

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Borut Vovšek

Mentor: doc. dr. Marjan Smrke

ODNOS MED RELIGIJO IN POLITIKO V LJUDSKI REPUBLIKI KITAJSKI
OD LETA 1949 DO DANES

DIPLOMSKO DELO

Ljubljana 2007

*Zahvaljujem se svojemu mentorju doc. dr. Marjanu Smrketu za strokovno pomoč in
potrpežljivost pri nastajanju diplomskega dela.
Posebej se zahvaljujem mami in pokojnemu očetu, ki sta mi vedno stala ob strani, ter
prijateljem za vso spodbudo in nesebično pomoč.*

Odnos med religijo in politiko v Ljudski republiki Kitajski od leta 1949 do danes

Religiozna prepričanja ter običaji so pomembna in rastoča realnost moderne kitajske družbe, ki je ni moč razumeti brez temeljitega vpogleda vanje. Pričujoče diplomsko delo analizira odnose med državo in religijo v Ljudski republiki Kitajski. Pregled je razdeljen na več časovnih obdobjih, razmejenih s pomembnimi zgodovinskimi dogodki (1949, 1966, 1978, 1989). Religija danes predstavlja pomembno politično zadevo za kitajsko komunistično oblast. V skladu z ortodoksno marksistično teorijo bi morala po vzpostavitvi socializma izginiti, kar pa se ni zgodilo. Pozneje je kulturna revolucija Kitajsko komunistično partijo izučila, da religije ni moč odstraniti niti s silo. V zadnjih 25 letih so verske tradicije oživile svoje aktivnosti in organizacije ter obnovile svoje templje, mošeje in cerkve, navkljub strogi ureditvi in zatiranju s strani oblasti. Širše gledano poskuša oblast omejiti verske aktivnosti z uradnim priznavanjem zgolj petih svetovnih religij: budizma, katolicizma, daoizma, islama in protestantizma. Za vsako izmed njih je oblast vzpostavila tudi hierarhično urejeno 'domoljubno' organizacijo, ki predstavlja vez med verniki in oblastjo.

Ključne besede: Kitajska, država, politika, religija, zgodovina

Relationship between state and religion in People's Republic of China from year 1949 till now

Religious beliefs and rituals are an important reality in modern Chinese society, which cannot be fully understood without taking them into account. This paper analyses the relationship between state and religion in People's Republic of China. The review is partitioned into different time periods marked by important historical events (1949, 1966, 1966, 1978, 1989). Religion presents today an important political issue for the Chinese communist government. According to orthodox Marxist theory religion was supposed to wither away as socialism was established, but in China this never happened. Afterwards the Cultural Revolution taught China's Communist Party that religion cannot be eradicated by force. In the last 25 years religious traditions in China have revived their activities and organizations and rebuilt their temples, mosques and churches, despite decades of strict regulation and repression by the government. At the broadest level, the government has sought to constrain religious activity by conferring recognition on only five world religions: buddhism, catholicism, taoism, islam and protestantism. For each, the government erected a hierarchically ordered 'patriotic' organization, which serves as an intermediate between believers and the government.

Keywords: China, state, politics, religion, history

KAZALO

SEZNAM KRATIC	7
UVOD	8
1. ODNOS MED RELIGIJO IN DRŽAVO V TEORIJI.....	12
1.1 TEMELJNI POJMI	12
1.1.1 Država.....	12
1.1.2 Moč.....	12
1.1.3 Religija.....	13
1.1.4 Religioznost	14
1.1.4.1 Ljudska religioznost	14
1.1.4.2 Sekularna (in civilna) religioznost.....	14
1.1.5 Tipi verskih skupnosti.....	15
1.1.5.1 Cerkev.....	16
1.1.5.2 Denominacija.....	16
1.1.5.3 Sekta	16
1.1.5.4 Kult.....	17
1.2 OSNOVNA OPREDELITEV ODNOSOV MED DRŽAVO IN RELIGIJO	18
1.3 TIPOLOGIJE ODNOSOV DRŽAVA–RELIGIJA/CERKEV	21
1.3.1 Tipologija Zdenka Roterja	21
1.3.2 Tipologija W. Cole Durhama jr.	31
1.3.3 Tipologija Lelanda Robinsona	37
2. ODNOS MED RELIGIJO IN DRŽAVO V PRAKSI	41
2.1 RELIGIJSKA SLIKA LRK	41
2.1.1 Konfucianizem	46
2.1.2 Daoizem	50
2.1.3 Budizem	52
2.1.4 Islam.....	54
2.1.5 Krščanstvo.....	57
2.1.5.1 Katolicizem.....	58

2.1.5.2 Protestantizem	59
2.1.6 Maoizem	60
2.2 POLITIČNI RAZVOJ LRK PO OBDOBJIH IN ODNOS DO RELIGIJE	63
2.2.1 Obdobje do 1949	63
2.2.1.1 Zgodovinska dejstva	63
2.2.1.2 Položaj religije v družbi	65
2.2.2 Obdobje 1949 – 1966	67
2.2.2.1 Zgodovinska dejstva	67
2.2.2.2 Status religije v družbi	72
2.2.3 Obdobje 1966 – 1978	76
2.2.3.1 Zgodovinska dejstva	76
2.2.3.2 Status religije v družbi	77
2.2.4 OBDOBJE 1978 – 1989	79
2.2.4.1 Zgodovinska dejstva	79
2.2.4.2 Status religije v družbi	80
2.2.5 Obdobje 1989 – 2007	83
2.2.5.1 Zgodovinska dejstva	83
2.2.5.2 Status religije v družbi	84
ZAKLJUČEK	92
VIRI ZA DIPLOMSKO DELO	95

SEZNAM KRATIC

KBZ – Kitajska budistična zveza
KDKZ – Kitajska domoljubna katoliška zveza
DDZ – Kitajska daoistična zveza
KIA – Kitajska islamska zveza
KPS – Kitajski protestantski svet
KKP – Kitajska komunistična partija
KKŠK – Kitajska katoliška škofovska konferenca
LRK – Ljudska republika Kitajska
NRG – novo religiozno gibanje
RG – revolucionarno gibanje
PTSG – Protestantsko trojno-sam gibanje
UVZ – Urad za verske zadeve

UVOD

Ob kombiniranju pojmov Ljudska republika Kitajska (v nadaljevanju LRK), politika in religija si je moč zastaviti številna vprašanja. Religiozna prepričanja ter običaji so pomembna in rastoča realnost moderne kitajske družbe, ki je ni moč razumeti brez temeljitega vpogleda. Po drugi strani pa so religiozna prepričanja s političnega vidika pomembna za oblast, saj naj bi religija v skladu z marksistično teorijo po vzpostavitvi socialističnega sistema izginila, kar pa se v realnosti ni zgodilo. Kot trdi Daniel Overmyer (2003: 307), se je zgodilo ravno nasprotno, verske tradicije vedno bolj cvetijo, s tem pa predstavljajo vedno večjo nevarnost Kitajski komunistični partiji (v nadaljevanju KKP) in državni oblasti.

Odnos med politično in versko oblastjo je pomemben zaradi vpliva, ki ga imata vsaka na svoje 'podanike'. Kot pravi Pitman B. Potter (2003: 11), je v odnosu med religijo in državo pogosto prihajalo do tekmovanja. Dinastični odnosi z verskimi organizacijami in doktrino so »vključevali poskuse zaplembe legitimnosti preko (državnega, op. B.V.) sponzoriranja običajev, medtem pa so ljudske religije navkljub nenehnim poskusom državnega nadzora na lokalni ravni še nadalje uspevale«. Religija je obenem predstavljala pomemben vir upora proti cesarski oblasti.

Po mnenju Jasona Kindoppa (2004: 8) so naravna trenja med religijo in državo na območju Kitajske privedla do neprimerljive zgodovine na osnovi vere temelječih uporov proti oblasti. Takšno mnenje je v svoji klasični študiji religije v kitajski družbi ugotavljal že C. K. Yang, ki je zapisal, da so verski upori polnili zgodovinske beležke vsakega desetletja od sredine 18. stoletja dalje. »Le malo političnih uporov upoštevanja vrednega obsega je bilo popolnoma nepovezanih s kakršnim koli verskim elementom ali organizacijo«.¹ Seveda je pri tem potrebno dodati, da se je tudi vsakokratna kitajska oblast legitimizirala na verski način. Do 20. stoletja je bil v ta namen v največji meri uporabljan konfucianizem – v vmesnih obdobjih so bili pomembni tudi daoizem, budizem itd. -, od nastanka LRK pa se zdi, kot da je vlogo religije prevzel maoizem. Slednji predstavlja kitajsko različico komunistične ideologije, ki pa je po mnenju Marjana Smrketa (2000: 134) razvil številne značilnosti, ki spadajo na območje religijskega.

¹ C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, University of California Press, 1961. V Kindopp (2004: 8–9).

Po navedbah Karla-Fritza Daiberja je od cesarske dinastije Tang (618–907) naprej le stežka obstajal politični režim, ki ni od verskih skupin zahteval neke oblike registracije ali licenciranja oziroma si ni prisvojil pravice do nadzorovanja in vmešavanja v verske zadeve. »Političen nadzor se je vedno prebudil, ko se je zazdelo, da poskuša pridobiti vpliv neodvisno religiozno gibanje, ki ni pripadalo pravovernemu konfucianizmu ali kultu vladarji in njegovih uradnikov« (Daiber 2003: 420). Daniel Bays pojasnjuje (2004: 26–27), da v ta namen že tisoč let obstaja poseben institucionalni aparat vsakokratne oblasti. Vse od dinastije Song (960–1279) do padca dinastije Qing (1644–1911) leta 1911 je namreč v prestolnici obstajal Obredni svet, ki je preverjal klerikalno birokracijo na enak način kot to danes izvaja komunistični Urad za verske zadeve (v nadaljevanju UVZ).

Kitajska država je imela v preteklosti velike verske pretenzije in zahteve, trdi Bays, te pa po njegovem mnenju obstajajo tudi v današnjem času. »Tako danes kot nekoč, se v svoji obliki javne razprave, v svojem posvečevanju obstoječega političnega reda ter v številnih drugih oblikah kitajska oblast obnaša kot teokratična organizacija«² (Bays 2004: 27). Obenem kitajski državi nikoli ni bilo potrebno priznati religije v obliki neke institucije. Vzrok za to je tesna povezava med kitajsko religijo in kulturo. Religija je preprosto bila prisotna kot del zasebnega življenja, a tudi kot del javnega. »Tako se je v določenih obdobjih celo dvomilo o njenem obstoju, čeprav so tisoči templjev in svetišč podajali dokaz o obstoju religioznega življenja ljudi.« (Daiber 2003: 419).

Temu sicer nasprotujejo kitajski komunistični strokovnjaki za religijske študije³, ki opozarjajo, da »čeprav je dejstvo, da so nekateri kitajski vladarji podpirali religijo, pa nikoli niso uporabljali religiozne ideologije kot osnovo za svoje vladanje« (Luo 1987: 31). Njihov argument je, da so tudi v obdobju dinastije Tang (618–907), ko sta cvetela daoizem in budizem, pripadnike državne uprave izbirali na osnovi izpitov iz teorije konfucianizma. Pri tem pojasnjujejo, da je konfucianistična ideologija s svojo patriarhalno etično noto predstavljala pomembno podporo vladarjem pri njihovem vladanju, obenem pa bila tudi pomemben zgodovinski dejavnik, ki je oviral siceršnjo širitev religije na kitajskih

² Glej tudi Hunter, Alan in Don Rimmington (1992) *Religion and Social Change in Contemporary China*. V Alan Hunter in Don Rimmington (ur.) *All Under Heaven: Chinese Tradition and Christian Life in The People's Republic of China*, 11–37. Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok.

³ V pričujočem diplomskem delu se bom pri navajanju kitajskih komunističnih pogledov posluževal predvsem knjige *Religion under Socialism in China* iz leta 1991, ki jo je uredil Luo Zhufeng. Knjigo je napisala skupina znanstvenikov iz Inštituta za raziskovanje religije, ki deluje v okviru Akademije za družbene vede v kitajskem Šanghaju (MacInnis, 1991:xv). Njihova osnovna teoretična analiza v veliki meri temelji na Marxu, Engelsu in Leninu (MacInnis, 1991:xx).

tleh. Pri tem se je moč vprašati, koliko 'vode' zdrži njihov argument v primeru, če konfucianizem opredelimo kot religijo.

Ravno opredelitev, kaj je religija, pa je pri analizi odnosov med državo in verskimi skupnostmi lahko odločilnega pomena. Namreč, definiranje religije ima lahko tako za posameznike kot tudi za določene skupine in institucije zelo konkretne in tudi resne praktične posledice. Definicije lahko pod določenimi pogoji dobijo politično težo v smislu vplivanja na razmerja moči. Zato definicije niso nekaj zgolj teoretičnega, temveč lahko odločilno vplivajo tudi na vlogo, pomen in meje religije v družbenem življenju.⁴ Kot pravi Aleš Črnič (2001: 1006):

/D/efinicije religije uporabljajo (in tudi proizvajajo) različni družbeni akterji. Pri opredeljevanju vloge religije v družbi (npr. v šolstvu in drugih javnih ustanovah) jih lahko uporablja politika. Pri odločanju o upravičenosti do statusa religije jih lahko uporablja sodstvo. Uporabljajo jih tudi sama NRG (nova religiozna gibanja, op. B.V.) pri svojih prizadevanjih za pridobitev legalnega statusa religije, ki jim omogoča družbeno delovanje in določene, s statusom povezane, ugodnosti. Prav tako jih v utrjevanju svojih pozicij v družbi in v izražanju odnosa do konkurenčnih NRG uporabljajo uveljavljene cerkve, v borbi proti NRG pa tudi protisekantska gibanja.

Po mnenju kitajskih avtorjev »religija ni zgolj ideologija, temveč kompleksen socialni fenomen, vrsta družbene realnosti, in je organiziran del družbenega življenja, ki ga ni moč ignorirati./.../Ob ignoriranju religije ni možna natančna razlaga socialne ideologije, moralnih norm, običajev, literature in umetnosti./.../Religija zagotovo ni trdna in nespremenljiva; ravno nasprotno, neprestano je podvržena rasti in spreminjanju« (Luo 1991: 9). Takšna razlaga religije kaže na njen velik pomen v kitajski družbi.

Ustavna ureditev LRK pa predstavlja veliko težavo pri definiranju 'normalnih' verskih aktivnosti. Edina avtoriteta, ki ima moč opredeljevanja tega pojma je KKP ter uradne državne institucije. Enako velja glede odločanja o tem, ali se neka organizacija uvršča med 'religiozne'. (Daiber 2003: 422). V primeru NRG Falun Gong je bila podana odločitev, da to ni verska organizacija. To je obenem pomenilo, da se člani gibanja niso mogli sklicevati na pravico do svobode veroizpovedi. Za KKP se na splošno zdi, da je praviloma

⁴ James Beckford (1999): The Politics of Defining Religion in Secular Society: From a Taken-for-granted Institution to a Contested Resource. V Jan G. Platvoet. in Arie L. Molendijk (ur.): The Pragmatics of Defining Religion: Context, Concepts and Contests, str. 23–40. Leiden, Boston, Köln: Brill. V Črnič (2001: 1006).

nenaklonjena novim načinom izražanja religioznosti, saj pravno zaščito nudi zgolj etabliranim, uveljavljenim religijam, s tem pa jih kot take (ne)namerno privilegira nasproti NRG.

Številne verske organizacije in njihovi voditelji, ki so ponovno oživali po koncu kulturne revolucije, lahko predstavljajo pogon za morebitne obsežne družbene spremembe. Partija se zagotovo zaveda, da manipuliranje oz. vplivanje na ljudi ni neka nova iznajdba, ki jo zna na kitajskih tleh uporabljati izključno KKP, temveč da znajo to 'veščino' uporabljati tudi drugi. Ravno v tem kontekstu se zdi analiza odnosa med državo in religijo oz. med KKP in priznanimi verskimi skupnostmi skozi zgodovinski pregled zelo smiselna. V diplomskem delu se bom osredotočil na zgodovinski trend odnosov med tema subjektoma ter poskušal ugotoviti, ali se odnosi skozi čas izboljšujejo ali slabšajo, ter seveda opredeliti vzroke za podane rezultate.

Pri temi odnosov med državo in religijo v LRK je potrebno opozoriti tudi na nekatere pomanjkljivosti sledeče analize. Prvič, treba se je zavedati, da je obseg znanstvenih informacij o tej temi, ki so na voljo javnosti, zelo omejen. Zaradi relativne geografske nedostopnosti LRK, pa tudi zaradi omejitev pretoka podatkov iz LRK navzven, se s to temo ukvarja relativno malo strokovnjakov. Drugič, informacije, ki jih nudi sama KKP, so precej nepopolne, v nekaterih primerih pa skušajo prikazati sliko, ki je v teoriji lepša od dejanskega stanja.

Pri svoji analizi se bom opiral predvsem na primarne, še bolj pa na sekundarne vire. Na njihovi podlagi želim preveriti resničnost naslednjih dveh hipotez:

1. Država je do priznanih religij v današnjem obdobju LRK v primerjavi s preteklimi obdobji LRK tolerantna v največji meri doslej oz. je dejanski položaj priznanih religij - kot tolmačen s strani države - v današnjem obdobju v primerjavi s preteklimi obdobji najmanj restriktiven.
2. Dejanske omejitve, ki jih država postavlja religijskim gibanjem v LRK skozi vsa analizirana časovna obdobja, presegajo z ustavo določene pravne omejitve religijske dejavnosti v LRK.
- 3.

1. ODNOS MED RELIGIJO IN DRŽAVO V TEORIJI

1.1 TEMELJNI POJMI

Pred začetkom razprave o odnosih med državo in religijo v posameznih obdobjih LRK je potrebno opredeliti temeljne pojme, saj je le v tem primeru moč natančno definirati posamezne odnose med omenjenima pojmomoma in si ustvariti jasno sliko o obravnavanem vprašanju. Zato bom opredelil sledeče pojme: država, moč, religija, religioznost, navedel pa bom tudi splošne najznačilnejših tipov verskih skupnosti. Pri tem velja opozorilo, da se včasih kitajska predstava o določenem pojmu zelo razlikuje od navedenih definicij, oblikovanih po zahodnem religioznem vzorcu.

1.1.1 Država

Max Weber je državo definiriral kot »človeško skupnost, ki si (uspešno) lasti monopol nad legitimno uporabo fizične sile na danem ozemlju« (Haralambos 1999: 512). To pomeni, da lahko zgolj država sama uporabi pravni sistem, da ljudi zapre proti njihovi volji. Kot pri tem navajata Michael Haralambos in Martin Holborn (ibid.), s takšno definicijo na splošno soglašata večina sociologov. Po njunih besedah lahko na podlagi omenjene definicije za državo rečemo, da sestoji »iz politične oblasti ali zakonodajalca, ki sprejema, zakone, birokracije oziroma javne uprave, ki izvršuje vladne odločitve, policije, ki je odgovorna za uveljavljanje zakonov in oboroženih sil, katerih naloga je zaščita države pred zunanjimi grožnjami«.

1.1.2 Moč

Sociologi (Haralambos 1999: 509) razlikujejo med dvema oblikama moči - oblastjo in silo: 1. Oblast (avtoriteta) je oblika moči, ki je sprejeta kot legitimna, to je pravilna in upravičena, in jo zato na tej podlagi ubogamo. Če se torej člani kitajske družbe strinjajo, da ima parlament pravico do sprejemanja določenih odločitev in le-te obravnavajo kot veljavne, lahko opredelimo moč parlamenta kot legitimno. 2. Prisila pa je oblika moči, ki je tisti, ki so jih podrejeni, ne štejejo za legitimno. Torej bi lahko z vidika Tibetancev moč kitajske vlade opredelili kot prisilo.

1.1.3 Religija

Kot navaja Marko Kerševan (Flere in Kerševan 1995: 19), se onkraj soglasja, da je religija kot predmet znanosti človekova in človeška dejavnost, začnejo razhajanja o tem, na katera človeška dejanja naj mislimo, ko govorimo o religiji, in kakšne vrste so, kaj je njihovo bistvo, cilji, smisel itd.

»Religija je, preprosto rečeno, verovanje v nadnaravno. Ta definicija pa ne vključuje ideje, da imajo nadnaravne sile vpliv ali oblast nad svetom«, menita Haralambos in Holborn (1999: 454), ki pri tem navajata tudi Rolanda Robertsona, po katerem se religija »sklicuje na obstoj nadnaravnih bitij, ki upravljajo z življenjem«, ter Melforda E. Spira, ki pravi, da religija temelji na »verovanju v nadčloveška bitja in v njihovo moč, da pomagajo ali škodijo človeku«. Opredelitvi Robertsona in Spira sta tako osredotočeni na naravo religioznega prepričanja, vendar pa obstajajo tudi druge definicije, ki dajejo večji poudarek drugim vidikom religije.

Emile Durkheim je v okviru funkcionalističnega pogleda religijo opredelil kot »enoten sistem verovanj in praks, povezanih s svetimi stvarmi, to je tistim, kar je oddvojeno in prepovedano«. Durkheim je namreč sklepal, da vse družbe delijo svet na dve kategoriji: sveto (sakralno) in posvetno (profano) oziroma nesveto. Glavna naloga religije je krepitev kolektivne zavesti, torej skupnih vrednot in moralnih prepričanj, brez katerih bi bilo po Durkheimovem mnenju družbeno življenje nemogoče. Religija torej krepi enotnost skupine. Pri tem je pomembna tudi funkcija kolektivnega čaščenja, kjer člani skupine skupaj izražajo svojo vero v skupne vrednote in prepričanja, posledica tega pa je krepitev integracije družbe (Haralambos 1999: 454–455).

Za Karla Marxa, utemeljitelja idej socializma in komunizma, pa je religija iluzija, ki lajša trpljenje, ki ga povzročata izkoriščanje in odtujitev. Religija je tako niz mitov, ki upravičujejo in legitimirajo zapostavljenost podrejenega razreda in prevlado ter privilegije vladajočega razreda. Po navedbah marksistov gre pri religiji za izkrivljeno realnost, ki povzroča mnogo zmot, ki oblikujejo podlago ideologije vladajočega razreda in napačne razredne zavesti (Haralambos 1999: 458–459).

1.1.4 Religioznost

Sergej Flere (Flere in Kerševan 1995: 68) pod religioznostjo pojmuje »stanje (stopnjo, intenziteto, obliko, konfiguracijo sestavin) navezanosti (človeka, skupine) na religijo«. Kot navaja Flere, sta Rodney Stark in Charles Y. Glock, opirajoč se na Yoshia Fukuyamo, oblikovala razlago o petih dimenzijah religioznosti. Te dimenzije oziroma razsežnosti so sledeče: 1. ideološka (stališče do verskega nauka), 2. ritualna (udeležba pri obredju), 3. izkustvena (versko doživetje), 4. intelektualna (spoznanje dejstev o veri), in 5. posledična (izpeljevanje verskih določil v vsakdanjem življenju). Stark in Glock sta ugotovila, da gre za medsebojno – bolj ali manj – neodvisne razsežnosti, vseeno pa se je kot najpomembnejša in najvplivnejša komponenta pokazala ideološka dimenzija.

