

U radu se razmatra uloga religije i vjerskih zajednica u sukobima koji su obilježili raspad Jugoslavije i općenito 90-te godine prošlog stoljeća. Autor istražuje strukturalne afinitete u odnosima religije i nacionalizma te evidentira zaokret od korjenitog razdvajanja države i religije i crkve, te, stoga, i od sekularne države i sekularizirane državne politike, u smjeru eliminacije strogo razdvajanja države i religije i crkve, što implicira postupno demontiranje sekularnog karaktera države. Procesi etnifikacije politike i politizacije etničkoga, u cijem se sklopu zbiva i spomenuta desekularizacija, otkrivaju i spregu između revitalizacije religije i intenzivne obnove etnonacionalizma. Kulturno-politička konzekvencija tog procesa očituje se u afirmaciji osobitog tipa demokracije, tzv. demokracije istosti, koja pomiruje političke zahtjeve za relativnošću s apsolutističkim zahtjevima religije kulturnog i etičkog karaktera.

Religija i politika -Simptomatični primjer bivše Jugoslavije devedesetih godina 20. stoljeća

Srdan Vrcan

I

Rijec, dvije o pristupu

Problem koji se razmatra projicira se na pozadinu koju tvori povijesno iskustvo, generirano krizom bivše Jugoslavije koja se zaostrija potkraj osamdesetih godina prošlog stoljeća, te je dovela do usijanih političkih sukoba koji su kulminirali u oruzanim sukobima. Posrijedi je, dakle, socioloska refleksija o suvremenoj religiji i suvremenoj politici na društvenoj pozadini, zasicenoj teskim društvenim sukobima kao i na pozadini dominacije pribjegavanja nasilju kao ucinkovitom sredstvu društvenog djelovanja da bi se u konfliktnim situacijama postigli precizni politički ciljevi, navodno demokratski legitimni,¹ ali koji su se tesko mogli postici bez nasilja.² To znaci da je posrijedi sociolosko promisljanje o logici koja je stajala u korijenima tragicnih zapleta krize u bivsoj Jugoslaviji sto je eksplodirala u ratovima. I to u skladu s tezom von Clausewitzta da rat nije nista drugo nego nastavak politike drugim sredstvima.

II

Neke tvrde cinjenice

Plauzibilno bi bilo zapoceti razmatranje problema religije i politike u devedesetim godinama u ovim prostorima s prepoznavanjem nekih nacelnih afiniteta ili nacelnih odbojnosti izmedju konkretnih religijskih tradicija i religijskih sklopova smisla, prisutnih u ovim prostorima, i onih konkretnih političkih strategija s nacionalistickim predznakom koje su upravo tada postale politički dominantne i kulturno hegemonne. No plauzibilnijim se cini poci drugacijim putem. A to znaci putem prepoznavanja nekih tvrdih cinjenica koje su veoma znakovite.

Prva tvrda cinjenica je da su devedesete godine bile svjedokom sustavne političke mobilizacije znacajnog dijela postojecih religijskih tradicija i raspolozivih religijskih resursa smisla kao i svjedokom političke mobilizacije religijskog simbolizma sve tri velike religije koje su prisutne u ovim prostorima.³ I to njihove političke mobilizacije za političke svrhe nacionalisticki usmjerenih političkih strategija. A to je na simbolickoj ravni bilo veoma vidljivo u ranim fazama političkih konfrontacija kao i u nekim njihovim kritičnim trenucima, ali naravno i uz veoma znacajne razlike izmedju pojedinih religija. Naravno, time se samo u ovim prostorima ocitovao - vidljivije u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini nego u Milosevicevoj Srbiji - suvremeni trend medjunarodnih dimenzija politizacije religije i religizacije politike.

Druga tvrda cinjenica je da su u dramaticnim zbivanjima s pocetka devedesetih sve tri religijske

zajednice, tretirajući religiju kao vazan izvor politickog legitimiteta i djelujući kao nacionalne, politicki legitimirajuće instancije prvog reda, snabdjele i snabdijevale respektivne nacionalisticke politicke strategije dodatnim legitimitetom. I to osobitim legitimitetom kao legitimitetom i nacionalne naravi "odozgo" i legitimitetom numinozne naravi. Na taj način sve su dominantne nacionalisticke strategije prakticno djelovale i pod stanovitim "svetim pokrovom" (sacred canopy") (Berger). Naravno, postojala su vidljiva kolebanja i to prije svega izmedju totalnog i bezuvjetnog legitimiteta u religijskim terminima i relativnog te djelomicnog ili samo uvjetnog, kao sto su postajale tocke na kojima se iskazivalo nastojanje koje je u svojim najradikalnijim oblicima smjeralo religijskoj rekonkvisti odgovarajucih drustava preko rekatolizacije, reortodoksizacije i reislamizacije odgovarajucih nacionalnih identiteta, i to ponajprije drzavnih politika sto je bilo daleko vidljivije i ucinkovitije u devedesetim u Hrvatskoj i u dijelovima Bosne i Hercegovine⁴ nego u milosevicevskoj Srbiji u istom razdoblju.

Treća tvrdnja cinjenica je da su devedesete godine bile svjedokom velikih promjena u religijskom zemljovidu ovih prostora. I to vjerojatno takvih promjena kakve se nisu dogodile od vremena balkanskih ratova. Te promjene bi se mogle opisati ovako:

- a) linije koje su stoljecima odvajale lokalitete s jednom religijskom - katolickom, pravoslavnom ili islamskom - vecinom od lokaliteta s drugom religijskom vecinom negdje su se pomakle i za vise od stotinu kilometara - ponegdje prema istoku, drugdje prema zapadu ili jugu, odnosno sjeveru;
- b) radikalno se smanjio broj visereligijskih naselja u kojima su stoljecima su-zivjeli pripadnici spomenutih religija: visereligijska naselja su postala iznimke i u podrucjima gdje su stoljecima bila pravilo;
- c) neka velika podrucja koja su stoljecima bila vise-religijska i religijski slozena danas su postala jednoreligijska i religijski homogena; tako je, primjerice, Hrvatska koja je stoljecima bila visereligijska zemlja s relativno znacajnom pravoslavnom komponentom postala gotovo jednokonfesionalna katolicka⁵ dok se nesto slicnoga dogodilo u prostoru danasnje Republike Srpske u znaku pravoslavlja ali vjerojatno jos izrazitije na Kosovu u znaku islama;
- d) na djelu su bila i nastojanja da se ucini simbolicki sto vidljivijim jednoreligijsko posjedovanje teritorija koje se moze opisati, posudjujuci D. Hervieu-Legerin termin, kao "sveta reteritorijalizacija" posredstvom i simbolickog zaposjedanja prostora.⁶ Ovo se moze interpretirati i kao svjedocanstvo suvremenih medjureligijskih sporenja oko teritorija ali i kao primjer suvremene jednoreligijske santifikacije teritorija.⁷

