

Милица Бакић-Хејден

University of Pittsburgh

Department of Religious Studies

milicabh@pitt.edu

Религија и религијски ауторитет у доба секуларизма и глобализације – неке импликације за Балкан¹

У тексту се преиспитује однос између религије и секуларизма, са посебним нагласком на искуству православних цркава на савременом Балкану. Појава религије као кључног идентитетског обележја у посткомунистичким земљама, њена већа видљивост и учешће у јавном животу, од стране неких научника су протумачени као претња секуларној природи *слабашних* демократија, каква је она у Србији. Таква схватања теже да есенцијализују и религију и секуларизам као статичне и / или бинарне опозиције, пропуштајући да увиде различите начине на које религија функционише: као сложени глобални систем мрежа, који карактерише узајамна повезаност религијског, друштвено-економског, политичког и, изнад свега, софистицираног система комуникационих технологија. Одговор на изазове глобализоване културе варира – од јачања етно-религијског неотрадиционализма до религијски неангажованог признања нечије религијске културе, као и до индивидуалног обављања (захваљујући интернету) изабраних аспеката сопствене или туђе религијске праксе.

Познати социолог религија, Питер Бергер, једном приликом је приметио да почети неко излагање објашњењем кључних појмова може бити досадно, а опет, ако се то не учини, може доћи до неспоразума (Berger 2005, 11). Иако овде не можемо улазити у

Кључне речи:
религија,
секуларизам,
глобализација,
Православна црква,
Балкан.

¹ Текст је резултат рада на пројекту 177028, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

неке свеобухватне дефиниције термина наведених у наслову, потребно је макар назначити смисао који им дајемо овом приликом. Као што је познато, религија је јединствено људски феномен, који се остварује како на личном нивоу тако и на нивоу заједнице.² По својој способности да се прилагоди читавом низу различитих друштвено-историјских, политичких и културних околности, религија је крајње динамична категорија, премда је често перципирамо као нешто непроменљиво. Зато ћемо је овде посматрати, како је то сугерисао Марк Тејлор, као изузетно прилагодљиву појаву, која путем сложених процеса умрежава своје симболе са другим симболичким системима на нивоу једног друштву или глобално (Taylor 2007, 12). Те мреже симболичких религијских система и њихове елементе (мит, ритуал, веровања, обичаје, итд.) треба тумачити *релационо*, а не као есенцијализоване и изоловане категорије, јер се само тако могу објаснити процеси њиховог узајамног прожимања и условљавања са савременим друштвом, културом и технологијом. Свака се посебна мрежа симбола може у том смислу може анализирати у односу на другу мрежу симбола у датом тренутку, тј. *синхроно*, или у односу на свој сопствени развој у времену, дакле – *дијахроно* (Taylor 2009, 113). Сходно томе, религију можемо проучавати како у њеном односу са ширим окружењем (на пример, секуларним друштвом у новијој повести), тако и само-референтно, у оквиру њеног појединачног историјског развоја и искуства. Чини се да је овакво динамично схватање религије нарочито примерено нашем времену плуралних друштава и глобалне дигиталне културе, у којој учествују како секуларна друштва тако и она која су то делимично или то уопште нису. Сведоци смо како на почетку XXI века технолошки феномени као што су интернет, телевизија, филм, мобилна телефонија и други облици масовне комуникације убрзано плету своју широку мрежу, *world wide web*, изазивајући различите реакције у разним друштвима широм света. У ову сложену мрежу технолошких феномена уплетена је и религија: путем идеологија неких транснационалних покрета или пак програма ксенофобичних политичких партија, преко реторике политичких лидера и религијског национализма, све до милитантне мотивације верских фанатика који не презају од тероризма (Juergensmeyer 2005; Van der Veer 1994). Ако бисмо о религији судили на основу овога, закључили бисмо да је она по својој природи супротна глобализацији, али то би био преурањен закључак, који би превидео неке аспекте ранијих (транскултурних) интеракција многих религија које данас убрајамо у „светске“.

Због тога је неопходан горе-поменути релациони, а не супротстављени – *или-или* приступ односу религије и модерног секуларног друштва, како би се уочили начини на које се религија, историјски гледано, умрежава(ла) са другим системима или њиховим елементима у друштву. На пример, до релативно недавно није се доводило у питање да модернизација и секуларизација иду руку под руку. Многи су теоретичари узимали здраво за готово да ће, што се

² Не улазимо овде ни у полемику о томе да ли је човек по својој природи *homo religiosus*.

друштво више модернизује а наука и технологија више развијају, религија губити на свом значају и релевантности за савременог човека. Или, како је још Макс Вебер рекао, религија неће имати смисла у времену које карактеришу „рационализам и интелектуализам“ (Weber [1948] 1975, 155). Међутим, сведоци смо да је крајем XX и почетком XXI века, у сред невероватног развоја науке и технологије и упркос њему, религија и даље присутна на светској сцени, и то не у некој споредној улози.³ Другим речима, испоставило се да је ситуација много сложенија и да су они који су прорицали одумирање религије имали прилично поједностављену слику о њој и улози коју она има у животу појединца и друштва у целини, баш као што међу многим верујућим људима широм света постоји врло поједностављено схватање секуларизма као недвосмислено антирелигиозног (Taylor 2007, xii).⁴ Једном речју, овде се не ради о простој трансформацији од религиозног у секуларно, већ о низу испреплетаних процеса, у којима се старији облици религиозности дестабилизују, што за последицу може имати њихово јачање, или се пак прилагођавају, односно замењују новим, под утицајем идеја о глобалном свету — пре свега оних идеја које проистичу из “хомогенизоване западњачке секуларне културе” (Jurgensmeyer 2005, 4).

Међутим, парадокс и модерности и секуларности јесте у томе што своје корене на Западу имају заправо у религији, тј. у ономе што је по тумачењу историчара религије почело као теолошка револуција у XVI веку. Наиме, формирање протестантизма као реформског покрета унутар Римокатоличке цркве „довело [је] до социјалне, политичке и економске револуције која и дан-данас трансформише свет” (Taylor 2007, 43). Са овог становишта се западноевропска и америчка секуларност може видети као суштински религиозан феномен: оно што је са Мартином Лутером било покренуто на локалном немачком нивоу, тврди Тејлор, са Џоном Калвином је добило глобалну димензију. Без Лутера не би било реформације, а без Калвина протестантизам не би променио свет на начин на који је то учинио, јер су Калвинови корени,

³ Постоји низ истраживања која показују факторе који доприносе виталности религије: у САД је то прилично стабилан, неварирајући број тзв. конвенционалних верника (који мање или више редовно иду у цркве или друге богомоље); затим пораст утицаја New Age духовности, како у Америци („калифорнијски синкретизам”) тако и у Западној Европи. Сliku употпуњава и несмањен раст утицаја харизматичних евангелистичких цркава још од 70-их година XX века. Пентакостална црква, на пример, спада међу најутицајније, судећи по брзини раста и ширења у оне делове света у којима је примат традиционално имала католичка црква (случај Лужне Америке). Ту је и све веће глобално и транснационално присуство ислама, не само због екстремних и са тероризмом повезаних секти и група, него делом и захваљујући све бројнијој дијаспори у Европи и САД-у (Norris i Inglehart, 2004, 3–4; Albanese 2004, 195–96). С друге стране, има и студија, додуше ограниченог домета, које показују стање у појединачним земљама, као што су Аустрија, Ирска, Чешка, Финска, Канада, Аустралија и Нови Зеланд, где религија у свом традиционалном облику опада. <http://www.foxnews.com/opinion/2011/04/02/religion-really-dying/#ixzz1Ifxp3QTm> 29. 09. 2013.

