekulære nasjonalistenes imøtekommende holdning i forhold til tamilske krav om regionalt selvstyre. Siden buddhismens fremstilling av *Dhamma* som en universalistisk lære er antitetisk til en religio-nasjonalistisk politisering av buddhisme, demonstrerer forekomsten av singalesisk-buddhistisk nasjonalisme relevansen til det dynamiske perspektivet på religion som danner kjernen i kritikken av Smiths teori. Den hindu-nasjonalistiske ideologien, som er inkorporert i konseptet om *Hindutva*, har rettfærdiggjort majoritetskommunistiske krav om en ”dharmisering” av den konstitusjonelle religionspolitikken som anerkjenner at India er et hinduistisk land med en hinduistisk majoritet.

I kapittel 2 ble det konstatert at islam er den av de tre majoritetsreligionene som kan tilby de mest formålstjenlige kognitive og institusjonelle betingelsene for mobilisering og legitimering av en

fundamentalistisk religio-politikk, og at den derfor er den relativt letteste å ”fundamentalisere”. Hinduisme og buddhisme ble derimot kategorisert som lite ”fundamentaliserbare” religioner. At det kun har forekommet betydelige fundamentalistiske partier i Pakistan kan trolig spores tilbake til de variablene som inngår i Smiths teori. JI, JUI og JUP har for eksempel en felles målsetning om å utforme Pakistans politiske, økonomiske og juridiske institusjoner i pakt med islamsk lære, noe som kan settes i sammenheng med at totaliteten av islams lovtradisjoner, *Shari’ah*, utgjør et guddommelig ordinert design for en altomfattende regulering av samfunnet, og at islamsk tro tillegger realiseringen av en islamsk orden soteriologisk betydning. De islamistiske partienes fundamentalistiske ønske om å resakralisere det politiske system kan relateres til at det muslimske styresettet som ble etablert av Muhammed og hans rettmessige etterfølgere, de fire første kalifene, og som var preget av en fusjon av verdslig og religiøs autoritet, utgjør et arketyrisk eksempel på ”rettmessig” sunnimuslimsk styre. Men et kombinatorisk sett av flere årsaksfaktorer, som det er gjort rede for i analysen ovenfor, har bidratt til at ingen av de islamistiske partiene foreløpig har oppnådd en oppslutning som er i nærheten av BJPs.

Som det ble forventet i kapittel 2, har den klerikale involveringen i den politiske sfære i Pakistan og Sri Lanka helt klart vært mer omfattende, bedre organisert, og mer institusjonalisert, enn det som har vært tilfelle i India. Hinduismens dårlige kapasitet til klerikal organisering - koblet med doktrinen om at det er nødvendig å gi avkall på verden for å oppnå *moksha* – kan trolig forklare hvorfor Indias hinduistisk geistlighet ikke har dannet religio-politiske partier og organisasjoner. Selv om *Dharma Sansad*, som ble opprettet av VHP, er en manifestasjon av at skillet mellom det religiøse og det politiske er i ferd med viskes ut i dagens India, er ikke DS en religio-politisk organisasjon. Den utgjør dog en institusjonalisert samling av flere tusen *sadhuer*, som i høy grad har bidratt til å gi VHP og BJPs hindu-kommunistiske dagsorden religiøs legitimitet.

Aktører som EBP, JUI og JUP, viser at involveringen i den politisk sfære blant buddhistisk kleresi på Sri Lanka og muslimsk kleresi i Pakistan, har vært tettere og mer direkte knyttet til det politiske system, enn det som DS og BSS vitner om. At representanter for *Sangha* har involvert seg i den politiske sfære i via organiserte fremstøt, og med en majoritetskommunistisk agenda, vitner om at Smiths teoretiske antakelse om sammenhengen mellom en religions kapasitet til klerikal organisering og dens relative kompatibilitet med sekularistiske normer kan være valid. Men i og med at buddhistisk lære sier at utførelsen av politiske gjerninger er forbundet med produksjon av ugunstig *kamma* og uforenlig med munkenes spirituelle streben etter opplysning, demonstrerer eksistensen av politiske munkeorganisasjoner som EBP også holdbarheten i kritikken av Smiths teori. En selektiv fremhevelse av munkenes Buddha-pålagte plikt til å beskytte og fremme *Dhamma* har trolig bidratt til legitimere en såpass utstrakt og direkte involvering i den politiske sfære, som EBP var et banebrytende eksempel på.

JUI og JUP er den geografiske kontekstens eneste eksempler på klerikale og klerikalistiske partier, noe som kan settes i sammenheng med bestemte trekk ved Pakistans majoritetsreligion. Islam er en handlingsrettet og ekstrovert religion som ser på frelsen eventualitet av gudens dom på historiens siste dag, da alle mennesker skal få sine gjerninger vurdert opp mot den guddommelige lov. Den muslimske geistligheten, *ulama*, består av eksperter på dette lovsystemet, og er ergo i en posisjon som lett hensporer til innflytelse i det muslimske samfunnet, og derfor også lett til involvering i den politiske sfære, noe som for øvrig også kan underbygges ved å henvise til Muhammeds arketypiske eksempel på ”rett” styre. JUI og JUP er institusjonaliserte uttrykk for en overbevisning om at utformingen av Pakistans lovgivning har en soteriologisk relevans som krever at *ulama* involverer seg i den politiske sfære. Men de kan nok også karakteriseres som en reaksjon på de islamske modernistene og revivalistenes mer eller mindre intenderte forsøk på å ta over *ulamas* eksklusive rolle som tolker av *Shari’ah*.

En rekke av de indiske og srilankiske aktørene, som har blitt analysert ovenfor, deriblant BJP og EBP, har blitt klassifisert som fundamentalistiske,³⁹⁴ men i henhold til den definisjon av fundamentalisme som ble lagt til grunn i kapittel 1, fremstår denne klassifiseringen som en overgeneraliserende ”conceptual stretching”. Interaksjonen mellom religion og politikk i India og på Sri Lanka har forekommet som en motsetning mellom en religio-nasjonalistisk legitimert majoritetskommunalisme og minoritetskommunistiske og separatistiske aspirasjoner. Den religio-politiske retorikken til henholdsvis JI og BJP fremviser grunnleggende ulikheter som demonstrerer relevansen av den konseptuelle distinksjonen mellom fundamentalisme og kommunalisme. Mens førstnevnte har vektlagt den soteriologiske nødvendigheten av å gjøre islamsk lære slik den er formulert i Koranen og *Sunnah* til altomfattende grunnlag for statens lovgivning, har sistnevnte først og fremst fokusert på myndighetenes ”pseudo-sekularistiske” favorisering av religiøse minoriteter, og urettmessige forfordeling av landets hinduistiske majoritet.

³⁹⁴ Frykenberg (1994), Swearer (1991).

