
Eseji

Izvorni znanstveni članak
316:2

O suvremenim religijskim promjenama u optici političke sociologije religije

SRĐAN VRCAN*

Sažetak

U uvodnom dijelu polazi se od potrebe koju je formulirao G. Guizzardi da se od sociologije religije, zamišljene i prakticirane kao sociologije religije pojedinca i vrijednosti, prijede na političku sociologiju religije, držeći kako se upravo u tim smislenim okvirima mogu veoma plauzibilno interpretirati neke značajne suvremene religijske promjene. I to ponajprije one koje je Robertson opisao kao trend politizacije religije i religizacije politike. U drugom dijelu se opisuju pojavni aspekti politizacije religije ponajprije u kontekstu svojevrsne političke razmjene usredotočene na problem legitimiteta. U trećem se dijelu opisuju pojavni aspekti religizacije politike ponajprije na temelju onoga što se dogodilo i događa u nekim zemljama u tranziciji. U četvrtom i petom dijelu se politizacija religije i religizacija politike interpretiraju iz dvostruke deficitarnosti i prekarnosti. I to deficitarnosti i prekarnosti legitimiteta što ih mogu postići dominantne političke strategije i politički režim u okviru politike bez zadnjih odnošajnih točaka sakralne, transcendentne i apsolutne naravi, kao i iz deficitarnosti i prekarnosti moguće suvremene religijske obnove i revitalizacije religije na čisto religijskim osnovama.

I.

Talijanski sociolog religije G. Guizzardi (1979.: 133.) istaknuo je tezu o potrebi nadilaženja sociologije "religije pojedinca" i vrijednosti u smjeru političke sociologije religije, usredotočene na problem konsenzusa. I to konsenzusa ne kao unaprijed datog, nego kao konstruiranog; ne kao svojevrsnoga društvenog ugovora između jednakih, nego kao dijalektičkog, koji se stalno stvara i rastvara između strana s nejednakim političkim, kulturnim, simboličkim i inim kapitalom. Ovdje se pokušavaju analizirati neke od suvremenih religijskih promjena u optici Guizzardija.

Polazište se analize nalazi u Robertsonovom prilogu raspravi potkraj osamdesetih godina o "promjenjivom licu religije" (Beckford, Luckmann, 1989.), a u sklopu širega sociologijskog diskursa, započetog sedamdesetih

* *Srdan Vrcan*, profesor emeritus Pravnog fakulteta u Splitu.

godina, o zaokretu od sekularizacije društvenog života prema desekularizaciji društvenog života, te o povratku svetoga i obnovi religije. Naime, Roland Robertson je tada prepoznao dva suvremena ključna trenda na djelu: trend politizacije religije i religizacije politike. (Robertson, 1989.: 13.) Ta dva trenda trendovi su svjetskih razmjera i obilježavaju najvažnije religijske promjene od početka osamdesetih godina nadalje.

Treba, dakako, precizirati da se trend politizacije razlikuje od već prije poznate tzv. konfesionalizacije političkog života, koja se očitovala potkraj prošlog stoljeća u stvaranju političkih stranaka i drugih organizacija s izrazitim konfesionalnim obilježjima istaknutim, kako u njihovim nazivima tako i u njihovim programatskim deklaracijama, simbolici, itd., kao što su to ponajprije bile npr. demokršćanske ili socijalnokršćanske stranke, ali i katolička radnička i druga udruženja (npr. ACLI u Italiji). Naime, pojava konfesionalnih političkih stranaka nastupa pod izravnim utjecajem zaokreta naspram modernom svijetu što ga je inaugurirao papa Leon XIII. To je bio zaokret od načelnog odbacivanja modernog društva u svim njegovim bitnim komponentama, kako je to bilo definirano u "Syllabusu", kao pretpostavljene prolazne i tragične epizode u životu Europe prema priznavanju društvene realnosti modernog društva i njegove očite neefemernosti, ali s namjerom da bi se unutar te i takve realnosti i sredstvima svojstvenim modernom društvu afirmiralo katoličanstvo u znaku krilatice "restaure omnia in Deo" ili "instaurare omnia in Deo" u uvjetima modernog svijeta. Drugim riječima, posrijedi je bilo nastojanje usmjereno na sve tri ključne razine modernog društva: državu, političko društvo i civilno društvo, prije nego što je de facto "Crkva prihvatila ne samo odvajanje od države nego i otkapčavanje od političkog društva u pravom smislu riječi". (Casanova, 1994.: 29.)

Trend politizacije religije ne svodi se samo na to i ne iscrpljuje se u tome. Posrijedi je puno širi, ali i uži trend. Širi po tome što je na djelu šira instrumentalizacija politike u religijske svrhe, a ne samo posredstvom konfesionalnih političkih stranaka. Uži po tome što je istodobno na djelu i usporedna instrumentalizacija religije u političke svrhe. U prvom slučaju posrijedi su čisto političke opcije na temelju religijskih motivacija i u znaku realizacije u prvom redu religijskih ciljeva. U drugom slučaju na djelu su religijske opcije iz čisto političkih razloga i s političkim motivima te u znaku realizacije političkih ciljeva. Dakako, ova su dva trenda danas prepoznatljiva na djelu ponajprije i ponajviše u procesima tranzicije u zemljama u središnjoj i istočnoj Europi, iako ne samo tamo, bez obzira na to koliko su se do sada potvrdili svugdje kao učinkoviti ili su pak, kao npr. u Poljskoj, doživjeli svoje prijašnje plime, ali i još veće nedavne oseke. Svakako, na najprizemnijoj razini to se javno očituje u znakovitim ponašanjima pripadnika političkih elita koji, kao novi preobraćenici ili povratnici vjeri svojih predaka, ili tzv. novorođeni, svoju vjeru preferiraju javno iskazivati svojim sudjelovanjem na vjerskim obredima, ali ne u tišini jutarnjih misa po svojim župnim crkvama i u znaku svoga sasvim intimnog preobraćenja, probuđene iskrene osobne pobožnosti i posve osobne komu-

nikacije s Bogom, nego na velikim ceremonijama, i to najčešće tamo gdje su prisutne televizijske kamere, aparati fotoreportera, itd. I obrnuto, u isto tako znakovitom prisustvu crkvenih velikodostojnika na skupovima s izrazito političkom konotacijom, ali opet uz nazočnost televizijskih kamera. Posrijedi su očito, govoreći u terminima političke sociologije religije, procesi prepoznatljive političke razmjene na sada uspostavljenom, barem djelomice otvorenom (političkom i religijskom) tržištu, na kojem se u krajnjoj liniji religijski "proizvodi" i religijska "dobra" razmjenjuju za političke "proizvode" i politička "dobra", ali i obratno.

