

RELIGIOZNA EVROPA, RUSIJA I SRBIJA: JUČE I DANAS

Argumenti empirijske evidencije: slučaj Evrope*

Apstrakt: Autor je zamislio da objavi tri teksta u tri sveske „Filozofije i društva“ u kojima će, oslanjajući se na stvorenu iskustvenu naučnu evidenciju, pokazati obim i stepen religioznosti nekih evropskih društava, potom u posebnom tekstu ruski slučaj i na kraju religioznost i vezanost ljudi za religiju i crkvu u Srbiji. Ovakav sled objavljivanja ima svoju logiku: očekujući sprovođenje empirijskog ispitivanja pod nazivom „Evropsko istraživanje vrednosti“ („European Values Study“ – longitudinalno i međunarodno komparativno anketno istraživanje ljudskih vrednosti) u gotovo svim evropskim zemljama, i po prvi put u Srbiji sredinom 2008. godine, autor želi da najpre prezentuje rezultate prethodnih socioloških istraživanja, reprezentativne za evropski prostor, a potom i za pravoslavni prostor u zemlji sa najvećim brojem pravoslavaca u svetu. Tako će u poslednjem prilogu autor moći da komparira religijsku situaciju u Srbiji ne samo sa (ne)religioznom Evropom nego i sa (ne)religioznom pravoslavnom Rusijom.

Ključne reči: religija, crkva, religioznost, vezanost za religiju i crkvu, religiozna Evropa, religiozna Rusija, religiozna Srbija.

Sekularizovana Evropa

Iako se o pojmu i procesu sekularizacije u Evropi piše i govori i pre Drugog svetskog rata, oni dobijaju, slobodno se može reći, pravo prvenstva u sociologiji religije i epohalnost gotovo planetarnih razmera tek posle njegovog završetka. Međutim, ponovna aktuelizacija pojma i naglašavanje procesa sekularizacije uz pomoć dokaza empirijske evidencije u posleratnoj Evropi, paradoksalno nisu dela sociologije nego teologije, i to protestantske za teorijsko situiranje i

* Članak je nastao u okviru projekta „Regionalni i evropski aspekti integrativnih procesa i Srbiji: civilizacijske pretpostavke, stvarnost i izgledi za budućnost“ Instituta za filozofiju i društvenu teoriju koji finansira Ministarstvo nauke Republike Srbije (149031).

katoličke za empirijsko verifikovanje. Protestantska teologija (na primer Fridrih Gogarten, Ditrih Bonhefer /Bonhoeffer/), ne samo što je sekularizaciji posle klasične nemačke i pionira sociologije povratila „dužnu“ pažnju, nego je i korenito drugačije od prethodne teologije prilazila tom procesu: sekularizacija je prirodna i zakonita, dakle, pozitivna posledica hrišćanske vere u kojoj je bog ljudima dao svet na upravljanje i odgovornost. Pozitivna teološka konotacija ovog pojma predstavljena je u ideji da je sekularizacija sa pojavom hrišćanstva zapravo proces oslobađanja ljudskog roda od zabluda i obmana mitskog mišljenja; hrišćanstvo je mnogo bolje od svakog ateizma posvetovnilo kulturu paganske religioznosti. Tako sekularizacija i hrišćanstvo nisu oprečne pojave nego uzajamne u tom smislu da sekularizacija i postoji zahvaljujući hrišćanstvu, te da je eminentno hrišćanska pojava.

U 60-im godinama prošlog veka sociologija religije je sva u znaku ovog epohalnog procesa. Teorijski i istraživački napor discipline usmeren je na dokazivanje i raznoliko prepoznavanje ovog procesa. U društvenoj stvarnosti teoriji sekularizacije idu na ruku događanja u kojima etablirane religije sve više gube svoj uticaj i moć u društvu. Kao takva, situacija ostaje sve negde do sredine 70-tih godina kada nastupa kriza svetovnosti i izvestan zaokret prema revitalizaciji religije. U društvenoj stvarnosti religija i crkva (i to pretežno kao konzervativne) jačaju svoj društveni uticaj pa je izvesna preelaboracija teorije sekularizacije nužna, mada i tokom 60-ih i početkom 70-ih ona nije bila jedinstvena: postojala je vidljiva podela u tadašnjoj sociologiji religije (čije posledice ostaju relevantne sve do danas) kad je u pitanju teorijski koncept sekularizacije. Jedna grupa teoretičara i istraživača ocrtavala je dominantan trend religijskih promena (sa počecima još u prosvetiteljstvu) u savremenom društvu kao procese opadanja društvenog značaja i uticaja religije – i taj proces imenovala kao proces sekularizacije, a druga grupa teoretičara i istraživača je dokazivala kako se radi o jednoj naučnoj fikciji, mitu i ideološkom pojmu.

Kako smo već napomenuli, *iskustvenu overu* procesa sekularizacije posle Drugog svetskog rata nije preduzela neka svetovna, naučna disciplina, kao što je na primer sociologija religije (mada se ona u taj posao kasnije uključila), nego upravo katolička nauka. Istina, ni ona sama u svojim istraživanjima nije imala nameru podastri