⁴ Ту се пре свега мисли на раширено схватање да је религија једини извор морала, па да секуларно друштво, у коме је религија постала приватна ствар или је потиснута из јавног живота, губи морални компас и ослонац.

за разлику од Лутерових, били урбани и обележени трговачким менталитетом, порастом описмењавања и ширењем културе, па се његова порука у том смислу поклопила са стварањем средње класе, а са њом – и новог поретка у свету (Taylor 2007, 43–83).⁵ Једна важна димензија тог новог поретка била је везана за европске колонијалне пројекте и експанзију, а са њом и за глобализацију идеје секуларности као неодвојиве од модернизације.

Секуларизам у том смислу не искључује свако деловање религије у друштвеном животу, за разлику од *секуларизације*, која је процес диференцијације религијских институција од секуларних (држава, школство, наука, уметност), а који у крајњој анализи води искључивању религије из јавног живота — политичког, економског и културног. Савремени секуларизам, феноменолошки гледано, налазимо у више различитих историјских форми које се непрекидно дефинишу и редефинишу, па данас његово значење зависи од друштвено-историјског и културног контекста у коме га разматрамо. Тако можемо говорити о појму лаицизма (*laïcité*), у Француској, који у најширем смислу означава немешање цркве у послове државе и обрнуто; или о одвојености цркве и државе у САД-у, која подразумева слободу религије како од притиска секуларне државе тако и од успостављања државне религије; или пак о моделу индијског секуларизма, који не подразумева одвојеност религије од државе, него подједнако одстојање државе у односу на све религије у земљи.¹ Можемо такође да говоримо и о „социјалистичком секуларизму”, који теоретичари секуларизма обично занемарују, а који је нарочито занимљив у контексту родних студија и еманципације жена (Ballinger i Ghodsee 2011). Међутим, за људе који су религиозни и чије је искуство живота обликовано религијом, тврди индијски социолог Т. Н. Мадан, секуларизам је напросто „фантомски појам”, који не може да објасни или осмисли живот на одговарајући начин, па не може бити замена за религију (1987: 749). Зато логика искључивости „или (религија) или (секуларност)”, тј. свођење вишеструко сложених феномена на ову бинарну опозицију, по мишљењу све већег броја теоретичара религије, не решава стварне дилеме које се данас постављају пред многа савремена друштва. Инсистирање на секуларности путем маргинализације, дисквалификације, или свесног избегавања бављења религијом на начин примерен времену у којем живимо, а које одликује религијски плурализам у ширем контексту глобализације, само доприноси утиску њене неповезаности са савременим друштвом. Овим се пренебрегава стварност у којој је религија и даље присутна у разним друштвеним интеракцијама – од политике и економије до културе и

⁵ Без протестантског приципа *sola scriptura*, Тејлор тврди, писменост не би била распрострањена у толикој мери у северозападној Европи и касније Америци, будући да је до тада била углавном ограничена на религијске елите и латински језик. Међутим, управо су та подударност реформације и проналазак штампарије омогућили трансформацију начина на који се информације дисеминују и користе у раном модерном периоду. Та могућност механичке репродукције довешће на крају до модерне индустријализације (Taylor 2007, 73–75). Наравно, у овом контексту се неизбежно сетимо Макса Вебера који је недвосмислено повезао протестантизам са „духом капитализма”.

уметности – упркос њеном прижељкиваном „одумирању” или „приватизацији”. Даље, са појавом и популаризацијом интернета, као и са крајем хладног рата, и сама религија је ушла у очигледан процес трансформације, узрокован глобалном културом. Традиционални ритуали, учења и разни облици религијске праксе сада су посредовани савременим технологијама, које на нови начин обликују сензибилитет верника, схватање религиозности, духовности, па и самог религијског ауторитета, о чему ће бити речи касније (Cesari 2004).

Из таквог се контекста почела развијати постсекуларна теорија, која у распону од Јиргена Хабермаса до Чарлса Тејлора и Талал Асада све више критички сагледава однос између религије, државе и друштва. По Хабермасу, постсекуларно друштво карактерише „континуирано постојање религијских заједница у средини која се све више секуларизује”. Он издваја три узајамно прожимајућа феномена, која доприносе перцепцији „избијања религије у први план”: мисионарско ширење главних светских религија (не само хришћанства и ислама, него и будизма и хиндуизма), фундаметналистичка радикализација религије и политичко инструментализовање њеног латентног потенцијала за насиље (Habermas 2009, 61 – 63). Чарлс Тејлор секуларизам види као начин регулесања односа не само различитих религија него и нерелигиозних и антирелигијских ставова у плуралном и демократском друштву (Taylor, Ch. 2007). Талал Асад, са своје стране, истиче да се за разумевање религије у наше доба морају деконструисати не само нормативне секуларне претпоставке о примату секуларног у односу на религиозно, него се мора преиспитати и само начело одвајања религије од државе и јавног живота. По њему, „инсистирање на стриктном одвајању религијског и секуларног води парадоксалној тврдњи да секуларно (ре)дефинишући религију заправо непрекидно производи религиозно” (Asad 1999:186). Пошто се секуларно и религиозно узајамно прожимају и историјски конституишу, они су по Асаду као „сијамски близанци.” Он не види секуларно као суштински одвојено од религије, већ га види као *нови облик релације* између њих, онај који нема универзалну вредност, будући да је просторно и временски условљен. Стога он поставља питање да ли је уопште могуће или потребно дефинисати ту фину линију разграничења између прихватљивог и неприхватљивог присуства религије у јавном простору једне секуларне државе, тим пре када се зна да је у модерном друштву закон суштински умешан у дефинисање и регулесање посебних друштвених простора, пре свега оних који се легитимно везују за религију (Asad 2006).

