

# Religión y política en Europa

Roberto Cipriani

## Introducción

Se puede decir que el continente europeo está dividido sustancialmente en cuatro grandes áreas de influencia religiosa: 1) la católica en la parte principalmente centro-meridional; 2) la protestante en el área esencialmente centro-septentrional; 3) la ortodoxa, sea griega o rusa, sobre todo en la parte sur-oriental, y 4) la musulmana en la parte más oriental.

Respecto de las minorías, los hebreos están presentes principalmente en Grecia y Ucrania; los hinduistas en cambio en el Reino Unido, en los Países Bajos y en Rusia.

En definitiva, el cristianismo en sus diversas articulaciones (católica, ortodoxa y protestante) está ampliamente presente en la Europa contemporánea. En la parte oriental del continente se halla el islam que, aunque en aumento por el número de adherentes, continúa siendo el grupo menos consistente entre las grandes religiones del libro (judaísmo, cristianismo, islamismo).

En el pasado el cristianismo ha visto la erosión de su matriz originaria. Otras religiones y otras iglesias han desembarcado en el suelo europeo donde han ejercido un peso político consistente al punto de influenciar los aspectos económicos. Después de la situación de dominio que tuvo precedentemente, el cristianismo se ha confrontado varias veces con el islam. El doble fracaso del asedio turco de Viena en 1529 y en 1683 ha sido un momento clave, que se podría decir ha completado lo que ha sucedido con la anterior paz de Westfalia, estipulada apenas treinta y cinco años antes del segundo intento de conquista de la ciudad danubiana realizado por los turcos.

En su mismo interior el cristianismo vivió la contraposición entre la iglesia de Roma y la iglesia de Bizancio (convertida en Constantinopla en el 330 y en Estambul, desde 1929). La diferenciación política, con la división entre el Imperio Romano de Occidente y el Imperio Romano de Oriente y sobre todo con el traslado de la capital hacia el Bósforo, tuvo así consecuencias sobre el aspecto religioso, con el nacimiento de la iglesia ortodoxa, que gradualmente amplió su influencia a los territorios de la actual Bulgaria y Ucrania ya entre los siglos IX y X. Más tarde, después del cisma del 1054 con Roma, los ortodoxos prefirieron aceptar el dominio turco estableciéndose en Constantinopla en el 1453. Sucesivamente también Moscú creció en importancia y se convirtió en una especie de “tercera Roma”, como alternativa ya sea a Constantinopla que a la misma Roma. Huellas de estos y otros contrastes se han sucedido hasta los tiempos más recientes con la cuestión de los Balcanes, complicada aún más por la presencia de residuos de la dominación otomana, es decir de grupos islámicos ya sean compactos que fragmentados sobre el territorio, en Serbia, en Bosnia-Herzegovina, en Macedonia y en Albania.

Por otro lado los judíos llegaron a varias partes de Europa – donde aún hoy continúan a estar presentes – en el lejano Medioevo, sufriendo persecuciones, masacres y la *shoah* durante la segunda guerra mundial. Las comunidades hebraicas ashkenazitas de lengua yiddish han obrado ampliamente sobre todo en los países centrales y orientales de Europa.

Existen diferencias respecto a las mismas relaciones entre Estado e iglesia en los diversos países Europeos: en algunos la separación es neta y hasta definida por ley (como ha sucedido por ejemplo en Francia a partir del 1905), en otras partes existe un régimen concordatario (como es el caso de España, Italia y Portugal), aunque no faltan ejemplos de Iglesias de Estado (como en los países escandinavos y en Gran Bretaña). Aún más variegada es la realidad concreta, más allá de las declaraciones de principio y de las normas estatales, en cuanto se financia la enseñanza de la religión en las escuelas en Bélgica, Irlanda y Holanda, o existe la intervención de las Iglesias como actores sociales ya sea en los hospitales que en las escuelas y en las obras de asistencia. En particular a nivel de esfera pública se encuentran varios intentos de mediación entre diversos valores, tratando de resolver así los problemas producido por el pluralismo ideológico y confesional. De hecho se da que en Europa existen Estados que aún siendo seculares conceden varios privilegios a las comunidades religiosas. O se pueden verificar casos en que el Estado y la religión no se

identifiquen pero que tampoco se enfrenten completamente, negociando caso por caso, como sucede generalmente respecto a las Iglesias mayoritarias o en lo que se refiere a las minorías, a los movimientos y a los grupos religiosos.