naučne i verodostojne dokaze za savremeno napuštanje crkve, nego se ovim istraživanjima, na tragu verničke zabrinutosti za redovno obredno versko ponašanje, htelo, najpre, snimiti postojeće stanje kako bi se onda pastoralno moglo delovati na reevangelizaciji (bivših) vernika.¹ Prva knjiga koja je upozorila na činjenicu sve slabijeg odziva učestvovanja vernika u crkvenim obredima pojavila se još 1943. godine pod nazivom *Francuska, zemlja misija?* koju su objavili Godin i Daniel. Na temelju tih rezultata Gabriel Le Bra (G. Le Bras) i njegov učenik Fernan Bular (F. Boulard) započeli su 50-ih godina veliki poduhvat utvrđivanja stvarnog stanja verske prakse u katoličkoj Francuskoj. Ubrzo su oni brojčane podatke o verskoj praksi pretočili u geografske karte pa su vremenom religijski atlas prikazivali sve manje belih (neistraženih) religijskih područja ne samo za ruralne oblasti nego i za gradske a isto tako ne samo u Francuskoj nego i u drugim zemljama kao što su na primer Belgija, Holandija, Italija, Španija, Austrija, Portugalija, Švajcarska. Naliče takvih istraživanja je bilo u stvari iskustveno nenameravano otkrivanje procesa sekularizacije u Evropi i Americi posle Drugog svet-skog rata. Prvi sociografski iskustveni pokazatelji sekularizacije, kako oni stvoreni u religijske svrhe tako i oni koji su poticali iz svetovnih disciplina, vezani su bili za utvrđivanje tačne mere pada verske prakse i religijskih verovanja. U SAD, iako je procenat ljudi koji veruju u Boga zaista visok i kreće se u periodu od 1944. do 1968. godine, sa varijacijama, od 94% do čak 98%, redovna prisutnost u crkvi je ipak znatno niža i kreće se između 36% i 47%. U Francuskoj sredinom osamdesetih premda nadmoćna većina ispitanika izjavljuje da sebe vidi kao verničku populaciju samo 13% redovno posećuje nedeljnu misu (liturgiju). U Engleskoj je situacija slična: samo 3% ispitanika učestvuje u verskim obredima iako čak 60% izjavljuje da pripada crkvi. U Italiji u verskim obredima učestvuje 20% ispitanika a u Portugaliji 30% (Jukić, 1997:193). I u drugim zemljama situacija je slična što usmerava i određene prvobitne, često i prenagljene, zaključke o meri sekularizacije na osnovu već pomenutih kriterijuma učestvovanja u nekom vidu religijske prakse (na primer Wilson u svojim ranijim radovima /Wilson, 1966:2). U SR Nemačkoj 60-tih

¹ Kratak pregled istorije iskustvene evidencije sekularizacije za zemlje Zapadne Evrope (na čijem je tlu uostalom nastala ideja i teorijski koncept sekularizacije) i Amerike ovde je učinjen prema Jukić, 1997:191-198.

godina prošlog veka uočena je tendencija pada verske prakse prema veličini gradova tako da što je grad bio veći učešće, recimo na misi, opada: tako u gradovima od sto do dvestotine hiljada stanovnika misu posećuje 39% stanovništva, a u gradovima preko dvestotine hiljada stanovnika 31,6% stanovništva posećuje misu. Za Francusku su podaci još karakterističniji za navedeni kontekst: u Parizu taj procenat je 12-13%, u Marseju (Marseilles) 12%, u Lionu (Lyon) 20,09% a u Sent-Etjenu (Saint-Etienne) već 28,50% (Pavićević, 1980:319). Neka istraživanja iz sredine 80-ih pokazuju sličnu situaciju: redovno učešće u crkvenom životu. npr. u Škotskoj je takvo da samo 11% onih koji posećuju misu idu i na večernju službu (Valis; Brus, 1994:63). Što se religijskih verovanja tiče, i u tom domenu religioznog života stanovništva dolazi do izvesnih promena koje su detektovane empirijskim istraživanjima, pa su i ti indikatori ulazili u iskustveni okvir potvrde religijskih promena u industrijskim društvima u smeru posvetovljenja. Istina, kvantitativni podaci pokazuju da pad religijskih verovanja nije tako dramatičan kao pad religijske prakse. Jedno istraživanje sprovedeno daleke 1947. godine iako beleži visok nivo verovanja u boga u različitim zemljama na različitim kontinentima, pokazuje nešto što će se kasnije imenovati imenom disolucije dogmatskog sadržaja (institucionalizovane) vere, što znači da vernici više ne prihvataju celokupan korpus doktrinarnog religijskog naučavanja, već vrše izvesnu selekciju i po pravilu manje veruju u one dogmatske postavke (hrišćanstva) koje više vuku prema eshatološkoj ravni. Pomenuto istraživanje pokazuje da iako je vera u boga, kao osnovna i početna postavka hrišćanstva, jako zastupljena, vera u besmrtnost duše, kao sastavna i neizostavna postavka hrišćanskog dogmata, to već nije.²

Nije teško navesti još mnoštvo rezultata iskustvenih istraživanja u Evropi, (kao i u SAD, Kanadi, Australiji) posle Drugog svetskog rata koji će potvrditi dijagnozu da je, pre svega, konvencionalna religija u krizi, da se odvaja od društva, da se iz njega povlači ili, sa druge strane gledano, da ljudi sve manje svoje konkretno

² Tako u Brazilu, prema navedenom istraživanju, u boga veruje 96% ispitanika ali u besmrtnost duše ipak znatno manji procenat, 78%. U Australiji u boga veruje 95% a u besmrtnost duše 63% ispitanika. Za SAD je taj odnos 94% i 68%, za Kanadu 95% i 78%, za Veliku Britaniju 84% i 49%, za Dansku 80% i 55%, za Čehoslovačku 77% i 52%, za Francusku 66% i 58% itd. (Bahtijarević, 1975:482).

svakodnevno ponašanje modeluju prema religijskim verovanjima, etičkim porukama ili religioznom ponašanju. Pad religijske prakse, iako prvi pokazatelj koji je otkrio na iskustvenom nivou uznapredovalost procesa sekularizacije, svakako nije jedini pa ni dovoljan pokazatelj tog procesa. Čak i u trenutnoj situaciji porasta broja vernika, ili porasta nekog vida religijske obredne prakse, politički, obrazovni i uopšte društveni značaj religije može da opada i da na osnovu toga dođe do društvene marginalizacije religije ili konkretne religijske organizacije. Istina, treba ponoviti da sekularisti ni pad verske prakse ni pad religijskih verovanja nisu prečesto uzimali kao samostalan argument u dokazivanju postojanja epohalnog procesa sekularizacije. Ako je Vilson u početku svog bavljenja sekularizacijom uzimao u obzir ove pokazatelje kao dokaz procesa sekularizacije, on je ipak kasnije u objašnjavanju sekularizacije pridao veći značaj poziciji religije u samoj društvenoj strukturi a manji značaj onim verovanjima i ponašanjima koji proizilaze iz same religije i crkve. I Martin, za koga se može reći da je antisekularista, smatra da kada je reč o sekularizaciji, svakako treba u određenju društvene geografije religije prvo poći od onog elementa na koji se i jednostrane teorije sekularizacije pozivaju, a odnosi se na opadanje otvorene verske prakse i manje dramatičan pad religijskog uverenja do koga je došlo u Zapadnoj Evropi tokom prošlog stoleća. Prema ovom pokazatelju visoko sekularizovane oblasti su „šire gradske zajednice Stokholma, Kopenhagena, Londona, Birmingena, Berlina, Amsterdama i Pariza (u kojima) dobijamo masivan sektor niske religioznosti jedinstvene i u savremenom svetu i u istoriji sveta. Postoje još zone državno-nametnute sekularizacije, na primer u Bugarskoj i u delovima Rusije, ali taj severozapadni evropski fenomen izgleda da je proces kome ne treba pomoć države“ (Martin, 1994:124-125).