U spomenutu razmjenu ulaze religija i religijske institucije sa svojim vrlo značajnim "simboličkim i kulturnim kapitalom", povijesno akumuliranim. I to ponajprije u trostrukom svojstvu: a) kao posjednik najnovijih znanja i vrijednosti univerzalne naravi, b) kao stjecište općeusvojenog ljudskog morala i zdravog razuma i c) kao aksijalni čimbenik izvornog nacionalnog bića. Političke institucije ulaze pak ponajprije sa svojim "kapitalom moći i utjecaja". Razmjenjuju se uzajamne legitimacije, ali se ne razmjenjuju od strane religije samo i jedino sredstva spasa, nego i legitimacije akcija, priznavanja kolektivnih identiteta, opravdavanja političke i društvene dominacije, utvrđivanje političkih podjela i razgraničenja, političkih ciljeva, političkih motivacija itd., a iznad svega sve ono iz čega se stvara, i smisljeno i simbolički, društveni i politički konsenzus, te se gradi politička lojalnost.

Očito je, međutim, da nije posrijedi razmjena samo uobičajenog legitimiteta, nego razmjena osobitog legitimiteta što ga religija i crkva mogu dati politici i političkim strategijama. To je u krajnjoj liniji legitimitet dvostruke naravi: prvo, to je legitimitet koji daje društvena instancija koja pretendira da stoji u samim izvorima nacije, te je temelj i okosnica izvornoga nacionalnog bića iznad i izvan svih mogućih povijesnih kontingencija, političkih peripetija i promjena u vlasti i u političkom ustrojstvu; drugo, to je ponajprije legitimitet koji pretendira da je bitno drukčiji po tome što je u biti numinozne naravi. Na ovo potonje ukazuje P. Michel: "Crkva se — zna se — razlikuje od svih drugih društvenih institucija po tome što se poziva u krajnjoj analizi na transcendentno" i što daje "apsolutni legitimitet". (Michel, 1994.: 56, 136.) To je već prije isticao P. Berger, naglašavajući da religijski legitimitet uključuje pozivanje na ens realissimum koji stoji s onu stranu svih kontingencija ljudskih značenja i aktivnosti kao nešto što je totaliter aliter u usporedbi s običnim i profanim ljudskim životom. (Berger, 1969.: 32, 87.) J. P. Willaime pak to ističe tvrdnjom da "mjesto zadnjeg utemeljenja mora ostati izvan društva". (Willaime, 1986.: 169.) Dakle, religija daje i može dati konkretnoj državi ili političkom sustavu, političkim strategijama itd. ono što bi se terminologijom Petera Bergera moglo nazvati izravnim zaštitničkim 'svetim baldahinom'. Stoga je i konsensus koji se stvara konsensus pod 'svetim baldahinom'.

II.

'Sveti baldahin' očito ima višestruke, politički iskoristive prednosti:

- apsolutizira se relativno i legitimira proizvoljno, te se, između ostaloga, legitimiraju norme koje nisu inače i drukčije sposobne za opravdanje;

- to se sakralizacijom imunizira od neslaganja, pa se čini da ga se ne smije nekažnjeno javno osporiti, tako da se praktično isključuju iz mogućeg stavljanja u pitanje stanoviti sustavni društveni modaliteti i aranžmani;

- radikalno se delegitimira njihovo osporavanje, smještajući takvo osporavanje najčešće izvan okvira društvene i moralne normalnosti, te ga predočujući kao nešto što u krajnjoj analizi u najgorem slučaju vodi u kaos anomije i besmisla, a u najboljem u grijeh i zlo;

- stvaraju se oblici visoko emocionalno obojene i pregrijane predanosti i lojalnosti kvazireligijske naravi, te se tražena predanost i lojalnost predočuju kao bezuvjetne, totalne, unaprijed zadane, ne-negocijabilne koje se ne mogu i ne smiju slobodno davati i uskraćivati, pragmatično kalkulirajući, po volji i već prema prilikama;

- olakšava se mobilizacija raspoloživih društvenih resursa u određene političke svrhe, kao što se stvaraju mogućnosti da se sposobnost političke mobilizacije povratno rabi kao element legitimiteta vladanja;

- ostvaruje se resakralizacija javnog prostora, u kojem se i vlast pomišlja ponajprije u odnosu prema religijskom, smanjuju se ili brišu razlike između javnoga i privatnog, pa se pridonosi kolonizaciji svijeta svakodnevnog života sustavnim sadržajima i simbolima;

- stvaraju se pogodni uvjeti da društvene "sluge i čuvari svetog" mogu povremeno organizirati i koristiti moralne i druge panike za svoje praktične političke ciljeve i svrhe;

- pojačavaju se uvjerenja o datom društvu kao izvorno homogenoj simboličnoj cjelini koja inkorporira i transcendirira identitete i interese svojih sastavnih dijelova, kao i o tvorbi koja se uzdiže iznad svih ljudskih i povijesnih kontingencija;

- podupire se i promiče uvjerenje da odnos pojedinaca naspram njihova društva transcendirira njihova kompetitivna nastojanja oko distinktnih i sukobljenih interesa;

- ponekad se olakšava i pomaže politička i druga dihotomizacija društva, dijeleći društvo na "prijatelje i neprijatelje", na "prave sinove domovine i stvarne ili potencijalne izdajnike", na "nevine i krivce", itd.;

- visoko se podiže prag snošljivosti za žrtve i lišavanja, a na djelu se potvrđuje nužna sprema između svetoga i žrtvovanja.

Dakako, na drugoj strani, u toj razmjeni religija i religijske institucije dobivaju stanovite prednosti:

- uklanjaju se definitivno i dosljedno sva sustavna i druga institucionalna ograničenja i pritisci što ih je uveo raniji sustav, getoizirajući religiju u znaku njezine ekstremne privatizacije i tretirajući religiju kao teizam bez ikakvih javnih funkcija;

- religija se radikalno deprivatizira, te postaje značajan čimbenik na sve tri ključne razine društva: na razini države, na razini političkog društva i na razini civilnog društva ili, posluživši se riječima Neuhausa, ulazi odlučno u otvoreni ili goli javni trg (Neuhaus, 1985.);

- crkva faktički postaje politički legitimirajuća instancija prvog reda koja daje ili oduzima relevantan legitimitet nekim društvenim i političkim akterima;

- religija i crkva dobivaju značajno mjesto unutar funkcionirajućeg društvenog sustava i njegovih institucionalnih aranžmana, dapače, dvosmišleno, ali i privilegirano mjesto: na jednoj strani, instancije u okviru sustava, a na drugoj, gotovo jedine legitime instancije iznad sustava;

- religija se de facto pretvara u nadsvođujući kulturni i simbolički sustav, ali "ne u obliku gole religije nego zaodjevene, prevedene i protumačene u posredujućem jeziku koji čini njezina javno relevantna značenja dostupna sveukupnoj javnosti" (Neuhaus, 1985.: 64), te stoga ponajprije u funkciji općesuvojene pozadinske moralne filozofije s političkom relevancijom i s religijskim utemeljenjem i stoga s ključnim mjestom i ulogom u obrazovnom sustavu, sustavu masovnih medija, izdavaštvu, itd. koji pružaju narodu kao takvom izabranu, zatvorenu, manje-više homogenu viziju realnog svijeta, kao i nacionalne realnosti;

- crkva dobiva praktično ulogu najznačajnijeg kolektivnog, ponegdje i jedinog legitimnog kulturnog operatora ili intelektualnog kolektiva koji u okviru vladajućeg kulturnog aparata nastoji, ne samo voditi i oblikovati svačije životno iskustvo nego ponajčešće teži i ukloniti mogućnosti i šanse da se postiže alternativno životno iskustvo ili ono koje se s razlogom može nazvati sasvim vlastitim i izvornim.