En otras partes, en cambio, hay una relación más estrecha entre el Estado y la Iglesia, donde se crea casi un culto del Estado y de sus gobernantes. En estos casos es el pueblo mismo el que sostiene el Estado a través de las formas culturales de su religión oficial. "Estas formas culturales comprendiendo valores cristianos universales como el sufrimiento y el sacrificio, aplicados a religiones concretas (la misión providencial del líder y del pueblo, el hecho de ser elegidos por Dios), y expresando en formas convencionales de civilización el potente culto arcaico del líder, del sacerdote-príncipe, ejercitan una acción fuerte que se manifiesta en su universalidad histórica. El culto del jefe del estado (Rusia) permanece vigente y eficaz también en la historia más reciente de estos países (Bogomilova-Todorova, 1996: 162).

La iglesia ortodoxa serbia ha vivido dramáticamente el final de Yugoslavia, con el surgimiento del conflicto étnico en 1991 y el enfrentamiento entre católicos y musulmanes. Los ortodoxos serbios se han encontrado en el medio, acusados por los croatas y eslovenos (católicos), pero también por los musulmanes. Es decir, era una guerra de todos contra todos: croatas contra serbios, serbios y croatas contra musulmanes, católicos contra ortodoxos, cristianos contra musulmanes. En estos enfrentamientos las motivaciones políticas, étnicas y religiosas se unían en una mezcla explosiva con consecuencias algunas veces irreparables.

Es necesario agregar que el problema del nacionalismo concierne también a Grecia, si bien no ha participado en las acciones bélicas de los años 90. En realidad, "las tradiciones particulares que han dado origen al estado griego moderno y a su mitología histórica han hecho posible la aparición de esta conexión entre ortodoxia y nacionalismo. El caso griego en sus dimensiones históricas es un claro ejemplo del hecho de que el ecumenismo tradicional de la ortodoxia y del Commonwealth bizantino pertenecen definitivamente al pasado. El etnocentrismo y la dependencia de la iglesia al estado son quizás los problemas fundamentales de la iglesia ortodoxa hoy" (Makrides, 1996: 69-70).

Aunque no será posible realizar una especie de Commonwealth ortodoxo, también con el ingreso de Bulgaria y Rumania en 2007 ha crecido la presencia de los ortodoxos en la Unión Europea. Además, su presencia puede variar de cuarenta a doscientos millones de personas con una ulterior ampliación de la Unión hacia el este, por lo que constituiría así un porcentaje decisivo. De todos modos ya estaba presente en Europa occidental, en Suecia, Francia, Reino Unido, Suiza, Alemania, Finlandia, Croacia y Austria.

## **Política y religión**

Una politización de la cultura y por ende de la religión es examinada por Srdjan Vrcan (2006), quien estudia el enlace entre nación, cultura y religión (Van der Veer y Lehmann, 1999) en los países de ex Yugoslavia.

Diversas situaciones prueban que el proceso de politización de la cultura y de la religión en clave nacionalista ha sido puesto en marcha en casi todo el vasto territorio que fuera yugoslavo. En efecto, en Herzegovina el catolicismo ha sido "una religión en una región de frontera", pero en realidad se ha convertido en "una religión de frontera" (Vrcan, 2006: 222).

De este modo se han reforzado los caracteres eclesiocéntricos, nacionalistas, militantes, es decir, de rechazo hacia lo externo. En lo que concierne al islam, luego, ha sucedido que los musulmanes de Bosnia y Herzegovina desarraigados en una parte de su territorio se han convertido en fuertes dominadores en otras zonas, con todas las consecuencias que de esto han derivado.