Sistematizacija rezultata empirijske evidencije za širok prostor Evrope omogućava navođenje većeg broja indikatora koji na različite načine pokazuju religijske promene industrijskog društva u pravcu procesa postojanja i širenja sekularizacije. Tako se sekularizacija ustaljuje u sredinama u kojima je najviše prodro svetovni duh (u gradovima i industrijskim centrima), religioznost sve manje utiče na svakodnevni život vernika, ponašanje mladih u svetu oblikuju masovni mediji i određeni vidovi omladinske podkulture, religija se

prihvata na rečima ali se ne svedoči delima, javlja se kriza porodica, verskih škola i sveštenečkog poziva itd.

Tako je sociologija religije u 60-im i 70-im godinama stvorila prilično obimnu iskustvenu evidenciju koristeći sve veći broj indikatora i razvijajući u isto vreme odgovarajuće metode u istraživanju, tj. u kvantifikovanju religioznosti, odnosno crkvenosti stanovništva na određenom religijskom i konfesionalnom području, time dokazujući stvarnost procesa sekularizacije. Ali je samim tim u samoj sociologiji, naročito onoj religiološki usmerenoj, sazrevala i svest o nekim bitnim nedostacima, ne samo kvantitativnog izražavanja procesa sekularizacije nego i same konceptualizacije sekularizacione paradigme, što se moralo odraziti i na njeno drugačije teorijsko preosmišljanje. Istina, ni sva takva *osporavanja*³ procesa sekularizacije nisu bez ideoloških natruha i metanaučnih pretpostavki, premda sama, sekularističkoj tezi pripisuju ista svojstva. Sve to pokazuje kompleksnost problema sekularizacije i nedovršenost kako samog koncepta tako i određenih osporavanja.

Možda je sa najočiglednijom dokaznom snagom model osporavanja sekularizacije izravno na terenu iskustvene evidencije, dakle dokazima koje upotrebljava sama sekularistička paradigma i koji od sredine 70-ih, a posebno od 80-ih, te za postkomunistička društva

³ Navešćemo nekoliko najzastupljenijih prilaza u osporavanju sekularizacije. Religija se shvata kao univerzalni, nužni i neuklonjivi sastatak ljudskog života (svako je religiozan taman tako kao što svako govori neki jezik – Jinger/Yinger). Otuda se čovek shvata kao *homo religiosus*, dakle kao po prirodi religiozno biće, čoveku religioznost dolazi iz sopstvenog biološkog bića (Lukman/Luckmann). Religioznosti bitno doprinose tri ključne transitorijske konstante ljudskog života: religija je istinska i jedinstvena ljudska potreba, religija proističe iz graničnih slučajeva same ljudske egzistencije i religija je osnova ljudskog društva koje da bi opstalo oslonac mora da traži van sebe, van političkog, u apsolutnom i transcendentnom pošto kritičkim odnosom prema sebi, postavljenjem sopstvenog temelja u relativnom izaziva svoju propast (Vrcan, 1997:68). Sekularizacija se osporava i u ravni problema povezanih sa definisanjem religije a tu je i model osporavanja koncepta sekularizacije preko njegove ideološke usmerenosti i preko onih karakterizacija koje insistiraju na njegovim fiktivnim, mitskim značenjima, prividnoj relevantnosti ili u najboljem slučaju u značenju jedne velike istorijske priče (Lukman). Sekularizacija se osporava i preko ograničavanja delokrugaa iskustvene evidencije samo na tzv. konvencionalnu religioznost koja je stvarno podložna tom procesu, ali ne i tzv. nedoktrinarna religija, nevidljiva, difuzna, neinstitucionalizovana religija koja nije zahvaćena procesom sekularizacije. Sekularizacija je samo privid jer religioznost prebiva u još jasno neprepoznatljivim domenima, van javnog i političkog jer „postoji obilje svetog, samo ga mi ne prepoznajemo jer nije zavijeno u versku odoru“ (Hemond).

sasvim očigledno krajem 80-ih, vidljivije pokazuju u raznim domenama religijskog i društvenog života revitalizaciju religije, i to ne samo „povratkom svetog“ i različitim vidovima tzv. postmoderne religioznosti, već i u njenim tradicionalnim, institucionalizovanim i čak konzervativnim oblicima. Ta vrsta argumentacije nadopunjena je i kvalitativnom analizom savremene socijalne i duhovne situacije modernih, posvetovljenih društava u kojima se nalazi onaj najširi okvir za duhovna kretanja koja idu u suprotnom smeru od utvrđene dominantnosti sekularističkog procesa. Tako smo došli do još jednog pojma, pojma *desekularizacije*, neizostavno važnog u priči o religijskim promenama, kako savremenih evropskih tako i tzv. društava u tranziciji.

(De)sekularizovana Evropa

Istina, neće svi autori upotrebljavati pojam deseekularizacije da bi označili jedan proces religijskih promena koji je na duhovnu scenu mnogih društava stupio u drugoj polovini 70-ih godina. No, i kad se govori o revitalizaciji konvencionalne religije ili njenoj reafirmaciji, kad se isto tako govori o povratku ili buđenju svetog, kad se govori o novim religijskim pokretima i kultovima ili pojavi harizmatičnog hrišćanstva, pa onda povratku mistici i pojavi ezoterične i okultne religioznosti itd., zapravo se misli na isti tok procesa koji sada dovodi u pitanje pre toga manje-više prihvaćenu teoriju sekularizacije kao dominantnom trendu religijskih promena sa važenjem za tadašnja moderna, industrijska društva. U 80-im se i dalje naravno piše o sekularizaciji i konceptu sekularizacije, ali sada iz jednog posebnog tematskog aspekta, aspekta upitnosti o njegovoj valjanosti i heurističkoj plodnosti, ali isto tako i sa aspekta upitnosti o argumentovanoj oslonjenosti procesa sekularizacije na fakticitet, ponajviše u svetlu činjenica koje su se odnosile na društvenu i religijsku situaciju u svetskim razmerama početkom osme decenije prošlog veka. Na fonu takvih društvenih i religijskih previranja i u samoj sociologiji religije nastaje obrt, pokušaj promene vladajuće paradigme (ne bez odgovora u „odbrani“ paradigme od strane doslednih sekularista, Wilsona na primer) koja se pojmovno mogla izraziti kao kretanje od sekularizacije društva prema deseekularizaciji, čak i religijskoj rekonkvisti (*reconquista*). Religija, dakle, ponovo osvaja sopstveno