5.0 AVSLUTNING

Den komparative analysen av interaksjon mellom religion og politikk i India, Sri Lanka og Pakistan har demonstrert at variasjon på variablene *religio-sosial struktur* og *majoritetsreligion* trolig kan forklare variasjon på den avhengige variabelen *interaksjon mellom religion og politikk*. At fremveksten av en fundamentalistisk religio-politikk har vært forbeholdt Pakistan er et prov på den empiriske relevansen av Smiths aktørorienterte teori om at variasjon på variabelen *majoritetsreligion* kan forklare tverrstatlig variasjon i interaksjon mellom religion og politikk. Men til tross for at Smiths teori om de asiatiske religionenes politiske implikasjoner tilsier at hinduisme og buddhisme er relativt kompatible med sekularistiske normer, har det blitt påvist omfattende interaksjon mellom religion og politikk i både India og på Sri Lanka. At den har vært av en religio-nasjonalistisk og kommunalistisk karakter gjør at den trolig kan forklares som en respons på de to enhetenes relativt heterogene religio-sosiale struktur. Den empiriske analysen har dermed også påvist gyldigheten av den teoretiske distinksjonen mellom de religio-politiske idealtypene *fundamentalisme* og *kommunalisme*. Fordi Smiths teori ikke inkorporerer skillet mellom fundamentalisme og kommunalisme, og heller ikke tar hensyn til variasjon på variabelen *religio-sosial struktur*, evner den heller ikke å forklare den utstrakte interaksjonen mellom religion og politikk i India og på Sri Lanka. Særlig det faktum at det indiske partiet BJP er det religio-politiske partiet som har oppnådd størst oppslutning, og det eneste som hittil maktet å bli en dominant aktør i en nasjonal regjering, strider med premissene i Smiths teori.

5.1 KONSTITUSJONELL RELIGIONSPOLITIKK

Analysen av de tre statenes konstitusjonelle religionspolitikk har bekreftet de retrospektive forventningene som ble utledet i kapittel 2. Selv om den praktiske implementeringen kan betegnes som tvetydig, er den religionspolitiske linjen i den indiske konstitusjonen av sekularistisk art. Den indiske stat har intervenert i flere aspekter ved hinduistisk religion; for eksempel har den regulert driften av hinduistiske templer og reformert den hinduistiske familielovgivningen. Disse bruddene på den sekularistiske ikke-intervensjonsnormen var i sin tid grunnet i de sekulære statselitenes ambisjon om å etablere India som et liberalt demokrati. Den indiske religionspolitikken har vekslet mellom en negativt definert sekularisme preget av likestilt separasjon av religion og politikk, og en positivt anerkjennende politikk som har unndratt den muslimske familielovgivningen fra den liberale og sekulære likebehandlingen av borgerne på tvers av religiøse skiller.

Indias uavhengige historie fremviser en rekke hindu-kommunistiske motreaksjoner på myndighetenes religionspolitikk. De mange kontroversene rundt Indias konstitusjonelle religionspolitikk kan plasseres innenfor en ramme av kommunalistisk interessepolitikk. Med bakgrunn i at minoritetskommunistiske aktører på vegne av muslimske interesser har oppnådd å få aksept for sine krav om positivt anerkjennende særordninger, har majoritetskommunistiske aktører karakterisert

religionspolitikken som en ”pseudo-sekularistisk” favorisering av religiøse minoriteter, og som en forfordeling av landets hinduistisk majoritet.

At den srilankiske religionspolitikken har manifestert seg i en majoritetskommunistisk særbehandling av buddhisme og buddhistiske interesser, disharmonerer med premissene i Smiths aktørorienterte teori. Sri Lankas forholdsvis pluralistiske religio-sosiale struktur er et utslag av flere århundrer med migrasjon, invasjon, og misjon. Med utgangspunkt i en religio-nasjonalistisk forening av singalesisk og buddhistisk identitet kunne den sekularistiske religionspolitikken til UNP-regjeringen på 1950-tallet fremstilles som en faktisk konsolidering av britenes favorisering av den ”fremmede” og ”fiendtlige” kristendommen, og som en neglisjering av buddhismens historiske status som singalesernes ”nasjonale” religion. Konstitusjonen av 1972 formaliserte en hierarkisk rangordning av øyens religioner, som preger det religio-nasjonalistiske grunnlaget for den kommunistiske religionspolitikken. Fordi den singalesisk-buddhistiske nasjonalismen, som er grunnet i den mytisk-historiske forestillingen om Sri Lanka som *dhammadipa*, er i åpenbar disharmoni med buddhismens fremstilling av *Dhamma* som en universalistisk og transnasjonalistisk lære, kan den majoritetskommunistiske religionspolitikken sies å demonstrere den empiriske relevansen av det dynamiske perspektivet på religion som danner grunnlaget for kritikken av Smiths teori.

Pakistans politiske historie inneholder en rekke, og mer eller mindre oppriktige, forsøk på å implementere en fundamentalistisk religionspolitikk, noe som er i samsvar med den aktørorienterte tesen om sammenheng mellom variablene *majoritetsreligion* og *interaksjon mellom religion og politikk*. At islam er en ekstrovert religion, som tillegger etableringen av en guddommelig ordinert orden avgjørende betydning, som hevder at *Shari'ah* utgjør en endelig og åpenbart lov som mennesket bør etterleve for å unngå evig fortapelse, og som har Muhammeds fusjon av verdslig og religiøs autoritet som et arketypisk eksempel på ”rettmessig” styre, har trolig bidratt til å danne et pietistisk betont fundament for en fundamentalistisk religionspolitikk. At representanter for muslimsk geistlighet har blitt utpekt til å sitte regjeringsnedsatte råd med det mandat å rådgi landets myndigheter i deres forsøk på å islamisere landets lovgivning, men også til å tjene som dommere i landets rettssystem, demonstrerer relevansen av disse aspektene ved islam. Men frem til Zia iverksatte sitt islamiseringsprogram var den konfesjonelle religionspolitikken preget av en symbolsk, overflatisk og noe vag forpliktelse til fundamentalistisk islamisering.

5.2 RELIGIO-POLITISKE PARTIER OG ORGANISASJONER

Forekomsten, og oppslutningen om, de religio-politiske partiene og organisasjonene BJP, SHS, RSS og VHP strider med premissene i Smiths teori. I kapittel 2 ble hinduisme klassifisert som relativt kompatibel med sekularistiske normer, noe som usannsynliggjør fremveksten av religio-politiske partier av BJPs størrelse. I tillegg til at de nevnte aktørene er institusjonelle manifestasjoner av en hindu-muslimsk

konfliktlinje, demonstrerer de også relevansen av det dynamiske og dialektiske perspektivet på religion som danner kjernen i kritikken av Smiths teori: I en gjensidig bestyrkende relasjon til religiøse minoritetsgruppers hevdelse av egne kulturelle, sosiale, og økonomiske interesser, og i et dialektisk forhold til myndighetenes religionspolitiske linje, har de rettferdiggjort sitt hindu-kommunistiske program i en religio-nasjonalisme som forener religiøs og nasjonal identitet, og som stadfester at India er hinduenes opprinnelige og hellige hjemland - men invadert av fremmede makter tilhørende intolerante og ”adharmiske” religioner som islam og kristendom.

Sri Lankas uavhengige historie demonstrerer hvordan et sammenfall mellom religiøse, etniske, og språklige skillelinjer, koblet med en territorial konsentrasjon av en etnisk og religiøs minoritet, kan frembringe en motsetning mellom en religio-nasjonalistisk fundert majoritetskommunalisme og separatistiske aspirasjoner, og derav også en mangeårig borgerkrig. På 1950-tallet kom en majoritetskommunistisk strømning med organisasjonene ACBC og EBP i spissen, for alvor til syne i srilankisk politikk. Via en allianse med den SLFP-dominerte sammenslutningen MEP, som ledet til seier ved valget i 1956, maktet EBP å få sin singalesisk-buddhistiske kommunalisme implementert i faktisk politikk.