En su mismo interior el cristianismo vivió la contraposición entre la Iglesia de Roma y la Iglesia de Bizancio (convertida en Constantinopla en el 330 y en Estambul, desde 1929). La diferenciación política, con la división entre el Imperio Romano de Occidente y el Imperio Romano de Oriente y sobre todo con el traslado de la capital hacia el Bósforo, tuvo así consecuencias sobre el aspecto religioso, con el nacimiento de la Iglesia ortodoxa, que gradualmente amplió su influencia a los territorios de las actuales Bulgaria y Ucrania ya entre los siglos IX y X. Más tarde, después del cisma del 1054 con Roma, los ortodoxos prefirieron aceptar el dominio turco estableciéndose en Constantinopla en 1453. Sucesivamente también Moscú creció en importancia y se convirtió en una especie de "tercera Roma", como alternativa sea de Constantinopla o de la misma Roma. Huellas de estos y otros contrastes se han sucedido hasta los tiempos más recientes con la cuestión de los Balcanes, complicada aun más por la presencia de residuos de la dominación otomana, es decir, de grupos islámicos compactos o fragmentados sobre el territorio en Serbia, en Bosnia-Herzegovina, en Macedonia y en Albania.

Además, los judíos llegaron a varias partes de Europa — donde aún hoy continúan presentes — en el lejano Medioevo, sufriendo persecuciones, masacres y la shoah durante la Segunda Guerra Mundial. Las

comunidades hebraicas asquenazí de lengua ídish han actuado ampliamente sobre todo en los países centrales y orientales de Europa.

Existen diferencias respecto de las mismas relaciones entre estado e iglesia en los diversos países europeos: en algunos la separación es neta y hasta definida por ley (como ha sucedido por ejemplo en Francia a partir de 1905), en otras partes existe un régimen concordatario (como es el caso de España, Italia y Portugal), aunque no faltan ejemplos de iglesias de estado (como en los países escandinavos y en Gran Bretaña). Aun más variada es la realidad concreta, más allá de las declaraciones de principio y de las normas estatales, en cuanto se financia la enseñanza de la religión en las escuelas en Bélgica; Irlanda y Islandia, o existe la intervención de las iglesias como actores sociales sea en los hospitales o en las escuelas y en las obras de asistencia. En particular en el nivel de la esfera pública se encuentran varios intentos de mediación entre diversos valores, que intentan resolver así los problemas producidos por el pluralismo ideológico y confesional. De hecho, en Europa existen estados que aun siendo seculares conceden varios privilegios a las comunidades religiosas. O se pueden verificar casos en que el estado y la religión no se identifiquen pero que tampoco se enfrenten completamente, negociando caso por caso, como sucede generalmente respecto de las iglesias mayoritarias o en lo que se refiere a las minorías, a los movimientos y a los grupos religiosos.

En otras partes, en cambio, hay una relación más estrecha entre el estado y la iglesia, donde se crea casi un culto del estado y de sus gobernantes. En estos casos es el pueblo mismo el que sostiene al estado a través de las formas culturales de su religión oficial. “Estas formas culturales comprendiendo valores cristianos universales como el sufrimiento y el sacrificio, aplicados a religiones concretas (la misión providencial del líder y del pueblo, el hecho de ser elegidos por Dios), y expresando en formas convencionales de civilización el potente culto arcaico del líder, del sacerdote-príncipe, ejercitan una acción fuerte que se manifiesta en su universalidad histórica. El culto del jefe del estado (Rusia) es vigente y eficaz también en la historia más reciente de estos países” (Bogomilova-Todorova 1996: 162).

Miklós Tomka (2006) enfrenta en clave comparativa las diversas situaciones del este y del oeste europeo. Él parte de tres consideraciones: la influencia de la religión en Europa occidental se encuentra en declive; mientras en el oeste los jóvenes son cada vez menos religiosos, inversa es la tendencia en los países del área central y oriental; en las regiones que eran comunistas crece el rol de las iglesias. Pero los datos empíricos no siempre confirman tales tendencias. De todos modos, son tres los criterios individualizados para explicar las diferencias entre las dos Europas: el pasado comunista, la modernización limitada y la cultura ortodoxa oriental. Un rol a parte tienen algunos países de Europa central, más modernizados y modelo para los países del este, pero más bien marginales respecto de Europa occidental. Hay dos factores guía que están en la base de la religión cristiana occidental: la iglesia como institución y la autonomía individual. Pero cuando se quiere distinguir lo que es típico de Oriente respecto de Occidente emergen, según Tomka (259-262), seis diferencias: un reducido control de la iglesia y una dominación de los factores locales; una tendencia a homologar contenidos y formas, creencias y símbolos, liturgia y arte; el carácter más colectivo que individual de la pertenencia religiosa y una jerarquía de los roles eclesiales que ve al clero en una posición dominante; una tendencia a considerar la cultura y la religión como un *unicum*; un énfasis formal de la liturgia, que no permite modificaciones y adaptaciones ni tampoco una participación directa de los laicos, y una sustancial unidad entre política y religión, entre estado e iglesia, es decir, una *symphonía*.