1.1.4.1 Ljudska religioznost

»Ljudska religioznost /.../ vsebuje vse tiste vzorce vedenja in nauke, zlasti pa rituale, ki jih udejanja množica 'navadnih' vernikov, kar pa se razlikuje in je pogosto celo v nasprotju z uradnim naukom oz. uradno, cerkveno predpisano in zaželeno religioznostjo,« trdi Flere (Flere in Kerševan 1995: 72), ki nadalje pojasnjuje, da gre predvsem za religioznost, ki se opira na neko versko tradicijo, »je pa ob robu ali pa se celo postavlja po robu tistemu, kar narekuje uradna duhovščina oz. uradna cerkev«. Po njegovem videnju je ljudska religioznost del tradicionalne kulture in je kot taka »za številne vernike v vsakdanjem življenju bolj pomembna /.../ kot pa uraden nauk«.

1.1.4.2 Sekularna (in civilna) religioznost

V okvir sekularne (posvetne) religioznosti štejemo »pojave, kjer se na religiozen ali kvazireligiozen način dojemajo posamezni očitno tuzemski, totranski objekti, pojavi, osebk. Gre za pojave idolatrije, malikovanja ljudi, dogodkov, organizacij, kjer pride do doživetij in ritualov podobnim tistim, ki so značilni za religijo« (Flere in Kerševan 1995: 73). Do sekularne religioznosti pride v družbi, kjer je prišlo do sekularizacije in kjer posledično obstaja duhovna praznina oziroma ni zadoščeno 'potrebi po svetem'. V primeru tega tipa religioznosti se tako 'resnično' sveti objekti – ki so sicer izgubili svojo prepričljivost – zamenjajo s surogati, za katere pa je moč že hitro uvideti, da jih resnične svetosti primanjkuje oziroma se njihova 'karizma' hitro ('hitro' v zgodovinskih terminih) izčrpa (Flere in Kerševan 1995: 73).

1.1.4.2.1 Civilna religija

Ameriški sociolog Robert Bellah je v sociološko teorijo v okviru sekularne religioznosti uvedel pojem civilna religija, čeprav ta po Flere in Kerševan (1995: 74–76) v sociologiji ni popolnoma sprejet. Po Bellahu se v civilni religiji se poudarja svetost naroda, njegovega poslanstva, njegove posebne navezanosti na Boga in posebne odgovornosti do njega.⁵

Kot navaja Flere (ibid.), »komunizem kot ideologijo lahko štejemo za 'sekularizirano', točneje 'ateistično' različico civilne religije, kjer smo bili priče ideji o konsumaciji zgodovine, ki ji bo sledila družba brez slehernega izkoriščanja, dominacije, tlačenja, torej spet različica odrešitve.« Po njegovem mnenju je sicer moč priti do sklepa:

o kontinuumu razmerij med religijo v standardnem smislu in politično ideologijo, kar vse skupaj imenujemo civilna religija. Na enem koncu kontinuuma so vse tiste situacije, kjer se z religijo le malo manipulira v politično-legitimacijske namene. Prek raznih modalitet krepkejše in intenzivnejše uporabe religije in instrumentalizacije le-te v politične namene pridemo do drugega konca kontinuuma, kjer religija v standardnem pomenu popolnoma izgine in pride do popolne 'sekularizacije civilne religije'. Gre zlasti za / ... / real-socialistične režime, kjer religijo v standardnem pomenu zavračajo in negativno zaznamujejo, predmet malikovanja pa postanejo popolnoma tostranski, posvetni pojavi: vodja, partija, država, razred.

Dragomir Pantić, ki je raziskoval razmerje posvetne, zlasti pa civilne religioznosti do 'klasične' oziroma 'standardne', je ugotovil, da se »'klasično' religiozni nagibajo tudi k oblikam sekularne religioznosti. Na osnovi zbranih podatkov je zato podal sklep, da sta klasična in sekularna religioznost le dve manifestaciji v bistvu istega pojava (bazične religioznosti).⁶

1.1.5 Tipi verskih skupnosti

Flere (Flere in Kerševan 1995: 88) kot osnovne tipe verskih skupnosti razlikuje cerkev, denominacijo sekto in kult. Pri tem opozarja, da »se pri taki razvrstitvi srečujemo s pojmi, ki izvirajo iz krščanske tradicije in je včasih nasilno, če jih uporabimo za druga verstva, zlasti orientalna«.

⁵ Robert N. Bellah in Phillip E. Hammond (1980): Varieties of Civil Religion. San Francisco: University of California Press. V Flere in Kerševan (1995: 74).

⁶ Dragomir Pantić (1985): Klasična i svetovna religioznost. Beograd: IDN. V Flere in Kerševan (1995: 74).

1.1.5.1 Cerkev

Po Ernstu Troeltschu, ki je pojem oblikoval na podlagi srednjeveškega izkustva krščanstva v zahodni Evropi, gre za versko skupnost, ki si prizadeva za univerzalnost (naj bi zajela ves svet, razodela svoj nauk in vsilila svojo oblast vsem ljudem). Popolne univerzalnosti sicer nikoli ne doseže, lahko pa postane verska ustanova vsaj v nacionalnih mejah.⁷

Avtoriteta v cerkvi je razporejena hierarhično in centralistično, duhovščina pa ima oblast tudi nad laiki. Cerkev podpira sistem oblasti neke družbe in je sama del ureditve, običajno tisti del, ki celoti podeljuje legitimnost. Otroci postanejo člani, pripadniki cerkve takoj po rojstvu, brez zavestnega pristanka. Položaj cerkve kot vse zajemajoče ustanove pa ni nikoli trajno in neomejeno zajamčen, zato lahko preide v denominacijo ali pa celo v sekto (Flere in Kerševan 1995: 88–89).

1.1.5.2 Denominacija

Flere denominacijo opredeljuje kot versko skupnost, ki običajno ne zajema večine prebivalcev neke dežele ali države, nima pa niti pretenzije po univerzalnosti. Po velikosti je podobna sektam ali pa celo nekoliko večja. Od slednjih se denominacija razlikuje po »odsotnosti izključnosti in po večji strpnosti do drugih narodov.« Denominacije običajno »nimajo pretenzij postati edino zveličavne in odrešilne skupnosti, glede drugih nauk pa ne trdijo da so popolnoma zmotni« (Flere in Kerševan 1995: 94). Prav tako nimajo ostro odklonilnega stališča do vladajoče družbene ureditve, obenem pa niso del vladajočih ustanov. Denominacije nastajajo predvsem s prilagajanjem ločin (denominacionalizacija).

1.1.5.3 Sekta

Sekta (ločina) je manjša verska skupnost, ki se oblikuje predvsem z ločitvijo iz neke druge skupnosti (cerkve ali pa tudi ne), za katero pripadniki sekte menijo, da več ne narekuje resnične vere oz. da je odstopila od pravega nauka. Za sekte je značilno poudarjanje posameznih delov nauka. Formalno gledano je sekta običajno demokratično organizirana, kjer duhovščina nima posebne institucionalno definirane oblasti, dejansko pa ji vladajo navdihnjeni in karizmatični posamezniki (Flere in Kerševan 1995: 90–91).

Sekte so podvržene procesu stalnih notranjih delitev. Člani sekte se štejejo za versko elito, kar pa socialni psihologi razlagajo kot kompenzacijo za depriviran, neugoden družbeni

⁷ Ernst Troeltsch (1912/1931): *The Social Teaching of the Christian Churches*. London: MacMillan. V Flere in Kerševan (1995: 88).

položaj. Werner Stark meni, da gre pri družbeni bitnosti ločin za družbeno in psihološko deprivacijo. Prihaja namreč do odtujitve od širše družbe, do kompenzacije in nadkompenzacije ter do verske oblike protesta.⁸

Sekta naj bi imela sovražno stališče do vladajočih družbenih institucij in nazorov, kar pomeni da je pojav toliko bolj verjeten, kolikor bolj so vladajoče, uradne ustanove toge, represivne, nedovzetne za spremembe in prilagajanje (Flere in Kerševan 1995: 92). V okviru ločine so pogosto prepovedane nekatere dejavnosti, ki jih v družbi štejejo za normalne (npr. udeležba v političnem življenju), kar naj bi prispevalo k notranji integraciji ločine in določanju meja z zunanjo družbo. Pri tem Flere opozarja, da so možnosti »zavračanja vladajočega družbenega reda seveda omejene, saj člani ločine nujno sodelujejo v gospodarskih procesih s pripadniki drugih skupin« (Flere in Kerševan 1995: 91).

Sekte imajo notranjo tendenco (za katero pa ni nujno, da bo prevladala) prilagajanja okolju, zlasti če vladajoča družba do njih ni sovražno naravnana. V takšnih pogojih se lahko prelevijo v denominacijo, včasih pa celo v cerkev.

1.1.5.4 Kult

Kult je najmanj jasno institucionalizirana, najslabše organizirana oblika verske skupnosti, je fluidna in amorfna/brezlična oblika. Po Fleretu je zato »morda bolj točno govoriti o gibanju kot pa o skupnosti«. Za oblikovanje kulta je dovolj sprejetje nauka, ki sicer pogosto sploh ni razdelan in sloni na majhnem številu verskih trditev. Pri kultu gre torej za ezoteričen nauk, razumljiv le ozkemu krogu posvečenih. Kar se tiče članstva, je to prostovoljno, včasih je dovoljena hkratna pripadnost drugih verskih skupnostim. Pri tem Flere opozarja, da je »vpliv sodobnih verskih demagogov v spodbujanju takšnih kultov lahko tolikšen, da se pripadniki izločijo iz družbe in nastane nekakšna 'totalitarna' skupnost pod vodstvom kakega pridigarja«. Formalna organizacija kulta pogosto ni jasno definirana, zato obstajajo velike možnosti za vsiljevanje 'karizmatičnih' voditeljev (Flere in Kerševan 1995: 95–96).

⁸ Werner Stark (1966): *The Sociology of Religion. Study of Christendom*. London: Routledge. V Flere in Kerševan (1995: 92).

1.2 OSNOVNA OPREDELITEV ODNOSOV MED DRŽAVO IN RELIGIJO

Po mnenju kitajskih avtorjev je religija zapleten zgodovinski in družbeni pojav, ki ga moramo raziskovati z različnih vidikov in s tem povezanih pogojev. Razlogi za obstoj religije so namreč obsežni. »V naši državi, še posebej, ko raven razvoja produkcijskih sredstev še vedno ni dovolj visoka, so revščina, trpljenje, nazadnjaštvo, bolezni itn. glavni razlogi za obstoj verskega prepričanja. Obenem so 'življenje, starost, bolezen in smrt', kot pravijo nekateri, dolgoživa in begajoča vprašanja. Kadar pa nanje ni razumnih odgovorov, ljudje svoje upe polagajo v 'naslednje življenje'« (Luo 1991: 4).

Pri obravnavi vprašanja dejanskega obstoja religije se pogosto sklicujejo na ideje Karla Marxa in Friedricha Engelsa. »Religija je odsev družbene stvarnosti, zato bo refleksija v različnih družbah različna. V vsaki družbi se moramo poglobiti v posamezne družbene oblike in družbene odnose, da bi lahko raziskali značilnosti in funkcije religije. Marx in Engels sta trdila, da 'religija nima ne narave ne kraljestva'. Na vsaki stopnji religioznega razvoja se moramo osredotočiti na materialni svet, da bi lahko ugotovili naravo religije« (Luo 1991: 13).⁹

Raven varstva svobode religije v sodobnih državah je sicer zelo različna. Kot navaja Metoda Orehar (2000: 24), je lahko odvisna od vrste elementov, med drugim od stabilnosti političnega sistema, narave in zgodovine tradicionalnih odnosov med cerkvijo in državo, stopnje religioznega pluralizma na lokalni ravni, narave prevladujočih(e) religij(e), njene notranje zaveze svobodi religije in strpnosti ter zgodovine razmerij med religioznimi skupinami. Oreharjeva identificira dva pokazatelja, ki odražata stopnjo svobode v neki družbi:

1. koliko država obremenjuje religiozno prepričanje in ravnanje ter
2. v kolikšni meri se država identificira z religioznimi institucijami.

Zgodovinska pot do moderne svobode religije je po Oreharjevi (2000: 18) vodila od identitete države in religije prek jamstva konfesionalne paritete in tolerance do svobode

⁹ Kitajski avtorji prevzemajo tudi Marxovo hipotezo, da bo religija izginila po naravni poti. Pri tem pa poudarjajo, da se bo to zgodilo šele po predhodni dolgotrajni pripravljalni fazi – šele ko se bosta socializem in komunizem razvila do te mere, ko bodo razredna nasprotja izginila, ko bo človeštvo občutno okrepilo svojo moč za nadzor nad naravnimi silami in družbo ter bodo ljudje imeli univerzalen znanstveni svetovni nazor in pogled na življenje (Luo 1991: 11–12).

religije z ločitvijo države in cerkve. »Spremembe v gledanjih na vlogo države v sodobni družbi na eni strani in na drugi strani na vsebino človekovih pravic in svoboščin v sodobni pravni ureditvi pa so kot ključno izpostavile vprašanje: kateri model urejanja (institucionalnih) odnosov med državo in religijo zagotavlja posamezniku največjo mero svobode religije¹⁰ (na religioznem področju).«

Po Oreharjevi (2000: 48–49) obstajajo trije elementi, ki v primeru sodobne države kažejo na ločitev države in religije:

1. neidentifikacija države z določenim religioznim ali drugim prepričanjem. Temelj sodobne države, ki vztraja pri dejanskem zagotavljanju človekovih pravic, je posameznikova svoboda. To pomeni, da tudi na vprašanja o pravem prepričanju in pogledu na svet kot eni najglobljih posameznikovih odločitev država ne odgovarja več sama, ampak jih prepušča avtonomnemu posamezniku. Ljudje so si v tej svobodi ljudje enaki, zato te odločitve ne prepušča le nekaterim izmed njih, ampak vsakomur. Iz teh dveh razlogov se država ne identificira več z določenim religioznim ali drugim prepričanjem.
2. Nevmešavanje in nevtralna drža države glede posameznikove svobode. Država sicer mora posegati v nekatere religiozno motivirane odločitve posameznikov, v kolikor je to potrebno zaradi zagotavljanja sožitja med posamezniki in zaradi ohranitve temeljev družbenega reda, vendar pa lahko država v primeru, če so si posamezniki enaki ne glede na religiozno ali drugo prepričanje, »omejitve določa le tako, da se posameznik z vidika objektivnega opazovalca, naklonjenega svobodi prepričanja, ne more čutiti izločen in zapostavljen. Čim bolj neposredna je vez med določenim ravnanjem in prepričanjem, tem manj se država sme vmešavati. V tej držhi nevmešavanja in nevtralnosti v posameznikovo svobodo je drugi element ločitve države in religije« (ibid.).
3. Vzpodbujanje države za pospeševanje aktivnosti verskih skupnosti.¹¹ Država se dandanes aktivno vključuje v delovanje družbe in ga 'pospešuje'. Pri tem ne

¹⁰ Po Oreharjevi je teorija enotna, da je to ločitev države in religije.

¹¹ Pri tej točki se zdi, kot da gre za protislovje s 1. in 2. točko. Namreč, 1. točka govori o neidentifikaciji države s katerim koli religioznim gibanjem, v drugi točki je govor o nevtralnosti države, v tretji točki pa Oreharjeva zagovarja državno spodbujanje aktivnosti verskih skupnosti. Pri tem se samo od sebe zastavlja vprašanje, ali lahko država, ki je po definiciji nevtralna do vere, posega v verske aktivnosti – še posebej, če govorimo o stanju ločenosti države in religije.

obravnavava zgolj posameznika, ampak temveč tudi »različne oblike povezovanja kot posrednika med državo in posameznikom, ki so bistveni sestavni del republikanske ureditve. Ker se velik del religioznih aktivnosti odvija prav v verskih skupnostih, te pa na temelju svojega prepričanja opravljajo še druge – posvetne – naloge, država pri vzpodbujanju in pospeševanju različnih aktivnosti v družbi ne sme iti mimo njih« (ibid.).

Kot navaja Zdenko Roter (1976: 122), se ob pojavu kvalitativno novega tipa države - ob prehodu iz ene v drugo družbenoekonomsko formacijo - oblikujejo tudi kvalitativno nova stališča. Navadno se ob takem prehodu stališče države do cerkve najprej radikalizira, z ustalitvijo novega družbenoekonomskega in političnega sistema pa se situacija pozneje umiri. To velja po njegovem tudi ob kreiranju socialistične države.

1.3 TIPOLOGIJE ODNOSOV DRŽAVA–RELIGIJA/CERKEV

Pri tipologijah odnosov med državo in religijo/cerkvijo se je treba zavedati določenih omejitev, saj univerzalna tipologija odnosov ne obstaja, temveč lahko odnose preverimo zgolj na podlagi modelov, ki so v veliki meri izdelani za specifično situacijo in določeno obdobje.

V nadaljevanju bodo predstavljene tri tipologije odnosov med državo in religijo, pri čemer bosta tipologiji Durhama jr. in Roterja uporabljeni skozi celotno analizo odnosov med religijo in kitajsko državo. Robinsonova tipologija pa je namenjena predvsem za analizo odnosov v obdobju pred in nemudoma po nastanku LRK, pri čemer nas bo zanimal predvsem odnos KKP do religij.

1.3.1 Tipologija Zdenka Roterja

Po mnenju Roterja (1976: 119–124) je potrebno pri raziskovanju odnosov med cerkvijo in državo opozoriti na nekaj bistvenih elementov:

- Cerkev in država sta relativno samostojni družbeni instituciji, ki obstajata v istem družbenem prostoru. Vsaka izmed njiju ima svoj družbeni status in svoje družbene funkcije; odnos med cerkvijo in državo je ena od ravni odnosov med religijo in družbo.
- Med različnimi segmenti oz. institucijami določene družbe obstaja interaktivni odnos medsebojnega učinkovanja - odnos medsebojnega vplivanja. To vzajemno učinkovanje vpliva na obrazec delovanja enega segmenta do drugega in s tem tudi na tip odnosa v določenem obdobju.
- Pojav cerkve je moč razumeti zgolj v povezavi s pojavom religije. Vsaka religija ustvarja 'svojo' cerkev. Religija je del kulture določene družbe, cerkev pa je del njenega institucionalnega sistema. Vlogo religije ter odnose med družbo in religijo je mogoče razumeti samo z analizo celotne kulture in vloge cerkve v njej, odnose med državo in cerkvijo pa le z analizo celotnega institucionalnega sistema te družbe.
- Vprašanje odnosov med religijo in državo je nastopilo s pojavom univerzalnih religij nasproti poprejšnjim narodnim religijam. Natančneje, problem odnosov med religijo in državo oz. cerkvijo in državo je nastal takrat, ko sta se v zgodovinskem

razvoju emancipirali tako religija kakor država, t.j. »ko so se v družbenem razvoju pokazala prva znamenja sekularizacije vsakdanjega življenja« (Roter 1976:120).

- Bolj kot je struktura religij razvita, raznovrstna in zapletena, večje so možnosti za različna stališča do države in s tem za religiozno vplivanje na tip odnosa med religijo in državo. Za vse univerzalne religije je značilna določena stopnja organiziranosti. Najrazvitejša, najbolj raznovrstna in zapletena struktura univerzalne religije se kaže v obliki cerkve. S pojavom cerkve pa je povezana tudi težnja po suverenosti, kar nadalje pomeni tudi večjo možnost konfliktov z državo.
- Možnost različnih stališč do religije (cerkve) se veča tudi na osnovi večje stopnje razvitosti, raznovrstnosti in zapletenosti strukture države. 'Večja stopnja razvitosti' države po Roterju pomeni večjo stopnjo njene organiziranosti in avtonomnosti, pa tudi njene usmerjenosti, da z načini upravljanja vpliva na vsa področja družbenega življenja - tudi duhovnega. Večja stopnja razvitosti države torej pomeni večjo možnost konfliktov s cerkvijo in tudi večjo stopnjo intenzivnosti interakcije.
- Prvotno (inicialno) stališče države do religije in cerkve se v procesih interakcije tekom zgodovinskih obdobj spreminja.¹² Ob prehodu iz ene v drugo družbenoekonomsko formacijo, ko se oblikuje tudi kvalitativno nov tip države, se oblikujejo tudi kvalitativno nova stališča države. Pri tem ni moč govoriti o nepovratnem modusu operandi državnih organov do cerkve in njenih pripadnikov, saj se različne oblike odnosov skozi zgodovino lahko tudi ponovijo.
- Spreminja se tudi prvotno (inicialno) stališče religije in cerkve do sveta in s tem tudi do države. Razvoj stališča religije je v prvi vrsti odvisen od razvoja njenih struktur, pa tudi od njene sposobnosti, da se prilagodi spremembam v svetu.
- Vertikalni in horizontalni prerez odnosov med cerkvijo in državo nam na osnovi primerjalnega števila zgodovinskih dejstev in sodobnega stanja teh odnosov omogoča te odnose tipizirati, jih razvrstiti v določeno število idealnih tipov, ki pa se jim konkretni primeri lahko le bolj ali manj približajo.

Po Roterju, ki kot temeljni tipološki kriterij navaja »bistveno značilnost prevladujočega vzajemnega odnosa, ki vsebuje tudi ustrezen modus operandi tako cerkve kakor tudi države« (1976: 124), obstajajo štiri **tipi odnosov med religijo/cerkvijo in državo**:

¹² Joachim Wach ugotavlja, da so spremembe prvotnega stališča države povezane s prenašanjem kultov (transplantacijo) iz ene države v drugo; padcem ali menjavo dinastije; s padcem države, ko se vzpostavi novo politično središče (Joachim Wach (1955) Sociologie de la religion. Paris: Ed. Payot. V Roter (1976: 123)).

-
- 1. Tip državne religije, državne cerkve.** Pri tem tipu država sprejema, uzakonja in podpira ena sam religiozni nauk, eno samo cerkev ali drugače organizirano religiozno skupino. Po drugi strani cerkev s svojimi definicijami opredeljuje zlo, dobro in sprejemljivo v skladu z državnimi normami. Po Gustavu Menschingu so medsebojni odnosi med cerkvijo in državo najtesnejši tedaj, ko država določeno religijo dvigne na raven državne religije in ko ta državna religija divinizira to državo¹³. Družbena in politična moč se v tem tipu distribuirata v dveh smereh. Državna cerkev uveljavlja svoje zahteve do članov s pomočjo državnih organov, upor zoper državno ureditev pa razglša kot upora zoper božje zakone. Država pa uveljavlja svoje zahteve do državljanov s pomočjo 'svoje' cerkve. Kljub vzajemni podpori lahko v tem tipu prihaja tudi do sporov med državo in cerkvijo, zlasti na t.i. mejnih, stičnih področjih kot npr. vzgoja in lastnina, kjer želita obe uveljaviti svojo avtoriteto.

 - 2. 'Pozitiven' tip, v katerem država podpira religijo kot takšno.** V državi imajo vse religiozne skupine, velike ali majhne, tradicionalne ali 'mlajše', pravno-politično enak položaj. Država, ki je od cerkve pravno-politično ločena, ne daje opazne prednosti nobeni določeni religiozni skupini, temveč ima do vseh enak, celo pozitiven odnos. Pozitiven odnos do religije se v najbolj čisti obliki kaže v državni zakonodaji, medtem ko konkretna ravnanja državnih organov tega ne potrjujejo vedno. Pri tem tipu je bistveno, da država želi, da so državljanji vključeni vsaj v eno izmed religiozних skupin. Predpostavka takšnega odnosa je ideološki nazor predstavnikov države, da religija prispeva k družbenemu redu in k pozitivnemu odnosu državljanov do namenov države. V splošni razdelitvi družbene moči med državo in religioznimi skupinami je tehtnica nagnjena v korist države, saj igra slednja v procesih interakcije med cerkvijo in državo pomembnejšo vlogo. Tudi v tem tipu se med cerkvijo in državo pojavljajo konflikti, predvsem zaradi religiozne raznolikosti. Nekatere religiozne skupine si namreč prizadevajo za ohranitev tradicionalne doktrinarnosti, ki se kaže v religioznem ekskluzivizmu in pretendiranju za najpomembnejše mesto med religioznimi skupinami. Med slednjimi tako pride do sporov, v katerih mora praviloma posredovati država, s tem pa se zmanjša 'pozitivna' naravnost odnosa med religijo in državo.

