

Josip Kumpes
Institut za migracije i narodnosti
Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb

Primljeno: 31. 05. 1992.

RELIGIJA I ETNIČKI KONFLIKT NA JUŽNOSLAVENSKOM PROSTORU (SOCIOLOGIJSKE I SOCIJALNO-HISTORIJSKE NAPOMENE)*

SAŽETAK

U radu se, uglavnom sociologijski i socijalno-historijski, pristupa povezanosti religije i etničkog konflikta na "južnoslavenskom prostoru". Govori se o konkretnim povijesnim religijama (i konfesijama) i etničkim grupama, kao stvarnim, složenim i proturječnim pojavnostima. No, o tome se ne raspravlja sistematski već se ukazuje samo na prilike koje unekoliko paradigmatički ocrtavaju genuzu i strukturu problema (pa i konflikata) vezanih za odnos religije i etničkog identiteta. Religijski je i etnički mozaik južnoslavenskog prostora po mnogome osobit. Na relativno malu prostoru susreću se mnogi narodi, kulture i religije, te raznolike državno-političke tvorevine. Vjerski sukobi tokom više stoljeća (primjerice između islama, kršćanstva i pravoslavlja i katoličanstva) značajno su utjecali i na suvremenu sliku međukonfesionalnih i međuetničkih odnosa. Kako i u prošlosti, tako i u većini novijih i aktualnih političkih i etničkih previranja i sukoba gotovo je nezaobilazna i manja ili veća uloga religija (i konfesija), a u svim "slučajevima" osnovni razlog sukoba jest izjednačavanje religijske i etničke/nacionalne pripadnosti. Iz svega proizlazi da se s kulturnim i religijskim pluralizmom kao i etničkim pluralizmom i u (postsocijalističkim) društvima južnoslavenskog prostora valja računati kao s mogućim čimbenikom bogatog ljudskog i društvenog života, ali i kao mogućim čimbenikom sukoba. Smanjivanje pretpostavki nesuglasica zbog poistovjećivanja religijskoga i etničkog identiteta osobit je izazov upravo u većini postsocijalističkih južnoslavenskih društava. Ishod umnogome zavisi i od (samo)razumijevanja mjesta i uloge "revitalizirane" (tradicionalne) religije (i religijske kulture) kao i religijskih ustanova u promijenjenim društveno-sistemskim okolnostima.

Uvodno razmatranje (problem i pristup)

Religija je (kao dio kulture) katkad izraženiji a katkad manje izražen označitelj etničkih grupa. Stoga je razumljivo, da je gotovo nemoguće zaobići i ra-

* Ovaj je rad proširen i preinačen tekst priloga koji je pripremljen (1990-92) u okviru međunarodnog projekta "Ethnic Conflict and Development" (United Nations Research Institute for Social Development, Genève; koordinator-projekta: dr. Rodolfo Stavenhagen, Meksiko; koordinator istraživanja za područje bivše Jugoslavije: dr. Danilo Türk, Ljubljana).

spravu o religiji kad se radi o etničkom konfliktu. No, iako je religija (odnosno Crkva i specifična religijska tradicija i kultura) više ili manje djelatan okvir i čimbenik (pored mnogih drugih) u kulturno-povijesnom oblikovanju neke etničke grupe i njezina (etničkog) identiteta, ipak treba naglasiti da religija u tome najčešće nema odlučujuću ulogu.

Kada je riječ o religiji u ovome kontekstu, valja napomenuti da je pored religijskih transcendentnih svojstava, važan i njezin društveni značaj, društvena svojstva i sustav vrijednosti što se preko nje utjelovljuju, oblikuju i manifestiraju u društvu. Na ovakav pristup upućuje već Max Weber u svojoj sociologiji religije (Weber, 1972: gl. "Religionssoziologie"). Kada se ovdje govori o religiji, onda se ne misli samo na vidove tradicionalne (crkvene) religije već i na poneke vidove pučke i "difuzne" religije (Cipriani, 1989; usp. Jukić, 1991), a posebice na vidove građanske religije (koja se ponajčešće manifestira kao uzajamno naslanjanje, prožimanje i dopunjavanje religijsko-crkvenih i nacionalnih vrednota, osobina, predodžaba, ideologija, simbola i ponašanja).

Premda je moderna etnička samosvijest u većini društava uglavnom izraženija nego religijska, religija (odnosno Crkva) ponekad i ponegdje postaje političko oružje i nacionalni pokretač, a kadikad poprima i ulogu etničke riznice i širitelja etničke samosvijesti i posebnosti. Pa i takozvane svjetske religije spasa (budizam, kršćanstvo i islam), koje su po svojoj biti univerzalne, i koje su u svojim počecima entuzijastički i uvjerljivo negirale etničke vrijednosti, u (kasnijim) povijesnim kontaktima s ekonomskim, kulturnim i posebno političkim podjelama često potiču etničke/nacionalne osjećaje.

Dakako, kada se sociologijski i socijalno-historijski pristupa povezanosti religije i etničkog konflikta, potrebno je imati na umu da postoje razlike u društveno-povijesnim sklopovima u kojima se taj odnos očituje. Zato je i potrebno govoriti o konkretnim povijesnim religijama i konfesijama, jer je samo tako moguće pristupiti istraživanju društvenih značajki religije, značajki stvarnih, složenih, i od prilike do prilike proturječnih (Kumpes, 1991). Različitost i proturječnost religijskih sadržaja dolazi do izražaja uzme li se za primjer već različit odnos velikih religija (azijskog Istoka (primjerice budizma) i religija na evropskom tlu (primjerice kršćanstva) prema društvu, odnosno "svijetu" (Weber, 1972; usp. Schluchter, 1991: 67-71). Moguće je tako istaknuti obilježje manje isključivosti budizma i obilježje veće isključivosti kršćanstva (Wilson, 1984).

Takve općenite značajke valja uobziriti i kada je riječ o mjestu i ulozi religije (ili bolje rečeno konfesije, tj. očitovanju religije) i na južnoslavenskom (odnosno bivšem jugoslavenskom) prostoru, za koji se može reći i da je "tradicionalno bio prostor u kojemu je sistematski inducirani određen stupanj religijske netrpeljivosti i međukonfesionalne napetosti" (Vrcan, 1986: 153). No, o svemu tome u ovom se radu ne raspravlja sistematski već izrazito selektivno, pa se tek ukazuje na neke činjenice i spoznaje koje unekoliko paradigmatički ocrtavaju genezu i strukturu mnogih problema (pa i konfliktata) vezanih za odnos religije i etničkog identiteta.

Religije (odnosno konfesije) na južnoslavenskom prostoru često i same sudjeluju u mnogim sporovima i sukobima vežući se i naslanjajući se na probleme s kojima je (bila) suočena "vlastita" etnička skupina. One nerijetko imaju čak i važnu ulogu u oblikovanju etničkih identiteta i zadobivanju (i državne) nezavisnosti pojedinih naroda na tome prostoru, pa stoga nije rijetkost da se etničke razlike (značajno) poklapaju s religijskima.¹ Tome je uvelike uzrok što se na južnoslavenskom prostoru nerijetko izjednačavalo religijsku i etničku pripadnost, a kadikad se to i u novije vrijeme čini. I premda se, dakako, ne može tvrditi da su religije "stvorile" etničke grupe (nacije), ipak se može reći da su u određenom povijesnom trenutku, u nekim prilikama, djelovale kao svojevrsni poticatelj i konstitutivni element kulturne kohezije (usp. Ćimić, 1984).

Dakle, da bi se naslovljeni problem makar u obrisima naznačio potrebno je naznačiti i razmotriti neke izrazite točke (događaje), kako u prošlosti tako i u sadašnjosti, koji ukazuju na elemente konfliktualnosti kada se radi o povezanosti religije (i konfesije) s etnicitetom. Mnogo je primjera na južnoslavenskom prostoru gdje je u tom smislu konflikt bio i izrazitiji.

* * *

Stjecajem povijesnih okolnosti, na području balkanskih zemalja susrele su se tri velike mediteranske tradicije: rimsko katoličanstvo, istočno pravoslavlje i sunitiski islam, a pripadnost njima "bila je presudno važna za kulturni i politički sadržaj nacionalnosti" (Banac, 1988: 67).² Balkan je bio "granica", a u sličnom je smislu i na stanovit način to i ostao. Zametak svojevrsne kulturne i političke "granice" na Balkanu uspostavljen je prije dolaska Slavena, kada je nakon smrti cara Teodozija (godine 395) Rimsko carstvo razdijeljeno na dva dijela (granica se na Balkanu uglavnom poklapala s tokom rijeke Drine). Ta se "granica" još više učvrstila crkvenim raskolom (1054). Do mijena na toj "granici" dolazi prodorom Osmanlija na Balkan, ali ona se, na svojevrsan način, usprkos lomljenjima i manjim pomicanjima nije "izbrisala" ni do najnovijeg vremena.