III.

Trend religizacije politike još je vidljiviji na djelu u tranzicijskim procesima, barem u nekim srednjoeuropskim i istočnoeuropskim zemljama. Zapravo moglo bi se ustvrditi da se upravo društveni i politički krajolik bivše Jugoslavije pokazuje kao optimalni prostor za identifikaciju najznačajnijih načina kako se religizacija politike danas događa, zanemare li se zemlje s islamskom dominantnom tradicijom.

Religizacija politike događa se tako da neki sasvim ovostrani, mundani akteri, ideje i vrijednosti te mundane aktivnosti dobivaju izrazito religijska obilježja. I to se događa do te mjere da se politika pretvara u svojevrsnu religiju, a političko djelovanje u neku vrstu djelovanja s religijskim konota-

cijama. I tako, dok politizacija religije po tendenciji religiju unosi u politiku i pretvara je u čimbenik politike, dotle religizacija politike pridaje politici religijska svojstva, te je pretvara u neku vrst religije. Govoreći drukčije, u prvom slučaju se u krajnjoj liniji religijsko, te ponajprije i religijski definirano sveto, transcendentno i apsolutno unose u politiku i rabe za političke svrhe i ciljeve; u drugom slučaju se političko u krajnjoj liniji sakralizira, apsolutizira i pretvara u transcendentno, te stoga poprima svojstva religijske naravi. Zajedničko je i jednom i drugom to što po tendenciji vode stanovitoj delaicizaciji politike kao pratećem fenomenu ili posljedici desekularizacije društvenog života, pa još šire i ponovnom začaranju (Wiederverzauberung) svijeta i ponajprije začaranju politike kao politike ponovo s posljednjim odnošnjim točkama apsolutizirajuće, totalitarizirajuće i sakralizirajuće naravi.

Nije teško identificirati najznačajnije manifestacije religizacije politike i političkoga uopće.

1. Vrlo je vidljiva tendencija sakralizacije političkog prostora koja pogađa, kako državu tako i političko društvo, ali jednako tako i civilno društvo. Ta se sakralizacija očituje na izravnoj razini u tendenciji da se daju eminentno religijski atributi nekim političkim subjektima, kao i nekim ključnim političkim idejama i vrijednostima za koje se drži da su od izuzetna društvenog i političkog značenja, premda su očito mundane provenijencije i naravi. To se ponajprije očituje u gotovo stalnoj uporabi u političkom diskursu, i to poglavito službenom, kvalifikacija u znaku pridjeva sveto i vječno. Tako se npr. govori o “svetoj i vječnoj Hrvatskoj”, “svetoj Srbiji”, “nebeskoj Srbiji koja bi trebala biti uzor zemaljske Srbije”, o “svetim granicama domovine” ili o “svetim srpskim zemljama obilježenim srpskim grobovima”, o “svetom oltaru domovine”, o “Bogu i Hrvatima”, o “Bogu koji čuva ovu ili onu domovinu”, o “svetoj krvi pruljenoj za dobro domovine”, o “svetim mučenicima za svetu narodnu stvar”, o “pro Deo et patria”, itd. Zapravo, događa se jako intenzivan način ono što je E. Poulat opisao kao nacionalizaciju svetog i sakralizaciju nacionalnog. (Poulat, 1987.: 119.)

2. Vidljiva je tendencija u političkom diskursu prema svojevrsnoj ontologizaciji postojećih društvenih i kulturnih razlika koje se projiciraju na nadsvodujuću pozadinu kvazimetafizičke naravi ili koja navodno pripada tzv. Velikoj Povijesti, predočujući postojeće razlike i podjele kao razlike između radikalno različitih tipova kulture i civilizacije, kao i radikalno različitih tipova ljudi. To postaje transparentno u sklonosti da se postojeći društveni sukobi izdvajaju iz svoga konkretnog okruženja i datih okolnosti, te se najčešće projiciraju na spomenutu pozadinu pa se tako predočuju kao sukobi između međusobno nespojivih, nekomunikabilnih i suprotstavljenih tipova kulture i civilizacije i duboko različitih svjetova.

3. Vidljiva je tendencija uvođenja temeljitih dihotomizacijskih podjela, kako okružujućeg svijeta tako i vlastitog društva. I okružujući svijet i vlastito društvo dihotomno se dijele na “prijatelje i neprijatelje”, “prave sino-

ve domovine i stvarne ili potencijalne izdajnike”, na “pravednike i grijешnike”, na “nevine i krivce”, na “sinove svjetla i sinove tame”, na “sveznalice i totalne neznalice”, itd. Na toj se podlozi događa izrazita manihejzacija sukoba i strana u sukobu, pa se tako jedni predočuju kao otjelovljenje dobrog kao takvoga, a drugi kao inkarnacija zla kao takvog, te se jednima pripisuju gotovo anđeoska svojstva, a drugi se demoniziraju i sataniziraju. Na toj istoj podlozi obnavlja se politički diskurs sa stalnom ili povremenom uporabom, kako političkih strašila tako i političkog lova na vještice.

4. Vidljiv je politički induciran i promican povratak prošlosti. I to ponajprije u znaku svojevrsnog iskoraka iz realnog povijesnog vremena u neku vrstu izvanvremenitosti ili zaustavljenog vremena koje se očituje u znaku stalnog ponavljanja ili vraćanju istoga. U svakom slučaju, pored konkretnog profanog povijesnog vremena javlja se i neko drugo, sasvim osobito vrijeme, u koje mse događa i neka druga, gotovo natpovijesna drama kao bitan odnošajni okvir i za sadašnje vrijeme i za dramu u kontekstu sadašnjeg vremena.

5. Favorizira se osobito tumačenje odgovarajuće nacionalne povijesti, i to ne samo u tekućem političkom diskursu nego i u službenoj historiografiji. To tumačenje povijesti dato je u proturječnim terminima povijesti kao nacionalne tragedije i povijesti kao nacionalnog trijumfa. Tak ose nacionalna povijest opisuje npr. kao martirologija srpskog naroda, ili kao kalvarija hrvatskog naroda, ili kao već stoljetni holokaust muslimana na ovim prostorima. Time se, dakako, sustavno inducira i promiče osobita logika političkog reagiranja koju je M. Torrelli opisao na ovaj način: “Za militante, žedne susreta s nepravednom povijesti za njihovu zajednicu i vjeru, ta logika vodi do uništenja sataniziranog neprijatelja”. (Torrelli, 1992.: 24.)

