

UDK 004.738.5:27-584
27-584:004<https://doi.org/10.53745/ro.1.2.3>

Primljeno: 5. 1. 2026.

Prihvaćeno: 9. 2. 2026.

Pregledni rad

© 2025 Valković, CC BY NC 4.0

Digitalna duhovnost: karakteristike i izazovi

Digital-Age Spirituality: Characteristics and Challenges

Jerko Valković¹

Sažetak

Iako se susret religije i digitalnih medija dogodio tek pred koje desetljeće, pobudio je razna pitanja kako kod teologa tako i kod medijskih djelatnika. Naime, digitalni mediji nisu samo instrumenti koji omogućuju bržu i učinkovitiju komunikaciju nego su novi komunikacijski prostor, koji – upravo zbog svojih posebnih karakteristika – omogućuje nove načine komuniciranja, oblikovanja identiteta, odnosa prema autoritetima i razvijanja zajedništva. Kako bismo uistinu mogli razumjeti sve te promjene, treba ih gledati u uskoj povezanosti s postmodernim okruženjem. Digitalni mediji i za religijsko iskustvo, načine slavljenja obreda te osobito oblikovanje i življenje duhovnosti, predstavljaju nove izazove kojima treba posvetiti posebnu pozornost. Autor u tekstu, nakon što je ukazao na neka obilježja aktualnog doživljavanja duhovnosti, veću pozornost posvećuje „digitalnoj duhovnosti“ te posebno ističe dva veća izazova: duhovnost koja u prvom redu postaje put zadovoljenja i ispunjenja vlastitih očekivanja i želja te pitanje načina na koji se doživljava i razvija odnos prema transcenciji.

Ključne riječi: duhovnost, digitalno doba, digitalna duhovnost, religija, individualizam, transcencija

Abstract

Although the encounter between religion and digital media dates back only a few decades, it has nonetheless provoked numerous questions among both theologians and media professionals. To be more exact, digital media are not simply tools that facilitate quicker and more effective communication, but represent a

¹ Hrvatsko katoličko sveučilište, Zagreb

(new) communicative environment which, owing to its distinctive characteristics, enables new ways of communicating, shaping identity, relating to authority, and developing community. To understand these changes adequately, they must be interpreted within their close relationship to the postmodern cultural context. At the same time, digital media pose new challenges for religious experience, for the celebration of liturgical rites, and particularly for the formation and lived reality of spirituality, challenges that call for careful and discerning reflection. After outlining certain characteristics of the contemporary experience of spirituality, the author devotes particular attention to “digital spirituality”, highlighting two major challenges: the tendency for spirituality to become primarily a path towards the fulfilment of one’s own expectations and desires, and the question of how the relationship with transcendence is experienced and developed.

Keywords: spirituality, digital age, religion, individualism, transcendence.

Uvod

Na početku 21. stoljeća, koliko god izgledalo neobično, temelja pitanja koja se vezuju uz medije su antropološke naravi. Tu je činjenicu već pred 15-ak godina istaknuo i papa Benedikt XVI. kada je u poruci za Svjetski dan sredstava društvenih komunikacija 2008. godine napisao: „Uloga koju su sredstva društvenih komunikacija zadobila u društvu, sada se već smatra sastavnim dijelom ‘antropološkog’ pitanja, koje izbija na vidjelo kao ključni izazov trećega tisućljeća“ (Benedikt XVI. 2008, 1811). Aktualnosti takvih pitanja doprinosi i činjenica da mediji nisu samo jedno od područja društvenog života nego su sastavni dio gotovo svih procesa tako da nije moguće razumjeti život čovjeka i društva ako se ne uočava njihovo djelovanje. Zato Benedikt XVI. u istoj poruci nastavlja da „ne postoji, zapravo, nijedno područje ljudskoga iskustva, osobito ako u obzir uzmemo obuhvatnu pojavu globalizacije, na kojemu mediji nisu postali konstitutivni element međusobnih odnosa i društvenih, ekonomskih, političkih i religijskih procesa“ (Benedikt XVI. 2008, 1808). Imajući u vidu i tu činjenicu ne iznenađuje da posljednjih godina nailazimo na sve više tekstova koji govore o medijalizaciji, procesu koji zahvaća sva područja i procese, snažno utječe na institucije te s pravom možemo reći da su cjelokupna kultura i društveni život u naše vrijeme medijski posredovani (Peruško 2019, 164). Pritom nije riječ samo o „jednosmjernim“ utjecajima medija na cjelokupnu stvarnost nego, s druge strane, i društvo utječe na medije.

Također je i područje religije snažno zahvaćeno procesima medijalizacije. Medijalizacija religije, osobito unutar digitalnog okruženja, vidljiva

je u načinu tumačenja sadržaja religije, odnosu prema autoritetima, oblicima formiranja zajedništva (npr. uspostava virtualnih zajednica), ritualnim činima, odnosu prema svetom kao i u načinu življenja duhovnosti. Mediji, kako ističe Željko Pavić, „mogu djelovati na resakralizaciju svijeta fikcijski ili činjenično prikazujući neke religijske, duhovne ili magijske teme“ (Pavić 2016, 288). U ovom tekstu ograničavamo se na promjene u načinima življenja duhovnosti u širem kontekstu našega postmodernog i digitalnog doba.

Stoljećima se o duhovnosti gotovo isključivo govorilo unutar teološkog, odnosno religijskog konteksta. Tako možemo reći da je sve do 1970-ih godina primarni kontekst govora o duhovnosti bilo religijsko okruženje (Palmisano i Pannofino 2018, 35). Dakle, tek pred nekoliko desetljeća počinju se događati značajne promjene jer se o duhovnosti počinje govoriti i u sociologiji, a duhovnost se u tom „novom“ kontekstu sve više doživljava kao traganje za svetim ali izvan konvencionalnih područja religije.

1. Duhovnost – od teologije do sociologije

Teolozi duhovnosti Stefania Palmisano i Nicola Pannofino promjene u shvaćanju duhovnosti – prijelaz od teološkog na sociološko područje – promatraju kroz četiri dimenzije. Odmah ćemo spomenuti da je pritom sam pojam „duhovnost“ poprimao značenja koja su ponekad čak i u suprotnosti s njegovim izvornim značenjem. U prvom redu govore kako se „duhovno“ više ne suprotstavlja „tjelesnom“, a posljedica toga je naglašeno vrednovanje tjelesnog čak do te mjere da se u pojedinim trenucima „sakralizira“ (Palmisano i Pannofino 2018, 39). Zato se danas u mnogim religijama i duhovnostima zdravlje i spasenje promatraju u veoma uskoj povezanosti. Imajući u vidu te odnose sociolog Enco Pace čak govori o jedinstvenom sustavu vjerovanja u kojem su zdravlje i spasenje objedinjeni (Pace 2015, 71-72).

