



# OD RELIGIJSKOG DO NACIONALNOG IDENTITETA I NATRAG (NA PRIMJERU BOSNE I HERCEGOVINE)

Ivan MARKEŠIĆ  
Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Zagreb

UDK: 323.1(497.6)  
Prethodno priopćenje

Primljeno: 24. 8. 2008.

U radu se analizira značenje religije u konstituiranju nacionalnih identiteta u Bosni i Hercegovini, kao i značenje nacionalnoga pripadanja u potvrđivanju religijskog identiteta (Bošnjak = musliman, Hrvat = katolik, Srbin = pravoslavac). Raspravu o međusobnom suodnošenju nacionalnog i religijskog te o njihovu uzajamnom prožimanju autor smješta u okvire suvremenih rasprava o sekularizaciji i "neočekivanom" povratku religije u područje sekularnog te nacionalnog u područje sakralnog i u okvire suvremenih rasprava o naciji i nacionalizmu. Autor posebnu pozornost posvećuje Bosni i Hercegovini, u kojoj su se odvijali i dalje traju procesi međusobnoga prožimanja i dopunjavanja religijskog i nacionalnog, kao i procesi sakraliziranja nacije, ali i nacionaliziranja religije. U tu raspravu autor unosi i razmišljanja o političkoj religiji, o njezinu nastanku i općim karakteristikama, o njezinim značenjima u suvremenim društvima te posebno o njezinoj sadržajnoj realizaciji u suvremenoj BiH.

Ključne riječi: Bosna i Hercegovina, religija, nacija, sekularizacija, religijski i nacionalni identitet, politička religija, sakraliziranje nacije, nacionaliziranje religije



Ivan Markešić, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar,  
Marulićev trg 19/1, p. p. 277, 10 001 Zagreb, Hrvatska.  
E-mail: Ivan.Markesic@pilar.hr

## UVOD

525

Neprijeporno je da je nacionalizam na prostorima bivše države Jugoslavije od sredine 1970-ih u bitnome određivao i "odredio prirodu glavne struje u politici i kulturi" i da je time, posebno

na početku 1990-ih godina, stekao "status državne politike" na temelju koje je mogao postati i glavni pokretač procesa "globalne društvene, ideološke, ekonomske i kulturne dekonstrukcije i rekonstrukcije ovih prostora" (Vrcan, 2006., 36, 39). Postavlja se, stoga, pitanje u kojoj je mjeri religija (ovdje: pripadanje određenim religijskim zajednicama) utjecala na pojavu nacionalizma na tim prostorima, na njegovo jačanje i legitimaciju, posebno u razdoblju kad se mislilo da se procesi sekularizacije odvijaju u takvom smjeru da se o nacionalizmu gotovo i nije govorilo.

U prvom ću se poglavlju osvrnuti na teorijska ishodišta "sekularizacijske debate", ali i na autore koji se sekularizacijskom temom bave potkraj 20. i na početku 21. stoljeća, kao što su Grace Davie (2005.) i José Casanova (1994.). Koliko je sekularizacijska teza bila prihvaćena prije 20 do 30 godina, toliko je ona danas za neke autore postala nevažna. U analizi tih postavki osvrnut ću se na stajališta Karla Gabriela i Jürgena Habermasa te ukratko naznačiti suvremenu socioreligijsku situaciju u BiH.

U drugom poglavlju iznijet ću osnovne postavke iz suvremene rasprave o fenomenu nacije i nacionalizma, pri čemu ću se služiti radovima Vjerana Katunarića (2003.), Anthonija D. Smitha (1998.) i Hansa U. Wehlera (2005.).

U trećem dijelu obradit ću procese pojavljivanja nekih već davno "zapretanih" identiteta na području bivše Jugoslavije, na kojem su s procesima jačanja nacionalizma sve snažniji bivali i procesi desekularizacije društva, a s tim u vezi i procesi "povratka Svetog" u dotle isključivo za sekularne, socijalističke teme rezervirane "niše", kao što su politika, kultura, obrazovanje, mediji itd. U tom ću se dijelu osloniti na djela "domaćih" autora: Srđana Vrcana (1986.; 2006.), Esada Čimića (2007.), Vjekoslava Perice (2006.), Ibrahima Bakića (1994.), Ivana Cvitkovića (2004.) i Dine Abazovića (2009.).

U četvrtom dijelu rada obradit ću procese sakralizacije nacije i nacionaliziranja religije, dok ću se u petom dijelu baviti značenjem religije u potvrđivanju nacionalnog identiteta, s posebnim osvrtom na obrazloženje pojma *političke religije* kao i na obrazloženje pojedinačnih traganja triju bosanskohercegovačkih vjeroispovijedi za srednjovjekovnim identitetom.

## **SEKULARIZACIJSKA TEZA I ŠTO JE OSTALO OD SEKULARIZACIJE**

U suvremenoj zapadnoeuropskoj sociologiji religije traju rasprave o sekularizaciji. One se kreću u veoma širokom rasponu: od onih koji smatraju da je sekularizacija sastavnica evolucijskog razvoja ljudskih društava, a time i zapadnoeuropskog, do onih koji smatraju kako sekularizacije uopće nije ni bilo. Zagovornici sekularizacijske teze, posebno 1960-ih godina, vi-

djeli su u snažnim procesima modernizacije uzroke sve slabijeg utjecaja religije i Crkava u modernim društvima. Smatrali su da se područje Zapadne Europe nalazi u "neprekinutom, dubinskom i nepovratnom sekularizacijskom procesu", zbog čega se počelo govoriti i o "postkršćanskoj Europi" (Casanova, 2004.). Religiju se suprotstavljalo moderni, svejedno je li se pod pojmom modernizacije razumijevala racionalizacija ili sve snažnija industrijalizacija, urbanizacija i mobilnost. Religiju se definiralo kao iracionalnu, nazadnu, tradicionalnu i autoritativnu, kao pojavu i pojam koji pripadaju predmoderni, iako je, smatra Detlef Pollack, moderna nereligijska isto kao i pred-moderna, jer opadanje društvenoga značenja tradicionalnih Crkava ne znači ni u kojem slučaju nestanak religije. U tom se razdoblju pretpostavljalo da će njezino društveno značenje i njezina vrijednost opadati u onoj mjeri u kojoj se društvo bude moderniziralo (Pollack, 1997.). W. Herberg smatra da sekularizacija znači "slabljenje konvencionalne religije i jačanje funkcionalnih ekvivalenata religije, odnosno operacionalne religije", dok, s druge strane, M. Yinger nije čuo postojanje sekularizacije u smislu apsolutnoga nestajanja religije i koji sekularizaciju definira kao proces u kojemu 'simboli i tradicionalni religiozni oblici gube snagu prepoznavanja' jer su postali *de facto* disfunkcionalni u uvjetima suvremenoga društva (Jukić, 1975., 39-48). Jukić u istom tekstu navodi da je za Th. Luckmanna religija, shvaćena u kategoriji individualne vjere, prešla iz javne sfere u privatnu sferu i tu se duboko ukorijenila u ljudskoj duši, pa bi u tom smislu sekularizacija značila "prijelaz od javne, vidljive, crkveno organizirane religije na privatnu, nevidljivu religiju". Berger misli da "sekularizacija vodi do privatizacije religije, a privatizacija do pluralizma i društvene zabačenosti Crkve i njezinih institucija", a B. Wilson naznačuje kako je sekularizacija logična i nužna posljedica racionalizacije, jer je "tek racionalizacijom zapadnog industrijskog društva religija izgubila utjecaj na mišljenja, ponašanja i institucije u društvu". Međutim, smatra Jukić, T. Parsons problem sekularizacije izjednačuje s problemom diferencijacije u društvu, odnosno "sekularizacija je neka transpozicija vjerovanja i modela ponašanja od religiozne na sekularnu sferu." Za N. Luhmanna sekularizacija dobiva značenje odvajanjem funkcionalnih društvenih podsustava politike, privrede, znanosti, obrazovanja itd. od religije (Luhmann, 1977.), dok J. Habermas smatra da su se Crkve i religijske zajednice tijekom diferenciranja funkcionalnih društvenih podsustava ograničile ponajprije na svoju temeljnu funkciju dušobrižničke prakse i da su se morale odreći mnogih kompetencija na drugim društvenim područjima. Istodobno je izvršavanje religijske prakse zadobilo individualne oblike. Time "funkcionalnom specificiranjem religijskog sustava odgovara individualiziranje religijske prakse" (Habermas, 2008., 37).