Религија у посткомунистичким друштвима на Балкану

С обзиром на доминантно идеолошко и филозофско становиште са кога се идеја секуларности обично тумачи(ла), а које подразумева кретање од „празноверја до просвећености”, од „примитивног до модерног”, од „инстинкта до разума” — не чуди да се свако „враћање” религији, о коме се нарочито говори последњих деценија у посткомунистичком контексту, нужно перципира као

„регресија која прети да свет врати у нови примитивизам...” (Taylor 2007, 131-32). Овакво схватање и реторика која га прати још су увек прилично распрострањени, упркос истраживањима и теоријама које их последњих деценија све више доводе у питање. Но управо је теза о „одумирању религије” и њеној „приватизацији” постала главно упориште теорије секуларизације,⁶ како у контексту у коме се религија представља као супротност цивилном и демократском друштву, тако и када се разматра у склопу дебате о степену њене заступљености у сфери приватног и / или јавног живота и процеса демократизације. Посебно је у том укрштању религије и секуларног друштва занимљиво да, глобално гледајући, данас нема значајнијих разлика између посткомунистичких друштава и демократија на Западу у смислу питања која се дефинишу као актуелна. Иако су путеви до тих питања били радикално другачији, у оба случаја се ради о упорном преиспитивању улоге и места које религија (треба или не треба да) има у политици, образовању или култури једне демократске државе, која се декларише као секуларна. Међутим, сведоци смо једног парадокса у том погледу – да сличност не почиње само са посткомунизмом него и с оним што му је претходило. Док су се од 90-их година прошлог века, па и коју годину рање, у постсоцијалистичким друштвима почеле враћати религијске слободе, у Француској су оне за поједине групе довођене у питање. На тај начин се, на пример, забрана забрађивања или покривања муслиманки после Другог светског рата у Југославији и Бугарској, као директна интервенција државе у сфери религиозног – овде са прокламованим идеолошким циљем ослобађања жене од традицијских и религиозних „окова” (Ballinger i Ghodsee 2011) – може упоредити са француским законом из 2004. године којим се забрањује ношење било каквог религијског обележја у државним школама или на универзитетима. То се у принципу односило на припаднике свих религија, али је очигледно било пре свега усмерено на муслиманке које носе *хиџаб*. Саркозијева влада је 2011. године донела још један закон у истом духу, којим се забрањује покривање лица у сваком облику у јавном простору. Иако су у појам „покривање” биле укључене и „маске”, јасно је да се забрана односила на *бурке* и *никаб*, односно на мање-више потпуну покривеност тела и лица муслиманки из најконзервативнијих исламских кругова (Cesari 2004).⁷ Рационализација и комунистичке државе (југословенске и бугарске) и француске демократске државе била је иста – ради(ло) се о еманипацији жене. Мотивација је, међутим, била различита: у социјалистичким земљама она је била изразито идеолошке природе, тј. у

⁶ Сам концепт приватности религије везан је за Лутерово схватање да је супротност између царства Божјег и земаљског царства изоморфна са антитезом између унутарњег и спољашњег. Тако је постало могуће да док хришћанин има обавезе и одговорност у спољашњем свету, његова вера остаје у сфери приватног (Taylor 2007, 66).

⁷ У исламу, жене (али и мушкарци) су позване да се носе скромно. Код жене се то најчешће манифестује кроз *хиџаб*, а то је покривање главе марамом у стиливима који варирају зависно од културе. Најконтроверзнији облици покривања жена су *никаб*, или облик одевања који покрива цело тело остављајући само прорез за очи, и *бурка*, која и преко очију има мрежасти застор, тако да се ниједан део тела не види.

складу са преовербијалним ставом атеистичке државе према религији, док се у демократској Француској испољила индиректно као „вређање” секуларних вредности француског друштва, односно – као неопходност њихове заштите (иза кога су неки аналитичари видели пре свега *исламофобију*, страх од растуће муслиманске популације у тој земљи).⁸

Упркос овим спорадичним и помало ироничним сличностима, разлика ипак постоји између социјалистичке секуларизације и оне на Западу. На Западу се она одвијала постепено и у контексту демократског друштва које није забрањивало религију као такву, па је њено јавно присуство било део свакодневнoг живота, макар само у улози комерцијално-симболичке иконе „традиције”.⁹ Другим речима, западњачки *секуларизам*, као поглед на свет, и када је било критички настројен према религији, нарочито од 60-их година, није подразумевао елеминисање присуства религије као такве. Процес секуларизације је у то време био изазов пре свега за институционално хришћанство и директно је утицао на пад броја верника у традиционалним хришћанским деноминацијама на Западу. Карактеристична је и занимљива чињеница да се почетком XX века у земаљама Европе и Америке тешко могла видети нека нехришћанска богомоља (углавном покоја синагога или, ређе, цамија), али се ситуација знатно мења већ 70-их година прошлог века, са појачаним интересовањем за религије и духовност Истока. Тада на религијском хоризонту Европе и Северне Америке почињу да ничу будистички центри за медитацију, хиндуистички храмови, као и већи број цамија. Те нове богомоље су одражавале не само духовна трагања западњака, него и стварне религијске потребе имиграната, за чији су рад бивше колонијалне силе (или нови имиграциони закони држава попут САД-а) отвориле врата својих индустријских и образовних центара. Даље, почетком 80-их, са растом популарности тзв. *New Age* „духовности”, као и политички врло ангажованог и мисионарски настројеног харизматског евангелистичког хришћанства у САД-у, видимо да процес секуларизације нема праволинијску путању, упркос научно-технолошкој софистицираности друштва с којим, наводно, иде руку под руку. Другим речима, видимо да је религија по ко зна који пут показала своју способност да се трансформише, умрежава и прилагођава променама и новонасталим потребама друштва (Chryssides i Geaves 2007, 51). Чарлс Тејлор је то наше доба назвао „аутентичним” и карактеристичним за Запад после Другог светског рата; њега одликују не само нагласак на слободи избора уопште, плурализам везан за демократизацију друштва, него и *духовни плурализам*, који се огледа у слободи избора самог Бога, односно, врхунске стварности (Taylor, Ch. 2007:475).

С друге стране, у бившим социјалистичким земљама, уопштено говорећи,

⁸ http://www.theguardian.com/world/2013/jul/22/frances-headscarf-war-attack-on-freedom?CMP=tw_t_gu
28. decembar 2013.

⁹ Најбољи пример за то на Западу је Божић и његова комерцијализација, која га у јавном и медијском простору своди на Деда Мраза и божићну куповину. Ни Ускрс није боље прошао, будући да је у популарној култури представљен зечевима, пилићима и фарбаним јајима. Могло би се рећи да комерцијализација западног хришћанства има своје паралеле у националфолклоризацији православног хришћанства.