På slutten av 1970-tallet vokste det frem en separatistisk uavhengighetsbevegelse blant øyens tamilske minoritet, som fremprovoserte en mer militant singalesisk-buddhistisk nasjonalisme. På siste halvdel av 1980-tallet markerte den religio-nasjonalistiske paraplyorganisasjonen MSV seg som en aktiv motstander av UNP-regjeringen sekulære nasjonalisme og anti-nasjonale ettergivenhet i forhold til tamilske krav om regional autonomi. Forestillingen om Sri Lanka som *dhammadipa* gav legitimitet til organisasjonens sakralisering av Sri Lankas politiske og territoriale enhet.

Den ekstreme situasjonen som utkrystalliserte seg på slutten av 1970-tallet fremtvang sterkere kommunalistiske initiativ fra muslimsk hold – i form av partiet SLMC. Sammen med det indiske MUL, viser SLMC hvordan politisering av islam som en minoritetsreligion kan divergere fra politiseringen av islam som majoritetsreligion. Religio-politikken til MUL og SLMC har begrenset seg til en ikke-fundamentalistisk minoritetskommunalisme.

Hverken i India eller på Sri Lanka har man sett fremveksten av fundamentalistiske partier eller organisasjoner. De pakistanske partiene JI, JUI og JUP utgjør imidlertid klare eksempler på religio-politiske partier av en fundamentalistisk art, noe som er i samsvar med Smiths teori om sammenheng mellom variabelen *majoritetsreligion* og interaksjon mellom religion og politikk. De tre partiene deler en målsetning om at den religiøse loven, *Shari'ah*, skal gjøres til Pakistans suverene lov, og at landets politiske, sosiale, kulturelle, økonomiske, og juridiske institusjoner skal utformes i samsvar med islamsk doktrine. At de fundamentalistiske partiene i Pakistan foreløpig kun har oppnådd en relativt beskjeden oppslutning ved valg viser blant annet hvordan fundamentalisme kan la seg begrense av sosiokulturelle skillelinjer som deler en religiøs majoritet inn i et mangfold av kollektive identiteter.

5.3 KLERIKAL INVOLVERING I DEN POLITISKE SFÆRE

Som forventet har den klerikale involveringen i pakistansk og srilankisk politikk helt klart vært mer omfattende, bedre organisert, og mer institusjonalisert, enn det som har vært tilfelle i India. At Indias hinduistiske kleresi ikke har dannet en religio-politisk organisasjon á la EBP, kan trolig forklares som en avspeiling av hinduismens svake kapasitet til klerikal organisering, og det verdensfornektende aspektet ved *sadhuenes* asketiske streben etter frelse.

Forekomsten av en majoritetskommunistisk og innflytelsesrik munkeorganisasjonen som EBP kan tyde på at Smiths slutning om sammenheng mellom kapasitet til klerikal organisering og kompatibilitet med sekularistiske normer er valid, men i og med at *Dhamma* hevder at utførelsen av politiske handlinger er uforenlig med munkenes streben etter frelsende opplysning, demonstrerer den også holdbarheten i kritikken av Smiths teori. EBPs avgjørende rolle ved det banebrytende valget i 1956 representerte en omfattende og direkte involvering i den politiske sfære, men lot seg trolig rettferdiggjøre ved en selektiv prioritering av munkenes Buddha-pålagte plikt til å forsvare og promotere *Dhamma*.

I tråd med det aktørorienterte perspektivet i Smiths teori om de asiatiske religionenes politiske implikasjoner, kan det konstateres at dannelsen av klerikale partier er et fenomen som kun har forekommet i Pakistan. Islam inkluderer en forestilling om at det er imperativt å etablere en guddommelig ordinert orden i pakt med gudens åpenbarte og endelige lov, *Shari'ah*. Den muslimske geistligheten er eksperter på denne lovgivningen, og står derfor i en posisjon som lett kan henspore til en direkte involvering i den politiske sfære, som det de to partiene JUI og JUP er eksempler på.

Den empiriske analysen av interaksjon mellom religion og politikk i India, Sri Lanka og Pakistan har vist at et teoretisk rammeverk som integrerer et aktørorientert fokus på religionenes kognitive og institusjonelle betingelser for utforming, legitimering og mobilisering av fundamentalistisk religio-politikk, med en tese om at kommunalisme kan oppstå som en respons på heterogen religio-sosial struktur, kan bidra til å forklare tverrstatlig variasjon i interaksjon mellom religion og politikk – både når det gjelder konstitusjonell religionspolitikk, religio-politiske partier og organisasjoner, og klerikal involvering i den politiske sfære.

BIBLIOGRAFI

Religiøse skrifter:

Bhagavadgita, oversatt i Braarvig, Jens (1990): *Bhagavadgita*. Universitetsforlaget, Oslo.

Dhammapada, oversatt i Lie, Kåre A. (1996): *Dhammapada*. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo.

Mahavamsa, oversatt i Geiger, Wilhelm (1934): *The Mahavamsa – or The Great Chronicle of Ceylon*. Oxford University Press, London.

Manavadharmasastra, oversatt i Bühler, G. (1967): "The Laws of Manu" i Müller, F. Max (red.): *The Sacred Books of the East*. Motilal Banarsidass, Delhi.

Koranen, oversatt i Berg, Einar (2000): *Koranen*. De norske bokklubbene, Oslo.

Rgveda, oversatt i Braarvig, Jens (2000): "Fra Rigveda" i Bringsværd, Tor Åge et.al. (red.): *I begynnelsen – Skapelsesmyter fra hele verden*. De norske bokklubbene.

Konstitusjoner og lovverk:

"Constitutional proposal" i *Editorial Reviews*, 01.08.00, Den srilankiske statens hjemmeside på Internett, <http://www.priu.gov.lk/news%20update/Editorial%20Reviews/e...20000801editorialreview.htm>, 06.06.01.

The Constitution of the Democratic Socialist Republic of Sri Lanka, i Peaslee, Amos J. (1985): *Constitutions of Nations, Volume II – Asia, Australia and Oceania*. Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht.

The Constitution of India, i SHUKLA, V. N. (1992): *V. N. Shukla's Constitution of India*. Eastern Book Company, Lucknow.

The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973, i MAHMOOD, Shaukat og SHAIKAT, Nadeem (1996): *Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973*. Legal Research Centre, Lahore.

The Shari'ah Act of 1991, i Mehdi, Rubya (1994): *The Islamization of the Law in Pakistan*. Curzon Press, Surrey.

Publikasjoner av partiers og organisasjoners artikler, vedtekter, og program:

Achievements on the political front, SLMCs hjemmeside på Internett: <http://www.slmc.org/polit.htm>, 27.09.01

Aims & Objectives, Shiv Senas hjemmeside på Internett: <http://www.shivsena.org/object.htm>, 07.09.99.

Aims & Objects of Vishva Hindu Parishad, VHPs hjemmeside på Internett: http://www.vhp.org/englishsite/b-objectives/aim_object.htm, 22.08.01.

”And What is the Final Goal” i *The Origin and Growth of Vishva Hindu Parishad*, VHPs hjemmeside på Internett: http://www.vhp.org/a-origin_&_growth/01.hv_mpd_Origion10_13.htm, 30.04.01.

