

Сергеј Викторович Трофимов¹
Мирко Благојевић²

УДК: 316.77:2-722.7
316.472.4:004.738.1
Прегледни научни рад
Примљен: 09.02.2024.
Прихваћен: 25.02.2024.

DOI: <https://doi.org/10.18485/rit.2024.22.41.5>

ИЗМЕЂУ СЛОБОДЕ САЈБЕР ПРОСТОРА И ЗАХТЕВА ЦРКВЕ: ПРИМЕРИ ИЗ НЕКИХ ЕВРОПСКИХ ДРУШТАВА

Сажетак: Пандемија SARS-CoV-2 вируса увела је озбиљна ограничења кретања и директне комуникације не само на међународном нивоу него и унутар појединачаних земаља, региона, градова, заједница и породица. У овом периоду многе религије, укључујући и оне чија руководства раније нису сматрала интернет важним подручјем верске активности, биле су силом прилика принуђене да га на један или други начин активно користе. То се дешавало како од стране религијских ауторитета и црвених власти тако и од стране обичних верника. Овладавање дискусионим могућностима друштвених мрежа, виртуелног присуства на богослужењима у многим градовима и земљама, генерално је утицало на вернике не само хришћанских деноминација већ и других религија. У рекордном року је на овај начин отворена „Пандорина кутија“ сајбер просторства кад је истовремено простор ван мреже био видно ограничен. Први пут за десетине векова постојања хришћанства у Европи, јавне верске активности против болести (као што је била куга нпр.) које су укључивале јавне молитве, литургију, литије и друге религијске обредне форме, световне власти су забрањивале поставивши такве јавне верске манифестације с оне стране делотворних мера против пандемије и експлицитно их именовале као препреке напорима да се спречи и лечи инфекција. Додуше, и сами напори власти често су били административни и политички пошто нису у потпуности били вођени научним, медицинским и сродним истраживањима. Истина, олакшавајуће околности тичу се изненадности појаве новог вируса и болести те недевољне истражености самог патогена.

Кључне речи: социологија религије, верска пракса, сајбер просторство, слобода савести.

BETWEEN THE FREEDOM OF CYBERSPACE AND THE DEMANDS OF THE CHURCH: EXAMPLES FROM SOME EUROPEAN SOCIETIES

Abstract: The SARS-CoV-2 virus pandemic has introduced severe restrictions on movement and direct communication not only internationally, but also within individual countries, regions, cities, communities, and families. In this period, many religions,

1 Московски државни универзитет М. В. Ломоносов, Факултет журналистике, Москва, Руска Федерација. Е-mail: troph@mail.ru

2 Институт друштвених наука, Београд. Е-mail: mblagojevic@idn.org.rs

including those whose leadership did not previously consider the Internet an important area of religious activity, were compelled by circumstances to actively use it, one way or another. This applied to both religious and church authorities, as well as ordinary believers. By utilizing the discussion possibilities of social networks, virtual presence at worship services in many cities and countries generally influenced believers not only of Christian denominations but also of other religions. In record time, the "Pandora's box" of cyberspace was this way opened, while at the same time, the offline space was visibly limited. For the first time in all the centuries of the existence of Christianity in Europe, public religious activities against diseases (such as the plague, for example), which included public prayers, liturgies, litanies, and other religious ritual forms, were prohibited by the secular authorities, who defined such public religious manifestations to be in collision with effective pandemic measures and explicitly named them as obstacles to the efforts to prevent and treat the infection. Admittedly, the efforts of the authorities themselves were often administrative and political since they were not fully guided by scientific, medical, and related research. The suddenness of the appearance of a new virus, as well as the insufficient research of the pathogen itself could be taken as mitigating circumstances.