секуларизација се манифестовала и искусила двојако – у једном сегмент, као наметнута атеистичка идеологизација, или у другом, потпуно супротно, као цивилизацијски искорак у ослобођење од религијског „опијума” и традицијских окова прошлости. Социјалистичка секуларизација је била идеолошки императиве, којој је циљ био не само одвајање цркве од државе, што представља секуларизацију у сфери политике, него је била свеобухватнији процес који је додирнуо све сегменте друштва. Падом берлинског зида, који је и симболично означио слом комунизма, почеле су да се умножавају студије о трансформацијама у религијској пракси у бившим социјалистичким земљама. Један број тих тумачења постсоцијалистичких промена у сфери религије сагледаван је и тумачен у светлу „религијске обнове” или ревитализације религије, клерикализације друштва и слично. Другим речима, првобитна реторика марксистичког атеизма и њен одијум према религији наставили су да се латентно испољавају и у новом демократском контексту, и то на слично поједностављени начин, који је својевремено виђен у социјалистичкој пракси, мада не у истој мери у свим постсоцијалистичким друштвима. Притом не треба губити из вида да и сама социјалистичка стварност није била једноставна и једнообразна када је у питању био однос према религији, па у неким случајевима није подразумевала ону врсту дисконтинуитета коју номинално атеистичко друштво подразумева и официјелно декларише (Ballinger i Ghodsee 2011, 7–8; Vucur 2011, 28–9). За разлику од совјетског милитантног атеизма и антирелигијске пропаганде која је била без преседана у историји,¹⁰ у социјалистичким земљама на Балкану ситуација је била другачија и варијала је од земље до земље и од религије до религије, па и од једног до другог друштвеног слоја. У случају Румуније, на пример, Марија Букур примећује да историчари постсоцијализма имају тенденцију да, наглашавајући драстичност промене у сфери религије, прво у периоду консолидовања комунистичке власти (1945–1949) и потом након пада репресивног Чаушесковог режима (1989–1990), превиде да се свеукупност религиозног живота не може само мерити односом државе и цркве (овде – Румунске православне цркве), што је постао уобичајени оквир анализе секуларизације у тој земљи (Vucur 2011, 30–35).¹¹

Иза великих успона и падова у религиозности у региону, који се углавном анализирају кроз однос цркве и државе, може се, међутим, уочити одређени континуитет у религијској пракси и у току социјализма, нарочито у руралним деловима, не само православног Балкана, него и муслиманског и католичког. А у урбаним балканским центрима, процес секуларизације је био приметан

¹⁰ Чак и у доба Римског царства и прогона хришћана у првим вековима наше ере није се прогањала религија као таква, него хришћанство као религија која је претила да дестабилизује римску државу, која није била атеистичка. То није био случај са Совјетским Савезом у доба Стаљина, који је недвосмислено рекао да „Партија не може бити неутрална према религији. Она мора водити борбу против сваке религије и сваке религиозне предрасуде” (Ware 1997, 145).

¹¹ Историјски гледано, та веза између државе и цркве, у случају свих православних цркава на Балкану, успоставила се средином XIX века односно – по ослобађању од османлијске власти и са постепеним формирањем националних држава на Балкану.

већ у периоду између два светска рата, тј. пре доласка комунизма. Овим се подацима проблематизује уобичајена постсоцијалистичка реторика, нарочито у официјелним верским круговима, о дисконтинуитету у религиозности који је настао искључиво због комунизма. Дисконтинуитет се ту пре свега тумачи кроз призму односа државе и цркве, или као одсуство религије из јавног живота људи у социјализму. То одсуство је неоспорно, јер је управо религијско-обредна пракса – као спољни облик испољавања религије, тзв. „тврди” индикатор религиозности (Влагојевић 2013, 46) – била највише потиснута у социјализму; ту су и религијски празници и (про)славе који су били замењени државним, што је пратила и званична промена симбола којим су се ови обележавали.¹² У постсоцијалистичком периоду се идеолошки симболи опет мењају, а само присуство религије у јавном животу у мери која је до тада била непојмљива, као и покушаји православних цркава да обнове „симфонијски” однос са државом, створили су утисак у неким круговима о клерикализацији друштва, односно о угрожавању секуларног карактера државе. Милан Вукомановић је у том контексту приметио конфузију која је настала у постсоцијалистичким друштвима, овде пре свега – србијанском, са изласком и наступом религије на јавну сцену. Наводећи део из говора тадашњег председника Тадића о томе да је црква део друштва, па стога „треба да се пита” о важним друштвеним питањима, Вукомановић овакве изјаве разматра у оквиру дебате о клерикализацији србијанског друштва, дебате која неретко и сама запада у говор пун есенцијализованих бинарних категорија. За нас је овде, међутим, занимљива пре свега опсервација о конфузији која је заиста уочљива у постсоцијалистичким друштвима, како у схватању цркве од стране политичара тако и у схватању секуларног друштва од стране цркве. У изјави србијанског председника да Српска православна црква „треба да се пита” помешане су две ствари: легитимно право „да се чује,” које црква има у демократски уређеној држави (домен слободе говора важи и за религијске заједнице), и схватање да црква *треба* „да се пита” о стању у друштву.¹³ Ништа мање није очигледна ни конфузија и затеченост цркве новим демократским окружењем и медијском пажњом који су је вратили на јавну сцену. Тако су се у почетку од Информативне службе СПЦ-а (новембар 2000, на пример) могле чути (некомпетентне) изјаве о томе да је „секуларизација довела Србију до просјачког штапа”; оне илуструју раније поменуто поједностављено схватање

¹² Најопштије говорећи, крст је замењен звездом петокраком, улице које су носиле имена краљева и краљица, светаца или религијских објеката „прекрштене“ су у имена личности или догађаја из тек навршене револуционарне прошлости, а празници и њихови симболи добили су своје пандане у државним творевинама са којима су се често временски прклапали. Тако су елементи некад божјихних празника оживели као новогодишњи (од хране до јелке), а ускршњи су васкрсли у првомајски уранак, итд.

¹³ Сасвим је за очекивање, на пример, да СПЦ јавно изрази мишљење и стрепње везане за своје институције и имовину на Косову и Метохији. Њени јавно изнети ставови у том смислу могу бити изазов секуларном ауторитету државе, али су ставови на које она има право у демократском друштву. То је управо динамика односа државе и цркве (па и религије, шире гледано), која карактерише секуларизам западних демократија, пре свега САД-а.

секуларности од стране религиозних људи или институција, које у овом случају не прави разлику између социјалистичке секуларизације и секуларизма демократски опредељеног друштва.