Narodi na južnoslavenskom prostoru često su (svaki posebno) bili bez svoje vlastite državne organizacije. Tako nije bila rijetkost da ulogu branitelja etničke, odnosno jezične,

1 S. Vrcan (1986: 154) kaže: "... da svaki poremećaj u međunacionalnim odnosima ima i može imati određene religijske i konfesionalne implikacije i reperkusije. Pri tome postoje latentne opasnosti religizacije međunacionalnih napetosti i konfrontacija, isto kao i stalna opasnost religijske i konfesionalne instrumentalizacije nacionalnog. Upravo višenacionalni i višekonfesionalni sastav suvremenoga jugoslavenskog društva gotovo isključuje mogućnost da se na općejugoslavenskoj razini pojavi nekakav zajednički oblik tzv. građanske religije, koji bi stapao tradicionalne religijske sadržaje i višenacionalne opće jugoslavenske momente. Takozvana građanska religija moguća je samo unutar pojedine nacije, i to ponajprije u znaku jačanja unutrašnje nacionalne homogenizacije, ali i u znaku produblivanja međunacionalnog razlikovanja i konfrontiranja."

2 "U nekim su slučajevima ovi utjecaji bili izravni i postojani. Pretke Slovenaca, na primjer, pokrstili su u VIII stoljeću misionari rimskog obreda, i od tada su Slovenci u cijelosti nerazdvojni od katoličke religije i srednjoevropskog kulturnog kruga. Slično njima, Bugari su nepokolebljivo pripadali kršćanskom Istoku od IX stoljeća..." (Banac, 1988: 67.) No valja u slučaju Bugara spomenuti stanovito osciliranje (primjerice u slučaju cara Kalojana na prijelazu iz XII. u XIII. stoljeće).

kulturne i političke samobitnosti preuzimaju na sebe religijske ustanove (ili pojedini njihovi dijelovi). Dakako, religija (odnosno Crkva) nije u svih naroda, niti u svako vrijeme bila ovdje jednako djelatna okvir i čimbenik nacionalne povezanosti. To postaje još razumljivijim kada se zna da južnoslavenske nacije u pogledu "religijske strukture" nisu posve homogene (npr. među Slovencima, osim katolika ima i protestanata, Hrvata osim katolika, ima i muslimana, pravoslavnih i protestanata, Srba osim pravoslavnih ima i katolika i protestanata, Makedonaca osim pravoslavnih ima i muslimana i grkokatolika).

Općenito se, i donekle pojednostavljeno, smatra da je religija odigrala stanovitu ulogu u etnonacionalnom oblikovanju i diferenciranju u "središtu" južnoslavenskog prostora, odnosno na području "hrvatsko-srpskoga dijasistema" - za Hrvate, bosanske Muslimane i Srbe (posebice je to, po nekim mišljenjima, došlo do izražaja na području Bosne i Hercegovine - gdje danas žive uglavnom Muslimani, Hrvati i Srbi - koja je svojevrsno središte "granice").³ Čini se da je znatno manja (ili neznatna) uloga religijsko-kulturnog čimbenika u etnonacionalnom oblikovanju bila na rubnim područjima južnoslavenskog prostora, tj. ondje gdje su jezično-kulturne posebitosti (razumije se, pored mnogih drugih) bile presudnije - kod Albanaca, Makedonaca i Slovenaca. (Usp.: Čimić, 1984; Dugandžija, 1983; Šagi-Bunić, 1983; Kerševan, 1989.)⁴ Ipak, valja naglasiti da su gotovo u svim slučajevima od religijskih i jezičnih presudniji bili povijesno-politički okviri i čimbenici.

Društveno-povijesni kontekst

Religijski i etnički mozaik Balkana po mnogočemu je osebujan. Na relativno malu prostoru susreću se mnogi narodi, kulture i religije. I bez obzira koliko se religija pojavljuje kao čimbenik ili okvir etničkog povezivanja na južnoslaven-

3 Izuzetak su ovdje Crnogorci jer je u njihovu slučaju od religijsko-kulturnog i jezično-kulturnog činioca presudnije (zasebno) oblikovanje države, odnosno oblikovanje političke i ekonomske posebitosti. Zanimljivo je ipak i mišljenje po kojem je ovo odstupanje prividno jer stanovništvo (na području Crne Gore) "rođeno kao pravoslavno prihvata crnogorsku identifikaciju, kojom se, međutim, ne negira širi srpski etnički okvir" (Hadžijahić, 1990: 68).

4 Krajnje shematski i veoma pojednostavljeno moglo bi se reći da su (razumije se, pored cijeloga spleta društveno-kulturnih, političkih i povijesnih okolnosti) više ili manje djelatni okviri, odnosno čimbenici oblikovanja nacionalnih identiteta i integrativnih procesa nešto više religijsko-kulturni u "središtu" gdje postoji (relativna) jezična bliskost, dok su manje ili više jezično-kulturni u odnosu prema susjedima iste religijske (odnosno konfesionalne) tradicije. No, važno je u tom kontekstu naglasiti da i jezično-kulturne okvire i čimbenike valja shvatiti kao složene i proturječne. Tako, religijsko-kulturni okvir nije bio etnodiferencirajući između Hrvata i Slovenaca ali nije moguće na jednostavan način smatrati da je to bio jezično-kulturni okvir. Naime, može se reći: "V Hrvatskem Zagorju in v spodnještajerskem 'Urvaldu' je enaka gričevnata pokrajina, naselja so enako oblikovana, ljudje govore domala celo isti jezik; le politična meja je določala s svojimi daljnosežnimi posledicami, da je postal 'Urvald' slovenski in Zagorje hrvatsko." (Grafenauer, 1965: 141; isticanje J. K.)

skom prostoru, ona je nerijetko bila sudionikom etnomobilizacijskih gibanja i trvenja. Osnovni vjerski sukobi tokom više stoljeća, koji su značajno utjecali i na suvremenu sliku međukonfesionalnih i međuetničkih odnosa, manje ili više postojali su između islama i kršćanstva, na jednoj, i pravoslavlja i katoličanstva, na drugoj strani. Osim ovih sukoba valja još spomenuti progone bogumila u srednjovjekovnoj srpskoj državi i srednjovjekovni sukob katolicizma i bogumilizma "Crkve bosanske", a također i epizodu sukoba i trvenja između katolicizma i protestantizma u Hrvatskoj i slovenskim krajevima. Sukobi su se najčešće manifestirali kao pokušaji preobraćenja (odnosno prevođenja) i asimilacija.⁵ No, kada se raspravlja o takvim pojavama, treba istaknuti da se nije radilo ni o kojem vidu individualne vjere, praktične religioznosti "običnih" vjernika (premda nekada i to valja uzeti u obzir), već se radilo o društvenim i povijesnim obilježjima i očitovanjima religijskog.

* * *

Pravoslavno se kršćanstvo uglavnom izrazito vezuje za jednu etniju, tako i Srpska pravoslavna crkva. Pravoslavne su crkve, općenito, "nacionalne" i o njima se, na stanovit način, može govoriti kao o svojevrsnom etnički obojenom kršćanstvu. Neosporno je u srpskom pravoslavlju to obilježje po mnogočemu veoma naglašeno.⁶

Gubitkom državne samostalnosti (1459) srpskog naroda zbog osmanlijske okupacije, nacionalna pravoslavna crkva, nastojeći nadomjestiti taj gubitak, "premašuje" od tada teritorijem svoje "jurisdikcije" sve dotadašnje državne i crkvene granice (osobito nakon 1557. kada je uz pomoć samih Turaka obnovljena Pečka patrijaršija). Naime, pečki su patrijarsi, za turske okupacije, na stanovit način (na osnovi miletskog sustava) ujedinjavali ulogu vjerskoga i nacionalnog (svjetovnog) vođe srpskog naroda, a kada su Turci (1766) ponovo ukinuli Pečku patrijaršiju, (srpsko) vjersko-nacionalno središte već je bilo premješteno u južnu Ugarsku. Kako u ta vremena dolazi i do znatnih srpskih i "vlaških" migracija na zapad i sjever, to je već tada, a naročito kasnije, utjecalo na uspostavljanje (i) etničke slike svega tog prostora (usp.: *Historija ...*, 1959; Banac, 1988). Kasnije se, naime, i ostali pravoslavni stanovnici (uslijed asimilacijskog djelovanja Srpske pravoslavne crkve), bez obzira na njihove stvarne etničke korijene (uglavnom)

5 Nikola Dugandžija u kontekstu širokog razmatranja o religijskoj situaciji na južnoslavenskom prostoru kaže: "U preobraćanju, otvoreno ili prikriveno forsiranom, sudjelovale su sve religije i tako se ne može odgovornost prebacivati samo na neke ili jednu." (1983: 200.)