Keywords: *sociology of religion, religious practice, cyberspace, freedom of conscience.*

Увод

Пандемија и услови изолације људи те органичења уведени због опасности од ширења САРС-КоВ-2 вируса, практично од 2019. до 2022. године, строго су ограничили кретање и директне контакте не само у међународним размерама него и унутар појединачних земаља, региона, градова и чак породица. Након престанка наведених органичења друштво се није могло вратити уобичајеном животу а промене које су се у међувремену десиле почињу се активно проучавати. Пандемија је пореметила уобичајени приступ традиционалним верским обредима и обичајима. Готово све верске заједнице у тим околностима биле су принуђене да поново изграде свој традиционални начин богослужења. Током овог периода многе верске организације, укључујући и оне чија верска хијарархија и верници нису интернет сматрали важном облашћу верских активности, биле су принуђене да на овај или онај начин почну активно да користе интернет у међусобној комуникацији. Дакле, не само да су га црквене власти користиле него по сопственој иницијативи и обични верници, мирјани. Све то заједно је довело до потпуно новог схватања улоге медија и друштвених мрежа у верском животу. Овладавање дискусионим могућностима друштвених мрежа и виртуелног присуства црквеним службама утицало је на паству многих не само хришћанских деноминација него и других религија.

Сајбер пространство и црква

У рекордном року је на овај начин отворена „Пандорина кутија“ сајбер пространства кад је истовремено простор ван мреже био видно ограничен.

Први пут за десетине векова постојања хришћанства у Европи, јавне верске активности против болести (као што је куга нпр. била) које су укључивале јавне молитве, литургију, литије и друге религијске обредне форме, световне власти су забрањивале поставивши такве јавне верске манифестације с оне стране делотворних мера против пандемије и експлицитно их именовале као препреке напорима да се спречи и лечи инфекција. Додуше, и сами напори власти често су били административни и политички пошто нису у потпуности били вођени научним, медицинским и сродним истраживањима. Истина, олакшавајуће околности тичу се изненадности појаве новог вируса и болести те недевољне истражености самог патогена.

По чему се друштвене мреже разликују од других средстава комуникације? Од „старих“ медија, друштвене мреже се разликују по томе што је њихова публика агилнија и интерактивна у процесу комуникације. Корисници мреже су и сами произвођачи садржаја а не само потрошачи као што је то случај са традиционалним медијима. Платформе друштвених мрежа отвориле су могућност да се сопствени живот, знање, радости и туге поделе са другим људима. Са друге стране, са друштвеним мрежама граница између јавног и приватног постаје све мање јасна а многе на овај начин успостављене везе могу заменити праве и непосредне односе између људи. Поврх тога, средства за верификацију тачности информација на мрежама, као нова особеност, значајно се разликују од оних познатих у off-line свету.

Друштвене мреже и нове технологије стварају нове изазове за људску културу док трансформишу личне односе међајући самим тим породичне и укупне друштвене односе. Римокатолички јерарси су нпр. скренули пажњу не само на позитивну страну употребе нових технологија него и на извесне опасности. Тако је папа Бенедикт XVI (Benedikt XVI) приметио да данас поменута савремена средства масовних информација, која су саставни и неодвојиви дао живота, нарочито младих људи, могу бити истовремено од помоћи али и препрека комуникацији унутар и између породица. Средства масовних информација могу постати сметња кад се њима избегава слушање других и сваки физички контакт са другима и кад испуњавају сваки наш минут потребне тишине и одмора (Бенедикт XVI, 2012).

Како истиче Стиг Хјарвард (Stig Hjarvard), медији су до краја XX века постали аутономна институција са посебним начином функционисања, односно медијском логиком којој су друге институције биле принуђене да се прилагоде међајући норме и методе деловања (Hjarvard, 2008:105). Оне постају зависне од медија пошто медији формирају презентације њихових делатности. У тој ситуацији друштвене институције све више наступају као добављачи сирових информација које затим медији користе и међају у складу са својим циљевима (Hjarvard, 2012:21-44). Упоредо са медиатизацијом културе

и политике, Хјарвард разматра и медијатизацију верских институција. Он нагашава да се медијатизација религије управо односи на одређене начине на које се верске заједнице, обредне праксе и религијска веровања мењају услед све већег утицаја медија како унутар тако и изван саме институције религије (Hjarvard, 2012:26).

Важну допуну разумевању разматраног проблема можемо наћи у теорији медијације директора *Центра за истраживање религије, медија и културе*, професора Универзитета Колорадо у Боулдеру, Стјуарта Хувера (Stewart M. Hoover) који наглашава да се у савременом друштву медији могу разматрати као друштвене праксе у сфери медијске продукције и потрошње укључујући и религијску област (Hoover, 2006:21). Пошто су медији интегрисани у друштво, показује се да је суштински немогуће раздвојити медијско и немедијско формирање религијског значења. Различите медијске праксе су, с једне стране, уграђене у свакодневни живот верника, а са друге стране се јављају као наставак постојећих „off-line“ верских пракси (Hoover, Clark, 2002:67). Такође, торија Стјуарта Хувера може бити корисна за анализу медијских ритуала.