У случају СПЦ-а видан је раскорак између њеног самопредстављања у јавном дијалогу и њеног приказивања од стране углавном критички настројених научника или публициста који се баве религијом, а који цркву претежно сагледавају као супротност и камен спотицања у секуларном друштву. Том односу између цркве и друштва у целини (много више него саме државе) често недостаје спона узajамног разумевања. Црква о себи пре свега говори у терминима идеалног, тј. каква њена улога у животу човека *треба* да буде са есхатолошког и сотериолошког становишта, док изван црквених кругова превасходно указују на недоследности или пропусте цркве у историјском тренутку у коме делује. У том смислу је инструктиван закључак једног српског богослова да „критичари који цркви не упућују она права, суштинска питања, који јој не дају промишљене и конструктивне примедбе, нису довољно подстицајни саговорници и не могу да послуже као неопходни динамички замајци њеног препорода” (Vukašinić 2007, 92). Наравно, за стварни препород СПЦ-а потребно је више од указивања на непримереност критике која долази споља, ван цркве. Потребно је да црква и њени „пастири” сагледају на свеж начин своју мисију у свету у коме им данас живи „паства” да би могли бити духовни и етички оријентир у глобалној култури. Језиком цркве речено, потребно је да пастири „распознају знаке времена” (Мат. 16:3), проговоре језиком овог времена и дају одговоре на питања са којима се верници суочавају у плуралном и глобализирајућем друштву, у које смо сви, па и црква, хтели – не хтели, већ умрежени.

Кад смо код језика, занимљиво је приметити да већ неко време постоји тенденција у литургијској пракси словенских православних цркава да се старословенски литургијски језик постепено замени, тј. преведе на савремени говорни језик. Тај тренд је уочљив и у СПЦ-у и он одражава схватање да верник уз већи степен разумевања може свесрдније да учествује у литургијском животу цркве. Није јасно, онда, зашто језик многих црквених достојанственика СПЦ-а не прати исту путању будући да у њиховим јавним иступима и обраћањима верницима или широј јавности језик и даље одише архаичним формама и формулама. Оне као да треба да поруче да у јеку разних државних и друштвених потреса и промена једино црква остаје непромењена, увек говорећи истим језиком – језиком истинског чувара и заступника српског народа. Сам начин на који црква говори о „свом народу” као „верном,” „честитом,” „мученичком” и – изнад свега – православном ствара по много чему слику андерсоновске „имагинарне заједнице” (имагинед цоммуниту) у којој се сви припадници српског народа хомогенизују у имагинарни православни „Божји народ”. Ову самоперцепцију цркве као стожера народног живота налазимо готово у истоветном реторичком облику и код грчког, бугарског, или румунског народа (Ghodsee 2009; Vucur 2011). Наравно, свака од земаља које су у питању (Бугарска, Румунија, Србија, па и Грчка, иако са њима није делила социјалистичку

прошлост) има у том смислу своју путању, али и довољно елемента који се поклапају у својој сличности, не само у посткомунистичко доба него и раније. Историјски гледано, религиозни живот претежно руралног балканског становништва, које је до XX века имало врло низак степен писмености, био је углавном ритуализован и махом се исцрпљивао у верским обредима и обичајима који су се упражњавали са мање или више црквеног надзора, будући да је и само свештенство имало врло низак ниво како општег тако и теолошког образовања. Због тога је приметан знатан број прехришћанских, „народних” (паганских) елемената у религијског пракси не само тог времена, него и овог данашњег. Мањак *оцрквењене* и описмењене религиозности,¹⁴ који дакако има своје историјско објашњење у положају православних народа у отоманском *милету*, условио је да се религиозност и религијско припадништво не доживљава кроз институцију цркве као једне, свете, католичанске и апостолске Православне цркве, него кроз „имагинарну заједницу” православних Срба (Бугара, Грка итд.) и њихове цркве на локалном нивоу. И сама црква као да је у свему томе изгубила своју васељенску православно-хришћанску димензију, оставши уско везана за етничку припадност коју је на крају „понароднила” или, у одређеном смислу, чак трибализовала и веру и цркву.¹⁵ Међутим, чињеница да је православље функционисало у правом смислу као популарна, „народска” вера олакшала је стварање модерне верзије византијске *симфоније* (хармоничног односа између цркве и државе) у контексту тек створених националних држава на Балкану средином XIX века. И цркви и држави је тада ишло на руку да се државни ауторитет учвршћује кроз религијски национализам, који је етнички идентитет директно идентификовао као религијски: бити Србин, Бугарин или Румун (и наравно Грк) значило је – бити православац. Та новокомпонована симфонија у сфери политике, која је умрежила религију са државом путем идеологије нације,

¹⁴ Под *оцрквењеним* се овде мисли на редовно учешће у животу Цркве и њеним светим тајнама, а под описмењеном религиозношћу се мисли на способност или праксу читања Светог писма, односно разумевања основних појмова хришћанске вере: Света Тројица, Богочовек Исус Христос, Богородица, васкрсење, обожење, итд.

¹⁵ Овде се ради о једном занимљивом парадоксу коме није посвећена довољна пажња: с једне стране, за време османлијске владавине, Православна црква је заправо постојала као супранационални ентитет који је обједињавао етничке и културне посебности народа, које су чиниле „православну нацију” (*to genos tōn Orthodoxōn*), односно *millet* у османлијском царству. С друге стране, стварање националних држава на модерној идеји нације гурнуло је у својеврсну регресију универзални (васељенски) карактер Цркве, створивши ривалство и нетрпеливост између православних народа, опијених новоослобођеном енергијом етно-национализма. Ова „енергија” је 1872. била осуђена као јерес *филетизма* од стране Васељенске патријаршије, коју су подржале и александријска и антиохијска патријаршија као и кипарски архиепископ. По осуди овог цариградског сабора, филетизам је „перверзија нормалног патриотског осећања”, која је супротна јединству Христове Цркве, која је предодређена да у себи обједини „све народе у једно братство” (Clapsis 2004, 155–56). Могло би се на основу тога рећи да је модерно доба (парадоксално, јер о њему обично размишљамо као о универзалнијем у односу на претходне епохе) донело провинцијализацију васељенске цркве у том смислу да помесно одређење “српска”, “грчка”, “бугарска” или “румунска” постаје претежно у односу на њихову православно-хришћанску суштину.