6 Naglašenost te veze proizlazi iz samih početaka srpskog pravoslavlja: prvi arhiepiskop samostalne (1219) nacionalne crkve bio je vladarev brat (Sveti Sava), iz čega je proizišla naročita i čvrsta povezanost između srednjovjekovne srpske države i Crkve. Ta je veza kasnije (poslije gubitka nacionalne samostalnosti) urodila transfosmiranjem izgubljene zajednice u "nebesku" zajednicu ("nebesku Srbiju"). Naime Srpska je crkva svoju povezanost s državom učvrstila na naročit način tako što je "kanonizirala" (proglasila svecima) vladarsku lozu Nemanjića (osim Stefana Dušana), kao i nekoliko srpskih despota (Banac, 1988: 73-74).

počinju smatrati Srbima. "Miletski sistem, koji su Srbi, donekle, prenijeli u Habsburšku monarhiju, bio je veliko oruđe za širenje srpskog nacionalnog identiteta u zapadnim dijelovima Balkana... Gdje god su imale svoju jurisdikciju, srpske su crkvene organizacije promovale srpsku nacionalnost." (Banac, 1988: 72-73.)

Srpske crkvene organizacije imale su uporište osobito u povlasticama što su ih dobile od cara Leopolda I (21. kolovoza 1690) prema kojima u habsburškim zemljama imaju "slobodu i vlast upravljati *svim* istočnim crkvama grčkoga obreda" (Srkulj, 1910: 124; isticanje J. K.).

Događalo se da je Srpska pravoslavna crkva svoj utjecaj željela proširiti i na unijate, tj. "i nad onim kršćanima grkoistočnog obreda koji su prije stotinu i više godina prešli u Hrvatsku i tu 1611. god. osnovali grkokatoličku biskupiju" (Kolarić, 1985: 166). Nakon mnogih onemogućavanja i progona unijatskih crkvenih službenika, dogodilo se, primjerice, da su: "Protivnici unije silom ... 1735. god. zaposjeli manastir Marču i protjerali unijatske redovnike. U nastaloj parnici, kad se očekivalo da će se manastir morati vratiti unijatima, pravoslavni su ga 28. lipnja 1739. spalili. Tako je unijata nestalo na tom području, a ostali su jedino uskoci u Žumberku..." (isto). Područje Žumberka do najnovijeg je vremena ostalo kao najkompaktniji grkokatolički kraj (a ti se "Žumberčani" smatraju Hrvatima, jer su u povijesnoj Hrvatskoj oblikovali svoju nacionalnu svijest) (usp. Turčinović, 1973: 29; Banac, 1988: 58, 61; Kolarić, 1985: 171).

Za raspravu o religiji i etničkom konfliktu osobito je zanimljiv i jedan povijesni događaj u Crnoj Gori poznat kao "istraga poturica". Naime, "prema narodnom predanju i zapisu vladike Danila", taj se događaj zbio na "Badnje več" 1707, kada su (pravoslavni) Crnogorci "poubijali" i "prognali" sve islamizirane Crnogorce "koji nijesu htjeli da se pokrste i vrate u vjeru svojih predaka" ("Crnogorci", 1984: 89; usp. Banac, 1988: 258; *Srbija i Albanci I*, 1989: 86-88). Prema suvremenom ("crnogorskom") tumačenju to je zbivanje "prekretnica u načinu mišljenja i shvatanju položaja i uloge Crne Gore i obaveza njenog stanovništva" ("Badnje več", 1980: 416), a "zahtjevi" su tog pokreta "vodili crnogorsko društvo ka višim oblicima organizovanosti, ka istorijskim tokovima koji su bili negacija autonomnih oblika društvenog života i partikularizma lokalnih zajednica" (isto). Po svemu sudeći, ako opisani događaj i nije "empirijska" realnost (postoji, naime, i mišljenje da je posrijedi "pjesnička konstrukcija, oslonjena na narodno predanje"), kasniji opisi (tumačenja, i to i ona "pjesnička") upravo "točno" artikuliraju što opisani događaj ima značiti: u zahtjevu za "nacionalnim" jedinstvom (pri čemu nije presudno je li to "srpsko" ili baš "crnogorsko" jedinstvo) - "obavezno" je vjersko jedinstvo, koje ne trpi "partikularizam" (islamizirane sunardnjake), i tu se nedvojbeno radi o primjeru gdje naglašeno izjednačavanje vjerskog i (barem potencijalno) etničkog/nacionalnog dovodi do sukoba.

Iako se smatra da religija (odnosno crkva) u slučaju makedonskog (a pogotovu crnogorskog) pravoslavlja u širem povijesnom okviru nije odigrala značajniju ulogu u etnonacionalnom oblikovanju i diferenciranju, ipak je ne treba posve previdjeti. Naime, u slučaju Makedonaca situacija je bila "utoliko složenija, uko-

liko su i Srbi i Bugari i Grci kao snažniji narodi imali istu religiju, preko koje su nastojali nametnuti svoj utjecaj na Makedoniju" (Dugandžija, 1983: 185).

* * *

Kako katolicizam čovjeka gleda ponajprije u njegovoj (čovječanskoj) univerzalnosti ("Nema tu više ni Židova ni Grka..." - Gal 3,28), s jedne strane, pa tek onda u njegovoj (etničkoj i kulturnoj) posebnosti, s druge, slobodno se može reći da Katolička crkva - niti među Hrvatima, niti među Slovencima - nije mogla biti ni približno toliko "nacionalna". Katolička crkva u južnoslavenskim krajevima bila je "samo dio svjetske organizacije i nije se mogla lako izjednačavati s jednim narodom ... Premda katoličanstvo hrvatskog ili slovenačkog naroda ima izvjesne osebuje crte, ono nije bilo toliko samosvojno... I tako je katolička crkva ovdje više ostajala na svom izvornom religijskom pozivu, iako ne i društveno neutralna" (Dugandžija, 1983: 257).⁷

Dijelove hrvatskog naroda prodor Turaka zatekao je bez jedinstvene državne i crkvene organizacije (usp. Šagi-Bunić, 1984: 73). No, franjevci koji su jedini smijeli legalno vršiti vjersku službu, djelujući među narodom, bijahu gotovo jedini čuvari hrvatskog etnosa. Njihovo djelovanje bilo je važno i u onom dijelu hrvatskog prostora što bijaše pod Mlecima ili pak pod austrijskom vlašću u XIX. stoljeću, odnosno austro-ugarskom u Bosni i Hercegovini. (Opš. u: Šagi-Bunić, 1983.) Sličnu ulogu djelomice imaju i svećenici glagoljaši posebice u Primorju i Istri (liturgija na narodnom jeziku).⁸ Tako se djelovanjem tzv. "nižeg klera" oblikuje "crkva na granici", i to u odnosu na pravoslavlje, islam, a dijelom na protestantizam, i na samo "tuđinsko" katoličanstvo (usp. Šagi-Bunić, 1984; Hadžijahić, 1990: 79).⁹

No, djelovanje Crkve "među Hrvatima" ("svojim" narodom) nije baš svagda bilo neproturječno. Tako Tomislav J. Šagi-Bunić napominje: "Mislim da je posve u redu priznati kako Katolička Crkva nije uvijek u tom pogledu postupala sasvim dobro s hrvatskim narodom: dosta je npr. pregledati kako su u nacionalnom smislu bila zaposjednuta odgovorna mjesta, uključujući nadbiskupsko, u zagrebačkoj nadbiskupiji u prošlom stoljeću, jer se vodilo računa o državnoj vlasti više nego o narodu." (Šagi-Bunić, 1983: 16; usp. Dugandžija, 1983: 257.) U ovome smislu veoma je živopisan i jedan primjer s početka stoljeća: "Ta, Medjumurje spada

7 "Jer ne samo da nije bilo u duhu Rimske crkve da sebe poistovjeti s bilo kojom državom ili bilo kojim narodom, nego su, u hrvatskom slučaju, tradicije srednjovjekovne države bile neprekinute i uvijek su se održavale u posebnim hrvatskim staleškim ustanovama, to jest u Saboru, kojemu je na čelu bio ban." (Banac, 1988: 74.)

8 Tomislav J. Šagi-Bunić napominje: "Možda je korisno upozoriti na ključnu ulogu hrvatskih katoličkih glagoljaša u našim primorskim krajevima i u Istri za očuvanje naše etničke granice prema katoličkim Talijanima, jer nas to upozorava koliko je problematično govoriti o tome da bi katolička pripadnost bila determinanta hrvatske nacionalne pripadnosti." (1984: 73.)