područje religijskog, ali i javnog i društvenog, područja koja su se u prošlim vekovima polako gubila nadiranjem svetovnog ustrojstva društva i svetovnog mentaliteta, pogotovu u sferi moralnih (religijskih) vrednosti. Taj obrt je viđen i u terminima zastoja sekularizacije ili pak krize, naravno sada ne više kao krize religije nego krize sekularnosti, kao i u terminima zaokreta od desakralizacije svetoga prema povratku i obnovi svetoga, naročito od kako se 80-ih godina sociologija religije više počela zanimati za sekte i savremene kulture kao i za religijske grupe koje su se najčešće imenovale kao novi religijski/religiozni pokreti ili kao grupe koje pripadaju religijama mladih (*Neue Jugendreligionen*).

Pojam povratka svetog, koji je u sociologiji religije pomalo spektakularno inaugurisao Bel u svom memorijalnom predavanju posvećenom Hobhausu (Hobhouse) 1977. godine, u narednom periodu počinje široko da se upotrebljava u raspravama o dominantnim tendencijama u religijskim situacijama mnogih društava tokom osme decenije prošlog veka (Bell, 1986:8). Deterministički okvir ovog religijskog zaokreta je složen od spleta nekoliko značajnih društvenih promena oko kojih se sociolozi prilično slažu kao događajima koji su paradigmatično potvrdili promenu kako položaja same religije i religijskih institucija u društvu tako i duhovnog štimunga u oblasti ljudske svesti. Sa jedne strane na delu je zadobijanje političkog značaja religijskih tradicija, a sa druge strane pomenute tradicije, najavljujući svoj povratak, deprivatizuju usvojena, sinkretička verovanja i ponašanja što su bitni elementi procesa desekularizacije religijskog života. Radi se o događajima koji su pokazali da religija nije izgubila, tj. da je opet povratila potencijale da nadahnjuje velike, kolektivne napore ljudi za promenama koje se tiču same suštine njihovog političkog i religijskog života. Konkretno, to su sledeći događaji: 1. jačanje fundamentalizma u islamskim zemljama krajem 70-ih godina, najpre u liku iranske islamske revolucije a potom i u nizu islamskih političkih pokreta u drugim zemljama, zatim 2. promene religijske situacije i u nizu zapadnih zemalja, kao što je na primer uspon hrišćanskog konzervativizma u SAD ili jačanje radikalnog hrišćanstva u Latinskoj Americi, kao i promena strategije katoličanstva u Evropi od prilagođavanja modernom svetu prema reevangelizaciji tog istog sveta, posebno sa podsticajima koji su trebali da dođu od katoličanstva na Istoku, ponajviše od poljskog

katoličanstva kao najdelotvornijeg uzora. U tom smislu kao sledeći važan deterministički okvir religijskog obrta svakako je 3. aktivna ili barem podržavajuća uloga religije i crkve u rušenju komunističkog poretka u Srednjoj i Istočnoj Evropi krajem 80-ih i na tom temelju religijska situacija koja se može opisati terminima radikalne deateizacije ovih društava u procesu povratka ili približavanja širokih slojeva stanovništva decenijama potiskivanoj i stigmatizovanoj religiji i crkvi (Martin, 1994:127; Koks, 1994:132).

Čak i u Evropi, centru procesa sekularizacije, početkom 80-ih godina religija i crkva počinju da se javljaju u javnom domenu sa sve očitijim političkim pretenzijama. I katolička i protestantske crkve dižu svoj glas protiv nuklearnog naoružanja, kao i protiv zagađenja čovekove okoline potencirajući na taj način ne samo svoju savremenost nego i javni angažman oko krucijalnih pitanja i problema modernog sveta. U to vreme, ili nešto kasnije, i u komunističkim zemljama religija počinje da preuzima sve više javnu ulogu, najpre u Poljskoj u kojoj je opoziciono udruženje radnika *Solidarnost* sa Lehom Valensom na čelu iskazivalo svoj politički bunt prema komunističkom totalitarizmu i preko tradicionalne religijske ikonografije, potom u DR Nemačkoj, pa u SSSR-u gde tradicionalno pravoslavlje počinje da se budi nakon više od pola veka progona i potpune skrajnutosti od socijalističkog društva. I najzad na prostorima bivše Jugoslavije u 80-im, a pogotovo u 90-im godinama tokom rata silno raste (bez obzira na konfesiju) javna, najpre politička upotrebljivost religije, ali i smirivanje u religiji nakon identitetskih lutanja kroz čitav taj krizni period koji za nas ni danas izgleda nije samo daleka uspomena.

Mnogi sociolozi i religiozi u navedenim društvenim događajima od sredine 70-ih vide religiju koja, priređujući svoj povratak, ozbiljno dovodi sekularističku tezu u pitanje, ili je kulturno-geografski sažima i ograničava na Evropu ili čak samo Zapadnu Evropu kako je svojevremeno u domaćoj sociologiji istakao Đorđević (1995:15-16) na primeru jednog od „pravovernih“ zagovornika sekularističke paradigme Pitera Bergera a onda i Dejvida Martina. Berger ukratko obrazlaže neke bitne teze sekularističke paradigme među njima i onu o nužnoj posledici modernizacije – opadanju značaja religije kako u smislu društvenih institucija tako i u smislu individualne svesti. Ali ta teorija nikada nije bila empirijski potvrđena i

njena osporavanja krajem 70-ih postajući žestoka stavila su njene zagovornike u nezgodnu situaciju da teoriju koriguju izvesnim kulturno-geografskim ograničenjem, tako da je ona „bila kao što i danas jeste, tačna za jedan deo sveta, Evropu, nekoliko izdvojenih teritorija i malobrojne, evropski obrazovane intelektualce širom sveta. Ostatak čovečanstva je isto onako duboko religiozan kao i ranije, verovatno čak i više nego što je to bio početkom veka“ (Berger, 2001:23-24). Razloge promašaja sociologa da objektivno predstave religijsku situaciju u svetu autor vidi ne samo u ideološkim uverenjima sociologa već i u njihovoj uskogrudosti: sociolozi ne poznaju dobro „ostatak sveta“ pošto zaista žive u sekularizovanim sredinama daleko od verovanja i religijske prakse.