¹³ Gustav Mensching (1951) *Sociologie religieuse*. Pariz: Ed. Payot. V Roter (1976: 125).

3. 'Negativni' tip, v katerem država zavrača religijo kot takšno. Ta tip se vzpostavlja v razmerah največje možne veljave države in koncentracije velike količine moči v državni organizaciji oz. še natančneje, ko je večina družbene moči v rokah državno-politične birokracije. Država zavrača religijo kot takšno ne glede na njeno doktrinarno obliko ali obliko njene religiozne organizacije. Zavračanje se nanaša predvsem na preprečevanje kakršne koli oblike navzočnosti religije na socialno-političnem področju. Država dopušča religiozno življenje zgolj v strogo zasebnem okviru. Spor med državo, ki je v tem primeru totalitarnega oz. avtoritarnega tipa, in cerkvijo je trajen. Spor je lahko tem večji, čim bolj avtoritarna religiozna skupina se zoperstavi državi. Značilni elementi takšne države so sledeči: država hoče vzpostaviti enotno filozofsko mišljenje kot svoj najgloblji temelj; ta filozofija je izrazito utilitarna, oblikovana po kriteriju, kaj je škodljivo in kaj koristno za državo; država definira cerkev kot svojega sovražnika, ki ga je treba napadati in izločiti iz javnega življenja; država zahteva, da človek odgovarja le pred državo in njenimi voditelji ter se zoperstavi cerkveni definiciji o človekovi odgovornosti pred bogom in s tem tudi pred cerkvijo; država zahteva polno oblast na področju izobraževanja in vzgoje ter se na teh področjih zoperstavlja vsakršni konkurenčni avtoriteti.

4. Tip, v katerem je država do religije nevtralna. V tem tipu je državi - seveda v okviru obče sprejetih družbenih norm glede pravic in dolžnosti posameznika in skupine - vseeno, ali je kdo religiozen ali ne; vseeno ji je tudi, katere in koliko religioznih skupin je organiziranih v državi. Ta tip vključuje tudi brezbrizen odnos cerkve do vprašanj oblasti, politike in do drugih družbenih vprašanj, ki so po splošnem mnenju stvar posredovanja sekularne države ali druge oblike sekularne družbene organizacije. Med državo in cerkvijo je vzpostavljeno razmerje sobivanja (koeksistence), pri čemer obe instituciji opravljata svoje funkcije brez prepletanja., ki bi lahko bili osnova za medsebojne spore. Kot navaja Roter, gre za sociološko in zgodovinsko gledano potencialni tip, torej tip odnosov, ki doslej še ni bil nikjer uresničen.

Pri Roterjevi tipologiji gre za opis različnih odnosov med socialistično državo in religijo/cerkveno organizacijo, ki deluje na njenih tleh. Takšno tipologijo je moč uporabiti tudi za analizo odnosov med omenjenima subjektoma v LRK, pri čemer pa je treba imeti v

mislih, da v LRK na verski strani ni neke prevladujoče, skoraj že 'vsedržavne' religije (vsaj ne v dobesednem pomenu, čeprav se maoizem v določenih obdobjih približuje takšni definiciji), temveč v odnosu do socialistične države nastopa večje število različnih denominacij in religiozних organizacij. Zato je primerno, da si ogledamo tudi posamezne tipe politik, ki jih je po Roterju jugoslovanska država izvajala do religije/cerkve, ter v obratni smeri cerkev do države. Vsebinska opredelitev posameznih politik bo namreč v veliko pomoč pri analiziranju odnosov med religijo in državo v LRK

Roter (1976: 175) razume državno politiko do cerkve kot celoto odločitev, ukrepov, ravnanj, obnašanj, dovoljenj, prepovedi, pozitivnih in negativnih sankcij do cerkve, njenih ustanov, predstavnikov in dejavnosti, širše gledano pa tudi njen odnos do samega verskega pojava in verujočih (religiozних) državljanov. Izvajanje državne politike pa ima na podlagi naštetih posamičnih odločitev (in posamičnih učinkov) tudi kompleksen učinek, ki se odraža v družbenem ozračju glede verskih in cerkvenih zadev v danem trenutku oziroma v krajšem ali daljšem časovnem obdobju. Različna družbena ozračja namreč različno vplivajo na stanje v odnosih med državo in cerkvijo (Roter 1976: 176).

Tako imamo – če vzamemo zgolj skrajna primera - na eni strani ozračje, ki je cerkvi nenaklonjeno, skoraj sovražno, na drugi strani pa ozračje, ki je cerkvi izredno naklonjeno in jo favorizira. Takšno ali drugačno družbeno ozračje pa je posledica koncepcije, ki si jo v versko cerkvenih stvareh izberejo zlasti osrednji državni organi.¹⁴ Roter (1976: 187) opozarja: »da je na višjih oblastnih ravneh praviloma večja doslednost pri izvajanju 'čiste' in dosledne politike do religije in cerkve, kar se kaže v korektni zakonodaji in v drugi obliki izražanj te politike. Do večjih nedoslednosti, različnosti in protislovnosti pa prihaja bolj na nižjih kot na višjih oblastnih ravneh, torej tam, kjer se odloča konkretno in posamezno«.

Na podlagi prakse 'nižjih nivojev' Roter (1976: 186–192) **državno politiko socialistične države do (katoliške) cerkve** oblasti razdeli v naslednje skupine:

¹⁴ Roter pri tem poudarja, da: »/k/o govorimo o družbenem ozračju, mislimo predvsem na to, da v zavesti vodilnih družbenih skupin, pa tudi v administrativnem in političnem aparatu, lahko prevladujejo določeni stereotipi o cerkvi, stereotipi, ki uravnavajo njihovo obnašanje v tem pogledu. S sociološkega stališča so namreč vse tiste predstave, mišljenja in stališča o cerkvi, ki ne izhajajo iz objektivne analize njenega funkcioniranja in delovanj, stereotipi kot enostranske in 'okamenele' vrednostne sodbe (Roter 1976: 176).

-
- 1. Administrativni tip državne politike.** Ta tip politike se izkazuje v izključno administrativno-upravni naravnosti v vodenju državne politike do katoliške religije in cerkve. Pri tem gre za (nestereotipno) gledanje na cerkev kot družbeno ustanovo, pri čemer prevladujejo pogledi, da cerkev ni a priori družbeno in politično reakcionarna. Pri tem tipu državni organi trajno administrativno ukrepajo v prepričanju, da ima administrativno vmešavanje 'vseodrešujočo' moč.

Gre za prepričanje, da je mogoče s predpisi in administrativno metodo stalno razreševati vsa nerešena vprašanja v odnosih med cerkvijo in državo, nesporazume in konflikte s cerkvijo pa si državni aparat razlaga le s pomanjkljivostmi v zakonskih predpisih ali s pomanjkanjem teh predpisov ali ukrepov upravnih organov. Državni organi prav tako izhajajo iz prepričanja, da je mogoče razumeti in izvesti ločitev države od cerkve v absolutnem smislu kot popolno razdvojitvev, in to na način, da je vsaka od njiju omejena samo na svoja vprašanja in poslanstva - stik ne obstaja niti na področjih, kjer bi bilo potrebno dogovarjanje oziroma sporazumevanje.

- 1.1. Podtip administrativnega tipa državne politike.** Po Roterju (1976: 187) obstaja poseben podtip administrativne politike, »ko se z administrativnimi metodami omejuje dejavnost duhovnikov in cerkvenih organizacij v prepričanju, da je na ta način cerkev mogoče popolnoma izključiti iz javnega in družbenega življenja«. V tem primeru gre za pogled, ko se na cerkev gleda kot na a priori družbeno škodljiv pojav, ki ga je potrebno čim prej odstraniti iz družbenega življenja. Pri tem podtipu se izvajajo tudi »postopki administrativnega odvrčanja vernih državljanov od izpovedovanja vere/.../ter postopki administrativnega ukinjanja posameznih cerkvenih ustanov in organizacij« (ibid.).

- 2. Pragmatični tip državne politike.** Ta tip opredeljujejo obnašanja in ravnanja državnih organov, s katerimi želijo religijo/cerkev celostno ali vsaj deloma spremeniti v sredstvo za uresničevanje državnih in družbenih ciljev. Po eni strani naj bi cerkev podprla in s sebi lastnimi (institucionalnimi) sredstvi uresničevala splošne družbene cilje, po drugi strani pa naj bi cerkvena organizacija pomagala udeležati največkrat konkretne, kratkoročne državne oziroma družbene programe in aktivnosti. Roter kot skrajni vidik omenjenega pragmatizma navaja

prizadevanje, da bi cerkev v celoti ali njene posamezne dele spremenili v pomožno sredstvo pri vladanju državljanov oziroma pri vodenju državnih in družbenih zadev. Pri tem bi državni organi lahko uporabljali različne metode in sredstva, »od nenačelnega privilegiranja cerkvenih organizacij ali duhovniških skupin do ostrega zatiralskega administrativnega pritiska« (Roter 1976: 188).

- 3. Kooperativni tip državne politike.** Ta tip pomeni najbolj dosledno interpretiranje in uporabo sprejetih dominantnih vrednot "verske politike" socialistične države: ločitev države od cerkve, ločitev šole od cerkve, svoboda vesti in veroizpovedi, enakopravnost religij in religioznih organizacij ter ureditev odnosov med državo in religioznimi skupinami. Državni organi so v tem tipu obvezani k ravnanju, ki temelji izključno na demokratično sprejetih ustavnih in zakonskih načelih, z administrativnimi sredstvi pa se preprečuje zgolj protizakonita politična dejavnost cerkvenih organov in posameznikov.

Odnosi med državo in cerkvijo (kljub ustavnopravni ločenosti) niso statični, temveč predstavljajo dinamičen družbeni proces, ki ga sproža že sam skupni obstoj države in cerkve na istem geografskem in državnem prostoru. Kooperativnost se kaže v delovanju državnih organov, ki pred sprejemom odločitev, povezanih s statusom religioznih organizacij, povabijo k sodelovanju predstavnike teh organizacij.¹⁵ Državni organi se tako izogibajo sprejemanju enostranskih odločitev za vsako ceno, oziroma se s svojim delovanjem izogibajo sporom in konfliktom v verskih in cerkvenih zadevah, nastale spore in konflikte pa, če je le mogoče, rešujejo z dogovarjanjem¹⁶.

¹⁵ Roter pri tem opozarja, da kooperativnost ne pomeni, da je država privolila v delitev oblasti nad ljudmi v smislu, da bi država izvrševala socialno-politično in gospodarsko oblast, cerkev pa duhovno oblast. Politične dejavnosti države v odnosu do katoliške cerkve bi po njegovem mnenju lahko opredelili kot prilagoditev (akomodacijo). Ta tip državne politike obsega tudi dejavnosti, ki imajo objektivno naravo kompetitivnih elementov, t.j. procesov (odnosov), kjer si posamezniki in družbene skupine prizadevajo, da bi dosegli en in isti cilj. Težnja h kooperativnosti je pri tem izrazita predvsem na zunanjepolitičnem področju, medtem ko je prostor za kooperativnost na notranjem področju bolj omejen in manj stabilen. Po Roterju to dejstvo izvira že iz narave moderne države in njene težnje k univerzalnosti, k usmerjanju celotnega javnega in družbenega življenja, kjer načeloma ne trpi konkurence ali nasprotovanja. Glede cerkve si želi predvsem njeno akomodacijo, ne pa da bi se sama prilagajala cerkvi in njimi težnjam. To velja še posebej za področja gospodarstva, političnega sistema, vzgoje in šolstva ter kulture (Roter 1976: 190).

¹⁶ Pri tem tipu naj bi državni organi izhajali iz spoznanja, da je cerkev dinamičen družbeni organizem, katere socialnopolitična usmeritev »ni dana enkrat za vselej niti v splošnem, še manj pa v podrobnostih« (Roter 1976: 189).

4. Nasprotovalni tip državne politike. Pri tem tipu državni organi na vsakem koraku omejujejo dejavnost cerkve. »Nasprotovalna so tista ravnanja, dejanja in obnašanja državnih organov kot izvajalcev državne politike, ki jih v njihovem delovanju vodi prepričanje, da je dejavnost cerkve nujno omejevati in zoževati na vsakem koraku« (Roter 1976: 191). Država pri tem uporablja različna sredstva, kot je npr. zavlačevanje, obstrukcija pri izvrševanju skupnih nalog, oviranje drugih pri delu, razširjanje najrazličnejših govoric itd. Tudi stereotipi, ki poudarjajo negativne strani skupine ali posameznika, so zelo pogosto sredstvo nasprotovanja. Nasprotovanje se kaže predvsem v zavlačevanju reševanja različnih, na ustavi in zakonih utemeljenih zahtev, prošenj in predlogov celotne cerkve ali njenih posameznih predstavnikov. Nasprotovanje se lahko kaže tudi v tem, da v primerih, kjer so pravice cerkve v zakonih opredeljene kot fakultativne, tega ne rešujejo v korist cerkve. Sestavni del tega tipa politike je tudi posebna oblika propagande državnih organov, ko le-ti poudarjajo zgolj negativne plati cerkve in s tem hočejo ustvarjati ozračje nezaupanja do cerkve kot institucije.

Na razvoj odnosov med cerkvijo in državo pomembno vpliva tudi cerkvena politika do državne ureditve. Državna politika je lahko še tako široka in dobrohotna, pa vendarle neizbežno pride do konfliktnih odnosov s cerkvijo, če le-ta izvaja negativno in odklonilno politiko do državne in družbene ureditve v državi, kjer deluje.

Cerkveno politiko do državne in družbene ureditve pa Roter opredeljuje kot celoto odločitev, ravnanj, ukrepov, obnašanj, pozitivnih in negativnih sankcij, ki jih v danem trenutku predstavniki cerkve sprejemajo in izvajajo do države kot take, do njenih socialnih, političnih in kulturnih ukrepov ter do temeljnih načel, na kateri je zgrajena socialistična družbena ureditev (1976: 193). Odločitve, ukrepi, ravnanja in obnašanja cerkvenih vodstev temeljijo na sistematizirani doktrinarni osnovi¹⁷, pri kateri je pomemben zlasti cerkveni socialnopolitični nauk. Takšna ali drugačna doktrinarna osnova lahko omogoča različno cerkveno politiko.

¹⁷ »O odnosu do sveta/ .. /ima cerkev izdelano, sistematizirano in v zgodovinskih soočenjih s tem svetom utrjeno in preizkušeno doktrino, ki jo je dvignila na raven skoraj dogmatičnega nauka./ ... /To je celostni nauk o družbi, družbeni ureditvi, družbenih odnosih ter v tem sklopu tudi o državi ter o odnosih med cerkvijo in državo kot o pomembnem elementu socialno-politične doktrine. In ta doktrina naj bi bila temelj ravnanj/ ... /, sankcij in obnašanj članov cerkve do vsake in še posebej do socialistične države in njene splošne politike« (Roter 1976: 194–195).

Tudi cerkvena politika torej 'proizvaja', poleg drugih učinkov, določeno družbeno ozračje glede državne ureditve. Če vzamemo zopet skrajna primera, lahko obstaja na eni strani ozračje, ki je do državne ureditve sovražno, po drugi strani pa je lahko ozračje državni ureditvi tudi izrazito naklonjeno. Kot navaja Roter (1976: 195), »se v zavesti verskih množic, ki niso le člani cerkve, marveč tudi državljani in občani, sistematično vzdržujejo stereotipi o ureditvi, v kateri bivajo. To pa ne vpliva le na odnose med državami in cerkvijo, marveč lahko pomembno vpliva na državljansko poslušnost in na (ne)vneto pri graditvi nove družbene ureditve«.

Tipi (katoliške) **cerkvene politike do državne in družbene ureditve** so po Roterju naslednji:

- 1. Protikomunistični tip cerkvene politike.** Ta tip se kaže v popolnoma odklonilnem stališču do (socialistične) državne ureditve. Za ta tip je na ozemlju nekdanje SFRJ značilna popolna identifikacija novega, ki je nastajalo med revolucijo oziroma neposredno po letu 1945 z brezbožnim komunizmom. Predstavniki cerkve so tako partizansko in osvobodilno gibanje okvalificirali kot komunistično, protiversko in proticerkveno gibanje in na tej podlagi ne le propagirali, marveč tudi vzdrževali in organizirali protikomunistični boj.

Doktrinarno osnovo te politike predstavlja papeška enciklika 'Divini Redemptoris' (o brezbožnem komunizmu) iz leta 1937, s katero je papež Pij XI. zahteval neizprosni boj zoper komunizem¹⁸ - po potrebi tudi z nasilnimi sredstvi. Tako zasnovan protikomunistični boj, ki ni le teoretičen, temveč je izrazito akcijsko naravnani, je popolnoma ekskluziven. S tem pa je popolnoma izključena možnost kakršne koli oblike sodelovanja kristjanov s komunisti. Pri tem tipu politike gre za celoto jasnih, odkritih in javno oblikovanih protikomunističnih stališč in aktivnosti.

- 2. Tip bojevitega katolicizma.**¹⁹ Ta tip politike je bil temelj cerkvene politike prva leta po drugi svetovni vojni (1945–1950). Doktrinarna osnova je enaka kot pri tipu

¹⁸ V doktrini zasnovi protikomunističnega boja kot ključni dejavnik komunizma ni opredeljena njegova 'ateističnost' (brezbožnost), temveč je v ospredju boj proti komunizmu kot socialnemu in političnemu gibanju za spremembo družbene ureditve (Roter 1976: 197).

¹⁹ Tip politike bojevitega katolicizma je moč v okviru LRK aplicirati z odlokom ostro protikomunistično nastrojenega papeža Pija XII. iz leta 1949, s katerim je kitajskim katolikom prepovedal vsakršno sodelovanje z novim režimom, kot kazen za kršitev pa določil ekskomunikacijo, izobčenje in rimskokatoliške cerkve (glej Madsen (2003: 165).

protikomunističnega boja. V zvezi z moralno-političnimi stališči do komunizma izhaja iz enciklike Divini Redemptoris, stališča do vprašanj družbenih odnosov in družbene ureditve pa črpa iz ostalih papeških enciklik, predvsem Rerum novarum in Quadragesimo anno. Razlika med prvim in drugim tipom pa je v tem, da je pri tipu bojevitega katolicizma jasnost in javnost protikomunističnih gesel zavita v razlage o preganjanju vere in cerkve v novi državi in družbeni ureditvi. Težišče propagande je torej na preganjanju cerkve in duhovnikov. Odkriti antikomunizem znatno manj maipulira z gesli o preganjanju vere in cerkve in napada komunistični koncept celotne družbene ureditve. Bojeviti katolicizem je sicer koncept, ki nastopi takoj po oblikovanju nove države, svojo dejavnost pa usmerja zoper legitimno in mednarodno priznano državno oblast.²⁰

- 3. Tip politike pasivnega odpora.** Doktrinarna osnova tega koncepta je ista kot pri prvih dveh tipih cerkvene politike do države, posebnost tega tipa pa je v drugačni obliki soočanja katoliške cerkve z novo državno in družbeno ureditvijo.²¹ Prej je prevladoval aktivni odpor cerkve do državne in družbene ureditve – družbenopolitično angažiranje predstavnikov cerkve zoper državne institucije, sedaj pa prevladuje pasivni odpor. Gre za delovanje cerkve, v katerem predstavniki cerkve praviloma ne pridejo v stik s pozitivno državno zakonodajo in tako ne sprožajo represalij državnih organov. Bistvo pasivnega odpora je v izogibanju vsemu, na podlagi česar bi javnost lahko sklepala, da cerkev soglaša z novo ureditvijo. Večina cerkvenih dostojanstvenikov odklanja ali se izogiba vsakršnemu

²⁰V primeru nekdanje SFRJ se je 'bojevitost' po eni strani kazala v odklonilnem stališču jugoslovanskih škofov do nove komunistične oblasti in družbene ureditve, po drugi strani pa tudi v delujočem rušilnem in negativnem odnosu do nje s pomočjo različnih načinov spodkopavanja avtoritete oblasti, njene legitimnosti itd. Temeljni akt te politike je bilo pastirsko pismo jugoslovanskih škofov iz 21. septembra 1945. Sprejeli so ga v okviru plenarne konference jugoslovanskih škofov med 17. in 22. septembrom 1945 v Zagrebu in ga pod disciplinsko odgovornostjo ukazali brati v vseh katoliških cerkvah na nedeljo 30. septembra istega leta (Roter 1976: 254–255). Predpostavka bojevitega katolicizma je bilo prepričanje osrednjega vodstva katoliške cerkve v SFRJ, da mlada socialistična družba ne bo zmogla preseči notranjih in zunanjih težav. Omenjeno pismo je po Roterju (1976: 198) vsebovalo sledeče prvine bojevitega katolicizma: zanikanje moralne legitimnosti nove socialistične družbene in državne ureditve, identifikacija vrednost nove družbene ureditve z etatiziranim filozofskim ateizmom, zahteve, naj se cerkvi povrnejo vsi pravni in družbeni privilegiji, ki jih je imela v kraljevini Jugoslaviji, odklanjanje vseh dominantnih vrednost nove državne politike do religije in cerkve, poziv, naj tako delujejo vsi katoličani v deželi.

²¹Roter (1976: 255) navaja, da je osnova delovanja cerkve v okviru politike pasivnega odpora Pismo jugoslovanskih škofov duhovnikom, sprejeto 21. septembra 1945 - enako kot Pastirsko pismo jugoslovanskih škofov - na plenarni konferenci jugoslovanskih škofov v Zagrebu. Za razliko od pastirskega pisma so formulacije v pismu duhovnikom mnogo bolj jasne, nedvoumne in brezprizivno ostajajo na stališčih tradicionalne katoliške socialno-politične doktrine, ki je v glede temeljnih vrednot v nasprotju s sistemom vrednot komunistične države.

stiku s predstavniki države na vseh ravneh. Poglavitne določbe v tem pismu razkrivajo celotno vsebino pozicije uradne katoliške cerkve in s tem tudi politike pasivnega odpora.

- 4. Politika prilagajanja cerkve in njenega delovanja socialistični državni in družbeni ureditvi.** Ta tip cerkvene politike je bil po Roterju v zgodovini odnosov med katoliško cerkvijo in državo dominanten in ga je zato moč kot dominantnega aplicirati tudi na odnose s socialistično državo. Bistvena značilnost je spremenjen odnos cerkvene hierarhije do ustavnega in zakonskega reda²². Cerkev začne iskati poti in načine, da bi v okviru ustave in zakonov tudi v socialistični družbi našla svoje mesto in možnosti nemotenega delovanja. Množijo se tudi stiki med cerkvenimi in državnimi predstavniki.²³

Pri tem tipu je ključnega pomena, da uradna katoliška cerkev izhaja iz spoznanja o 'realnosti' socialistične družbe ter načeloma sprejema ločitev cerkve od države in se odpoveduje položaju privilegirane religiozne organizacije. Cerkev se sicer ne odreka določenemu poseganju v politiko. Prilaganje se kaže v tem, »da si hoče cerkev z upoštevanjem socialistične družbene in državne ureditve, v njej zagotoviti takšno mesto, ki bi ji omogočalo čimbolj celovitno izvajanje poslanstva/ ... /se cerkev v nobenem primeru ne želi odreči svoje identitete in s tem tudi svoje avtoritete« (Roter 1976: 207).