9 Premda su se Hrvati rano priklonili (pretežno) zapadnoevropskom kulturnom krugu katoličkog Sredozemlja i Srednje Evrope, oni su se isto tako "trajno odupirali latinskom univerzalizmu Rimske crkve" (Banac, 1988: 69).

pod zagrebačku nadbiskupiju i tamo dolaze župnici i kapelani odgojeni u zagrebačkom sjemeništu! ... Zar im je mirna savjest, kad vide, kako taj narod, iz kojega su nikli i kojemu su postavljeni za pastire, danomice nacionalno a po tom i kulturno propada? ... Medjumurski popovi sasma su danas u službi magjarizacije... *I crkva im je sredstvo za propagandu magjarštine.*" (Novak, 1907: 21.)

* * *

Kada je riječ o protestantizmu, valja napomenuti da je on, šireći se na južno-slavensko područje, "sa susjednih tuđinskih etničkih područja, zahvaćao prvenstveno inorodne etničke skupine, mahom neslavenske, što je zbog jezičnih i drugih prepreka negativno utjecalo na njegovo rasprostranjivanje i crkveno konstituiranje" (Crnković, 1985: 157; usp. *Historija ...*, 1959: 459). I premda protestantizam tako nije imao većeg odjeka ni u Hrvatskoj, on se ipak tu i tamo za neko vrijeme javlja (npr. u Medimurju, na području knezova Zrinskih) (opš. v. u: *Historija ...*, 1959: 457-463; Kolarić, 1976; Crnković, 1985).¹⁰ No, najprije valja napomenuti da se protestantizam ne javlja samo u "vjersko-duhovnom" vidu već i u svom socijalnome i političkom vidu, te stoga ni njegov sukob s katoličanstvom nema samo "crkveni" već i društveno-politički okvir. Kako je hrvatski Sabor u protestantizmu gledao svojevrsan "tuđinski" utjecaj, donio je (1604) zaključak "da se izbace svi heretici", odnosno odlučio je (1608) da se zaustavi njegovo širenje (*Historija ...*, 1959: 461-462; Šišić, 1962: 288-289). Iako je takvo držanje sabora izgledalo netolerantno, ima i mišljenje da je ono pridonijelo "obrani Hrvatske od mađarizacije", jer protestanti (koji su se legalno raširili u Ugarskoj) "nisu mogli u Hrvatskoj stjecati posjede i kolonizirati ih" (Kolarić, 1976: 41; usp. Crnković, 1985: 186-187). Sabor je na tome ustrajao i nakon jozefinskih reformi i to sve do 1848.¹¹

Inače, dok se hrvatski etnos nalazi(o) u religijsko-kulturnom pogledu u "granicu" prvenstveno s pravoslavljem (i islamom), za slovenski je etnos bila indikativnija veza (obilježnost) i oporba upravo s protestantizmom. Iako je slovensko područje u pogledu religijskog utjecaja tradicionalno katoličko, ipak nije katolicizam bio taj koji je utjecao na početno oblikovanje slovenske nacionalne svijesti (i kulture) već protestantizam koji se na tom području - mada uglavnom ne i među seoskim pukom - znatnije proširio od 1525. do 1600 (opš. u: *Historija...*, 1959: 360-383; Crnković, 162-170). Na slovenskom području u to vrijeme nije bilo

10 "Pored sve pažnje hrvatskog klera i plemstva, ipak se i po Hrvatskoj počeo širiti protestantizam. U prvoj polovici XVI st. nema mu traga, istom u drugoj polovici nalazimo njegovih privrženika među Hrvatima, naročito među plemićima i građanima." (Šišić, 1962: 341.)

11 U vezi s tim postoji i mišljenje da "nisu plemići kratili vjersku slobodu iz rodoljubnih pobuda, nego je i u tom pitanju prevagnula njihova tjesnogrudnost, sebičnost i konzervativna zahirenost" (Crnković, 1985: 186).

većih i samostalnih crkvenih središta, pa je cjelokupni (društveni) život bio uglavnom pod latinskim i njemačkim religijsko-kulturnim utjecajem. O onome što je za Slovence postigao reformacijski pokret (time što je tada stečen temelj književnog jezika na osnovama narodnog, što su tiskane prve knjige na slovenskom jeziku, što je prevedena cijela Biblija) kasnije će morati voditi računa i protureformacija "južnonjemačkih katoličkih knezova".¹² Marko Kerševan kaže: "... ne le, da je protestantizem ustvaril pomemben del osnov za kasnejše oblikovanje slovenske narodne zavesti, boj s protestantizmom in strah pred njim je katoliško cerkev tudi v slovenskih deželah dolgoročno napolil k ljudstvu, k verskemu in vzgojnemu delu v širokih ljudskih slojih in s tem k oblikovanju pomembnega dejavnika kasnejšega razvoja narodne zavesti." (Kerševan, 1989: 54.)

* * *

Islam je treća (velika) religija na južnoslavenskom prostoru. Važno je spomenuti i njegovu osobito odlučujuću ulogu u nacionalnom (etničkom i kulturnom) oblikovanju bosanskih Muslimana, no u tom slučaju veza je između vjere i nacije srašćena već i u samom imenu što je dugo vremena poticalo mnoga osporavanja i trvenja. Bosanski (i sandžački) Muslimani vuku korijene pretežno od (srednjevjekovnih) bosanskih "krstjana" (Crkve bosanske), potom od ("pravovjernih") kršćana, osobito katolika. Kasnije, u vrijeme nacionalnog oblikovanja, kada upravo na području Bosne i Hercegovine izrazito dolazi do nacionalnog opredjeljivanja na osnovi religijske pripadnosti, dolazi i do zahtjeva da se muslimansko stanovništvo opredijeli za hrvatsku, odnosno srpsku nacionalnost. No, dok su nakon odlaska Osmanlija Hrvati "sve više zaboravljali svoj katolički protuislamski duh" (Banac, 1988: 339), dotle su Srbi od vremena oslobođanja i nacionalnog oblikovanja razvijali neprijateljstvo spram islama i "Turaka", a pravoslavne su "implikacije srpstva umanjile privlačnost srpske nacionalne ideologije među Muslimanima uopće" (*isto*). U takvim okolnostima razumljivo je da vjerska stranka Jugoslavenska muslimanska organizacija, koja djeluje između dva svjetska rata, opominje "da će se Muslimani držati čvrsto uz one koji se prema njima bolje odnose" (*isto*: 349).¹³

12 "Pomlađivanje crkve postignuto je naročito ustanovljenjem novih redova, koji ujedno postaju nosioci protureformacije u crkvi, što prvenstveno vrijedi za isusovački red. On se u borbi protiv reformacije nije ograničio samo na silu, nego uvodi i takve religiozne i svjetovne djelatnosti, koje su ugadale masama (procesije, pasionske predstave, kraće crkvene obrede, upotrebu domaćeg jezika, i t. d.) i odgovarale potrebama ljudi, odnosno države..." (*Historija...* 1959: 667.)

13 Ivo Banac navodi: "Premda je broj muslimanskih intelektualaca koji su se izjasnili kao Hrvati u prvoj polovici XX stoljeća premašio broj onih koji su sebe držali Srbima, možda u omjeru deset prema jedan, barem trećina muslimanskih intelektualaca i velika većina običnih Muslimana izbjegavala je da bude zahvaćena bilo kojim procesom 'nacionalizacije'... To ne znači da muslimanski seljaci, gradski obrtnici i mase te pripadnici niže il-mije nisu davali prednost jednoj ili drugoj strani u velikoj bosanskoj igri." (Banac, 1988: 341-342.)

Ipak, kao što su u tom podneblju konfesionalne razlike - u okviru širega društvenog, kulturnog i političko-povijesnog konteksta - bile (svojevrsnim) okvirom u oblikovanju hrvatske i srpske nacionalnosti, tako i u slučaju Muslimana religijska pripadnost koja unosi i drukčije civilizacijske i kulturno-povijesne sadržaje još je više mogla, s vremenom, biti važnim okvirom i čimbenikom etnonacionalnog razlikovanja. Sve to se i do najnovijeg vremena značajno odražava u mnogim trvenjima u kojima religijsko-kulturni čimbenik još uvijek ima važnu (barem simboličku) ulogu.¹⁴

Osim bosanskih (i sandžačkih) Muslimana najveći dio kosovskih Albanaca (u pogledu "religijske strukture") također je islamske vjeroispovjedi. No, osim što su znatnim dijelom muslimani, Albanaca ima pravoslavnih i katolika. Albancima je religija bila više dezintegrativni čimbenik nego integrativni. I kada je o njima riječ, onda valja naglasiti da se oni (iako su većinom u pogledu religijske pripadnosti muslimani) prema drugim okolnim etničkim grupama ponajprije razlikuju specifičnim jezikom i specifičnom kulturno-povijesnom tradicijom. Na samom početku XX stoljeća jedan će pisac (Vasa Paša) reći: "Probudite se iz vaše učmalosti, Albanci. Svi se, kao braća, ujedinite u jednoj jedinjoj vjeri. Ne obraćajte pažnju na crkve i džamije, jer vjera Albanaca jeste albanstvo" (Corm, 1977: 273.)