Martin priznaje snažan tok sekularizacije u Zapadnoj Evropi u svetlu nekih specifičnih okolnosti kao što je sukob crkve i prosvetiteljstva, kidanje organske zajednice (urbanizacija) i pojava megalopolisa. Međutim, čak i u tim okolnostima neke nacionalne zajednice ili podzajednice koje trpe tuđu i spoljašnju vlast (Poljska, Irska, Baskija, Flandrija, Slovačka, Hrvatska (?) i Bretanja, potom migracione muslimanske zajednice u savremenoj Evropi) nalaze svoj izvor i identitet u istorijskoj veri pa je njihova religioznost primetno vitalnija nego bilo gde drugde. Konstantujući kako Evropa nije centar sveta i istražujući religijsku situaciju u Severnoj i Latinskoj Americi i islamskom Bliskom Istoku kao i Severnoj Africi, Martin pokazuje kako je u tim oblastima religijska dinamika unekoliko različita od evropskog iskustva i evropskog obrasca religijskih promena te dolazi na ideju o potrebi fundamentalnog sužavanja važenja sekularističke paradigme na Evropu, gde „je sociološki model sekularizacije kreiran i možda zato tu i pripada“ (Martin, 1994:123-128).

Empirijska evidencija o religijskoj situaciji od kraja 70-ih do 90-ih godina prošlog veka u Evropi i u svetu daje argumente za ambivalentne zaključke uz potrebu preciziranja lokalnih specifičnosti od zemlje do zemlje. Na osnovu te evidencije moguće je izvući zaključke koji upućuju na proces sekularizacije: na primer u pomenutim decenijama je uočeno da se broj religioznih smanjuje i da opada tradicionalna pobožnost u Evropi; da se javljaju novi oblici netradicionalnih verovanja, naročito kod mladih; da se veliki broj samodeklariranih vernika ne moli ili da se vrlo malo moli; da se verovanje sve više individualizuje; da crkvena angažovanost opada, naročito kod

mladih uz konstataciju velikih područnih razlika; da postoji nedostatak i starenje sveštenstva u nekim zemljama Zapadne i Istočne Evrope; da većina evropskih mladih odobrava razvod braka i eutanaziju, da broj praktičnih vernika opada itd. (Kerkofs, 1994:198-203). Međutim, neki podaci iz istih istraživanja⁴ takođe pokazuju da je religijska situacija u Evropi ipak daleko od takvih sekularizujućih učinaka koji bi sugerisali zaključak o njenoj suštinskoj nevitarnosti. U odnosu na sedamdesete godine mogu se uočiti izvesni desekularizujući elementi i u sekularizovanoj Evropi. U njoj se skoro 77% ispitanika konfesionalno izjašnjava, a u Poljskoj na primer takvih je 97%. Isto tako veliki broj ispitanika izražava želju da učestvuje u nekim neizostavno važnim obredima tradicionalne religije kao što su krštenje, venčanje i crkvena sahrana. Na nivou Evrope takav odnos prema pomenutim obredima izražava premoćna dvotrećinska većina ispitanika. Što se vera u boga tiče i lične religijske samodeklaracije na evropskom kontinentu sledeća tabela jasno pokazuje da je u navedenim domenima religija vitalna pojava.

Tabela 1. Vera u boga i religijska samodeklaracija u nekim evropskim zemljama 1990. (u%).

Indikator rel./ zemlja	Evropa	Poljska	Španija	Belgija	Švedska
Vera u boga	70,5	94,6	80,7	63,0	45,2
Rel. samoidentifikacija	61,0	90,0	63,0	61,0	31,0

Izvor: Tabela konstruisana sažimanjem dve tabele iz Kerkofs, 1994:199.

I na svetskom nivou religija se može, prema nekim pokazateljima, okarakterisati u terminima prisutnosti, neproblematičnosti i žilavosti, čak i na način da američka religijska situacija sada postaje pravilo a evropska sekularna kultura izuzetak.⁵ Kako vidimo, do

⁴ Radi se o istraživanjima koje je obradila evropska ustanova *European Value System Study Group* (EVSSG) i sprovela u saradnji sa univerzitetima i specijalizovanim institutima u tri navrata, 1981., 1990-1992. i 1999. godine. Ove, 2008. godine na redu je četvrti talas istraživanja ljudskih vrednosti. Drugim po redu istraživanjem, pored zemalja Zapadne Evrope, obuhvaćene su i neke zemlje Istočne Evrope.

⁵ Tako na primer velečasni Endrju Grili (Greeley, 1996) izveštavajući o rezultatima jednog svetskog istraživanja religije iz 1991. godine konstantuje da je vera u boga većinska pojava u nizu zemalja: najviše ljudi u boga veruje u SAD i Irskoj, 9 od 10 ispitanika, u Italiji i Austriji 8 od 10 ispitanika veruje u boga, u Izraelu, Velikoj Britaniji i Novom Zelandu više od 2/3 ispitanika. Redovno pohađanje crkvenih