”Constitutional Reforms Package” i *Isharat*, JIs hjemmeside på Internett: <http://www.jamaat.org/Isharat/1998/0298.html>, 07.09.00.

”Dharma And Religion Are Different” i *BJP Philosophy: Integral Humanism*, BJP's hjemmeside på Internett: <http://www.bjp.org/history/chapter3.htm>, 07.09.00.

”Dharma Sustains The Society” i *BJP Philosophy: Integral Humanism*, BJP's hjemmeside på Internett: <http://www.bjp.org/history/chapter3.htm>, 07.09.00.

Formation of Bajrang Dal, BDs hjemmeside på Internett: <http://www.hinduunity.org/bajrangdal.html>, 28.07.01.

”Genuine Secularism” i *For a Proud, Prosperous India – An Agenda, National Democratic Alliance*, BJP's hjemmeside på Internett: <http://www.bjp.org/manifes99.htm>, 22.01.01.

Hindu Concept of Universal Oneness, VHPs hjemmeside på Internett, http://www.vhp.org/englishsite/d.Dimensions_of_VHP/rHindu%20Heritege/hinduconcept.htm, 19.11.01.

History of SLMC, SLMCs hjemmeside på Internett: <http://www.slmcworld/fsnet.co.uk/history1.htm>, 09.10.00.

Introduction, SLMCs hjemmeside på Internett: <http://www.slmcworld.fsnet.co.uk/intro1.htm>, 09.10.00.

”JI Constitution: Part One” i *Overview*, JIs hjemmeside på Internett: <http://www.jamaat.org/overview/JIconst/part-I.html>, 27.02.01.

”Legitimacy of the Muslim League Government (1997)” i *Q & A*, JIs hjemmeside på Internett: <http://www.jamaat.org/qa/legitimate.html>, 27.02.01.

”Modern versus Ancient – These Principles Constitute Our Dharma” i *BJP Philosophy: Integral Humanism*, BJP's hjemmeside på Internett: <http://www.bjp.org/history/chapter2.htm>, 07.09.00.

”Objectives, Goals and Approach” i *Overview*, JIs hjemmeside på Internett: <http://www.jamaat.org/overview/objectives.html>, 27.02.01.

Objectives of SLMC, SLMCs hjemmeside på Internett: <http://www.slmcworld/fsnet.co.uk/object1.htm>, 09.10.00.

”Our Commitment to the Welfare of Scheduled Castes and Scheduled Tribes” i *BJP Manifesto – Our Social Philosophy*, BJP's hjemmeside på Internett: <http://www.bjp.org/manifes/chap9.htm>, 07.09.00.

”Our National Identity – Cultural Nationalism” i *BJP Election Manifesto*, BJP's hjemmeside på Internett: <http://www.bjp.org/manifes/chap2.htm>, 13.10.99.

”Our Programme: An Islamic Revolution” i *Our Views*, JIs hjemmeside på Internett: <http://www.jamaat.org/crisis/revolution.html>, 13.10.99.

Points of Hindu Agenda, VHPs hjemmeside på Internett: http://www.vhp.org/f.Hindu_Agenda/Hindu_Agenda_E.htm, 30.04.01.

Policy, Shiv Senas hjemmeside på Internett: <http://www.shivsena.org/policy.htm>, 07.09.99.

Profile, Shiv Senas hjemmeside på Internett: <http://www.shivsena.org/profile.htm>, 25.05.00.

”Resolution: Reconversion” i *Important Resolutions Passed by The Vishva Hindu Parishad at Prayag*, VHPs hjemmeside på Internett: http://www.vhp.org/aorigin_&_growth/05chv69_Resolution_47_50.htm, 30.04.01.

RSS prayer, RSS’ hjemmeside på Internett: <http://www.rss.org/rss-prayer.htm>, 25.04.01.

Technique, RSS’ hjemmeside på Internett: <http://www.rss.org/technique.htm>, 25.04.01.

The Activities of SLMC, SLMCs hjemmeside på Internett: <http://www.slmcworld/fsnet.co.uk/acti1.htm>, 09.10.00.

”The Conflicting Ideas” i *BJP Philosophy: Integral Humanism*, BJP’s hjemmeside på Internett: <http://www.bjp.org/history/chapter2.htm>, 07.09.00.

The Mission of R.S.S., RSS’ hjemmeside på Internett: <http://www.rss.org/mission.htm>, 25.04.01.

”The Root of Our Problems – Neglect of Self” i *BJP Philosophy: Integral Humanism*, BJP’s hjemmeside på Internett: <http://www.bjp.org/history/chapter1.htm>, 07.09.00.

”What Should Be Our Direction?” i *BJP Philosophy: Integral Humanism*, BJP’s hjemmeside på Internett: <http://www.bjp.org/history/chapter1.htm>, 07.09.00.

”Vision and Commitment” i *Overview*, JIs hjemmeside på Internett: <http://www.jamaat.org/overview/vision.html>, 27.02.01.

Vitenskapelig sekundærlitteratur, oppslagsverk, og rapporter:

AHMAD, Mumtaz (1991): ”Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia” i Appleby, R. Scott et. al. (red.): *Fundamentalisms Observed*. The University of Chicago Press, Chicago.

AHMED, Rafiuddin (1994): ”Redefining Muslim Identity in South Asia: The Transformation of the Jama’at-i-Islami” i Appleby, R. Scott et. al. (red.): *Accounting for Fundamentalisms*. The University of Chicago Press, Chicago og London.

ALGAR, Harmid (1987): ”Ulema” i Eliade, Mircea (red.): *The Encyclopedia of Religion*, vol. 15, MacMillan Publishing Company, New York.

ALMOND, Gabriel A. et. al. (1995): ”Fundamentalism: Genus and Species” i Appleby, R. Scott et.al. (red.): *Fundamentalisms Comprehended*. The University of Chicago Press, Chicago og London.

AMJAD-ALI, Charles og TOFFOLO, Cris (1999): ”Pakistan” i Delury, George (red.): *World Encyclopedia of Political Systems and Parties*. Facts on File, New York.

