

ТМ	Г. XXXIV	Бр. 4	Стр. 1295-1316	Ниш	октобар - децембар	2010.
----	----------	-------	----------------	-----	--------------------	-------

UDK 316.32+316.74:2

Превод

Примљено: 2. 4. 2010.

Питер Бејер

Универзитет Отаве

Отава (Канада)

## РЕЛИГИЈА И ГЛОБАЛИЗАЦИЈА\*

### Резиме

Главни циљ овог рада је да покаже како је религија била и још увек јесте значајан аспект глобализације. Спорења око глобализације и религије су симпатична за њихов међусобни однос. Након дискусије о правом значењу категорија глобализације и религије, аутор износи тврђење да се социолошко разматрање односа религије и глобализације углавном усредредило на институционалне облике религије, мада неке перспективе истичу да њени индивидуалистички и неинституционални облици, обично називани духовношћу, постају све доминантнији. Расправља се о три врсте институционалних манифестација које су добиле највише пажње у односу на глобално ширење савремене религије: важност религије у контексту транснационалних миграција, велика разноврсност религијских организација и покрета у свету, те улога коју су религије играле у друштвеним и политичким покретима. Проучавање религије/-а у контексту глобализације је до сада била релативно занемарена тема, и то је можда последица чињенице да се религије обично темеље на традицији супротстављеној савременом развоју, на блиском односу између религије и локалне и регионалне културе, као и на дуготрајном утицају теорија о секуларизацији које су навеле многе друштвене научнике да религију сматрају небитном у модерном свету.

**Кључне речи:** религија, глобализација, транснационалне миграције, религијске организације и покрети

---

pbeyer@uOttawa.ca

\* Peter Beyer "Religion and Globalization", u: George Ritzer (ed.) (2007) *The Blackwell Companion to Globalization*, Oxford: Blackwell, pp. 444-460.

### КАТЕГОРИЈЕ ГЛОБАЛИЗАЦИЈЕ И РЕЛИГИЈЕ

Било која расправа о односу глобализације и религије мора да почне питањем о томе шта ове речи заправо значе. Као и толико других кључних концепата у хуманистичким дискурсима они имају разноврсна значења у данашњем свету. Ова разноврсност, даље, указује на статус ових оспораваних категорија као идеја које су битне, пошто их употребљавамо не само при тумачењу света већ и када се боримо за моћ. У потрази за одговором на питање који је њихов међусобни однос, може се почети са констатацијом да је *глобализација* реч скорашњег датума, но притом реч која упућује на догађања која, схваћена на различите начине, трају врло дуго; с друге стране, *религија* је врло стара реч у многим језицима<sup>1</sup>, али реч која је релативно скоро добила важна нова значења која се у многome везују оно што данас зовемо глобализацијом. Главни циљ овог рада је да покаже како је ово ново значење религије било и још увек јесте значајан аспект глобализације; спорења око глобализације и религије су симптоматична за начин на који су оне повезане.

Тек су у првој половини осамдесетих година друштвени научници почели да користе неологизам, глобализација (види Levitt 1983; Robertson and Chirico 1985). Први социолог који је то радио систематично био је Роланд Робертсон (Robertson 1992; Robertson and Lechner 1985), иако је идеја о глобално проширеном друштвеном систему, на који се термин најпре односио, нешто старија (види нпр. Luhmann 1971; Moore 1966; Nettle and Robertson 1968; Wallerstein 1974). Од краја осамдесетих, глобализација је постала популарна реч коју су оптеретили различита значења која је успут покупила. Најраширеније од њих се примарно односи на недавни или модерни развој глобалног капитализма, посебно на међусобну повезаност тржишта и инвестиција као и на глобалне операције многих транснационалних корпорација. Средишња идеја је да је овај економски систем постао истински распрострањен широм света и да има све више одлучујући утицај на животе свих људи, утицај који је добар или лош (Beck 2000; Germain 2000; Wallerstein 1979). Често у вези са овим економским смислом глобализације, друга значења наглашавају међународни политички систем, скорашњу интензификацију светске мреже комуникација и масовних медија, глобално ширење брен-

<sup>1</sup> Свакако у већини западних језика, али и као сродни термини у другим језицима као *din* у арапском, *dharmā* у јужноазијским језицима, *agama* у индонезанском и малајском, и макар у коренима источноазијских неологизама као у јапанском *shūkyō* (*kyō*), кинеском *zongjiao* (*jiao*) или корејском *jonggyo* (*gyo*). У овим неологизмима који су комбинација старог и новог се види прелаз који је мање очевидан у претходно наведеним терминима, где су нова значења дата или придата старим речима (види Veuer 2003, 2004).

диране робе широке потрошње као што је Coca-Cola и McDonald's или трендова популарне културе као реп музика и кинеска храна (Crane 2002; Defarges 2002; Jameson and Miyoshi 1998; McGrew et al. 1992; A.D. Smith 1991). Различите додатне транснационалне структуре и феномени од невладиних организација и криминалних удружења до глобалних миграција, туризма и спорта такође постају део приче. Неки се посматрачи, укључујући малопре поменуте, залажу за стварање транснационалног грађанског друштва, што би за последицу имало глобализовану социјалну структуру постављену напоредо са привредом и државним системом, која не би била идентична са њима (Braman and Sreberny-Mohammedi 1996; Florini 2000). Многа од ових гледишта такође схватају глобализацију у смислу понекад контрадикторних, понекад комплементарних односа локалних и глобалних сила (Appadurai 1996; Bauman 1998; Nederveen Pieterse 2003; Tomlinson 1999). Но свет не постаје само истороднији. За неке посматраче је отпор овим процесима или шаролик начин њиховог прилагођавања у различитим областима конститутивни део глобализације попут капитализма или међународних односа. Релативно мали део сада већ огромне литературе о глобализацији садржи расправе о улози религије уз једини стварни изузетак анализа исламистичких и других милитантних тенденција под фирмом 'фундаментализма' (Marty and Appleby 1991–5). Сâм наведени недостатак пажње је индикатор тога колико су до сада доминантна била економска и политичка схватања глобализације.

Тренутно нема општег слагања о томе шта религија значи и шта потпада под обим тог појма. Већина схватања упућује на надискуствена бића или трансцендентне димензије с оне стране свакодневног света наших пет чула; или на основне начине вођења нечијег живота и оријентисања појединца у свету (Clarke and Byrne 1993; O'Toole 1984; Paden 1992; Segal 1992). Ове заједничке особине су прилично нејасне и омогућавају укључивање или искључивање буквално било чега и заправо избегавају давање одговора на питање шта је религија. Поред великог опсега таквих апстрактних значења вредно је запазити да се, кад се дође до специфичних *религија* насупрот општијој *религији*, поље знатно сужава. Јасно ограничен скуп институционализованих религија се сагласно признаје као религија(-е) у буквално сваком кутку света и како се чини од стране већине људи. Најдоследнији чланови овог скупа су хришћанска, муслиманска, будистичка и хиндуистичка религија (Beyer 2001). Овима, различити људи у различитим областима, често уз неке изузетке, додају различите листе других религија, као што су јудаизам, сикизам, ђаинизам, зороастризам, таоизам, шинто, цао даи, вон будизам, кандомбле, ву-ду и афричка традиционална религија. Неке од ових имају регионални карактер; што се тиче других, њихов се статус као религија нека-

да доводи у питање. Осим поменутих, могу да се нађу бројни други, мање институционализовани феномени – од моралних и фундаменталних погледа на свет до екстатичких искустава и свега за шта се сматра да нуди могућност трансценденције свакодневног. То се сматра религиозним или понекад, да би се разликовало од институционализованог, духовним. Осим тога, као што је случај са глобализацијом, религија и све религије су категорије око којих се воде спорови, посебно по питању онога што припада или не припада одређеној религији, по питању односа религија и онога што се сматра да је улога коју религија треба да има у друштвеном животу. Ако ништа друго, овакав сукоб око религије показује да она има неку важност као поље људских настојања и схватања у условима глобализације.