Cetvrta tvrdnja cinjenica je da nijedna od religija nije postigla posvemasnju politicku homogenizaciju nego su se unutar istog religijskog kruga javili oni koji su se javno politicki opredjeljivali drugacije od glavne struje. Klasican primjer za to su razlike izmedju hercegovackih i bosanskih franjevaca. Ove cinjenice same po sebi upozoravaju da su sukobi koji su prerasli i u oruzane pa i ratne sukobe imali znacajnih posljedica za religijske prilike u ovim prostorima iako rat nije bio religijski rat. Stoga se cinu veoma plauzibilnim zakljuciti da za ove prostore u devedesetim godinama vrijedi ono sto je vec receno za visegodisnji puzeci rat u Sjevernoj Irskoj, to jest da su religijske institucije, unatoc nekih dobrih namjera, u nekom kontekstu ponajcesce odobravale izvore sukoba, te su se svrstavale iza svojih ljudi, djelujući prakticno kao "vojni kapelani strana u sukobu" (D'Arcy May 1995: X). U osnovi do istog zakljucka je dosao i Thomas Bremer koji je ustvrdio da su medju crkvenim velikodostojnicima koji su se inace slagali oko toga da rat nije vjerski ili religijski rat prevladala razlicita misljenja o uzrocima i tijeku rata, ali je svaka strana bila subjektivno uvjerena da je bila ugrozena od druge ili drugih, te da se rat vodio samo iz legitimnih obrambenih razloga. Analiza razlicitih izjava Sinoda Srpske pravoslavne crkve, Hrvatske biskupske konferencije i Rijasetu Islamske zajednice u Bosni jasno to potvrđuje (Bremer 1996: 5).

III

Od cinjenica do objasnjenja

Postoji jedno jednostavno objasnjenje razloga na temelju kojih je religija u devedesetim godinama

odigrala u politickim pa i oruzanim sukobima ne samo nolens volens nego i volens ulogu "vojnog kapelana ratujucih strana". To objasnjenje naglasava da je takva uloga religije bila i ocekivana kao rezultat pobune "potcinjenih i progonjenih" - i to nacionalno i religijski represiranih - koja se dogodila kad je drustvena kriza socijalisticke Jugoslavije dobila znacajke terminalne krize real-socijalizma u jugoslavenskoj varijanti i jugoslavenske federacije. No problem za uvjerljivost takvih objasnjenja je u tome sto se svaka religija i svaka nacija ponaosob proglašavala za "potcinjenu", "represiranu" i "viktimiziranu" i za onu koja je bila izravno ili u nekim svojim elementarnim pravima ugrozena od pocetka zapleta krize.⁸ Stoga su se prostori bivse Jugoslavije predocavali kao prostori u kojima je "biti zrtva postalo dusom nacije", pa je tako "svatko postao zrtvom neke zrtve" (Samaddar, 2000-2001: 35).

Daleko plauzibilnije se cinu objasnjenje koje nastoji prepoznati i opisati neke trendove sire naravi koji su bili iznimno snazno na djelu i u prostorima bivse Jugoslavije te koje se trudi opisati neke njihove ucinke. To je, dakle, objasnjenje koje u pozadini konkretnih zapleta i rasplesa jugoslavenske krize pronalazi na djelu jedan dublji suvremeni trend medjunarodnih razmjera. I to trend radikalne i sustavne politizacije kulture s razgranatim konzekvencijama, sto se ocitovalo prije svega u temeljitijoj politizaciji kulturnih razlicitosti, pa tako i u njihovoj antagonizaciji,⁹ koja je nuzno promijenila narav drustvenih sukoba, pridajuci tim sukobima svojstva kulturnih sukoba i prividno velikih civilizacijskih srazova, ali i stalnih identitetskih borbi koje po svojoj naravi i po ulozima koji su bili u igri nisu bile negocijabilne naravi. Nadalje, radikalna politizacija kulture po tendenciji je vodila do napustanja klasicnog liberalno-demokratskog obrasca svjetovne drzave i dosljednog odvajanja drzave i crkve te religije. Naime, ocito je da je religija time postala vazan resurs za drzavnu politiku, a drzavna je politika vazan faktor za afirmaciju religije. Taj se suvremeni trend u ovim prostorima konkretno manifestirao i u obliku politickih obrata koje su Klaus Offe i Roger Brubaker opisali, inace teorijski neprimjerenim terminima,¹⁰ etnifikacije politike i politizacije etnickog, a Brubaker ga je dodatno opisao i kao zaokret u kojem izgradnja nacionalnih drzava poprima znacajke izgradnje nacionalizirajucih drzava. Na takvoj pozadini dolazi do reafirmacije konkretnih oblika nacionalizma, kao sto se po pravilu događa sakralizacija nacije i nacionalizacija svetog ali i religijski revajval. Na toj i takvoj podlozi se u ovim prostorima ocitovala izrazita politizacija religije i religizacija politike, na koju je upozorio Robertson vec sredinom osamdesetih godina. Stoga ne zacudjuje cinjenica da su se na takvoj pozadini religijske tradicije, religijski simbolizmi i religijski resursi smisla kao i religijske institucije lako politizirale i jos lakse su se dale politicki instrumentalizirati, pa je tako i religija bila kako nolens volens uvucena tako i volens angazirana u politickim sukobima pa i u ratovima. Naime, to uvlacenje i angaziranje religije je kvaziprirodno proizaslo iz radikalne i sustavne politizacije kulture i antagoniziranja kulturnih razlika s obzirom na tradicionalnu ulogu religije u oblikovanju nacionalne kulture i u konstrukciji nacionalnog identiteta.

Moguće je, dakako, poput Zulehnera i Tomke ustvrditi da se uvlacenje religije u politicke sukobe i ratove dogodilo pod utjecajem politike koja je svjesno nastojala uplesti crkvu, navodno inace odbojnu i bez potrebnog politickog iskustva (Zulehner, Tomka, 1999), ali iskreno predanu miru i humanosti, u zaostrene politicke sukobe.¹¹ Medjutim, daleko se vise cinu razlozitim tragati za onim sadrzajima u religijskim resursima smisla te u glavnim strujama odgovarajucih religijskih kultura koji su olaksavali to nolens volens uvlacenje religije u politiku kao i njezino volens angaziranje i u politickim konfrontacijama. U tom traganju treba spomenuti ponajprije da su glavne struje religijskih kultura manje ili vise tradicionalno dijelile uvjerenje o klucnoj ulozi odgovarajuce religije u oblikovanju nacionalne kulture i nacionalnog identiteta. Njihove definicije nacije bile su izrazito religiocentricne. U tom smislu primjerice u glavnoj struji katolicke religijske kulture u Hrvatskoj ne bi bilo mjesta za tvrdnju kardinala Lustigera da "ideja 'jedne krscanske nacije' nije bas veoma krscanska... Nema krscanske nacije kao sto ima primjerice frankofonskih nacija" (navodi se prema: Déloye, 1998: 71), kao sto ne bi bilo ni za tvrdnju kardinala Kaspera da krscanstvo nije vezano ni za jednu kulturu. Sigurno je, kako je upozorio Meyer, da je religija povijesno - ali u novije vrijeme - funkcionirala kao marker identiteta ili kao rezidualna kulturna datost (Meyer, 2002: 211) u konstrukcijama identiteta i kao sudionik u antagonizaciji postojećih kulturnih razlicitosti.