Последњих година започето је у руској социологији религије активно истраживање верских медијских комуникација. Можемо навести неколико радова као парагидматичне примере: Бадмациренов (Бадмацыренов, 2021) истражује дигитални свет руског будизма, Островскаја (Островская, 2021; 2020; 2019; 2024) је своје радове посветила употреби дигиталних медија у православљу и јудаизму а Гришева и Бусигин су се бавили особеностима функционисања интернет комуникације у православној парохији (*Гришева, Бусыгин, 2020*).

У условима самоизолације и ограничења наметнутих у разним државама због претњи ширења пандемије КОВИД 19 вируса, верници су нашироко почели да користе сајбер простор не само за парохијска саопштења и кратке катехетске информације, као што то био случај раније. Дневни преноси богослужења почели су да се емитију on-line, међу верницима се развијала бурна дискусија о практичним и теолошким питањима, одржавани су молитвени скупови уз учешће као и без учешћа и контроле свештенства. При томе различите заједнице верника нису биле јединствене у разумевању сушине on-line молитве и литургијске праксе. Хришћанске конфесије као и друге религије различито су тумачиле ефикасност молитве у таквим условима пре свега у вези са сопственим и већ постојећим off-line праксама. Тако је нпр. римокатолички архиепископ – митрополит надбискупије Мајке Божије из центра Москве, Павел Пеци (Paolo Pezzi) свакодневно комуницирао са својом паством на друштвеним мрежама дајући им упутства и свој благослов. По завршетку пандемије, ова пракса је до данас настављена недељом и празницима.

Истовремено се указала прилика да се постојеће праксе преиспитују у супротности са теолошким учењем. Могућност да се молитве и благослови преносе преко интернета изазвала је код верника извесна размишљања. Више пута су тако у парохијским групама и форумима католика и православних хришћана постављана питања о томе да ли би било могуће да се испред монитора постави хлеб и вино који би током емитоване молитве преко интернета транспустанцијацијом постали Тело и Крв Исусова и тако били погодан облик за причешће верника „на даљину“. Свештенослужитељи су давали категоричне одговоре који су били у складу са учењем цркве. Ово свакако није једино питање које захтева посвећивање велике пажње пастора али и других истраживача, међу њима и социолога.

Имајући у виду да се слична ситуација може видети и у другим земљама, кардинал-префект Конгрегације за богослужења и сакраменте, Роберт Сара (Robert Sarah) објавио је у једном тексту своје размишљање у којем је обратио пажњу на само поимање евхаристије и тренутном стању у Римокатоличкој цркви. Он је позвао на опрез истичући да би вишеструко умножавање преноса светих миса могло да истакне управо логику позоришног (телевизијског) спектакла, излива људских емоција, маскирајући литургијску суштину сакраamenta. Папа Фрања (Papa Francesco) је позвао свештенике да не постану „шоумени, мајстори спектакла“ већ је указао на тајну „Бога који је дошао у телу, не ради задовољства импресионирања и спектакла, већ да са нама подели пуноћу свог живота“ (Сара, 2020).

Друштвене мреже и народна традиција

Верничко развијање друштвених механизма сајбер пространства, као што је уосталом било и сложено развијање пасторалне делатности почетком XIX века, показују сличности са већ познатим дешавањима из прошлих векова. Притом, обраћање пажње на народну традицију игра веома важну улогу – „ми смо то увек радили у сличним случајевима“. Ово је омогућавало да се организује животни простор и комуникација, сценарији понашања за разне случајеве и у одређеној мери објашњење узрочно-последичних везе у свету, наравно не нужно у контексту природно-научног објашњења. У руском свакодневном животу то су примери када се огледала у кући окрећу наопако кад неко умре, када се на венчању разбије чаша, када се током грмљавине пали свећа или када су у питању студентске суперстиције током испитног рока. Јасно, схватамо да смо данас, удаљавајући се од сељачко-аграрног начина живота, изгубили значајан део таквих некада сталних и свакодневних радњи без којих се не би ниједан сељак усудио да почне да оре или жање. У савременом свету налазимо само далеке одјеке оних пракси које су

испуњавале свет наших предака и то пре само једног века осмишљавајући га одређеном логиком и разумевањем ствари у њему.