Casanova prihvaća tezu da je paradigma sekularizacije bila "glavni teorijski okvir" kroz koji su društvene znanosti "sagledavale odnos između religije i suvremenosti" i da, usprkos mnogim nejasnoćama oko samoga značenja, sekularizacija kao pojam nije napuštena, nego je redefinirana, te omogućuje točniju analizu religije u raznim dijelovima svijeta" (Davie, 2005., 46). Casanova također smatra da gubitak funkcije religije i individualizacija ne moraju za posljedicu imati *gubitak značenja* religije – ni u političkoj javnosti i kulturi društva ni u osobnom životu. Misli da je danas primjerenije govoriti o "napuštanju Crkve" i o religijskoj individualizaciji umjesto o sekularizaciji (Casanova, 2004.). Stoga Grace Davie i govori o "vjerovanju bez pripadanja", jer je velik broj europskih građana prestao u svakom smislu pripadati svojim religijskim institucijama, iako "za sada nisu napustili mnoge od svojih duboko usađenih religijskih aspiracija" (Davie, 2005., 24). S druge strane, D. Hervieu-Léger drži da velik broj građana u zemljama koje su zahvaćene najsnažnijim procesima sekularizacije smatra sebe ipak kršćanima, što upućuje na postojanje "latentnog, nespecifičnog i pod površinom prikrivenog kršćanskog kulturnog identiteta", pa se u tom smislu može govoriti o "pripadanju bez vjerovanja". Ona, dalje, smatra da suvremena europska društva "nisu manje religiozna zato što su sve racionalnija, nego zato što su sve manje i manje sposobna zadržati sjećanje koje leži u biti njihova religijskog postojanja". Time ta društva postaju "amnezijaska društva", dok se religiju može shvatiti kao "kolektivno sjećanje" (Davie, 2005., 49-50).

Kako su dijagnoze trenutačne religijske situacije suvremenih zapadnoeuropskih društava i pretpostavke o daljnjoj budućnosti sekularizacije, predstavljene u radovima o sekularizaciji 1950-ih i 1960-ih godina, bile veoma često pogrešne, neki su autori spremni govoriti o "kraju sekularizacijske teorije" (Joas, 2007., 9-43). Da je tomu tako, svjedoči i sam Berger, koji je svojim radovima pridonio stvaranju sekularizacijske teorije. On kaže da nije točna pretpostavka kako živimo u sekulariziranom svijetu, jer je današnji svijet, uz manje iznimke, religiozan kao i prijašnji, a u nekim područjima još i religiozniji, te da je slijedom toga sve ono što su stvarali društveni znanstvenici i povjesničari koji su prilično komotno objavili "sekularizacijsku teoriju" u biti bilo pogrešno, čemu je, kako priznaje, i sam puno pridonio (Berger, 2008., 12).

Kad je riječ o bosanskohercegovačkom društvu na kraju XX. stoljeća, treba reći da je ono odraz globalnih događanja. Snažni procesi modernizacije i urbanizacije, ali i državne ateizacije društva, utjecali su na opadanje značenja religije u društvu. Pod utjecajem vladajućega Saveza komunista Jugoslavije, religija se smatrala iluzijom, nazadnom pojavom, pa

time neprikladnom za razvoj socijalističkoga društva. U prvim poslijeratnim godinama ideološki protežirana ateizacija društva postala je poželjan svjetonazor, ateizam se smatrao osnovom za društveno napredovanje, dok su religija i pobožni vjernici bili negativno percipirani. Proces sekularizacije nije bio posljedica snažnih sociokulturnih promjena, nego oblik politički isforsiranih procesa slabljenja utjecaja religije u javnom životu. Međutim, uz procese politički isforsirane sekularizacije tekli su i procesi istinske "zapadne" sekularizacije društva, a što se posebno očitovalo u velikim urbanim sredinama (Abazović, 2009., 43-48).

Na početku 1990-ih religija se u BiH vraća "na velika vrata". Time ne dolazi do "oživljavanja" pod komunističkom vlašću već "zamrloga" vjerskog života, nego do promjene političke uloge religije i religijskih zajednica, čiji je utjecaj na politički, obrazovni i kulturni život, a posebno na medije, osjetno porastao (Abazović, 2009., 48-50). One iz podjarmljenoga političkog položaja što su ga imale u bivšem komunističkom sustavu počinju preuzimati vodeću ulogu u suvremenom bosanskohercegovačkom društvu. U tom razdoblju, smatra Abazović, dolazi do desekularizacije javnoga života – što se vidjelo po sve većem broju sudionika religijskih obreda, sve izraženijem isticanju vjerskih simbola te pokazivanju osobnoga i kolektivnoga religijskog pripadanja.

Istodobno s tim procesima teku i procesi religizacije političkoga života, ali i etnizacije religija.

## **NACIONALIZAM, NACIONALNI I VJERSKI IDENTITETI**

Sredinom druge polovice XX. stoljeća počinju u društvenim znanostima veoma žučne rasprave o naciji i nacionalizmu, o vremenu njihova nastanka i o njihovom mogućem daljnjem razvoju i trajanju. Međutim, iz tih rasprava nije se uspjela "roditi" općeprihvaćena teorija o naciji i nacionalizmu. Naprotiv, nastalo je više veoma oprečnih stavova o tim fenomenima. Stoga Katunarić ističe kako treba napraviti distinkciju između rasprava o naciji i nacionalizmu do 1970-ih i onih koje započinju nakon toga.

### **Novije teorije o naciji i nacionalizmu**

U svojoj knjizi "Sporna zajednica" (2003.) Katunarić analizira radove nekoliko autora koji su se do početka Drugoga svjetskog rata bavili "klasifikacijskim shemama nacionalizma". To su britanski povjesničari H. Kohn i C. Hayes te njemački H. Plessner. Od 1945. do 1970-ih godina radove objavljuju autori koji su svoje koncepcije o nacionalizmu temeljili na povijesnim istraživanjima i koje su (koncepcije) bile motivirane "podjelom između liberalnoga Zapada i komunističkog Istoka".

Među najvažnije predstavnike te skupine ulaze češki povjesničar M. Hroch i mađarski politolog I. Bibó, zatim britanski povjesničari H. Seton-Watson i J. Breuilly te američki sociolozi L. Snyder i K. Deutsch (Katunarić, 2003., 139-149).

U predstavnike teorije primordijalizma, prema kojem "nacionalizam ima porijeklo u starijim oblicima ili dubljim slojevima grupnog identiteta i međugrupnih odnosa", Katunarić ubraja C. Geertza, koji naglašava primordijalnu vezanost, zatim P. L. van de Berghe, koji govori o etničnosti kao proširenom srodstvu, o etničnosti koja izvire iz ljudskih gena. Govoreći o prijelazu s teorija primordijalizma prema modernizmu, on upućuje na radove A. Smitha, u kojima se raspravlja o dvjema bitnim dimenzijama etničkog: o etničkoj svijesti i o društvenoj strukturi (Katunarić, 2003., 172-180).

Među moderniste koji naciju objašnjavaju "kao proizvod industrijalizacije, političke demokratizacije, masovnog obrazovanja i medija", dakle "kao proizvod modernog doba", Katunarić ubraja F. Bartha kao začetnika novoga modernističkog smjera i koji govori o održavanju međugrupnih "etničkih granica", zatim E. Gellnera, za kojeg je nacija "politički izumljena zajednica", B. Andersona, koji naciju shvaća kao "zamišljenu zajednicu", E. Hobsbawma, koji govori o nacionalizmu kao novom "izumitelju tradicije", te I. Wallersteina, E. Balibara, L. Greenfelda i M. Manna (Katunarić, 2003., 181-264).

Među autore koji, osim J. Habermasa, odbacuju sve pretpostavke modernističke teorije o naciji i nacionalizmu, a posebno shvaćanje da ta dva fenomena predstavljaju etape "evolucije modernih društava", Katunarić navodi M. Billiga i njegovu knjigu "Banalni nacionalizam", smatrajući je "razdjelnicom između modernističke škole i novijih radova", te dvije predstavnice "postmodernističke metode dekonstrukcije", F. Anthias i N. Yuval-Davis, koje vode raspravu "o muškoj konstrukciji nacije". U tu skupinu autora on ubraja i M. Castellsa, koji analizira kulturnu moć nacionalizma zasnovanu na potrebi za identitetom, za odgovorom na pitanje tko smo to "mi", te R. Brubakera, koji je svojom smjelom tvrdnjom da je "princip državljanstva iznutra inkluzivan, a izvana ekskluzivan" zapravo dotaknuo "bit odnosa između sustava moći i nacionalizma". U istu skupinu autora ubraja i D. Millera, kod kojeg se nacionalno pojavljuje kao zaštitnik kulture, zatim autore čiji su teorijski pristupi izgrađeni u duhu etičkog univerzalizma koji je kod Ch. Tylora "donekle uvjetovan", a kod J. Habermasa "bezuvjetan".