- AMOR, Abdelfattah (1996): *Report of the Special Rapporteur on: Implementation of the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief – Visit by the Special Rapporteur to Pakistan*. Commission on Human Rights, Economic and Social Council, United Nations, <http://www.unhcr.ch/Huridocda/Huricoda.nsf>, 26.07.01.
- AMOR, Abdelfattah (1997): *Report of the Special Rapporteur on: Implementation of the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief – Visit to India*. Commission on Human Rights, Economic and Social Council, United Nations, <http://www.unhcr.ch/Huridocda/Huricoda.nsf>, 26.07.01.
- ANDERSON, Benedict (1991): *Imagined Communities*. Verso, London.
- Annual Report on International Religious Freedom for 1999: India*, the Bureau for Democracy, Human Rights, and Labor, U.S. Department of State, Washington, DC, 09.09.99, http://www.pak.gov/public/govt/reports/US_Report_Religious_Intolerance_India.htm, 26.07.01.
- APPLEBY, R. Scott (1998): "Fundamentalism" i Wuthnow, Robert (red.): *The Encyclopedia of Politics and Religion*. Routledge, London.
- BARTHOLOMEUSZ (1999a): "First Among Equals: Buddhism and the Sri Lankan State" i Harris, Ian (red.): *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*. Pinter, London.
- BARTHOLOMEUSZ (1999b): "In Defense of Dharma: Just-War Ideology in Buddhist Sri Lanka" i *Journal of Buddhist Ethics*, nr. 6, 1999, s. 1 – 16.
- BAXTER, Craig (1966): "The Jana Sangh: A Brief History" i Smith, Donald E.(red.): *South Asian Politics and Religion*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- BERGER, Peter L. (1993): *Religion, samfund og virkelighed*. Vidarforlaget, Oslo.
- BERGLUND, Henrik (2000): *Hindu Nationalism and Democracy: A Study of the Political Theory and Practice of the Bharatiya Janata Party*. Department of Political Science, Stockholm University.
- BEYER, Peter (1994): *Religion and Globalization*. SAGE Publications, London.
- BLOM HANSEN, Thomas og JAFFRELOT, Christophe (1998): "Introduction: The BJP After the 1996 Elections" i Blom Hansen et. al. (red.): *The BJP and the Compulsions of Politics in India*. Oxford University Press, Delhi.
- BOSE, Shankar og SINGH, V. B. (1984): *Elections in India – Data Handbook on Lok Sabha Elections 1952 – 80*. Sage Publications, New Delhi.
- BROCKINGTON, J.L. (1996): *The Sacred Thread*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- CARRITHERS, M. (1979): "The Modern Ascetics of Sri Lanka and the Pattern of Change in Buddhism" i *Man*, vol. 14, nr. 2, s. 294 – 310.
- CHAKRAVARTY, Sukh Ranjan (1985): "Muslim League" i Fukui, Haruhiro (red.): *The Greenwood Historical Encyclopedia of the World's Political Parties – Political Parties of Asia and the Pacific*. Greenwood Press, Westport, Connecticut.

- CHHIBBER, Pradeep (1997): "Who Voted for the Bharatiya Janata Party" i *British Journal of Political Science*, vol. 27, okt. 1997, s. 631 – 639.
- CHOUDHURY, G. W. (1956): "The Constitution of Pakistan" i *Pacific Affairs*, vol. 29, nr. 3, s. 243 – 252.
- COLLIER, David (1991): "The Comparative Method: Two Decades of Change" i Rostow, Dankwart A. et.al. (red.): *Comparative Political Dynamics: Global Research Perspectives*. Harper Collins, New York.
- DE SILVA WIJEYERATNE, Roshan (1996): "Ambivalence, Contingency and the Failure of Exclusion: The Ontological Schema of the 1972 Constitution of the Republic of Sri Lanka" i *Social & Legal Studies*, vol. 5, nr. 3, s. 365 – 381.
- DUMONT, Louis (1974): *Homo Hierarchicus – The Caste System and Its Implications*. The University of Chicago Press, Chicago.
- DURKHEIM, Emile [1915] (1957): *The Elementary Forms of the Religious Life*. George Allen & Unwin, London.
- EISENSTADT, S. N. (1994): "Fundamentalism, Phenomenology, and Comparative Dimensions" i Appleby, R. Scott et. al. (red.): *Accounting for Fundamentalisms*. The University of Chicago Press, Chicago og London.
- ELIADE, Mircea (1958): *Patterns in Comparative Religion*. Sheed and Ward, London.
- ELIADE, Mircea (1959): "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism" i Eliade, M og Kitagawa, J. M. (red.): *The History of Religions – Essays in Methodology*. The University of Chicago Press, Chicago.
- EMBREE, Ainslie T. (1994): "The Function of the Rashtriya Swayamsevak Sangh: To Define the Hindu Nation" i Appleby, R. Scott et. al. (red.): *Accounting for Fundamentalisms*. The University of Chicago Press, Chicago.
- ENGINEER, Asghar Ali (1987): "Forces Behind the Agitation" i Engineer, Asghar Ali (red.): *The Shah Bano Controversy*. Orient Longman, Bombay.
- ESPOSITO, John L. (1991): *Islam – The Straight Path*. Oxford University Press, Oxford.
- FINKE, Roger og STARK, Rodney (1988): "Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906" i *American Sociological Review*, vol. 53, nr. 1, s. 41 – 49.
- FRYKENBERG, Robert E. (1994): "Accounting for Fundamentalisms in South Asia: Ideologies and Institutions in Historical Perspectives" i Appleby, R. Scott et. al. (red.): *Accounting for Fundamentalisms*. The University of Chicago Press, Chicago.
- FULLER, C. J. (1979): "Gods, Priests and Purity: On the Relation Between Hinduism and the Caste System" i *Man*, vol. 14, nr. 3, s. 459 – 476.
- GABORIEAU, Marc (1985): "From Al-Beruni to Jinnah: Idiom, Ritual and Ideology of the Hindu-Muslim Confrontation in South Asia" i *Anthropology Today*, vol. 1, nr. 3, s. 7-14.

- GEERTZ, Clifford (1966): "Religion as a cultural system" i Banton, M. (red.): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Tavistock, London.
- GEERTZ, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, New York.
- GELLNER, Ernest (1995): "Fundamentalism as a Comprehensive System: Soviet Marxism and Islamic Fundamentalism Compared" i Appleby, R. Scott et.al. (red.): *Fundamentalisms Comprehended*. The University of Chicago Press, Chicago.
- GOLD, Daniel (1991): "Organized Hinduisms: From Vedic Truth to Hindu Nation" i Appleby, R. Scott et. al. (red.): *Fundamentalisms Observed*. The University of Chicago Press, Chicago.
- GOMBRICH, Richard F. (1988): *Theravada Buddhism – A social history from ancient Benares to modern Colombo*. Routledge, London.
- GOMBRICH, Richard F. og OBEYESEKERE, Gananath (1988): *Buddhism Transformed – Religious Change in Sri Lanka*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- HALLENCREUTZ, Carl F. og WESTERLUND, David (1996): "Introduction: Anti-Secularist Policies of Religion" i Westerlund, David (red.): *Questioning the Secular State – The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*. Hurst & Company, London.
- HARRIS, Ian (1999): "Buddhism and Politics in Asia: The Textual and Historical Roots" i Harris, Ian (red.): *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*. Pinter, London.
- HARVEY, Peter (1990): *An Introduction to Buddhism – Teaching, History and Practices*. Cambridge University Press, Cambridge.
- HAYES, Louis D. (1986): *The Struggle for Legitimacy in Pakistan*. Vanguard, Lahore.
- HAYNES, Jeff (1993): *Religion in Third World Politics*. Open University Press, Buckingham.
- HELD, David (1987): *Models of Democracy*. Polity Press, Cambridge.
- HELLMAN, Eva (1996): "Dynamic Hinduism: Towards a New Hindu Nation" i Westerlund, David (red.): *Questioning the Secular State – The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*. Hurst & Company, London.
- HONKO, Lauri (1972): "The Problem of Defining Myth" i Biezais, Haralds (red.): *The Myth of the State*. Almqvist & Wiksell, Stockholm.
- "India" i *CIA – The World Factbook 2000*: <http://www.odci.gov/cia/publications/factbook/geos/in.html>, 22.01.01.
- JAFFRELOT, Christophe (1998): "The Sangh Parivar Between Sanskritization and Social Engineering" i Blom Hansen, Thomas et. al. (red.): *The BJP and the Compulsions of Politics in India*. Oxford University Press, Calcutta.
- JAFFRELOT, Christophe (1999): *Hindus and Muslims in the Communal Era*. International south asia forum, <http://www.insaf.net/sp2.html>, 07.11.01.