Como es sabido, en Europa central prevalece la presencia católica, en la oriental es más difusa la ortodoxa: en ambas áreas, normativas nuevas están regulando las relaciones entre estado e iglesia. De todos modos se debe tener presente que los porcentajes significativos de ateísmo caracterizan tanto a la República Checa como a la ex Alemania Oriental, y que en Letonia y Estonia las declaraciones relativas a la propia religión son más bien reducidas, por esto los datos públicos del nivel socioreligioso no logran abarcar el universo entero de la población residente. Además, es un hecho la resistencia del catolicismo respecto del comunismo, mientras el protestantismo y la religión ortodoxa han sufrido mayormente las consecuencias del ateísmo del estado. Sin embargo, la recuperación más marcada la está realizando principalmente la iglesia ortodoxa rusa (Borowik, 2006: 268).

Es decir, la iglesia ortodoxa habría utilizado estrategias oportunas para mantenerse a flote en situaciones no siempre fáciles. Esto ha sido posible debido a la falta de lazos estrechos entre las varias iglesias ortodoxas nacionales (en Grecia así como en Georgia, en Rusia y en Serbia), por lo que no ha sido necesaria ninguna uniformidad de comportamiento. En efecto, la religión ortodoxa no ha vivido la experiencia centralista del catolicismo sino más bien la fragmentación de las denominaciones protestantes.

Justamente como en Bulgaria, también en Bielorrusia, Ucrania y Rusia, mucha gente guía sus creencias según modelos típicos de la superstición, recurriendo a talismanes, a formas de comunicación extrasensorial, a modalidades típicas de la New Age. Esto se ubicaría en una espiritualidad genérica, omnicomprensiva al

punto de identificar religión, cultura y nación.

Obviamente, el patriarcado de Moscú sigue siendo la sede de mayor peso en el mundo ortodoxo. Sin embargo, su reciente recuperación en términos de visibilidad, poder y capacidad de intervención en los asuntos públicos no permite olvidar que en el pasado su fuerza era sin duda mayor a la actual y que hoy resulta debilitada también por toda una serie de cismas. Entre los problemas que debe enfrentar se encuentran los siguientes: el nacimiento de iglesias independientes a nivel nacional; la recuperación de las propiedades eclesásticas como indemnización por las expropiaciones sufridas después del decreto de Lenin sobre la nacionalización (el tema concierne el conflicto con la iglesia católica griega en relación con las parroquias católicas ucranias dadas a la iglesia ortodoxa); la carencia de personal religioso y una escasa preparación de base; la competencia con el catolicismo, el protestantismo (ambos acusados de hacer proselitismo en áreas ortodoxas) y el islam.

### **La politización de la religión**

Es típico el caso de la Croacia europea y de sus macrorregiones de Dalmacia, Croacia del Este, Croacia Central, Istria y Primorje. Lo mismo se puede sostener en lo que se refiere a la afiliación religiosa: en la región de Vukovar la presencia ortodoxa se encuentra en el 14,1 por ciento pero es nula en la de Dubrovnik, donde los musulmanes son el 5,1 por ciento, mientras están completamente ausentes en Vukovar. Esta tendencia entrecruzada de presencias y ausencias es habitual en otras zonas de la ex Yugoslavia, sea por razones histórico-culturales o por motivos político-militares (incluidas las operaciones de "limpieza étnica" forzada). No se deben olvidar los enclaves mixtos que se encuentran en las naciones limítrofes aún sin interrupciones con la cultura de origen. Éste es el caso de los croatas de la Herzegovina occidental (y también de los serbios ortodoxos presentes en Croacia, en las regiones de Krajina y Eslavonia, y además de los magiarios y de los sajones en Rumania, en la región de Transilvania). En general, se asistiría a una "etnicización" de la política y a una "politización" de la etnicidad, es decir, a una "politización" de la religión y a una "religionización" de la política (Marinović Jerolimov y Zrinščak, 2006: 287). La consecuencia es que cada vez más las mismas iglesias dan un carácter sociopolítico a sus actividades y a sus intervenciones oficiales. Por ejemplo, en Croacia como en Polonia, en Lituania y en Eslovaquia, la iglesia católica ha favorecido el nacimiento de un estado-nación moderno (Martin, 2005: 81, citado por Marinović Jerolimov y Zrinščak, 2006: 289). Todo esto representa un desafío o un recurso para los procesos de integración europea. Sin embargo, no es simple hacer previsiones.