Неке области живота традиционално су биле обухваћене „двоструким обредима“ – институционализованим, службеним и народним: тако је нпр. рођење детета у сељачкој кући, иако обухваћено обавезним крштењем у цркви, било, у даљој борби за добробит и здравље детета, подвгнуто обичајима и „мерама“ провереним животом генерација сеоског одрастања а које су свештеници са институционалне тачке гледишта одбацивали као препоручено обредно понашање у сеоском животу. Социолошким речником, свештеници који су у тој ситуацији били „аутсајдери“, таква народна обредна понашања су сматрали предрасудама. Међутим, када је тек рођено дете требало заштити од урока, болести и других недаћа – мајке и старије жене у породици („инсајдери“ како бисмо данас рекли) прибегавале су знамењима и ритуалима сачуваним из далеке паганске прошлости. Не одједном већ постепено се само крштење почело доживљавати као једна од ових ефикасних мера заштите.

Упркос развоју индивидуализма у савременом западноевропском друштву, људи углавном о питањима вере разговарају међу собом, са рођацима и познаницима, тј. са „инсајдерима“ и прилично ретко се обраћају за помоћ свештеницима који најчешће остају „аутсајдери“ у свакодневном животу чак и у руралним срединама. Свештеников доктринаран одговор на решење проблема верника и људи у средини у којој он делује, подлеже сумњи верника уколико се не уклапа у њихов начин резоновања.

Религијска веровања и секуларизам

У савременом урбанизованом свету, парадоксално, религијска веровања су постала феномен који је веома подложен индивидуализму. Законодавство секуларних држава дозвољава свакоме да бира веру или да не исповеда ниједну. Међутим, испоставило се да је у савременом западноевропском друштву, чак и ова слободно изабрана религија подложна даљем избору само одређених компоненти религије. Секуларност друштва води ситуацији у којој нико нема право да неке намеће одређене религиозне погледе али са друге стране свакодневна заузетост људи уз мноштво извора који управо препоручују одређене погледе, доводи појединца до усвајања фрагмента религиозних погледа. Француска социолошкиња, Данијеле Ервје Леже (Danièle Hervieu-Léger), назвала је то „бриколажом“ (нешто што је између „рукотворине“ и „ручног рада“) што се у америчкој социологији назива „пачворк“ (patchwork) религијом. Испоставља се у том случају да су религиозне представе наших савременика блиске широком спектру религијских

извора и учења укључујући и она која могу бити у супротности са хришћанством и другим религијама за које појединци верују да их исповедају.

Н. Амерман (N. Ammerman) показује да људи у плуралистичком друштву бирају сопствену религију или мешају елементе различитих религијских традиција али тиме нису ништа мање религиозни од оних који се придржавају једне „догматски верификоване“ верске традиције. Појединци данас самостално конструишу своју друштвену стварност од доступних елемената културе чији се број стално шири што важи и за сферу религије. По мишљењу Амермана, могућност и реализација оваквог индивидуалног избора поменутих елемената не слаби обавезно присуство и утицај религије и духовних фактора на живот појединца и друштва у целини мада истовремено приметно слаби ауторитет традиционалних институционализованих верских организација што може да разочара многе присталице ових традиција (Ammerman, 2007:8). У контексту све мањег броја редовних верника, све је већи број људи који, иако признају да не испуњавају у потпуности захтеве своје вере, себе ипак дефинишу као вернике. Њихова самоидентификација ствара проблеме истраживачима и њиховим критичарима али истовремено добро маркира промене које су се дешавале на религијском пољу у последњих пола века.