Na slican način u glavnim strujama religijskih kultura bilo je tradicionalno prisutno uvjerenje koje postojeće religijske razlicitosti nije jednostavno svodilo na ono što je samo vjerske i kultne, pa i nacionalne naravi, nego ih je predocavalo kao temeljite razlike između pravih životnih svjetova. Stoga ne čudi da je bio veoma ograničen utjecaj ideja o zajedničkoj krscanskoj osnovi katolicanstva i pravoslavlja i još manje ideja o zajedničkom abrahamskom porijeklu sve tri velike religije prisutne u ovim prostorima.¹²

Nadalje, to je bilo i tradicionalno uvjerenje da je svaka religija ponaosob u ovim prostorima zapravo religija "na granici", te da je normalno da se ponasa i djeluje u skladu s time. Tako je za hrvatsko katolicanstvo Hrvatska stoljećima bila definirana kao predzidje krscanstva (termin pape Lava X iz 1519) tj. bila je zamisljena kao da je bila pod stalnom ugrozom ili opsadom. Srpsko pravoslavlje je pak sebe vidjelo kao glavnog čuvara zapadnih i južnih granica svijeta pravoslavlja koje su bile ugrozene kako katolickim nastojanjima oko unijatzicije tako i prodorom islama u tradicionalno pravoslavne zemlje. U tom duhu je i novija izjava ekumenskog patrijarha Bartolomeja u kojoj se tvrdi da je srpski narod Bogom izabran stititi zapadne granice pravoslavlja (Pravoslavlje, 1993: 635-636). Isto to vrijedi i za bosanski islam jer se naglasavalo da je nakon izlaska iz otomanskog carstva 1878. ukupan kulturni, politicki i društveni život muslimana u Bosni i Hercegovini nastojao prezivjeti u novim okvirima koji su se dozivljavali "kao okruženje neprijateljskim nacijama i državama". U tom duhu je Ismet Spahic ustvrdio da "smo ovdje u Europi izloženi snažnim vjetrovima koji pušu iz svih smjerova" (navodi se prema Bougarel, 1995: 97). A to na neki način znači da su posrijedi religije koje su imale pretenzije da imaju neku posebnu povijesnu misiju. Isto tako posrijedi je bio način na koji su glavne religijske struje definirale nacionalnu prošlost svojih nacija i to u osnovi u terminima svojevršnih nacionalnih tragedija. Za ilustraciju vrijedi spomenuti da je dubrovacki biskup relativno nedavno opisao prošlost hrvatskog naroda kao niz Kalvarija; da je vladajuća definicija u srpskom pravoslavlju ukupne prošlosti srpskog naroda bila u terminima martirologije Srba, te da je prošlost Bosnjaka bila opisana kao slijed holokausta muslimana koji je započeo austrougarskom rekonkvistom Slavonije u XVIII stoljeću (Mahmutćehajic) te ide do Srebrenice i Foče danas.

Isto tako posrijedi je i način kako su tradicionalno religijske institucije tretirale ove prostore. I to ponajprije kao prostore za svoju misionarsku akciju koja se držala legitimnom, a koja prirodno nije mogla smjerati na religijsko preobraćanje pogana, jer pogana već odavno tu nije bilo, nego isključivo na religijsko preobraćanje inovjераца koji su bili tu. Pri tome je pravoslavlje misionarsku akciju zamisljalo na trostruk način: prvo, kao nužno ispravljanje zapadnog krscanstva za kojeg se držalo da je lažno krscanstvo prema tezama Nikolaja Velimirovica i Justina Popovica (Popovic, 1991: 154-155); drugo kao legitimni povratak muslimana slavenskog porijekla na izvornu i pravu vjeru njihovih predaka i, treće, kao pravoslavni religijski doprinos jačanju jugoslavenskog patriotizma između dva svjetska rata, ponajprije na nekim kritičnim granicnim mjestima (primjeri: izgradnja pravoslavnih hramova na otoku Visu, Susaku i Mariboru). Katolicka Crkva je tražila legalizaciju svoje misionarske akcije u poznatom Konkordatu - a takvu misiju držala je legitimnom i u dramatičnim i tragičnim uvjetima Drugog svjetskog rata.¹³

Naposljetku, radikalna politizacija kulture te tzv. etnifikacija politike i politizacije etnickog, a ne samo urušavanje starog režima, dovele su do stvaranja osobite konvergencije društvenih, politickih, ideoloskih i kulturnih čimbenika i okolnosti koje su u značajnoj mjeri doprinijele i olaksale veoma intenzivne postsocijalisticke procese desekularizacije ukupnog društvenog života i revitalizacije religije. I to u nekoliko značajnih pravaca. I to, prvo, enormno su olaksali revitalizaciju religije i to prije svega kao patrimoniuma i u znaku "patrimonijalne" valorizacije nacionalne religijske kulture (Hervieu-Leger, 1998: 181). Dakle, zaobilazeći na taj način sve one teskoće koje je religiji u Zapadnoj Europi nametnuo trend jačanja individualizacije, detradicionalizacije i dekolektivizacije religijskih opcija, te, stoga, i ekspanzije religije *à la carte* itd.¹⁴ Drugo, time se stvara podloga za pomirenje religije i demokracije. Naime, na temelju politicke dominacije i kulturne hegemonije nacionalizma stvara se mogućnost uskladjivanja neizbježnosti relativnog u politici - koje demokracija traži i pretpostavlja - te apsolutnog u kulturnim i etickim terminima koje religija traži i pretpostavlja.¹⁵ I mogućnost tog uskladjivanja stvara afirmacija osobitog tipa demokracije,

zamisljene i prakticirane kao "demokracije istosti" (democracy of sameness) (Calhoun, 1994: 325). Treće, time se izrazito olaksao nastup religije kao važnog faktora u tekućoj političkoj "razmjeni" u kojoj se stalno ili prigodno vrši razmjena između religijskih institucija i političkih aktera. I to u osnovi "razmjena" religijskih "dobara" za politička dobra i političke usluge kao i obratno, ali po pravilu u svrhu političke legitimizacije i stvaranja političkog konsenzusa na prividno neupitnoj pretpolitičkoj i nepolitičkoj podlozi kao i u svrhu političke potpore religiji. Pri tome religijske institucije lako postaju glavne društvene instance kojima pripada pravo definiranja okvira društvene, svjetonazorne, političke i moralne normalnosti i nenormalnosti, s pretenzijom da su te definicije i neupitne i općeobavezujuće naravi.