### **Kada započinje razdoblje nacionalizma?**

Nacionalizam se javlja, smatra Gellner, kao objektivan i neizbježan imperativ u razdoblju "burnih preuređenja" na prijelazu čovječanstva iz agrarnih društava, koja nisu bila sklona

nacionalizmu ni kulturnoj homogenosti, u industrijska, s čijim se nastankom mijenjaju političke i kulturne granice, u vrijeme kada dolazi do krvavih sukoba i nasilja (Gellner, 1998., 59-60). Drugi autori navode da u modernom svijetu "nacionalizam predstavlja možda najneodoljiviji identitetski mit" (Smith, 1998., 7), koji nalazimo u raznim oblicima.

Međutim, Wehler misli da se prvotni, tzv. "zapadni nacionalizam", etablirao i prije nastanka industrijskih društava, u razdoblju revolucionarnih kriza, do kojih je dolazilo u procesima modernizacije. U tim je vremenima nestanka manjih i stvaranja "ujedinjenih" modernih nacionalnih država nacionalizam ponudio onu integracijsku snagu koju do tada nije mogla pružiti ni jedna druga ideologija. Ponudio je novu osnovu legitimnosti, dok je stare predodžbe o svijetu nadomjestio svojim, čime je "integrirao i legitimirao suverenu nacionalnu državu" te ubrzao "tvorbu nacije s ciljem dovršene homogenosti i neospornog nacionalnog identiteta" (Wehler, 2005., 30, 33). Osim toga, nacionalizam je morao raspolagati određenom količinom ideja, vrijednosti, značenja, mitova i simbola, kojima se u svom etabliranju izdašno i služio.

### **Izrastanje nacionalizma na krilima židovsko-kršćanske tradicije**

Wehler misli kako se židovsko-kršćanska tradicija stoljećima utiskivala u mentalitet građana zapadnoeuropskih društava i gotovo u cijelosti određivala njihov misaoni horizont. U vremenima krize bilo je najlakše i najsigurnije posegnuti za najjačom alternativom kriznim stanjima, za skladištem simbola koje je nudila židovsko-kršćanska predaja.

Wehlerovo shvaćanje o četiri starozavjetne ideje koje je nacionalizam uspio sekularizirati i, nakon njihova uspješnog 'presađivanja' u domaće tradicije, dugotrajno iskorištavati, može se gotovo u cijelosti primijeniti i na hrvatski, i na bošnjački, i na srpski nacionalizam u BiH. A riječ je 1) o adaptiranoj predodžbi o "izabranom narodu", zatim 2) o "obećanoj", "svetoj zemlji", 3) o smrtnom neprijateljstvu protivnika koji bi mogli spriječiti "izabrani narod" da uđe u obećanu zemlju te 4) o povijesnoj misiji koju "izabrani narod", odnosno njegov vođa, trebaju ispuniti "na svetom tlu buduće nacionalne države" (Wehler, 2005., 34-35).

Smatrati sebe *izabranim narodom* značilo je, po Wehlerovu mišljenju, vrlo mnogo: a) umjesto saveza Jahve i Izraelaca, sada se ustoličuje savez "Providnosti", "Svjetskog Duha", "Povijesti" i *dotične nacije* (Hrvatska je tako postala "predziđe kršćanstva", a Kosovo "srpski Sion", odnosno "srpski Jeruzalem", dok Bošnjaci postaju "temeljni narod" zemlje Bosne, a druga dva naroda – Hrvati i Srbi – doseljenici). Time se b) uspostavlja *distanca prema drugima i drukčijima* (Hrvata prema Srbima i Bošnjacima, Srba prema Hrvatima i Bošnjacima i Bošnjaka

prema Hrvatima i Srbima, iako su vjernici muslimani u hrvatskim i srpskim nacionalističkim ideologijama etnički Hrvati, odnosno etnički Srbi). Time se stvara snažna unutarnja homogenost i jačaju vanjske granice prema "zakletim neprijateljima"; c) stvara se *mit o podrijetlu*, čime se stabilizira etnička zajednica i narodno bratstvo i svi postaju braća i sestre (Wehler, 2005., 36). U tom slijedu *obećana zemlja* postaje Domovina. Njoj nacionalizam određuje točne granice unutar kojih se prostire pradjedovska zemlja natopljena krvlju predaka, mjesto gdje se razvijala narodna kultura i jezik. Zacrtno granice obećane zemlje koju bi trebao baštiniti izabrani narod nikada se ne smije zaboraviti. A to će moći samo osoba mesijanskih kvaliteta. Mesijanizam je time nudio eshatološku nadu u skoro izbjavljenje iz "ropstva" te ulazak u "novi Jeruzalem" (Wehler, 2005., 37).

Posebno značenje za etabliranje nacionalizma bilo je proklamiranje sveopćega bratstva (Braćo Hrvati!, Braćo Srbi!, Braćo Muslimani!), a što je na poseban način bilo istaknuto u novozavjetnim kršćanskim spisima, npr. kod sv. Pavla u *Poslanici Galaćanima*, gdje on kaže: "Nema tu više ni Židova ni Grka; nema više ni roba ni slobodnjaka; nema više ni muškog ni ženskog, jer ste svi samo jedan u Isusu Kristu. A ako pripadate Kristu, onda ste Abrahamovo potomstvo, baštinici po obećanju" (Gal 28-29).

Zbog mogućnosti služenja simboličkim zalihama religije, kao i zbog posvjetovljenih religijskih tradicija, nacionalizam je, smatra Wehler, bio najbliži religiji, zato što ona, između ostaloga, obećava pojedincu svladavanje neizvjesnosti, daje mu tumačenje smisla ljudske egzistencije, nudi opravdanje za proživljenu mučeničku patnju za najviše vrijednosti, upozorava na norme i vrijednosti za svakodnevno životno ponašanje, nudi veoma snažnu integraciju grupe iznutra, potičući sve članove zajednice na zajedničko sudjelovanje u obredima kako bi iskusili snagu zajedničke "pradjedovske vjere" i osnažili osjećaj pripadanja istoj grupi i stekli osjećaj različitosti od drugih i njihova nauka. Religija osim toga upozorava na značenje transcendentnosti, sugerirajući time isplativost žrtvovanja za naciju, čak i podnošenje mučeničke smrti za nju (Wehler, 2005., 40).

Posljednji rat u BiH (1991. – 1995.) u svim je nacionalnim religijama (hrvatskom katoličanstvu, srpskom pravoslavlju i bošnjačkom islamu) našao zagovornike osobne žrtve za dobrobit nacije. Hrvatski branitelji s krunicom oko vrata polagali su život na Oltar Domovine, srpski su borci ginuli "za krst časni i veru pravoslavnu", a Bošnjaci muslimani ratovali su uz povike "Allahu Ekber" (Alah je velik).



## OTKRIVANJE ZAPRETANIH IDENTITETA

U etabliranju bosanskohercegovačkih nacionalizama vrijednost najvišega stupnja postaje nacionalni identitet kao "kolektivna kulturna pojava" (A. Smith) koji dopušta koegzistiranje s konfesionalnim, regionalnim i tradicionalnim identitetima. Zapravo, "nacionalizam zahtijeva da se prejako vjeruje u nešto što očito nije tako" (Hobsbawm, 1993., 14), zbog čega nacionalna domovina postaje sakrosanktna (lat. *sacrosanctus*), to znači presveta, nepovrediva, neupitna (Wehler, 2005., 46). Stoga A. Smith navodi da pojam "nacionalnog identiteta" uključuje neki osjećaj političke zajednice koja podrazumijeva "bar neke zajedničke institucije i jedan kodeks prava i dužnosti za sve pripadnike zajednice", koji uz to upućuje na određeni društveni prostor, na prilično točno obilježen i ograničen teritorij s kojim se njezini pripadnici poistovjećuju i kojem smatraju da pripadaju (Smith, 1998., 22). Iz toga Smith izvlači bitna obilježja nacionalnog identiteta, a to su: 1) povijesni teritorij, odnosno domovina, 2) zajednički mitovi i povijesna sjećanja, 3) zajednička masovna, javna kultura, 4) zajednička zakonska prava i dužnosti svih pripadnika nacije te 4) zajednička ekonomija, s teritorijalnom mobilnosti pripadnika nacije (Smith, 1998., 29-30).