### ГЛОБАЛНЕ РЕЛИГИЈСКЕ ИНСТИТУЦИЈЕ

Социолошке расправе о односу религије и глобализације су углавном биле усредсређене на институционалну религију, мада према одређеним гледиштима, у неким областима земљине кугле, веома индивидуалистичке и неинституционалне форме назване духовношћу постају све више доминантне (види нпр. Heelas et al. 2005; Inglehart 1997; Roof 1999). Употреба термина као духовност, у сваком случају, већ указује да су појаве које се испитују другачије, да оне у неком смислу личе на оно што зовемо религијом, али нису баш иста ствар. Ова разлика је инструктивна у тренутном контексту јер поново указује на питање о томе шта се све схвата као религија у глобалном друштву. Она посебно наглашава питање о томе како је религија глобално институционализована, коју разноликост облика поприма или не поприма и колико су важни или неважни ти облици. У складу са постојећом литературом ово се поглавље, стога, фокусира на оно шта, глобално говорећи, функционише као институционална религија, које облике узима и, у том контексту, како и у ком смислу неко може да глобално говори о религији.

Три врсте институционалног испољавања су привукле највише пажње у односу на глобално ширење савремене религије. Прво, ту је важност религије у контексту *транснационалних миграција*. Кад се људи крећу преко земаљске кугле, они случајно или намерно са собом носе своје религијске изразе, институционализују их у областима где је њихово присуство раније било занемарљиво. Друго, велика разноврсност *религијских организација и покрета* се распростра по свету, некад у контексту миграција, али и од њих независних разлога везаних за 'мисију'. Ове организације и покрети имају локалне изворе, али користе предности које омогућавају глобалне комуникације, али у циљу њиховог превазилажења. Треће, ту је улога коју су религије играле у *друштвеним и политичким покретима*

који специфично одговарају глобализованом контексту. Ови не морају да буду географски глобални, али су често глобални по својим дејствима. Ова три модалитета религијске глобализације су, наравно, у међусобном односу. Они ће послужити као увод у актуелну литературу, а затим, у следећем одељку, обезбедити материјал и контекст за један општији поглед на глобалну природу религије, посебно на њен институционални вид.

### *Религија и транснационалне миграције*

Постоји неколико врста људских миграција у савременом свету. Људи се селе из руралних у урбане области, из једног дела земље у други, из једне земље у суседну земљу или на сасвим други крај света. Ова последња врста нас посебно интересује због глобалних друштвених односа које проузрокује. Разлози за такве транснационалне миграције су, као за сваки облик миграције, разнолики. Емигранти често покушавају да побегну од сиромаштва, рата или политичке несигурности у својим завичајним земљама; они некад користе прилику која се указује или траже нове, а понекад стварају ланце миграције, где каснији емигранти иду утабаном стазом својих претходника, пошто су ови то омогућили. Једна од важних карактеристика ових транснационалних миграција у данашњем глобалном друштву је та да се веома мало њих дешава у облику 'освајања' или насељавања тобоже незаузетих 'граничних' територија. Једна од чињеница везаних за глобално стање је и та да има јако мало слободне територије погодне за становање да би се на њој изградила нова људска насеља, као и то да је сва таква територија укључена у прецизно одређене границе неке од суверених држава која учествује у глобалном политичком систему и која је позната као насељена. Она је легитимно заузета и њоме се већ влада. Савремене глобалне миграције са собом дакле доносе познате проблеме који одражавају овај посебан контекст: емигранти морају да се суоче са ситуацијом прилагођавања 'друштву домаћину' које, са своје стране, мора да се прилагоди њима. Дobar део текуће литературе се бави различитим проблемима који се јављају док се емигранти прилагођавају новом окружењу. Ова питања тичу се могућности маргинализације у новом друштву, личног и културног идентитета, разлика између прве генерације емиграната и њихове деце рођене у новим друштвима, односа између емигрантских заједница и заједница у земљама порекла, те веза између истих културних група у дијаспори на различитим локацијама (Castles 2000; Friedman and Randeria 2004; Papastergiadis 2000). Међутим, другу страну једначине чини начин на који реагују домаћини ових емиграната. Док обично нису суочени са истим проблемима, нове придошлице често постављају изазов самоодређењу домаћина и захтевају учешће у изворима моћи у оквиру тог друштва. Они уста-

новљавају једну врсту 'детериторијализације' у глобалном друштву, стања у коме место и даљина губе на значају, пошто је 'тамо' такође 'овде' (Giddens 1990; Hannerz 1996).

Као што је случај са литературом о глобализацији уопште, тако и добар део ње који се бави транснационалним миграцијама такође игнорише тему религије. Друге димензије, посебно питања економске интеграције, друштвене маргинализације и етно-културног идентитета или конфликта, су главни предмети пажње. Само по себи, ово избегавање је унеколико изненађујуће ако се узме у обзир колико су често и доследно религијске институције међу првима које ће заједнице емиграната покушати да поново створе у њиховим новим домовинама, као и чињеница да су ове међу малим бројем институција чије ће ресурсе они брзо моћи да контролишу. Емигрантске заједнице установљују своје цркве, храмове и џамије за изричито религијске сврхе, али оне најчешће служе као места за друге функције као што су места културне присности, места за обезбеђивање социјалних услуга, образовни и рекреациони центри, извори за комунитарну и политичку мобилизацију и једноставно као видљиве манифестације доласка и захтева за припадањем емигрантске заједнице. Стога не изненађује да се до данас појавила обимна литература која се бави управо овим институцијама, посебно после средине деведесетих, литературе која све више прихвата изричито глобалну перспективу, нарочито заинтересована за текуће транснационално повезивање емигрантских група са њиховим земљама порекла и другим заједницама у дијаспори (Baumann 2000; Bilimoria 1996; Bouma 1997; Bramadat and Seljak 2005; Ebaugh and Chafetz 2000; Haddad and Smith 2002; Vásquez and Marquardt 2003; Vertovec and Rogers 1998; Warner and Wittner 1998).