1.3.2 Tipologija W. Cole Durhama jr.

W. Cole Durham jr. (1996: 11) priznava, da je moč versko svobodo opisati s številnimi interpretacijami, »segajoč od zelo sekularnih verzij, ki vidijo nevtralnost države kot

²² Politika prilagajanja novi družbeni in državni ureditvi v SFRJ je bila del obče politike prilagajanja katoliške cerkve novim, spremenjenim razmeram v svetu. Doktrinarna osnova te koncepcije so dokumenti drugega vatikanskega koncila, ki glede socializma inavgurirajo načelo dialoga namesto načelo anateme (obsodbe). Roter (1976: 202) kot osrednji akt takšnega tipa politike navaja »Memorandum jugoslovanskih škofov iz leta 1960, v katerem ta cerkveni forum prvikrat po letu 1945 izrecno poudarja željo in možnost, da bi se na temelju obstoječega ustavnega in zakonskega reda urejali odnosi med katoliško cerkvijo in državo«.

²³ Po Mitji Durniku (2002: 23) opredeljuje Roter v enem svojih člankov opredeljuje tudi poseben podtip omenjene politike, ki ga imenuje Koncepcija stabilizacije statusa Cerkve in njenega delovanja v socialistični družbi, ki je prevladujoča osnova cerkvene politike v SFRJ od leta 1964 dalje. V okviru tega podtipa cerkveno vodstvo sprejema ustavno-zakonski okvir glede cerkve in religije kot možen okvir za obstoj in delo cerkve. Vzpostavljajo se sistematični stiki med cerkvenimi in državnimi predstavniki, pri čemer si cerkev prizadeva pridobiti čim večje možnosti za svoje cerkveno in versko delovanje.

temeljni branik verske svobode, do verzij, v katerih je omogočeno ločeno čaščenje manjšinskih religij, vendar pa so drugače zgolj tolerirane».

Kot navaja Durham, se pravna zaščita verske svobode razlikuje od države do države, pri čemer je odvisna od številnih dejavnikov, kot so npr. stabilnost političnega režima, narava in zgodovina tradicionalnih odnosov med cerkvijo in državo, stopnja verskega pluralizma na lokalni ravni, narava prevladujoče religije ali religij ter njena (njihova) notranja zavezanost verski svobodi in toleranci, zgodovina stikov med verskimi skupnostmi itd. Pri tem še posebej opozarja, da na globalni ravni vsakdo – naj bo kristjan, musliman, jud, budist, hindujec, pripadnik katerekoli druge religije ali neverujoči – pripada manjšinski skupini. »Kolikor že je neka določena skupina prevladujoča v eni državi, pa je del manjšin nekje drugje v našem zelo pluralnem svetu,« zato moramo po Durhamu na podlagi tega dejstva analizirati in dojemati pravico do verske svobode (Durham 1996: 2).

Durham se pri svoji tipologiji opira tudi na razmišljanje angleškega filozofa Johna Lockeja iz konca 17. stoletja.²⁴ Ta je prepoznal tri vprašanja, s katerimi je moč predpostaviti zunanje meje verske svobode ter samega liberalizma: prvič, do kolikšne mere lahko družba tolerira tiste, ki ne delijo pripadnosti načelom vzajemne strpnosti in spoštovanja; drugič, do kolikšne mere lahko družba tolerira tiste, ki se ne držijo temeljnih obvez, zapriseg in obljub (vključno z obvezo, da so povezani s samo družbeno pogodbo); in tretjič, do kakšne mere lahko družba tolerira tiste, ki imajo nagnjenje k uničenju družbe, in sicer ali z notranjim udarom ali s pomočjo mednarodnega vojskovanja. Po Durhamu ta »vprašanja predočijo meje, ki si jih mora postaviti tudi najbolj liberalna in tolerantna družba. Predstavljajo potrebo po formulaciji vzajemne tolerančne norme, norme o izpolnjevanju obveznosti ter norme o samoohranitvi družbe« (Durham 1996: 12).

Po Durhamovem mnenju (1996: 12–15) obstajajo določeni začetni pogoji, ki morajo biti izpolnjeni, preden je lahko vzpostavljena verska svoboda:

- Minimalen pluralizem. V družbi mora priti do raznovrstnosti znotraj sistemov temeljnih prepričanj in mišljenja – šele tedaj se lahko začnemo spraševati o verski svobodi. Moč si je npr. predstavljati primitivne družbe, kjer vsi člani skupnosti delijo prepričanja o naravi fizičnega in moralnega kozmusa, ter v kateri je dogovor

²⁴ John Locke (1990) A Letter Concerning Toleration. Buffalo: Prometheus Books. V Durham (2000: 12).

tako močan, da vprašanje verske svobode in različnosti mnenj sploh ne obstaja. Zaradi človeškega nagnjenja k nestrinjanju in sporom z drugimi v zvezi s temeljnimi zadevami, pa si je težko predstavljati, da bi lahko takšna prvotna družbena homogenost obstajala dalj časa.

- Gospodarska stabilnost. V nekaterih kriznih situacijah se zdi, da je verska svoboda v podrejeni vlogi glede na cilj po zadostitvi temeljnim gospodarskim potrebam. Vendarle pa je moč reči, da obstaja nekakšna povezava med ravnijo gospodarske proizvodnje in učinkovitostjo zaščite verske svobode.
- Politična legitimnost. Religija je lahko močna legitimacijska sila v družbi, zato je možnost verske svobode omejena z morebitno šibkostjo politične legitimnosti režima. V slednjem primeru je verjetno, da bo režim izrabil legitimacijsko moč prevladujoče religije ali pa bo na religijo v celoti gledal kot na grožnjo. Durham (2000: 14) pri tem pravi, da »ni presenetljiva ugotovitev o omejevanju pravic do verske svobode v času izrednih stanj«.
- Versko spoštovanje pravic do tistih, ki imajo drugačna prepričanja. Verska svoboda vseh je nemogoča v primeru, da neka verska skupina zavrača prepričanja neke druge skupine ali pa ni pripravljena živeti s to skupino v istem okolju. V kolikor je netolerantna skupina prevladujoča, bo preganjala pripadnike druge skupine. V kolikor je v manjšini, pa bo zaradi cilja, da širi svoj verski pogled, sama tarča preganjanja. V obeh primerih v skupnosti ne bo verske svobode, saj bo obstajala vsaj ena skupina, ki se bo čutila ovirano pri širjenju svojih prepričanj.

Stopnjo verske svobode v določeni državi je moč določiti na osnovi dveh dimenzij – ena dimenzija predstavlja raven, do katere država s svojimi dejanji otežuje versko prepričanje in izvajanje verskih dejavnosti, druga dimenzija pa vključuje raven identifikacije države z verskimi institucijami. Durham (1996: 16) priznava, da obstaja »znatno nesoglasje o natančni obliki odnosov med cerkvijo in državo, ki bi maksimizirala versko svobodo«, pri tem pa še dodaja, da je »možno, da se optimalna oblika za eno kulturo razlikuje od optimalne za drugo«.

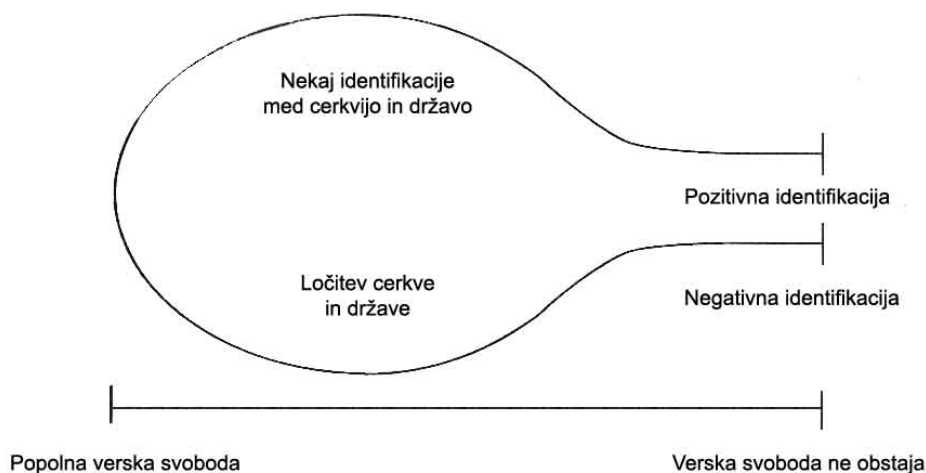
Po Durhamu (1996: 18) spodaj ponazorjen tipološki model A (glej sliko 1.3.2.1) natančno ponazarja dve dejstvi:

1. tako močno pozitivna kot negativna povezanost med cerkvijo in državo je v korelaciji z nizko ravnijo verske svobode. V obeh situacijah namreč država

prevzame natančno določeno držo do ene ali več religij, pri tem pa pusti le malo prostora za drugačne poglede;

2. spremembe političnih režimov se pogosto ponazorijo v premikih iz enega na drug skrajni konec identifikacijske lestvice, pri tem pa prezrejo možnost bolj umerjenega položaja nekje znotraj lestvice.

Slika 1.3.2.1: Tipološki model A

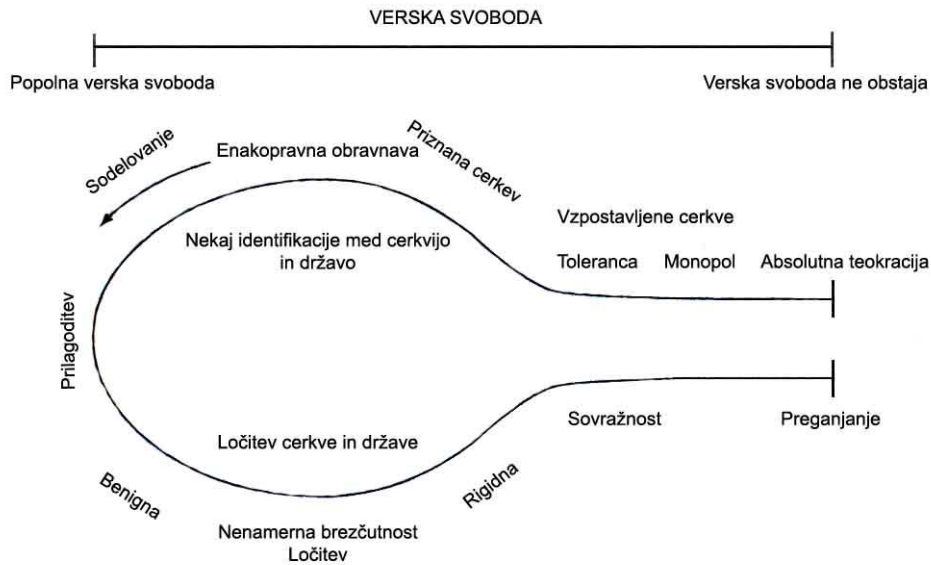


Vir: Prirejeno po Durham (1996:18).

Ta model jasno kaže na nepravilnost podajanja preprostih sklepov, da bo z vse bolj ostro razmejitvijo države in cerkve, večja tudi verska svoboda. Po Durhamu (1996:19) se na neki točki agresivno razločevanje sprevrže v sovražnost do religije. Kot navaja, so imele ustave socialističnih držav stalinovega tipa zelo stroge določbe o ločenosti cerkve in države, vendar pa je za njih le težko reči, da so maksimizirale versko svobodo. Prej bi bilo moč reči, da »so bile oblikovane kot zahteva, da je potrebno religijo izključiti iz vseh področij, kjer je bila prisotna država« (ibid.). Kot opozarja Durham, ima lahko tudi v drugih državah sekularno vztrajanje, da je religijo potrebno omejiti na zasebno področje, za posledico »marginalizacijo verskega življenja in zmanjšanje verske svobode«.

Durham je na podlagi zgoraj navedenih dejstev izdelal sledeč tipološki model razmerij med religijo in državo (glej sliko 1.3.2.2), ki bi naj celovito predstavil tipe odnosov.

Slika 1.3.2.2: Tipološki model B



Vir: Prirejeno po Durham (1996: 23).

Po Durhamu obstajajo - kot prikazani na tipološkem modelu B (glej sliko 1.3.2.2) - sledeči tipi režimov oziroma odnosov med cerkvijo in državo:

- 1. Model absolutne teokracije** (ang. Absolute Theocracy) se nahaja na pozitivnem koncu osi. Po Durhamu je to tip režima, kot ga stereotipno povezujemo s pogledi islamskih fundamentalistov.
- 2. Model vzpostavljene cerkve** (ang. Established Church) dejansko pokriva več različnih oblik odnosov cerkev – država z različnimi posledicami za versko svobodo manjšinskih skupin. Na enem skrajnem polu je režim z vzpostavljeno cerkvijo, ki ima na voljo strogo uveljavljen monopol v verskih zadevah, podoben tistemu v teokratičnih režimih. V smeri proti drugemu polu sledi režim z vzpostavljeno cerkvijo, ki tolerira omejen krog drugačnih prepričanj. Na drugem skrajnem polu pa je država z vzpostavljeno cerkvijo, ki pa jamči enakopravno obravnavanje tudi vseh ostalih verskih prepričanj.
- 3. Model priznane cerkve** (ang. Endorsed Church). To kategorijo sestavljajo režimi, ki sicer nobene cerkve ne priznavajo kot državne, vendar pa določeni cerkvi priznavajo pomen, ki ga je ta cerkev odigrala v zgodovini in tradiciji države. Po ustavi imajo vse religije zagotovljeno enakopravno zaščito.

-
- 4. Model sodelovanja** (ang. Cooperationist Regime). Država v tem primeru ne priznava nobenega posebnega statusa prevladujočim cerkvam, vendar pa z njimi sodeluje na različne načine, npr. financira verouk, vzdrževanje cerkvenih zgradb, cerkvenega osebja. Odnosi na ravni cerkev – država so mnogokrat urejeni na osnovi posebnih sporazumov, konkordatov, itd. Države v tej kategoriji pogosto izoblikujejo vzorce, ki dajejo obsežnejše ugodnosti večjim denominacijam. Vendarle pa so obvezane k enakopravnemu ravnanju v stikih z vsemi verskimi organizacijami, pri čemer pa je slednje po Oreharjevi (2000: 24) »bolj diferencirano kot v modelu ločitve«.
- 5. Model prilagajanja** (ang. Accommodationist Regime). V to kategorijo zapadejo režimi, ki temeljijo na ločitvi cerkve in države, vendar pa obenem ohranjajo držo dobrohotne nevtralnosti do religije. Po Oreharjevi (ibid.) je ta tip dejansko podoben sodelovalnemu modelu, a brez določb kakršnega koli neposrednega financiranja verskih ustanov ali verskega izobraževanja. »Za razliko od sodelovalnega sistema se ne ukvarja/.../ s pomenom neke religije za nacionalno kulturo in ne priznava religioznih simbolov na javnih krajih, dopušča pa davke in praznike« (Orehar, 2000:24). Tako npr. država priznava vlogo religije kot del nacionalne oziroma lokalne tradicije, dovoljuje predstavljanje verskih simbolov na javnih krajih.
- 6. Model ločitve** (ang. Separationist Regime). Režimi v okviru tega modela vztrajajo na ostri ločitvi med cerkvijo in državo. Na eni strani obstaja benigni tip ločitvenega režima, kjer se vsakršen predlog o javni podpori religiji obravnava kot neprimeren, prav tako je prepovedano predstavljanje verskih simbolov v javnosti. Verouk v javnih šolah ni dovoljen, nagibanje k verskih premisam v okviru javnih debat pa je zaznano, kot da deluje proti načelom o ločitvi cerkve in države. Na drugi strani pa obstajajo bolj skrajne oblike ločitve, s katerimi se poskuša religijo izključiti iz javnega življenja. Primer slednje oblike je zategovanje državnega monopola na področju nekaterih oblik izobraževalnih in socialnih storitev. Npr. država lahko z vpeljavo neobhodnih, a v realnosti neizvršljivih pogojev onemogoči neodvisno versko izobraževanje. 'Ločitev' v svoji najbolj sporni oz. grobi obliki zahteva, da se religija umakne iz vseh področij, ki jih želi nadzorovati država, pri čemer pa je brezbrizna ob vsiljivem državnem nadzorovanju in posredovanju v verskih zadevah.

7. Model nenamerne brezčutnosti (ang. Inadvert Insensitivity). Ta tip, ki se prekriva z nekaterimi oblikami ločitvenega modela, se kaže v vztrajno ponavljajočem se vzorcu pravne oziroma birokratske brezčutnosti do različnih verskih potreb. Birokrati namreč pogosto ne znajo razlikovati med postopki obravnavanja v sekularnem okolju in enakimi postopki v verskem okolju. Prvotno oblikovane odredbe se pogosto ne ozirajo na posledice, ki jih povzročijo religijam – dejansko se pristojni sploh ne zavedajo škode, ki so jo utrpele prizadete religije. Na določeni točki prizadeti svoje težave predstavijo oblasti, in v kolikor ne pride do razumne prilagoditve, se model nenamerne brezčutnosti prelevi v zavestno preganjanje. Dejansko gre pri nenamerni brezčutnosti za subtilno privilegiranje dominantnih skupin oziroma skupin s 'pravo usmeritvijo'.

8. Model sovražnosti in javnega preganjanja (ang. Hostility and Overt Persecution). Oblast le redko preganja večje religiozne skupine, zato glavni test za (ne)uvrstitev v to kategorijo predstavlja odnos države do manjših religioznih skupin. Verskim skupinam predstavljajo tipične težave obsežne birokratske ovire, npr. glede registracije verske skupnosti, ter oteženo pridobivanje dovoljenj za gradnjo verskih objektov. Sovražnost se lahko izvaja tudi v obliki odvzemanja prostosti vsem osebam, ki delujejo v skladu z 'nepravilnimi' verskimi pogledi in prepričanji. V najhujši obliki, preganjanju, lahko ta model vključuje tudi etnično čiščenje.

Na podlagi tipološkega modela B (glej sliko 1.3.2.2) je razvidno, da zagotavlja največjo mero verske svobode model prilagajanja. Kot pojasnjuje Durham (1996: 24), nas zgodovinska izkušnja uči, da se lahko versko svobodo v največji meri doseže, ko imajo odnosi med državo in cerkvijo obliko prilagajanja oziroma nesovražne razločitve.

1.3.3 Tipologija Lelanda Robinsona

Za odnos med **religijo in državo v začetnem obdobju po nastanku države** je pomembno omeniti tudi tipologijo Lelanda Robinsona, ki je preučeval **odnos med religijo in radikalnim revolucionarnim spreminjanjem**. (1987: 53–63; glej tudi Smrke 2000: 44–45).

Robinson revolucionarnosti ne daje nobene vnaprejšnje vrednostne konotacije, razlikuje pa šest spremenljivk, od katerih je odvisno, ali bo neko revolucionarno gibanje religijo uporabilo kot sredstvo legitimizacije svojega delovanja ali ne:

1. **Prevladujoč religijski pogled na svet med revolucionarnimi družbenimi sloji;** v primeru obstoja takšnega stanja je velika verjetnost, da bo revolucionarno gibanje (RG) v svoj ideologijo vključilo religijo. Posamezniki imajo prevladujoč religijski pogled na svet, če je njihov pogled na družbeno realnost pod občutnim vplivom religije. V kolikor so vpeti v RG proti dominantnemu razredu, bo njihova razredna zavest pod vplivom religioznih nazorov. Po Ottu Maduru je tako »njihova zavest o njihovi drugačnosti, podrejenosti, opoziciji in konfliktu nasproti vladarju, nujno tudi religiozna zavest«²⁵. Kadar ima večina pripadnikov RG prevladujoč religijski pogled na svet, se jim zdi naravno, da svoje religiozne nazore vključijo v ideologijo gibanja ter da svoj boj proti vladajočim razredom bijejo s pomočjo religioznih organizacij.
2. **Nesoglasnost religiozne doktrine z obstoječim družbenim redom;** v primeru obstoja takšnega stanja je precejšnja verjetnost, da bo v RG vključena religija oziroma teologija. V kolikor želimo religijo uporabiti za revolucionarne namene, mora imeti potencial, da ljudi prepriča v nezadovoljstvo z obstoječim stanjem v družbi. Religija mora vsebovati, kar Bellah imenuje »kreativno napetost med religioznimi ideali in svetom«. Takšno stanje je moč najti v religijah, kjer »imajo onstranski/nadnaravni ideali, ki so v stalni napetosti z empirično realnostjo, osrednje mesto v religioznem simbolnem sistemu, medtem ko je empirična realnost sama obravnavana zelo resno kot potencialno pomembna, dragocena in tehtna sfera religiozne akcije«.
3. **Tesna povezanost duhovščine z revolucionarnim razredom;** v primeru obstoja takšnega stanja je velika verjetnost, da bo duhovščina vključena v RG. V kolikor večino članov cerkvene organizacije predstavljajo pripadniki zatiranih razredov, in če večina teh pripadnikov poseduje določeno stopnjo revolucionarne razredne zavesti, potem je velika verjetnost, da se bo cerkvena organizacija pridružila RG oz. bo uporabljena za namene revolucije. Po drugi strani pa velja, da se cerkvena

²⁵ Otto Maduro (1982) Religion and Social Conflict. Maryknoll: Orbis. V Robinson (1987: 54).

organizacija ne bo niti pridružila RG, niti ne bo dovzetna za njegove zahteve, v kolikor ima duhovščina le malo stikov z množico zatiranih.

4. **Revolucionarni razredi so združeni v eni religiji** (nasprotniki pa v drugi); v primeru obstoja takšnega stanja je velika verjetnost, da bo religija uporabljena kot sredstvo revolucioniranja množic. V kolikor velika večina pripadnikov zatiranih razredov pripada eni sami religiji, potem je zanje veliko lažje, da uporabijo religijo kot sredstvo v boju za osvoboditev. Robinson pri tem opozarja, da je lahko religija revolucionarno sredstvo tudi v primeru, ko revolucionarne množice pripadajo različnim religijam, vendar pa morajo v tem primeru najti nek skupen simbol, ki jih bo povezal do te mere, da se bodo kot pripadniki različnih religij združili v boju proti zatiralskemu razredu.

5. **Religija revolucionarnega razreda je drugačna od religije vladajočega razreda**; v primeru obstoja takšnega stanja je velika verjetnost, da bo religija vključena v RG. Kadar so zatirani razredi pripadniki druge religije kot vladar, potem se ponavadi njihova religija v času revolucionarnega boja na osnovi notranje stimulacije okrepi/poživi. Prežeta s svežo vitalno energijo postane tako še bolj učinkovito sredstvo za proizvajanje revolucionarnih naporov.

6. **Razen cerkvene organizacije ni na voljo alternativnih organizacijskih struktur**; v primeru obstoja takšnega stanja je precejšnja verjetnost, da bo obstoječa cerkvena organizacija uporabljena kot del RG. Uporabnost cerkvene organizacije kot kanala RG se bistveno poveča, v kolikor vladajoči razred s pomočjo policije, vojske in paravojaških enot zatire ostale družbene organizacije, preko katerih je RG usmerjalo svoje napore. Kot navaja Robinson, je tudi zatiralskim režimom bistveno lažje popolnoma streti in uničiti neodvisne sindikate in druga prostovoljna združenja, kot pa dokončno zatreti lokalno cerkveno mrežo.