U zemljama bivše Jugoslavije pojavila se želja kod mnogih naroda za stjecanjem državnoga suvereniteta, za uskrsnućem već zapretanoga i gotovo zaboravljenoga vlastitog nacionalnog identiteta, njegova rekonstruiranja i ponovnog definiranja. Došlo je i do ponovnoga pronalaženja i iskazivanja jedinstvene, vlastite nacionalne kulture, koja je do tada bila modelirana prema potrebama socijalističkih i komunističkih elita.

Sve su te činjenice znatno utjecale na to da i u BiH otpočne žučna rasprava o državi, o nacionalnom identitetu i vlastitoj čistoj nacionalnoj kulturi, o religiji i njezinu utjecaju na formiranje ovih socijalnih činjenica. Vjerovalo se, međutim, a mnogi su u to uvjereni i danas, da su vjerska i nacionalna tolerancija te miran suživot bosanskohercegovačkih naroda i religija bili njihova istinska i neupitna zbilja. Znalo se, međutim, da se život u toj zemlji odvijao unutar jasno određenih granica pojedinih religijskih, a time i nacionalnih, grupa. Činilo se da se onoga drugog, nacionalno i religijski drukčijeg, poštovalo, da se prihvaćao njegov način života, njegova religija, njegovi običaji. Također se činilo da nitko nije imao ni najmanjih primisli ni želja za međusobnim miješanjem kako bi drugi izgubio svoj identitet, niti je itko pomišljao na ukiđanje međusobno povijesno uspostavljenih i realiziranih granica i razlika, osim zagovornikâ nove građanske religije "bratstva i jedinstva", koja je dovela od stvaranja nove nacional-

nosti, "pojavu takozvanih Jugoslavena po nacionalnosti", koji su iz raznoraznih razloga, a najviše stoga što su potjecali iz mješovitih brakova, odbacivali tradicionalne etničke nazive i prihvaćali jugoslavenstvo kao novi oblik nacionalnog izjašnjavanja (Perica, 2006., 224-226, 237).

Velika podudarnost nacionalnoga i vjerskoga sastava kod stanovništva BiH očituje se u činjenici da je prema Popisu stanovništva iz 1991. u BiH bilo 4,377.033 stanovnika, od kojih se 1,902.956 ili 43,5% nacionalno izjasnilo kao Muslimani, odnosno 1,872.422 ili 42,78% kao pripadnici islamske vjeroispovijedi; zatim 1,366.104 ili 31,2% izjasnilo se kao Srbi, a 1,317.379 ili 30,10% kao pravoslavci te 760.852 ili 17,4% kao Hrvati, odnosno 772.392 ili 17,65% kao rimokatolici. Kao Jugoslaveni izjasnilo se 242.682 ili 5,5% stanovnika. Slične odnose pokazala su i empirijska socioreligijska istraživanja u BiH potkraj 1980-ih godina, provedena na uzorku od 3120 ispitanika u 37 općina. Prema rezultatima tog istraživanja, od 35,79% onih koji su se u tom istraživanju izjasnili kao Muslimani njih 31,87% smatra se pripadnicima islamske, od 31,10% Srba 23,39% pripadnicima pravoslavne vjeroispovijedi, a od 22,40% Hrvata njih 20,61% izjašnjava se rimokatolicima, dok se od 9,81% Jugoslavena njih 23,46% izjasnilo da ne pripadaju ni jednoj konfesiji (Bakić, 1994., 37). Navedeno istraživanje pokazalo je i to da Hrvati imaju najveću religijsku samoidentifikaciju (88,87%), zatim slijede Muslimani (82,82%), potom Srbi (72,62%) te Jugoslaveni (25,92%), kod kojih figuriraju sve tri religijske opcije: islamska (10,77%), pravoslavna (9,43%) i katolička (5,72%) (Bakić, 1994., 53). Na temelju gornjih podataka može se kazati da su u tom razdoblju bosanskohercegovačke povijesti Hrvati bili najodaniji svome nacionalnom (hrvatskom) i vjerskom (katoličkom) identitetu, potom slijede Muslimani (Bošnjaci) te Srbi.

I tada, kao i danas, konfesionalna je pripadnost bila jedan od objektivnih kriterija razlikovanja između postojećih grupa. Tri velike religijske zajednice koje su svoju povijesnu realizaciju doživjele u BiH u svom se opsegu nisu mijenjale još od osmanskih vremena, nego su jednostavno prerasle u nacije koje su nastojale stvoriti nacionalne države. Religije se spominju kao najvažnije obilježje novouspostavljenih identiteta na prostorima bivše Jugoslavije, kao i razgraničenja modernih nacija. Katolištvo je suodređivalo hrvatstvo, islam bošnjaštvo, a pravoslavlje srpstvo.

## **SAKRALIZACIJA NACIJE I NACIONALIZIRANJE RELIGIJE**

Pod pojmom *sakralizacija nacije* razumijeva se "prijenos funkcija i izričajnih oblika religije na naciju, pri čemu se stvara strukturalna analogija između moderne nacije i religije" (Schulze Wessel, 2006., 7). No to uopće ne znači da nacionalisti imaju ikakva afiniteta prema religiji, da znaju što religija jest

niti pak da su istinski vjernici, a što se tako bjelodano pokazalo na prostorima zemalja Istočne i Jugoistočne Europe nakon pada Berlinskog zida, kada su nacionalni vođe veoma brzo "raskrstili" s članstvom u Komunističkoj partiji i pohitali u crkve i džamije. I tada i danas postavljalo se pitanje: jesu li odlazili onamo kako bi nakon dugoga "komunističkog mraka" mogli u crkvenoj ili džamijskoj tišini preispitati svoju "mračnu komunističku" prošlost, pokajati se za počinjene grijehе te odlučiti kako će ubuduće slijediti poruke Evandjelja i Kur'ana, ili su onamo odlazili jer su bili svjesni da će u tim prostorima naći vjerske službenike koji će ih primiti kao "zalutale ovčice" i dati im toliko potrebnu vjersku (islamsku, katoličku, pravoslavnu) legitimaciju kako ih vjernici koji su činili bazu za stjecanje političke vlasti ne bi odbacili, nego njih i njihove političke stranke prihvatili kao jedina moguća i trajna rješenja. Međutim, trebalo je proći samo malo vremena pa da taj proces krene suprotnim smjerom. Naime, nacionalni vođe s dobivenom religijskom legitimacijom nisu više trebali vjerske službenike da bi se zadržali na vlasti. Sada su oni određivali tko je među vjerskim službenicima više, a tko manje nacionalan. Stoga religijski vođe odlaze sada političarima kako bi od njih dobili nacionalnu legitimaciju.

Pojam *nacionaliziranje religije* znači "proces prilagodbe i usklađivanja u kojemu religiozni čovjek u svoje mišljenje i djelovanje preuzima vrijednosni sustav nacije" (Schulze Wessel, 2006., 7). To ni u kojem slučaju ne znači sekularizaciju nekog od ovdašnjih religijskih modela, ili smanjeno značenje religije i vjerske organizacije za nacionalnu zajednicu i za pojedinca koji nacionalizira religiju, koji, dakle, pohrvaćuje katoličanstvo, posrbljuje pravoslavlje, pobošnjava islam. U cijelom tom procesu jedni će prepoznati nezaustavljiv proces profaniziranja religije, religijskih organizacija, ali i službi u pojedinim vjerskim zajednicama, dok će "nacionalizatori religije" u svemu tome vidjeti opravdanje svoje religije i njezino podizanje na nacionalnu razinu. Stoga su u pojedinim konfesijama nacionalisti određivali koja je to grana unutar te konfesije "nacionalnija", a koja je manje nacionalna. Neka kao primjer posluži odnos hrvatskih nacionalnih vođa, ali i gorljivih hrvatskih nacionalista prema bosanskim franjevcima, a i prema bosanskim katolicima, koji za njih nisu toliko dovoljno "veliki Hrvati". Njihovo katolištvo nije u tolikoj mjeri nacionalno da bi ga oni mogli prihvatiti kao temeljnu odrednicu i legitimaciju političke nacionalne ideologije.