6. Na djelu je izrazita harizmatizacija političkih vođa. I to harizmatizacija po Weberovim terminima u dvostrukom obliku: u obliku osobne harizme i u obliku harizme funkcije. Stoga harizmatizirane političke vođe dobivaju svojstva osoba s nedvojbeno mesijanskom vokacijom, te se predočuju kao u biti nepogrešive, sveznalačke i svevideće, itd.

7. Događa se gotovo nevjerovatna epifanija povijesnih ličnosti, nacionalnih junaka i vitezova, nacionalnih svetaca i žrtava koji se oživljuju i recikliraju u političkom diskursu i u medijima kao suvremenici. Ponovno se oživljuju i recikliraju kao da su stalno u društvu sa sadašnjim političkim vodama koji rade na istoj stvari i koji danas govore i njihovim glasovima. Naliče ove epifanije tvori slična povorka, ali sada prokletnika i prezrenih, koji se također ponovno oživljuju i recikliraju ponajprije u funkciji političkih strašila i u okviru politike koja ne može bez uporabe političkih strašila.

8. Široko se pribjegava poznatoj urotničkoj teoriji društva, koja prepoznaje na djelu stare i nove urote i zaplotnjačke zavjere protiv određenog naroda kojem netko stalno radi o glavi. Tako je za neke stalno na djelu

tisućljetna vatikanska urota, njemačko-austrijska urota; za druge je na djelu pogibeljna masonska zavjera, bizantinsko-balkanska zavjera; za treće panislamska i fundamentalistička, a za neke i boljševička urota, itd. Naravno, takve se urote povremeno otkrivaju kako bi se moglo pokrenuti politički lov na stare i nove vještice, ako se to smatra potrebnim, ili barem opravdati nužnost totalnog nadzora nad društvom, nastojeći stvoriti osjećaj života u tvrđavi pod opsadom i u permanentnom neprijateljskom okruženju.

9. Lako se prepoznaje glorifikacija nasilne smrti. Za ilustraciju se mogu navesti neki primjeri. Tako je jedan srpski pravoslavni intelektualac ustvrdio, polazeći od krilatice "Semen est sanguis christianorum", kako prosječan srpski pravoslavni vjernik ne ide često u crkvu, ne pričešćuje se redovito, ne brine se mnogo o svom vjerskom obrazovanju, ali zna moliti svom svojom dušom i u svojim jednostavnim riječima, dokazujući duboko i trajno življenje s istinom pravoslavlja, te iznad svega i prije svega zna umrijeti za svoju vjeru i posvjedočiti je tom svojom najvišom žrtvom. (Bogdanović. 1991.: 38.) U drugom kontekstu A. Izetbegović piše: "Veličina herojskog čina nije u korisnosti, jer je često nekoristan, niti u umnosti jer je često bezuman. Drama doživljena i preživljena ostaje najsvjetliji trag božanskog u ovom svijetu. U tome je njena univerzalna i neprolazna vrijednost i značaj za sve ljude. Više od svih proroka i povjednika, ovi mučenici su stvarni vjesnici tog drugog svijeta". (Izetbegović, 1988.: 11, 12.)

10. Događa se povremeno ili stalno obnavljanje starih mitova te njihova reciklaža, kao i stvaranje novih mitova i njihova izravna uporaba u političke svrhe. Reciklaža mita o Kosovskom boju u Srba ili o boju kod Badra u Bošnjaka/Muslimana samo su klasični primjeri za to.

11. Naposljetku, izrazita je sklonost prema spektakularizaciji politike, te se nekim političkim manifestacijama pridaju gotovo liturgijske konotacije, što na neki način posvjedočuje da diskurzivno oblikovanje političkog mnijenja i političke volje u kompetitivnom okviru ustupa pred stalnim ili povremenim emocionalnim potvrđivanjem političke vjernosti i privrženosti.

Moglo bi se zaključiti da politizacija religija i religizacija politike u biti svjedoče o zaokretu u načinu kak o se danas ponegdje zamišlja i prakticira politika. Taj zaokret se može ilustrirati, polazeći od načina kako je A. Gouldner opisao modernu pojavu ideologija i kao inauguraciju novog načina političkog diskursa. Gouldner, naime, tvrdi da "ideologija uključuje pojavu novog načina političkog diskursa, diskursa koji traži akciju, ali je ne traži pozivajući se na autoritet ili tradiciju, ili samo na emotivnu retoriku. To je diskurs koji se temelji na ideji o utemeljenju političke akcije na svjetovnoj i racionalnoj teoriji... Ideologija tako pretpostavlja politiku koja se oblikuje racionalnim diskursom u javnoj sferi, kao što pretpostavlja da se potpora za nju može mobilizirati retorikom racionalnosti". (Gouldner, 1976.:30.) Dakako, time se izvorno političke institucije predočuju kao čisto ljudske institucije, odvezane od svake božanske transcendencije i očišćene

od svetosti. Stoga politizacija religije i religizacija politike svjedoče i o zaokretu u načinu legitimiranja političkih institucija i političkih strategija. I to ponajprije u znaku potvrde tvrdnje Gaucheta kako onaj tko kaže religija, govori ponajprije o stanovitom tipu društva na temelju autoriteta i superioriteta načela kolektivnog reda nad voljama pojedinaca, jer je “za svako društvo konstituirajuće obilježje da njegovo smisleno središte stoji izvan njega. I samo u mjeri u kojoj postoji takav odnos naspram onostranom mogu pojedinci biti sigurni da se susreću u zajedničkom svijetu, u jednom svijetu koji je kao cjelina spoznatljiv”. (Gauchet, 1976.) Prema tome, posrijedi je legitimiranje kojim se uspostavlja izvanjskost temelja društva i nedodirljivosti datih društvenih pravila, na temelju čega se društvene institucije od strategijskog značenja uzdižu iznad svih ljudskih i povijesnih kontingencija, te interesnih i drugih razlika i podjela.

IV.

Vrijedi ispitati plauzibilnost pristupa suvremenoj politizaciji religije i religizaciji politike, koji u središte pozornosti stavlja dvije bitne strukturalno uvjetovane i uzajamno povezane deficitarnosti koje se samo najjasnije očituju u procesima tranzicije. I to, *prvo*, u središte pozornosti dolazi intrinzična deficitarnost i prekarnost legitimiteta dominantnih političkih strategija i političkih režima koji ih nastoje realizirati, i, *drugo*, u središte analize dolazi deficitarnost i prekarnost nastojanja kojima se želi ostvariti suvremena revitalizacija religije i istinska obnova na čisto religijskoj osnovi.