Nadalje, ono što se smatralo „duhovnim“, više se ne suprotstavlja ne samo tjelesnom nego i „materijalnom“. Zato suvremena duhovnost kao da sve više zalazi u sekularne sfere. Ono što pomalo može izgledati neobičnim, a autori to navode kao treću dimenziju odnosa, jest „suprotstavljanje“ duhovnoga onomu što se smatralo „religioznim“. Za Stefaniju Palmisanu i Nicolou Pannofina to je najveća novost, odnosno najveća promjena kada je riječ o novom poimanju duhovnosti u sociološkom kontekstu (Palmisano i Pannofino 2018, 39). Sociolog Robert Wuthnow govori o svojevrsnoj „autonomizaciji“ duhovnosti, gdje se ona percipira čak kao religija te ula-

zi u „konkurenciju“ s tradicionalnim religijama (Wuthnow 1998, 72). Na koncu, duhovnost ne samo da se na neki način suprotstavlja religiji nego se „duhovno“ doživljava kao nešto što se suprotstavlja čak i svetom. Suvremena duhovnost, odvojena od religije, kao da se distancira i od osobnog Boga kršćanske tradicije. Više se vjernik ne obraća Bogu, već vlastitom unutar-njem „ja“ te se stoga može govoriti o „duhovnosti jastva“. Iz te je perspektive razumljivo da se duhovnost odnosi na intimnu i osobnu potragu, kao i osjećaj divljenja prema svemu što nas okružuje, odnosno prema svemiru. O takvoj religioznosti, odnosno duhovnosti, teolog Ante Vučković kaže: „U sustav vjerovanja više ne ulazi nužno odnos s Bogom. Bog može nestati, može prestati postojati i odnos s njime, a religioznost kao individualni izričaj ili duhovnost može i dalje biti živa. Ona se ne temelji ni na povijesti ni na doktrini, nego na nutarnjem osjećaju“ (Vučković 2012, 925). Spomenimo i druge autore koji ističu karakteristiku „duhovnosti jastva“. Američki sociolog Wade Clark Roof u takvom poimanju duhovnosti vidi put do samorazumijevanja i unutarne svijesti (Roof 1999, 35); Robert Fuller u njoj vidi put do osobnog rasta (Fuller 2001, 6), a Robert Forman kaže da je takva duhovnost „sredstvo za buđenje intuitivnog, neracionalnog dijela jastva“ (Forman 2004, 48). Taj aspekt dodatno je pojačan novijim izrazima: „unutarnja duhovnost“ ili „subjektivna duhovnost“. Budući da je taj oblik, odnosno karakteristika duhovnosti jedno od temeljnih obilježja suvremene (i kako ćemo kasnije vidjeti digitalne) duhovnosti, tu temu detaljnije analiziramo u nastavku.

2. Duhovnost i religija

Stefania Palmisano i Nicola Pannofino ne samo da opisuju nove načine poimanja duhovnosti nego se i kritički osvrću na takva nova shvaćanja. Kao prvo, oni kažu da se takvoj duhovnosti zamjeralo da je irelevantna jer ne potiče na društveno djelovanje jer je osnovni naglasak unutar takve duhovnosti na samoj osobi. Iako je u prvom redu govorio o sekularizaciji, sociolog Steve Bruce osvrće se i na tu karakteristiku duhovnosti te kaže da je posljedica nedostatka definiranog zajedničkog korpusa vjerovanja, rituala, povijesti, organizacijske strukture i službenog autoriteta. Tako shvaćena duhovnost ima mali društveni utjecaj zbog njezinih intrinzičnih karakteristika: relativizam, eklekticizam, holizam, autonomija, naglasak na osobnom iskustvu (Bruce 2002, 229-241).

Drugi je prigovor takvoj duhovnosti da je moralno neodrživa jer joj nedostaje moralna dimenzija. Možemo reći da su moralno neobvezujuća, odnosno nezahtjevna. Neki autori čak će govoriti i o trivijalnost takve

duhovnosti (Finke i Stark 1992, 245). Treći prigovor usmjeren je ne samo prema širem kontekstu nego i sadržaju takve duhovnosti, a autori ga nazivaju – pomalo neobičnim pojmom za područje duhovnosti – „ekonomsko-kapitalistički“. Ta se duhovnost „prodala“ ili potpala pod utjecaje interesa globalnog kapitalizma i ekonomskog profita. Jeremy Carrette i Richard King u knjizi *Selling Spirituality* iznose tezu da takva duhovnost nije ništa drugo nego prodaja religije (Carrette i King 2005, 15). Posljednji prigovor, usko povezan s prije spomenutim, odnosi se na nekonzistentnost takve duhovnosti jer ona nema povijesnog utemeljenja i više se doživljava kao hir, proizvod modernog potrošačkog kapitalizma. Francuska sociologinja Françoise Champion ističe da je novost takve duhovnosti u činjenici da se radi o nedefiniranoj religiji koja je veoma pogodna i prikladna za vremena nesigurnosti, što je jedno od važnih obilježja postmodernoga doba (Champion 1999, 23-35).

Kako gledati na te procese? Kako digitalna antropologija, koliko god ovisila o tehnologiji i bila usko povezana s tehnologijom, nije plod samo tehnološke revolucije nego je ovisna o procesima koji se događaju u društvenom kontekstu, tako i kada se govori o duhovnosti u digitalnom dobu mora se imati u vidu utjecaj cjelokupnog postmodernog konteksta na oblikovanje te duhovnosti. U prvom redu, na što ukazuje engleska sociologinja Linda Woodhead, u društvu se značajno promijenila uloga autoriteta tako da sve veće značenje dobivaju pojedinci, a individualizam će značajno utjecati i na područje religije. U prvi plan dolazi osoba koja traži i koja je, kako će reći Antonio Spadaro, protagonist u traženju Boga (Spadaro 2012, 40). Zato u takvom kontekstu duhovnost treba promatrati kroz prizmu u kojoj je središnji čovjekov odnos sa Svetim/svetim. U samom načinu traženja uočava se razlika kako današnji čovjek, za razliku od prijašnjih vremena, traži sveto. Tako Roof razlikuje između „bivanja“ i „traganja“ (Roof 2003, 137-150). Prvi pojam karakterizira ritualnu i institucionalnu religioznost, u čemu odnos sa svetim jamče vjerske institucije. Drugi pojam izražava dinamiku suvremenog vjerovanja koje karakterizira otvorenost prema različitim kulturnim tradicijama. Pavić će za ovaj drugi oblik reći da je to noviji oblik religioznosti koja je individualizirana, eklektična i otvorena prema različitim, često i međusobno kontradiktornim religijskim tradicijama. Svakako treba spomenuti da se u konkretnom životu one međusobno isprepliću. Tako se „traganje“ može stabilizirati odlukom o čvršćem pripadanju nekoj religijskoj zajednici, a „bivanje“ unutar neke religijske zajednice uvijek sadrži mogućnost individualnog traganja i sumnja u ortodoksiju (Pavić 2016, 287).