Сеобе преко великих удаљености наравно нису јединствено обележје скорашњих времена. Пре је у питању константа људске историје. Један од значајнијих начина на који се савремене међународне миграције разликују од многих ранијих је правилност, густина и важност веза које емигранти одржавају са земљама порекла и, у ствари, са многим другим деловима света. То није нешто својствено емигрантима; у питању је још једна манифестација тога како је савремени друштвени свет комуникацијски повезан. Даљина више не одваја људе као пре, чак мање него педесет или сто година раније када је већина веза које чине и подстичу глобализацију, попут поморских веза, пруга, поште, телефона, телеграфа и чак авионског саобраћаја, већ у некој мери постојала. Емигранти користе предности ових све доступнијих и ефикаснијих (то јест, јефтинијих и бољих) облика глобалних веза, заједно са новим технологијама као што су сателитска комуникација и интернет; а једна од важнијих друштвених форми која путује заједно са њима и конституише ове мреже је

религија. Од транспорта грађевинског материјала, светих предмета и религијских специјалиста широм света, преко ходочашћа и религијских окупљања (нпр. хаџилук, *kumbh mela*<sup>2</sup>, избор новог папе), молитве и *рија*<sup>3</sup> у киберсвемиру, до религијског саветовања преко интернета, а да не помињемо слање новца за изградњу/одржавање храмова и цркава 'код куће', транснационални емигранти помажу у повезивању света, у стварању друштвено јединственог места, кроз религијску, као и разне друге типове комуникације.

Већи део литературе о транснационалним миграцијама се, укључујући и ону о улози религије у том контексту, фокусира на емигранте који се селе из не-западних области света у западне. У некој мери, ово је одраз масовности ове врсте миграција; у некој мери то несумњиво има везе са чињеницом да највећи део светских друштвених научника живи и ради на западу. Но, важно је да се има на памети да такве миграције иду и другачијим путевима. Људи из југоисточне Азије мигрирају у блискоисточне земље; Бразилијанци мигрирају у Јапан; Африканци у Латинску Америку. Они са собом носе и своје религије. Оно што је литература о западним областима пронашла о религијским установама тамошњих емиграната може такође да се, упркос значајним разликама, примени и на поменуте инстанце (Buijs and Rath 2003; Cesari 1994; Coward et al. 2000; Ebaugh and Chafetz 2002; Hopkins et al. 2001; Kumar 2000; Levitt 2001).

Што се тиче транснационалних емиграната који се настањују на западу, добар део пажње био је усмерен на 'скорашње имигранте' у Сједињеним Државама и Западној Европи, као и пропорционално на њихове мање популације, чији је највећи део у Аустралији и Канади (Adogame 2000; Burghart 1987; Dessai 1993; Guest 2003; Jonker 2002; Khosrokhavar 1997; Leonard 2003; McLellan 1999; Min and Kim 2002; Prebish and Baumann 2002; Saint-Blancat 1997; Waugh et al. 1991; Williams 1988; Yoo 1999). Иако се типичне религијске институције које стварају емигранти у овим областима разликују у односу на земљу коју настањују, између њих постоји висок степен сличности у различитим земљама. Најтипичније су, као што је раније поменуто, религијске установе које служе и другим сврхама поред религијских. Латино-амерички хришћански емигранти у Сједињеним Државама користе своје цркве као центре за социјалне услуге и као места за комуникацију (који укључују и путовања) са заједницама и конгрегацијама у домовинама. Хиндуистички храмови у Великој Британији и гурдваре<sup>4</sup> Сика у Канади обављају сличне функције. Џамије у местима која су тако различита као Хјустон, Хелсинки, Келн, Мелбурн

<sup>2</sup> Хиндуистичко ходочашће – прим. прев.

<sup>3</sup> Религијски ритуал у будизму и хиндуизму – прим. прев.

<sup>4</sup> Места богослужења/храмови Сика – прим. прев.

или Отава обезбеђују примарне центре за своје обично мултинационалне муслиманске емигрантске заједнице. Оно што је поврх свега упадљиво, и врло значајно у глобализованом контексту, су присутне варијације у овим институцијама, како у земљама насељавања тако и упоредно са религијским институцијама у земљама порекла. Хиндуистички храмови у Канади се појављују у различитим облицима, од оног који комбинује, на пример, северну вишнаистичку и јужну шиваистичку традицију, до оног који испољава чисто вишнаистичку верзију, али ону која је типична за тринидадског Индуса који га је основао или само шиваистичку верзију, али ону коју одражава стил шри-ланканских тамилских Индуса који су у њему најбројнији (Sekar 2001). Слично, џамије у Сједињеним Државама, могу да као део своје конгрегације имају муслимане из различитих области света, укључујући и значајан број свакако афричко-америчких муслимана који нису емигранти, или оне могу да буду религијски и културни израз муслимана већином из једног региона попут јужне Азије или западне Африке (Haddad and Esposito 1998). Оно што је јако значајно за ове религијске институције у дијаспори није само то да оне трансплантују религије примарно повезане са одређеним светским регионима у практично све друге регије, тако да раније религијски значајно хомогене области постају све више мулти-религијске. Од једнаке је важности да оне стварају различите и нове верзије ових религија, оних које кроз транснационалне спојеве које одржавају њихове заједнице могу да имају утицаја, како једне на друге тако и на 'оригиналне' верзије у традиционалним 'завичајима' (Beyer 1998a). Према томе, да узмемо наведене примере, комбинације шиваистичких и вишнаистичких храмова у Индији су ретке; тринидадски вишнаизам не би био могућ у Канади да пре тога није био створен као резултат пређашње хиндуистичке миграције на Карибе; и конструкција посебног афричко-америчког ислама је у великој мери омогућена кроз позамашне транснационалне везе међу муслиманима и кроз присуство значајног броја 'ортодоксних' муслимана у емигрантским заједницама у Сједињеним Државама. Овако транснационалне миграције не само да имају дејство на просторну глобализацију религија, већ, једнако важно, оне доприносе даљој плурализацији или вишеструкој партикуларизацији универзалних религија у сваком делу земаљске кугле.

#### *Глобализација религијских покрета и организација*

Религијске установе основане од стране емигрантских заједница свакако нису једини начин на који су религијске институције оствариле присуство широм света. У ствари, ширење религијских идеологија, институција и специјалиста је било битан фактор у историјском стварању савремене глобализоване ситуације, као и у креацији другачијих суб-глобалних, али ипак огромних цивилизација у про-