Usprkos već duboko započetim procesima ateizirane sekularizacije u BiH, tek se u drugoj polovici 20. stoljeća počinje nešto "vedrije" govoriti o značenju religije u životu pojedinih nacionalnih zajednica. U tu je svrhu u Sarajevu bio i osnovan Institut za proučavanje nacionalnih i religijskih odnosa,

kako bi se empirijski istražilo značenje odnosa nacionalnog i religijskog u ondašnjem BiH društvu (Bakić, 1994.).

## **ZNAČENJE RELIGIJE U POTVRĐIVANJU NACIONALNOG**

Religija se veoma često uzima kao temeljna sastavnica tradicije, koja se nastoji prevladati i nadvladati modernim nacionalizmom. Postavlja se, stoga, pitanje kako je moguće ustanoviti strukturalnu istovjetnost religijskoga i nacionalnoga diskursa, odnosno može li religijska struktura doći na mjesto nacionalne strukture i u cijelosti je zamijeniti.

### **Nacija umjesto Boga**

Schulze Wessel navodi mišljenje češkoga publicista i katoličkoga svećenika Ladislava Kunte, koji, između ostaloga, kaže: "Ako nacija jest, tko sam onda ja?" Tko si to pitanje postavi, smatra on, dobit će sljedeći odgovor: "Ja sam dio, živući sastavni dio goleme egzistencije Nacije, i budući da dio pripada cjelini, time i ja pripadam Naciji. Sa svime što ja jesam i što imam. Moj um, moje sposobnosti i snage, sve što ja jesam i što imam pripada Naciji. Stoga ne mogu drukčije živjeti negoli za Naciju, ne za sebe samoga, ne za nekoga drugog, nego isključivo i samo za Naciju. I budući da život znači *biti aktivan, raditi*, ja sam stoga obvezan raditi za Naciju kojoj pripadam" (Schulze Wessel, 2006., 7).

Jesu li zbivanja na bosanskohercegovačkim prostorima od devedesetih godina 20. st. do danas potvrdila ovu Kunteovu tezu o potpunom nadomješćivanju Boga Nacijom, religijske zajednice nacionalnom, pitanje je na koje se ne može jednoznačno odgovoriti. Međutim, usprkos činjenici da je velikosrpska osvajačka agresija na BiH imala sasvim svjetovne ciljeve s posljedicama temeljita etničkog čišćenja, ipak je tijekom rata religijsko bilo u prvom planu. Iako se taj rat ne želi okarakterizirati kao vjerski rat, on je u praksi zapravo to bio, jer je pripadanje "jednoj zaraćenoj strani u sukobu" značilo istodobno i pripadanje određenoj konfesiji, odnosno religijskoj zajednici. Pripadanje određenoj vojsci i nošenje religijskih simbola (krunice i križa), davanje određenih znakova (dizanjem tri prsta u zrak) ili izvikivanje poruka religijskoga sadržaja (Allahu Ekber!) nije pretpostavljalo da vojnici i njihovi zapovjednici trebaju poznavati vjerske istine i dogme (Cvitković, 2004.), ali je pretpostavljalo da je pripadanje određenoj konfesiji znak čistokrvnoga nacionalnog pripadanja. Stoga su vojnici iz miješanih brakova bili posebno sumnjivi. Kod njih se, smatrali su čistokrvni nacionalisti, nije znalo kojem će se "carstvu prikloniti", odnosno kojoj zaraćenoj nacionalnoj opciji, ako se nađu u situaciji izbora između junaštva ili izdaje.

U ratnim se vremenima smatralo da je sve to bilo potrebno zato što se morala osmisliti ne samo ratna situacija nego i

sve što je ona donosila sa sobom: stradanje, patnju, ranjavanje, smrt. Religija je nacionalnim ratnicima bila potrebna kako bi njome osmislili i obrazložili uzroke ratnih posljedica, posebno ratnih poraza i velikih ljudskih gubitaka. Krivnja za ratno stradanje prenosila se ne samo na suparničku naciju i vjeru nego i na Boga, jer je upravo iz ljubavi prema njemu, iz želje da se što više prostora oslobodi od nevjernika i podari pravim vjernicima (muslimanima, katolicima, pravoslavicima) bilo potrebno protjerati, pobiti, osakatiti nevjernike. U ratu su religija i konfesija "uvijek jedan od elemenata na koje se računa u želji za uspjehom bilo koje zaraćene strane", pa tako za zaraćene strane "poginuti u ratu postaje put, ulaz u sretniji zagrobni život" (Cvitković, 2004., 26). U tom je smislu bilo potrebno i sakralizirati (posvetiti) zločine, a zločince uzdići na pijedestal oltara, proglasiti ih svecima (Markešić, 2007., 267-277).

Zagovornici teze o postojanju strukturalne povezanosti između nacionalnog i religijskog navode kako ne treba ići daleko u prošlost da bi se utvrdilo da je u životu suvremenoga čovjeka nacija došla na mjesto koje je do tada u životu pojedinca zauzimao Bog, odnosno Allah. Nacionalno je ušlo duboko u religijsko. Umjesto religije, koja bi vjerničkoj zajednici trebala prenijeti vječno spasenje, javlja se Nacija, koja političkoj zajednici treba prenositi nacionalnu politiku kao jedini mogući model ne samo ovozemaljskoga nego – što je vrlo važno – i onostranoga spasenja. Time je bilo moguće smisao što ga nudi religija prenijeti na područje nacionalnog, što će opravdati i postojanje naziva *politička religija*, koji u područje suvremenih društvenih znanosti, posebno u analizu nacionalsocijalizma kao političke religije, uvodi Eric Voegelin (1901.–1985.), njemačko-američki politolog i filozof, u svom djelu *Die politischen Religionen* (München, 1938.).

### **Politička religija – novi projekt ili povijesna konstanta?**

Pojam "politička religija" (*Politische Religion*, [www.de.wikipedia.org](http://www.de.wikipedia.org)) poseban je oblik sakralizacije politike i njezinih simbola u suvremenim demokratskim društvima. U njezinoj koncepciji totalitarni su režimi funkcionalno strukturirani slično kao i religija.

U enciklopedijskom tekstu ponajprije se navodi da su *kommunizam*, *fašizam* i *nacionalsocijalizam* političke religije. U društvima u kojima su oni suodređivali život društvene zajednice na mjesto religije došle su i na pijedestal svetosti uzdignute ideologije klase, rase, ekonomije te ideologija tla i krvi. Sakralizacijom tih "društvenih činjenica" modernom čovjeku nije više bila potrebna religija, nije više bilo potrebe obraćati se jednomu Bogu, sada je imao Naciju, Vođu revolucije, Führera itd. Drugo, ono što su nove ideologije nudile bilo je obilnije negoli u religiji. One su obećavale spasenje i otkupljenje u o-

vostranosti umjesto u onostranosti, ne više u onostranom Bogu, nego u ovome svijetu, u klasi, naciji, u jednome vođi. Treće, da bi se to postiglo, bilo je potrebno bespogovorno prihvaćati uspostavljenu totalitarnu vlast. Postoje sasvim zorna svjedočanstva takva iskazivanja vjernosti pripadnika ovdašnjih naroda svojim vođama tijekom posljednjega rata u BiH (1991. – 1995.), ali i danas. Iz toga slijedi i činjenica, navodi se u tom članku, da mase vođu prihvaćaju kao mesiju, kao izbavitelja. Vođa se pojavljuje kao nadnaravno, božansko biće. Četvrto, u takvim društvima stvaraju se mnogi utopijski elementi, vlastita se nacija promovira kao najbolja, pa su tako u usporedbi sa Židovima Srbi sebe smatrali "Božjim izabranim narodom", Bošnjaci sebe definiraju kao "temeljni narod", a Hrvati se diče da su "predziđe kršćanstva" itd. Peto, veliku važnost u političkoj religiji "igraju" nacionalna i vjerska čistokrvnost, zatim kulturni rituali i svečanosti koje se mogu vidjeti na velikim stranačkim skupovima na kojima govore politički vođe, što dovodi do sakraliziranja politike. Šesto, onaj tko želi biti sljedbenik nacionalnoga vođe (mesije), on mora, slično ezoterijskim pokretima, to svjedočiti ponajprije svojim čistim religijskim (katoličkim, islamskim, pravoslavnim) i nacionalnim (hrvatskim, bošnjačkim i srpskim) podrijetlom.