Pozornost treba posvetiti i drukčijem načinu shvaćanja odnosa religije i duhovnosti, što Palmisano i Pannofino promatraju kroz nekoliko narativa odnosa (Palmisano i Pannofino 2018, 41). Prvo, religija i duhovnost su različite, ali nisu odvojene. Na to utječe porast alternativnih putova traženja, odnosno otkrivanja svetoga, te sve slabija povezanost s tradicionalnim religijama, odnosno duhovnostima. Kao drugo, na religiju i duhovnost gleda se kao na dvije stvarnosti koje su različite i odvojene. Engleski autori Heelas i Woodhead polazeći od djela Charlesa Taylora (*The Ethics of Authenticity*) i njegova tumačenja subjektivističkog obrata moderne kulture, kažu da ljudi na Zapadu sve više žele samostalno odlučivati o ciljevima i smislu svoga postojanja te birati u skladu s vlastitim željama i očekivanjima. Dok religija pretpostavlja usklađivanje s transcendentnim autoritetom i tradicijom, današnja duhovnost sakralizira osobno iskustvo i očekivanja, odnosno želje s vlastitim „ja“. Riječ je o snažnom subjektivnom zaokretu gdje ni istina ni božanstvo nisu izvan pojedinca, već unutar njega. Naglasak modernog doba je na „osobnom razvitku“ a ne na nečemu što bi čovjeka nadilazilo. To je, prema Tayloru, ključna ideja koju treba imati u vidu u poimanju religija u naše vrijeme (Taylor 2007, 67).

Teologinja Veronika Nela Gašpar, govoreći o Taylorovu shvaćanju, kaže da „preostaje samo vjera, koja ne premješta čovjeka u neko područje svetoga, nego on ostaje i dalje sekularan, ovosvjetski, a jedino mjesto Božjeg djelovanja jest čovjekova unutrašnjost, odnosno njegova vjera (Gašpar 2020, 763). Takva ovosvjetska duhovnost ne poziva na obraćenje, ili kako smo prije rekli, nije moralno „zahtjevna“. Treće, religija i duhovnost se u mnogim situacijama preklapaju i izmjenjuju te se smatra da su kompatibilne ili čak zamjenjive. Takvim se narativom želi prevladati binarnu logiku (sveto/profano, imanentno/transcendentno, unutarnje/vanjsko itd.), koja još uvijek prevladava u tradicionalnim religijama.

3. Digitalna duhovnost

U literaturi, pogotovo unutar hrvatskoga jezičnog područja, pojam „digitalna duhovnost“ nije raširen. Ono što se, općenito rečeno, pod tim pojmom misli je korištenje digitalnih tehnologija i to u vidu podrške, širenja ili transformacije duhovnih iskustava i praksi. Takva duhovnost uključuje najrazličitiji spektar aktivnosti: od organiziranja i prakticiranja meditacija (putem raznih aplikacija), obavljanje različitih religijskih rituala unutar digitalnih prostora kao i oblikovanje *online* zajednica. Odmah ćemo spomenuti da se ovdje, ako polazimo iz katoličke perspektive, otva-

raju brojna pitanja koja se tiču npr. mogućnosti slavljenja obreda unutar virtualnih prostora, naravi *online* zajednica ili poimanja autoriteta. Govoreći o prisutnosti religije unutar virtualnih prostora kanadski sociolog religije Christopher Helland je početkom ovoga stoljeća uveo razlikovanje između *religion online* i *online religion* (Helland 2000, 205-224). Pod pojmom *religion online* misli na vjerske zajednice koje komuniciraju unutar virtualnih prostora, odnosno koriste se tim prostorom s ciljem informiranja o vjeri, vjerskim temama ili osobama koje su značajne za vjerski život. Riječ je o religijskim zajednicama koje ulaze u digitalni svijet koristeći se mogućnostima koje pruža to komunikacijsko okruženje. U pozadini drugog pojma, *online religion*, je razumijevanje virtualnog prostora kao okruženja unutar kojeg se može oblikovati religija, odnosno obavljati religijski obredi. To konkretno znači da se u virtualnom prostoru provodi obredna praksa, moli, prakticiraju rituali (npr. hinduističke puđe i neki neopoganski rituali), nude savjetovanja i duhovna vodstva te obavljaju razne *cyber* „svećeničke službe“. To je, dakle, religija koja nastaje i koja živi u virtualnom prostoru.

Zašto je potrebno posebno govoriti o religiji, odnosno duhovnosti unutar digitalnih medija, odnosno digitalnog ambijenta? Odgovor na to pitanje leži u specifičnostima digitalnih medija i cjelokupnog digitalnog okruženja. Riječ je o komunikacijskim prostorima koji snažno utječu ili čak mijenjaju neke važne odrednice čovjekove egzistencije (npr. dimenzija mjesta i vremena, materijalnosti i tjelesnosti) te utječu na načine oblikovanja identiteta. Kada govorimo o digitalnoj duhovnosti, svakako valja spomenuti da ona uključuje drukčiji način doživljavanja odnosa sa Svetim/svetim, odnosno samog shvaćanja i doživljavanja transcendencije. Iako ne ulazimo u tu složenu tematiku, spomenut ćemo da je digitalnu duhovnost nemoguće zamisliti bez interakcije između tehnologije i religije.

Teolog Alessandro Olivieri Pennesi kaže da se digitalna duhovnost može razumjeti kao „alat podrške“ jer tehnologija olakšava postojeće prakse (npr. meditacije, molitve i proučavanja svetih tekstova). Isto tako i kao interakcijsko okruženje jer se u virtualnom prostoru događaju (duhovni) susreti, oblikuju zajednice poput *online* crkava ili grupa meditacije, a također i kao inovativnost, te da ona zahvaća i zalazi u našu egzistenciju. Sva iskustva koja se oblikuju u tom kontekstu ili pomoću tih „alata“ mogu mijenjati način odnošenja prema svetom (Pennesi 2025).

Veoma važno pitanje koje se postavlja u govoru o digitalnoj duhovnosti odnosi se na sveto. Zadržava li transcendentno u digitalnom svijetu svoju „drugost“ (u smislu različitosti ili gotovo „nedostupnosti“) ili je i

ono dostupno ili čak moguće oblikovati kroz procese tehnološke kodifikacije? Mišljenja o tom pitanju su poprilično različita. Tako neki autori kažu da u tom ambijentu sveto ne nestaje, već se nanovo konfigurira i to kroz nove jezike (podataka), kroz mreže i digitalne slike. Duhovnost tako ne bi bila sama po sebi dio internetske tehnologije, već se, zbog načina komunikacije, ona sama konstruira, odnosno oblikuje (Pennesi 2025). Prema Pennesijevu mišljenju transcendentno se unutar digitalnog ambijenta (re)definira, što je moguće zbog triju karakteristika takva okruženja. Ponaјprije zbog dematerijalizacije svetog prostora. To znači da se fizičkom mjestu pridružuje, ili ga čak zamjenjuje virtualni prostor, što omogućava pristup svetom. Zato aplikacije koje omogućavaju meditacije, oblikovanje *online* zajednica ili sudjelovanje na ritualima, postaju legitimni prostori za duhovno iskustvo. Druga je karakteristika takva okruženja tzv. fluidna temporalnost. Tehnologija omogućava da se duhovnost živi u vremenu koje sama osoba odredi, odnosno da se rituali ili molitve prakticiraju na zahtjev (*on demand*). Treća je karakteristika interaktivnost i personalizacija. Zahvaljujući algoritmima i dizajnu koji je personaliziran digitalna duhovnost može se prilagođavati osobnim potrebama i na neki način je personalizirana. To dovodi u pitanje fragmentaciju zajednice kao i autentičnost iskustva, koje riskira da postane pretjerano ili čak u potpunosti prilagođeno.