шлости. Улога коју је хришћанска црква играла у средњовековној европској цивилизацији после пада римског царства је један пример тога. Још је упечатљивија улога ислама у стварању царстава од северне Африке до централне и јужне Азије после шестог века нове ере. На свом врхунцу, исламска цивилизација се протезала од југоисточне Азије до централне Африке, изградивши најглобалнији од свих социјалних система пре модерног доба. Трговачки путеви које су установили муслимански трговци, мреже суфи братстава, систем исламских образовних центара, муслиманско ходочашће, као и исламска политичка царства уређена на основу исламских правних система су у том погледу биле виталне друштвене структуре. У развоју модерне глобализације ипак су хришћански мисионарски покрети играли критичну улогу бар до средине двадесетог века. Иако је добар део овог ширења имао за циљ преобраћање дотадашњих нехришћанских популација широм света, оно је такође било један аспект ранијих таласа транснационалних миграција европских насељеника, посебно у северној и јужној Америци, у јужном делу Африке и Аустралазији. Као последица ове комбинације мисионарског нагона са хришћанским миграцијама, до почетка двадесетог века, ако не и пре, хришћанство је постало прва права глобална религија, попут система политичких држава и капиталистичке привреде. Заиста, ово ширење хришћанства је интегрална димензија глобалне експанзије европске моћи између шеснаестог и двадесетог века. Хришћанске цркве, религијски редови, друге организације и покрети данас чине сложену и преко целог света раширену мрежу невладиних организација и транснационалних друштвених покрета. Далеко највећа хришћанска групација је римокатоличка црква, али различите протестантске и православне цркве су у скоро истој мери распрострањене. Поред поменутог, као што је био случај са транснационалним миграцијама, једнако суштински за глобализацију хришћанства, поред одлива из Европе у остатак света, су и 'обратни токови' у области из којих су првобитно кренули, 'узајамни-токови' између незападних хришћанских центара и, у тим контекстима, стварања оригиналних варијанти хришћанске религије.

Везе које су хришћанске институције установиле су у ствари одавно престале да буду једносмерне. Један важан пример је хришћански пентакостализам. Иако преовлађујући наратив овог покрета има своје почетке у Сједињеним Државама раног двадесетог века, сличан развитак се десио у отприлике исто време не само у Европи и Канади, већ и у далеким местима као што су Индија и субсахарска Африка (Hollenweger 1972; Wilkinson 2006). Покрет је, развијајући се у Америци, почео више да служи сврси самоидентификације него мисионарења кроз слања људи на различита места. Људи на другим местима су чули за њега, читали о њему, можда чак и посетили ме-

ста у Америци; онда су преузели идеју и пренели је у своје земље и тамо наново основали покрет, некад на основама локалних квази-пентакосталних претходника. Пентакостализам је тако постао раширен по целом свету као низ варијација на заједничку тему. Он има своје велике организације као што су Амерички божији скупови [American Assemblies of God], али се већином састоји од независних цркава које су локално установљене. Пентакостализам је на овај начин постао друга по величини хришћанска групација у свету након католицизма (који укључује сопствене пентакосталце познатије као харизматици), са стотинама милиона следбеника из практично сваке светске регије (Cox 1995; Dempster et al. 1999; Martin 2002). Врло је разноврстан и локализовани облици пентакостализма остају на различите начине међусобно повезани – кроз публикације, конференције, електронске медије и путовања (Coleman 2000). Као и код многих других чвршће организованих хришћанских деноминација, као што су англиканска или адвентистичка црква седмог дана, демографски центар коме гравитирају пентакосталци није или се више не налази у западним земљама. Он је у Африци, латинској Америци и неким деловима Азије. Уистину, једна је од општих одлика глобалних религијских организација и покрета, у поређењу са другим институционалним доменима, чињеница да се највећи део религијске акције дешава далеко од економског, политичког, медијског и научног језгра глобалног друштвеног система. Док је ова чињеница можда очигледнија у случају религија какве су хиндуизам, ислам и будизам, она само у мало мањој мери важи за хришћанство. Ова другачија дистрибуција се испољава на различите начине, укључујући то да мисионарска активност, тај критични елемент у почетној глобалној експанзији западних утицаја, сада креће у бројним правцима, са јужнококрејским и латиноамеричким хришћанским мисионарима у Африци или афричким хришћанима који 'узвраћају услугу' ре-евангелизујући западну Европу и северну Америку (Adogame 2000; Lanternari 1998).

Друге светске религије, будизам и ислам, као што је већ поменуто, попут хришћанства, имају дугу историју 'транснационалне' експанзије и на свој су начин служиле установљавању или обликовању огромних, али суб-глобалних цивилизацијских комплекса пре модерног периода. Обе традиције су искористиле предности савремене, много интензивније и екстензивније, глобализације да би покренуле обновљену и сада глобалну експанзију, често у контексту транснационалних миграција, али и на друге начине. Будизам, можда више него друге не-хришћанске религије, је до сада био најуспешнији у привлачењу следбеника из популација које нису традиционално будистичке у северној Америци и западној Европи (Prebish and Tanaka 1998; Prebish and Baumann 2002). Иако број тих нових следбеника није велики у поређењу са глобалном будистичком попу-

лацијом, значајно је да су у многим случајевима западњачки преобраћеници формирали сопствене организације које су у великом степу независне од будистичких форми из земаља 'пошиљалаца' као што су Тибет или Јапан. Сигурно је да је већина ових западних будиста зависила од 'мисионарске' активности будистичких учитеља и лидера из традиционално будистичких азијских земаља, као што су Вијетнамац Тич Нат Хан [Thich Nhat Hanh], и од неких азијских покрета као што је Друштво за стварање вредности [Soka Gakkai International<sup>5</sup>], који су имали успеха у привлачењу преобраћеника из целог света, укључујући и не-емигрантске популације на западу. Следбеници, а сада углавном и вође већине ових западних организација су сами западњаци и посебне верзије будизма које се практикују у овим организацијама су у већини случајева знатно различите од типичних пракси у азијским земљама. Као што је то случај са различитим формама хришћанства у не-западним областима, будизам западњачких преобраћеника је створио нове варијације будизма које су на свој начин једнако легитимне или аутентичне као и оне из старијих будистичких региона. У сировим бројкама, пак, већи део будизма на западу је будизам релативно скорашњих емиграната (пре свега оних из касног двадесетог века). И они имају своје типичне организације, најчешће врло локалне храмове, али некад и транснационалне организације са претежно емигрантским чланством као што је кинески Fo Guang Shan/Будина планина светлости или Школа истинског Буда [True Buddha School].

Муслимански покрети, организације и вође су исто тако основали и проширили своје присуство у различитим глобалним регионима ван земаља њиховог историјског порекла, као што је, на пример, Западно-афрички Мурид Суфи Ред или Јужноазијски Исламски Таблиги Џамат [South Asian Tablighi Jamaat]. Иако су ови и бројни других покрети настали углавном као израз муслимана емиграната и друге генерације њиховог потомства, то не значи да је ислам у овим регионима минимално присутан. Још пре двадесетог столећа ислам је био глобално врло раширен и доминантан, или барем значајно присутан, у областима од северне и западне Африке, преко јужне половине азијског континента, западне Кине, па све до инdoneжанског архипелага. Са одговарајућим (великим) бројем следбеника, миграције у друге регионе попут северне Америке, Европе и Аустралије, иако мале у процентима, су учиниле ислам другом по величини религијом после хришћанства на неким од ових територија. Поврх тога, у барем једној земљи у овим новим регионима, Сједињеним Државама, ислам је привукао значајан број преобраћеника из домаће

---

<sup>5</sup> Нови религиозни покрет из Јапана – прим. прев.