U novijoj zapadnoeuropskoj povijesti mnogo je primjera pokušaja ukidanja religije od strane ideologije, procesa *melting pota* na štetu religije itd. U zemljama bivše Jugoslavije natkonfesionalni koncept nacije zamijenjen je konfesionaliziranim koncepcijama. Nacionalizam nije išao za tim da uništi religiju, jer je ona, a što je posebno bilo vidljivo u BiH, bila osnovna supstanca stvaranja, održavanja i očuvanja nacionalnog identiteta. Zapravo, nacionalizam se uvijek služio religijom kao resursom socijalnih odnosa, i to je posebno činio u fazama nacionalnog oblikovanja.

Nakon državnog osamostaljenja BiH vlast su osvojile nacionalne stranke koje nisu "protjerale" religiju i konfesiju iz vrijednosnoga središta bosanskohercegovačkog društva, jer su upravo od njih dobivali svoju legitimaciju (Perica, 2006.a, 37-64; 97-138). S druge strane, Crkve i religijske zajednice morale su se nacionalno profilirati. One su se u novostvorenoj državi željele potvrditi kao nacionalne Crkve i time poboljšati svoj do tada nezavidan društveni položaj. Stoga su bile spremne činiti mnoge ustupke nacionalnim vođama, kako bi se iskazale i potvrdile kao istinski dijelovi "svoje" nacije.

### **Pojedinačna traganja za srednjovjekovnim identitetom**

U Osmanskom Carstvu religije su imale veliko značenje u formiranju nacija na balkanskom području. Neprijeporno je stoga da je u takvim okolnostima moralo i u BiH doći do konflikta između imperijalno privilegirane religije islama i na im-

perijalnoj ljestvici važenja niže rangiranih religija pravoslavlja, židovstva, a posebno katoličanstva. Čitav problem u stvaranju suvremene bošnjačke nacije i jest nastao zbog toga što su srednjovjekovni žitelji Bosne, koji su (prisilno ili dragovoljno) prihvatili islam, svoju legitimaciju vidjeli u religiji, u islamu, odnosno u Otomanskom Carstvu, koje je također svoju legitimaciju nalazilo u islamu, a ne u pravoslavlju, židovstvu ili pak u katoličanstvu. Ondašnji muslimani, kao religijskom pripadnošću povlašteni dio srednjovjekovnoga osmanskog društva, nisu smatrali potrebnim dati legitimaciju srednjovjekovnom bosanskom kraljevstvu kao svojoj nacionalnoj državi. Tu mu legitimaciju nisu, nažalost, dali ni katoličanstvo ni pravoslavlje, koje se u Bosni etablira tek dolaskom Osmanlija u XV. stoljeću. Legitimaciju bosanskom kraljevstvu davala je jedino *Crkva bosanska*, koju kao svoju legitimacijsku osnovu ondašnja bosanska država nije uspjela sačuvati, jer je i ona sama propala zbog snažnih osvajačkih i istrebljivačkih udara i s katoličkoga zapada i sjevera, a i s pravoslavnog i islamskog istoka.

#### **Islamska zajednica u BiH**

Okretanje muslimana kao vjernih podanika Osmanskoga Carstva srednjovjekovnoj bosanskoj nacionalnoj državi dolazi tek nakon propasti toga carstva. Naime, čim je muslimanska zajednica BiH svoj identitet pronašla u religijskoj komponenti Otomanskoga Carstva, ona je, smatra Ivo Banac, potpuno zaboravila na srednjovjekovno bosansko kraljevstvo u kojem bi i na kojem bi ta zajednica trebala izgrađivati svoj laički identitet, pa je sasvim logičan zaključak da ondašnja srednjovjekovna bosanskohercegovačka muslimanska zajednica nije bila zainteresirana za nastavak bosanskoga kraljevstva, nego je, nasuprot toj činjenici, pamćenje o srednjovjekovnom bosanskom kraljevstvu nakon njegove propasti nastavilo živjeti "unutar katoličke zajednice, odnosno djelovanjem učenih ljudi te zajednice, koji su bili isključivo franjevci", pa se, smatra Banac, "kontinuitet bosanske državnosti čuva tim posredstvom i dolazi u moderno razdoblje nacionalnih formiranja preko te spona", a što se može čak i dokumentirati iz raznih kronika (Zulfikarpašić i sur., 1995., 37). Tek u okolnostima kada katoličanstvo postaje povlašćena religija u Austrougarskom Carstvu islamska zajednica, sada kao nižerangirana, pokušava tražiti svoj oslonac daleko u povijesti, i to u onom segmentu koji je davno prije bila ostavila i napustila. Jedini razlog današnjega bošnjačkog posezanja za srednjovjekovnom Bosnom nalazi se u zakašnjelom pokušaju legitimiranja ondašnjega srednjovjekovnog bosanskoga kraljevstva, pa će, prema mišljenju Vlade Gotovca, jedini koji će srednjovjekovnom bosan-

skom kraljevstvu davati legitimaciju, čak i kad je ono bilo proglašeno, biti i ostati bosanski franjevci (Zulfikarpašić i sur., 1995., 130).

### **Srpska pravoslavna crkva u BiH**

Iako rezultati navedenog istraživanja (Bakić, 1994.), kao ni rezultati popisa pučanstva iz 1991., ne govore toliko o snažnoj povezanosti pripadnika srpske nacionalnosti s pravoslavljem, koliko npr. pripadnika hrvatske nacionalnosti s Rimokatoličkom crkvom, ipak se u istraživanju pravoslavne religioznosti polazi od postavke da su pravoslavne Crkve čuvarice ne samo religijskoga nego i nacionalnog identiteta i nacionalnih vrijednosti, čak i same srpske nacije, zbog čega i nose nacionalno ime. Srpska pravoslavna crkva je tijekom povijesti srpskoga naroda utjelovljivala i izražavala etos srpskoga naroda u toj mjeri da su se nacionalnost i religija stopile u posebnu 'srpsku veru', čiju temeljnu osnovicu čine ponajprije srednjovjekovni "kosovski mit", zatim *kult etničkih svetaca te pretvaranje (srpskog) etnonacionalizma u (srpsku) religiju i povezivanje pravoslavlja s ideologijom obnovljene nacionalnosti* (Perica, 2006.a, 45-50). Ne treba stoga čuditi toliko naglašavanje nerazdvojive povezanosti Srpske pravoslavne crkve, srpske etničke zajednice i države.

"Poseban status" nacionalne Crkve Srpska pravoslavna crkva uživa u Republici Srpskoj, u kojoj je postala državnom religijom. SPC drži religijski monopol, pa je u takvim crkveno-političkim međuodnosima teško očekivati da će službeni predstavnici SPC-a "okrenuti leđa" političkoj eliti koja joj omogućuje nesmetano djelovanje i velik utjecaj na društveni život. Posebno važnu legitimacijsku ulogu imala je SPC u prošlom ratu u BiH (1991. – 1995.), jer se javno nije ogradila od zločina koje su pripadnici srpskih vojnih postrojbi počinili nad Bošnjacima i Hrvatima.

### **Rimokatolička crkva u BiH**

Kršćanstvo latinskoga obreda pojavljuje se na prostorima BiH već u prvom, dok se zbog progona kršćana u Carstvu s organiziranjem Crkve započinje tek u trećem stoljeću. Od toga vremena do danas Katolička crkva smatra područje suvremene BiH područjem svoga djelovanja. Prof. Tomo Vukšić navodi kako se iz dokumenata pokrajinskih sabora u Solinu (Solinu), održanih u VI. st., može vidjeti da su na području današnje BiH tada postojale barem četiri latinske biskupije, "koje su sve bile područne biskupije metropolijskog sjedišta u današnjem Solinu" (Vukšić, 2009., 344). Tijekom kasnijih upada nekršćanskih plemena mijenjat će se i religijska slika toga područja; kršćanski sakralni objekti bit će razoreni, a nestat će i već uspostavljena crkvena organizacija, koja će – kao i samo



kršćanstvo – ponovno oživjeti kasnijom kristijanizacijom novopridošlih plemena. Tim dijelom Crkve ponovno će upravljati biskupi koji su sjedište imali izvan BiH. Tek u XI. stoljeću rimski pape osnivaju Biskupiju Trebinje. Bit će to najstarija biskupija na području današnje BiH. Osim nje, postojala je u XI. st. i Bosanska biskupija, koja se zvala još i Vrhbosna. Njezino se sjedište zbog straha od bosanskih kršćana (*krstjana*), koji su se snažno protivili latiniziranju Crkve u BiH, a koje su tijekom XIII. st. provodili novopridošli dominikanci, a od 1291. i franjevci, premješta 1252. godine na sigurnije područje, u Đakovo, koje je bilo imanje bosanskoga biskupa "što je prethodno bilo dobiveno na dar" (Vukšić, 2009., 345) i tu će ostati do 1735., kada je u Rimu osnovan posebni Apostolski vikarijat za Bosnu. Naime, Đakovo je bilo mjesto koje se nalazilo pod kontrolom ugarske vlasti i u kojem nije bilo opasnosti od "bosanskih krstjana".