Polazeći od spomenutih karakteristika, Pennesi promišlja i o mogućim razlozima zašto se uopće razvija digitalna duhovnost. Prvi razlog koji navodi je u tome da nam ona pruža mogućnost bijega od situacija ili stanja u koje je čovjek danas prispio. Konkretno, tehnologija bi se koristila za prevladavanje čovjekovih bioloških i kognitivnih ograničenja. Očito je da takvo promišljanje otvara aktualnu temu transhumanizma, koji, generalno rečeno, u tehnologiji vidi put ne samo prevladavanja ranjivosti ljudskog stanja nego i mogućnost postizanja digitalne besmrtnosti. A takva se besmrtnost „ne ostvaruje kroz smrt, već tijekom ovog zemaljskog života, pomoću tehnika“ (Singbo 2021, 115). Tu se otvaraju brojna etička pitanja: Koliko su autentični takvi duhovni simulakrumi? Mogu li oni doista zamijeniti živo, utjelovljeno iskustvo osobe? Na koji se način u takvom kontekstu može govoriti o duši? Kada govorimo o ulozi tehnologije u oblikovanju i podržavanju ljudskih identiteta, postavlja se i pitanje: Obogaćuje li tehnologija naš identitet ili nas vodi prema svojevrsnom duhovnom otuđenju? Je li moguće ljudsko iskustvo svoditi na tehnološki simulakrum? Mogu li duhovni simulakrumi biti autentični ili autentičnost ipak nužno zahtijeva fizičku, utjelovljenu prisutnost? Pennesi kaže

da se iz ontološke perspektive takva duhovnost i iskustva mogu promatrati kao djelomična ili ograničena. Znano je da duhovna tradicija raznih religija ističe važnost i nužnost osobnih susreta, tjelesnost i zajednicu kao privilegirana mjesta za doživljavanje svetoga. Zato se duhovni simulakrumi mogu smatrati surogatima nedostatnima da u potpunosti zahvate bit božanskoga i ljudskoga.

Osim transcendencije otvara se, kako je spomenuto, i pitanje mogućnosti življenja autentičnog ljudskoga iskustva. Poznato je da nove tehnologije, konkretno digitalni alati i digitalno okruženje, omogućavaju nove mogućnosti povezivanja osobito u situacijama izolacije ili nemogućnosti fizičkog sudjelovanja (dovoljno se prisjetiti vremena krize izazvane COVID-om). Ako takvi simulakrumi mogu obogatiti duhovne prakse, nudeći nove mogućnosti za povezivanje, ostaje otvoreno pitanje mogu li oni u potpunosti zamijeniti osobno utjelovljeno iskustvo? Zato ostaje velik izazov kako integrirati digitalne tehnologije u življenje duhovnosti pritom čuvajući ljudsku/osobnu i relacijsku dimenziju autentičnog religijskog iskustva.

Treći mogući razlog razvijanja takve duhovnosti jest ostvarenje duhovnog kontinuiteta i nakon smrti. Naime, duhovni avatari osmišljeni su kako bi odgovarali na pitanja i simulirali osobnost preminule osobe. Spomenimo samo da takav pristup postavlja niz etičkih pitanja u vezi s privatnošću nakon smrti i autentičnošću digitalnog pamćenja.

4. Individualizacija – „sveto ja“

Spomenuli smo da je individualizacija jedna od temeljnih karakteristika postmodernog vremena ali i duhovnosti u naše doba. To znači da u religijskom kontekstu pojedinac zauzima središnje mjesto bilo da je riječ o oblikovanju zajednice, odnosu prema religijskim dogmama bilo o odnosu prema svetom. Ne legitimizira sveto religijski autoritet, već je legitimizacija prepuštena samom pojedincu. Takva religioznost, odnosno duhovnost, ne polazi od privučenosti svetoga/svetomu, već je od središnje važnosti osobe koja želi zadovoljiti svoje potrebe i očekivanja. Postmoderni čovjek i kroz religioznost traži put samoostvarenja i vlastite realizacije, a religija i duhovnost postaju jedan od načina i sredstvo za ostvarenje tog cilja. Giuseppe Giordan i Vincenzo Pace, ističući temeljnu važnost same osobe, koriste se izraz „sveto ja“. Osoba je, kažu oni, sama sebi jedini autoritet koji treba slijediti (Pace i Giordan 2010, 776-777). Bilo bi pogrešno zaključiti da je tu riječ o odsutnosti, nijekanju ili neprihvatanju svetoga. Sveto je i dalje prisutno, ali se ono predstavlja na jedan drukčiji način.

Zapravo je sveto u službi same osobe. Spomenuti autori upravo u činjenici legitimizacije svetoga sa strane pojedinaca vide središnje karakteristike u govoru o religiji unutar digitalnog prostora (Pace i Giordan 2010, 779).

Treba reći da takvim procesima, u kojima individualizam zauzima značajnu ulogu, pogoduju i mediji, odnosno digitalno medijsko okruženje (Rothenbuhler 2005, 98). Podsjetimo samo na značenje koje se danas unutar sveprisutne konzumerističke kulture pridaje tzv. celebrityima, zvijezdama i influencerima, što sve to pridonosi raširenosti i jačanju kulture individualnosti. Komunikolog Eric W. Rothenbuhler smatra da je „jedna od najznačajnijih zadaća medija produkcija svetaca i heroja“ (Rothenbuhler 2005, 92).

Anthony Le Duc kaže da je za razumijevanje odnosa prema svetom potrebno imati u vidu cjelokupno digitalno okruženje, novu perspektivu pogleda i doživljavanja duhovne stvarnosti čak i onda kada se o tome govori kroz metafore. Kao primjer spominje doživljaj Božje prisutnosti koja se više ne promatra unutar vremenskih, odnosno prostornih dimenzija (Le Duc 2015, 254). Ako se sveto tradicionalno povezivalo uz određena mjesta (npr. svetišta, hramovi), obrede ili pak predmete koji usmjeravaju ili evociraju transcenciju, u digitalnom svijetu sveto postaje ili se manifestira kroz informacije, skup podataka, mreže i simulacije iskustava.

Francuski sociolog Danièle Hervieu-Léger kaže da današnje shvaćanje svetoga predstavlja svojevrsnu tehnologiju sebstva, nešto što nije daleko od gnostičke mudrosti. U temelju svega je, prema njegovu mišljenju, potreba za samoiskupljenjem, a to, kako se danas smatra, tradicionalne religije ne mogu ispuniti (Hervieu-Léger 1996, 71-100).