Na prvoj se deficitarnosti vrijedi zadržati:

1. Nema dvojbe da se dominantne političke strategije, koje su danas na djelu u nizu suvremenih društava, i ponajprije u srednjoj i istočnoj Europi gdje se ponajviše služe spletom tzv. shock-terapija, sučeljavaju s dubokim protuslovljem i velikim rascjepom. Na jednoj strani, te političke strategije zahtijevaju visok stupanj pregrijanog i trajnog legitimiteta da bi mogle realizirati svoje visoko postavljene ključne političke ciljeve, i to u relativno nepovoljnim uvjetima, a na drugoj strani, takav legitimitet ne mogu postići u uvjetima raz-čaranog svijeta ili svijeta koji se dosljedno raz-čarava, te stoga i u okviru politike koja se očistila od svih zadnjih referencija i odlučno smjestila u relativno kao preduvjet za demokratsku pluralizaciju političkog života.

To, dakako, nije sasvim neočekivano protuslovlje. Već je prije uočeno da kapitalizam nije sposoban proizvesti vrijednosti podobne legitimirati društveni poredak, tako da prisile koje i dalje djeluju nad pojedincima ostaju one koje su ukorijenjene u predindustrijskim vjerovanjima i stavovima. To je na nešto drukčiji način izrazio i Lübbe tezom da “liberalna država živi od pretpostavki koje ona sama ne može zajamčiti”. (Lübbe, 1986.: 207.) Stoga se drži da kad ovo tradicionalno naslijeđe oslabi, erodiraju i odnosi s vlasti. U tom smislu erozija religijskih vjernosti, koje su

kao jedan od glavnih momenata u rezervoaru tradicionalnih vjerovanja i stavova, izaziva slabljenje društvene prisile, pa tako privatizacija religijskih vjerovanja destabilizira politiku, odvajajući vjeru od njezinih političkih i društvenih konzekvencija. Na taj se način pokazuje nužna sprega između sekularizacije i rastuće društvene nediscipline kao i smanjenja sposobnosti za kolektivne pothvate bilo koje naravi. Stoga se čak i traganje za zadovoljavanjem religijskih potreba izvan Crkve pokazuje kao izuzetno pogibljivo za političku i društvenu stabilnost. Tako se sekularizacija pokazuje kao glavna motorna snaga degradacije politike, jer, pretvarajući vjeru u privatnu stvar, uništava se najveći izvor društvene prisile kao i mobilizacijski potencijal. Ovo je posebno naznačeno u onim teorijskim pothvatima koji moderni nacionalizam interpretiraju u znaku dvostrukog neuspjeha. I to, prvo, religijskog, budući da “nacionalizam dolazi kao plod procesa u kojem je doživjela neuspjeh politička transpozicija kršćanskog univerzalizma”. (Coleman, Tomka, 1985.: 12.) I, drugo, svjetovnog, jer je “nacionalizam po svojim izvorima tvorba religijskog nadomjestka” (Schneider, 1995.), i to poglavito prosvjetiteljstva i Francuske revolucije, budući da je “revolucija, uklanjajući referencije na sveto i transcendentno organizirajuće načelo (božanski zakon svijeta) pokušala svijet učiniti odlučno profanim, ali je, nesposobna ozbiljiti takav cilj, stvorila novo sveto: puk otjelovljen u naciji i državi”. (Enriquez) Sve to, dakako, dobiva posebnu težinu u situacijama društvene krize i, još više, društvenog loma. Stoga ne začuđuje da je I. Kristol potkraj sedamdesetih godina lansirao univerzalnu formulu za izlazak iz društvene krize u terminima: sloboda tržišnim zakonitostima plus nacionalizam plus religije.

2. Ovo protuslovlje između naglašene potrebe za legitimitetom i teškoća da se legitimitet postigne u uvjetima politike smještene u relativnome postaje krajnje zaoštrano u procesima tranzicije. I to ponajprije pod utjecajem triju sklopova djelatnih okolnosti.

Prvo, to su moguće okolnosti kulturne i ideološke naravi. Naime, ideje i vrijednosti liberalizma imaju relativno ograničeni legitimacijski i mobilizacijski potencijal, zato najčešće i nisu konkurentno sposobne da se, po Gellnerovom opisu, kao previše apstraktne, cerebralne, beživotne potvrde u kompeticiji s tamnim duhovima.

Nadalje, to su okolnosti koje kao da pripadaju navodnoj prirodi same stvari. Naime, kako ističe M. Walzer, nastojanja usmjerena na etničku homogenost, zajednicu, čistoću, identitet itd. temeljne su, posvuda djelujuće i legitimne činjenice političkog života isto tako krucijalne naravi kao i nastojanja oko materijalnih interesa ili kao borba za slobodu. Zato zaštita i unapređivanje identiteta uključuje normalno mobilizaciju emocionalnih i izražajnih snaga zajednice koje imaju prioritet u usporedbi s apstraktnim liberalnim građanskim pravima koja su bez samosvojne intrinzičke biti, te su artifičijelne, jer mišljenje i osjećanje u etničkim kategorijama ne znači ništa drugo nego privrženost pojedinaca i grupa njihovoj vlastitoj povijesti,

kulturi i identitetu koje je stalno svojstvo ljudskoga društvenog života. (Walzer, 1992.: 171.)

Na poslijetku, to su strukturalne okolnosti tranzicijskih strategija koje svoje najdublje korijene imaju u protuslovljima između ključnih zahtjeva koji se nameću, te teškoća i ograničenja s kojima se suočavaju u društvenom realitetu.

Zahtjevi o kojima je riječ i koji se nameću jesu zahtjevi koji istodobno izviru: a) iz izgradnje nacionalnih država; b) iz potrebe za temeljitom demokratizacijom društva s djelatnim osiguranjem punih ljudskih i građanskih prava i demokratske participacije, c) iz nužnosti reforme vlasništva i uvođenja tržišnog gospodarstva, i to odozgo, te u znaku uspostavljanja svojevrсна političkog kapitalizma, d) iz potrebe osiguranja barem nekog minimuma socijalne države, e) iz potrebe zaustavljanja pada životnog standarda i njegova zadržavanja na nekoj podnošljivoj razini, te f) iz potrebe održavanja socijalnog mira s ublažavanjem i diversifikacijom društvenih sukoba, te institucionalizacijom rješavanja sukoba dogovorima i nagodbama.