Na taj način se otkriva sprega između intenziteta revitalizacije religije, na jednoj strani, i, na drugoj, intenziteta obnove nacionalizma. O tome uvjerljivim jezikom govori usporedba Hrvatske i Slovenije, obje tradicionalno katoličke zemlje, u tranziciji od komunizma u postkomunizam, ali i s tekućom desekularizacijom društvenog života i revitalizacijom religije različitog intenziteta. Vrijedi to ilustrirati usporedbom elementarnih a za religiju relevantnih podataka o kretanju broja onih koji su priznavali svoju katoličku konfesionalnu pripadnost: u Sloveniji je prema istraživanju iz 1988. bilo 68,4 posto deklariranih katolika naspram 27 posto akonfesionalnih, prema sličnom istraživanju iz 1995. 71,1 posto katolika naspram 23,3 akonfesionalnih, ali prema posljednjem popisu stanovništva iz 2001. 57 posto deklariranih katolika naspram 36,4 posto onih koji su bez konfesije. Za Hrvatsku taj isti odnos je bio prema podacima iz spomenutog istraživanja iz 1988. 64,8 posto deklariranih katolika naspram 27,4 posto bez konfesije, prema popisu stanovništva iz 1991. 76,5 posto deklariranih katolika naspram 3,5 posto onih koji su se izjasnili da nisu vjernici i 6,9 posto onih koji su odbili na to pitanje odgovoriti, a prema popisu stanovništva iz 2001. već je 87,8 posto deklariranih katolika naspram 2,2 posto onih koji su se izjasnili da nisu vjernici i 2,99 posto onih koji nisu odgovorili na to pitanje ili su naveli da su agnostici. Na toj podlozi promjene u religijskoj situaciji u Hrvatskoj, pa nešto kasnije i u Srbiji, isle su suprotnim smjerom od promjena u postsocijalističkoj Sloveniji ili Republici Češkoj ali primjerice i u suvremenoj Francuskoj te u još nekim zapadnoeuropskim zemljama.¹⁶ To znači da je desekularizacija društvenog života i revitalizacija religije najučinkovitije napredovala u ovim prostorima na plimnom političkom valu političke i kulturne reafirmacije nacionalizma. Otuda je posve razumljivo volens angaziranje religije i religijskih institucija na strani i u prilog nacionalističkih političkih strategija i u procesima tzv. etnifikacije politike i politizacije etničkog, jer se taj angazman religiji jednostavno "isplatio".¹⁷

IV

Otvaranje novih obzorja?

Moglo bi se optimistički zaključiti da ove analize imaju samo povijesno značenje jer govore o trendovima koji danas pripadaju jednom političkom ciklusu koji je definitivno završen za ove prostore ponegdje već potkraj prošlog desetljeća, a drugdje početkom novog desetljeća. I to je završen po tome što je došlo do temeljitih i ireverzibilnih promjena u onim ključnim parametrima koji su određivali društveno polje unutar kojeg su se oblikovali odnosi između religije i politike od sredine osamdesetih do potkraj devedesetih. Najvidljivije pokazatelje kraja tog ciklusa bi se moglo prepoznati u slomu srpskog nacionalizma u milosevićevoj varijanti kao najjačeg, najagresivnijeg i najautoritarnijeg, te, stoga, i najopasnijeg nacionalizma u ovim prostorima, ali isto tako i u političkom uzroku hrvatskog nacionalizma u tuđmanovskoj autoritarnoj i autokratskoj verziji koji je izgubio realističke šanse da može ponovno zaposjesti sve poluge vlasti i javnu scenu u Hrvatskoj na način kako mu je to bilo poslo za rukom početkom devedesetih, pa tako utjecati na političke odnose u ovim prostorima kako je ranije uspijevaao, pa, na kraju, i u praktičnoj eliminaciji vjerojatne obnove oružanih konfrontacija u Bosni i Hercegovini, kao i u očitom pripitomljavanju nacionalističkih politika u tom prostoru pod stranim protektoratom. Drugim riječima, time bi bio zatvoren ciklus u kojem je dominirao trend tzv. etnifikacije politike i politizacije etničkog, a koji se konkretizirao ponajprije u znaku političke dominacije i kulturne hegemonije nacionalizma. To bi

znacilo da su konacno uklonjene one okolnosti i oni akteri koji su devedesetih godina uvukli religiju nolens volens u politiku, ali su ucinili da se religija i volens ukljuci u politiku. A to bi sa svoje strane znacilo da je nastupilo vrijeme korjenitog otreznjavanja kao i drustvene, politicke i kulturne normalizacije prilika koja ce nuzno ukljuciti i svojevrsnu normalizaciju odnosa religije i politike prema vec poznatim zapadnoeuropskim liberalno-demokratskim modelima. A to bi se moglo optimisticki protumaciti i kao svjedocanstvo da je u ovim prostorima raskinuta sprega koju je D. Hervieu-Leger nacelno opisala kao spregu izmedju "religijskih i nacionalistickih obnova" (Hervieu-Leger, 1998: 163). A to bi moglo znaciti da je nastupilo vrijeme kad se moze realisticki ocekivati da ce doci do otkopcavanja religije i crkve od drzave i od politike, te njezinog ukopcavanja u sferu civilnog drustva, pa, stoga, i javnog djelovanja na civilno-drustveni nacin, kako o tome govori José Casanova. A to znaci da bi trebalo ocekivati da ce primjerice religija i crkva prestati djelovati kao politicki nacionalno legitimirajuće ili delegitimirajuće instance prvog reda nego ce u najboljem slucaju iz sfere civilnog drustva utjecati na danas potrebnu re-normativizaciju drustvenog zivota i to ponajprije kako se ne bi sfera politike prepustila cistoj tehnologiji vladanja, a sfera ekonomije samo logici profita. A to bi u krajnjoj liniji moglo znaciti da se bar dio postojećih religijskih tradicija i religijskih resursa smisla sada moze aktivirati u smjeru sustavnog primirivanja ranije dominantne drustvene konfliktnosti kao i u smjeru konsolidacije demokracije bez autoritarnih i autokratskih primjesa.