početka devete decenije prošlog veka, pomenuta iskustvena evidencija pruža mogućnost za nejednoznačne zaključke o savremenoj religijskoj situaciji razvijenih evropskih društava, od direktnih sekularizujućih do očiglednih desekularizujućih ishoda. Nedoumica je manja kad su u pitanju postsocijalističke zemlje, kao što su i zemlje proizašle iz raspada bivše Jugoslavije i bivšeg Sovjetskog Saveza, gde je povratak ili približavanje religiji očitiji, tim pre što se radi o zemljama koje su pre petnaest-dvadeset godina startovale sa pozicija vrlo niskih skorova religioznosti, bilo u domenu verovanja bilo u domenu jako erodiranog religioznog ponašanja. Možda je zato u shvatanju savremene religijske situacije plodniji eksplikativni pristup kojim se dva oprečna procesa, proces sekularizacije i proces desekularizacije, posvetovljenje i sakralizacija, ne posmatraju kao isključujući procesi. Otuda nije toliko važno da li se u savremenim religijskim promenama radi o buđenju religioznog ili povratku svetog, ili o povratku i buđenju i jednog i drugog, koliko je važno shvatanje religije, religioznosti i svetog kao stalno prisutnih pojava, pojava koje menjaju oblik, ulogu i položaj u dinamičnom, savremenom svetu. Tako i Jukić (Jukić, 1997:410-411) pristaje uz stanovište da pomenuti procesi paralelno, zajedno postoje i razvijaju se a ne isključuju se i da baš sekularizacija rađa religiju; jednom, kao poseban tip postmoderne, individualne, privatne religije (isto tako i Koks, 1994:129), koja je sa sekularizacijom kompatibilna, štaviše, i jedna i druga su izdanci savremene civilizacije u kojoj dakle, postoje široka područja svetovnosti ali i „nove“ religioznosti; drugi put eskalacija sekularizacije i svetovnosti koja je bila „počela prazniti svet od značenja i svrhe, stvarajući duhovnu pustoš, u kojoj je svaki dublji smisao počeo zamirati“ (Jukić, 1997:214), izazivala je reakciju u vidu potrebe zadovoljavanja religiozne gladi ljudi, ne samo u širokom rasponu iskustava povezanih sa tzv. novom religioznošću, u isto vreme predhrišćanskom i postsvetovnom, eklektičnom i sinkretičkom tvorevinom davno već zaboravljenih arhaičnih religija, magija i dalekoistočnih duhovnih tvorevina, već iskustava povezanih i sa tradicionalnim religijama, među njima i hrišćanstvom. Drugo je pitanje naravno, koliko su tradicionalne religije i crkve bile spremne

obreda (2-3 puta mesečno) je većinska pojava u Irskoj i Poljskoj, a polovična u SAD i Italiji. Svakodnevna molitva je kod ispitanika zastupljena u Irskoj u 57% slučajeva, u Americi u 44%, u Mađarskoj 27% itd.

da delotvorno odgovore na neočekivani talas iskazivane potrebe za religioznošću u vremenu svetovnosti, kao i na zahteve koji su se tičali preuzimanja javnih uloga u socijalnom sistemu, bilo u vidu nadahnjivanja političkog revolta bilo u vidu legitimacije nacionalnih zahteva, pre svega na Balkanu. Radi se dakle, o procesu koji repolitizuje i deprivatizuje tradicionalne religijske sadržaje pa Hoze Kazanova (Casanova) na tom tragu sredinom 90-ih tvrdi kako više ne stoji shvatanje sekularizacije ni kao privatizacije religije ni kao opadanje religijskih verovanja i prakse već samo kao diferencijacije, pošto je izdvajanje sekularnog područja od religijskih institucija i religijskih normi i dalje opšti strukturalni trend a na teorijskom nivou plodan eksplikativni koncept razumevanja savremenih religijskih promena.

Religiozna Evropa danas – postsekularizam

Za evropski istorijski kontekst složenog i fluidnog odnosa religije i šireg društva dobro je istaći nekoliko poznatih činjenica važnih i za savremenu duhovnu i religijsku situaciju u evropskim društvima i Evropi kao celini: najpre, evropska istorija je neraskidivo povezana sa hrišćanstvom specifičnom i nejednoznačnom vezom religije i države i određenim shvatanjem religije i crkve kao javnih ustanova; potom, treba istaći da, iako je hrišćanska religija u Evropi univerzalizacijom vere stvarala zajedničke, homogene vrednosti, hrišćanska Evropa nije konfesionalno monolitna, pa to što su se uspostavile tri hrišćanske tradicije (crkve) mora da ima, ako ne samostalno i određujući, onda ipak određeni značaj i za današnju religijsku situaciju u njima; te najzad treba istaći činjenicu da se zemlje današnje Evrope brzo menjaju, naročito u poslednjih dvadesetak godina, od pada komunizma u Evropi do snažnih evropskih integrativnih procesa u koje ulaze i postkomunističke zemlje. Istina, religijska situacija u tim zemljama, naročito u onima koje su još uvek na čekanju ispred vrata EU, neće biti predmet analize ovog teksta.

U ovom tekstu nas prevashodno interesuje religijska situacija u tzv. Zapadnoj Evropi. I tu Evropu treba posmatrati diferencirano: istorijsko nasleđe, dominantnost jedne ili šarolikost konfesija, odnos religija i crkava prema državi nisu identični. Religijska situacija u evropskim zemljama nije jednoznačna pa ju je pogrešno prosuđivati

istom merom. Sa druge strane, prethodna istraživanja nas upućuju da je neke opšte zaključke ipak moguće izvesti o procesu sekularizacije u njima s obzirom na konfesionalni sastav tih zemalja. Tako je Grejs Dejvi (Davie) u jednoj svojoj knjizi (Davie, 2005:25-26) analizirajući profil religije u savremenoj Evropi na osnovu rezultata pomenu-tog evropskog istraživanja ljudskih vrednosti iz 1990. godine, evropske zemlje uslovno podelila na: *katoličke* (Belgija, Francuska, Irska, Italija, Portugal, Španija); *konfesionalno mešovite* zemlje (Velika Britanija, Holandija, Severna Irska, Zapadna Nemačka) i *luteranske* zemlje (Danska, Finska, Island, Norveška, Švedska). U tom kontekstu je posmatrala dva važna indikatora konvencionalne religioznosti: učestalost odlazaka u crkvu i stepen religijskih verovanja: u boga, dušu, zagrobni život, uskrснуće mrtvih itd.

Prema pokazateljima učestvovanja u obrednim radnjama i religijskoj institucionalnoj pripadnosti, Dejvi zaključuje da rezultati ovog istraživanja pokazuju neporeciv stepen sekularizacije u celoj Zapadnoj Evropi.⁶ Sa druge strane, sociološki pokazatelji koji su manje vezani uz institucijski okvir, kao što su npr. moralna uverenja ljudi kao jedan od aspekata religijskog života, pokazuju znatnu istrajnost. Ovakvi ambivalentni rezultati, prema tome, nalažu oprez u generalizovanju dijagnoze religijske situacije u savremenoj Evropi kao jasno sekularizovane sredine. Ako savremenu religijsku situaciju procenjujemo ne samo preko etabliranih religija nego i preko tzv. subjektivne, institucionalno neisposredovane religioznosti, pa ako u razmatranje te situacije uključimo i neetablirane religije, Nove religiozne pokrete, mistiku i ezoteriju i tome slično, razne fundamentalističke pokrete, uspon islama, onda sigurno danas ne treba reći da je Evropa duboko sekularizovana. Danas je u Evropi religijska slika sveta raznovrsnija nego ranije, samim tim je i religijsko-duhovna ponuda raznolikija a izvancrkveni oblici vere sve prisutniji. Kao naličje takve Evrope, hrišćanska ortodoksalsnost više nije tako ni individualno ni društveno važna. Dolazi do pada ugleda crkve i crkvene prakse deklariranih vernika. Hrišćanska Evropa je dakle necrkvena. U toj Evropi naročito su luteranske zemlje sa izraženom slabom posećenošću crkve: u Danskoj jednom mesečno ili češće u crkvu