Redovita crkvena hijerarhija u BiH bit će ponovno uspostavljena 1881. godine neposredno nakon austro-ugarske okupacije (1878.). Treba reći da su od 1291. do 1878. u Bosni uspješno djelovali, a djeluju i danas, bosanski franjevci. Njima za pastoralno djelovanje i očuvanje religijskog i nacionalnog identiteta bosanskih katolika kao i očuvanje sjećanja na postojanje bosanskog kraljevstva nije bila potrebna redovita crkvena hijerarhija. Ona je trebala, međutim, "kršćanskom" vladaru, austrijskom caru, ali ne radi pastorizacije katoličkoga puka i očuvanja njegova identiteta, nego za religijsku legitimaciju svoje okupacije BiH.

Usprkos neprestanim međusobnim sporenjima svjetovnoga klera i bosanskih franjevaca oko preuzimanja, odnosno (ras)podjele župa, zatim oko političkog uređenja BiH, Katolička je crkva u svim razdobljima ostala službeno nepodijeljena. Doprinos tomu dali su i daju bosanski franjevci, koji su, da bi mogli i dalje pastoralno djelovati, prihvaćali i priznavali svoju podređenost crkvenoj hijerarhiji.

Tijekom prošloga rata u BiH (1991. – 1995.), ali i danas, političko vodstvo bosanskohercegovačkih Hrvata svoju legitimaciju nije tražilo u srednjovjekovnoj Bosni ni u srednjovjekovnom bosanskom kraljevstvu. Ono nije željelo kao svoje prihvatiti npr. ljiljane, koji su bili kraljevski motiv bosanskoga plemstva, nego je dopustilo da te simbole preuzmu i svojataju Bošnjaci, svejedno što stilizirani ljiljan ni po čemu ne podsjeća na išta islamsko. I što je zanimljivo, u hrvatsko-bošnjačkom sukobu vojnici HVO-a ratovali su protiv toga simbola koji su nosili pripadnici Armije BiH. Zbog takva negativnog stava hrvatske političke elite u BiH prema vlastitoj prošlosti došlo je do velikih podjela među Hrvatima, ali i među katoličkim klerom. Podijelili su se između nekoliko političkih opcija koje su se nudile: treba li ili ne treba dijeliti BiH, treba li di-

jelove u ratu proglašene HR Herceg-Bosne pripojiti RH, treba li ili ne treba od tih dijelova stvoriti "treći entitet", odnosno treba li BiH prihvatiti kao svoju domovinu, ali i kao svoju državu, koju će, zajedno s drugima, urediti da se u njoj može živjeti životom dostojna čovjeka.

### **Kako do rješenja političkih problema u BiH?**

Konfesionalni nacionalizmi (islamski, katolički i pravoslavni) umnogome otežavaju donošenje konačnoga političkog rješenja u BiH. Naime, ni jedno političko rješenje ne bi se moglo nadati uspjehu i dužem trajanju ako ga ne bi podržali vjerski vođe, odnosno ako ga ne bi prihvatila "nacionalna" Crkva. Svjesni moći koju posjeduju ne samo u raspolaganju "dobrima spasenja", vjerski vođe u BiH počinju preuzimati uloge nacionalnih (političkih) vođa, kako bi "svoje" svjetovne političare prisilili da konačno shvate značenje pojedinačnog, nacionalnog identiteta i da svojim radom pridonesu ostvarenju zacrtanih nacionalnih ciljeva. Upravo se stoga i postavlja pitanje na koje je teško naći dogovor: može li se u BiH postići optimalno političko rješenje, prihvatljivo za sve, ako svaki konfesionalni nacionalizam bude težio rješavanju samo vlastitih problema?

## **ZAKLJUČAK**

---

Sekularizacijski procesi u zapadnoeuropskim društvima sedamdesetih i osamdesetih godina veoma su se snažno odrazili i na bosanskohercegovačko društvo, u kojem su već tekli nakon 1945. godine započeti procesi politički usmjeravane ateizacije kao posebnog oblika sekularizacije. Ti su politički usmjeravani sekularizacijski (ateizacijski), ali i modernizacijski i procesi urbanizacije pridonijeli sve većem udaljavanju ljudi od tradicionalnih religijskih praksi.

Posebne rasprave o odnosu nacije, nacionalizma i religije vođene su ne samo u Europi i SAD-u nego i u BiH. Kad se mislilo da je nacionalno pitanje riješeno, nacionalizam se potkraj 1980-ih pojavio u svom svojem "svjetlu". Uspio je sekularizirati starozavjetne ideje o "izabranom narodu", "obećanoj zemlji", zaprekama za ulazak tog "izabranog naroda" u obećanu zemlju te o povijesnoj misiji koju "izabrani narod" i njegovi vođe trebaju ispuniti "na svetom tlu buduće nacionalne države". Konfesionalni nacionalizmi raspolagali su znatnom količinom ideja, vrijednosti, značenja, mitova i simbola i njima su se izdašno služili.

Religija se u BiH "predstavila" kao osnovna supstanca stvaranja, održavanja i očuvanja nacionalnog identiteta. Novonastale nacije nisu nakon svoga etabliranja "protjerale" religiju i konfesiju iz vrijednosnoga središta društva, nego su nasuprot tome prisilile religijske zajednice da se same nacionalno profiliraju i da nacijama dadnu religijsku legitimaciju.

Religijske zajednice – islamska zajednica, Katolička crkva i Srpska pravoslavna crkva – bile su i ostale nerazdvojiv dio povijesti i sadašnjosti BiH. Svoje su mišljenje iskazivale u svim bitnim i u za "svoj" narod prijelomnim povijesnim trenucima. Znale su i htjele biti promicateljice vrednota isključivo "svoga" naroda. U tom smislu davale su religijsku legitimaciju samo "svojim" političkim vođama. No veoma često bile su tek puko oružje u rukama političkih i vojnih vođa, koji su se znali koristiti njihovim konfesionalnim nacionalizmom u ostvarivanju isključivo sekularnih, političkih i vojnih ciljeva.

Promatrajući neprestano kruženje od religijskoga prema nacionalnom identitetu i natrag, njihovo međusobno prožimanje i dopunjavanje, a ponekad i potpuno izjednačivanje, može se kazati da se Bosna i Hercegovina u bitnome ne razlikuje od nekih višenacionalnih zapadnoeuropskih, a posebno ne od nekih istočnoeuropskih i jugoistočnoeuropskih zemalja nastalih raspadom SSSR-a i Jugoslavije. U većini tih zemalja strah od gubitka vlastita (nacionalnog ili religijskog) identiteta tjerao je ljude da tragaju za vlastitim identitetom te identitetom zajednice kojoj pripadaju, da ga otkrivaju, iznova vrednuju i sačuvaju, svejedno je li riječ, s jedne strane, o strahu građana "starih" članica EU-a da će stvaranjem EU-a i jednoga novog – europskog – identiteta doći do poništavanja njihovih pojedinačnih nacionalnih identiteta, ili je riječ, s druge strane, o strahu pripadnika "malih" naroda da se ondašnji veliki nadnacionalni imperiji, u koje su oni bili uključeni, a kakvi su bili Otomansko Carstvo, Austro-Ugarska Monarhija, Sovjetski Savez ili Jugoslavija, u dogledno vrijeme neće raspasti i da oni zbog toga neće moći doći do svoje slobode i vlastite države. Međutim, u procesima proširenja EU-a i snaženja europskog identiteta nije došlo, kako se strahovalo, do gubitka a) dotadašnjega neupitnog povijesno stečenog i čuvanog *državnog suvereniteta* ni do gubitka b) dotadašnjega neupitnog pojedinačnog *nacionalnog identiteta*, odnosno do gubitka c) dotadašnje neupitne vlastite *kulturne posebnosti* (Berding, 1996., 9), nego su ti identiteti postali još snažniji i jači. Nisu se obistinili ni strahovi malih naroda da će teško doći do raspada velikih nadnacionalnih tvorevina. Njihov strah od gubitka vlastitih pojedinačnih identiteta, kao što je to bilo u Bosni i Hercegovini, ako bi i dalje ostali u okviru višenacionalnih zajednica, kao što je bila Jugoslavija, doveo je nakon njezina raspada do naglog "izranjanja", do nagle "provale" više zapretanih pojedinačnih nacionalnih identiteta. Umjesto da nestanu i da se utope u nekom imaginarnom nadnacionalnom identitetu, ti će identiteti postajati sve snažniji i jači, ali i opasniji i isključiviji. Tome će pridonijeti i velikosrpska agresija na BiH. Rat koji je zbog te agresije trajao od 1991. do 1995. učinit će da će se pojedinačni nacionalni i religijski identiteti prožimati u

tolikoj mjeri da će ih sve do danas biti gotovo nemoguće razdvojiti, odnosno razlikovati.