Djordjević y Djurović (1993: 215) habían ya afirmado que "la Europa cristiana con su noble meta de construir la «casa europea desde el Atlántico a los montes Urales» no puede olvidar el hecho de que su espiritualidad se basa también sobre la herencia cultural ortodoxa". Más tarde, el mismo Dragoljub Djordjević (1996: 29) recordó que "la desintegración del «imperio comunista» ha liberado las naciones ortodoxas de la obligación y éstas se dirigen ahora hacia dos fines: en primer lugar, retornar a las raíces de su civilización y de su cultura; en segundo lugar, comprometerse en la democracia europea contemporánea. En ambos casos hay mucha desorientación y mucha incomprensión, y hay también muchas consecuencias esperadas e inesperadas, a las que Europa occidental no presta atención ni comprensión. El caso de los serbios y de la iglesia ortodoxa serbia, aun compartiendo el hecho común de las otras naciones ortodoxas orientales, es específico en un cierto sentido". Aquí se da una peculiaridad, a considerar entre tantas, que comienza con la historia que se remonta al siglo VI después de Cristo y que tuvo como figura a Sava (1174-1236), el primer arzobispo de Serbia — luego declarado santo — gracias al cual la iglesia ortodoxa serbia obtuvo oficialmente la autocefalia de la iglesia matriz, de Constantinopla. Tras un largo periodo de dominación otomana — extendido hasta 1878 — esta iglesia logró conquistar su independencia en 1920. Los conflictos étnico-religiosos enfrentaron a los ortodoxos serbios con los musulmanes de Bosnia y con los católicos serbios croatizados. En este contexto de conflictividad se destacan los relieves críticos de la mitologización de San Sava, que evoca la tradición propia de la trilogía ortodoxa (un zar, un imperio, una iglesia); así como del mito de Kosovo, en particular de la batalla de Kosovo-Polje donde los serbios, aun vencidos, defendieron en 1389 la cristiandad contra los turcos. Para los serbios Kosovo evoca la "vieja Serbia", la "grandeza del Imperio", el "paraíso perdido", cuya restauración es constantemente reivindicada por la iglesia ortodoxa serbia autocéfala. Ambos mitos se encuentran en la base de una idea de superioridad y unicidad concerniente a la nación serbia (Bogomilova, 2005: 160-161).

Oportunamente Djordjević (1996: 31) precisa: "Cada iglesia autocéfala, muy apegada a la historia, tradición y cultura de su pueblo, posee ciertas características peculiares sin violar la ortodoxia. Por ende las peculiaridades no constituyen una diferencia en la dogmática teológica y en el rito, pero sí en las actividades

terrenas y cotidianas, históricas, culturales, políticas, de la iglesia. Así, con la debida cautela, podemos hablar de la variante serbia, búlgara, rusa o griega del cristianismo ortodoxo". Y aun así los serbios tienen algunas características propias: la *Slava*, fiesta única del nombre de pila y del santo de familia, y un gran número de monarcas canonizados, como para testimoniar también de este modo la "sintonía" entre el estado y la iglesia. Hay que relevar, por último, que en 1967 en Macedonia ha sido autoproclamada una iglesia ortodoxa macedonia autocéfala, independiente de la serbia.

### **Estado y religión**

Desde el 1° de enero de 2007 Bulgaria (junto con Rumania) ha entrado a formar parte de la Unión Europea. Varios problemas se encuentran aún sin solución. Tales cuestiones no están sólo relacionadas al área balcánica de Bulgaria, Serbia y Macedonia sino que incluyen muchos países dentro o fuera de la Unión Europea. Existen iglesias de estado en Finlandia, Grecia y el Reino Unido; hay separaciones pero también acuerdos en Alemania, Austria, Italia y España. La única excepción de diferenciación total se da en Francia (pero con situaciones contradictorias a nivel práctico). La Constitución griega y la irlandesa hacen referencia a la religión, la alemana permite la *Invocatio Dei*, la europea evita toda mención. En otras partes se habla de Dios en el preámbulo constitucional (en Polonia y Ucrania), se evoca la tradición religiosa (en la República Checa y en Eslovaquia) o no se menciona para nada, en algunos casos también por falta de preámbulo (en Albania, Armenia, Azerbaiján, Letonia y Rumania). Sin embargo, en general Dios no es mencionado en las constituciones de Bielorrusia, Bosnia, Bulgaria, Estonia, Hungría, Lituania, Rusia, Eslovenia, Serbia y Montenegro.