Robinson (1987: 60–61) opozori tudi na nekatere slabosti, v kolikor je religija uporabljena kot revolucionarno sredstvo. Prvič, kadar se RG zateče k uporabi religije kot revolucionarnega sredstva, ponavadi tudi nasprotna stran uporabi religijo. Kadar pa religiozno motivirani ljudje stopijo v boj proti prav tako religiozno motiviranim nasprotnikom, se to ponavadi odrazi v precej bolj krvavem boju, kot pa, če religija sploh ne

bi bila vpletena. Drugič, religija je revolucionarno sredstvo, ki ga je zelo težko nadzorovati. V obdobju po koncu revolucionarnega boja in pomiritvi še vedno obstane srenja nekaj fanatičnih borcev, ki niso pripravljeni na kompromis, temveč zahtevajo ortodoksnost. Tretjič, zgodi se lahko, da religija prevlada v okviru RG oz. da religiozne ideje prevladajo nad revolucionarnimi cilji. V kolikor je RG v osnovi sekularno, potem je na osnovi religioznih idej od znotraj zatrto. Po drugi strani pa lahko tudi sekularne sile v okviru gibanja izrabijo religiozne pripadnike gibanja in njihove ideje za lastne cilje.

2. ODNOS MED RELIGIJO IN DRŽAVO V PRAKSI

2.1 RELIGIJSKA SLIKA LRK

Najzgodnejše predstave o religiji na Kitajskem izhajajo iz starejše kamene dobe pred okoli 50.000 leti. Razvoj religioznih predstav skozi zgodovino je šel skozi več stopenj – od čaščenja narave, duhov, totemov, prednikov, do čaščenja bogov, torej podobno kot v drugih predelih sveta. Še dandanes so med ljudmi žive in popularne nekatere oblike primitivnih religioznih idej in običajev. Do sistematičnega pojma religije je na Kitajskem prišlo pred okoli 2000 leti, ko je na območje današnje LRK zašel budizem. Že kmalu zatem se je pojavil daoizem, medtem ko so se islam in različne krščanske denominacije (nestorijanstvo, katoliška cerkev, protestantska cerkev) na območje Kitajske razširile pozneje (Luo 1991: 15).

Ob prehodu v 21. stoletje so kitajske oblasti navajale število več kot 200 milijonov vernikov, ki naj bi imeli na voljo 85.000 uradno dovoljenih verskih zbirališč, pri čemer pa so v obeh primerih številke zunanjih opazovalcev še višje (Kindopp 2004: 1). Kot priznava Daiber (2003: 425), se »soočamo z težavami pri ocenjevanju obstoječega statističnega gradiva. Uradna vladna statistika, ki bi merila religijo, ne obstaja.« Pri tem dodaja, da je takšno stanje razumljivo, in sicer zaradi dejstva, da uradno zabeleženo članstvo v verskih organizacijah predstavlja zgolj manjši del verskega življenja v LRK. Verske organizacije sicer poznajo približno število svojih članov, vendar pri tem ne vključujejo podatkov o članih v povezanih, a s strani države nepriznanih cerkvah.

Bela knjiga o religiji (Information Office of the State Council Of the People's Republic of China (1997)), ki jo je leta 1997 izdal Informacijski urad Državnega sveta LRK, navaja, da je Kitajska država številnih religij, v kateri živi več kot 100 milijonov vernikov. Skupaj naj bi imeli na voljo 85.000 svetišč. Po vsej LRK naj bi delovalo okoli 3000 verskih organizacij, v njih pa okoli 300.000 verskih delavcev (duhovščina).

Številni kitajski verniki so pripadniki manjšinskih etničnih skupnosti. V LRK je uradno priznanih 55 narodnostnih manjšin, ki predstavljajo šest odstotkov celotnega prebivalstva LRK, vendar pa živijo na kar 60 odstotkih kitajskega ozemlja. »Delež vernikov v narodnih

manjšinah sega od večinskega do velike večine vsega prebivalstva v posamezni manjšini, v nekaterih manjšinah pa so dejansko vsi pripadniki manjšine tudi verniki.« Dejstvo je, da so narodnostne manjšine še vedno intimno povezane z religijo (Luo 1991: 11).

Uradno priznanih religij, ki imajo z ustavno zagotovljene pravice, je pet: budizem, daoizem, islam, katolicizem in protestantizem. Budisti imajo po podatkih Bele knjige na voljo okoli 13.000 budističnih templjev, v njih pa deluje okoli 200.000 budističnih menihov in nun. Od tega spada okoli 3000 templjev v okvir tibetanskega budizma, v njih pa deluje okoli 120.000 lam ter 1700 živih bud. Pripadniki palijskega budizma imajo na voljo več kot 1600 templjev, za duhovno oskrbo pa jim je na voljo 10.000 biksujev in višjih menihov. Pretežna večina ostalih templjev in tudi menihov pripada hanijskemu budizmu. Daoistični verniki se lahko poslužujejo okoli 1500 templjev, v njih pa delujejo več kot 25.000 duhovnikov in nun. Islam prakticira okoli 18 milijonov ljudi. V približno 30.000 mošejah deluje 40.000 imamov. Islam je prevladujoča religija pri desetih narodnih manjšinah, med drugim pri ljudstvih Hui in Ujguri. Katolicizem prakticira okoli 4 milijone državljanov. 4000 članov katoliške duhovščine deluje v več kot 4600 cerkvah in kapelicah. Protestantov je okoli 10 milijonov, njihova duhovščina pa šteje okoli 18.000 ljudi. Na voljo jim je okoli 12.000 cerkev in nadaljnjih 25.000 zbirališčnih prostorov.

Po drugi strani pa Kindopp (2004: 2) navaja, da zgolj budisti, kot najštevilčnejša kitajska religija, štejejo skupaj več kot 100 milijonov prebivalcev, od tega je okoli 320.000 budističnih nun in menihov. Kitajski budisti lahko opravljajo svoje dejavnosti v več kot 16.000 templjih in samostanih. Na Kitajskem živi tudi okoli 18 milijonov muslimanov²⁶, večina na območju severozahodne kitajske regije Xinjiang, kjer je postavljenih tudi večina izmed 35.000 mošej na kitajskih tleh (Kindopp 2004: 2). Ob koncu drugega tisočletja je na Kitajskem živelo tudi 12 milijonov katoličanov, katerih število je še leta 1949 znašalo le tri milijone. Ti imajo na voljo okoli 5000 cerkva, okoli 5000 pa je oseb, vključenih v katoliški duhovščini, pri čemer jih je večina locirana v regiji Hebei. Še hitreje je v zadnjih petdesetih letih naraščalo število protestantov. Z milijona vernikov je naraslo na najmanj 30 milijonov vernikov, pri čemer pa obstajajo tudi ocene, da na Kitajskem živi 45 milijonov ali celo 60 milijonov protestantov.²⁷ Protestantska duhovščina, ki po kitajskih uradnih virih šteje okoli

²⁶ Dru Gladney (2003: 145) navaja podatek, da se celotno število muslimanov giblje okoli 20 milijonov ljudi.

²⁷ David Aikman (2003:) ocenjuje, da bi skupno število kitajskih katoličanov in protestantov lahko znašalo celo blizu 80 milijonov ljudi.

20.000 ljudi, svoje usluge izvaja v okoli 35.000 uradno dovoljenih cerkvah in zbirališčih (Kindopp 2004: 2). Lai (2003: 110) pa navaja, da neka skupna definicija za pripadniki daoizma ne obstaja, zato ni moč dobiti natančnih števil o številu pripadnikov. Prav tako so zaradi različnih oblik merjenja problematični podatki o številu daoističnih menihov in nun. Li Yangzhen navaja, da je leta 1996 obstajalo skupaj 7135 daističnih menihov in nun, od tega jih je 685 pripadalo meniški obliki Zhengyi, ostali pa obliki Quanzhen.²⁸

Vsaka od ustavno priznanih religij poseduje tudi reprezentativno organizacijo. Te so: za budizem Kitajska budistična zveza (KBZ), za daoizem Kitajska daoistična zveza (KDZ), za islam Kitajska islamska zveza (KIA), za katoliško cerkev Kitajska domoljubna katoliška zveza (KDKZ) in Kitajska katoliška škofovska konferenca (KKŠK), za protestantizem pa Komite protestanskega trojnega-sam gibanja protestantskih cerkev Kitajske²⁹ (PTSG) in Kitajski protestantski svet (KPS).

Na Kitajskem je v zadnjih dveh desetletjih zraslo tudi večje število religioznih in kvaziduhovnih gibanj ter sekt, ki jih kitajska oblast ne priznava. Mnoga med njimi imajo zveneča imena, na primer Vzhodni blisk, Osnovan kralj ali pa Bratska vojska nebeških vojakov. Takšna gibanja so v večini nastala v oddaljenih krajih Kitajske, v podeželskem okolju, kjer so se skupine ljudi ponavadi zbrale okoli karizmatičnih voditeljev, ki pridigajo o sodnem dnevu ter trdijo, da so oni 'vrhovni rešitelji' ali pa 'povrnjeni Jezusi', s tem pa pritegnejo na sto tisoče privržencev. Druga skupina gibanj pa je nastala okoli mojstrov čigonga (kit. qi gong, t.i. kitajske tradicionalne mistične vaje za dihanje) ali drugih kitajskih tradicionalnih duhovnih disciplin. Najbolj znano iz te skupine je čigong gibanje Falungong, ki ga je oblast prepovedala leta 1999 (Kindopp 2004: 2).

Religije so bile na kitajskih tleh prisotne skozi vso zgodovino, pri čemer so vršile pomemben vpliv na različne vidike kitajske kulture. Kot navajajo kitajski raziskovalci religije (Luo 1991: 29), pa je bila večina Kitajcev brezbrizna do religije, zato je »število resničnih vernikov predstavljajo le majhen delež v okviru celotne populacije«. Poleg tega na Kitajskem nikoli ni bilo verske oblasti (razen v okviru manjšin), ki bi lahko nadzorovala politično sfero in zavzela vladarski prestol.

²⁸ Li Yangzheng (2000): Dangdai daojiao. Peking: Dongfang chubanshe. V Lai 2003: 110).

²⁹ Večina strokovne literature naziva organizacijo kot Protestantsko trojno-sam gibanje (PTSG). Tudi sam bom v nadaljevanju uporabljal ta naziv, torej PTSG.

Vse religije so se sicer po kitajskih tleh razširile iz kulturnega območja Hanov, pri tem pa oblikovale značilnosti, ki se razlikujejo od značilnosti religij pri drugih narodih. Kitajski komunistični avtorji (Luo 199: 29–35) opozarjajo na sledeče posebnosti kitajskega pojmovanja odnosa med religijo in državo:

1. Pojmi 'nebo', 'nebeški mandat' in 'enotnost nebes in človeka' v kitajski tradicionalni miselnosti so ovirali razvoj zamisli osebnega boga. V antičnih časih, v obdobju zgodnjega poljedelstva, je pojem 'nebesa' pomenil naravo, ki so se ji ljudje morali prilagoditi, če so želeli preživeti. Bili so namreč odvisni od vremenskih razmer in dostopnosti voda. Menili so, da v kolikor bodo v vsakdanjem življenju delovali moralno, bodo tudi 'nebesa' bolj radodarna. Vendar pa so se zavedali, da ugodne vremenske razmere niso dovolj, temveč je za pridelovanje hrane potrebna tudi delovna aktivnost ljudi.

V skladu s to miselnostjo sta se torej volja nebes in trdo delo človeka neobhodno dopolnjevala in iz tega se je razvila zamisel o 'enotnosti nebes in človeka'. Takšno miselnost so podpirali tudi Konfucij, Mencij, Lao Zi in drugi pomembni kitajski antični misleci ter poudarjali da mora 'človek' priznati ter delovati v harmoniji z 'nebesi', torej v skladu z moralnimi načeli. Kitajska tradicionalna miselnost je tako za vprašanja, ki so jih drugod obravnavali kot verska, našla rešitve s uporabo sredstev filozofske refleksije. Zato se religija v skupnosti Hanov nikoli ni širše razvila.

2. Prebivalci Kitajske so brezbrizni do religije zaradi vpliva konfucijanske miselnosti, s poudarkom na njegovi etiki, ki je bila na Kitajskem dolga stoletja dominantna. Konfucianizem, ki je imel dominanten položaj v vseh kitajskih dinastijah, religij, božanstev in duhov niti ne podpira niti ne zavrača. 'Dobrohotnost' (ren), jedro konfucijanske miselnosti, pomeni 'ne narediti drugim ničesar, kar ne bi storil sebi'. Konfucij je sicer veliko pozornosti posvečal medčloveškim odnosom. Natančneje, zagovarjal je spoštovanje staršev (filialno pieteto), ki je po njegovem mnenju temelj 'dobrohotnosti', obenem pa zagotavlja 'lojalnost'.
3. Fevdalne dinastije na Kitajskem so skozi zgodovino religijo vedno podrejali politični oblasti, zato si med Hani nobena religija ni pridobila statusa državne religije, prav tako pa nikoli ni prišlo do 'integracije' politike in religije. Religija je

sicer vladarjem koristila na različne načini. Voditelji vseh dinastij so se tako izrekli za 'sinove neba', s čemer so želeli pokazati, da jim je bila oblast podeljena od boga. Po njihovem zatrjevanju je njihova vladarska moč izhajala neposredno od 'neba', zato škofi, nadškofi in visoki naj ne bi bili potrebni. Pri tem je bila v ozadju bojazen, da bi v primeru, če bi jih okronal verski predstavnik, svojo kraljevo oblasti s tem simbolno podredili verski avtoriteti. Vladarji zato nikoli niso dovolili, da bi verski voditelji tekmovali s politično avtoriteto in tako morebiti vplivali na absolutnost njihovega vladarskega režima. Nekateri vladarji – ki so drugače podpirali religijo – so v ta namen celo omejili število oseb, ki so lahko postale menihi.

4. Vladarji vsakokratne dinastije so izkazovali versko toleranco in se s tem izognili morebitnim verskim vojnám. Po navedbah kitajskih avtorjev je bila verska toleranca sicer omejena, in sicer do mere, ko je še koristila vladarjem oziroma ni ogrožala uradne ideologije. Rezultat je bil asimilacija vseh religij.

Predvsem 3., pa tudi 4. točka se zdita sporni. Kot že omenjeno v uvodu, je moč tudi konfucianizem šteti kot religijo. V tem primeru trditev kitajskih avtorjev, da pri Hanih ni bilo državne religije, ne drži, saj so cesarske dinastije pogosto opredeljevale odnos do drugih ver na podlagi konfucianizma, ta pa je služil tudi kot sredstvo nadzora podanikov. Pri 4. točki je potrebno opozoriti, da je bila verska toleranca precej omejena, v nekaterih primerih pa je sprožala tudi upore, npr v Xinjiangu. Kot pravi Pitman B. Potter (2003: 11), je religija predstavljala pomemben vir upora proti cesarski oblasti, pri čemer je v obliki tajnih društev poskušala ostati stran od nadzora države.

Kot navaja Overmyer (2003: 308), je kitajska država več stoletij predpostavljala, da ima pravico in obveznost nadzorovati vse vidike življenja, vključno z verskimi prepričanji. Država si je še posebej prizadevala za nadzor organiziranih skupin, ki so delovale na načelih socialne vdanosti in zvestobe, od družinskih klanov do religiozних sekt.³⁰ Obenem pa je potrebno opozoriti tudi na drugo plat zgodbe, in sicer da so v kitajski zgodovini

³⁰ Pri tem je potrebno omeniti tudi vlogo konfucijanske elite, ki je skoraj 1000 let soupravljala kitajsko cesarstvo. Le težko si je predstavljati, da so bili vsi konfucijanistični uradniki prisiljeni v vlogo nadzorovalcev običajnih državljanov, zato je moč zaključiti, da si je pravico države do nadzorovanja vseh vidikov življenja solastila tudi konfucijanistična elita.

vedno znova nastajale militantne protivladne sile³¹, od katerih jih je več uspelo oslabiti ali celo strmoglaviti vladajoče dinastije. Nadzor nad verskimi skupinami je tako državni birokraciji pomagal preprečiti, da bi se kakšno versko gibanje lahko razvilo v nevarno politično silo (Bays 2004: 27).

Vse do sredine 20. stoletja je bila popolna izvedba takšnega nadzora zaradi slabih komunikacijskih povezav (slaba pretočnost informacij) ter obenem šibkih lokalnih oblasti ovirana, LRK pa je uspelo vzpostaviti sistem, ki je bil precej bolj učinkovit ter posledično strog do takšnih skupin. (Bays 2004: 27).

Vladajoče elite so se od religije odmaknile in ji celo izrazile sovražnost že pred revolucijo leta 1911. Za obdobje republike med leti 1911 in 1949 so bili značilni poskusi zmanjšanja števila kitajskih religiozних organizacij in njihovih članov. Kitajske oblasti so to poskušale izvajati z označevanjem religiozних organizacij kot nesodobnih (antimodernih) (Daiber 2003: 421).

V nadaljevanju sledi pregled razvoja ključnih filozofsko-religiozних oblik, ki so dandanes prisotne na območju Kitajske. Obravnavani bodo konfucianizem, daoizem, budizem, islam, katolicizem, protestantizem in maoizem. Nekateri strokovnjaki s področja religiologije konfucianizma in maoizma ne štejejo kot religiji, temveč prvega klasificirajo kot filozofijo, drugega pa kot politično ideologijo. Osebno sem zaradi njunega nastanka in pretekle zgodovine na kitajskih tleh, njune sedanje razširjenosti med prebivalstvom v LRK ter na koncu tudi zaradi nekaterih elementov religioznega, ki jih vsebujeta njuni doktrini, odločil, da ju uvrstim v pregled.³²

2.1.1 Konfucianizem

Konfucianizem je ime dobil po Kung Fu Ceju³³, učenjaku, ki je živel med leti 551–479 pr.n.št.. Kitajci sami konfucianizem imenujejo ju chiao ali nauk literatov (izobražencev).

³¹ Skupna lastnost teh sinkretičnih sekt je bila filozofija milenarizma. Posebna skupina teh sekt, ki jih je združevala 'mesijanska eshatologija', se je vztrajno nagibala z političnemu nasilju in uporu.

³² Pregled religijske slike LRK pa ne vsebuje razvoja ljudskih religij in novodobnih religiozних gibanj. Ti dve obliki namreč nista pravno zaščiteni v LRK, prav tako pa oba religijski obliki zajemata veliko število lokalnih gibanj, ki imajo vsaka svojo zgodovino in doktrino ter jih ni moč uvrstiti 'pod eno streho'.

³³ Po Milčinskijevi (2003:108) je bilo ustanovitelju ime Kong Qiu ali Kong Zhongni, pozneje bolj znan kot Kong Zi (mojster Kong).

Ko so jezuitski misijonarji v 16. stol. slišali za Kung Fu Ceja in z njim povezan nauk, so ime latinizirali v Confucius, od tod pa izvira tudi 'konfucianizem' (Smrke 2000: 130).

Konfucij, ki je bil za časa življenja relativno nepomembna oseba (Smrke 2000: 131), je bil prepričan, da je njegov nauk ključ do uspešne oblasti. Bil je nižji državni uradnik, »ki pa se je čutil poklicanega, da – potujoč po deželi – uči ljudi življenjske modrosti« (Milčinski 2003: 108). Vendar pa mu v njegovem času noben vladar ni bil pripravljen ponuditi položaja resnične moči, da bi svoje trditve lahko dokazal (Moise 1994: 12). Po njegovi smrti pa so začeli počasi odkrivati vrednost in politično uporabnost njegovega nauka – »tudi v smislu poljubne selekcije in izkrivljanja« (Smrke 2000: 131–132). Zapisano Konfucijevo doktrino³⁴ so pozneje razvijali in spreminjali nekateri drugi avtorji, najbolj znan izmed njih je bil Mencij (372–289 pr.n.št.), ki je originalni nauk dodatno razširil. (Moise 1994: 12).

Jedro Konfucijevega učenja so njegove znane vrline: npravnost (li), človečnost (ren), pravičnost (yi), spoštovanje (xiao), lojalnost (zhong). (Milčinski 2003:108) Njegov nauk je usmerjen k spodbujanju samooblikovanja – zahteva nenehno preobrazbo za doseganje visoke stopnje človečnosti ter večje povezanosti z družbo. Po Konfucijevem prepričanju bogovi in duhovi naj ne bi bili žarišče naše pozornosti. Dosti pomembnejše je preoblikovanje človeške družbe v smeri humanosti, človečnosti (Milčinski 2003:108–9).

Kot navaja Maja Milčinski (2003: 108) so si knezi in kralji po Konfucijevi smrti prizadevali, da bi ga napravili za božanstvo. Uporaba njemu pripisanih tekstov se je še posebej razširila v obdobju dinastije Han (202 pr.n.št. – 220 n.št.). Zlasti v času dinastije Han se čaščenje Konfucija naveže na tradicijo kulta prednikov. Konfuciju in mnogim drugim konfucijanskim mislecem so bili postavljeni številni templji (wenmiao), v katerih so državni uradniki njim v čast opravljali obrede. Glavni obred konfucijanistične cesarske Kitajske je bila namenjen Nebu (Tian) in vladarskih prednikom (Smrke 2000: 132). Tedaj je bilo upravljanje cesarstva zaupano konfucijanski birokraciji, ki je tako postala ena ključnih vezivnih struktur centraliziranega cesarstva (Milčinski 2003:108).

³⁴ Konfucij osebno ni napisal nobenega besedila, temveč je zgolj predaval. Pri doktrini se je zato potrebno zanašati na zapiske njegovih učencev, ki so njegov nauk zapisali v zbirko besedil, znano pod imenom Analekti, pri čemer pa strokovnjaki dvomijo v pristnost nekaterih delov besedil. V nekaterih besedilih se namreč poraja dvom, da so bila določeni odseki naknadno dodani (Moise 1994: 10).

Hubert Schleichert ocenjuje konfucijanstvo kot »družbeni in moralni nauk ireligiozne vrste«³⁵, kar po Milčinskijevi³⁶ »velja za konfucijanstvo kot filozofsko usmerjenost, šolo (rujia), zagotovo pa ne za konfucianizem, religijski in ideološki sistem, ki se je pozneje razvil na osnovi filozofskega nauka« (Milčinski 2003:109).

Konfucijanstvo je predstavljalo trdno oporo družinskega življenja, temelj morale in običajev. Poudarek konfucianizma je na ustreznih medosebnih odnosih. Kot navaja doktrina, morajo biti podložniki vedno pokorni ter morajo spoštovati svoje nadrejene, slednji pa morajo biti dobrohotni in pravični. Konfucianizem pa ni podpiral ideje razvoja, ustvarjanja novih idej, temveč je predlagal, da ljudje, ki si prizadevajo za izboljšanje družbe, svoj pogled usmerijo v preteklost in črpajo ideje iz starih običajev in ritualov (Moise 1994: 12).

Kot vitalno religiozno silo sta ga sicer v obdobju med 4. in 10. stol. izrinila budizem in religijski daoizem. V 10. stol. pa so se pojavili misleci, ki so, nekoliko spodbujeni od budizma in daoizma, želeli vzbuditi novo življenjsko filozofijo s poudarkom na družbenih reformah, pozitivnem v človeški naravi in družinskem življenju. To t.i. neokonfucijanstvo je prisotno še danes (Milčinski 2003:109).

V času dinastije Song (960–1279) je prenovljeni konfucianizem oz. neokonfucianizem postal sredstvo družbenega in političnega nadzorstva (Smrke 2000: 130–132). Cesarsko sodišče je konfucijanski kanon³⁷ opredelilo za ortodoksijo (Wilson 2006). Konfucijevi Pogovori (Lun yu) so, poleg treh drugih klasičnih del konfucijanstva, vse od leta 1313 do 1905 predstavljali obvezno berilo za državne izpite (Milčinski 2003:108).