У књизи „Ходочасник и преобраћење“ Данијеле Ервје-Леже, након Жан Пол Вилема (J.-P. Willaime) даје типологију начина потврђивања вере. Режим конститутивног потврђивања вере поверава верским властима бригу о ставовима и праксама присталица. У католицизму (као уосталом и у православљу) где преовладава верска моћ ритуалног конститутивног типа, односно институционални духовни утицај, ту функцију обавља епископ у име Цркве. У протестантизму у коме се намеће идеолошки конститутивни модел моћи, прва улога у релуглисању вере лежи на теологу. У начину општег потврђивања вере, група као таква је та која легитимише истинитост веровања и праксе. У овом случају дакле, само кохерентност понашања сваког члана у смислу норми, циљева и комуникације које дефинише група, представља главни критеријум заједничке истине. Истовремено, принципијелна једнакост унутар групе не значи да се у њој не може појавити лидер. У међусобном потврђивању вере једини критеријум истине настаје управо у интерсубјективном поређењу поузданости индивидуалног трагања. Међутим, ниједан спољни ауторитет – ни институција ни заједница – не може наредити појединцу да верује у целу истину. У самопотврђивању нестаје сваки ауторитет осим самог појединца. Само у себи, у субјективној уверености поседовања истине, појединац може наћи потврду своје вере (Hervieu-Léger, 1999).

Табеларно то би изгледало овако:

<i>Модус потврђивања вере</i>	<i>Институција потврђивања</i>	<i>Критеријум потврђивања</i>
Оснивач	Квалификована власт оснивача	усклађеност
Општи	група као таква	заједница
Узајамни	други (alter)	поузданост
Самопотврђивање	појединац	субјективна увереност

Медијска комуникација на интернету погодује развоју управо „узајмног“ типа потврђивања вере. Истовремено, стимулише и бриколаж који укључује широк спектар друштвених појава у произвођењу религиозних осећања и формирању религијских идеја. Езотеричне идеје су помешане са симболима традиционалних религија извучених из њиховог контекста. На веровања и религијске идеје утиче шири скуп фактора него у претходном времену. У њих нису укључене само верске доктрине и стабилна верска локална веровања него и медији, мода, популарна тумачења научних теорија и чак идеје за нове обредне форме.

Избор потрошача није ограничен само на куповину, већ се протеже на образовање, здравствену заштиту, политику и чак на религију. Лајон сматра да су људи данас „слободни да бирају“ а култура као тржиште може да нас претвори пре у потрошаче него у грађане (Lyon 2000:12). Човек постмодерне епохе више се не слаже са тим кад му се каже у шта да верује и како да поступа чак и у случају прихватања верског учења које би требало да се одликује целовитошћу и јединством.

Још један парадокс садашње ситуације јесте чињеница да органичења у сфери верске комуникације не уводе верски ауторитети (уобичајено у претходним вековима а што је и очигледан стереотип наше свакодневне перцепције) већ правила друштвених мрежа која следе световно законодавство и захтеве. То је приметио и Јирген Хабермас (Jürgen Habermas) у својој анализи догађаја од 11. септембра 2001.

Хабермас примећује да је секуларно друштво својим грађанима поставило захтев за нерелигијским решењима питања у јавној сфери а који је у суштини био асиметричан. Верници су били приморани да „свој идентитет поделе на јавну и приватну сферу“ како би „превели своја верска уверења на секуларни језик“. У Западноевропском друштву то је био дуг процес у коме су се и верници и неверници прилагодили таквој ситуацији. Та флуидна граница између секуларних и верских основа схвата се као задатак кооперације која захтева од обе стране да препознају перспективе сваке од

них. Међутим, контрадикција настаје онда кад у обзир узмемо понашање људи из исламског света јер у овим друштвима граница између секуларног и верског не да није повучена, не постоји демаркација, већ се напротив ни не подразумева. Стога су муслимани, нашавши се у европским секуларним друштвима, одбијали да поделе свој идентитет као што се то вековима дешавало са европским хришћанима и Јеврејима (Хабермас, 2002).

Асиметрија захтева за секуларношћу у понашању верника довела је до тога да су друштвене мреже од својих корисника захтевале да сакрију своје верске титуле на профилима, нису дозвољавале дебате о верским темама под изговором нарушавања правила на мрежи, модерирале су цитате из религијске литературе итд. Због тога није било омогућено да се више пажње посвети објавама људи са великим ауторитетом у познавању верских учења.

Закључак

Сумирајући оно што је до сада написано, можемо закључити да је текући развој сајбер пространства изузетно сложен али занимљив процес. Религија као важна друштвена институција сигурно налази своје место у дигиталном простору. Сликвито речено, налазећи се између слободног сајбер пространства и захтева цркава у (пост)секулараном свету, верници морају да науче да воде дијалог у новом комуникационом простору и да пронађу ефикасне методе за проверу тачности доктринарних истина. При томе, социолози религије треба да прилагоде своје истраживачке алате за проучавање нове стварности.