En realidad las diversas opciones están relacionadas también con su condición de centralidad de la pertenencia (eslava o latina, anglosajona o también europea). Al mismo tiempo, aún hoy se invocan antiguas acciones "evangelizadoras" como las realizadas por los santos Cirilo y Metodio, "apóstoles de los eslavos" en el siglo IX, para legitimar las raíces confesionales relativas a la entera realidad continental. En Bulgaria se han abandonado desde hace tiempo las mitologías relativas a la elección divina de un pueblo con una misión especial a cumplir.

Los asuntos de Kosovo en el conflicto transcurrido desde 1990 a 1995 demuestran hasta qué punto se puede dar una actitud de contraposición absoluta entre los diversos sectores religiosos. Ahora Kosovo goza de autonomía respecto de Serbia-Montenegro, garantizada por la Organización de las Naciones Unidas, después del desastre que ha golpeado a personas pero también centenares de lugares sagrados de la ortodoxia serbia y del islam kosovar.

### **El pluralismo religioso**

En cuanto al pluralismo y al respeto religiosos, Europa se articula según situaciones muy diversas entre sí (Davie y Hervieu-Léger 1996; Davie, 2000; Davie, 2002, Bolgiani, Margiotta Broglio y Mazzola, 2006). En algunos casos la libertad es muy limitada; en otros es reducida; en algunas naciones se encuentra en crecimiento, en otras disminuye. Según Asma Jahangir (que trabaja para la ONU en el ámbito de la libertad religiosa), también en Europa hay limitaciones: por ejemplo en Holanda, a causa del surgimiento de tensiones religiosas, o en Francia por la ley de 2004 (que no permite a las mujeres musulmánas llevar el chador y a los cristianos llevar cruces mas grandes de un determinado tamaño).

Los estados eligen con cuales religiones mantener relaciones privilegiadas, iniciar formas de cooperación, poner las bases para un soporte sociopolítico de legitimación desde lo bajo. A pesar de que el intento de incluir la mención a las raíces cristianas en la constitución europea haya fallado, queda en ésta un conjunto de formas y contenidos que invocan directamente la vida de los ciudadanos europeos, su cultura y sus expresiones religiosas.

Asimismo, algunas naciones europeas están haciendo lo posible para cambiar la legislación vigente y adecuarla a la nueva realidad europea: es lo que ha hecho también Portugal, como nota Helena Vilaça (2006: 57):

Los cambios en el ámbito del sistema político como el final de las dictaduras en los países ibéricos, el elevado flujo inmigratorio de poblaciones de religión islámica hacia Europa central o la reciente integración en la Unión Europea de los países del este constituyen factores que, antes o después, comportarán una revisión del estatuto de la religión en las constituciones nacionales o la reformulación de las legislaciones de culto, fenómeno que en Portugal se traduce en la nueva Ley de la Libertad Religiosa.