популације, нарочито афричко-америчке муслимане који вероватно чине више од трећине свих муслимана у тој земљи (Haddad and Esposito 1998; Leonard 2003). Док ова врста ислама има дубље историјске корене него што је контекст миграција касног двадесетог века, он служи као пример за то како данас, као у прошлости, миграције становништва са собом доносе не само географско ширење постојећих облика религије, већ такође и продукцију нових регионалних варијација које усложњавају глобални мозаик те религије. Миграције и мисионарење су врло често повезани, иако нису увек идентични.

Примерима будизма и ислама неко може да дода сличне приче о глобалном ширењу других религија у форми њихових организација и покрета. У одређеним случајевима, граница између миграција и мисионарења је врло флуидна. Некоме може да падне на памет ширење растафаријанизма из Јамајке у северну Америку и Велику Британију; скоро глобално распрострањавање јудаизма у току два последња века; или експанзија сикизма из области Пенцаба у различите крајеве бившег британског царства од Малезије преко Јужне Африке до Канаде. У другим случајевима, посебно релативно новијих религија као што је мормонизам (ако се не рачуна као верзија хришћанства) или бахаизам, глобално ширење се дешавало готово искључиво кроз мисионарење, кроз ширење организованих облика ових религија.

#### *Религијско-политички покрети у глобалном друштву*

Иако су ове експлицитно религијске установе основа глобалног присуства религије, утицаји религије на друге друштвене, посебно политичке, покрете су до сада привукли највише пажње друштвених наука. Није пука случајност да се политички утицај религије у различитим ситуацијама, какве су исламска револуција у Ирану, јачање нове хришћанске деснице у Сједињеним Државама, хиндуистички национализам Индијске народне странке [Bharatiya Janata Party] и религијски дефинисан расцеп православаца, католика и муслимана у бившој Југославији, појавио у отприлике исто време кад и појам глобализације (Jaffrelot 1996; Keddie 2003; Roudometof 2001; Wilcox 2000). Често увредљив термин 'фундаментализам' је такође ушао у оптицај, означавајући религијске покрете попут поменутих, покрете који се залажу за јавно наметање религијских прописа или искључиво религијску идентификацију државних колективитета. Карактеристика је таквих покрета да траже наметање врло партикуларних и често апсолутистичких визија света у својим земљама, али уз изричито упућивање на глобални контекст који означавају примарном претњом кроз епитете какви су 'глобална ароганција' (Иран) или 'једносветизам' ['one-worldism'] (Сједињене Државе). Религијске визије на којима су засновани чине основу за овакву комбинацију претензија на универзално важење уз фокусирање на одређени део света међу

одређеним народима (Juergensmeyer 1993; Lawrence 1989; Marty and Appleby 1991–5; Riesebrodt 1993). Тако религија као глобално присутна служи прављењу културних разлика као главној структуралној одлици глобализованог света који у исто време релативизује све такве разлике укључујући све у јединствени друштвени систем. Ово објашњава зашто такви покрети, уз неке изузетке као транснационална исламистичка милитантна групација названа 'Ал-Каида', за свој примарни циљ имају контролу или стварање посебних држава, укључујући пре свега њихове правне и образовне системе.

Иако је свака велика светска религија концентрисана у одређеним областима глобалног друштва, а не у другима, границе међу њима нису јасне нити прецизно дефинисане. Историјско и савремено глобално ширење ових религија, поменуто у претходним одељцима, чини ситуацију још нејаснијом. У том смислу, религије у многоме личе на оно што зовемо културама: релативно јасни групни идентитети чије физичке границе нису јасне. Насупрот томе, једна од особености модерне политичке државе јесу њене прецизне границе, тачне линије географског разграничења које имају критичан значај због тога што иза њих нема једноставно пограничне зоне или ничије земље, већ је ту друга истоврсна држава која са овом дели границу. Надгледање и регулаторни механизми у тим државама у највећем делу функционишу у тим прецизним границама; односи међу тим државама, који обухватају и отприлике заједничке начине на који су структурисане (Meuer et. al. 1997), конституишу глобални политички систем. Ипак, друштва тих држава су такође различита; друштвени модел заснован на централној улози државе очекује од њих да буду различита и да изражавају ту разлику у форми конкретних националних саморазумевања или идентитета, донетих политичких програма и културних образаца. Ови, с друге стране, нису просто дати. Они су предмет сталне, и често жучне, дебате. Религије, са својим универзалистичким и апсолутним захтевима, чине плодно тло за стварање таквих визија доброг и исправног друштва, које су потпуно посвећене нацији и њеној држави и које их чине различитим од других. Такав религијски национализам може бити позитивно оријентисан према својим суседима, као што је случај са улогом будизма у преовлађујућем националном идентитету Тајланда, улогом римокатоличког хришћанства у Аргентини или, нешто упитније, шинтоом у Јапану. Или може бити оријентисано као опозиција већини или свим осталим светским државама, као што је случај са различитим религијско-политичким покретима названим 'фундаменталистичким', као што је Америчка хришћанска десница, хиндуистички национализам у Индији или исламски национализам у Ирану. У неким од поменутих примера, однос државе, визије националног друштва у оквиру те државе и религије је прилично близак. Шинто (посебно пре 1945.) и

хиндуизам су илустративни примери (Gold 1991; Hardacre 1989; Van der Veer 1994). У другом случају, национална држава у питању је тек један пример међу многима, у којем посебна религија служи националном идентификовању. Тајланд, Шведска или Аргентина припадају овој групи. У трећем случају, постоји захтев да држава и нација буду центар ширег захтева за (евентуалном) светском пуноважношћу или чак доминацијом, за шта су примери Америчка хришћанска десница или ирански исламисти (Arjomand 1988; Bakhash 1990; Beyer 1994; Bruce 1988). У свим случајевима, међутим, држава обезбеђује географски ограничену територију у оквиру које може да се покуша остваривање религијске визије. Оваква употреба религијских ресурса за унапређивање како државе тако и религије покреће многа питања, међу којима је и то која је тачно религија у савременом глобалном друштву та која може да, у једно и исто време, буде интегрисана у националну културну визију, а да буде и нешто што је превазилази. То нас враћа на кључно питање структуре овог рада, које се тиче онога што ћемо рачунати као религију у овом друштву, те разлога и начина стварање те ситуације.