- JAWED, Nasim A. (1999): *Islam's Political Culture – Religion and Politics in Predivided Pakistan*. University of Texas Press, Austin.
- JENKINS, Rob (2000): "Appearance and Reality in Indian Politics: Making Sense of the 1999 General Election" i *Government and Opposition*, vol. 35, nr. 1, s. 49 – 66.
- JUERGENSMEYER, Mark (1990): "What the Bhikkhu Said: Reflections on the Rise of Militant Religious Nationalism" i *Religion*, vol. 20, nr. 1, s. 53 – 75.
- JUERGENSMEYER, Mark (1993): *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. University of California Press, Berkeley, California.
- JUPP, James (1978): *Sri Lanka – Third World Democracy*. Frank Cass, London.
- JUPP, James (1985): "Janatha Vikmukthi Peramuna" i Fukui, Haruhiro (red.): *The Greenwood Historical Encyclopedia of the World's Political Parties – Political Parties of Asia and the Pacific*. Greenwood Press, Westport, Connecticut.
- KATZENSTEIN, Mary F. (1977): "Mobilization of Indian Youth in the Shiv Sena" i *Pacific Affairs*, vol. 50, nr. 2, s. 231 – 248.
- KEDDIE, Nikki R. (1998): "The New Religious Politics: Where, When, and Why Do "Fundamentalisms" Appear?" i *Comparative Study of Society and History*, vol. 40, nr. 4, s. 696 – 723.
- KENNEDY, Charles H. (1990): "Islamization and Legal Reform in Pakistan, 1979-1989" i *Pacific Affairs*, vol. 63, nr. 1, s. 62 – 77.
- KENNEDY, Charles H. (1995): "Jam'iyatul Ulama-i Islam" i Esposito, John L. (red.): *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Oxford University Press, Oxford.
- Keesing's Record of World Events, vol. XXXIV, desember, 1998.
- Keesing's Record of World Events, vol. 39, oktober, 1993.
- KLOSTERMAIER, Klaus K. (1994): *A Survey of Hinduism*. State University of New York Press, New York.
- KOLENDA, Pauline (1976): "Seven Kinds of Hierarchy in Homo Hierarchicus" i *Journal of Asian Studies*, vol. 35, nr. 4, s. 581 – 596.
- KRISHNAMURTHY, Vani (2001): 'Good Government' – A Convenient Answer to the Politics of Hindutva, PPE Senior Honors Research, <http://www.history.upenn.edu/hist086/material/krishnamurthy.htm>, 20.11.01.
- KURTZ, Lester (1995): *Gods in the Global Village*. Pine Forge Press, California.
- LAITIN, David D. (1978): "Religion, Political Culture, and the Weberian Tradition" i *World Politics*, vol. 30, nr. 4, s. 563 – 592.
- LARSON, Gerald J. (1995): *India's Agony over Religion*. State University of New York Press, Manchester.

- LAWRENCE, Bruce (1990): *Defenders of God – The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*. I.B. Tauris & Co Ltd., London.
- LIJPHART, Arend (1971): "Comparative Politics and Comparative Method" i *American Political Science Review*, vol. 65, nr. 3, s. 682 – 693.
- LIPNER, Julius (1994): *Hindus – Their religious beliefs and practices*. Routledge, London and New York.
- LIPSET, Seymour Martin (1994): "The Social Requisites of Democracy Revisited" i *American Sociological Review*, vol. 59, nr. 1, s. 1 – 22.
- LUDDEN, David (1996): "Introduction - Ayodha: A Window on the World" i Ludden, David (red.): *Contesting the Nation*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- LUHMANN, Niklas (1982): *The Differentiation of Society*. Columbia University Press, New York.
- MADAN, T. N. (1987): "Secularism in Its Place" i *The Journal of Asian Studies*, vol. 46, nr. 4, s. 747 – 758.
- MALIK, Iftikhar H. (1997): *State and Civil Society in Pakistan – Politics of Authority, Ideology and Ethnicity*. MacMillan Press Ltd., London.
- MALIK, Jamal (1997): "Dynamics among Traditional Religious Scholars and Their Institutions in Contemporary South Asia" i *The Muslim World*, vol. LXXXVII, nr. 3-4, s. 199 – 220.
- MAMMEN, P.M. (1990): "The Multi-Party System in Kerala" i Grover, Verinder (red.): *Party System and Political Parties in India*. Deep & Deep Publications, New Delhi.
- MANOR, James (1994): "Organizational Weakness and the Rise of Sinhalese Buddhist Extremism" i Appleby, R. Scott et. al. (red.): *Accounting for Fundamentalisms*. The University of Chicago Press, Chicago.
- MARTIN, David [1978] (1993): *A General Theory of Secularization*. Gregg Revivals, Aldershot.
- MATTHEWS, Bruce (1986): "Radical Conflict and the Rationalization of Violence in Sri Lanka" i *Pacific Affairs*, vol. 59, nr. 1, s. 28 – 44.
- MATTHEWS, Bruce (1988): "Sinhala Cultural Buddhist Patriotic Organizations in Contemporary Sri Lanka" i *Pacific Affairs*, vol. 61, nr. 4, s. 620 – 632.
- MATTHEWS, Bruce (1996): "Buddhist Activism in Sri Lanka" i Westerlund, David (red.): *Questioning the Secular State – The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*. Hurst & Company, London.
- MAYER, Ann Elisabeth (1987): "Islamization and Taxation" i Weiss, Anita M.(red.): *Islamic Reassertion in Pakistan*. Vanguard Books Ltd., Lahore.
- McGUIRE, Meredith B. (1987): *Religion: The Social Context*. Wadsworth, Belmont.
- MEHDI, Rubya (1994): *The Islamization of the Law in Pakistan*. Curzon Press, Richmond.

- MITRA, Subrata K. (1991): "Desecularising the State: Religion and Politics in India after Independence" i *Comparative Study of Society and History*, vol. 33, nr. 4, s. 755 – 777.
- MITRA, Subrata K. og SINGH, V. B. (1999): *Democracy and Social Change in India – A Cross-sectional Analysis of the National Electorate*. Sage Publications, New Delhi.
- NARAIN, Virendra (1985a): "Hindu Mahasabha" i Fukui, Haruhiro (red.): *The Greenwood Historical Encyclopedia of the World's Political Parties – Political Parties of Asia and the Pacific*. Greenwood Press, Westport, Connecticut.
- NARAIN, Virendra (1985b): "Shiv Sena" i Fukui, Haruhiro (red.): *The Greenwood Historical Encyclopedia of the World's Political Parties – Political Parties of Asia and the Pacific*. Greenwood Press, Westport, Connecticut.
- NASR, S. V. R. (1994): *The Vanguard of the Islamic Revolution – The Jama'at-i Islami of Pakistan*. I.B. Tauris Publishers, London.
- NASR, S. V. R. (1995a): "Democracy and Islamic Revivalism" i *Political Science Quarterly*, vol. 110, nr. 2, s. 261-285.
- NASR, S. V. R. (1995b): "Jama'at-i Islami" i Esposito, John L. (red.): *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Oxford University Press, Oxford.
- NASR, S. V. R. (1995c): "Jam'iyatul Ulama-i Pakistan" i Esposito, John L. (red.): *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Oxford University Press, Oxford.
- NASR, S. V. R. (2000): "The Rise of Sunni Militancy in Pakistan: The Changing Role of Islamism and the Ulama in Society and Politics" i *Modern Asian Studies*, vol. 34, nr. 1, s. 139 – 180.
- NAYAK, Pandav (1985): "Jama'at-i-Islami" i Fukui, Haruhiro (red.): *The Greenwood Historical Encyclopedia of the World's Political Parties – Political Parties of Asia and the Pacific*. Greenwood Press, Westport, Connecticut.
- NISSAN, Elizabeth og STIRRAT, R. L. (1990): "The generation of communal identities" i Spencer, Jonathan (red.): *Sri Lanka – History and the Roots of Conflict*. Routledge, London.
- OBERST, Robert C. (1985): "Legislative Behaviour and Ethnicity in a Third World Democracy – Sri Lanka" i *Pacific Affairs*, vol. 58, nr. 2, s. 265 – 286.
- O'MALLEY, L. S. S. (1970): *Popular Hinduism – The Religion of the Masses*. Cambridge University Press, London.
- OTTO, Rudolf (1923): *The Idea of the Holy*. Oxford University Press, London.
- "PA and MEP will consult Sangha before passing acts says MEP leader" i *Currents Affairs*, 01.09.00, Den srilankiske statens hjemmeside på Internett: <http://www.priu.gov.lk>, 06.06.01.
- PAI, Sudha (1998): "The Indian Party System under Transformation" i *Asian Survey*, vol. 38, nr. 9, s. 836 – 852.
- PALMER, Norman D. (1971): *The Indian Political System*. Houghton Mifflin Company, Boston.