Jedna od transformacija događa se i u poimanju autoriteta. Sve donekadno, pogotovo unutar tradicionalnih religija, uloga i značenje autoriteta bilo je jasno definirano. U digitalnom kontekstu na način na koji će se živjeti odnos prema religijskom autoritetu mogu utjecati i osobe koje možda i ne poznaju dobro sam nauk, odnosno bitne istine vjere, ali mogu određivati logiku djelovanja medija (spomenimo ulogu koju mogu imati algoritmi). Sociolog Patrice Flichy takve oblike digitalno-simboličke prakse, polazeći upravo od laika koji osmjeavaju djelovanje medija, naziva „laičko-amaterskima“. On kaže da se takvo djelovanje događa u svojevrsnoj koordinaciji između laika i profesionalca, između profanoga i kreposnoga, između neukog ai mudroga, između građanina i političara (Flichy 2010, 235). Zapravo svi koji posjećuje mrežne stranice mogu sudjelovati u (de)legitimizaciji religijskih institucija, odnosno utjecati na oblikovanje „univerzuma smisla“ (Cheong 2017, 26-27).

Prema mišljenju sociologa religije Dicka Houtmana i Stefa Aupersa karakteristika je neinstitucionalno utemeljenih duhovnosti da su eklektične, subjektivne i u potpunosti proizvoljne. Usprkos određenih razlika koje su ipak površne naravi, oni smatraju da ono što omogućuje jedinstvo u suvremenim oblicima duhovnosti je sama doktrina samo-duhovnosti. To je, kako kažu, „zajednički nazivnik širokog spektra vjerovanja, rituala i praksi koje se nalaze u suvremenom duhovnom miljeu. Ta doktrina postulira da se sveto ne može pronaći ‹vani›, poput transcendentnog osobnog Boga kršćanstva, nego radije ‹ovdje unutra›” (Houtman i Aupers 2010, 6).

Dok Dawson zastupa mišljenje da kibernetički prostor nije pogodan za medijaciju vjerskoga iskustva jer se u tom ambijentu inzistira na vidljivom, da je „bestjelesan“ i da se u njemu favorizira individualizam (Dawson 2005, 19), Campbell zastupa potpuno drukčije mišljenje. Naime, ona smatra da je internetska komunikacija pogodna za religijske prakse te čak govori o „spiritualizaciji interneta“. Naime, taj je prostor, kako kaže, pogodan za angažiranu prisutnost vjernika (Campbell 2005, 2). Polazeći od narativa u internetskoj komunikaciji, Campbell nadalje smatra kako internet ne samo funkcionira kao „duhovna mreža“ nego služi kao „prostor bogoslužja“ i kao takav podržava „religijski identitet“ (Campbell 2005, 14).

Pitanjem individualizma u virtualnim prostorima bavili su se mnogi sociolozi i teoretičari medija. Ovdje ćemo spomenuti promišljanja Manuela Castellsa i Martina Bubera. Španjolski sociolog Castells suprotstavlja se mišljenju da je internet glavni promotor individualizma, odnosno da pospješuje razvitak individualizma kao dominantnog oblika socijalnosti (Castells 2002, 129). On podsjeća na prisutni, odnosno rašireni individualizam u današnjem vremenu kao i na to da su odnosi među ljudima u postmodernu doba veoma krhki, kratkotrajni i nestabilni. Zato se razlozi raširenog individualizma ne mogu jednostavno pripisati samo digitalnoj komunikaciji. Uzroke tom fenomenu treba tražiti u mnogo širem društvenom kontekstu, npr. načinu življenja današnje obitelji, oslabljenu uloga institucija itd.

Razmišljajući o temeljnim karakteristikama „susreta“ koji se događa unutar digitalnih prostora, poljski sociolog Zygmunt Baumann poseže za pojmovima Martina Bubera. Tako neologizam *Vergegnungen*, u značenju necjelovitog, nepotpunog susreta, suprotstavlja pojmu *Begegnungen*, u značenju obostranog razumijevanja. Na koncu kaže da smo danas svjedoci takvim nepotpunim susretima, koje osobito doživljavamo u virtualnom prostoru (Baumann i Obirek 2014, 95).

O individualizmu unutar virtualnog prostora promišlja se i u dokumentu Dikasterija za komunikacije naslovljenom *Prema punoj prisutnosti. Pastoralna refleksija o angažmanu na društvenim mrežama (Verso una piena presenza. Riflessione pastorale sul coinvolgimento con i social media)*. Jedno je od središnjih pitanja toga dokumenta je kako otkriti, odnosno kako pronaći „brata“ i živjeti bratstvo na digitalnim platformama? Dokument ne nudi gotove „recepte“, već ističe važnost temeljnih antropoloških dimenzija komunikacije među kojima osobito mjesto zauzima slušanje, koje je, kako stoji u tekstu, „ključan korak u angažiranju drugih, nezamjenjiv je prvi sastojak komunikacije i uvjet za autentičan dijalog“ (Dikasterij za komunikacije 2023, 25). Upravo spremnost čuti drugoga postaje put prema drugome, pogotovo prema onomu tko misli drukčije od nas. Pritom treba računati na specifičnost digitalnog konteksta (i onda kada promišljamo o tome tko je moj bližnji) jer u tim prostorima moj bližnji može biti netko koga ne vidimo i uopće ne poznajemo. Tada se nalazimo pred još većim izazovom jer, „prepoznavanje našeg digitalnog bližnjega znači prepoznati da nas se tiče život svake osobe, čak i kada je njihova prisutnost (ili odsutnost) posredovana digitalnim alatima“ (Dikasterij za komunikacije 2023, 47).

Ono što se ne smije ispustiti iz vida jest svijest o komplementarnosti jer je korištenje društvenih mreža komplementarno susretu u krvi i tijelu, koji se oživljava kroz tijelo, srce, oči, pogled i dah drugoga. Ako se mreža koristi kao produžetak ili očekivanje takvog susreta, tada koncept mreže ne izdaje i ostaje resurs za zajedništvo. Treba bi biti svjestan da „s druge strane ekrana nisu «brojevi» ili «skupovi pojedinaca», već osobe koje imaju priče, snove, očekivanja, patnje. Postoji ime i lice (Dikasterij za komunikacije 2023, 47).

Opasnost je da u digitalnom prostoru nastojimo samo ostati povezani. To nije dovoljno, već bi trebalo takve oblike povezanosti pretvarati u susrete. Poput Samaritanca, polazeći od jednostavnih životnih situacija, trebalo bi kreirati stvarne susrete. Prijelaz od susreta do odnosa, a zatim do zajednice, govori i o darovima i o izazovima digitalne kulture (Dikasterij za komunikacije 2023, 55). Cjelokupno nastojanje trebalo bi biti usmjereno prema oblikovanju „kulture dijaloga“ i susreta, što je i jedan od temeljnih poziva medija.