Tako optimisticka ocekivanja cine se da su barem djelomice upitna. I to iz niza razloga.

Naravno, treba priznati da su postojeće religijske tradicije i religijske resurse smisla sve tri glavne religije izrazito slozene i ambivalentne, te, stoga, ukljucuju i sadrzaje koji se mogu aktivirati u smjeru drugacijem od onoga kojim su bile aktivirane devedesetih godina. Isto tako treba priznati da religijske institucije i njihove vjerske zajednice nisu izgubile sposobnost ucenja iz iskustva, pa i iz najnovijeg iskustva. No i jedno i drugo, dakako, ovisi od spremnosti religijskih institucija i njihovih zajednica da kriticki preispitaju svoju vlastitu savjest, te da izvuku nuzne pouke iz onoga tragicnog sto se u ovim prostorima dogodilo i događalo devedesetih to jest kakve su teske posljedice njihove igre na kartu nacionalizma. Medjutim, to ne zavisi samo od njih nego i od nekih drugih okolnosti, pa i od nekih medjunarodnih okolnosti s onu stranu njihove kontrole.

Prvo, to zavisi od toga u kojoj ce mjeri obrat koji se uistinu dogodio imati ili nemati znacajke obrata primjerice samo od rata kao nastavka politike drugim sredstvima sada ka politici kao nastavku rata samo s drugim sredstvima odnosno hoće li taj obrat znaciti dosljedan raskid s koncipiranjem i prakticiranjem politike u Schmittovom smislu, te ponajviše napustanje uvjerenja da jedna populacija postaje politicki svjesna i aktivna kao i kulturno homogena tek u onoj mjeri u kojoj postaje svjesna svojih neprijatelja. Stoga, cini se da je jos uvijek daleka situacija u kojoj bi u ovim prostorima konacno dominirale drzave i "demokracije bez neprijatelja" (Beck) i bez potrebe sustavne proizvodnje slika neprijatelja i stalnog mahanja politickim strasilima. Nazalost, nije mnogo bliza ni situacija u kojoj bi bile zajamcene pretpostavke funkcionirajuće demokracije kako ih je definirao Thomas Meyer to jest: a) da postoji svijest o slobodnom raspolaganju poretkom zajednickog zivljenja, b) da je zajamcen odnos izmedju slobode i jednakosti u raspolaganju zajednickim poretkom, c) da prevladava orijentacija pojedinaca na cjelinu zajednice, d) da su ogranicene teme i sudjelovanje svih gradjana, e) da postoji svijest o sposobnosti da se politicka zbivanja i odnosi izvuku iz svakog spontanog toka i stave u potpunosti na raspolaganje gradjanima (Meyer, 1994: 32).

Drugo, cini se da nije jos doslo ni do dosljedne depolitizacije kulture, ponajprije do depolitizacije kulturnih razlicitosti. Dapace, kao da dosljedna depolitizacija kulture nije ni uopće na politickom dnevnom redu. I to po tome sto cini se da i nove vlasti jednostavno nisu u stanju zajamčiti sve nuzne politicke i kulturne preduvjete da bi se postojećeci liberalno-demokratski poreci mogli uistinu afirmirati i konsolidirati kao održivi i jos vise kao samoodrživi poreci (tj. održivi na vlastitim liberalno-demokratskim osnovama), nego jos uvijek trebaju i traze potporu u politickim mjerama i kulturnim tradicijama drugacije, pa i autoritarne naravi. A to bi znacilo da oni svoju trenutacnu stabilnost i dalje duguju, pored ostalog, i stanovitoj politizaciji kulture u nacionalistickom kljucu, te tako i stanovitoj politizaciji kulturnih razlika. A takva politizacija kulture, doduse nesto ublazena,

kao da je nužna i kako bi se nadoknadili prijeteci deficiti demokratskog legitimiteta, to jest legitimiteta koji se zajamčuje samo strogim i dosljednim postivanjem pravila demokratske procedure ili samo za mnoge građane prihvatljivom ravnotežom između sistemskih in-puta (onoga što sistem traži od građana) i sistemskih out-puta (onoga što im pruža).

Treće, čini se da je još uvijek daleko vrijeme kad će društveni život u ovim prostorima izgubiti značajke igre s nulnim ili negativnim zbrojem u kojoj je dobitak, prosperitet i napredak jednih moguć samo uz istodobni gubitak, stagnaciju i nazadak drugih. I još više, kada su danas inače na djelu snažne makrostrukturalne prisile koje proizvode malobrojne dobitnike, daleko brojnije gubitnike i veoma brojnu suvisnu ili "prekobrojnu" i za aktualnu participaciju nekompetentnu populaciju, što enormno povećava sanse društvenog života kao rizicnog života te potiče ekspanziju individualnih i obiteljskih strategija pukog prezivljavanja. Na toj pozadini rastu sanse da se pojača značenje društvenog imaginarija odnosno potreba da se moguća rješenja gorućih životnih problema traže ne u području tvrdog društvenog fakticiteta nego u području društvenog imaginarija i prigodnog "skoka u vjeru".

Naposlijetku, čini se da se ne može očekivati da će se naglo i sigurno podići kredibilnost ključnih religijskih vjerovanja s izvorno eshatološkim sadržajem, te da će se suvremena kriza takve kredibilnosti prestati nadoknađivati valorizacijom sadržaja nacionalne kulture i tradicije kao svojevrsnog patrimoniuma.

1 Jedni jer su se pozivali na načelo nedodirljivosti postojećih granica bez uzajamnog pristanka, drugi jer su se pozivali na pravo na nacionalno samoodređenje.

2 Dvije interpretacije pribjegavanja nasilju vode pogresnim putem. Takva je interpretacija Klause Offea koji spominje nasilje u Bosni te tumači rat u Bosni u terminima rata bandi (Bandenkrieg) kao suvremeni slučaj nasilja koje je izbio "na suvremenim rusevinama državnosti" sa zaključkom da "sudjeljujući akteri nisu izgubili neka građanska prava (ausgebürgert) nego su prestali biti građani (entbürgert)" (Offe, 1996: 271) dok je nasilje u Bosni bilo prouzrokovano nacionalističkim programima, koji su preopteretili ograničeni i nacionalno mješoviti bosanski teritorij s previše nepomirljivih nacionalnih državnosti i nacionalizirajućih državotvornosti. Bliska tome je interpretacija Jeana Meyera koji zaključuje da "tamo gdje granice rezultiraju iz složene povijesti, s ili bez kolonijalne ili geopolitičke arbitrarnosti, tamo gdje one dijele pomijesano stanovništvo u većine i manjine, podjednako disperzirane i fluktuirajuće, nestanak garanta reda, najvišeg arbitra, cara ili države, može značiti propast" (Meyer, 2002: 207) što zapravo znači naturalizaciju odnosa između različitih etničkih i nacionalnim grupama kad nema represivne intervencije države. Druga interpretacija naglasava degradaciju suvremenog nacionalizma na tribalizam, te bivšu Jugoslaviju uzima kao egzemplarni primjer za to. U tom slučaju bi suvremeno pribjegavanje nasilju u ovim prostorima bilo slično tipičnim ali uvećanim spontanim tučnjavama po krcmama. No pribjegavanje nasilju u bivšoj Jugoslaviji nije bilo rezultat spontanosti i politički nekontroliranih i nekontrolabilnih procesa nego je bilo rezultat političkih opcija. Plauzibilnija je interpretacija Wieworka koji spominje bivšu Jugoslaviju kao simptomatičan slučaj "državnog ili kvazidržavnog nasilja koje se poziva na naciju u terminima koji je esencijaliziraju u ime načela rasne ili etničke čistote" (Wieworka, 1997: 369-370).