Zanimljivo je napomenuti da mnogi proučavatelji religijskoga i etničkoga drže da je upravo pojava islama, odnosno islamsko-pravoslavnog povijesno-političkog konteksta, na južnoslavenskom prostoru (zbog miletskog načela) bila odlučujuće važna za kasniju etničku diferencijaciju na religijskoj osnovi (vidi: Šagi-Bunić, 1983: 98-99; Dugandžija, 1983: 167 i d.; Banac, 1988: 50).¹⁵

* * *

No, uza sve religijsko-crkvene i povijesno-političke mijene, prekretnice, "granice", valja neizostavno uzeti u obzir (i) činjenicu "da su npr. kod Srba, Hrvata i Slovenaca pravoslavna i katolička crkva bile najuže vezane s nacijom višestrukim vezama. Poznato je da je u XIX stoljeću rijetka inteligencija bila najčešće crkvenog porijekla; upravo je ona sudjelovala u osmišljavanju puteva nacionalnoga razvika, a kako se na čelu nacionalnih pokreta nalaze često i svećenici, ti će se pokreti razvijati i uz njihovo sudjelovanje i proteći će dosta vremena dok se situacija ne izmijeni" (Dugandžija, 1983: 164-165).

Također i u razdoblju između dva svjetska rata, u Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca (odnosno Kraljevini Jugoslaviji), religije su (na stanovitoj "miletskoj" osnovi) neminovni nadomjestak za etnicitete (religijski etnicitet) jer sama nacionalnost nije mo-

14 Opširnije o oblikovanju muslimanskog etnosa i s time povezanim sukobima vidjeti: Isaković, 1990; Čimić, 1984; Dugandžija, 1983; Hadžijahić, 1990; Banac, 1988.

15 "Zanimljivo je za konfesionalno-narodnosne odnose u Otomanskom Carstvu da je sama riječ 'millet' prvobitno označavala vjeru, zapravo vjeru u smislu njenog vanjskog manifestovanja ('din' označuje također vjeru, ali u smislu njenog unutrašnjeg doživljavanja), pa je vremenom taj pojam dobio i značenje etničke skupine." (Hadžijahić, 1990: 69.)

gla doći do izražaja zbog ideje o narodnosnoj "trojdnosti" Srba, Hrvata i Slovenaca (politički etnicitet). To je, dakako, izazvalo nebrojena međukonfesionalna trvenja i konfliktne momente, a naročito između "dinastičkog" pravoslavlja (Karadževića), s jedne strane, i katoličanstva (naročito "hrvatskog", ali i "slovenskog") (usp. Dugandžija, 1983: 257; Hadžijahić, 1990: 79) i islama (bosanskih Muslimana), s druge.

Kontekst suvremenosti

Na južnoslavenskom prostoru religije (konfesije) u novije vrijeme općenito nemaju onakav značaj kakav su imale u daljoj prošlosti ali pojedine su (ipak) bitno povezane s mnogim događanjima vezanim uz ("svoj") narod.

Katkada se, štoviše, čini da ne manje nego u prošlosti religije danas sudjeluju u svim kulturno-političkim i nacionalnim mijenama toga prostora. Primjerice, u svim novijim i aktualnim političkim i etničkim previranjima i sukobima gotovo je nezaobilazna i manja ili veća uloga religija. Tako je u dezintegraciji jugoslavenske federacije, odnosno u nacionalno-integrativnim procesima religija često imala važnu, barem pomoćnu ulogu. Pri tome valja imati na umu da se u suvremenoj društvenoj i političkoj krizi, naročito postsocijalističkih društava, manje ili više pojačava pritisak da se "društvena integracija ostvaruje i izrazitom mobilizacijom svih kulturnih sadržaja koji se lako sakraliziraju" (Vrcan, 1986: 111) i koji lako proizvode etnocentrizam, nacionalizam itd.¹⁶

* * *

Glavne suvremene međureligijske (odnosno međukonfesionalne) nesuglasice pa i stanoviti sukobi (katkada ne bez i osobitog značaja za međuetničke odnose) na Balkanu jesu: između srpskog pravoslavlja i ("hrvatskog") katoličanstva; između srpskog pravoslavlja i islama (na Kosovu među Albancima, u Sandžaku i Bosni i Hercegovini među Muslimanima); između srpskog pravoslavlja i makedonskog pravoslavlja; (te čak, na naročit način) između srpskog pravoslavlja i crnogorskog pravoslavlja. (No, ponovno valja naglasiti, kada se govori o ovim odnosima, onda se ne misli na odnos vjernika već ponajprije ili isključivo na djelovanje religijskih organizacija i izražavanje službenih religijskih ideologija kao i na neke kulturne i svojevrsne "političke" implikacije religije.) A koliki značaj treba pridavati ovim "žarištima" može se očitati iz manje ili više neskrivenih težnji

16 "To znači da u određenim okolnostima mora jačati pritisak za izrazitom aktivizacijom religije u integracijskoj funkciji i, još više, one mješavine tradicionalno-religijskih sadržaja i nacionalno-patriotskih i nacionalističkih sadržaja kakvu obično tvori ono što je Bellah nazvao građanskom religijom." (Vrcan, 1986: 111.)

Srpske pravoslavne crkve da pripomaže u oživotvorenju ideje Velike Srbije. No, pri razmatranju ovih međureligijskih odnosa, sve pojave i manifestacije povezane s time treba uzimati kao bitno dinamične, kompleksne, oscilirajuće i proturječne.

Makedonska pravoslavna crkva stvorena je 1958, a 1967. ona proglašava svoju samostalnost ("autokefalnost") u odnosu na Srpsku pravoslavnu crkvu.¹⁷ Ovakvo dijeljenje može se donekle tumačiti i kao stanovita potpora etničkom osamostaljivanju, a posebice je važno naglasiti da Srpska pravoslavna crkva nikako ne želi priznati tu samostalnost. "Makedonski vernici u zemlji i inostranstvu sa velikim oduševljenjem su prihvatili proglašenu autokefalnost. Međutim, sa druge strane pojavile se i brojne neprijateljske reakcije od strane četničke emigracije i crkvenih krugova SPC u inostranstvu. Posebnu podršku rukovodstvu Srpske pravoslavne crkve dao je Sinod Grčke pravoslavne crkve." (Miševski, 1988: 399.)

U novije vrijeme postavlja se (ponovno) i pitanje crnogorske "autokefalnosti". Tako je 1990. skupštini Crne Gore upućena peticija u kojoj se traži da Crnogorska (pravoslavna) crkva (koja je bila "autokefalna" od 1855) dobije ona prava što su joj oduzeta pripajanjem Srpskoj pravoslavnoj crkvi 1920. Kaže se da se "njeno vraćanje u položaj autokefalne crkve" traži jer je "ona svojom povijesnom suštinom nedjeljivi dio crnogorske državnosti" (*Vjesnik*, Zagreb, 17. 8. 1990).¹⁸ Bez obzira koliko važnosti treba pridavati jednoj peticiji koju je potpisalo nekoliko tisuća ljudi, ipak se oni time, kako se čini, suprotstavljaju krilatici "gdje je srpska crkva, tu je i srpska zemlja" (vidi isto). I bez obzira koliko je snažan zahtjev za obnavljanjem crnogorske "autokefalnosti", veoma je uočljiva žestina Srpske pravoslavne crkve kojom se tome zahtjevu suprotstavlja. Naime, činjenicu da je Pravoslavna crkva u Crnoj Gori bila "faktički autokefalna" (Jedin, 1978: 200; usp. Banac, 1988: 211-212; Radojević, 1990), osporava upravo Srpska pravoslavna crkva. To se, primjerice, vidi već i iz naslova jedne knjige što su je izdali Sveti arhijerejski Sinod Srpske pravoslavne crkve i Mitropolija crnogorsko-primorska: *Mitropolija crnogorska nikada nije bila autokefalna*. Autor tu (zabrinuto) konstatira: "Posle drugog svetskog rata čuli su se zli glasovi, zasnovani na avnojevim odlukama, o potrebi izdvajanja Crnogorske mitropolije iz sastava Srpske pravoslavne crkve u *samostalnu - autokefalnu crkvu*." (Durković-Jakšić, 1991.)