5. Digitalna duhovnost i transcendencija u digitalno doba

Može izgledati gotovo apsurdno, ali u virtualnim prostorima problem postaje prejednostavna „dostupnost“ svetoga, a ne doživljaj nedostupno-

sti ili odsutnosti. U digitalnim prostorima nalazimo, kako kaže Fabrizio Vecoli, „blisku“ transcendenciju s kojom se veoma lako stupa u kontakt. Za ostvarenje takvog kontakta dovoljno je pritisnuti neko slovo na tipkovnici, stvoriti efemerne i obnovljive identitete, kretati se po kibernetičkom prostoru, voditi alternativne živote kako bi iskusili inače nepristupačan onostrani svijet (Vecoli 2013, 143). To stvara osjećaj prisutnosti i gotovo „unesenosti“ u transcendenciju.

Rimski pastoralni teolog Sala Rossano kaže da božansko u novom kontekstu poprima tri važna obilježja. Najprije prelazi se od personaliziranog Boga prema nepersonalnom bezličnom božanstvu. Nadalje od „izvanjskog“ Boga (što pretpostavlja distancu između osobe i Boga/božanstva) ide se prema božanskome u sebi. Na koncu, od „dalekog“ Boga okreće se prema božanstvu koje se razumije i doživljava kao „duša svijeta“. Rossano drži da je riječ o metamorfozi religioznoga, koju je još uvijek teško vrednovati (Rossano 2020, 225).

Pitanje shvaćanja i doživljavanja transcendencije unutar virtualnog prostora tema je kojom se danas bave mnogi autori jer je to jedno od temeljnih pitanja digitalne duhovnosti. Spomenimo samo neka promišljanja.

O naravi transcendencije unutar digitalnog konteksta pisao je i Erik Davis. On podsjeća i na neki način oživljava drevni gnosticizam prema kojem se transcendencija ili ono prema čemu duh teži ne može postići kroz tjelesnost već, kako on kaže, kroz „kognitivnu ekstazu“ (Davis 2001, 106). Nagon za oslobodenjem od tjelesnosti suočava se s podjelom između tijela (shvaćenog kao materija, što je najniže na hijerarhijskoj ljestvici) i uma, koji je sjedišta duha. Digitalni prostor je danas takvo nematerijalno okruženje u kojem, poput informacija, bestjelesni identiteti međusobno djeluju. To je moguće zahvaljujući mogućnostima prevladavanja ograničenja koja fizički zakoni nameću tijelu, čega u digitalnom prostoru nema (Davis 2001, 203).

Slično promišlja i njemački filozof Byung-Chul Han, koji ukazuje na tu temu govoreći o jednoj drugoj temi, to jest o problemima „transparentnog društva“. Za razliku od platonističkog svijeta istine današnjem, kako ga on naziva „transparentnom“ društvu nedostaje božansko svjetlo animirano metafizičkom napetošću. „Transparentnosti nedostaje transcendencija. Društvo transparentnosti očito je lišeno svjetla. Nije rasvijetljeno tim svjetlom koje struji iz transcendentnog izvora. Transparentnost ne proizlazi iz izvora svjetlosti koja osvjetljava“ (Han 2014, 67). Ono što je problematično, kako ističe Han nekoliko godina kasnije, zatvorenost je

današnjeg čovjeka na njegovu autoreferencijalnost i istodobno isključiva-
nje drugoga, bilo Boga bilo bližnjega. Zato društveni mediji predstavljaju
atrofiranje društvenosti (Han 2017, 9).

Put nadvladavanja ili izlaska iz takve situacije vodi kroz prihvaćanje
granica, a granice su nešto što je virtualnom prostoru strano, što u tom
prostoru nije lako ostvarivo. To je, međutim, važno jer je, kako će reći
religiolog Emilio Di Somma, iskustvo transcendentnog usko povezano s
iskustvom granica. Radi se o činu (nije važno je li riječ o osjećaju ili ra-
zumskom djelovanju) kojim se nakon priznanja i prihvaćanja nemoguć-
nosti prelaska granica pokušava doživjeti i „opisati“ ono što leži onkraj
granica. Pojam transcencije može imati smisla samo unutar definiranih
i strukturiranih koncepata. U tom smislu doživljaj transcencije je
čin priznavanja slabosti, postojanja vlastitih ograničenja i njihova prihva-
ćanja (Di Somma 2020, 249).

Veoma je vrijedno promišljanje filozofa i komunikologa Massima Le-
onea. On polazi od tvrdnje da je jedna od karakteristika današnje kulture
svojevršni antimaterijalistički mentalitet, odnosno dematerijalizacija (Le-
one 2014, 9). Danas se sve „pretvara“ u binarni kod, sve postaje informa-
cija, sve postaju podatci i sve se brzo i lako obrađuje. Ne treba reći da su
takvi procesi prisutni ne samo na području informatike nego obilježavaju
i život čovjeka, njegova iskustva i egzistenciju, a isto tako utječu i na reli-
gijsko iskustvo. Suočavamo se, reći će Leone, s rastućom digitalizacijom
ljudskih odnosa, što je prepoznatljivo upravo u društvenim mrežama.
„Živjeti bez tijela, živjeti bez prostora, živjeti kao numerički tijek koji ne-
prestano kruži oko svijeta“ (Leone 2014, 15). To je važno imati u vidu jer
se u promišljanju o religiji i duhovnosti unutar digitalnoga ne postavlja
pitanje o tome kako će se predstaviti duhovnost bez Boga već duhovnost
bez materijalnosti. Isto tako, to je zahtjev za religiju uronjenu u digitalne
kulture koje sve više umanjuju vrijednost označitelja i još konkretnije
materije koja daje i formu i bit (Leone 2014, 21). Problem je u tome što se
u znaku više ne susreću, odnosno nema povezanosti između označitelja
i označenoga, već ostaju „izričaj“ i „sadržaj“. Digitalna kultura umanjuje
vrijednost materije i ističu važnost forme kao da ona može biti izdvojena
iz svojeg lingvističkog konteksta i egzistirati anonimno (Leone 2014, 20).

Kada je riječ o kršćanstvu, treba istaknuti vjerovanje u Boga koji se
utjelovljuje, uzima tijelo i stoga nije moguće govoriti ni razumjeti kršćan-
skoga Boga bez tjelesnosti, odnosno utjelovljenja. Unutar digitalne religi-
je – gdje nema utjelovljenja – sve se to događa na drukčiji način jer je već
sama nakana da zazivamo boga ili božanstvo dovoljna kako bi se izgradio

„nevidljivi“ hram bez ikakva postavljanja pitanja o povezanosti između označitelja i označenoga.

Koje se promjene događaju kada je riječ o poimanju transcencije? Naime, iako se i ne niječe transcencija u digitalnom okruženju, ona se pomalo „rastjelovljuje“, a sveto se prihvaća kao semiotička ideja u kojoj je sve rastjelovljeno, bez vremena i prostora. Događa se, kako će reći Leone, da transcendentno koje je u početku monoteizma bila riječ koja se nije mogla izgovoriti, sada postaje samo obična riječ i to zato jer je povezanost znaka i stvarnosti, označitelja i označenoga, arbitrarno prepušteno našoj prosudbi i djelovanju (Leone 2012, 646-647).