### *РЕЛИГИЈА И РЕЛИГИЈЕ КАО ГЛОБАЛНИ СИСТЕМИ*

Као што је поменуто на почетку, иако се социолози и други посматрачи не слажу о томе шта је тачно религија, изгледа да постоји опште и глобално раширено схватање о постојању одређених религија, посебно али не искључиво оних као што су хришћанство, ислам, будизам и хиндуизам, на које је претходна дискусија била усредсређена. У ствари, важан део литературе који углавном долази из религиологије критикује управо овакав појам религије. Једно становиште инсистира на томе да је религија у најбољем случају апстрактан и аналитички термин, а не нешто очигледно и 'стварно' што се заправо може наћи негде у свету (Smith 1988). Главни аргумент ове позиције је да је сама идеја ових посебних религија, и заправо религије као диференцираног домена друштвеног живота, добрим делом очито производ релативно скорашње историје (W.C. Smith 1991) и тако јасно имплицирана пратећим ширењем хришћанства и европског утицаја по свету (Chidester 1996; McCutcheon 1997; Peterson and Walhof 2002). Према овом аргументу, религија и религије су дефинитивно евроцентрични појмови који показују своје недостатке зато што не могу да се глобално примене или буду релевантне. Друго становиште повезано са овим тврди да је појам 'религија' емпиријски превише узак, да оно што он подразумева не покрива довољно онога што се испољава као религијско кад се употребе незнатно другачији појмови религије. Иако су оба поменута резонавања донекле убедљива, она такође избегавају да дају одговор на питање

како и зашто нешто толико илузорно или неприкладно поред свега наилази на тако опште прихватање попут очевидне друштвене стварности. Да би се усмерио на валидност оваквих критика и објаснио ову стварност, развијен је приступ односу религије и глобализације који се фокусира на степен у коме су модерни институционални облици као и модерна схватања религије сâми исходи глобализације. Овај приступ прихвата да је у модерном смислу религија, као диференцирани домен који се испољава кроз различитост и мноштво религија, заиста релативно скорашња социјална конструкција, створена у процесу глобалне европске експанзије током последњих неколико столећа, која је данас врло оспоравана. Из ове перспективе, религија и религије су сличне појмовима нације и нација: скупа речи које имају дугу историју, али које су стекле нова значења у контексту модерне глобализације, значења која су данас институционализована у глобализованим структурама.

Као што је наведено, променљиви скуп религија је институционално присутан и има општу легитимност у практично сваком светском региону. Док идеја да се религија испољава кроз низ различитих религија данас изгледа као очевидна, она у ствари има скорашње историјско порекло. У Европи, где је ово схватање први пут постало прихваћено, она најраније датира од седамнаестог столећа. Пре тог времена Европљани су схватили религију, као људи из других делова света, као особину побожности и преданости, као усмерење и понашање људских бића која се тичу Бога, богова или сличних спиритуалних реалности (Despland 1979; Harrison 1990; W.C. Smith 1991). Као и са њом повезана идеја врлине, религија је била нешто што се испољава на различите начине и чега би неко могао да има мање или више, али није био посебан или одвојив домен живота. Прелаз ка модерном схватању је извршио управо ово одвајање: *једна* религија је почела да бива схватана као нешто чему неко може да припада, или не. Као таква, нова идеја се односила на дистинктиван домен живота, али је такође инхерентно садржала идеју мноштва. Постојала је религија, али само као религије. Како су Европљани ширили свој утицај широм света наоружани овом идејом, они су 'открили' неке друге религије које су биле такве, пре свега хиндуизам, будизам и конфучијанизам, а временом и друге (Almond 1988; Frykenberg 1989; Jensen 1997). Ипак, глобализација ове идеје није остварена једноставно кроз ову европску колонијалну пројекцију. У неким случајевима, какви су будизам и хиндуизам, локалне елите, и евентуално масе, су почеле да прихватају идеју и предузеле реконструкцију сопствених традиција као једна или више ових религија. У другим случајевима, какав је посебно конфучијанизам, релевантни локални народи су све у свему одбили такву реконструкцију или су је само делимично прихватили, где је крајњи резултат то да данаш-

њи конфучијанизам није једна од религија – барем не према његовим претпостављеним следбеницима – док су таоизам и шинто религије на врло упитан начин. Тако се нарочито током два последња века појавила нека врста глобалног система ових религија, оспораваних и променљивих у сфери институционализације, али у исто време система који је паралелан и различит од 'секуларних' глобализујућих система као што су капиталистичка привреда или систем суверених држава. Развитак овог система у потпуности коинцидира са историјским процесом модерне глобализације и представља његов критични аспект (Beuer 1998б, 2006).

Појављивање овог система институционалних религија није скорашњи догађај. Такође је врло селективно; то се није десило са сваком могућом религијом или нечим што може да буде религијско. Симптоматичне за оба аспекта су текуће и скорашње расправе међу научницима који се баве религијом о значењу појма религије и његовом наводном евроцентризму, затим спорови око тога шта припада или не припада одређеној религији или које религије треба да буду признате као истинске религије, које су главне разлике између тако признатих религија и других, сличних али ипак различитих, феномена који се означавају као спиритуалност или култура. Контроверзе, као она о томе шта чини аутентични/ортодоксни ислам, да ли је сажентологија права религија, да ли је мормонизам верзија хришћанства или и-куан тао верзија таоизма и да ли су они који практикују 'њу ејџ' стварно религиозни, нису само предмет академских расправа. Оне су део ширих и глобалних друштвених процеса који потврђују, најпре, чињеницу да ове разлике имају друштвене последице – често је од значаја како ће бити разрешене – затим и да је то шта се рачуна као религија селективно попут онога што се рачуна као економска производња, научна истина или политичко уређење. Тако су религија и религије у глобалном друштву особености модерне ере као и робни капитализам, емпиријска наука и светски систем националних држава. Као што су сâми антиглобалистички покрети важна манифестација онога чему се супротстављају, тако су и контроверзе везане за појам религије и религија симптоматичне за друштвену и културну стварност коју доводе у питање.

### *ЗАКЉУЧАК*

Једна од одлика религијско-политичких покрета, који су привукли толико пажње широм света од иранске револуције из 1979. године, је да они преузимају своје религијске компоненте из једне од више или мање глобално структурисаних и признатих 'светских' религија. Ови покрети су исламски, хришћански, хиндуистички, јеврејски, будистички или покрет Сика, не покрет неке нејасне форме



религиозности. Религијске институције установљене од стране емиграната у њиховим новим насеобинама су, уз пар изузетака, такође изрази ових истих религија. Штавише, може се тврдити да је један од најважнијих начина за нове религиозне покрете да буду признати као религије тај да формирају дистинктивне религијске организације и покрете са барем регионалним, а по могућности више или мање глобалним обимом. Да би 'личили' на друге религије. Оно што утврђује ову улогу и значај религија, међутим, није нека инхерентна одлика коју оне деле, уколико то није сама чињеница да су признате и да себе схватају као религије. Другим речима, глобална институционализација религије *као ових религија*, оспоравана, колебљива, селективна и понешто арбитрарна каква и јесте, је дошла до тачке да, глобално, ми признајемо као религију и као религијске оне ствари које припадају или су израз ових религија. Друге манифестације друштвеног су религијске само у поређењу са њима. Тако не изненађује да су религијско-политички покрети и емигрантске институције изрази овог уског скупа религија: то је оно што тражимо, тако их идентификујемо као религијске.