## LITERATURA

- Abazović, D. (2006.), *Za naciju i Boga: Sociološko određenje religijskog nacionalizma*. Sarajevo: Magistrat i CIPS.
- Abazović, D. (2009.), *Bosanskohercegovački muslimani između sekularizacije i desekularizacije* (doktorska disertacija). Sarajevo: Fakultet političkih nauka.
- Bakić, I. (1994.), *Nacija i religija* (Ratno izdanje). Sarajevo: Bosna public.
- Berding, H. (1996.), Vorwort. U: H. Berding (ur.), *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 9.
- Berger, L. P. (2008.), *Desekularizacija sveta. Ožvljavanje religije i svetska politika*. Novi Sad: Mediterran publishing.
- Casanova, J. (1994.), *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Casanova, J. (2004.), *Der Ort der Religion im säkularen Europa*. U: <http://www.eurozine.com>, pristup ostvaren 17. kolovoza 2009.
- Cvitković, I. (2004.), *Konfesija i rat*. Sarajevo – Zagreb: Svjetlo riječi.
- Ćimić, E. (2007.), *Drama a/teizacije*. Sarajevo – Zagreb: Naklada Šahinpašić.
- Davie, G. (2005.), *Religija u suvremenoj Europi*. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.
- Gabriel, K. (2006.), *Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter*. U: [http://www.bpb.de/publikationen/CRVCSE,0,Jenseits\\_von\\_S%E4kularisierung\\_und\\_Wiederkehr\\_der\\_G%F6tter.html](http://www.bpb.de/publikationen/CRVCSE,0,Jenseits_von_S%E4kularisierung_und_Wiederkehr_der_G%F6tter.html), pristup ostvaren 28. 8. 09.
- Gellner, E. (1998.), *Nacije i nacionalizam*. Zagreb: Politička kultura.
- Habermas, J. (2008.), *Die Dialektik der Säkularisierung*. U: <http://www.blaetter.de/artikel.php?pr=2808>, 33-46.
- Hobsbawm, E. J. (1993.), *Nacije i nacionalizam*. Zagreb: Erasmus.
- Joas, H. (2007.), *Die Zukunft des Christentums*. U: <http://www.blaetter.de/artikel.php?pr=2632>
- Jukić, J. (1975.), Sociološki pristup sekularizaciji, *Bogoslovska smotra*, 45 (1): 39-48.
- Katunarić, V. (2003.), *Sporna zajednica: novije teorije o naciji i nacionalizmu*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk – Hrvatsko sociološko društvo.
- Knoblauch, H. (2004.), *Sociologija religije*. Zagreb: Demetra.
- Luckmann, T. (1991.), *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1977.), *Die Funktion der Religion*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Markešić, I. (2007.), Religionen und Kriegsverbrechen. U: M. Fischer, R. Kacianka (ur.), *Tabus und Grenzfragen der Ethik* (str. 125-138). Lang, Frankfurt am Main.

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB  
GOD. 19 (2010),  
BR. 3 (107),  
STR. 525-546

MARKEŠIĆ, I.:  
OD RELIGIJSKOG...

Perica, V. (2006.a/b), *Balkanski idoli: religija i nacionalizam u jugoslovenskim državama*. I. i II. dio, Beograd: Knjižara krug.

*Politische Religion*. U: [http://de.wikipedia.org/wiki/Politische\\_Religion](http://de.wikipedia.org/wiki/Politische_Religion), pristup ostvaren 20. kolovoza 2008.

Pollack, D. (1997.), *Individualisierung oder Säkularisierung?* U: <http://www.religio.de/dialog/497/497s16.html>, pristup ostvaren 23. kolovoza 2009.

Schulze Wessel, M. (ur.) (2006.), *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Smith, A. D. (1998.), *Nacionalni identitet*. Beograd: Biblioteka XX. vek.

Vrcan, S. (1986.), *Od krize religije do religije krize*. Zagreb: Školska knjiga.

Vrcan, S. (2006.), *Nacija – nacionalizam – moderna država*. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.

Vukšić, T. (2009.), *Crkvena povijest – Katolička crkva u BiH*. U: *Hrvatska enciklopedija BiH. A-Đ*, Mostar, HLIBiH, 345.

Wehler, H.-U. (2005.), *Nacionalizam – povijest, oblici, posljedice*. Zagreb: Naklada Jesenski.

Zulfikarpašić, A., Banac, I., Gotovac, V., Tripalo, M. (1995.), *Okovana Bosna: razgovor*. Moderator razgovora Mladen Maloča, Zürich: Bošnjački institut.

## From Religious to National Identity and Back (The Example of Bosnia and Herzegovina)

Ivan MARKEŠIĆ  
Institute of Social Sciences Ivo Pilar, Zagreb

In the paper the author analyses the importance of religion in constituting national identity in Bosnia and Herzegovina as well as the importance of national belonging in confirming religious identity (Bosniak = Muslim, Croat = Catholic, Serb = Orthodox). The discussion regarding the relationship between the national and the religious and their mutual permeation is positioned by the author within the framework of contemporary debates on secularisation and the "unexpected" return of religion into the field of secular, and the national into the field of sacral, as well as contemporary debates on nation and nationalism. The author gives special attention to Bosnia and Herzegovina in which both processes of mutual permeation and complementation of the religious and national took and are taking place as well as the processes of sacralisation of nation, but also nationalisation of religion. The author includes in the discussion his thoughts on political religion, its development and general characteristics, its meanings in contemporary societies and

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB  
GOD. 19 (2010),  
BR. 3 (107),  
STR. 525-546

MARKEŠIĆ, I.:  
OD RELIGIJSKOG...

especially its realisation in terms of content in contemporary Bosnia and Herzegovina.

Keywords: Bosnia and Herzegovina, religion, nation, secularisation, religious and national identity, political religion, sacralisation of nation, nationalisation of religion

## Von der religiösen zur nationalen Identität und umgekehrt – Fallbeispiel Bosnien und Herzegowina

Ivan MARKEŠIĆ  
Ivo Pilar-Institut für Gesellschaftswissenschaften, Zagreb

In der vorliegenden Arbeit wird die Bedeutung der Religion bei der Konstituierung der nationalen Identitäten in Bosnien und Herzegowina analysiert, ferner die Rolle der ethnischen Identität bei der Bestimmung der religiösen Identität. Für Bosnien und Herzegowina gelten insofern folgende Realitäten: Bosniake = muslimisch, Kroatie = katholisch, Serbe = orthodox. Die Beschäftigung mit dem Wechselverhältnis von nationaler und religiöser Identität ordnet der Verfasser einerseits den zeitgenössischen Diskussionen über Säkularisierung und die „überraschende“ Rückkehr der Religion in den Bereich des Säkularen sowie die des Nationalen in den Bereich des Sakralen zu, andererseits verortet er sie im Rahmen zeitgenössischer Diskussionen über Nation und Nationalismus. Seine besondere Aufmerksamkeit gilt hierbei Bosnien und Herzegowina, wo es zum Ineinandergreifen von Religion und Nationalem, zur Sakralisierung der Nation, aber auch zur Nationalisierung der Religion gekommen ist, welcher Prozess fort dauert. Der Verfasser bereichert seine Ausführungen um Überlegungen zu Entstehung und Merkmalen einer politischen Religion, ihrer Rolle in modernen Gesellschaften sowie insbesondere ihrer Verwirklichung im aktuellen Bosnien und Herzegowina.

Schlüsselbegriffe: Bosnien und Herzegowina, Religion, Nation, Säkularisierung, religiöse und nationale Identität, politische Religion, Sakralisierung der Nation, Nationalisierung der Religion