Takvu je situaciju prouzročio proces obezvređivanja jezika transcencije, što se događalo kroz duže vrijeme, odnosno potreba za ritualom kao svojevrsnim posebnim obilježjem, a to je vodilo prema obezvređivanju i same transcencije. Taj proces se prema Leonovu mišljenju odvijao u nekoliko razdoblja pri čemu se prešlo put od početnog nevrednovanja Boga pa sve do vrednovanja samoga sebe (Leone 2014, 40). Konkretno, najprije se isključuje Boga koji progovara jezikom koji nije njegov. Potom se prihvaća da Bog govori jezikom bilo koga. Na koncu se dolazi do zaključka da svatko može biti Božji izričaj, da je bilo tko Božje očitovanje te da na koncu Bog nije ništa drugo doli odsjaj individualne svijesti. Došlo se do toga da je ono što je nekada ulazilo u područje imanentnosti sada postaje transcencija.

Ako se u modernoj transcencija predstavljala bez utjelovljenja i bez obreda, sada u postmodernoj živi se ritualnost bez transcencije kao grčevita želja da nanovo zaživi ekskluzivnost religijskog jezika ali u privatnom kontekstu u kojem se „ja“ slavi i to u vlastitu „hramu“, vlastitim jezikom i slijedeći vlastiti „liturgijski“ kalendar (Leone 2014, 40-41). Bog postaje „prenosiv“ entitet koji nastanjuje vrijeme i prostore bez ikakve potrebe da bude ukorijenjen u „stabilnom“ hramu, liturgijskom kalendaru. Religijska zajednica postaje samo skup individua te nije moguće govoriti ni o kakvom zajedništvu. Ona se više ne temelji i ne okuplja oko nečega što bi predstavljalo dar i izričaj milosti, već su od središnje važnosti i temelj svega „mreže“, koje omogućuju stvaranja poveznica među pojedincima.

Kod kršćanstva vidimo razliku jer vrijeme i prostor nisu jednostavno linearne ili fizičke kategorije, već preko tih preoblikovanih dimenzija vjernik dolazi u kontakt s božanskim. Liturgijsko vrijeme nadilazi kronološku sukcesiju te unosi vjernika u iskustvo drukčijeg i drugoga (Voltolin 2025, 288). Isto tako liturgijsko je djelovanje specifično i na određen način de-

terminirano zbog specifičnosti religijskog sadržaja. Ono ne samo komunicira (u smislu priopćavanja) nego ostvaruje susret između ljudskoga i transcendentnoga.

Promišljajući o transcencenciji iz kršćanske perspektive, Ingolf Dalferth kaže da je nužno imati u vidu neke postulate: Bog je Bog, a svijet je svijet. Bog se ne može „izjednačavati“ sa svijetom jer Bog sve nadilazi. Božja transcencencija u odnosu na svijet čini mogućom njegovu neograničenu i univerzalnu prisutnost u svijetu te na koncu mjesto u kojem se to može prepoznati je sam čovjek. Bog je potpuno transcendentan, dok je svijet potpuno imanentan. Važno je to isticati jer danas postoji opasnost da se razlika između (božanstvenosti) Boga i (sekularnosti, ovozemnosti?) čovjeka izbriše ili čak da nestane (Dalferth 2016, 144).

Već spomenuti filozof Han kaže kako se u digitalnoj komunikaciji ne dopušta „reći Ti“ ili zazivati nekoga tko je Drugi („Altro“, u smislu različitoga). To je stoga jer pozivanje nekoga tko je Drugi ili drukčiji pretpostavlja prihvaćanje i priznavanje „originalne distance“ koja postoji između nas i drugoga. Naime, jedna od karakteristika digitalne komunikacije je upravo poništavanje svake distance. Preko digitalnih medija danas nastojimo približiti Drugoga koliko god je to moguće. Na takav način Drugi zapravo nestaje. Zapravo, Drugoga transformira u „oni“ tj. nastoji ga nivelirati kako bi sve postalo isto (Han 2016, 90-91).

Na koncu spomenimo i razmišljanje talijanskog teologa Lorenza Voltolina, koji ovoj tematici prilazi iz drukčije perspektive. On ukazuje na veoma važnu, „jezičnu dimenziju“. Sveto nadilazi čovjeka iz najmanje dvaju razloga: zbog karakteristika transcendentnoga (svetoga) ali i zbog granica samoga jezika (Voltolin 2019). Razumljivo je kako digitalna revolucija, shvaćena kao estetska revolucija, pridonosi usavršavanju i svojevrsnoj promjeni „granica jezika“ i to zato jer je virtualno jezik sinestetičke prirode. Zato u kontekstu digitalnog okruženja jezik može koristiti sadržaje na formalan, odnosno holistički način. Na taj način jezik postaje prikladniji za doživljavanje formi i nije tek izražajno sredstvo za puko apstraktno prenošenje sadržaja.

Umjesto zaključka

Metamorfoze svetoga, kako kaže Giovanni Filoramo, neprestano traju, a na posebni ih način doživljavamo u naše digitalno doba. Rašireni kult *Homo Deusa* u naše vrijeme sve se više mijenja, zapravo dolazi u drugi plan, a razvitak u prvi plan stavlja kult *Algorithmusa Deusa*, Boga Algori-

tma (Filoramo 2020, 26). Sve promjene na koje ukazuje Filoramo, kao i procesi na koje smo u tekstu ukazali, velik su izazov za današnju teologiju, ali i znanstvenike na području komunikacijskih znanosti.

Teologija se, polazeći od relativnosti i privremene naravi svojih konstrukata koji nisu cjeloviti i potpuni, uvijek mora otvarati i prilagodavati novomu. Teologija koja bi bila rigidna u svojim formulacijama ne bi bila sposobna za razumijevanje i tumačenje digitalnog svijeta kao ni „realnog“ svijeta u različitosti njegovih dimenzija (Tibaldi 2023, 88). Zato je nužno potrebno – pogotovo u susretu s fenomenom digitalne duhovnosti – razvijati interdisciplinarnost, promovirati dijalog komunikacijskih znanosti, teologije i digitalne antropologije. Neke od temeljnih kategorija unutar antropologije, poput dostojanstva ljudske osobe, svijesti osobe o vlastitoj egzistenciji kao i vlastitim granicama – sve to jezikom prilagodljivim današnjem čovjeku – danas bi trebalo nanovo izricati (Benanti 2020, 123-124). Jedino će komplementarnim pristupom biti moguće bolje razumjeti složene procese i elemente jednog od „najmladih“ izazova na području duhovnosti – digitalne duhovnosti. To nije duhovnost u digitalnoj verziji, nego je izričaj mnogo dublje stvarnosti današnjega čovjeka i njegova odnosa prema Bogu, bližnjem i općenito svijetu u naše vrijeme.