“Pakistan” i *CIA – The World Factbook 2000*:

<http://www.odci.gov/cia/publications/factbook/geos/pk.html>, 22.02.01.

PHADNIS, Urmila (1976): *Religion and Politics in Sri Lanka*. C. Hurst, London.

PINCH, William R. (1996): “Soldier Monks and Militant Sadhus” i Ludden, David (red.): *Contesting the Nation*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

PIRZADA, Sayyid A. S. (2000): *The Politics of the Jamiat Ulema-i-Islam Pakistan*. Oxford University Press, Oxford.

PRZEWORSKI, Adam og TEUNE, Henry (1970): *The Logic of Comparative Social Inquiry*. Wiley-Interscience, New York.

RAM-PRASAD, C. (1993): “Hindutva ideology: extracting the fundamentals” i *Contemporary South Asia*, vol. 2, nr.3, s. 285 – 309.

RAWLS, John (1993): *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York.

REPSTAD, Pål (1994): «Pluralisme og religion» i *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn*, nr. 7, 1994, s. 150-163.

ROGERS, John D. (1987): “Social Mobility, Popular Ideology, and Collective Violence in Modern Sri Lanka” i *The Journal of Asian Studies*, vol. 46, nr. 3, s. 583 – 602.

ROKKAN, Stein (1970): *Citizens, Elections, Parties*. Universitetsforlaget, Oslo.

ROKKAN, Stein (1987): *Stat, nasjon, klasse*. Universitetsforlaget, Oslo.

ROSTOW, W. W. (1991): *Politics and the Stages of Growth*. Cambridge University Press, London.

SARTORI, Giovanni (1970): “Concept Misformation in Comparative Politics” i *The American Political Science Review*, vol. LXIV, nr. 4, s. 1033-1053.

SCHALK, Peter (1994a): “Vedisk religion” i Jensen, Tim et.al.(red.): *Gyldendals religionshistorie*. Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag A.S., København.

SCHALK, Peter (1994b): “Hinduisme” i Jensen, Tim et.al.(red.): *Gyldendals religionshistorie*. Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag A.S., København.

SCHALK, Peter (1994c): ”Sikhisme” i Jensen, Tim et.al.(red.): *Gyldendals religionshistorie*. Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag A.S., København.

SEGAL, Robert A. (1999): ”Weber and Geertz on the Meaning of Religion” i *Religion*, vol. 29, nr. 1, s. 62 – 71.

SHASTRI, Amita (1991): ”Electoral Competition and Minority Alienation in a Plurality System: Sri Lanka 1947 – 1977” i *Electoral Studies*, vol. 10, nr. 4, s. 326 – 347.

SESHIA, Shaila (1998): ”Divide and Rule in Indian Party Politics – The Rise of the Bharatiya Janata Party” i *Asian Survey*, vol. 38, nr. 11, s. 1036 – 1050.

- SMART, Ninian (1995): *Worldviews – Crosscultural Explorations of Human Beliefs*. Prentice Hall, New Jersey.
- SMITH, Donald E. (1963): *India as a Secular State*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- SMITH, Donald E. (1966a): “The Political Implications of Asian Religions” i Smith, Donald E. (red.): *South Asian Politics and Religion*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- SMITH, Donald E. (1966b): “Emerging Patterns of Religion and Politics” i Smith, Donald E. (red.): *South Asian Politics and Religion*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- SMITH, Donald E. (1966c): ”The Sinhalese Buddhist Revolution” i Smith, Donald E.(red.): *South Asian Politics and Religion*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- SMITH, Donald E. (1966d): “The Political Monks and Monastic Reform” i Smith, Donald E.(red.): *South Asian Politics and Religion*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- SMITH, Donald E. (1971): *Religion, Politics, and Social Change in the Third World*. The Free Press, New York.
- SPIRO, Melford E. (1966): “Religion: Problems of Definition and Explanation” i Banton, M. (red.): *Anthropological approaches to the study of religion*. Tavistock Publications.
- SRIKRISHNA, B. N. (1998): *Srikrishna Commission Report*,
http://www.dalistan.org/mughalstan/qatl/krishna/kri1_1.html, 28.07.01.
- “Sri Lanka” i *CIA – The World Factbook 2000*:
<http://www.odci.gov/cia/publications/factbook/geos/ce.html>, 22.02.01.
- Statistical Reports of General Election*, Den indiske valgkommissjon, valgkommissjonens hjemmeside på Internett: http://www.eci.gov.in/infoeci/key_stat/index.htm, 22.05.01.
- STERN, Jessica (2000): ”Pakistan’s Jihad Culture” i *Foreign Affairs*, vol. 79, nr. 6.
- STOCKHOUSE, Max L. (1987): “Politics and Religion” i Eliade, Mircea(red.): *The Encyclopedia of Religion*, vol. 11. MacMillan Publishing Company, New York.
- SWEARER, Donald K. (1991): ”Fundamentalistic Movements in Theravada Buddhism” i Appleby, R. Scott et. al. (red.): *Fundamentalisms Observed*. The University of Chicago Press, Chicago.
- TAMBIAH, Stanley J. (1992): *Buddhism Betrayed? – Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. The University of Chicago Press, Chicago og London.
- TAYLOR, Charles (1994): ”The Politics of Recognition” i Gutmann, Amy (red.): *Multiculturalism*. Princeton University Press, Princeton.
- TAYLOR, David (1992): ”Parties, Elections, and Democracy in Pakistan” i *Journal of Commonwealth & Comparative Politics*, vol. 30, nr. 1, s. 96 – 115.
- TILLICH, Paul(1958): *Dynamics of Faith*. Harper & Row, Publishers. New York.
- VANAİK, Achin (1990): *The Painful Transition: Bourgeois Democracy in India*. Verso, London.