Ključni problem pri tome je što se u okviru vladajućih političkih strategija opće povećanje društvenog outputa može postići samo pod cijenu da jedna manjina bude u stanju povećati značajnije i brže svoje prihode i svoje prednosti, nego većina koja barem u razdoblju unaprijed neodređenog trajanja gubi i mora gubiti. Stoga je to protuslovlje između osiguranja statusne sigurnosti za ekonomski ključne grupe i bezuvjetne garancije primjerenog minimuma supsistencija za svakoga što čini demokratizaciju društva upitnom i prekarnom. Offe zapravo upozorava da se tržišno gospodarstvo stavlja u pokret samo u preddemokratskim uvjetima. (Offe, 1991.: 881.) To je zapravo ono što proizvodi, između ostaloga, i frustrirajući tzv. tunelski učinak kao kad je npr. jedan trak na autoputu blokiran kolonom automobila koji stoje na mjestu i pomiču se gotovo milimetarski, dok se u usporednom traku autoputa, koji nije blokiran, brzo naprijed kreću automobili i odvija normalan promet. (Offe, 1994.) Pod takvim situacijskim prisilama rađa se osobita deficitarnost legitimiteta koji se može dobiti u politici i s politikom koja je odlučno smještena u relativnome i operira isključivo s relativnim. I još više, stvaraju se uvjeti, kako u političkim elitama tako i u masi potencijalno frustriranih gubitnika, da se legitimitet i traži i dobiva na drukčiji način i drukčijim putovima. I to ponajprije i ponajviše obnavljanjem ponovnog za-čaranja svijeta i politike u ponovno za-čaranom svijetu. A to znači politike sa zadnjim odnošnjim točkama koje se nadaju kao svete, transcendentne, apsolutne i totalne naravi barem po tendenciji, te su i nužne i uporabljive za autoritarne i autokratske svrhe, ponajprije u znaku sprege između populističkih pokreta na nacionalističkoj podlozi i autoritarnih prezidencijalističkih obrata s istim predznacima. Pri tome je sasvim jasno da, kako ističe Offe, "strategijsko uključivanje simbola koji označavaju kolektivne identitete i njihova dramati-zacija služe na prvom mjestu interesima moći i profita 'političke klase'". (Offe, 1994.: 165.) Na taj se način jedino i može nadoknaditi, barem za

stanovito vrijeme, deficitarnost i prekarnost legitimiteta koji se uopće može dobiti na strogo demokratski i nenuminozan način. Naime, politika dosljedno smještena u relativnome i operirajući s relativnim, načelno podliježe stalnoj iskustvenoj verifikaciji, te svoj legitimitet reproducira samo na temelju svojih očekivanih outputa, i to u okviru provjerljivih bilanca troškova i dobitaka. Politika pak sa zadnjim referencijama ne podliježe takvom tipu verifikacije, pa ni legitimitet te politike ne ovisi o njezinim konkretnim outputima, niti o konkretnim bilancama troškova i dobitaka.

Isto tako je očito da postoji sprega između legitimiteta i mobilizacijskog potencijala. Naime, deficitarnosti i prekarnosti takvog legitimiteta odgovara i deficitarnost i prekarnost političkog mobilizacijskog potencijala. Pregrijana, emocionalna i totalna politička mobilizacija nije uopće moguća na drugim okvirima i ona drugoj podlozi, nego u okvirima i na podlozi ponovnog začaranja i politike u začaranom svijetu sa zadnjim odnošajnim točkama svete, transcendentne, apsolutne i totalne naravi. "Privlačnost nacionalizma je djelomice rezidualna, to jest ona je rezultat neuspjeha drugih ideja ili ideala da galvaniziraju pučku potporu, energiziraju snažne osjećaje lojalnosti ili stvore učinkovite i privlačne institucije". (Linden, 1991.: 33.) Pri tome opcija za etnifikaciju politike kao primjer politike sa zadnjim referencijama svete, transcendentne, apsolutizirajuće i totalizirajuće naravi nije, kako je to pokazao Offe, sasvim iracionalna. (Offe, 1994.: 146.)

V.

Druga deficitarnost koja stoji u pozadini suvremene politizacije religije i religizacije politike tiče se mogućnosti i uvjeta za poželjnu religijsku obnovu i revitalizaciju religije, prije svega u znaku radikalne desekularizacije društva i nedvojbene povratka svetog.

1. Da bi se jasnije to podcrtalo, treba, dakako, spomenuti očekivanja koja su se ranije oblikovala i očitovala vezana za kraj komunizma i za tranziciju od komunizma prema postkomunizmu. Dvije su glavne vrste takvih očekivanja.

Jedna vrsta očekivanja polazi od kraha komunizma, ali taj krah interpretira kao u osnovi samo zadnju i neizbježnu etapu trajnijeg povijesnog procesa koji je započeo puno prije, pa se tako slom komunizma interpretira i kao slom svih nastojanja oko sekularizacije i laicizacije modernog društva, te stoga i oblikovanja modernog društva kao "društva koje je otišlo od Boga" (Poulat, 1994.: 5) ili je dovelo do privatizirane religije bez javnih funkcija. Zato su to bila očekivanja koja su polazila od uvjerenja koje je prepoznavalo u komunizmu prirodni izdanak prosvjetiteljstva, iako brutalan i perverznan, pa se tako krah komunizma u krajnjoj analizi shvaćao i kao definitivni kraj duha prosvjetiteljstva i doba prosvjetiteljstva, pa čak i moderniteta. A to se shvaćalo u biti kao kraj onoga duha i kraj onoga doba "kad po prvi put u povijesti započinje isključivo stvaranje ljud-

skog svijeta. Do tog vremena ljudsko biće je doživljavalo — pogrešno ili ispravno ovdje je bez značenja — jedinstveni i zajednički smisao svijeta koji je bio zajamčen nepogrešivošću i snagom svetog ili nadnaravnog poretka. Svijet moderne u prosvjetiteljstvu ne započinje kao sveta datost nego kao mundana činjenica. Od tog trenutka svijet je podložan promjenama, promjenjiv, nepredvidljiv, uvijek u razvoju, različiti te se tako mora 'stvarati', 'proizvoditi' i 'konstruirati'. I to je sada postalo upitno u duhu ovog vremena". (Jukić, 1992.: 67-68.) Stoga se zaključivalo da je sve ono što se na Zapadu "dogodilo od prosvjetiteljskog setečenta (ali u nekom obliku i od određenih struja talijanske renesanse) u biti bilo 'pogrešan put'. Napuštanje jedine 'ispravne', tj. kršćanske perspektive, od strane sekularnih ideologija koje su se smjenjivale jedna za drugom, objašnjavalo bi neprekinuti niz nesreća moderniteta i stoga današnju 'krizu'". (Messori, 1989.: 110.) U tom duhu se slom komunizma opisivao kao konačni i nepopravljivi neuspjeh moderne u sučeljavanju s vjerom i kao pobjeda Boga i Crkve nad modernitetom. (Michel, 1993.) Takva očekivanja opisao je G. Kepel, koji govori o zaokretu što se dogodio 1975. godine i koji se sastoji u tome da se sada javlja "novi religijski diskurs ne više da bi se tragalalo za prilagođavanjem sekularnim vrijednostima nego da bi se ponovno dalo sveti temelj organizaciji društva, preobražujući ga ako je potrebno. U svojim višestrukim izražajima ovaj diskurs hvali nadilaženje propalog moderniteta, pripisujući neuspjehe i dezorijentaciju udaljavanju od Boga. Nije posrijedi više *aggiornamento*, nego 'reevangelizacija' Europe; nije više posrijedi modernizacija islama nego 'islamizacija' moderniteta". (Kepel, 1991.: 14.)