Kot navaja Daiber (2003: 424), je konfucianizem po letu 1911 zaradi prenehanja čaščenja državnih božanstev ter zatona običajev in vsakodnevnih ritualov izgubil na pomembnosti. »Zato se konfucianizma ne uvršča med uradne religije, temveč predstavlja filozofijo«,

³⁵ Hubert Schleichert (1990) *Klassische Chinesische Philosophie. Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Klostermann. V Milčinski (2003: 109).

³⁶ Kot navaja Milčinski, glede temeljne značilnosti Konfucijeve filozofije vendarle ne gre sklepati, da je pri njem odsotna vizija svetega v odnosu do človeškega življenja. Konfucij je bil namreč globoko religiozen v prepričanju, da Nebo (tian) kot najvišja avtoriteta vse obvladuje preko 'odloka' ali najvišjega pooblastila.

³⁷ Konfucijanski kanon – število in naslovi knjig - se je spreminjal glede na dinastijo, ki je v določenem obdobju vladala. Konfucijanski kanon v posameznih dinastičnih obdobjih je predstavljen na spletni strani Thomasa A. Wilsona: http://academics.hamilton.edu/asian_studies/home/TempleCulture.html#ConfCanon (7.september 2007)

navaja Daiber, ki ob tem opozarja, da v moderni kitajski družbi ta filozofija – njena predstavniška organizacija se imenuje Konfucijeva fundacija – vedno bolj pridobiva na vplivu.

Konfucijeve ideje so močno vplivale na poznejšo kitajsko zgodovino. Pri tem po Moiseju (1994: 12) še posebej velja omeniti naslednja načela konfucijanske doktrine:

1. Družina predstavlja osnovno enoto človeške družbe, filialna pieteta oziroma lojalnost in podrejanje staršem pa je ključen element družinskih odnosov. Vdanost staršem je pomembnejša od karkoli drugega, med drugim tudi od vdanosti vladarju, lastni ženi ali svojim otrokom.
2. Družba je v osnovi hierarhična. Izmed petih ključnih družbenih odnosov v konfucijanski doktrini štirje temeljijo na povezavi nadrejene in podrejene osebe: oče – sin, vladar – podložnik, mož – žena, starejši brat – mlajši brat. Enakopraven je zgolj odnos prijatelj – prijatelj.
3. Vladar ima dolžnost obnašati se do svojih podložnikov humano in dobrohotno ter jim mora zagotavljati zadovoljive življenjske razmere. Podložniki mu morajo to vračati z lojalnostjo in vdanostjo. V kolikor pa bi podložniki živeli v revščini in nehumano, potem vladar izgubi nebeški mandat in si zasluži, da ga ljudstvo vrže z oblasti.
4. Oblast naj izvajajo ljudje, ki so v ustreznem izvajanju oblasti primerno izobraženi. Konfucij je zato poučeval svoje učence, kako opravljati službo v cesarjevi upravi.

Po Overmyerju moderni konfucianizem ni religija, temveč »bolj etična filozofija« (2003: 315). Pozna tradicionalna kitajska kultura je bila namreč prežeta z etičnimi načeli konfucianizma. Slednja, predvsem čaščenje/spoštovanje prednikov, so imela močan vpliv na prepričanja in vrednote verskih tradicij. Splošno gledano so intelektualci morali častiti Konfucija kot izredno človeško osebo, vendar pa ne kot boga.

V 20. stol. sta bila Konfucij in njegov nauk desetletja podvržena obsežnim napadom ter označena za simbol vsega, kar je propadajoče in nazadnjaško. Po nastanku LRK so napadi postali še intenzivnejši, v zadnjih desetletjih pa Kitajci ponovno odkrivajo njegova načela, s katerimi naj bi 'zakrpali praznino', potem ko so bile tradicionalne vrednote kitajske

družbe – predvsem v obdobju kulturne revolucije - v veliki meri uničene (Overmyer 2003: 315).³⁸

2.1.2 Daoizem

Daoizem (kit. daojiao) je kitajska religija z dolgo tradicijo, ki naj bi nastala v času delovanja njenega ustanovitelja Lao Zija. Ta je najverjetneje živel v 6. stol. pr.n.št. v mestu Luoyi (današnji Luoyang) v južni fevdalni državi Chu.³⁹ Z Lao Zijem, Konfucijevem sodobnikom, se (kot bodisi resnično bodisi fiktivno, mitološko) povezuje tedaj nastala prva knjiga o daoizmu Dao de jing⁴⁰ oziroma Knjiga o poti in njeni moči (Smrke 2000: 124). Pripadniki daoizma Lao Zija tretirajo kot boga (Luo 1991 17).

Nekatere bistvene sestavine daoizma sicer izvirajo iz kitajskega šamanizma v času 3000–800 pr.n.št., ideologije petih elementov ter simbolnega prepletanja yinga in yanga. Eva Wong⁴¹ tako za dediščino šamanizma v daoizmu šteje predvsem nekatere lastnosti magijskega daoizma - uporabo talismanov pri zdravljenju, uporabo ogledal v boju zoper »škodljive« sile, mistična potovanja med zvezde in v podzemlje - ter vplive šamanistične kulture na središčno osebo daoizma Lao Zija oziroma njemu pripisana dela.

Enako kot konfucijanstvo tudi daoizem v začetku ni bil pojmovan kot religija, temveč kot življenjska filozofija (daojia), na temelju katere se je v stoletjih, ki so sledila, razvilo čaščenje Lao Zija in religijske praktilike (daojiao). Daoizem se je torej v 5. in 4. stol. pr.n.št. oblikoval kot filozofska šola (daojia) in šele v 2. oziroma 3. stol. n.št. dobil vse primesi

³⁸ Na Tajvanu že dolgo časa promovirajo Konfucija in njegov nauk kot temelj kitajske kulture, delno tudi kot odgovor na kulturno revolucijo na celini. V LRK, Tajvanu in ostalih območjih kitajske diaspore sicer še vedno obstajajo tudi konfucijanski templji, ki pa se navedbah Overmyerja aktivno uporabljajo zgolj v Tajvanu in diaspori, na območju celinske Kitajske pa so zapuščeni (Overmyer 2003: 315).

³⁹ Po mnenju kitajskih raziskovalcev, ki se sicer strinjajo, da je ključna knjiga daoizma Dao de jing, se je daoizem kot religija dejansko prvič pojavil v dinastiji Zahodnih Hanov v 2. stol. n.št. V obdobju vladarja Shun iz dinastije Vzhodni Han sta Zhanglin in Zhangheng, oče in sin, v regiji Bashu ustanovila sekto Wudoumidao (Pet mer žita), tretja oseba Changjiao pa je v obdobju vladarja Lin, prav tako iz dinastije Vzhodni han, ustanovil sekto Taipingdao. Doktrini obeh sekt sta bili v osnovi enaki. Obe sekti sta tretirali Lao Zija kot ustanovitelja ter kot ime doktrine navajali 'dao'. Na podlagi tega je nastal daoizem. Zhanglu, vnuk Zhanglina, je pozneje v južnem delu province Shaanxi vzpostavil tudi oblast, ki je bila integrirana z daoizmom, in so jo prebivalci zaradi njene dobrohotnosti pozdravljali (Luo 1991: 17).

⁴⁰ Legenda govori, da je bil Lao Zi dvorni arhivar, ki je bil razočaran ob propadanju dinastije Zhou in je zato zapustil svoje delovno mesto ter odšel proti 'Zahodu'. Svojo knjižico naj bi napisal na željo/zahtevo varuha gorskega prelaza. Zapis njegovega nauka – Dao de jing – naj bi bil pogoj, da je Lao Zi sploh lahko zapustil Kitajsko. Potem se je za njim izgubila vsaka sled (Milčinski 2003: 110).

⁴¹ Eva Wong (1997) Taoism. Boston: Shambala Publications. V Smrke (2000:124).

religije, ko se je podoba Lao Zija dvignila na božansko raven in je bil daoizem obogaten z mitološkimi elementi in vsakovrstnimi rituali (Milčinski 2003: 113) .

Daoizem je bil v zgodovini zelo priljubljen med kitajskim prebivalstvom in je večkrat služil kot simbol kmečkih uporov, na primer pri uporu sekte Taipingov v letih 1850–1864. V času dinastij Sui (581-618), Tang (618–907) in Severni Song (960–1127) so se med daoiste prištevali tudi številni vladarji. Predvsem s pomočjo vladarskih dinastij Tang in Song (960–1279) se je daoizem razcvetel v polni meri. Vladarji iz dinastije Tang so trdili, da so potomci Lao Zija, in zato še posebej izkazovali čast svoji veri. Vladar Wu je v ta namen celo prepovedal budizem. V sredini obdobja Ming (1368–1644) je moč daoizma začela slabeti, kar je še bolj očitno veljalo za obdobje dinastije Qing (1644–1911) in kitajske republike v prvi polovici 20.stol. (Luo 1991: 18).

V daoizmu ob uradno priznanih templjih obstajajo tudi neregistrirana zasebna svetišča in manjši templji, ki niso pod državnim nadzorom. Na splošno predstavljajo vidik tradicije starih ljudskih religij. Tako so znova pridobile na popularnosti različne oblike napovedovanja prihodnosti. Čeprav se takšne metode smatra za praznoverje, jih uradniki tolerirajo (Daiber 2003: 424). Današnji kitajski daoizem v največji meri predstavljata 'tempeljski' (meniški) obliki Quanzhen⁴² in Zhengyi ter pripadniki ljudskega daoizma – poklicni specialisti za daoistične rituale, imenovani huoju daoshi (Lai 2003: 109).⁴³

»Konfucijanizem in daoizem si delita številne koncepte, predvsem dao, jin in jang, de ter iskanje harmonije v življenju posameznika in družbe./ ... / Hkrati pa se v več pogledih kažeta kot komplementarna nauka in praksi«⁴⁴ (Smrke 2000:133). Daoizem tako zagovarja spontanost, nenačrtno ravnanje, konfucianizem pa red, načrtnost in predpisanost. Medtem

⁴² Država je vedno želela, da se daoisti podredijo budističnim idealom celibata in meniškega življenja. Teoretično je bilo ilegalno izvajati daoistične obrede izven daoističnih templjev. Daoistični red Quanzhen, ki je nastal 12. stol., je poskušal slediti tem idealom. Večina pripadnikov Zhengyi pa je živela doma in bila poročena. Ti poročeni daoshi so bili imenovani huoju daoshi (danes v LRK poznani tudi pod imenom sanju daoshi) in država si jih je vedno prizadevala nadzorovati, saj so predstavljali 'daoizem navadnih ljudi'. V obdobju dinastij Ming in Qing ter v republikanskem obdobju so huoju daoshi imeli na izbiro, ali želijo živeti v templju ali se vrniti v sekularno življenje. Po prevzemu oblasti s strani komunistov so bili huoju daoshi prepovedani. V času kulturne revolucije so bile skoraj vsem huoju daoshi odvzete tudi obredne skripte in uničene (Lai 2003: 115–119).

⁴³ Kot navaja Lai (2003: 109), neka enotna definicija za daoistične pripadnike ne obstaja, zato tudi ni moč dobiti natančnih podatkov o številu vseh daoističnih vernikov v LRK.

⁴⁴ Marjan Smrke (2000: 133) pri tem opozarja, da se »teza o komplementarnosti daoizma in konfucianizma zaplete brž, ko pomislimo na raznolikost (zlasti) daoizma, npr. tehnike alkimističnega daoizma so daleč od preprostosti.

ko daoizem meni, da je pravilno oddaljiti se od družbe (anonimnost) in politike, pa konfucianizem spodbuja vpetost v družbo, stremljenje po ugledu ter velik pomen politike in javnih zadev. Daoizem, ki daje velik pomen preprostosti, je predvsem religija neizobraženih, medtem pa konfucianizem zagovarja velik pomen učenja in izobraževanja. Ob obravnavi daoizma je potrebno opozoriti tudi na njegovo komplementarnost.

2.1.3 Budizem

Budizem (fojiao) je nastal v Indiji v 6. oziroma 5. stol. pr.n.št.. 'Ustanovitelj' budizma je bil Sidharta Gautama, ki kasneje dobi vzdevek Buda – prebujeni, razsvetljeni. Na podlagi njegovih spoznanj je nastala budistična doktrina, ki jo v sanskrtu imenujemo dharma – nauk (Smrke 2000: 103–104).

Do prvega stika ozemlja Kitajske s budizmom je v prišlo v 3. stol. pr.n.št., v času dinastije Qin (221 pr.n.št.–206 pr.n.št.). V času dinastije Zahodni Han (206 pr.n.št. – 24 n.št.) se je budizem razširil po Kitajski. Cesar Wu iz dinastije Zahodni Han je namreč državo odprl zunanjemu svetu, obenem pa omogočil potovanja indijskih menihov proti vzhodu. Prvi uradni zaznamek o teh potovanjih sicer sega šele v konec obdobja te dinastije, v 2. stol. pr.n.št., ko je budistični menih predal budistične skripte kitajskemu znanstveniku Jingluju⁴⁵ (Luo 1991: 16) .

Novo prispeli budizem se je sprva navezoval na sorodne domače elemente, zlasti iz zapuščine še aktivnih idejnih sestavin daoizma. Ob padcu dinastije Han (206 pr.n.št.–220 n.št.) je mnogo Kitajcev zapustilo konfucijanstvo in daoizem ter prevzelo budizem. V času od 4. do 6. stol. je budizem utrdil svoj položaj in postal za nekaj časa celo najkrepkejša in najvitalnejša religiozna sila v deželi (Milčinski 2003: 115).

Kitajski strokovnjaki za religijo delijo današnji budizem na območju Kitajske – glede na to, odkod je prišel - na severno in južno vejo.⁴⁶ Najpomembnejša oblika severne veje je

⁴⁵ Obstaja še druga teorija, po kateri je budizem na območje Kitajske prispel leta 67 (Luo 1991: 16). Proces infiltracije budizma na Kitajsko se je tako začel v času vladavine cesarja Minga (58–75 n.št.) v dinastiji Han. Cesar je namreč poslal posebnega odposlanca v severozahodno Indijo po budistične spise in učitelje budizma (Milčinski 2003: 115).

⁴⁶ V stoletjih po Budovi smrti je bilo več koncilov, na katerih so udeleženci razpravljali o pravem Budovem nauku – ortodoksiji. Na koncilu v Pataliputri (današnja Patna ob Gangesu), ki je potekal 250 pr.n.št. se je poglobil spor med konservativno strujo, ki je nasprotovala inovacijam in spremembam doktrine, in strujo, ki

mahajana budizem, katerega skripte so zapisane v jeziku ljudstva Han, zato je znan tudi pod imenom hanijski budizem. Drugo obliko severne veje predstavlja tibetanski budizem (lamaizem), ki je nastal na osnovi združitve s prvotno tibetansko religijo. Skripte tibetanskega budizma so zapisane na osnovi tibetanskega jezikovnega sistema, sama oblika budizma pa je razširjena med narodnimi manjšinami na območjih Tibeta, Mongolije, Yugu, Naxija itd. (Luo 1991: 17). Tibetanski budizem se sicer zelo razlikuje od hanijske oblike. Ne samo po jeziku, temveč tudi tibetanski budistični običaji so drugačni (Birnbäum 2003: 142)⁴⁷. Najpomembnejša sekta južne veje se imenuje theravada oz. hinajana⁴⁸ budizem, njena doktrina pa je zapisana v palijskem jeziku (Luo 1991: 17). To obliko budizma sprejema ljudstvo Dai v južnem delu regije Yunnan (Birnbäum 2003: 124).

V času dinastij Zahodni in Vzhodni Han je prišlo do prvih prevodov budističnih skript, pri čemer so se po kitajskem ozemlju širila besedila tako theravada budizma kot tudi mahajana budizma. Obe smeri sta oblikovali večje število sekt, vendar pa je večina theravada budističnih sekt hitro izginila (Luo 1991: 16). Smer budizma, ki se je najbolj uveljavila na Kitaskem, je bil mahajana budizem, saj je bil odprt do širšega kroga ljudi (Milčinski 2003: 115).⁴⁹

Budizem se je uveljavljal v obdobju dinastij Wei (220–265), Jin (265–420) ter Severne in Južne dinastije (420–589). Tako so bili vsi vladarji Južnih dinastij budisti, še posebej pa je

je to zagovarjala. Na tej podlagi je nastala zasnova delitve na theravada budizem in mahajana budizem, ki sta se dokončno ločila v 1. ali 2. stol.n.št. Theravada budizem, imenovan tudi južni budizem ali palijski budizem, se osredotoča na Budo kot meniha in asketa. Zagovarja stroga pravila meniškega življenja; menih, ki doseže raven Budovega razvestljenja, je zelo spoštovana oseba - arhat. Theravada budizem obenem nasprotuje divinizacije Bude, saj je ta bil zgolj človek, vendar izreden človek. Človek se po tej budistični smeri lahko odreši zgolj sam, saj ne obstaja noben bog, ki bi mu pomagal na tej poti. Mahajana budizem pa nasprotno časti Budo kot božanstvo in verjame v obstoj nekakšnih nebeških bitij, ki lahko človeku pomagajo pri odrešitvi. To so t.i. kozmični bude ali nebeške bodisatve ter zemeljske bodisatve (Smrke 2000: 113–115). Mahajana budizem stremi v bistvu k temu, da vsa čuteča bitja 'odreši' in jim odpre pot v Nirvano. To pomeni, da jih ne osvobodi zgolj samsarične – torej vseh oblik stvarne in duševne – odvisnosti, temveč da ima to dogajanje tudi svoj odsev v ozavestenju tega odrešenja hkrati z doživetjem enosti z Absolutnim (Milčinski 2003: 115). Mahajanci prav tako menijo, da theravada budizem preveč poudarja zgolj en vidik Budovega življenja, namreč meništvo (Smrke 2000: 113–115).

⁴⁷ Razlike obstajajo tudi v načinu prehranjevanja: tibetanski budisti jedo tudi meso, v kolikor je na razpolago, medtem ko hanijski budisti zagovarjajo strogo vegetarijansko dieto.

⁴⁸ Luo striktno uporablja besedo hinajana budizem, pri čemer pa velja opozoriti, da izraz 'hinajana' po Smrketu (2000: 114) vsebuje pejorativno konotacijo za theravada budiste (budisti majhnega, ozkega voza ali splava), ki so jim jo nadeli mahajana budisti (budisti širokega, velikega voza, ali velikega splava oz. budizma, ki lahko zajame večji krog ljudi).

⁴⁹ Kot navaja Birnbäum (2003: 141) imajo dandanes budisti iz večine drugih kulturnih tradicij le malo simpatij za hanijske budiste. Razen jezikovne prepreke namreč obstaja tudi občutna kulturna ovira, ki »se zdi nepremostljiva«. Hanijska budistična doktrina vsebuje namreč drugačne interpretacije Budovih nauk in – kar je najbolj neskladno z drugimi oblikami budizma - drugačen kodeks obnašanja menihov in izvajanja budističnih obredov.

izstopal Vladar Wu iz dinastije Liang, ki je od vseh podrejenih zahteval prestop v budizem. Ta religija je sicer doživela vrhunec v obdobju dinastij Sui (581–618) in Tang (618–907), ko so ustanovili številne budistične samostane in templje, vera pa se je razširila tudi na območje Japonske in Korejskega polotoka. V obdobju po dinastiji Song (960–1279) je sledil postopen zaton budizma (Luo 1991: 16–17). Budizem je bil hudo prizadet – številni kitajski budistični samostani so bili opustošeni in uničeni – ob vstaji Taipingov (1851–1864). To je bil povod za obsežne spremembe, ki so se zgodile v budistični strukturi v južni Kitajski, ki je veljala za središče kitajskega budizma. V desetletjih po koncu državljanske vstaje so sledile kampanje za obnovo oz. ponovno izgradnjo porušenih samostanov in templjev (Birnbau 2003: 124). Po kitajski revoluciji leta 1911 je prišlo do poskusa preporoda budizma, vendar pa mu ni več uspelo doseči ravni, kot jo je dosegal v obdobju dinastij Sui in Tang (Luo 1991: 16–17).

V okviru zgodovine budizma na kitajskih tleh je potrebno omeniti tudi aktivnosti kitajskega budističnega reformatorja, meniha Taixuja (1889–1947), ki se je zavzemal za celovito modernizacijo kitajskega budizma. Z modernizacijo je želel korenito spremeniti sangho - budistično skupnost. Število njenih pripadnikov je želel radikalno zmanjšati, ob tem pa povečati obseg študija budističnih skript, s čemer bi ustvaril elito budističnih učenjakov. Taixu se je zavzel za znebitev bud in bodisatev ter ukinitev pogrebni obredov. Na njegov pogled na religijo je v veliki meri vplivala zahodna kultura in krščanstvo. Predvsem protestantski misijonarji so pozdravljali njegovo retoriko 'antivraževerja', radikalne reforme duhovščine in družbene akcije. Taixu je imel zelo dobre stike tudi s predstavniki republikanske oblasti. (Birnbau 2003: 129).

2.1.4 Islam

Islam izvira iz Arabskega polotoka. Podobno kot večina drugih religij je povezan z delovanjem določene osebe. V primeru islama je to Mohamed, sin trgovca, ki se je rodil 20. aprila 570 ali 571 v Meki, v istem mestu pa tudi umrl leta 632⁵⁰. Islam se je že v prvem desetletju po njegovi smrti bliskovito razširil in osvojil prostrana območja, pri tem

⁵⁰ Mohamedu naj bi se okoli 40. leta starosti na gori Hira, kamor je hodil vsako leto v samoto, v sanjah prikazal nadangel Gabrijel in mu povedal, da je on, Mohamed, izbranec alaha. Nato naj bi sledila še druga srečanja z nadangelom, v katerih so mu osebno razodete najgloblje resnice. O vsem spregovori tudi svoji družini, sorodnikom in znancem. Svojim slušateljem začne zatrjevati, da mu je bilo v enem od številnih razodetij povedano, da je zadnji izmed 124.000 alahovih prerokov (nabi). Leta 622 z okoli 70 privrženci emigrira v mesto Jatrib, kasneje preimenovano v Medino (mesto preroka), kjer da zgraditi prvo mošejo – poseben obredni prostor. Vzpostavi zavezništvo z beduini, s tem pa se začne islam iz mestnega okolja širiti na podeželje. Leta 630 po vojskovanju osvoji Meko in jo razglasi za sveto mesto islama.

pa versko poenotil območja, ki so bila predtem prizorišče velike raznolikosti (Smrke 2000: 263–265).

Zgodovinarji se običajno strinjajo, da je islam na območje Kitajske prišel v sredini 7. stoletja. Leta 651 je tretji kalif poslal svojega odposlanca v tedanjo kitajsko cesarsko prestolnico Chang'an, da plača tribut vladarju Gaozongu iz dinastije Tang (618–907), s tem pa je predstavil tudi islam (Luo 1991: 20). Pomemben dejavnik pri nadaljnji širitvi islama po Kitajski je bil razvoj trgovine med Kitajsko in Arabci. Arabski in perzijski trgovci so namreč med 7. in 13. stol. vzpostavili več trgovskih poti na Kitajsko, tako po kopnem kot po morju⁵¹ (Luo 1991:20).