Uporno odbijajući priznati samostalnost Makedonske pravoslavne crkve, gotovo militantno sprečavajući bilo kakvu mogućnost obnavljanja Crnogorske pravoslavne crkve, više ili manje prikriveno podržavajući represivnu politiku diskriminacije na Kosovu protiv Albanaca (najvećim

17 Makedonski pravoslavci 1918. zatekli su se pod jurisdikcijom Carigradske patrijaršije (pod čijom su jurisdikcijom i pravoslavni Bosne i Hercegovine, Sandžaka i Kosova), a 1920. zajedno su s pravoslavnim Srbima (i Crnogorcima) iz ostalih pravoslavnih crkava ujedinjeni u obnovljenu srpsku patrijaršiju (sa sjedištem u Beogradu), kasnije Srpsku pravoslavnu crkvu. (Usp. Banac, 1988: 211-212; Miševski, 1988; Kolarić, 1985.)

18 Na popratnim demonstracijama uz proslavu "crnogorskog badnjaka" (1991. i 1992) istaknut je transparent: "Crnogorska crkva/Crnogorska država/Crnogorski narod".

dijelom muslimana) i protiv Muslimana u Sandžaku, ne dižući odlučno glas protiv namjernoga (ciljnog) razaranja mnogih i mnogih katoličkih crkava i muslimanskih džamija u ratu što su ga Srbija i "jugoslavenska" vojska povelili protiv Hrvatske a potom i protiv Bosne i Hercegovine (u procesu osamostaljivanja nakon raspada jugoslavenske federacije), Srpska pravoslavna crkva nedvojbeno navlači sumnju da se (kao i dominantna nacionalna politika) ne uspijeva uvjerljivo distancirati od načela "gdje je srpska crkva, tu je i srpska zemlja".

* * *

Kada dođe do konfliktne situacije u kojoj sudjeluju slične ili različite religije i etničke grupe "onda se radi o nespremnosti da se prihvati postojanje različitosti, a zbog stvarne ili umišljene opasnosti za vlastiti integritet. I religija i etnička grupa lako se uključuju u tok izražavanja neprijateljstava; one kao dobri mediji mogu preuzeti na sebe i dublje motive mržnje no što se rađaju unutar njih" (Dugandžija, 1983: 246). U ovome kontekstu ilustrativno je razmišljanje književnika Mirka Kovača: "Srpsko antihrvatstvo dublje je od same mržnje prema Hrvatima i ne odnosi se samo na Hrvatsku, već na Evropu i zapadnu kulturu. Katolicizam je za Srbe antipravlavlje. To nije religija, već zavjera. Sad ću navesti jednu zgodu na premijeri 'Valjevske bolnice' od Dobrice Ćosića, u Jugoslavenskom dramskom pozorištu u Beogradu. Jedan junak u predstavi izgovara: 'Naš je smrtni neprijatelj Jevropa i Vatikan'. Tada se na otvorenoj sceni prolama aplauz gledališta, a premijerna elitna publika ustaje i uzvikuje: 'Bravo. Tako je!'" (*Novi Vjesnik*, Zagreb, 29. 5. 1992, str. 16B.)

Moglo se primijetiti da neki predstavnici službenih srpsko-pravoslavnih crkvenih krugova u novije vrijeme neprimjerenom podržavaju čak i najagresivniju politiku ("sveti rat") u "obrani" srpstva ("sveti narod"). Tako neće izostati - u vrijeme proslava Kosovskog boja (tj. u vrijeme pojačanog instrumentaliziranja "kosovskog mita") 1989 - čak ni takve riječi (neskriveno upućene protiv kosovskih Albanaca) kao što su: "... oni isti neprijatelji Krsta i imena Srbinova..." (*Bogoslovlje*, Beograd, br. 1-2, 1989, str. 80). O svojevrsnom spoju i prožimanju nacionalnog mita, religijske ideologije, politike i nasilja Mirko Kovač plastično kazuje (i ovo: "Kada su po Srbiji počeli nositi mošti cara Lazara, bila je to efikasna zamjena za štafetu, a istodobno i povratak u 'mitska vremena'. Bogdan Bogdanović je prvi javno rekao da je nošenje Lazarevih koščuina demagogija loših političara koji podmićuju Pravoslavnu crkvu da radi za njih i opravda njihove ratne namjere. I doista. Pravoslavna je crkva dobro obavila svoj posao. Nedavno sam je nazvao duhovnom JNA. Ta je atmosfera već bila uvod u rat." (*Novi Vjesnik*, Zagreb, 29. 5. 1992, str. 16B.)

Premda i pojedini drugi suvremeni nacionalizmi u svijetu i na Balkanu nisu oslobođeni religijskih obilježja (i obrnuto) i premda su neka društva još uveliko protkana etničko-religijskim mitovima, čini se da je ta karakteristika osobito izražena u primjeru srpskog pravoslavlja i njegove povezanosti s nacionalnom ideologijom. U etno-

mobilizaciji srpskog naroda svakako se ističe mit o Svetom Savi,¹⁹ te razvijanje kosovskog mita. Ovi se mitovi unekoliko pojavljuju kao etnokonstitutivni mitovi, *mythomoteuri*, odnosno kao kompleks mitske simbolike koji želi značajno utjecati i na teritorijalnu konsolidaciju etničke grupe (Smith, 1988). Tako "svetosavsko" pravoslavlje uglavnom široko participira u nacionalnim previranjima. Ponekad biva instrumentalizirano do razine "ideologije": kao "transcendentni" medij, koji po (samo)razumijevanju ima ekskluzivno pravo realizirati "svete srpske zemlje", katkada "posvećuje" akciju za etnoteritorijalnu konsolidaciju. Primjerice, gotovo nevjerovatno zvuči vijest da je (ljeti 1991) samo nekoliko dana poslije pokolja (uglavnom) Hrvata u Dalju (što su ga izvršili srpsko-jugoslavenski agresori), u tome mjestu "u ratnim uslovima ... ustoličen ... za episkopa osječko-poljskog i baranjskog Njegovo Preosveštenstvo G. Lukijan. Ustoličenje je izvršio na Svetoj arhijerejskoj liturgiji Njegova Svetost patrijarh srpski Pavle uz sasluženje mitropolita crnogorsko-primorskog i skenderijskog Amfilohija, i episkopa zvrničko-tuzlanskog Vasilija, sremskog Vasilija, bačkog Irineja i zapadnoevropskog Konstantina". Time "se ispunjava odluka Svetog arhijerejskog sabora" Srpske crkve "o vaspostavljanju drevne Osječko-poljske eparhije" (*Pravoslavlje*, Beograd, 1. 9. 1991, str. 4).

To što i Srpska pravoslavna crkva i velikosrpski politički program dosta uspješno koriste religijsko-mitske simbole (svetosavlje, kosovski mit, Vidovdan) za etnomobilizaciju i integraciju "srpstva" krajem 1980-ih i početkom 1990-ih godina, vjerovatno proizlazi i iz toga što balkanski prostor još uvijek (zbog zaostajanja u razvoju i kašnjenja u modernizaciji) u popriličnoj mjeri ima obilježja relativno zatvorenoga tradicionalističkog i agrarnog društva. Naime, religija u zatvorenim agrarnim društvima ima veću ulogu u etnomobilizaciji nego u modernim industrijaliziranim zapadnim društvima. To, dakako, još ne objašnjava zbog čega srpsko pravoslavlje i njegova ideologija pristaju sudjelovati u izrazito nereligijskim "stvarima" i podržavati ih svojim autoritetom, iako se to dijelom može tumačiti i time što se u srpskom pravoslavlju univerzalistička komponenta kišćanstva razvijala "insuficijentno" pod osmanlijskom vladavinom, a u XIX stoljeću naglašeno se oblikuje kao spoj svetosavskog pravoslavlja i nacionalnih mitova. Tako ono uglavnom djeluje kao ritualna religija i važan medij promicanja etnokonstitutivnih mitova, a to je čini uvelike nemodernom, arhaičnom i (u usporedbi s većinom drugih pravoslavnih crkava) neuobičajeno etnocentričkom religijskom organizacijom (usp. Flere, 1987; Kolarić, 1985; Subotić, 1987).²⁰ Razumije se, ovako opisana obilježja ipak ne valja shvatiti kao općenito jednoznačna i neproturječna već kao povezana i s tokovima u općem nacionalnom (srpskom) političko-povijesnom razvitku.