3 Znakovito je da islamski simbolizam koji je u Bosni bio politički mobiliziran nije bio tradicionalni bosanski islamski simbolizam nego je to bio suvremeni islamski simbolizam uvezen iz nekih arapskih zemalja.

4 Tako je Ustav tzv. Republike Srpske priznao poseban status Srpskoj pravoslavnoj crkvi u skladu s tvrdnjom Karadžića da "Srpska Pravoslavna Crkva nije samo religijska organizacija nego je kulturna institucija i dio nacionalnog vodjstva" (Perica, 2002: 162).

5 Ovo se može ilustrirati padom udjela pravoslavnih u ukupnom stanovništvu Hrvatske od 18,9 posto prema podacima iz popisa stanovništva 1931 (Zerjavić, 1992: 249) na 4,42 posto prema podacima iz popisa 2001. ili na oko 2 posto prema nalazima više novijih iskustvenih istraživanja (Vrcan, 2001: 64-67) ili na 0,91 posto prema službenim podacima popisa iz 2001, a na temelju broja onih koji su sami izjavili da su vjernici Srpske pravoslavne crkve. U apsolutnim brojevima posrijedi

je pad od 647 130 pravoslavnih zabiljezenih u popisu iz 1931. na 581 663 pravoslavnih prema popisu iz 1991, te na sadasnji broj od 195 969 pravoslavnih, a taj pad je isao usporedno s porastom katolika u Hrvatskoj od ukupno 2 720 680 katolika u 1931. na 3 897 332 u 2001, sto bi znacilo da se broj katolika u Hrvatskoj povecao za 1 176 652 vjernika dok se broj pravoslavnih u Hrvatskoj smanjio za 451 161 osobe.

6 Znakovit je za to spor u Bosni izazvan intervjuom kardinala Puljica, objavljenim u Famiglia Cristiana koji je spomenuo "islamizaciju" Bosne i Hercegovine koja se ocituje u veoma intenzivnoj izgradnji dzamija po Bosni (u Sarajevu 49 novih dzamija i 156 drugdje po Bosni) na sto mu je odgovoreno da su brojke koje navodi preuvelicane ali da on gradi novu katedralu u Sarajevu.

7 Perica navodi da je sruseno 1024 dzamije i drugih muslimanskih vjerskih objekata s islamskim povijesnim i kulturnim znacanjem a lociranih u podrucjima pod kontrolom Srba i Hrvata, kao i 182 katolicke crkve, vecinom od strane Srba, dok su Muslimani i Hrvati bili odgovorni za rusenje 28 srpskih pravoslavnih hramova i samostana (Perica, 2002: 166).

8 Podjednako negativnu ocjenu Jugoslavije kao drzavne zajednice dali su i Katolicka crkva u Hrvatskoj i Srpska pravoslavna crkva.

9 Klasican primjer za to je intervju koji je F. Tudjman dao New Yorkeru ozujka 1991. godine u kojem razloge za nemogucnost zivota Hrvata i Srba u zajednickoj drzavi i za nuznost secesije nije trazio ponajprije u pogresnim, diskriminirajucim ili represivnim i autoritarnim te nedemokratskim sistemskim i institucionalnim aranzmanima nego u dubljim i temeljitim neuklonjivim razlikama u kulturi izmedju Hrvata i Srba, koje razlike svaki oblik njihovog suzivota cine nemogucim i neodrzivim. U tom intervjuu dr Tudjman je, naime, ustvrdio da "Hrvati pripadaju razlicitoj kulturi - razlicitoj civilizaciji - od Srba... Hrvati su dio Zapadne Europe, dio mediteranske tradicije. Srbi pripadaju Istoku. Njihova Crkva pripada Istoku. Oni rabe cirilicu, koja je istocna. Oni su istocni narod poput Turaka i Albanaca. Oni pripadaju bizantinskoj kulturi... Unatoc slicnosti u jeziku, mi ne mozemo zivjeti zajedno" (navodi se prema Barnes 1996: 12). U istom duhu ali s naglaskom na vjerskom momentu je zabiljeska iz Stepincevog dnevnika u kojoj stoji: "Sve u svemu Hrvati i Srbi su dva svijeta, sjeverni i juzni pol koji se nikad nece pribliziti osim cudom Bozjim. Shizma je najvece prokletstvo Europe, skoro vece nego protestantizam". Slicne stavove u srpskoj varijanti moguće je prepoznati u tekstu koji je sluzbenik Patrijarsije Svetozar Dusanic objavio jos listopada 1987. u Pravoslavlju, u kojem se predlaze podjela Jugoslavije u "istocnu pravoslavno-bizantinsku sferu utjecaja" i "zapadnu rimsko-katolicu sferu utjecaja" po tome sto se dva nespojiva svijeta ostro razlikuju jedan od drugog po vjeri, kulturi, povijesnom razvitku, etici, psihologiji i mentalitetu, pa se, stoga, prijasnji sukobi koji su kulminirali u pokoljima u Drugom svjetskom ratu mogu ponoviti (Pravoslavlje, 1. oktobar 1987).

10 Neprimjerenost se ocituje u tom sto se modernim politickim drustvenim sukobima pripisuje u osnovi predmoderna i pretpoliticka narav, te ih se priblizava tipicnim tribalnim sukobima ili pak spontanim sukobima na ravni interpersonalnih i intergrupnih odnosa.

11 Prema Tomki stvar bi bila samo u tome sto su se "crkve takodjer ponasale na cudan staromodan nacin, slijedeci zastarjelu logiku i reflekse" (Tomka, 2002: 487).