У оквиру научних дисциплина друштвених и хуманистичких наука, експлицитне студије ових религија и религије у ширем контексту глобализације су тек у својим зачецима. Могуће је да је релативно занемаривање ове теме последица чињенице да се религије обично темеље на традицији супротстављеној савременом развоју, на блиском односу између религије и локалне и регионалне културе, и можда на дуготрајном утицају теорија о секуларизацији које су навеле многе друштвене научнике да религију сматрају небитном у модерном свету. Какав год да је случај, растућа литература која види религију као важног играча у данашњем глобалном контексту најављује преко потребан нови правац истраживања. Религија није случајно глобална у свом обиму, непредвиђен догађај глобализације моћнијих структура као што су масовни медији, капитализам и модерна држава. Оснивање и глобално ширење религије у општем смислу, као и посебних религија, је пре критичан израз историјског процеса глобализације. Заиста, ако се узме у обзир историја на коју се религије позивају дуга преко две хиљаде година, она служи као показатељ дуготрајности самог процеса глобализације.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Adogame, A. 2000. 'Mission from Africa: The case of the Celestial Church of Christ in Europe', *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 84, 29–44.
- Almond, P.C. 1988. *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Appadurai, A. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Arjomand, S.A. 1988. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. New York: Oxford University Press.
- Bakhash, S. 1990. *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution*, revised edn. New York: Basic Books.
- Bauman, Z. 1998. *Globalization: The Human Consequences*. London: Polity.
- Baumann, M. 2000. *Migration – Religion – Integration: Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland*. Marburg: Diagonal Verlag.
- Beck, U. 2000. *What Is Globalization?* Translated by P. Camiller. London: Polity.
- Beyer, P. 1994. *Religion and Globalization*. London: Sage.
- Beyer, P. 1998a. 'The city and beyond as dialogue: Negotiating religious authenticity in global society', *Social Compass*, 45, 61–73.
- Beyer, P. 1998b. 'The religious system of global society: A sociological analysis of an emerging reality', *Numen*, 45, 1–29.
- Beyer, P. 2001. 'What counts as religion in global society? From practice to theory'. In P. Beyer (ed.), *Religion in the Process of Globalization / Religion im Prozeß der Globalisierung*, 125–50. Würzburg: Ergon Verlag.
- Beyer, P. 2003. 'Defining religion in cross-national perspective: Identity and difference in official conceptions'. In A.L. Greil and D. Bromley (eds), *Defining Religion: Investigating the Boundaries between Sacred and Secular*, 163–88. London: Elsevier Scientific.
- Beyer, P. 2004. 'Introduction: Controlling the power of faiths'. In S. Stålsett and O. Leirvik (eds), *The Power of Faiths in Global Politics*, 19–32. Oslo: Novus.
- Beyer, P. 2006. *The Religious System of Global Society*. London: Routledge.
- Bilimoria, P. 1996. *The Hindus and Sikhs in Australia: Religious Community Profile*. Canberra: Bureau of Immigration, Multicultural and Population Research.
- Bouma, G.D. 1997. 'The settlement of Islam in Australia', *Social Compass*, 41, 71–82.
- Bramadat, P. and Seljak, D. (eds) 2005. *Religion and Ethnicity in Canada*. Toronto: Pearson Longman.
- Braman, S. and Sreberny-Mohammedi, A. (eds) 1996. *Globalization, Communication and Transnational Civil Society*. Cresskill, NJ: Hampton Press.
- Bruce, S. 1988. *The Rise and Fall of the New Christian Right: Conservative Protestant Politics in America 1978–1988*. Oxford: Clarendon.
- Buijs, F.J. and Rath, J. 2003. 'Muslims in Europe: The state of research', Amsterdam: University of Amsterdam, Department of Political Science/IMES.
- Burghart, R. (ed.) 1987. *Hinduism in Great Britain: The Perpetuation of Religion in an Alien Cultural Milieu*. London: Tavistock.
- Castles, S. 2000. *Ethnicity and Globalization: From Migrant Worker to Transnational Citizen*. London: Sage.
- Cesari, J. 1994. *Être musulman en France: associations, militants et mosquées*. Paris: Karthala.
- Chidester, D. 1996. *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Clarke, P.B. and Byrne, P. 1993. *Religion Defined and Explained*. London: St Martin's Press.
- Coleman, S. 2000. *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coward, H., Hinnells, J.R. and Williams, R.B. (eds) 2000. *The South Asian Religious Diaspora in Britain, Canada, and the United States*. Albany, NY: SUNY Press.
- Cox, H. 1995. *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. Reading, MA: Perseus Books.
- Crane, D., Kawashima, N. and Kawasaki, K. (eds) 2002. *Global Culture: Media, Arts, Policy, and Globalization*. New York: Routledge.

- Defarges, P.M. 2002. *La mondialisation*. Paris: Presses universitaires de France.
- Dempster, M.W., Klaus, B.D. and Petersen, D. (eds) 1999. *The Globalization of Pentecostalism: A Religion Made to Travel*. Oxford: Regnum Books International.
- Despland, M. 1979. *La religion en occident: Evolution des idées ed du vécu*. Montreal: Fides.
- Dessai, E. 1993. *Hindus in Deutschland*. Moers: Aragon.
- Ebaugh, H.R. and Chafetz, J.S. (eds) 2000. *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*. Walnut Creek, CA: AltaMira.
- Ebaugh, H.R. and Chafetz, J.S. (eds) 2002. *Religion across Borders: Transnational Migrant Networks*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.
- Florini, A.M. (ed.) 2000. *The Third Force: The Rise of Transnational Civil Society*. Washington: Carnegie Endowment for International Peace.
- Friedman, J. and Randeria, S. (eds) 2004. *Worlds on the Move: Globalisation, Migration and Cultural Security*. London: I.B. Tauris.
- Frykenberg, R.E. 1989. 'The emergence of modern "Hinduism" as a concept and as an institution: A reappraisal with special reference to South India'. In G.D. Sontheimer and H. Kulke (eds), *Hinduism Reconsidered*, 29–49. Delhi: Manohar.
- Germain, R.D. (ed.) 2000. *Globalization and Its Critics: Perspectives from Political Economy*. London: Macmillan.
- Giddens, A. 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Gold, D. 1991. 'Organized Hinduisms: From Vedic tradition to Hindu nation'. In M. Marty and R. Appleby (eds), *Fundamentalisms Observed*, 531–93. Chicago: University of Chicago Press.
- Guest, K.J. 2003. *God in Chinatown: Religion and Survival in New York's Evolving Immigrant Community*. New York: New York University Press.
- Haddad, Y.Y. and Esposito, J.L. (eds) 1998. *Muslims on the Americanization Path?* Atlanta, GA: Scholars Press.
- Haddad, Y.Y. and Smith, J.I. (eds) 2002. *Muslim Minorities in the West: Visible and Invisible*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.
- Hannerz, U. 1996. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge.
- Hardacre, H. 1989. *Shinto and the State, 1868–1988*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Harrison, P. 1990. *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heelas, P., Woodhead, L., Seel, B., Szerszynski, B. and Tusting, K. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hollenweger, W.J. 1972. *The Pentecostals*. Translated by R.A. Wilson. London: SCM Press.
- Hopkins, D.N., Lorentzen, L.A., Mendieta, E. and Batstone, D. (eds) 2001. *Religions/Globalizations: Theories and Cases*. Durham, NC: Duke University Press.
- Inglehart, R. 1997. *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jaffrelot, C. 1996. *The Hindu Nationalist Movement in India*. New York: Columbia University Press.
- Jameson, F. and Miyoshi, M. (eds) 1998. *The Cultures of Globalization*. Durham, NC: Duke University Press.
- Jensen, L.M. 1997. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*. Durham, NC: Duke University Press.
- Jonker, G. 2002. *Eine Wellenlänge zu Gott: Der 'Verband der Islamischen Kulturzentren' in Europa*. Bielefeld, Germany: Transcript.