19 U "službenom listu" Srpske pravoslavne crkve piše: "Život Svetog Save i istorija srpskog naroda nikako se ne mogu jedno od drugog odvojiti: istorija srpskog naroda je ustvari produžena i proširena biografija Svetog Save..." (*Glasnik*, Beograd, 1991, br. 1, str. 3.)

20 Tako se u XIX stoljeću osobito razvija nacionalna mitologija "Vidovdana" prema kojoj Kosovo treba "osvetiti". Tako su i Balkanski ratovi vođeni za "osvetu" Kosova, za oslobođenje "svete srpske zemlje". Isti se obrazac, čini se, lako prenosi(o) i na druge "svete srpske" prostore. (Usp. *Srbija i Albanci* I, 1989: 53-91.) "Vesnik Srpske Crkve" (1914) donosi govor jednog protjereja: "... i ako se srpski steg posred Kosova vije, još sve Srpstvo oslobođeno nije. Naša braća u Bosni, Hercegovini, Bačkoj, Sremu, divnoj Dalmaciji i ostalim pokrajinama, u kojima se srpski zbori i piše, pozivaju nas, braću svoju, da ih vekovnog, nesnosnog jarma oslobodimo..." (*isto*: 85).

Dakako, nije bilo moguće pobrojiti sve moguće konfliktualne momente u kojima je religija na južnoslavenskom prostoru važan sudionik, već su samo naglašeni neki, od kojih, između ostalih, valja poći kada je riječ o povezanosti religije i etničkog konflikta na tome prostoru. Ono što je važno i osnovno jest da multireligijska (odnosno multikonfesionalna) struktura svakako nije blagotvorno utjecala kao integrativni čimbenik na multietničkom prostoru bivše Jugoslavije.

Umjesto zaključka

Dakle -reče im- dajte caru carevo, a Bogu Božje !

Lk 20,25

Namjera ovog rada nije bila ispitati i objasniti dublje razloge antagonizama među pojedinim religijama (konfesijama) i etnicitetima već da se kritički postavi problem koji (i) u sadašnjosti privlači uznemirujuću pažnju svojim manifestacijama.

Možda se može istaknuti dojam da neka novija trvenja i homogenizacije na religijskoj osnovi predstavljaju samo dopunu nacionalnog oblikovanja (kod naroda koji tek odskora "utvrđuju" svoju nacionalnost - primjerice Makedonaca, Muslimana).²¹ Dakako, premda s modernizacijom (i sekularizacijom) društvenih tokova slabi utjecaj Crkve i religije (i one svjetovne) na kulturno-politički sadržaj nacionalnosti, ne znači da samim time prestaje svaki odnos religijsko-crkvene sfere prema naciji (etničkim skupinama), a pogotovu se taj odnos, kako se čini, lakše promiče u onim slučajevima kada se religija i crkva pojavljuju kao simboli koji su snažno etnički, kulturno i tradicionalistički obojeni (kao u primjeru pravoslavne crkve koja sebe smatra "majkom" naroda, i gdje gotovo u pravilu religijsko presezanje znači i nacionalno/teritorijalno presezanje).²²

21 Tako ne treba čak čuditi što je već duže vrijeme (kad je Republika Slovenija željela ostvariti potpunu državnu samostalnost) postavljen i zahtjev za uspostavu zasebne Biskupske konferencije Slovenije, jer su slovenske biskupije (kao i hrvatske) bile u sastavu Biskupske konferencije Jugoslavije (v. *Kana*, Zagreb, br. 1, 1986, str. 9). To je razriješeno nakon raspada jugoslavenske federacije tek kada je (1992) na proljetnom zasjedanju Biskupske konferencije Jugoslavije (već nepostojeće) predloženo osnivanje (zasebnih) biskupskih konferencija: hrvatske i slovenske.

22 Kako su raspadom jugoslavenske federacije nastale nove teritorijale i društvene cjeline, neminovno će i religijske organizacije morati "revidirati" načine interveniranja na "svetoj zemlji". Tako, primjerice, Srpska pravoslavna crkva neminovno će morati urediti pitanje svoga crkvenog djelovanja na područjima izvan "matične" (srpske) države ("u rasejanju"). Moguće je da će u novostvorenim okolnostima i pravoslavni vjernici u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini (eventualno i Sloveniji), ne-Srbi (npr. Bugari, Crnogorci, Hrvati, Makedonci, Rusi), no nije isključeno i poneki Srbi, za svoje vjerske potrebe organizirati djelovanje "etnički općenitije" (ne-srpske) pravoslavne crkvene organizacije (kao što je to slučaj, primjerice, u Češkoj i Slovačkoj, Mađarskoj, Americi, Finskoj, Japanu, Poljskoj - v. Kolaric, 1985) - npr. djelovanje stanovite "Pravoslavne crkve Hrvatske", "Pravoslavne crkve Bosne i Hercegovine" itd.

Ovakav odnos religijske, odnosno religijsko-mitske sfere neće biti ni u buduću nešto što otpada iz društvenog života. Najposlije valja primijetiti da se konfliktivne situacije i pokreti na religijskoj ili/i etničkoj (nacionalističkoj) osnovi lako održavaju i zbog toga što u (post)modernom društvu nerijetko imaju karakter čak i zapaženih društvenih pokreta. Religija uvijek i na osobit način može legitimirati grupu i proizvoditi identitet, pa tako i u "modernom" vremenu (Durkheim, 1985; usp. Prades, 1987). Naime, religiju i njen intenzivniji odnos spram grupe nije na jednostavan način moguće pripisati "primordijalnosti", već se može očekivati da će religija zavisno od sociokulturnih i povijesno-političkih okolnosti i u "modernom" vremenu tendirati prema generiranju nekih vidova povezanosti s etničkom grupom, pa tako, čini se katkada i k etničkom konfliktu (usp. Smith, 1988: 11). Što više moguće je da (i) sada religija i etnicitet konvergiraju (pravoslavlje, irsko katoličanstvo itd.), a kako i koliko ovisit će o konkretnim društveno-povijesnim generiranjima "granice".

I bez dubljeg ulaženja u objašnjavanje uzroka zbog čega dolazi naročito do sukoba između konkretnih etniciteta i religija može se zaključiti da u svim spominjanim slučajevima centralno mjesto dobiva izjednačavanje religijske i etničke/nacionalne pripadnosti (pri čemu religijska pripadnost nužno "znači" i etničku/nacionalnu pripadnost).²³

* * *

Iz ispitivanja odnosa religije i etničkog konflikta na primjeru južnoslavenskog prostora, na osnovi obrisa socijalno-historijskog istraživanja i elementarnih naznaka u sadašnjosti, vidi se da postoji stanovita povezanost između religije (odnosno konfesije) i međuetničkih odnosa koji se, i stoga nerijetko, i danas iskazuju konfliktualno. Iz svega ovoga proizlazi da s kulturnim i religijskim pluralizmom kao i nereligijskim pluralizmom u društvima južnoslavenskog prostora valja računati kao s mogućim čimbenikom bogatoga ljudskog i društvenog života, ali i mogućim čimbenikom sukoba.

Smanjivanje pretpostavki za nesuglasice osobiti je izazov upravo u postsocijalističkim društvima (kakva su sva na južnoslavenskom prostoru), tj. društvima u kojima je u "socijalističkom periodu" tradicionalna (crkvena) religija bila potisnuta većim ili manjim (društveno-sistemske) sekularizacijskim poticajima. Kako će se nadalje razvijati "nacionalne ideologije" u tim društvima, pored ostalog, ovisit će i od karaktera revitalizacije tradicionalne (crkvene) religije i mjesta i uloge religijskih organizacija u promijenjenim društveno-sistemske okolnostima. Hoće li se tako aktualni i budući "nacionalno-integrativni" procesi raz-

23 Ako se religija uzima kao ekskluzivni čimbenik i okvir nacionalne integracije, primjerice katoličanstvo kao ekskluzivni ili najvažniji kriterij hrvatstva, onda taj princip isključuje mogućnost "integralnog hrvatstva" (iz kojeg treba proizići ravnopravnost ljudi bez obzira kojoj konfesiji "pripadaju" i, dakako, bez obzira da li uopće ikojoj pripadaju). Tako bi jačanje "ekskluzivističke" nacionalne ideologije onemogućilo ljudski ravnopravno postojanje Hrvata drugih vjeroispovjedi (muslimana, pravoslavaca, protestanata, odnosno ne-katolika) i Hrvata ne-vjernika itd. (usp. Šagi-Bunić, 1983; Dugandžija, 1983; Kolarić, 1985).

vijati na (post)modernom načelu ljudske individualizacije i posvemašnjeg društveno-kulturnog pluralizma ili kao procesi zasnovani na predmodernoj osnovi društveno-kulturnog povezivanja, zavisi i od (samo)razumijevanja uloge religije i religijske organizacije u "razvijanju" nacionalne ideologije i uloge u društvu općenito. Odricanje (ili ne prihvaćanje) religijskih ustanova da budu ekskluzivni i prevladavajući nosioci nacionalnih ideologija put je koji može bitno pridonijeti da se ne poistovjećuje religijski i etnički/kolektivni identitet, da se razviju takvi obrasci društveno-kulturnog povezivanja prihvatljivi za ljude najrazličitijih i "religijskih" i "nereligijskih" životnih težnji. Odnosno, jedna od pretpostavki za smanjenje mogućnosti (i međuetničkih) nesuglasica i sukoba jest primjerena težnja za laicizacijom države i politike, odnosno ključnih ustanova društva (osobito škole), i "desekularizacijom" djelovanja religijskih ustanova.