Литература

- Ammerman, N. (2007). Observing Modern Religious Lives. In N. Ammerman (Ed.) *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* (P. 3-20). Oxford University Press.
- Бадмацыренов, Т.Б. (2021). Российский цифровой буддизм: между традицией и новой нормальностью. В *Религия и медиа: новая нормальность: Тезисы докладов Всероссийской (национальной) научной конференции с международным участием* (Москва, 9–10 декабря 2021 г.) – С. 18-19.
- Бенедикт XVI. (2012). *Послание ко Всемирному дню связи 2012 г.*
- Giordan, G. (2012). Cifrovaja religioznaja komunikacija i novyj religioznyj jazyk vo vremja social'nogo distancirovanija. V *Religija i media: novaja normal'nost'*: Tezisy dokladov Vserossijskoj (nacional'noj) nauchnoj konferencii s mezhdunarodnym uchastiem (Moscow, 9–10 dekabrja 2021 g. – P. 17.).
- Гришаева, Е. И., Бусыгин, А. Г. (2020). Интернет в православном приходе: особенности взаимодействия православных пользователей с интернет-технологиями. В *Научный результат. Социология и управление*. Т. 6, N 1. С. 3–15.
- Джордан, Дж. (2021). Цифровая религиозная коммуникация и новый религиозный язык во время социального дистанцирования. В *Религия и медиа: новая нормальность: Тезисы докладов Всероссийской (национальной) научной конференции с международным участием* (Москва, 9–10 декабря 2021 г.) – С. 17.

- Lyon, D. (2000). *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Time* (P. 62-66). Cambridge Polity Press.
- Островская, Е.А. (2019). Цифровизация православных ритуалов и практик: методология и направления исследования. В *Религия и Коммуникация: материалы VI Международной научно-практической конференции*, Минск, 18–20 апреля 2019 г. – Минск, Ковчег, 2019. – С – 154-162.
- Островская, Е.А. (2020). Медиапрактики русскоязычных ортодоксальных евреев: женские группы и раввинские блоги в Facebook и Instagram. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 38(2):263–292.
- Островская, Е.А. (2021). Миссия выполнима: православные батюшки-блогеры. *Религия и медиа: новая нормальность: В Тезисы докладов Всероссийской (национальной) научной конференции с международным участием (Москва, 9–10 декабря 2021 г.)* – С. 20-25.
- Островская, Е.А. (2023). Институциональный подход социологического изучения медиатизации: концептуальные составляющие и примеры исследований. *Медиалингвистика*, 10(4): 598–620.
- Сара, Кардинал Робер. (2020). Вирус, вера и страдания: „Будьте осторожны, чтобы не превратить Мессу в спектакль“ [[Электронный ресурс], *Блог Una Voce Russia*: [веб-сайт]. URL: http://blog.unavoce.ru/2020/05/sarah.html?m=1&fbclid=IwAR2nGFftL_ocdPBQPoz2dETumlqL5Ju9xYOwSBHXfcE8qEYCmdYtXwDAHLY] – (оригинальная публикация: Sarah card.le Robert. Il virus, la fede e la sofferenza. “Attenti a non trasformare la messa in uno spettacolo” 07 maggio 2020 [[Электронный ресурс] // Il Fede: [веб-сайт]. URL: <https://www.ilfoglio.it/chiesa/2020/05/07/news/il-virus-la-fede-e-la-sofferenza-attenti-a-non-trasformare-la-messa-in-uno-spettacolo-317043>]
- Хабермас, Юрген. (2002). *Будущее человеческой природы*. Москва, Издательство „Весь Мир“.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- Hjarvard, S. (2008). The Mediatization of Society. A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change. *Nordicom Review* 29(2):105.
- Hjarvard, S. (2012). Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion. In S. Hjarvard and M. Lövheim (Eds.) *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives* (21-44). Göteborg: Nordicom.
- Hoover, S.M. (2006). *Religion in the Media Age*. London; New York: Routledge.
- Hoover, S.M. and Clark, L.S. (2002). Practicing Religion in the Age of the Media: Explorations in Media. *Religion, and Culture*. New York: Columbia University Press.