- Juergensmeyer, M. 1993. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press.
- Keddie, N.R. 2003. *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Khosrokhavar, F. 1997. *L'Islam des jeunes*. Paris: Flammarion.
- Kumar, P. 2000. *Hindus in South Africa: Their Traditions and Beliefs*. Durban, SA: University of Durban-Westville.
- Lanternari, V. 1998. 'From Africa to Italy: The exorcistic-therapeutic cult of Emmanuel Milingo'. In P.B. Clarke (ed.), *New Trends and Developments in African Religions*, 263–83. Westport, CT: Greenwood.
- Lawrence, B.B. 1989. *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*. San Francisco: Harper & Row.
- Leonard, K. 2003. *Muslims in the United States: The State of Research*. New York: Russell Sage Foundation.
- Levitt, P. 2001. *The Transnational Villagers*. Berkeley: University of California Press.
- Levitt, T. 1983. 'The globalization of markets', *Harvard Business Review*, 61, 92–102.
- Luhmann, N. 1971. 'Die Weltgesellschaft', *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 57, 1–35.
- McCutcheon, R.T. 1997. *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford: Oxford University Press.
- McGrew, A., Lewis, P. et al. 1992. *Global Politics: Globalization and the Nation-State*. Cambridge: Polity Press.
- McLellan, J. 1999. *Many Petals of the Lotus: Five Asian Buddhist Communities in Toronto*. Toronto: University of Toronto Press.
- Martin, D. 2002. *Pentecostalism: The World their Parish*. Oxford: Blackwell.
- Marty, M.E. and Appleby, R.S. (eds) 1991–5. *The Fundamentalism Project*, 5 vols. Chicago: University of Chicago Press.
- Meyer, J.W., Boli, J., Thomas, G.M. and Ramirez, F.O. 1997. 'World society and the nationstate', *American Journal of Sociology*, 103 (1), 144–81.
- Min, P.G. and Kim, J.H. (eds.) 2002. *Religions in Asian America: Building Faith Communities*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.
- Moore, W.E. 1966. 'Global sociology: The world as a singular system', *American Journal of Sociology*, 71, 475–82.
- Nederveen Pieterse, J. 2003. *Globalization and Culture: Global Melange*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Nettl, J.P. and Robertson, R. 1968. *International Systems and the Modernization of Societies: The Formation of National Goals and Attitudes*. New York: Basic Books.
- O'Toole, R. 1984. *Religion: Classical Sociological Approaches*. Toronto: McGraw-Hill Ryerson.
- Paden, W.E. 1992. *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion*. Boston: Beacon Press.
- Papastergiadis, N. 2000. *The Turbulence of Migration: Globalization, Deterritorialization, and Hybridity*. Cambridge: Polity Press; Malden, MA: Blackwell.
- Peterson, D. and Walhof, D. (ed.) 2002. *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Prebish, C.S. and Baumann, M. (eds) 2002. *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Prebish, C.S. and Tanaka, K.K. (eds) 1998. *The Faces of Buddhism in America*. Berkeley, CA: University of California Press.

- Riesebrodt, M. 1993. *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*. Translated by Don Reneau. Berkeley, CA: University of California Press.
- Robertson, R. 1992. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Robertson, R. and Chirico, J. 1985. 'Humanity, globalization, worldwide religious resurgence: A theoretical exploration', *Sociological Analysis*, 46, 219–42.
- Robertson, R. and Lechner, F. 1985. 'Modernization, globalization, and the problem of culture in world-system theory', *Theory, Culture and Society*, 2 (3), 103–17.
- Roof, W.C. 1999. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Roudometof, V. 2001. *Nationalism, Globalization, and Orthodoxy: The Social Origins of Ethnic Conflict in the Balkans*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Saint-Blancat, C. 1997. *L'islam de la diaspora*. Paris: Bayard.
- Segal, R.A. 1992. *Explaining and Interpreting Religion: Essays on the Issue*. New York: Peter Lang.
- Sekar, R. 2001. 'Global reconstruction of Hinduism: A case study of Sri Lankan Tamils in Canada'. PhD dissertation, University of Ottawa, Ottawa.
- Smith, A.D. 1991. *The Age of the Behemoths: The Globalization of Mass Media Firms*. New York: Priority Press.
- Smith, J.Z. 1988. "'Religion" and "Religious Studies": No Difference at All', *Soundings*, 71, 231–44.
- Smith, W.C. 1991. *The Meaning and End of Religion*. Foreword by John Hick. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Tomlinson, J. 1999. *Globalization and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Van der Veer, P. 1994. *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press.
- Vásquez, M.A. and Marquardt, M.F. 2003. *Globalizing the Sacred: Religion across the Americas*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Vertovec, S. and Rogers, A. (eds) 1998. *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*. Aldershot: Ashgate.
- Wallerstein, I. 1974. *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.
- Wallerstein, I. 1979. *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Warner, S. and Wittner, J.G. (eds) 1998. *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia: Temple University Press.
- Waugh, E.H., Abu-Laban, S.M. and Qureshi, R.B. (eds) 1991. *Muslim Families in North America*. Edmonton: University of Alberta Press.
- Wilcox, C. 2000. *Onward Christian Soldiers: The Religious Right in American Politics*, 2nd edn. Boulder, CO: Westview Press.
- Wilkinson, M. 2006. *The Spirit Said Go: Pentecostal Immigrants in Canada*. New York: Peter Lang.
- Williams, R.B. 1988. *Religions of Immigrants from India and Pakistan: New Threads in the American Tapestry*. New York: Cambridge University Press.
- Yoo, D.K. (ed.) 1999. *New Spiritual Homes: Religion and Asian Americans*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Текст са енглеског језика превео Милош Јовановић

**RELIGION AND GLOBALIZATION****Summary**

The central aim of this work is to show how religion has been and still is a significant aspect of globalization. Contestation around globalization and religion is symptomatic of their relation. After discussing the actual meaning of the categories of globalization and religion, author states that the sociological discussion about the relation of religion and globalization has for the most part focused on institutional religion, although certain perspectives argue that highly individualistic and non-institutional forms under headings like spirituality are becoming increasingly dominant. Three sorts of institutional manifestations which received the most attention with respect to the global spread of contemporary religion are being discussed: importance of religion in the context of transnational migration, a great variety of religious organizations and movements, and the role that religions have played in social and political movements. The study of religion(s) in the context of globalization has so far been relatively neglected topic, and this might be due to the fact that religions usually ground themselves in tradition as opposed to contemporary developments, to the close relation between religion and local and regional culture, and to the lingering effect of secularization perspectives which have led many social scientists to expect religion to be irrelevant in the modern world.

**Key words:** religion, globalization, transnational migration, religious organizations and movements.