⁶ Na anketno pitanje o svojoj veri jedna nemačka učenica je odgovorila: „Religiozna. Ne, ja sam normalna“. Ovakva konstatacija sama po sebi mnogo govori o sekularizaciji Evrope (videti u: Rimić, 2007:11).

odlazi 13% stanovništva, na Islandu 9%, u Norveškoj i Švedskoj po 10% stanovništva (Davie, 2005:25). Iz istog istraživanja saznajemo da sa ovim pokazateljem religioznosti daleko bolje stoje katoličke zemlje, kao što su Irska (81% i to u intezitetu od najmanje jednom nedeljno), Italija (41%), Portugalija i Španija po 33%. I konfesionalno mešovite zemlje prema ovom indikatoru pre naginju katoličkim nego luteranskim. Ipak i tu ima izuzetaka koji se ponajpre mogu objasniti istorijskim razlozima: u Francuskoj npr. samo 10% stanovništva redovno, nedeljno posećuje crkvu, u Belgiji 23%, u Britaniji 13% ali u Severnoj Irskoj kao mešovitoj zemlji čak 49%.

Medutim, hrišćanstvo danas u Evropi ipak nije neživotna, bleđa slika u ljudskoj svesti. Još uvek su hrišćanska verovanja sastavni deo ljudskih vrednosti i identiteta pojedinaca. Takva situacija je ponukala Grejs Dejvi da promovise sitagmu „verovanja bez pripadanja“, pre svega na slučaju religije u Velikoj Britaniji (Davie, 1994). Ako je prema citiranom istraživanju evropskih vrednosti 1990. godine evropski prosek učestalosti odlazaka u crkvu u intezitetu od najmanje jednom nedeljno bio 29% a nikada čak 40%, evropski prosek za verovanje u boga je bio 70%, za verovanje u dušu 61%, u greh 57%, u uskrснуće iz mrtvih 33%. U svim nabrojanim katoličkim zemljama verovanje u Boga je apsolutno većinska pojava: recimo u Irskoj u 96% slučajeva, u Italiji 83%, u Španiji 81%, Portugaliji 80% a u Belgiji 63%. Pa i u luteranskim zemljama sada imamo podatke koji višestruko nadilaze crkvenu obrednu praksu: Islandani veruju u Boga u 85% slučajeva, Finci u 76%, Norvežani u 65%, Danci u 64% a Šveđani u 45% slučajeva.

Do sličnih zaključaka se dolazi i ako se konstantuju rezultati *Svetskog istraživanja vrednosti*⁷ koje je u periodu od 1999. do 2001. godine obuhvatilo zemlje svih kontinenata. U Evropi u većini zemalja je istraživanje obavljeno u 1999. godini sem u slučaju nekoliko zemalja kada je istraživanje objavljeno kasnije (npr. u Finskoj 2000. godine, u BiH 2001., u Tuskvoj iste godine itd.). Ako se opet poslužimo podelom zemalja u Evropi na katoličke, konfesionalno mešovite i luteranske, onda ćemo konvencionalnu religioznost u njima predstaviti u tri tabele koristeći sledeće indikatore: religijsku samodeklaraciju, verovanje u Boga i posećivanje crkve. I podaci ovih

⁷ *World Values Survey*, The Worlds Most Comprehensive Investigation of Political and Sociocultural Change (www.worldvaluessurvey.org. Online Data Analysis).

istraživanja u tabelama koje niže dajemo, pokazuju slične rezultate onima koje iznosi Dejvi. Sekularizacija nije tako čvrsta kad smo na terenu osnovnog hrišćanskog verovanja u Boga dok je redovno posećivanje crkve daleko problematičnije, naročito u tradicionalno luteranskim zemljama Evrope gde je redovno posećivanje crkve više od jednom nedeljno ili bar jednom nedeljno uveliko zaboravljena stvar. U nekim luteranskim zemljama poput Danske, Norveške i Švedske preko 40% ispitanika nikada ne pređe prag svoje tradicionalne crkve. U konfesionalno mešovitim zemljama slična je situacija u Velikoj Britaniji i Holandiji a u katoličkim zemljama u Francuskoj i Belgiji.

Tabela 2. Religijska samoidentifikacija u Evropi (u %).

Katoličke zemlje	religiozni	nereligiozni	ateisti
Belgija	67,4	25,4	7,2
Francuska	46,4	32,5	14,9
Irska	73,7	24,6	1,7
Italija	85,8	11,6	2,6
Portugalija	88,0	8,9	3,0
Španija	63,8	29,4	4,8
Mešovite zemlje			
V. Britanija	41,6	53,4	5,0
Holandija	61,7	32,0	6,3
Severna Irska	62,3	34,7	3,0
Zapadna Nemačka	62,1	33,4	4,5
Luteranske zemlje			
Danska	76,5	18,1	5,4
Finska	66,7	39,5	2,9
Island	73,9	22,6	3,5
Norveška	46,9	49,2	3,2
Švedska	38,9	54,4	6,7

Izvor: World Values Survey (1999-2001) www.worldvaluessurvey.org.
(Online Data Analysis). Podaci za Norvešku su iz 1996. godine.

Tabela 3. Verovanje u Boga u Evropi (u %).

Katoličke zemlje	Da	Ne
Belgija	71,0	29,0
Francuska	61,5	38,5
Irska	95,7	4,3
Italija	93,5	6,5
Portugalija	96,3	3,7
Španija	82,9	17,1
Mešovite zemlje		
V.Britanija	71,9	28,1
Holandija	59,5	45,5
Severna Irska	43,2	6,8
Zapadna Nemačka	76,9	23,1
Luteranske zemlje		
Danska	68,9	31,1
Finska	82,5	17,5
Island	84,4	15,6
Norveška	63,8	31,2
Švedska	53,4	46,6

Izvor: World Values Survey (1999-2001) www.worldvaluessurvey.org.
(Online Data Analysis). Podaci za Norvešku su iz 1996. godine.