по много чему супротној хришћанској идеји *politeume*, није, међутим, битно утицала на саму религиозност популације (нарочито сеоске) у новоствореним националним државама, у смислу помака од фолклорне религиозности ка већој верској образованости.¹⁶

Да такво схватање „религиозности” није ствар прошлости, илуструје анегдота из Бугарске коју је недавно забележила антрополошкиња Kristen Ghodzi (КГ) током свог теренског истраживања. Ово је њен разговор са таксистом (Т) у Софији 2007. године: КГ: *Јесте ли ви хришћанин?* Т: *Да, наравно.* КГ: *Да ли верујете у Бога?* Т: *Не.* КГ: *Па како сте хришћанин ако не верујете у Бога?* Т: *Ја сам православнац јер сам Бугарин. [цар] Борис је покрстио Бугаре и створио бугарску краљевину; зато су Бугари православни хришћани.* КГ: *А шта је са муслиманима и Јеврејима?* Т: *Они су грађани Бугарске, нису Бугари* (Ghodsee 2009, 227). Сличну „логику” су показала и недавна истраживања религиозности студентске популације у Србији, где се неверовање у Бога код једног броја интервјуисаних студената такође не коси са њиховим схватањем властитог идентитета као српско-православног. „Тако међу православним студентима има око 10% равнодушних према религији, скоро 6% који тврде чак да нису лично религиозни, скоро 4% за себе кажу да су агностици, а међу православнима има и убеђених атеиста, и то 1,3%” (Влагојевић 2013, 35). Ови резултати су занимљиви у светлу других, које су показала истраживања обављена у Србији почетком 90-их година прошлог века, према којима је постојала „велика уздржаност” међу културном, политичком и економском елитом, нарочито међу либерално оријентисаном интелигенцијом, да се јавно верски идентификује, за разлику од осталих слојева популације који нису имали проблем да се макар номинално верски идентификују као православни (Marković 2007, 97–8).¹⁷ Ако узмемо у обзир да студенти представљају популацију која је образованија од просека, па се у релативном смислу могу схватити као интелектуална елита у настајању, очигледно је да „уздржаност” у погледу религијског опредељења, која је примећена код претходних генерација, код њих није више актуелна, или барем није актуелна на исти начин. Промена у друштвеном статусу религије и цркве, која се десила у међувремену, вероватно је део те разлике.

С обзиром на то да је фокус истраживача који су се 90-их година бавили СПЦ био усмерен пре свега на спрегу цркве са национализмом (нпр. Ramet 1992; Tomanić 2001; Perić 2002), пажњи је измицао други аспект религиозности који се такође формирао у том период, а који упућује на духовну (а не само на

¹⁶ То сажимање државног и црквено-религиозног, као нпр. у случају подржављења неких православно-хришћанских празника (или обрнуто), имало је у контексту ових земаља проблематичне последице за мањинске религије, мада се по том питању пракса балканских земаља није битно разликовала од западноевропских на чијем се узору и градила (Vucur 2011; Ballinger i Ghodsee 2011).

¹⁷ Занимљив је у овом контексту сплет питања која поставља Александра Павичевић о односу вере и знања кроз (не)религиозност научног радника, а који проблематизује поједностављену бинарну опозицију између ових категорија у духу постсекуларне теорије (Pavićević 2009; Spahić-Šiljak, 2009).

дневнополитичку или обичајно-фолклорну) димензију религијског идентитета. Ако из тог угла погледамо постсоцијалистичку сцену, уочавамо да се обнављање интересовања за религију одвија(ло) на различитим нивоима: 1) у склопу потребе за потврђивањем етнокултурног идентитета, у који је религијски образац већ био умрежен (нарочито, мада не искључиво, у случају православља); 2) путем оживљавања религијских обележја, обичаја и празника као спољних карактеристика онога што се сматра „нашом традицијом;”¹⁸ 3) ређе, везано за лично трагање за духовношћу и дубљим смислом живота. Славиша Раковић је недавно скренуо пажњу на неопходност једне свеобухватније етнографске студије о баш тој (трећој) групи верника СПЦ-а, која се развила у посткомунистичком периоду, али која, иако ношена таласом религијског национализма из 90-их година прошлог века, своју инспирацију није црпла из националистичког већ из религијског језгра (Raković 2013). Аутор износи „смелу претпоставку” (али врло проницљиву), да се након ратних вртлога 90-их, као и уз видно повећану присутност СПЦ-а у друштвеном животу земље, „можда први пут у историји српског народа, ствара доктринарно писмена заједница мирјана образованих у православљу тј. довољно образованих да *схвате* шта црквена доктрина заправо значи” (Raković 2013, 109).¹⁹ Још од средине 80-их приметни су били пораст и доступност православне теолошке и духовне литературе, не само у књижарама него и преко медија и интернет, а расте и број специјалних туристичких понуда за поклоничка путовања и обиласке манастира, као и популарност појединих духовника у њима (Blagojević 2013; Raković 2013). На то је несумњиво утицао промењени друштвено-политички контекст, у коме изјашњавање по питању религије или јавно испољавање религиозности нису више проскрибовани као што је то било после Другог светског рата доласком комуниста на власт. Друго, ратна разарања и страдања на тлу бивше Југославије у једнима су зачела, а у другима појачала трагања за смислом живота, на која религија по дефиницији има одговоре. Сви ти елементи допринели су поменутом стварању једне заједнице верника за које хришћанство постаје *изабрани* начин живота, чак и када је изабран у оквиру постојећег православног обрасца, будући да њен добар део чине новокрштени (неофити) или „пробуђени” православци, тј. они који су крштени по инерцији традиције као деца, али без потоње везе са црквом и вером.²⁰

¹⁸ По типологији Ивице Тодоровића (цитирано у Raković 2013, 111.) ово би одговарало фолклорно-православном моделу који укључује “традицијско припадништво СПЦ, поштовање народних обичаја везаних за православне празнике у Срба, без нужног познавања доктрине и самог значења тих обичаја”.

¹⁹ Наравно, требало би подробније испитати домет схватања поменуте популације у вези са тим „шта црквена доктрина значи”, јер имајући у виду резултате истраживања на студентској популацији (Blagojević 2013), постоји низ индикатора да тај домет није јасно дефинисан, односно – л да је у неким својим аспектима конфузан (као, на пример, када је број испитаника који каже да верује у Свету Тројицу знатно мањи од оних који верују у Исуса Христа као сина Божијег – што је са доктринарног становишта контрадикција, итд.).

²⁰ Раковић у овом контексту проблематизује појам конвертита, који се може применити и на оне који су неофити и на оне који су формално били православци (115–116).