LITERATURA

- ABRAMS, Philip (1982). *Historical Sociology*. Somerset, Engl.: Open Books.
- "BADNJE VEĆE" (1980), u: *Enciklopedija Jugoslavije*, knj. 1. Zagreb: JLZ, str. 416.
- BANAC, Ivo (1988). *Nacionalno pitanje u Jugoslaviji*. Zagreb: Globus.
- BOUDON, Raymond i François BOURRICAUD (1986). "Modernisation", u: R. Boudon i F. Bourricaud. *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris: PUF, str. 396-404.
- CIPRIANI, Roberto (1989). "'Diffused' Religion and New Values in Italy", u: James A. Beckford i Thomas Luckmann (ur.). *The Changing Face of Religion*. London: Sage, str. 24-48.
- CORM, Georges G. (1977). *Prilog proučavanju multikonfesionalnih društava*. Sarajevo: Svjetlost.
- CRNKOVIĆ, Nikola (1985). "Protestantizam u južnoslavenskim zemljama", u: Jean Boisset. *Potestantizam: kratka povijest*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, str. 155-195.
- "CRNOGORCI" (1984), u: *Enciklopedija Jugoslavije*, knj. 3. Zagreb: JLZ "M. Krleža", str. 58-145.
- ĆIMIĆ, Esad (1984). "Religija i crkva kao faktor etničke diferencijacije", u: *Religija i nacija*. Zagreb: CITR i KPSH, str. 26-33.
- DUGANŽIJA, Nikola (1983). *Religija i nacija. Uvodna istraživanja*. Zagreb: CKD.
- DURKHEIM, Émile (1985). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.
- DURKOVIĆ-JAKŠIĆ, Ljubomir (1991). *Mitropolija crnogorska nikada nije bila autokefalna*. Beograd: Sveti arhijerejski Sinod SPC i Cetinje: Mitropolija crnogorsko-primorska.
- FLERE, Sergej (1987). "Rasprostranjenost i prihvatanje pravoslavlja danas", u: *Religija i društvo*. Zagreb: CITR, str. 112-121.
- GIDDENS, Anthony (1990). *Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- GRAFENAUER, Bogo (1965). *Zgodovina slovenskega naroda*, II. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- HADŽIJAHIĆ, Muhamed (1990). *Od tradicije do identiteta*. Zagreb: Islamska zajednica Zagreb.
- HERŠAK, Emil i Josip KUMPES (1990). "Differing Types of Ethnicity, their Transformations and Inter-Contacts", Inter-Congress of IUAES *The Social Roles of Anthropology*, Lisbon, 5-12 September (1990). 8 str.
- HISTORIJA NARODA JUGOSLAVIJE, II (1959). Zagreb: Školska knjiga.
- ISAKOVIĆ, Alija (prir.) (1990). *O "nacionaliziranju" Muslimana*. Zagreb: Globus.
- JEDIN, Hubert (ur.) (1978). *Velika povijest Crkve*, V. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- JUKIĆ, Jakov (1991). *Budućnost religije. Sveto u vremenu sujetovnosti*. Split: Matica hrvatska.

- KERŠEVAN, Marko (1989). *Religija in slovenska kultura*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- KOLARIĆ, Juraj (1976). *Kršćani na drugi način*. Zagreb: Veritas.
- KOLARIĆ, Juraj (1985). *Pravoslavni*. Zagreb: Veritas.
- KUMPES, Josip (1991). "Naznake o povezanosti religije, crkve i etničkog identiteta (Jedna skica za sociološki pristup)", *Migracijske teme*, Zagreb, 7(3-4): 365-373.
- MIŠEVSKI, Jone (1988). "Makedonska pravoslavna crkva", u: *Religija i društvo*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, str. 392-403.
- NOVAK, Ivan N. (1907). *Istina o Medjumurju*. Zagreb: Tisak dioničke tiskare.
- PRADES, José A. (1987). "Ususret tipologiji univerzalnih oblika religijskog života u Durkheima", u: *Émile Durkheim i suvremena sociologija*. Zagreb: SDH, str. 109-116.
- RADOJEVIĆ, Danilo (1990). "Autokefalna Crnogorska pravoslavna crkva", *Elementa montenegrina*, br. 1, str. 46-55.
- ROBERTSON, Roland (ur.) (1976). *Sociology of Religion*. Harmondsworth: Penguin Books.
- SCHLUCHTER, Wolfgang (1991). "Bijeg od svijeta, težnja za iskupljenjem i organska socijalna etika. Razmatranja o Weberovim analizama indijskih kulturnih religija", u: *Max Weber: suvremene interpretacije*. Zagreb: SDH, 1991, str. 55-91.
- SMITH, Anthony D. (1988). *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.
- SRBIJA I ALBANCI, I (1989). Ljubljana: Časopis za kritiko znanosti.
- SRKULJ, Stjepan (prir.) (1910). *Izvori za hrvatsku povijest*. Zagreb: naklada piščeva.
- SUBOTIĆ, Dragan (1987). "Dve varijacije na temu: pravoslavlje i nacija", u: *Religija i savremeni svet*. Beograd: CMU, str. 112-116.
- ŠAGI-BUNIĆ, Tomislav J. (1983). *Katolička Crkva i hrvatski narod*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- ŠAGI-BUNIĆ, Tomislav J. (1984). "Kršćanstvo sabire ljude, a ne nacije", u: *Religija i nacija*. Zagreb: CITER i KPSH, str. 51-75.
- ŠIŠIĆ, Ferdo (1962). *Pregled povijesti hrvatskoga naroda*. Zagreb. Matica Hrvatska.
- TURČINOVIĆ, Josip (1973). *Katolička crkva u južnoslavenskim zemljama*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- TURNER, Bryan S. (1991). *Religion and Social Theory*. London: Sage.
- VRCAN, Srđan (1986). *Od krize religije k religiji krize*. Zagreb: Školska knjiga.
- WEBER, Max (1972). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tbingen: J. C. B. Mohr.
- WILSON, Bryan (1984). "Kultura i religija: Istok i Zapad", *Kultura*, Beograd, br. 65-67, str. 87-117.

RELIGION AND ETHNIC CONFLICT IN THE SOUTH SLAVIC AREA (SOCIOLOGICAL AND SOCIO-HISTORIC NOTES)

SUMMARY

Primarily from a sociological and socio-historic standpoint the paper deals with the inter-connection between religion and ethnic conflict in the South Slavic area. It treats concrete historical religions (and confessions) and ethnic groups as real, complex and contradictory phenomena. However, the paper does not deal with this sistematically, but

rather only indicates certain points which provide somewhat a paradigmatic illustration of the genesis and structure of the problem (and the conflicts) linked with the relationship between religion and ethnicity. The religious and ethnic mosaic of the South Slav area is in many ways specific. On a relatively small area many peoples, cultures, religions and socio-political formations come into contact. Religious conflicts through the centuries (e.g. between Islam and Christianity, between Catholicism and Eastern Orthodoxy) have significantly effected the present picture of inter-konfessional and inter-ethnic relations. As in the past, so too in most of the recent and present political and ethnic tensions and conflicts, a greater or lesser role of religion (and confessions) has been practically inevitable, and in practically all "cases" the basic reason of conflict has derived from the equalizing of religious and ethnic/national affiliations. From this one can deduce that cultural and religious pluralism, as well as ethnic pluralism - likewise in the modern (post-socialist) societies in the South Slav area - should be considered as possible factors in enriching human and social life, but also as possible factors of conflict. Lessening the assumptions of discord due to the equalisation of religious and ethnic identities is a challenge in most post-socialist South Slav societies. The out-come in many respects depends on a (self-)understanding of the place and role of "revitalised" (traditional) religion (and religious culture) as well as on religious organisations in changed socio-regional surroundings.