Literatura

- Baumann, Zygmunt i Stanislaw Obirek. 2014. *Conversazioni su Dio e sull'uomo*. Roma – Bari: Laterza.
- Benanti, Paolo. 2020. *Digital age. Teoria del cambio d'epoca. Persona, famiglia e società*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Benedikt XVI. 2008. Sredstva društvene komunikacije: na raskrižju između protagonizma i služenja. Tražiti istinu da bi ju se dijelilo. U: Krunoslav Novak, Nedjeljko Pintarić, Jerko Valković (ur.), *Crkva i mediji. Antologija tekstova o sredstvima društvenih komunikacija, 1936. – 2021., 1808-1814*. Zagreb: Glas Koncila.
- Bruce, Steve. 2002. *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Campbell, Heidi. 2005. Spiritualising the Internet: uncovering discourses and narratives of religious Internet usage. *Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet*. <https://heiup.uni-heidelberg.de/journals/religions/article/view/381/356> (pristupljeno 11. XII. 2025.).
- Carrette, Jeremy i Robert King. 2005. *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*. London: Routledge.

- Castells, Manuel. 2002. *Galassia Internet*. Milano: Feltrinelli.
- Champion, Françoise. 1999. Il New Age, una religione indefinita per le incertezze dell'individuo del nostro tempo. *Quaderni di Sociologia* 19/1: 23-35.
- Cheong, Pauline. 2017. The vitality of new media and religion: Communicative perspectives, practices, and changing authority in spiritual organization. *New Media & Society* 19/1: 26-27.
- Dalferth, Ingolf U. 2016. *Trascendenza e mondo secolare. Orientamento della vita alla Presenza ultima*. Brescia: Querinina.
- Davis, Erik. 2001. *Techgnosis. Miti, magia e misticismo nell'era dell'informazione*. Napoli: Ipermedium libri.
- Dawson, Lorne L. 2005. Mediation of Religious Experience in Cyberspace. U: Højsgaard Morten i Warburg Margit (ur.), *Religion and Cyberspace*, 15-37. London: Routledge.
- Di Somma, Emilio. 2020. Il "cerchio magico" del virtuale. Sulla tecnica come forma di pensiero magico e l'esclusione della trascendenza. *Hermeneutica* 27: 235-251.
- Dikasterij za komunikacije. 2023. *Verso una piena presenza. Riflessione pastorale sul coinvolgimento con i social media* (28. V. 2023.). U: https://www.vatican.va/roman_curia/dpc/documents/20230528_dpc-verso-piena-presenza_it.html (pristupljeno 1. XII. 2025.).
- Filoramo, Giovanni. 2020. La religione virtuale tra realtà e illusione. *Hermeneutica* 27: 9-27.
- Finke, Roger i Stark Rodney. 1992. *The Churching of America, 1776-2005: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Flichy, Patrice. 2010. *Le sacre de l'amateur : sociologie des passions ordinaires à l'ère numérique*. Paris: Éditions du Seuil.
- Forman, Robert. 2004. *Grassroots Spirituality: What It Is, Why It Is Here, Where It Is Going*. Exeter: Imprint Academic.
- Fuller, Robert. 2001. *Spiritual but not religious*. Oxford: Oxford University Press.
- Gašpar, Veronika Nela. 2020. Izazovi religioznosti sekularnog doba. *Bogoslovska smotra* 90/4: 757-775.
- Han, Byung-Chul. 2014. *La società della trasparenza*. Milano: Nottetempo.
- Han, Byung-Chul. 2017. *L'espulsione dell'altro*. Milano: Nottetempo.
- Helland, Christopher. 2000. Online religion/religion online and virtual communitas. U: Hadden, J. Jeffrey i Cowan Douglas E. (ur.), *Religion on the Internet*, 205-224. London: JAI Press.

- Hervieu, Léger Danièle. 1996. *Religione e memoria*. Bologna: Il Mulino.
- Houtman, Dick i Stef Aupers. 2010. Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital. U: Stef Aupers i Dick Houtman (ur.). *Religions of Modernity. Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, 1-29. Leiden: Brill.
- Le Duc, Anthony. 2015. Cyber/Digital Theology: Rethinking about Our Relationship with God and Neighbor in the Digital Environment. *Religion and Social Communication* 13/2: 132-158.
- Leone, Massimo. 2012. Petition and Repetition On the Semiotic Philosophy of Prayer. *Lexia. Rivista di semiotica* 6/11-12: 631-662.
- Leone, Massimo. 2014. *Spiritualità digitale. Il senso religioso nell'era della smaterializzazione*. Milano: Mimesis.
- Pace, Vincenzo i Giuseppe Giordan. 2010. La religione come comunicazione nell'era digitale. *Humanitas* 5/6: 776-777
- Pace, Enco. 2015. *Una religiosità senza religioni. Spirito, mente e corpo nella cultura olistica contemporanea*. Napoli: Guida.
- Palmisano, Stefania i Nicola Pannofino. 2018. Spiritualità. Note su una categoria controversa. *Quaderni di Sociologia* 77/3: 35-54.
- Pavić, Željko. 2016. Medijalizacija religije u kontekstu religijske transformacije. *Nova prisutnost* 14/2: 283-297.
- Pennesi, Alessandro Olivieri. 2025. *I «due volti» della spiritualità digitale*, U: <https://www.settimananews.it/spiritualita/i-due-volti-della-spiritualita-digitale/> (pristupljeno 27. studenoga 2025.).
- Peruško, Zrinjka, 2019. Medijalizacija i društvena promjena: prilog istraživanju medijalizacije politike. *Politička misao* 56/1: 163-187.
- Roof, Wade Clark. 1999. *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Roof, Wade Clark. 2003. Religion and Spirituality. Toward an Integrated Analysis. U: Michelle Dillon (ur.), *Handbook of the Sociology of Religion*, 137-150. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rossano, Sala. 2020. *Pastorale giovanile 2. Intorno al fuoco vivo del Sinodo. Educare ancora alla vita buona del Vangelo*. Torino: Elledici.
- Rothenbuhler, Eric W. 2005. The Church of the Cult of the Individual. U: Eric W. Rothenbuhler i Mihai Coman (ur.), *Media Anthropology*, 91-100. London: Sage.
- Singbo, Odilon-Gbènoukpo. 2021. *Teološko-bioetičko vrjednovanje transhumanističke antropologije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Spadaro, Antonio. 2012. *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*. Milano: Vita e pensiero.

- Taylor, Charles. 1991. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Massachusetts: Press of Harvard University.
- Tibaldi, Marco. 2023. La teologia e le sfide del mondo digitale. *Catechetica ed Educazione* 8/3: 85-96.
- Vecoli, Fabrizio. 2013. *La religione ai tempi del web*. Roma-Bari: Laterza.
- Voltolin, Lorenzo. 2019. *L'avatar di Dio: liturgia e presenza reale*. <https://villaimmacolata.net/images/filecast/04voltolindispensal-avatar-di-dio-liturgia-e-presenza-reale.pdf> (pristupljeno 20. XI. 2025.).
- Voltolin, Lorenzo. 2025. *L'algoritmo dell'anima. Corpo, coscienza e trascendenza nella rivoluzione digitale*. Brescia: Queriniana.
- Vučković, Ante. 2012. Sekularizacija društva i sakralizacija osobe. *Bogoslovska smotra* 82/4: 917-938.
- Wuthnow, Robert. 1998. *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley: University of California Press.