Prve muslimanske skupnosti na kitajskih tleh izvirajo iz časov naselitve arabskih, perzijskih, centralnoazijskih in mongolskih muslimanskih trgovcev, vojakov in uradnikov, ki so se ob kitajski jugovzhodni obali naselili v obdobju med 7. in 10. stoletjem (Gladney 2003: 148). Muslimanski trgovci so dobili dovoljenje za bivanje v številnih kitajskih mestih, kjer so lahko zgradili tudi mošeje in uredili pokopališča. Ključno sredstvo širitve islama v Kitajsko je predstavljalo vojaško širjenje Arabcev in Mongolov. Od 10. do 12. stol. so je bilo na območju Centralne Azije neprenehoma vojno stanje, ki je privedlo, da so ljudstva, ki so živela na tem območju prevzela muslimansko vero (Luo 1991:20). V 13. in 14. stol. so pod oblastjo iz Mongolije izvirajoče dinastije Yuan (1271–1368) so sledile velike migracije muslimanskih ljudstev iz Centralne Azije proti severu, priseljenci pa so se postopoma vključevali v lokalno kulturo in poročali z lokalnim ljudstvom, otroke pa vzgajali kot muslimane. V tem času se je širila predvsem sunitska oblika islama (Gladney 2003: 148).

Ob koncu 17. stol. se je začel ob centralnoazijskih trgovskih poteh širiti sufijski islam. Karizmatični učitelji 'šejki' in trgovci, ki so prihajali iz romarskih mest, so prinašali islamsko vedo ter vzpostavljali obsežne socialne mreže in bratovščine. Hierarhična organiziranost teh sufijskih mrež je omogočila mobilizacijo obsežnega števila pripadnikov ljudstva Hui v času gospodarskih in političnih kriz med 17. in 19. stol., ki so služili kot sredstvo muslimanskih uporov proti vladarskima dinastijama Ming (1368–1644) in Qing

⁵¹ Morska pot se je začela v Perzijskem zalivu, prečkala Arabsko morje in se na Kitajskem zaključila v pristanišču Guangzhou (Kanton). Kopna pot pa je potekala od Arabskega polotoka, v provinci Xinjiang prešla gorovje Tianshan ter se končala v prestolnici Chang'an.

(1644–1911). Konec 19. stol. in v začetku 20. stol. pa so na popularnosti pridobila vahabitska reformacijska gibanja, ki so bila znana po svoji kritičnosti tako do tradicionalnih kitajskih muslimanov kot do sufistov. Prvim so očitali preveliko prilagoditev islama kitajski kulturi, drugim pa preveliko navezanost na čaščenje svetnikov in grobnic (Gladney 2003: 148).

Velika raznolikost pri prakticiranju islama med muslimani na Kitajskem nakazuje, da v LRK ne obstaja 'monoliten' islam, čeprav obstajajo nekatere skupne točke, o katerih se vsi muslimani, ne zgolj tisti na Kitajskem, strinjajo (Gladney 2003: 146). Po muslimanskem uporju leta 1784 je dinastija Qing prepovedala nemuslimanom spreobrnitev v islam. Muslimanski pridigarji so tako večino svojega časa poskušali spreobračati muslimane iz ene oblike islama v drugega, zaradi česar je med pripadniki različnih oblik prihajalo do trenj in sporov. To pa obenem pomeni, da splošno predvidevanje, da se je islam po Kitajski širil s prozelitizmom in spreobračanjem, ne drži (Gladney 2003: 158).

Izmed muslimanskih narodnih skupnosti v LRK je najbolj integrirano v kitajsko družbo in kulturo ljudstvo Hui (Gladney 2003: 160). Hui sicer predstavljajo posebnost med 55 registriranimi manjšinskimi skupnostmi v LRK, saj ključni simbol njihove identitete predstavlja islam, čeprav znotraj ljudstva Hui številni pripadniki religije sploh ne prakticirajo (Gladney 2003: 147–48).

Na nasprotni strani so Ujguri, ki so dejansko edina muslimanska skupnost v LRK, ki izraža močno željo po neodvisnosti in samostojni državi ('Ujguristan') na območju regije Xinjiang – čeprav ni jasno, ali si neodvisnosti dejansko želijo vsi Ujguri (Gladney 2003: 160). Dandanes večina Ujgurov verjame, da so bili njihovi predniki avtohtoni prebivalci Tarimske kotline, ki so jo kitajski vladarji v 18. stol. poimenovali Xinjiang (novo ozemlje). Vendar pa je islamizacija sicer budističnih Ujgurov⁵² med 10. in 17. stoletjem etnonim 'Ujguri' izbrisala iz zgodovinskih virov, tako da se ta pojem vse do 20. stoletja ni več

⁵² Kot Ujgure so v zgodovini poimenovali pripadnike devetih nomadskih ljudstev, ki so pred 8. stol. živeli na območju Tarimske kotline ter v sodelovanju z nomadskimi plemeni Basmilov in Karlukov premagali Drugi turški kanat (552–744). Po stalni naselitvi so Ujguri oblikovali federacijo, ki je prerasla v veliki ujgurski imperij. Zaradi obsežnega trgovskega sodelovanja ob Svileni poti s kitajsko vladarsko dinastijo Tang so postopoma prevzeli kitajsko kulturo ter tudi kitajski način kmetovanja. Leta 840 so ujgursko prestolnico Karabalghasun v Mongoliji porazili nomadski Kirgizi. Del Ujgurov se je uspel umakniti v območje Turpan, kjer so ustanovili mestno državo Khocho (Gaochang), ki je obstajala do leta 1250. Ljudje na tem območju, ki so se najdlje upirali islamizaciji, in sicer do 17. stol., so bili zadnji, ki so zase uporabljali ime Ujguri. Za ostale prebivalce se je namreč uporabljalo ime Turki.

uporabljal, za ljudstvo na tem območju pa se je uporabljalo ime Turki. Gladney to imenuje 'skonstruirana etnogeneza' (Gladney 2003: 149).

Mandžurska vladarska dinastija Qing je formalno upravo nad Xinjiangom vzpostavila leta 1760.⁵³ Padec dinastije Qing ter naknadno rivalstvo za ozemlje med Kitajsko, Rusijo in Veliko Britanijo je regijo pogreznilo v globoke spore in razdelilo na osnovi lokalne lojalnosti posamezni državi. Po Forbesu so vojaške uprave pod vodstvom nacionalističnega Guomindanga leta 1934 lokalno prebivalstvo, ki je bilo sicer politično in versko zelo raznoliko, znova poimenovali kot Ujgure⁵⁴ in jih razglasili za uradno kitajsko narodno skupnost (minzu) (Gladney 2003: 150). V tem času pa je prišlo tudi do dveh poskusov oblikovanja neodvisne države, ki pa sta na koncu propadla: leta 1934 je bila v Kashgarju razglašena 'Republika Vzhodni Turkestan', deset let pozneje, leta 1944 pa je sledil podoben poskus v Yiningu (Ghulje).⁵⁵

2.1.5 Krščanstvo

Krščanstvo je religija bližnjevzhodnega izvora. Jezus, ki je središčna oseba vseh krščanskih cerkva, se je po vsej verjetnosti rodil med 7. in 4. letom pr.n.št., umrl pa med 27. in 30. letom n.št.⁵⁶ Krščanstvo je bilo sprva religija judoistične ločine, ki so se od drugih judov razlikovali po tem, da so verjeli, da je Jezus iz Nazareta mesija, ki so ga judje že dolgo pričakovali. Sodeč po evangelijih, je bil Jezus iz Nazareta obsojen na smrt in križan, po mnenju ločine pa je tretji dan po križanju vstal od mrtvih in se potem 40 dni kazal svojim privržencem. Leta 35–40 so Jezusa v maloazijski Antiohiji začeli po grško imenovati 'kristus' – kar je grški prevod besede mesija, privrženci ideje, da je Jezus kristus, torej mesija, pa so dobili nadimek kristjani.⁵⁷ (Smrke 2000: 196–197) Sčasoma je v

⁵³ Kitajska vladavina je trajala le dobro stoletje, ko je prišlo do lokalnega upora pod vodstvom Yakuba Bega, ki je začasno vzpostavil samostojno oblast nad regijo (1864–1877), nakar je ozemlje zapadlo pod ruski vpliv.

⁵⁴ Andrew D.W. Forbes (1986): *Warlords and Muslims in Chinese Central Asia*. Cambridge: Cambridge University Press. V Gladney (2003: 150).

⁵⁵ Linda Benson (1990): *The Ili Rebellion: The Moslem Challenge to Chinese Authority in Xinjiang, 1944–1949*, New York: M.E. Sharpe. V Gladney (2003: 150)

⁵⁶ Jezus je bil najverjetneje rojen leta 6 pr.n.št., torej 6 let pred letom, ki ga krščanska tradicija šteje za leto njegovega rojstva in obenem začetek krščanskega koledarja.

⁵⁷ Odločilna oseba pri nastanku krščanstva je bil heleniziran rabin Savel, sprva vnet preganjalec judov-kristjanov, ki pa se je na poti v Damask spreobrnil in odločil za proselitiščno delovanje. Zavzeto si je prizadeval pridobiti privržence krščanstva ne samo med judi, temveč tudi med drugimi skupnostmi. Savel, ki je kot rimski državljani prevzel nejudovsko ime Pavel, je zagovarjal stališče, da ni pomembno, kaj si etnično, temveč to, da veruješ v nauk, s čemer pa posledično spadaš tudi v cerkev (eklesia).

raznolikem krščanstvu prišlo do boja za formulacijo 'pravovernosti' oz. ortodoksije.⁵⁸ Na 1. ekumenskem koncilu v Niceji leta 325 je bila določena t.i. nicejska veroizpoved, ki je osnova vseh pomembnejših današnjih krščanskih veroizpovedi.

Krščanstvo je na Kitajsko prispelo v 7. stoletju. Leta 635 iz Perzije v prestolnico Chang'an prispel Alopen, misionar iz vrst nestorijancev (jingjiao).⁵⁹ Vladar Taizong iz dinastije Tang (618–907) mu je dovolil gradnjo templja, Alopen pa je začel prevajati kršanske skripte. V naslednjih 200 letih se je nestorijanstvo razširilo po vsej državi. Leta 835 pa je vladar Wuzong izdal ukaz o ukinitvi nestorijanstva (in budizma), okoli 2000 nestorijanskih misijonarjev pa so pregnali. S tem je nestorijanstvo začasno izginilo iz Kitajske (Luo 1991: 22). Se pa je nadaljevalo v nekaterih drugih predelih Azije, npr. v Mongoliji. Iz slednje se je v 13. stol. tudi vrnilo, ko je mongolska družina Yuan (1271–1638) postala kitajska cesarska dinastija. V obdobju te dinastije je bilo nestorijanstvo med kitajskim ljudstvom precej popularno (Luo 1991: 22).

2.1.5.1 Katolicizem

V obdobju dinastije Yuan je svoje misijonarje iz reda frančiškanov na Kitajsko poslala tudi katoliška cerkev (tianzhujiao).⁶⁰ Tako nestorijanci kot katoliki so za simbol uporabljali križ, zato so jih na Kitajskem imenovali 'religiji križa', njihove cerkve pa 'križni templji'. Katoliške misijonarje so Kitajci sprejeli z naklonjenostjo, vendar pa se moralo krščanstvo je po padcu dinastije Yuan in nastopu dinastije Ming (1368–1644) iz Kitajske znova umakniti (Luo 1991: 22).

⁵⁸ Pri dokazovanju pravovernosti je veliko štel dokaz, da širiš nauk, kakršnega so učili Jezusovi najbližji učenci – apostoli. Rim je v 2. stoletju začel poudarjati 'argument' apostola Petra. Prvi rimski škof, ki je izrecno utemeljeval svoj primat, sklicujoč se na apostolsko nasledstvo, je bil papež Štefan leta 256 (Smrke 2000: 198–2005).

⁵⁹ Nestorijanci so nastali z delovanjem Nestorja, konstantinoplskega patriarha. Nestorijanizem je bil na 3. ekumenskem koncilu v Efezu leta 431 razglašen za herezo in izobčen. S svojimi stališči na bi – tako je izobčenje utemeljevala ortodoksija - presekal zvezo med človekom in bogom. Nestorijanci so namreč verjeli, da je bil Jezus rojen kot (le) človek, šele s smrtjo na križu pa si je prislužil del božje narave. Tudi Marija ni bila božja mati, temveč, mati Jezusa – človeka. Obstajajo domneve, da je bila nestorijanska cerkev okoli leta 1000 največja obstoječa krščanska cerkev (Smrke 2000: 210).

⁶⁰ Izraz 'katoliška cerkev' bom v diplomskem delu uporabljal za rimskokatoliško cerkev, ki je nastala na temeljih druge delitve krščanstva leta 1054. Vzrok za delitev je bil stopnjujoč se spor o tem, kdo ima pravico pravomočja nad škofi, v katerem je Rim vse bolj vneto trdil, da je rimski škof (edini) dedič Petra, Konstantinopel pa je v odgovoru svojo cerkveno organizacijo štel za 'materno cerkev'. Leta 1054 je zato Rim oz. papež Leo XI. izrekel prekletstvo nad konstantinoplskim patriarhom Cerularijem, vzhodno doktrino o svetem duhu, nad poročenostjo duhovščine in uporabo kvašenega kruha v evharistiji. V obratni smeri je prekletstvo izrekel tudi Konstantinopel, z medsebojnim izobčenjem pa je nastala delitev na rimskokatoliško in pravoslavne cerkve (Smrke 2000: 214–15).

Katoličani so na Kitajsko ponovno prispeli ob zatonu dinastije Ming. Leta 1582 je namreč jezuitski misijonar Matteo Ricci prispel iz Makaa, ki je bil v tistem času po portugalsko oblastjo, v mesto Zhaoqing, v bližino Guangzhouja (Kanton). Ricci je s svojo metodo pridiganja rimskokatoliški nauk prilagodil kitajskim običajem in lokalni kulturi, obenem pa je z njo predstavljal tudi dosežke zahodne znanosti. Na ta način je pri vladarjih in uradnikih dinastije Ming doživel pozitiven odziv, s tem pa postavil temelje za širitev rimskokatoliške vere. Jezuitom so se pozneje pridružili tudi misijonarji iz vrst Dominikancev in Frančiškanov. Vprašanje Riccijeve metode poučevanja, ki je vsebovala vključitev konfucijanskih običajev ter čaščenja prednikov v krščanske obrede, ki so ga v Vatikanu sprožili nejezuitski misijonarji⁶¹, pa je privedlo do 'spora o obredih'. V začetku 18. stol. je zato papež prepovedal udeležbo kristjanov na takšnih obredih⁶², zaradi česar je tedanji kitajski cesar Kangxi izdal odlok, po katerem so morali misijonarji ali spoštovati 'Riccijevo ureditev obredov' ali pa zapustiti Kitajsko (Luo 1991: 22).

Leta 1724 je cesar Yongzheng izdal odlok o prepovedi katoliške vere, ki jo je označil za heterodoksko, večino misijonarjev pa izgnal. Katoliške aktivnosti so se obnovile v sredini 19. stol. ob pomoči evropskih imperialistov, nato pa doživele ponoven zastoj v času Boksarskega upora ob koncu 19. stol. V prvi polovici 20. stol. je nato sledil močan porast, navkljub oviram, ki so jih rimskokatoliški veri ob njeni širitvi postavljala kitajska nacionalistična gibanja in tudi vojna (Madsen 2003: 164).

2.1.5.2 Protestantizem

Protestantizem je nastal kot odgovor na naraščajoče nezadovoljstvo s poznosrednjeveško katoliško cerkvijo. Porodil se je iz aktivnosti meniha iz reda avguštincev Martina Lutra (1483–1546), ki je leta 1517 nastopil s serijo tiskanih pamfletov, v katerih je poudarjal, da šteje le vera, ne pa zanašanje na relikvije, romanja, svetnike, dobra dela, duhovščino in zakramente. Luter je 31. oktobra 1517 v Wittenbergu objavil 95 tez, v katerih je obsodil cerkveno trgovino z odpustki ter zavrnil primat papeža in nezmotljivost koncilov. Papež ga zato leta 1520 izobčil. Zahvaljujoč tisku pa je bilo leta 1521 v obtoku že več kot 100.000 izvodov Lutrovih spisov, Luter pa je privrženca pridobival tako med plemstvom kot med

⁶¹ Nejezuitski misijonarji so pri papežu trdili, da so jezuiti s prilagoditvijo rimskokatoliške vere običajem in filozofiji kitajske elite, vero 'kompromitirali'.

⁶² Po navedbah Madsena (2003: 171) je katoliška cerkev, potem ko je papež prepovedal prilagoditev jezuitskih obredov konfucijanskim običajem, opustila napore za vzpostavitev vplivne kitajske katoliške elite. Brez ustreznega vodstva, ki bi jo predstavljala takšna elita, so ruralni katoliki – navkljub opozorilom o nevarnosti 'poganstva' postopoma prevzemali prepričanja in molitvene prakse, podobne heterodoksnim ljudsko-budističnim sektam, npr. prepričanje v čudežno ozdravljenje in eksorcizem,

kmečkimi sloji. Posledično je nastalo veliko število protestantskih sekt in cerkva⁶³ (Smrke 2000: 223).

Protestantizem (jidujiao) je na kitajska tla, prišel leta 1807, ko je v Guangzhou prispel misijonar Morrison iz Londonske misijonarske družbe. Morrison je biblijo prevedel v kitajski jezik, nakar se je začela hitro širjenje vere. Iz Severne Amerike in Evrope so v tem času začeli prihajati misijonarji iz drugih denominacij. Na začetku so delovali zgolj v komercialnih pristaniščih ob obali, pozneje pa so – zaščiteni na podlagi sistema neenakih pogodb – podali tudi v notranjost ter celo v mejne regije na severu in zahodu Kitajske (Luo 1991: 23).

Leta 1839 je namreč zaradi razhajanja stališč glede trgovine prišlo do spora – Opijske vojne – med Veliko Britanijo in cesarsko dinastijo Qing (1644–1911). Spor se je končal leta 1842 z zmago Velike Britanije, pri tem pa so zahodne imperialistične sile kitajski cesarski oblasti vsilile 'sistem neenakih pogodb'. Ena izmed ključnih zadev v teh pogodbah je bil tudi 'sporazum' o prenehanju prepovedi krščanskih aktivnosti na kitajskih tleh. Nove pogodbe so krščanstvo umaknile s seznama sekt, ki so jih kitajske oblasti »nadzorovale in po volji nadlegovale«, ter mu podelile unikatno imuniteto pred kitajsko državo – poseben status zaščite, ki ga ni imela nobena druga religija. Med drugim je bila kitajski oblasti odvzeta polna upravna in pravosodna oblast nad kitajski kristjani. Na podlagi teh določil se je na Kitajskem vzpostavila tesna povezava med krščanstvom in zahodnimi imperialnimi silami, ki je trajala vse do sredine 20. stoletja (Bays 2004: 29).

V okviru protestantizma ob nacionalni protestantski cerkvi obstajajo tudi uradno nezabeležene hišne cerkve. Večina teh cerkev nasprotuje članstvu v uradno priznani protestantski cerkvi zaradi njene »provladne orientacije« (Daiber 2003: 423).

2.1.6 Maoizem

Maoizem predstavlja kitajsko različico komunizma. Ideologija je ime dobila po utemeljitelju doktrine in prvem voditelju LRK Mau Zedongu (1893–1976). Po Smrketu

⁶³ Upor proti katoliški cerkvi je dobil ime 'protestantizem' po dogodku v državnem zboru v Speyerju, ko leta 1529 skupina politikov, sicer Lutrovih simpatizerjev, protestirala proti zahtevam po sojenju Lutru pred cerkvenim sodiščem, kar zahteva papežev legat. Luter, ki bi ga lahko v primeru sojenja obsodili na smrt na grmadi, se je s skrivanjem sojenju izognil.

(2000: 134) je maoizem razvil številne značilnosti, ki spadajo na območje religijskega. Njegov vpliv se je razširil na življenje milijarde ljudi. V primeru, da mu priznamo religijske kvalitete, pa ga je moč uvrstiti med največje religije 20. stoletja (Smrke 2000: 134).

Kitajski komunizem ali maoizem je v marsičem moč šteti za posebno sekularno religijo. Ustvaril je namreč mitologijo lastnih herojev in zglednih likov, uvedel rituale, ki so častili svetinje komunizma, obenem pa tematiziral vrednote in cilje, ki so se jim pripisovale kvalitete svetega. Po drugi strani je ustvaril nekakšne ekvivalente zlim duhovom, kamor je potisnil nasprotnike režima in »imperialistični« Zahod. Po Formanu⁶⁴ je voditelj Mao v uradni ideologiji in zgodovinopisju nastopal kot nekakšen Mojzes, ki je ljudstvo v t.i. dolgem pohodu popeljal iz vsakovrstnih težav. Male rdeče Maove knjige so se ljudje učili na pamet, jo v javnosti množično brali (Smrke 2000:135).

Osnovna značilnost maoizma je neprestano organiziranje množičnih gibanj za doseg specifičnih ciljev, ki jih je predhodno določila partija. Valovi množičnih kampanj redno prekinjajo dnevni ritem v komunistični Kitajski, in Kitajci, nekoč označeni kot kup peska, so dandanes bolj tesno povezani med sabo kot kateri koli drug narod na svetu. Dejansko vsakdo pripada kateri izmed množičnih organizacij, skozi katere partija in oblast upravljata nadzor in izvajata nacionalno politiko. Dodatno, njun monopol nad mediji ter vseprisotnost varnostnih sil in partijskih kadrov sta - kot združena dejavnika - kitajsko družbo naredila neprepustno. Pod takšnim nadzorom je svoboda zgolj prekletstvo, razen če služi interesom države (Hsü 2000: 658).

Komunistične, dejansko marksistične in boljševiške ideje so se iz Rusije začele širiti na Kitajsko, predvsem na območji Pekinga in Šanghaja, v dvajsetih letih 20. stoletja. Kot navaja Moise (1994: 53), je bila komunistična ideologija za kitajske intelektualce zanimiva predvsem zaradi dveh razlogov:

1. ruski komunistični voditelj Lenin je uspel organizirati disciplinirano in čvrsto revolucionarno stranko, ki je v ruski revoluciji leta 1917 dokazala svojo učinkovitost, še več pa je obljubljala v prihodnosti;

⁶⁴ Robert K.C. Forman, ur. (1993): Religions of the World. New York: St. Martin's Press. V Smrke (2000:135).

-
2. sovražna naperjenost Kominterne proti kapitalističnim režimom je ugajala ljudem na Kitajskem, ki so bili že dolgo obdobje žrtve evropskega in ameriškega imperializma.⁶⁵

V teoriji je komunizem dejansko predstavljal popolno antitezo tradicionalnim kitajskim vzorcem mišljenja in obnašanja - bil je »ideologija, popolnoma tuja kitajski tradiciji« (Moise 1994: 55):

1. komunizem je bil popolnoma predan ideji razvoja družbe oziroma je trdil, da je sedanja družba bolj razvita od družb v preteklosti. Po kitajski tradiciji je večino zgodovine zaznamoval trend propadanja;
2. komunizem je bil radikalno egalitaren, delavskemu razredu - proletariatu pa je bilo usojeno, da prevzame vaje oblasti. Po kitajski tradiciji je bila hierarhična družba nekaj normalnega, in tudi Kitajci, ki so sicer bili nezadovoljni s takšnim stanjem, so le težko sprejemali idejo o enakopravnosti;
3. komunisti so zagovarjali socializem – prenos večine lastnine družbe pod kolektivno upravljanje. Na Kitajskem je osnovno ekonomsko enoto predstavljala družina;
4. komunisti so verjeli, da obstaja zgolj en skupek resnično pravih idej, vse ostale ideje pa so napačne. Zagovarjali so razredni boj – če potrebno, tudi z nasilnimi sredstvi. Konfucianizem je po drugi strani zagovarjal harmonijo, se nagibal stran od nasilja ter zavračal fanatizem v kakršni koli obliki (Moise 1994: 53–55).