12 Klasican primjer izrazite ontologizacije kulturnih razlika moze se naci u formulaciji Amfilohija Radovica: "Djelomicno je vjerojatno da ovaj 'napad' na pravoslavne zemlje, koji nije od jucer vec je u nekom smislu iz daleka i dublji je od Mongola i Turskog Carstva i posebno od pocetka ovog vijeka ima kao svoju osnovu svjesnu ili nesvjesnu intuiciju da je ovdje na nekom mjestu sacuvano jedno neprocjenjivo bogatstvo, jedno dublje pamcenje i da ovo pamcenje treba biti izbrisano tako da bi ljudi mogli zivjeti u miru i neuznemireni u ovom pokvarenom svijetu, nadahnuti duhom nekrofilije, u zemaljskoj mrtvacnici. Da bi zivjeli bez nebeskog mirisa, bez cilja i smisla egzistencije" (Radovic, 1996: 271).

13 Dva su dokumenta indikativna za to. Prvi je odgovor vatikanskog Drzavnog tajnistva na protestnu notu poslanstva tadašnje Kraljevine Jugoslavije pri Vatikanu i drugi je pismo koje je tada nadbiskup Stepinac uputio Pavelicu o istom pitanju. Drzavno tajnistvo istice da Katolicka crkva i u danim prilikama ima neosporno pravo na misionarsku akciju, te naglasava da proces konverzije mora zajamčiti dvije stvari: "apsolutnu slobodu sizmatika koji se vraćaju Crkvi i isključivu

kompetenciju crkvene vlasti u toj stvari" (Fontes 1996: 418). Drugi je spomenuto pismo od 20. studenog 1941. kojim se, uključujući opise nekih konkretnih ustaskih pokolja pravoslavnih, nadbiskup Stepinac zali Pavelicu zbog toga što će se, zahvaljujući ustaskim pokoljima pravoslavnih u Bosni i Hercegovini, izgubiti za katolicanstvo rijetka i pogodna povijesna prilika da prestane biti manjina u Bosni i Hercegovini: "za par godina svi će osudjivati ove nerazumne akte ali ćemo izgubiti zgodnu priliku u korist hrvatske i svete katolice stvari da u Bosni i Hercegovini, od manjine što smo sada, postanemo većina" (Cavalli 1947: 218) i Stepinac nastavlja "da je Bog dao više razumijevanja i razuma kompetentnima da ostvare konverziju na katolicanstvo taktičnije i bez sokova, u ovako povoljnim prilikama broj katolika u Bosni i Hercegovini bi se bio povećao za bar 500 000, i tako bi katolici u Bosni i Hercegovini presli od 700 000 na 1 300 000" (Cavalli 1947: 220-221).

14 Time se relativno lako zaobilaze svi oni problemi o kojima sustavno govori Enzo Pace u svojoj knjizi *Credere nel relativo* (Vjerovati u relativno) (Pace, 1997), a P. Michel kad raspravlja i "o samoj mogućnosti institucije vjerovanja u univerzumu relativnoga" (Michel, 1994: 112).

15 O tome papa Ivan Pavao II govori kao o "riziku saveza između demokracije i etičkog relativizma koji oduzima civilnom suživljenju svaku sigurnu moralnu referenciju i najradikalnije ga lišava prihvatanja istine" (navodi se prema Michel, 1994: 143).

16 "Usporedba istraživanja EZ iz 1975. s Eurobarometrom iz 1994. pokazuje da je udio Francuza koji se prepoznaju kao osobe bez religije porastao od 10,8 posto na 33,7 posto u samo 21 godinu. Trendovi za Englesku i bivšu Zapadnu Njemačku paralelni su s ovim francuskim rezultatima, pokazujući porast od 27,4 posto na 41 posto i od 4,9 posto na 17,5 posto" (Jelen, Cox, 2002: 172).

17 Time je sadržajno dovedena u pitanje teza o primarno vjerskoj naravi "povratka Boga" i "obnove vjere" (vidjeti o tome u: Perica, 2002: 218-223)

Literatura

Barnes, Catherine, 1996, "Dehumanization of the 'Other' in the Political Discourse of Recognized Leaders and the General Media", u: *Conflict Resolution Training Manual for Religious People*, Pecs, International Seminar.

Beckford, James, Luckmann, Thomas (ur.), 1989, *The Changing Face of Religion*, London, Sage.

Berger, Peter, 1983, "From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity", u: Douglas, Marry, Tipton, Steve (eds.), *Religion and America, Spirituality in a Secular Age*, Boston, Beacon Press.

Birnbaum, Pierre, 1997, *Sociologie des nationalismes*, Paris, PUF.

Bono Sagi, Zvonimir, 1996, "Crkva u prijelaznim procesima nakon komunizma", *Crkva u svijetu*, 31, 1.15-16.

Bougarel, Xavier, 1994, "État et communautarisme en Bosnie-Herzégovine", *Culture et conflits*.

Bougarel, Xavier, 1996, *Bosnie. Anatomie d'un conflit*, Paris, La Découverte.

Bremer, Thomas (ur.), 1996, *Religion und Nation im Krieg auf dem Balkan*, Bonn,

Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz.

Brubaker, Roger, 1996, *Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

Brubaker, Roger, 1999, "The Manichean Myth: Rethinking the Distinction between 'Civic' and 'Ethnic' Nationalism", u: Kriesi, Hanspeter (et al.), *Nation and National Identity: the European Experience in Perspective*, Zürich, Rüegger, str. 55-72.

Casanova, José, 1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, London, The University of Chicago Press.

Cavalli, Fiorello, 1947, "Il processo dell'Arcivescovo di Zagabria", Roma, Civiltà cattolica.

Coleman, John, Tomka, Miklos, 1995, "La sfida del nazionalismo alle chiese", *Concilium*, 31, 6.

D'Arcy May, John, 1995, "Politicki identitet i religija u Irskoj", *Republika*, 7, 124.

Djordjevic, Dragoljub, 1991, "Pravoslavlje između neba i zemlje", *Gradina*, 26, 10-12.

Djordjevic, Dragoljub, Milosevic, Zoran, 1994, "Pravoslavlje, rat i stradanje", u: Djurovic, Bogdan (ed.), *Religija - rat - mir*, Nis, Junir.