Ова претпоставка о доктринарно писменом вернику врло је занимљива и са становишта религијског ауторитета. Као што је поменуто раније, стицајем историјских околности, ниво образовања и клира и верника СПЦ-а био је врло низак и након стварања српске националне државе у XIX веку. Није случајно Доситеј Обрадовић, на отварању Велике школе у Београду 1808. године, упозорио да нам, ослободивши се „сужањства турскога”, ваља „да се старамо да избавимо душу нашу од сужањства душевнога, то јест од незнања и од слепоте ума”.²¹ Питање које се стога поставља јесте у којој ће мери промена профила верника – а та промена је неминовна и она се већ назире – утицати на однос према клиру и Цркви као религијским ауторитетима. Доситејевим речима казано, „неучен не може да трпи науку, јер зна да ће, како наука дође, сва власт која је на сујеверју основана и утврђена пропасти”.²² Ако под „науком” овде разумемо и теолошко знање, а под „влашћу која је на сујеверју основана” и ауторитет који се гради на незнању пастве, намеће се питање да ли ће образованом вернику XXI века бити довољно позивање СПЦ-а на традицију по којој бити православан значи бити Србин / Српкиња? Може ли се десити дугорочно гледано – и узимајући у обзир глобализацијске трендове, интернет и друштвени плурализам, те њихов кумулативни учинак на појединца – да се СПЦ „пресабере” уколико настави да рачуна на неприкосновену везу „верујућег српског народа” са својом црквом? Сасвим је могуће да ће генерације које долазе узимати ту везу као ствар избора, чак и када се ради о избору унутар наслеђене српско-православне традиције²³, или унутар православне, али не нужно српске традиције, или у неком другом облику хришћанства, или пак у потпуно другачијој религијској традицији. Овоме треба додати и чињеницу да су преко медија верницима доступне информације како о јавном тако и о личном животу свештених лица, што утиче на друкчији однос према њима као религијским ауторитетима, нарочито када су те информације компромитујуће.²⁴ Изазов за СПЦ у овом веку биће да препозна комплексан начин на који је Црква већ умрежена у „свет” не само помесни, него и онај глобализујући, те да ће верници од ње имати друга очекивања и постављати више духовне захтеве него претходне генерације слабо писмених и у духовне садржаје неупућених верника. Овим се не жели рећи да је основни смисао

²¹ <http://www.dositejeva-zaduzbina.rs/dositej/biografija.html> Pristupljeno 24. 1. 2014.

²² <http://www.dositejeva-zaduzbina.rs/dositej/biografija.html> Pristupljeno 24.1. 2014.

²³ Ту врсту избора већ смо видели у посткомунистичком период, када је велики број људи који нису имали религијско опредељење (а неки су чак били на супротној идеолошкој страни у социјализму) прихватило православље као своју веру. Не улазећи у разлоге (националистичке, опортунистичке или доктринарне), поента је у томе да се овде ради о религијској конверзији.

²⁴ У Римокатоличкој цркви, можда више него у било којој хришћанској цркви, откривање педофилије у бројним парохијама широм САД-а и Европе условило је како окретање верника од цркве тако и релативизовање ауторитета самих црквених поглавара због његовог заташкавања. То је довело у неким случајевима до самоорганизовања парохљана и одбијања да прихвате свештенике или владике одређених дијоцеза. И неколико јавно изнетих компромитујућих случајева у СПЦ-у такође је показало да се у новим условима живота, где се линија раздвајања између приватног и јавног све више губи, не може рачунати на „тајновитост” ранијих времена.

хришћанског живота у образовању и знању о духовном животу и да је он у том смислу предност образованих елита. Такав став би ишао не само против суштине хришћанске поруке, него и против многих начина на које људи доживљавају и упражњавају религију. Поента је овде да упознавање духовне традиције више не зависи од „локалне” перспективе вероучитеља или парохијског свештеника (и њихових [не]духовних домета), нити је пак ограничено на један локалитет, већ се преко интернета протеже даље и умрежава са глобалном православном (или неком другом) заједницом, где се остварује нови облик духовне социјализације и самообразовања.

Шта год о глобализацији мислили и шта год под тим појмом подразумевали – на пр., све оне економске, политичке и културне процесе који се данас обликују под утицајем невероватног сажимања простора и времена, узрокованог развојем технологија и средстава комуникација (Prodromi 2008) – неоспорно је да смо у фази стварања једне нове глобалне културе и заједничких (не)вредности.²⁵ Такође је неоспорно да и ако нас ова глобална интеракција људи и информација води неком „мешаном културном бућкуришу”, некој „синкретичкој чорби” (Jurgensmeyer 2005), религија ће засигурно бити један њен незаобилазан зачин – што као духовни лек за болести хомогенизованих културних вредности, што као посредник у разумевању заједничких, општељудских духовних вредности, што, нажалост, и као основа или подстрек за екстремне идеологије, које одговор на глобализацију налазе у затварању у своје уско дефинисане религијске, културне и националне идентитете, које су спремне да бране и насилним средствима. Ако из те перспективе погледамо СПЦ, видимо да је она, упркос повременим нескладу између свог архаичног начина испољавања и медија путем којих се оно преноси, све више умрежена у глобални и плурални свет и културу, као што је до релативно недавно била искључиво умрежена у свет омеђан простором и временом етнорелигијске културе, која је у њиховом пресеку настала и развијала се. Данас СПЦ увелико користи медије као нови облик (ре)евангелизације (телевизијски преноси литургија о празницима, на пример), те веб странице СПЦ-а и њених епархија широм света представљају на разним језицима „себе” не само својим верницима већ и свима заинтересованим на глобалном тржишту „духовних потраживања”.²⁶ На *Youtube*-у можемо да гледамо и живе и упокојене духовнике не само своје помесне цркве, него и осталих цркава диљем света. „Наша црква” није више само „наша” на начин на који је то била у прошлости, јер се у Америци могу чути не-српске, не-грчке и не-румунске монахиње како поју за певницама српских, грчких или румунских манастира. „Наше” постаје

²⁵ У контексту ислама, на пример, говори се о „виртуелној џамији”, тј. о могућности да се присуствује молитвама и проповедима имама на другом крају света, чиме се упражњавање религије премешта из јавног у приватни, лични простор верника (Cesari 2004).

²⁶ Зато се у јавности као лицемерно доживљава негирање или чак сатанизовање сваког материјалног напретка савременог друштва (које се поистовећује са Западом) од стране неких црквених великодостојника, који се притом не устежу да уживају плодове које је модерна наука донела, нарочито у домену технологије или медицине.

само оквир за много сложенији и универзалнији састав цркве, можда сличнији ономе на почетку хришћанства, када је Црква имала амбицију да уједини „све народе у једно братство”.