Druga vrsta takvih očekivanja izravno je vezana za religijske promjene do kojih je morao dovesti krah komunističkih režima upravo u srednjoj i istočnoj Europi. To su bila očekivanja da će doći do prave plime revitalizacije katoličanstva u europskom prostoru pod snažnim poticajima koji će ponajviše doći s Istoka, te iznad svega pod utjecajem religijske obnove i revitalizacije katoličanstva u Poljskoj, Češkoj, Slovačkoj, itd. Naime, općenito se, pa i u samom duhu papinih izjava "suprotstavljala, barem za dugu vrijeme, vitalnost poljske crkve 'krizi zapadnih crkava'". (Michel, 1994.: 135.) To su također bila očekivanja da model poljskog katoličanstva i Katoličke crkve u Poljskoj ima univerzalno značenje, te će biti "model alternativan onome sekulariziranog i indiferentnog Zapada" (Michel, 1994.: 142), pa i pravi model nove duhovne rekonkviste Europe. Na pravoslavnoj strani ta očekivanja nisu bila ništa manje visoka. To je na pregnantan način izrazio D. Đorđević, koji je 1991. ustvrdio, prvo, da se "zahvaljujući sumraku socijalističke (ateističke) ideologije — naročito pod njom građenih sistema — stvara društvena, kulturna i duhovna klima za obnovu, čak i procvat pravoslavlja. U Evropi (pa i u svijetu) koja se sada rađa, religijski podsticaji ne dolaze više sa Zapada na Istok — već obratno. Pokazuje se da je pravoslavlje ostalo najživotnija duhovna sila na tradicionalno pripadajućim mu prostorima, premda je bilo podvrgnuto izuzetnoj represiji i sasječeno do korijena". Drugo, "pravoslavlje je neprekinuto nasljeđe

evanđeoske apostolske Crkve Kristove na Istoku, ali danas već i na Zapadu. Pravoslavlje putuje — bez spektakularnosti, polako ali sigurno, prema Zapadu želeći da svjedočenje o historijskoj vertikali položi u historijsku horizontalu”. Treće, i najbitnije, “pravoslavna kršćanska vjera i dalje će pružati milionima ljudi ljubav i mir, sreću i toleranciju, omogućavati nalaženje smisla i razloga življenja i davati osjećaj ravnoteže i postojanosti. Ona to može postići u slučaju da se ne svodi isključivo na kršćanski zakon i običaj, masovnu sociološku religioznost vanjskog tipa nego i na istrajno ’oslobođenje unutrašnjeg čovjeka u pravoslavnoj duhovnosti’”. (Đorđević, 1991.: 10.) U istom duhu predsjednik Grčke teološke asocijacije zaključuje na godišnjem skupu 1990. kako “nakon pada marksističko-lenjinističkih režima i potpunog neuspjeha kapitalističkih sistema da oblikuju ljudske zajednice... pravoslavlje je jedina mogućnost da ujedinjena Evropa postane zajednica s ljudskim licem”. (Kokosalis, 1995.: 255.)

2. Očito je da se takva očekivanja nisu ispunila. Prije svega, revitalizacija i obnova religije puno su manje išle plimom osobne religioznosti i spiritualizacije osobnog življenja, te unutarnjeg oslobođenja čovjeka u njegovoj duhovnosti koje ljudima donosi ljubav i mir, sreću i toleranciju. To se ponajmanje dogodilo razmahom svojevrstne religije a la carte po osobnoj odluci, a puno više u znaku retradicionalizacije, retotalizacije i rekolektivizacije odluka, te u znaku povratka vjeri predaka. Nadalje, posebno je došla do izražaja neočekivana sprega između religije i onoga što je Poulat opisao kao nacionalizaciju svetog i sakralizaciju nacionalnog za koje se inače pretpostavljalo da stoje u konkurentnom odnosu, pa tako da tek slabljenje religije vodi do sakralizacije nacije i nacionalizacije svetog kao nadomjestka za to slabljenje, dok jačanje religije ide u znaku erozije sakralizacije nacije i nacionalizacije svetog. Na posljétku, revitalizacija je religije po svojoj dosadašnjoj matrici išla usporedno s politizacijom religije. Stoga se Michel s razlogom pita “nije li politizacija religije u perspektivi da ova rađa misiju ili se oblikuje prema njoj, postala i ne postaje li u stvari uvjet same ’religijske obnove’”. (Michel, 1994.: 138.)

3. Zapravo, sve to sugerira zaključak da su politizacije religije i religijacija politike uvjetovane, između ostaloga, i nesposobnošću da se religijska obnova realizira na čisto religijskoj podlozi i s religijskom motivacijom. To bi se možda moglo ilustrirati usporedbom zagrebačkog susreta s papom Ivanom Pavlom II. na hipodromu i ljubljanskog susreta s istim papom u ljubljanskom parku. Prvi susret u znaku izrazito naglašene nacionalizacije svetog i sakralizacije nacionalnog (o čemu je svjedočilo more hrvatskih zastava na misi) doveo je na misu na hipodrom više od 750.000 ljudi ili gotovo 16 posto ukupnog stanovništva Republike Hrvatske. Drugi susret bez izrazito naglašene simbolike nacionalizacije svetog i sakralizacije nacionalnog (o čemu je svjedočilo gotovo potpuno odsustvo slovenskih zastava na misi) doveo je na misu 120.000 vjernika ili 6 posto ukupnog stanovništva Slovenije.

Dva izazova za religiju i Crkvu izgleda da se nameću. Prvi se odnosi na realni društveni pluralizam kao ključni uvjet za demokraciju. Taj izazov je na primjeru poljske Katoličke crkve Michel opisao ovako: "Crkva zasigurno priznaje ovu potonju (tj. demokraciju), ali uz uvjet da joj se prizna pravo da je oblikuje u ime istine koju ona jedina posjeduje". (Michel, 1994.) Međutim, demokracija dobiva snagu iz toga što se ne poziva na neku istinu koja bi unaprijed postojala na aprioran način i iz koje bi ona proizlazila, te na kojoj bi se temeljila, nego na istinu koju ona proizvodi upravo po tome što ona ne pretendira da vrijedi kao Istina s velikim slovom I. Drugi se tiče odnosa naspram drugoga i drugotnosti. Naime, nije moguće povjerovati da je drugotnost drugoga samo privremena, podložna da se poništi bilo preobraćanjem ili obrazovanjem duše, kao što je teško povjerovati da će se kulturni modeli koji se doživljuju kao tuđi, moći nametnuti prisilom. Na sličan se način ni odnos naspram tolerancije ne može u demokratskom okviru samo svesti na obnovu poznate "permissio negativa mali", ili na toleriranje nečega što je osuđeno da ostane marginalno.