Tabela 4. Posećivanje crkve u Evropi (u %)

Katoličke zemlje	Više od 1 ned.	Jednom nedeljno	Jednom mesečno	Samo za vel. praz.	Za druge blagdane	Jednom godišnje	Ne često	Nikada
Belgija	3,6	13,9	9,8	6,6	9,7	5,6	4,3	46,5
Francuska	1,8	5,8	4,3	5,6	8,8	6,6	6,8	60,4
Irska	13,3	45,5	10,8	10,6	1,8	5,0	3,5	9,4
Italija	10,2	30,3	13,2	15,8	9,7	3,9	3,1	13,9
Portugalija	7,7	28,7	14,8	7,5	4,9	3,9	17,2	15,3
Španija	7,2	17,8	11,1	14,3		4,6	11,8	33,1

Tabela 4. Posećivanje crkve u Evropi (u %) (nastavak)

Katoličke zemlje	Više od 1 ned.	Jednom nedeljno	Jednom mesečno	Samo za vel. praz.	Za druge blagdane	Jednom godišnje	Ne često	Nikada
Mešovite zemlje								
V. Britanija	5,8	8,6	4,5	7,7	7,9	5,4	3,4	55,8
Holandija	4,3	9,6	11,2	7,5	6,5	6,3	6,2	48,3
Severna Irska	12,7	35,9	14,8	2,9	2,6	3,5	7,9	19,8
Zap. Nemačka	2,7	12,9	18,6	17,2	4,2	8,1	14,0	22,4
Luteranske zemlje								
Danska	0,7	2,0	9,2	16,0	5,0	17,0	7,4	42,7
Finska	2,2	3,2	8,6	20,8	6,9	13,3	18,9	26,1
Island	0,9	2,3	8,8	21,7	5,6	17,6	10,8	32,3
Norveška	2,0	3,0	7,5	18,4		14,0	14,4	41,8
Švedska	0,5	3,3	5,6	10,6		21,4	13,2	45,6

Izvor: World Values Survey (1999-2001) www.worldvaluessurvey.org.
(Online Data Analysis). Podaci za Norvešku su iz 1996. godine.

Međutim, poznato je da Evropa puna praznih crkava. Ono što je bitno za proces sekularizacije u njoj jeste ne da je religija potpuno nestala iz života ljudi, nego da se religija, pa i konvencionalna, individualizovala, privatizovala. Nije nužno za individualnu religioznost redovno prelaziti prag crkve; može se biti religiozan i na svoj, subjektivan način. Govor o postsekularizaciji poslednjih godina, naročito u italijanskim i nemačkim intelektualnim krugovima, repositionira religiju i crkvu iz privatne u javnu sferu. Nemački profesor sa Humbolt Univerziteta Klaus Eder, prvo ističe kako proces sekularizacije nije u evropskom slučaju definitivno poništio religijski izraz nego ga je samo učinio nevidljivim za javnu sferu, a potom definiše savremeni proces postsekularizma u Evropi kao povratak religije iz privatne u javnu sferu (Boseti, Eder, 2008).

Literatura

- Bahtijarević, Štefica (1975) „Religijsko pripadanje i sekularizacija“, *Naše teme*, br. 3.
- Bell, Daniel (1986) „Povratak svetoga? Diskusija o budućnosti religije“, *Lica*, br. 7-10. Berger, Piter (2001) „Sociologija: povlačenje poziva“, u Đorđević, B. D. *Sociologija forever*, Niš, Punta.
- Boseti, Giancarlo; Eder Klaus (2008) „Post-secularism: A return to the Public Sphere“, *Eurozine Review*, www. Eurozine.com/journals/
- Davie, Grace (2005) *Religija u suvremenoj Europi – mutacija sjećanja*, Golden marketing, Tehnička knjiga, Zagreb.
- Davie, Grace (1994) *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Đorđević, B. Dragoljub (1995) „Sekularizacija, religija i razvoj jugoslovenskog društva“, u *Religija i razvoj*, JUNIR godišnjak II, Niš, JUNIR.
- Greeley, Andrew (1996) *Religion as Poetry*, Transaction Publishers, New Brunswick and London.
- Jukić, Jakov (1997) *Lica i maske svetoga*, Zagreb, Kršćanska Sadašnjost.
- Kerkhofs, Jan (1994) „Kako je pobožna Evropa?“ u *Povratak svetog?*, Niš, Gradina.
- Koks, Harvi (1994) „Religija se vraća u svetovni grad“, u *Povratak svetog?*, Niš, Gradina.
- Martin, Dejvid (1994) „Pitanje sekularizacije: perspektiva i retrospektiva“, u *Povratak svetog?* Niš, Gradina.
- Pavićević, Vuko (1980) *Sociologija religije sa elementima filozofije religije*, Bigz, Beograd.
- Rafael, Rimić (2007) „Ateizam, sekularizacija i religioznost u Evropi“, *Glas Koncila*, br. 1704.
- Valis, Roj; Brus, Stiv (1994) „Sekularizacija: trendovi, podaci i teorija“, u *Povratak svetog?* Niš, Gradina.
- Vrcan, Srdan (1997) „Ateizam u suvremenim prilikama“, u *Iskušenja ateizma*, Niš, Gradina; JUNIR.
- World Values Survey*, The Worlds Most Comprehensive Investigation of Political and Sociocultural Change (www.worldvaluessurvey.org. Online Data Analysis).

Mirko Blagojević

RELIGIOUS EUROPE, RUSSIA AND SERBIA:
PAST AND PRESENT

(Arguments of empirical evidence: the case of Europe)

Summary

The author has envisaged to publish three articles in three issues of “Philosophy and Society” magazine in which, relying on the empirical scientific evidence, plans to reveal the scope and level of religiousness in some European countries, then to study the case of Russia in a separate text and finally to analyze religiousness of people in Serbia and their attachment to the church and religion. This sequence of publication has its own logics: looking forward to the empirical research called “European Values Study” – a longitudinal and international comparative survey of human values – in almost all European countries including, for the first time, Serbia in 2008, the author first aims to present results of previous sociological research which are representative for the area of Europe, and then for the Orthodox area in the country with the highest number of Orthodox believers in the world. Therefore, in the last article the author will be able to compare the religious situation in Serbia not only with the (non)-religious Europe but the (non)-religious Orthodox Russia as well.

Key words: religion, church, religiousness, attachment to the church and religion, religious Europe, religious Russia, religious Serbia.