Ова амбивалентност у односу на глобализацију карактеристична је данас за све религије, а одражава унутрашњу тензију између њиховог антиномичног постојања „у свету”, али не „од света”. Знамо да *world wide web* може да повезује људе по добру, отварајући им могућност да се обавесте о практично сваком аспекту своје и сваке друге религије, али исти тај *world wide web* такође има способност да хвата, „пеца” у своју мрежу зла, промовишући поруке насиља, религијског фундаментализма или религијом инспирисаног тероризма. Добро и зло су тако умрежени у исти систем, делови су истог континуума, у оквиру кога је човек у положају да се сваког тренутка, на сваком месту опредељује између могућности да се повеже са свим оним што је добро, или да се увеже и зароби (само)деструктивним садржајима. На сличан начин се и саме религијске институције могу постављати и према секуларизму и према глобализацији – као „стратешки сардници,” „невољни партнери,” или „гериле” која се бори против сваког утицаја глобализације на „локалну” територију религије (Jurgensmeyer 2005). А с обзиром на неизбежни плурализам савремених демократских друштава, ваља приметити да, иако наизглед противречно, управо њихов секуларни карактер бива тај који обезбеђује не само опстајање религија у свету него и оквир за њихов међусобни дијалог – како о свету, тако и оном што „није од света”. И као што између секуларне државе и религије влада однос променљиве затегнутости, који не треба видети као проблем, већ као начин одржавања равнотеже „у свету” у коме се секуларност очигледно одомаћила, а религија наставља да васкрсава, тако исто међу религијама постоји однос напетости који је везан за Оно што “није од света”. Наиме, питање које ће се нужно поставити (а чије су постављање у неком смислу већ наметнули плурализам друштава и глобализација културе) јесте оно о метафизичкој (не) могућности искључивог поседовања Истине од стране једне религије, односно – како бити, остати хришћанин (православац, католик или протестант), муслиман или Јеврејин,²⁷ сачувати интегритет своје вере и традиције, а истовремено признати или прихватити валидност друге религијске истине и праксе? Можда ће препознавање трансцендентних сродности између религија допринети њиховом позиционирању у плуралном секуларном друштву, као „стратешких сарадника”, или макар као „невољних партнера” уместо „гериле” која му се супротставља не уочавајући да су умрежени у исти глобални систем.

²⁷ Ово питање је нарочито актуелно за библијске религије, с обзиром на њихову тотализујућу тенденцију да свет објасне и обухвате у целини, *in toto*, без остатка.

Библиографија:

- Albanese, Catherine L. 2004. *Amerika: religija i religije*. Prev. Rešid Hafizović i Enes Karić. Sarajevo.
- Asad, Talal. 2006. "Trying to Understand French Secularism." U *Political theologies: public religions in a post-secular world*. Prir. Hent de Vries i Lawrence Sullivan. New York: Fordham University Press.
- 1999. "Religion, Nation-State, and Secularism." U *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. Prir. Peter van der Veer i Hartmut Lehmann. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Ballinger, Pamela i Kristen Ghodsee, "Socialist Secularism: Gender, Religion and Modernity in Bulgaria and Yugoslavia, 1946-1989." *Aspasia*: 5: 6-28.
- Berger, Peter. 2005. "Religion and Global Civil Society". U *Religion in Global Civil Society*, prir. Mark Juergensmeyer, 11- 22. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Blagojević, Mirko. 2013. "Savremena religioznost studenata i desekularizacija srpskog društva." U *(Post)sekularni obrt*. Prir. Mirko Blagojević, Jelena Jablanov Maksimović i Tijana Bajović. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Bucur, Maria. 2011. "Gender and Religiosity in Communist Romania: Continuity and Change, 1945-1989." *Aspasia* 5: 28—45.
- Cesari, Joyclin. 2004. *When Islam and Democracy Meet*.
- Clapsis, Emmanuel. 2004. *The Orthodox Churches in a Pluralistic World*. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press.
- Gerth H.H. i C. Wright Mills. [1948] 1975. Prev. i prir. *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Ghodsee, Kristen. 2009. "Symphonic Secularism: Eastern Orthodoxy, Ethnic Identity and Religious Freedoms in Contemporary Bulgaria." *Anthropology of East Europe Review* 27 (2): 227-252.
- Habermas, Jürgen. 2009. "What is Meant by a 'Post-Secular Society'? A Discussion on Islam in Europe." U *Europe: The Faltering Project*, prir. Jürgen Habermas. Prev. Ciaran Cronin. Malden, MA: Polity Press.
- Jurgensmeyer, Mark. 2005. "Introduction: Religious Ambivalence to Global Civil Society". U *Religion in Global Civil Society*, prir. Mark Juergensmeyer, 1-22. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Madan, T.N. 1987. "Secularism in its Place." *The Journal of Asian Studies*, 46, (4): 749.
- 2006. *Images of the World: Essays on Religion, Secularism, and Culture*. New Delhi: Oxford University Press.
- Marković, Slobodan. 2007. "Uloga SPC u Srbiji u razdoblju političkog pluralizma: 1990-2006." *Nova srpska politička misao*, posebno izdanje, *Crkva i država*, 95-107. Beograd.
- Pavićević, Aleksandra. 2009. "Da li su antropolozi dužni da budu (ne)religiozni?" *Teme* 33 (3), Niš.

- Perica, Vjekoslav. 2002. *Balkan Idols*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Raković, Slaviša. 2013. "Potreba za etnografskom istraživanjima svetova posvećenih vernika SPC." *Antropologija*, 13 (2).
- Papanikolau, Aristotle i Elisabeth Prodromou, ur. 2008. *Thinking through Faith*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Pavičević, Aleksandra. 2009. "Da li su antropolozi dužni da budu (ne)religiozni?" *Teme* 33 (3), Niš.
- Ramet, Sabrina. 1992. *Balkan Babel: Politics, Culture and Religion in Yugoslavia*. Boulder, CO: Westview Press.
- Spahić-Šiljak, Zilka. 2009. *I vjernice i građanke*. TPO Fondacija. Sarajevo.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belkan Press of Harvard University Press.
- Taylor, Mark. 2009. "Refiguring Religion." *Journal of American Academy of Religion* 77 (1): 105--119.
- 2007. *After God*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tomanić, Milorad. 2001. *Srpska crkva u ratu i ratovi u njoj*. Beograd: Medijska knjižara Krug.
- van der Veer, Peter. 1994. *Religious Nationalism*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Vukašinić, Vladimir. 2007. "Inteligencija i Srpska pravoslavna crkva." *Nova srpska politička misao*, posebno izdanje: *Crkva i država*, 89-93. Beograd.
- Vukomanović, Milan. 2005. "O čemu crkva (ne)može da se pita?" SPC, država i društvo u Srbiji (2000-2005). Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji. Beograd. <http://www.helsinki.org.rs/serbian/doc/Studija-Vukomanovic.pdf>

Milica Bakić-Hayden

Religion and Religious Authority in the Age of Secularism and Globalization: Some Implications for the Balkans

The article examines the relationship between religion and secularism with special reference to the experience of Orthodox churches in the contemporary Balkans. The emergence of religion as a key identity marker in the post-communist countries, its greater visibility and participation in public life have been perceived by some scholars as a threat to the secular nature of the fledgling democracies like Serbia. Such views tend to essentialize both religion and secularism as the static "either/or" binary opposites,

Key words:
religion, secularism,
globalization,
Orthodox Church,
Balkans