Djordjevic, Dragoljub, 1996, "Il cristianesimo ortodosso serbo e la Chiesa ortodossa nella seconda e

- terza Jugoslavija", *Religioni e Società*, 11, 25.
- Gellner, Ernest, 1986, *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell.
- Gellner, Ernest, 1996, *Conditions of Liberty, Civil Society and its Rivals*, London, Penguin Books.
- Hervieu-Léger, Danièle, 1997, "Croire en modernité: au-delà de la problématique des champs religieux et politique", u: Michel, Patrick (ed.), *Religion et Démocratie*, Paris, Albin Michel.
- Hervieu-Léger, Danièle, 1999, "'Renouveaux' religieux et nationalisme: la double dérégulation", u: Birnbaum, Pierre, *Sociologie des nationalismes*, Paris, PUF, str. 163-186.
- Houtart, François, 1997, "La violence au nom de la religion", *Concilium* (1997) 272.
- Ivekovic, Ivan, 2002, "Nationalism and the Political Use and Abuse of Religion: The Politicization of Orthodoxy, Catholicism and Islam in Yugoslav Successor States", *Social Compass*, 49(2002)4, str. 523-536.
- Izetbegovic, Alija, 1988, *Islam između Istoka i Zapada*, Beograd.
- Jerotic, Vladeta, 2000, *Vera i nacija*, Beograd, Izdavački fond Arhiepiskopije beogradsko-karlovačke.
- Jelen, Ted, Wilcox, Clyde (ur.), *Religion and Politics in Comparative Perspective. The One, The Few, and the Many*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Jukic, Jakov, 1994, "Hrvatski katolici u vremenu postkomunizma", *Crkva u svijetu*, 29, 4.
- Jukic, Jakov, 1993, "Zakasnjeli susret Hrvatske i Europe", *Obnovljeni život*, 48, 2.
- Kallscheuer, Otto (ed.), 1994, *Das Europa die Religionen*, Wien, Fischer.
- Kuzmanic, Tonci, 1992, "Jugoslavija: una guerra di religione?", *Religioni e Società*, 14.
- Mahmutcehajic, Rusmir, 1990, "Bosnjaci i/ili Muslimani", *Svesci Instituta za proučavanje nacionalnih odnosa*, 28-29.
- Marasovic, Spiro, 1996, "Crkva u procesu demokratskih promjena u Hrvatskoj", *Crkva u svijetu*, 31, 1.
- Mardesic, Zeljko (et al.), 2001, *Razgovori o oprastanju. Talks on Forgiveness*, Zagreb, Split, Cropax.
- Meyer, Jean 2002, "De la violence à la religion: aller-retour", *Social Compass*, 49(2002)2, str. 203-212.
- Meyer, Thomas, 1998, *Identitäts-Wahn. Die Politisierung des kulturellen Unterschieds*, Berlin, Aufbau Taschenbuch.
- Meyer, Thomas, 1994, *Die Transformation des Politischen*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Michel, Patrick, 1994, *Politique et religion*, Paris, Albin Michel.
- Michel, Patrick, 1993, "Réflexions autour des récompositions politiques et religieuses dans l'Europe de l'Est", u: Vincent, Gilbert, Willaime, Jean-Paul (eds.), *Religions et transformations de l'Europe*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg.
- Michel, Patrick, 1997, "Religion et démocratie: nouvelles situations, nouvelles approches", in: Michel, Patrick (ed.), *Religions et démocratie*, Paris, Albin Michel.
- Offe, Klaus, 1994, *Der Tunnel am Ende des Lichts. Erkundungen der politischen Transformation im Neuen Osten*, Frankfurt, New York, Campus.
- Pace, Enzo, 1997, *Credere nel relativo. Persistenze e mutamenti nelle religioni contemporanee*, Torino, UTET.
- Perica, Vjekoslav, 2002, *Balkan Idols, Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford, Oxford University Press.
- Radic, Radmila, 1996, "Crkva i 'srpsko pitanje'", u: Popov, Nebojsa (ur.), *Srpska strana rata. Trauma i katarza u istorijskom pamćenju*, Beograd, Samizdat FreeB92, str. 301-339.
- Radic, Radmila, 1995, "Srpska pravoslavna crkva u poratnim i ratnim godinama (1980-1995). Crkva i 'srpsko pitanje'", *Republika*, 121-122.
- Religijska propitivanja, 2001, *Drustvena istrazivanja*, 10, 1-2.
- Robertson, Roland, 1989, "Globalization, Politics and Religion", u: Beckford, James, Luckmann, Thomas (eds.), *The Changing Face of Religion*, London, Sage.
- Samaddar, Ranabir, 2000-2001, "Le cri de victoire sans fin. The Last Hurrah That Continues", *Transeuropéennes*, 19-20.

- Taylor, Charles, 1996, "Nacionalizem in moderna", Nova Revija, 15, 167.
- Taylor, Charles, 2000, "Vera in identiteta. Religija in nasilje v svetu", Nova revija, 19, 215.
- Tincq, Henri, 1993, "La montée des extrémismes religieux dans le monde", u: Delumeau, Jean (ur.), Le fait religieux, Paris, Fayard.
- Tomanovic, Milorad, 2001, Srpska Crkva u ratu i ratovi u njoj, Beograd, Medijska knjizara.
- Torrelli, Maurice, 1992, Religion et guerre, Nice, Mame.
- Velikonja, Mitja, 1998, Bosanski religijski mozaik, Ljubljana, Znanstveno in publicisticno sredisce.
- Velikonja, Mitja, 1999, "Religizirani narod vs. nacionalizirana religija", Casopis za kritiko znanosti, 27, 195-196.
- Vrcan, Srdjan, 2001, "Orthodoxy in Balkan Political Conflicts", u: Cerutti, Furio, Ragioneri, Rodolfo (ur.), Identities and Conflicts. The Mediterranean, Houndsmills, Palgrave, str. 135-160.
- Vrcan, Srdjan, 1998, "Religious Factor in the War in B&H", u: Mojzes, Paul (ed.), Religion and the War in Bosnia, Atlanta, Scholars Press.
- Vrcan, Srdjan, 1998, "Transition, War and Religion", Archives de Sciences sociales des Religions, 103.
- Vrcan, Srdjan, 2001, Vjera u vrtlozima tranzicije, Split, Dalmatinska akcija.
- Vuleta, Boze, Batarelo, Vincent (ur.), 2001, Mir u Hrvatskoj. Rezultati istrazivanja. Peace in Croatia, Research Survey Results, Zagreb-Split, Cropax.
- Zrinscak, Sinisa, 2002, "Rôless, attentes et conmlits: la religion et les Eglises dans les sociétés en transition", Social Compass, 49(2002)4, str. 509-522.
- Zulhhner, Paul, Tomka, Miklos, 1999, Religion in den Reformländern Ost(Mittel) Europas, Wien, Schwabenverlag.
- Zulehner, Paul, Denz, Hermann, 1993, Wie Europa Lebt und glaubt, Düsseldorf, Patmos.
- Zupanov, Josip, 2000, "Socioloska analiza 1990-ih u Hrvatskoj" (uvodne napomene), u: Maricic J. (ur.), Hrvatska izmedju demokracije i politickog nasilja, Zagreb, Gradjanski odbor za ljudska prava.

www.republika.co.yu

REPUBLIKA, Godina XV (2003), 1-30. novembar 2003.