### **Bibliografía**

- ABELA, A.M. (1995), "Fundamentalist Religious Values of Young People in Malta: A Western European Perspective", en L. Tomasi (ed.), *Fundamentalism and Youth in Europe*, Milán, Franco Angeli, pp. 43-62.
- AGADJANIAN, A. (2006), "The Search for Privacy and the Return of a Great Narrative: Religion in a Post-Communist Society", *Social Compass*, 53 (2), pp. 169-184.
- ALLIEVI, S. y J. NIELSEN (eds.) (2003), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, Leiden, Brill.
- AZRIA, R. (1996), "Réidentification communautaire du judaïsme", en G. Davie y D. Hervieu-Léger (eds.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte.
- BARKER, E. (1991), *New Religious Movements: A Practical Introduction*, Londres, Her Britannic Majesty's Stationery Office.
- BARRETT, D.B. et al. (eds.) (2001), *World Christian Encyclopaedia. A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*, Oxford, Oxford University Press.
- BASTENIER, A. (1991), "L'Oriente islamico in Occidente. Alcune coordinate", *Religioni e Società*, VI (12), pp. 9-17.
- BILLIET, J. et al. (2003), "Church Commitment and Some Consequences in Western and Central Europe", en R. L. Piedmont y D. O. Moberg (eds.), *Research in the Social Scientific Study of Religion*, 14, Leiden-Boston, Brill, pp. 129-159.
- BISTOLFI, R. y F. ZABBAL (1995), *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire?*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- BIZUEL, Y. (1991), *L'identité protestante. Étude de la minorité protestante de France*, Paris, Klincksieck.
- BOGOMILOVA, N. (2005), *Religion, Law and Politics in the Balkans in the End of the 20th and the Beginning of the 21st Century*, Sofia, Iztok-Zapad.
- BOGOMILOVA-TODOROVA, N. (1996), "Le rôle de la religion dans la transition bulgare", en G. Naidenov et al., *La Bulgarie: une tradition menacée*, Neuchâtel, EDES, pp. 157-169.
- BOLGIANI, F., F. MARGIOTTA BROGLIO y R. MAZZOLA (eds.) (2006), *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*, Bolonia, Il Mulino.
- BONTEMPI, M. (2005), "Religious Pluralism and the Public Sphere", en G. Bettin Lattes y E. Recchi (eds.), *Comparing European Societies*, Bolonia, Monduzzi, pp. 155-186.
- BOROWIK, I. (2006), "Orthodoxy Confronting the Collapse of Communism in Post-Soviet Countries", *Social Compass*, 53 (2), pp. 267-278.
- CARRERE D'ENCAUSSE, H. (1978), *L'empire éclaté*, Paris, Flammarion.
- CASANOVA, J. (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.
- QELEBI, N. (1995), "Are «Young Turks» Turning to Fundamentalism?", en L. Tomasi (ed.), *Fundamentalism and Youth in Europe*, Milán, Franco Angeli, pp. 95-100.
- CIPRIANI, R. (1994), "Traditions and Transitions: Reflections on the Problems and Prospects for Religions in Eastern and Central Europe", en W. H. Swatos (ed.), *Politics and Religion in Central and Eastern Europe. Traditions and Transitions*, Westport-Londres, Praeger, 1994, pp. 1-16.
- (2001), "Religion as Diffusion of Values. «Diffused Religion» in the Context of a Dominant Religious Institution", en R.K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford, Blackwell, pp. 292-305.
- D'AMATO, G. (2005), "L'Europa centro-orientale e il nodo della storia", *Storia, Politica, Società*, V (7), pp. 66-70.
- DAVIE, G. (2000), *Religion in Modern Europe*, Oxford, Blackwell.
- (2002), *Europe: The Exceptional Case*, Londres, Darton-Longman Todd.
- y D. HERVIEU-LÉGER (eds.) (1996), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte.
- DENTI, D., M. FERRARI y F. PEROCCO (eds.) (2005), *I Sikh. Storia e immigrazione*, Milán, Franco Angeli.
- DJORDJEVIĆ, D. B. (1996), "Il cristianesimo ortodosso serbo e la chiesa ortodossa serba nella seconda e nella terza Jugoslavia", *Religioni e Società*, XI (25), pp. 28-42.
- y B. DJUROVIĆ (1993), "Secularisation and Orthodoxy", *Orthodoxes Forum*, 2, pp. 215-220.
- DOBBELAERE, K. y O. RIIS (2002), "Religious and Moral Pluralism: Theories, Research Questions, and Design", en R. L. Piedmont y D. O. Moberg (eds.), *Research in the Social Scientific Study of Religion*, Leiden-Boston, Brill, vol. 13, pp. 159-171.
- FILORAMO, G. (2001), "Giudaismo", en G. Filoramo et al., *Manuale di Storia delle Religioni*, Milán, Mondolibri, pp. 173-192.
- GREELEY, A. (2003), *A Sociological Profile. Religion in Europe at the End of the Second Millennium*, New Brunswick-Londres, Transaction Publisher.
- HARMATI, B. (1984), "General Remarks on the Study Program on «The Church and Civil Religion»", en B. Harmati (ed.), *The Church and Civil Religion in the Nordic Countries of Europe*, Ginebra, Department of Studies of the Lutheran World Federation, pp. 7-18.
- HEBLY, J. A. (1975), *Protestants in Russia*, Belfast, Christian Journals Ltd.
- HUNTINGTON, S. P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon & Schuster.
- INGLEHART, R. (ed.) (2003), *Human Values and Social Change: Findings from the Values Surveys*, Leiden, Brill.
- KÄÄRIÄINEN, K. (1999), "Religiousness in Russia after the Collapse of Communism", *Social Compass*, 46 (1), pp. 35-46.