Iz ovoga slijedi zaključak da se temeljni ciljevi političkih strategija koje su primjenjivale niz tzv. šok-terapija u datim uvjetima nisu mogli realizirati u okviru daljnjeg razčaranja svijeta i razaranja politike i s osloncem na politiku, odlučno smještenu u relativno i operirajući s relativnim, nego samo u okviru ponovnog začaranja svijeta i začaranja politike, tj. politike sa zadnjim odnošajnim točkama svete, transcendentne, apsolutne i totalne naravi. Stoga se nisu realistički mogli ostvariti bez istodobne izrazite politizacije religije i religizacije politike. Na sličan se način ni priželjkivana obnova religije i njezina radikalna deprivatizacija nisu realistički mogle ozbiljiti drukčije nego uz pomoć izrazite politizacije religije i uz obnovu politike sa zadnjim odnošajnim točkama.

Literatura

Berger, Peter, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, New York, Doubleday, 1969.

Bogdanović, D., "Pravoslavna duhovnost na iskušenjima našeg doba", *Gradina*, Vol. 26, No. 10-11-12., 1991.

Casanova, Jose, "Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-Westvergleich", *Transit*, No. 8, 1994.

Coleman, John, Tomka, Miklosz, "La sfida del nazionalismo alle chiese", *Concilium*, Vol. 31, No. 6, 1995.

Đorđević, Dragoljub, "Pravoslavlje između neba i zemlje", *Gradina*, Vol. 26, No. 10-12, 1991.

Enriquez, R., *De la Horde a l'Etat*, Paris, Gallimar

Gauchet, Marcel, *Le desencantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

Gauchet, Marcel, "L'Experience totalitaire et la pensée de la politique", *Esprit*, No. 7-8, 1976.

Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Cambridge, Basil Blackwell, 1986.

Gouldner, Alvin, *The Dialectics of Ideology and Technology*, London, 1976.

Guizzardi, Gustavo, *La religione della crisi. Per una teoria sociologica dello scambio del prodotto religioso*, Milano, Edizioni Comuita, 1979.

Hervieu-Leger, Daniele 1993., "Catholicisme: l'enjeu de la memoire", u: Cipriani, Roberto (ur.), "Religions sans frontieres?". *Present and Future Trend of Migration, Culture and Communication*, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per l'informazione e l'editoria, 1993.

Hervieu-Leger, Daniele, "Un entretien avec Daniele Hervieu-Leger", *Le Monde*, 10 Mai 1994.

Hervieu-Leger, Daniele, *La religion pour memoire*, Paris, Cerf, 1993.

Izetbegović, Alija, *Islam između Istoka i Zapada*, Beograd, 1988.

Jukić, Jakov, "Vjeronauk i nova kultura ravnodušnosti", u: *Vjeronauk u duhovnoj obnovi Republike Hrvatske*, Tajništvo za pastoral Franjevačke provincije Presvetog Otkupitelja, Split, 1992.

Kamenka, Eugene (ur.), *Nationalism. The Nature and Evolution of an Idea*, London, E. Arnold, 1976.

Kepel, Giles, *La revanche de Dieu. Chretiennes, juifs et musulmane a la reconquete du monde*, Paris, Ed. du Seuil, 1991.

Kokosalakis, Nikos, "Church and State in the Orthodox Context with Special Reference to Greece", u: Antes, Peter, De Marco, Pietro, Nesti, Arnaldo (ur.), *Identita europea e diversita religiosa nel mutamento contemporaneo*, Firenze, Angelo Potrecorboli, 1995.

Lübbe, Harmann, "Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität", u: Kleger, Hainz, Müller, Alois (ur.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München, Kaiser, 1986.

Messori, Vittorio (1989.), "Catolici e mondo moderno", u: Jacobelli, Jader (ur.), *Crisi e fede*, Roma-Bari, 109-113.

Neuhaus, Richard John, *The Naked Public Square*, Grand Rapids, Erdmans, 1984.

Offe, Claus, "Capitalism by Design? Democratic Theory Facing Triple Transition in East Central Europe", *Social Research*, Vol. 58, No. 4, 1991.

Offe, Claus, *Der Tunnel am Ende des Lichts. Erkundungen der politischen Transformation im Neuen Osten*, Frankfurt, New York, Campus, 1994.

Poulat, Emile, *L'ere postchretienne. Un Monde sorti de Dieu*, Paris, Flammarion, 1994.

Poulat, Emile, *Liberté, Laïcité*, Paris, du Cerf, Cujas, 1987.

Robertson, Roland, "Globalization, Politics and Religion", u: Beckford, James; Luckmann, Thomas (ur.), *The Changing Face of Religion*, Sage, London, 1989.

Schneider, Heinrich, "Patriottismo e nazionalismo", *Concilium*, Vol. 31, No. 6, 1995.

Sunić, Tomislav, "Yugoslavia: The End of Communism, The Return of Nationalism", *America*, 1991.

Torrrelli, Maurice, *Religions et Guerres*, Nice, Mame, 1992.

Voye, Liliane, "Molteplice e identitario. Immagini contrastanti del cattolicesimo europeo", *Religioni e societa*, Vol. 9, No. 20, 1994.

Vrcan, Srđan, "La religione, le chiese e la guerra postjugoslava", *Concilium*, Vol. 31, No. 6, 1995.

Walzer, Michael, "The New Tribalism. Notes on a Difficult Problem", *Dissent*, 1992.

Walzer, Michael, "Politik der Differenz. Staatsordnung und Toleranz in der multikulturellen Welt", *Transit*, No. 8, 1994.

Willaime, Jean-Paul, "La religion civile a la française et ses metamorphoses", *Social Compass*, Vol. 40, No. 4, 1993.

Srđan Vrcan

*CURRENT RELIGIOUS CHANGES IN THE
FRAMEWORK OF A POLITICAL SOCIOLOGY
OF RELIGION*

Summary

The paper starts from hypothesis that current religious change may be best approached within the categorial framework not of a sociology of religion, conceived of and practiced as a sociology of religion of individuals and values but a political sociology of religion (Guizzardi) focused upon political exchange aimed at generating legitimacy and, therefore, creating consensus. Two current complementary trends of religious change, described as politization of religion and religionization of politics (Robertson), are interpreted in such a way. Firstly some aspects of the current politization of religion have been identified and described, and, secondly, the crucial aspects of religionization of politics, projected primarily upon the background of transitional processes in former Yugoslavia have been identified and analysed. Finally, an interpretation of such trends have been elaborated basically by taking into consideration two crucial discrepancies and precariousness. The first one is discrepancy and precariousness of legitimacy of dominant political strategies to be obtained by a politics coherently situated in the relative, dissociated from any kind absolute and sacred. The second is the discrepancy and precariousness of a possible religious revival to be obtained upon strictly religious bases.