- VANAİK, Achin (1997): *The Furies of Indian Communalism*. Verso, London.
- VAN DER VEER (1987): "Taming the Ascetic: Devotionalism in a Hindu Monastic Order" i *Man*, vol. 22, nr. 4, s. 680 – 695.
- VAN DER VEER, Peter (1993): *Religious Nationalism – Hindus and Muslims in India*. University of California Press, Berkeley, California.
- VAN DER VEER, Peter (1994): "Hindu Nationalism and the Discourse of Modernity: The Vishva Hindu Parishad" i Appleby, R. Scott et. al. (red.): *Accounting for Fundamentalisms*. The University of Chicago Press, Chicago.
- WALLIS, Roy og BRUCE, Steve (1992): "Secularization: The Orthodox Model" i Bruce, Steve (red.): *Religion and Modernization – Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Clarendon Press, Oxford.
- WEBER, Max (1958): *The Religion of India*. The Free Press, New York.
- WEBER, Max (1963): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 1, Mohr, Tübingen.
- WEBER, Max (1964): "The Social Psychology of the World Religions" i Gerth, H. H. & Wright Mills, C. (red.): *From Max Weber: Essays in Sociology*. Routledge & Kegan Paul Ltd, London.
- WEBER, Max (1966): *The Sociology of Religion*. Methuen & Co Ltd., London.
- WEBER, Max (1971): *Makt og byråkrati*. Gyldendal, Oslo.
- WEISS, Anita M. (1987): "The Historical Debate on Islam and the State in South Asia" i Weiss, Anita M. (red.): *Islamic Reassertion in Pakistan*. Vanguard Books Ltd., Lahore.
- WIDENGREN, Geo (1971): *Religionens värld*. Almqvist & Wiksell, Stockholm.
- WRIGHT, Theodore Jr. (1966): "The Muslim League in South India since Independence: A Study in Minority Group Political Strategies" i *The American Political Science Review*, vol. 60, nr. 3, s. 579 – 599.
- WRIGHT, Theodore Jr. (1983): "The Ethnic Game in India: Hindu-Muslim Conflicts over Conversion, Family Planning, Migration, and the Census" i McCrady, William (red.): *Culture, Ethnicity and Identity*. Academic Press, New York.
- WRIGHT, Theodore Jr. (1997): "A New Demand for Muslim Reservations in India" i *Asian Survey*, vol. 37, nr. 9, s. 852 – 858.
- YOUNG, Katherine K. (1987): "Hinduism" i Sharma, Arvind (red.): *Women in World Religions*. State University of New York Press, New York.

Avis- og magasinartikler:

- "A pioneering leader" i *Frontline*, vol. 17, nr. 20, sept. 30 – okt. 13, 2000,
<http://www.flonnet.com/fl1720/17201260.htm>, 22.10.01.

”AIAP raps VHP for ’Dharam Sansad’” i *The Hindu*, 17.01.01,
<http://www.indiaserver.com/thehindu/holnus/jan2001/02181806.htm>, 02.05.01.

”Allies demand PM withdraw Ayodhya statement” i *India Today*, 08.12.00,
<http://www.news.India-today.com/ntoday/newsarchives/100/12/8/n32.shtml>, 08.12.00.

”Becoming a ’Servant of God’.” i *Newsweek*, 03.07.00.

”BJP skirts contentious issues – Underplays differences with allies” i *The Tribune*, 21.09.99,
<http://www.tribuneindia.com/99aug21/head6.html>, 19.03.01.

”Can 40,000 Holy Men Sheperd India’s Future?” i *Hinduism Today*, oktober 1994,
<http://www.hinduismtoday.com/1994/10>, 10.08.01.

”Constitutional Amendment bill suspendend” i *The Island*, 09.08.00,
<http://www.island.lk/2000/08/09/news01.html>, 19.03.01.

”Defranchise Muslims: Thackeray” i *The Tribune*, 18.12.00,
<http://www.tribuneIndia.com/20001218/nation.htm#3>, 20.02.01.

”Emerging ethnic consciousness in contemporay Muslim society” i *Daily News*, 04.02.99,
<http://www.lanka.net/lakehouse/1999/02/04/fea02.html>, 23.10.01.

”IUML, the moderating influence on Muslim mind” i *The Hindu*, 07.03.99,
<http://www.webpage.com/hindu/daily/990307/02/0207000d.htm>, 02.09.01.

”Lanka shelves vote on statute Bill” i *The Tribune*, 09.08.00,
<http://www.tribuneindia.com/20000809/world.htm#1>, 15.03.01.

”More Sinhalese than thou” i *The Hindu*, 21.07.00,
<http://www.indiaserver.com/thehindu/2000/07/21/stories/03210003.htm>, 06.06.01.

”Movements India’s New Rulers” i *Hinduism Today*, november 1999,
<http://www.hinduismtoday.com/1999/11>, 12.08.01.

”Musharraf assumes sweeping powers” i *The Hindu*, 16.10.99,
<http://www.indiaserver.com/thehindu/1999/10/16/stories/01160001.htm>, 13.06.01.

”National Sangha convention: ’Constitution to end war must be welcomed’” i *Daily News*, 09.08.00,
<http://www.lanka.net/lakehouse/2000/08/09/new15.html>, 11.11.01.

”Omskriver Indias historie” i *Vårt Land*, 30.04.01.

”Parliament paralysed for the fifth day running” i *India Today*, 08.12.00,
<http://www.news.india-today.com/ntoday/newsarchives/100/12/6/n20.shtml>, 08.12.00.

”Post-Poll: Who Voted for Whom?” i *India Today*, 16.03.98.

”Reigning uncertainty - The JVP has emerged as the kingmakers in Sri Lanka’s political crisis” i *Deccan Herald*, 28.06.01, <http://www.deccanherald.com/deccanherald/jun28/fp4.htm>, 11.10.01.

”Return to Hindutva agenda, BJP told” i *The Hindu*, 07.02.99,
<http://www.webpage.com/hindu/daily/990207/02/02070009.htm>, 10.08.01.

”RSS opposes Constitutional right to propagate religion” i *Deccan Chronicle*, 13.03.99.

”Sansad slams ’Islamic terrorism’ – Resolution on Temple today” i *The Tribune*, 20.01.01,
<http://www.tribuneindia.com/20010120/main.htm>, 13.08.01.

“SLMC threatens to pull out of ruling coalition” i *India in New York*, 11.05.01,
<http://www.indiannewyork.com/may2001/slmc.shtml>, 11.07.01.

”The pull of the pyre” i *The Indian Express*, 09.01.01, <http://www.indian-express.com/ie/daily/20010109/ian09023.html>, 05.11.01.

”Uniform Civil Code, Cow Slaughter Ban Bills introduced in Lok Sabha” i *India Votes. Com*, 18.12.99.
<http://www.indiavotes.com/elections/news/991218pg3-1.html>, 19.03.01.

“UNP to block Lanka devolution Bill” i *The Tribune*, 27.07.00,
<http://www.tribuneindia.com/20000727/world.htm#1>, 15.03.01.

“VHP calls for ‘Hindu rashtra’” i *Deccan Herald*, 08.02.99.

“VHP not to go by BJP’s dictates” i *The Tribune*, 15.01.01,
<http://www.tribuneindia.com/20010115/nation.htm#5>, 23.03.01.

”VHP to demand release of confiscated land for Ayodhya temple” i *India Today*, 24.12.00,
<http://www.india-today.com/ntoday/newsarchives/100/12/24/n53.shtml>, 10.08.01.