- KAUFMANN, F.-X. (1997), "Religion and Modernization in Europe", *Journal of Institutional and Theoretical Economics* 153 (1), 80-99.
- KERKHOF, J. (1995), "Il significato degli studi sui valori per il futuro dell'Europa", en G. Capraro (ed.), *I valori degli europei e degli italiani negli anni novanta*, Trento, Servizio Studi della Regione Autonoma Trentino-Alto Adige, pp. 23-38.
- KNIPPENBERG, H. (ed.) (2005), *The Changing Religious Landscape of Europe*, Amsterdam, Het Spinhuis.
- KOKOSALAKIS, N. (1996), "Aspetti culturali del Cristianesimo orientale ortodosso", *Religioni e Società*, XI (25), pp. 5-27.
- LANE, C. (1978), *Christian Religion in the Soviet Union. A Sociological Study*, Londres, George Allen & Unwin.
- LIOGIER, R. (2006), "L'opposition symbolique entre bouddhisme et islam en contexte européen", *Religioni e Società*, XXI (56), pp. 67-88.
- MAKRIDES, V. (1993), "Le rôle de l'orthodoxie dans la formation de l'antieuropéanisme et l'antioccidentalisme grecs", en G. Vincent y J.-P. Willaime (eds.), *Religions et Transformations de l'Europe*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 103-116.
- (1996), "Ortodossia e nazionalismo nella Grecia moderna: aspetti di una correlazione", *Religioni e Società*, XI (25), pp. 43-70.
- MARÉCHAL, B. et al. (eds.) (2003), *Muslims in the Enlarged Europe*, Leiden, Brill.
- MARINOVIĆ JEROLIMOV, D. y S. ZRINŠČAK (2006), "Religion Within and Beyond Borders: The Case of Croatia", *Social Compass*, 53 (2), pp. 279-290.
- y I. BOROWIK (eds.) (2004), *Religion and Patterns of Social Transformation*, Zagreb, Institut za društvena istraživanja u Zagrebu.
- MARTIN, D. (2005), *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Aldershot, Ashgate.
- PIPPA, N. y R. INGLEHART (2004), *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press.
- POULAT, E. (1982), "Le catholicisme comme culture", *Modernistica*, París, Nouvelles Éditions Latines, pp. 58-77.
- SCARPI, P. (2001), "Le religioni del mondo antico: i politeismi", en G. Filoramo et al., *Manuale di Storia delle Religioni*, Milán, Mondolibri, pp. 5-157.
- TALIN, K. (1995), "Young People and Religious Fundamentalism in France", en L. Tomasi (ed.), *Fundamentalism and Youth in Europe*, Milán, Franco Angeli, pp. 63-80.
- TOMKA, M. (2006), "Is Conventional Sociology of Religion Able to Deal with Differences between Eastern and Western European Developments?", *Social Compass*, 53 (2), pp. 251-265.
- VEER, P. van der y H. LEHMANN (eds.) (1999), *Nation and Religion. Perspective on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press.
- VILAÇA, H. (2006), *Da Torre de Babel às Terras Prometidas. Pluralismo Religioso em Portugal*, Porto, Afrontamento.
- VINCENT, G. y J.-P. WILLAIME (eds.) (1993), *Religions et Transformations de l'Europe*, Paris, Presses Universitaires de France.
- VRCAN, S. (2006), "A Preliminary Challenge: Borders or Frontiers?", *Social Compass*, 53 (2), pp. 215-226.
- WHAL, K. (1995), "German Youth and Religious and Political Fundamentalism: The Situation in the Nineties", en L. Tomasi (ed.), *Fundamentalism and Youth in Europe*, Milán, Franco Angeli, pp. 81-94.
- WILLAIME, J.-P. (2004), *Europe et religions. Les enjeux du XX.e siècle*, Paris, Fayard.