⁶⁵ V letih 1919 in 1920 je ruska revolucionarna oblast – v popolnem nasprotju z Zahodnimi silami – celo ponudila, da se odpove vsem posebnim privilegijem, ki jih je v preteklosti od kitajske oblasti pridobila/izsilila nekdanja carska Rusija. Čeprav Rusija svoje obljube na koncu ni izpolnila, pa je omenjena ponudba na Kitajce naredila velik vtis in še povečala zanimanje za komunistično ideologijo. (Moise 1994:53)

2.2 POLITIČNI RAZVOJ LRK PO OBDOBJIH IN ODNOS DO RELIGIJE

V tem poglavju bo predstavljen zgodovinski pregled odnosov med državo in religijo v LRK. Pregled je razdeljen na posamezna obdobja, meje med njimi pa so zarisane s ključnimi dogodki v zgodovini LRK: rojstvo države leta 1949, nastop kulturne revolucije leta 1966, reforme in odpiranje države svetu leta 1978, krvavo zatrtje demokratičnega gibanja leta 1989. Vsak izmed teh dogodkov je pomembno vplival tudi na odnos med komunistično oblastjo in verskimi skupnostmi. Pri vsakem obdobju bo najprej predstavljen oris ključnih dogajanj, nato pa bo sledila analiza položaja religije v navedenem obdobju.

2.2.1 Obdobje do 1949

2.2.1.1 Zgodovinska dejstva

Leta 1911 je revolucionarno gibanje Tongmenhui pod vodstvom Sun Yatsena spodneslo zadnjega kitajskega cesarja iz dinastije Qing. Oblikovana je bila republika, njen predsednik pa je postal Yuan Shikai. Februarja 1913 se je prvi sestal novoizvoljen parlament. V njem je večino imel stranka Guomindang (Nacionalna stranka), ki so jo sestavljali pripadniki nekdanjega Tongmenhuija. Znotraj stranke je že v začetku prišlo do velikih sporov, kar je Yuan izkoristil ter Guomindang še konec istega leta prepovedal, januarja 1914 pa razpustil tudi parlament. Yuan si je nato nadel naziv cesarja, a že kmalu zatem leta 1916 tudi umrl. Sun Yatsen je v nato v letih 1917, 1918 in 1920 znova poskušal vzpostaviti vlado, vendar pa je bila v tistem času Kitajska razkosana na območja vplivnih gospodarjev vojne, ki oblasti niso bili pripravljeni deliti z nikomer. Obdobje gospodarjev vojne je bilo za Kitajsko kot državo obdobje katastrofe. Vladali so kriminal, izsiljevanje in nasilje, revni so postajali še bolj revni. Po koncu prve svetovne vojne so Kitajci doživeli boleč poraz v mednarodnem prostoru. Nepravična Versajska mirovna pogodba, s katero so bili Kitajci ozemeljsko oškodovani, je sprožila maja 1919 obsežne proteste pekinških študentov – nastalo je Gibanje 4. maja, ki je s sabo prineslo zametke idej demokracije in enakopravnosti (Moise 1994: 42–51).

Leta 1921 je bila uradno ustanovljena Kitajska komunistična partija. V začetnih letih jo je sestavljal majhen krog ljudi, manj kot tisoč oseb, vendar pa je začela hitro rasti po vzpostavitvi trojne zveze – Združene fronte. To so po dolgotrajnih pogajanjih (1922–1924)

leta 1924 sklenili KKP, Sovjetska zveza (Komintern) in Guomindang, ki ga je vodil Sun Yatsen. Članstvo v KKP je od leta 1925 skokovito naraščalo. Z rusko pomočjo sta KKP in Guomindang leta 1927 nadzorovali že obsežen del Kitajske (Moise 1994: 52–55).

Aprila 1927 je prišlo do razpada Združene fronte.⁶⁶ Z generalom Chiang Kaishekom povezani vodstveni predstavniki Guomindanga so namreč na zasedanju v Nanjingu izdali sklep o vzpostavitvi nacionalne oblasti in izobčenju KKP⁶⁷. Avgusta 1927 so se komunisti ob komunistični vstaji v Nanchangu prvič zatekli k uporabi vojaške sile proti silam Guomindanga. Vojaška moč KKP je bila nezadostna⁶⁸, zato je že po tednu boja prišlo do poraza, enak pa je bil v sledečih mesecih rezultat komunističnih uporov v provincah Hunan, Hubei in Guangdong. KKP je bila ob koncu spopadov skoraj v celoti uničena, članstvo v njenih vrstah pa je upadlo na eno petino glede na raven pred razdorom s Chiangom.

Mao in drugi preživeli pripadniki KKP so se umaknili v južni predel province Jiangxi, kjer je leta 1931 Mao skupaj z nekdanjim komunističnim vojaškim poveljnikom v silah Guomindanga Zhu Dejem ustanovil 'Kitajsko sovjetsko republiko', bolj znano pod imenom Jiangxi sovjet. Najpomembnejša naloga tedaj je bila pridobiti lojalnost kmečkega prebivalstva ter vzpostaviti bazo za komunistično revolucijo. Med Chiangovim preganjanjem KKP in posledičnim 'dolгим pohodom' je bil Mao v začetku leta 1935 imenovan za učinkovitega vodjo stranke.⁶⁹ Pod Maom se je KKP za nacionalne cilje borila bolj zavzeto in bolj kompetentno kot 'nacionalna stranka' Guomindang, čemur je moč pripisati tudi njen posledičen hiter vzpon na oblast (Moise 1994: 95).

⁶⁶ Poveljnik vojaških sil Guomindanga Chiang Kaishek se je marca 1926 odločil, da bo zmanjšal moč KKP in ruskih svetovalcev. Z zatrditvijo, da so proti njemu hoteli sprožiti puč, je dal ruske svetovalce in nekatere vodilne osebnosti KKP zapreti. Pozneje jih je sicer izpustil, vendar pa so bile aktivnosti ruskih svetovalcev odtlej omejene, večina predstavnikov KKP pa izrinjena iz Guomindangove vojske. V sredini leta 1926 je Chiang tako že postal učinkoviti vodja Guomindanga (Moise 1994: 58).

⁶⁷ Nekomunistični člani Guomindanga so imeli le malo simpatij za komunistično idejo razrednega boja. Večina jih je namreč izhajala iz dobro stoječih družin, med njimi tudi veleposestnikov in kapitalistov. Ideja, da bi organizirali revne za boj proti bogatim, je pomenila neposredno nevarnost tudi za njihove družine. Z rastjo Guomindanga pa so bili napadi radikalnih pripadnikov r komunistov vse bolj pogosti.

⁶⁸ Doktrina KPP je temeljila na političnem boju ter zaupanju v revolucionarno moč množic. V praksi je to pomenilo, da KPP ni posvečala veliko navora za vzpostavitev vojaških sil, temveč je pričakovala, da bodo navadni delavci in kmetje izvedli oborožene upore ter porazili sile Guomindanga (Moise 1994: 64).

⁶⁹ Chiang je v obdobju 1927–1934 organiziral več vojaških akcij, s katerimi je želel komuniste dokončno uničiti. V petem napadu, leta 1934, je komuniste prisilil, da so se umaknili v gorate, težko prehodne predele severozahodne province Shaanxi. Premik, znan po imenu 'Dolgi pohod', je začelo 100.000 ljudi, na končni cilj pa je prispela slaba desetina, ki so tako tvorili jedro, iz katerega se je na novo postavila KKP. Med pohodom so vodilni predstavniki KKP Maa januarja 1935 imenovali za učinkovitega vodjo stranke.

Leta 1931 so Japonci zasedli Mandžurijo in vzpostavili marionetno državo Mandžukuo (kit. Manzhouguo). Komunistični partiji, ki si je že več let prizadevala za skupen boj vseh Kitajcev proti okupatorju, je leta 1937 le uspelo prepričati Chianga v nastanek nove Združene fronte.⁷⁰ KKP je s sporazumom priznala Guomindang kot legitimno kitajsko oblast, Chiang pa je komuniste priznal kot lokalno oblast z določeno mero avtonomije. Julija 1937 je med Kitajsko in Japonsko izbruhnila vojna. Po kapitulaciji Japonske v drugi svetovni vojni avgusta 1945 pa so na plan znova prišla nasprotja med Guomindangom in KKP in kmalu je prišlo do oboroženih spopadov, ki so se razvili v državljansko vojno. V začetku leta 1949 je bil nacionalistični režim generala Chiang Kaishka pred porazom. Od septembra 1948 do januarja 1949 so vladne sile izgubile več kot milijon vojakov, kar je privedlo do samozrušenja vladne vojske. Pacifistična frakcija znotraj Nacionalistične stranke je Chianga prisilila, da je 21. januarja 1949 odstopil, položaj vršilca dolžnosti predsednika pa je nastopil dotedanji podpredsednik Li Cungjen. Li si je prizadeval za obnovitev pogajanj s komunisti, vendar pa se Mao tedaj ni bil več pripravljen, saj so bile njegove sile zelo blizu končni zmagi.

Še preden so komunistične sile osvojile celotno ozemlje Kitajske, je Mao 1. oktobra 1949 že razglasil ustanovitev Ljudske republike Kitajske. Nacionalistične sile so se pred prihodom komunistov v prestolnico nacionalistov Nanking umaknile v Kanton (kit. Guangdong), od koder so 13. oktobra zbežale v Chungking, 8. decembra pa na Tajvan. S tem je bila celinska Kitajska dokončno osvojena, Mao pa je po 28 letih boja (1921–1948) dokončno zasedel oblast (Hsü 2000: 633).

2.2.1.2 Položaj religije v družbi

Cesarska Kitajska je bila fevdalna patriarhalna država z velikimi družbenimi razlikami. Konfucijanistični literati so bili ključni legitimizacijski dejavnik režima. Družbeno nezadovoljstvo, ki se je v 19. in 20. stoletju izrazilo v več uporih, je zato neizogibno vsebovalo tudi manjšo ali večjo kritiko vloge konfucianizma v družbeni ureditvi.

Uspeh oziroma neuspeh kulturne politike kitajske države je variiral glede na njeno moč v določeni regiji ob določenem času, vendar pa je sama agenda ostajala enaka. Državni poskusi po nadzorovanju lokalne kulture so postali kompleksnejši v poznem 19. in v

⁷⁰ Guomindang se je neposrednemu soočenju z Japonci izmikal in leta 1931 raje kar prostovoljno predal Mandžurijo. Decembra 1936 je s pomočjo dveh guomindanških generalov prišlo do dogovora med Chiangom in KKP o sodelovanju v boju proti Japoncem.

začetku 20. stoletja – kot rezultat vedno večjega vpliva zahodne tehnologije in kulture. V času Gibanja 4. maja so nekateri intelektualci pozivali k obsežnemu prevzemu zahodne kulture, pri tem pa trdila da tradicionalna kitajska kultura preprečuje uspešno modernizacijo Kitajske ter je povzročitelj revščine (Katz 2003: 94).

Kitajska konfucijanistična elita ima sicer dolgo tradicijo preziranja lokalnih religijskih tradicij (Liu 2003: 84). Kot ugotavlja Hsiao Kung-ch'üan, si je kitajska imperialna država prizadevala za nadzor lokalne družbe in kulture s kombinacijo politike prisile in prepričevanja.⁷¹ Na področju religije je tako država poskušala 'standardizirati' lokalno religijo ter 'prepisati' državno politično miselnost na lokalno družbo, in sicer s sponzoriranjem ali vsaj dajanjem simbolične podpore lokalnim kultom, ki so ustrezali 'pravoverni' oz. 'konfucijanistični' agendi.⁷² V istem času pa je država poskušala zatreti sektaške religije in t.i. tajna društva, predvsem skupine, ki so odkrito zagovarjali milenaristične idelologije s potencialom za upor proti vladajočemu redu (Katz 2003: 94).

Lokalna religija je bila označena za 'fevdalno vraževerje', verski obredi pa bili zaradi zanašanja na vedeževanje kot sredstva za reševanje težav kritizirani kot neznanstveni. Lokalne religije naj bi pri ljudeh gojile/vzgajale v duhu sebičnosti in koristoljubju, ki pa so sedaj bile ovira za industrializacijo in modernizacijo Kitajske (Liu 2003: 84). V času Republikanske Kitajske je bila takšna miselnost prevladujoča (Katz 2003: 94).

Po retoriki 'antivraževerja' je bila znana tudi reformatorska smer kitajskega budizma oz. njen utemeljitelj Taixu (1889–1947). Slednji je gojil dobre stike s predstavniki republikanske oblasti, na podlagi sodelovanja med uradniki oblasti in budističnimi reformatorskimi menihi pa je nastal tudi izraz in koncept 'političnih menihov' (Birnbbaum 2003: 129).

V dvajsetih letih 20. stoletja je na Kitajskem prišlo do vzpona militantnega nacionalizma. Nova politična gibanja so izvedla učinkovite napade na celotno strukturo tujih predstavništev in njihovo vlogo v Kitajski, pri čemer so krščanstvo ožigosala kot 'kulturni

⁷¹ Hsiao Kung-ch'üan (1960): *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*. Seattle in London: University of Washington Press. V Katz (2003: 93).

⁷² Daniel Overmyer (1990): *Attitudes Toward Popular Religion in Ritual Texts of the Chinese State: The Collected Statutes of the Great Ming*. *Cahiers d'Extrême-Asie* 5, 191–221. V Katz (2003: 94).

imperializem' in del sistema nepravilnih pogodb. »V neki meri je to bil znanilec veliko večjih pritiskov, do katerih je prišlo pod komunizmom po letu 1950« (Bays 2004: 33).

Ob nastanku LRK je v okviru hanijskega budizma obstajalo okoli 40.000 templjev in samostanov, ki jih je uporabljalo okoli 500.000 nun in menihov ter neznanu število vernikov. Med nacionalnimi manjšinami je bilo skupaj okoli 4,6 milijona budistov. Islam je prakticiralo skupaj 8 milijonov kitajskih državljanov iz desetih različnih manjšinskih skupnosti. Kataličanov je bilo 3 milijone, uporabljali so okoli 15.000 cerkev. Okoli 700.000 protestantov pa je imelo na voljo 20.000 cerkev (Lao 1991: 36).

Komunistični avtorji (Lao 1991: 36–38) ob tem navajajo sledeča razloga za razširjenost religije v tedanjem času:

1. Religija je 'izkoriščala' stanje velike revščine med kitajskim prebivalstvom. Ljudje so religijo sprejemali kot izraz protesta in obenem tolažbe zaradi nenehnih vojn, ki so se v tistem času dogajale na ozemlju LRK, številnih naravnih nesreč ter tudi mnogih nesreč, ki so jih povzročili ljudje.
2. Vladajoči razred je religijo uporabljal za sredstvo nadzora in izrabljanja. Pesimistični nauk o sedanjem in prihodnjem življenju ter ideje o fatalizmu in volji boga so bila verski elementi, s katerimi je vladajoči razred konsolidiral svojo oblast.⁷³

2.2.2 Obdobje 1949 – 1966

2.2.2.1 Zgodovinska dejstva

Mao je pripravil Ljudsko politično posvetovalno konferenco⁷⁴ že 21. septembra 1949, ki je nato v dvanajstih dneh izvedla vse priprave za oblikovanje nove vlade. Med drugim je sprejela tudi Temeljni zakon centralne ljudske oblasti, t.i. Skupni program, ki je v grobem orisal državne cilje in namene. Novo državo je že 2. oktobra kot prva priznala Sovjetska zveza, kmalu pa so ji sledile tudi druge komunistične države. Med nekomunističnimi

⁷³ Pri tem navajajo tudi primer tibetanskega budizma, ki »je bil v preteklosti tesno povezan s fevdalnim suznjelastništvom, teokratski sistem intergriranih politike in religije pod skupnim vodstvom menihov in aristokratov. Vodilne osebnosti tibetanskega budizma so bile skozi vso dinastično zgodovino veliki suznjelastniki, ki so hkrati imeli tudi politično oblast./ ... /Zaradi rigidne hierarhije znotraj templjev so bili navadni menihi popolnoma brez moči, dejansko suznjni. Lame in višje ravni so uživali fevdalne privilegije, podložne lame in farmske suznje pa grobo izkoriščali.« (Luo 1991: 40).

⁷⁴ Za podrobnosti glej Mao Zedong (1949) Kitajsko ljudstvo je vstalo! Dostopno na <http://www.marx2mao.com/Mao/CPS49.html> (7. september 2007).

državami pa so LRK kot prve priznale Indija, Burma, Pakistan, Britanija in Francija (Hsü 2000: 645).

Teoretična izhodišča ter praktične metode nove oblasti so v veliki meri izhajale iz Maovega filozofskega dela Nova demokracija ter Popravnega gibanja⁷⁵, vzpostavljenega v Yenanu. Nova demokracija, ki jo je Mao napisal leta 1940, je pomenila »kreativno prilagoditev marksizma-leninizma položaju na Kitajskem v kritičnem obdobju prehoda iz semikolonializma in semifevdalizma v socializem« (Hsü 2000: 646). Kot je zapisal Mao, bi morala gospodarska struktura komunistične države temeljiti na treh sektorjih:

- državnem gospodarstvu, znotraj katerega bi oblast nadzirala velika podjetja, rudnike in javne ustanove;
- kmetijskem gospodarstvu, v okviru katerega bi se posamezne farme povezale v kolektivne farme;
- zasebnem gospodarstvu, znotraj katerega bi lahko delovali srednje veliki in mali kapitalisti. (Hsü 2000: 646).

Pri tem bi vodilno vlogo imelo državno gospodarstvo. Ker bi to raslo hitreje kot zasebno gospodarstvo, bi s tem onemogočili morebitno tekmovanje med posameznimi sektorji. Državno gospodarstvo pa bi bilo obenem odgovorno tudi za usmerjanje drugih sektorjev na poti v socializem (Saje 2006: 14).

Glede politične strukture komunistične države je Nova demokracija izpostavila načelo 'demokratskega centralizma' ter sobivanja štirih razredov pod vodstvom proletariata in njegove stranke, t.j. KKP. Glede kulturne naravnosti v bodoči državi je Mao podpiral razvoj znanstvene, antifevdalne, množične kulture. Kultura Nove demokracije naj bi bila nacionalistična in protiimperialistična ter naj bi branila ponos in neodvisnost kitajskega naroda. »To pripada našemu narodu ter kaže značilnosti našega naroda«, je zapisal Mao (Hsü 2000: 646).

⁷⁵ Popravno gibanje (cheng-feng), oblikovano leta 1942, je imelo za cilj boj proti trem prvinam: subjektivizmu in nepravovernim težnjam, sektaštvu znotraj KKP ter formalizmu v literaturi. Gibanje je bilo namenjeno članom KKP, ki naj bi s tem spoznali 'pravi' marksizem-leninizem, Maovo filozofijo ter na splošno glavne smernice partije, s tem pa se spoznali 'levičarstvu' in 'desničarstvu'. Dejansko je pri tem šlo za boj glede prevlade 'pravih' načel. Z gibanjem je Mao znova želel pridobiti odpadnike, in sicer s pomočjo njihove indoktrinacije, miselno preobrazbo ter uvidenjem lastnih napak. S tem popravnim procesom so kitajski komunisti upali, da se bodo lahko izognili nenehnim čistkam, ki so zaznamovali dogajanje znotraj komunističnega gibanja v Sovjetski zvezi (Hsü 2000: 646).

Temeljni zakon iz leta 1949 je jasno navedel, da LRK ne pomeni 'diktature proletariata' kot je to bilo v Sovjetski zvezi, temveč 'demokratsko diktaturo', ki jo upravlja KKP na osnovi zaveznitva med štirimi razredi. 'Demokratskost' oblasti se je kazala v soobstoju štirih razredov, medtem ko se je 'diktaturo' jasno zaznalo v nekompromisni in nepopustljivi drži oblasti napram nasprotnikom revolucije. Osnovno načelo nove oblasti je bilo 'demokratski centralizem', ki je temeljil na izvolitvi ljudskih teles na različnih ravneh oblasti. Ta telesa – skupščine bi izvolile svoje predstavnike, pri čemer potrebovali odobritev višje oblasti. 'Volilni' del je bil 'demokratski', medtem ko je podrejenost višjim ravnem oblasti nakazovala 'centralizem'. Pojem demokratski centralizem je obenem pridobil tudi sopomen v smislu: svoboden govor ob oblikovanju politike ter neomahljivo podrejanje in izvrševanje te politike, ko je ta enkrat sprejeta (in to ne glede na predhodno mnenje o pravilnosti takšne politike) (Hsü 2000: 646–7).

Komunisti so si prizadevali za oblikovanje 'novega socialističnega človeka' z 'novim življenjskim slogom' (zofeng). Oblast je ljudi pozvala, naj se ne brigajo zgolj zase, temveč naj opazujejo tudi mišljenja in dejanja drugih, se udeležujejo političnih zborovanj, ter sodelujejo v sestankih, namenjenih 'učenju' in 'borbi'. Kot je bilo zamišljeno, se nov socialističen človek naj ne bi oziral na ohranitev obraza⁷⁶, naj bi bil pripravljen izvajati javna priznanja ter naj bi postavil državo pred svojo družino. Njegova celotna bit naj bi bila neobhodno predana napredku proletarske revolucije, in ne k iskanju lastnega individualnega napredka ali zagotovitve spoštovanja njegove družine«, kot je bil običaj v fevdalni preteklosti. (Hsü 2000: 659).

42. člen Skupnega programa je opredelil, da ima 'nov človek' pet ljubezni: ljubezen do domovine, ljubezen do ljudi, ljubezen do dela, ljubezen do znanosti in ljubezen do družbene lastnine. Ob tem je obstajala bojazen, da bi takšna naravnost novega človeka lahko prikazala v preveč strogi in nenaravni luči – bolj vrednega občudovanja kot pa ljubezni -, vendar pa so kmalu prišli do sklepa, da kljub takšnim pomislekom, človek še naprej ohranja sledi humanosti (Hsü 2000: 659).

⁷⁶ Koncept obraza (mianzi) izvira iz konfucijanističnih pojmov sramu in družbene harmonije. Za Kitajce je zelo pomemben, saj predstavlja posameznikovo družbeno podobo - njegovo družbeno oznako, ki določa odnos družbe do njega samega. Obraz posamezniku in njegovim bližnjim daje določeno družbeno veljavo, obenem pa od njega terja ravnanje v skladu z le-to. Konfucijanistično harmonijo tako najdemo v ohranjanju posameznikovega obraza. Kompleksnost kitajskega koncepta obraza je še lažje razumeti skozi njegovo aktivno komponento, t.j. skozi izgubo in dajanje obraza. Izguba obraza pomeni sramoto in lahko škoduje posamezniku in njegovim bližnjim, predvsem njegovi družini (Pungartnik 2003: 23).

Pri oblikovanju novega življenjskega sloga je oblast razvila podzavesten indoktrinacijski program, v žargonu poimenovanim 'pranje možganov' (hsi-nao).⁷⁷ Pri tem gre za proces psihološkega nasilja, ki temelji na teoriji Pavlova, da okoljsko pogojevanje lahko spremeni človekovo voljo ter preoblikuje značaj posameznika. Pranje možganov ni bilo uporabljeno zgolj za spreobračanje sovražnikov, temveč tudi za indoktrinacijo strankinih kadrov ter preoblikovanje intelektualcev (za služenje državi, namesto da bi jih bilo potrebno likvidirati, kot se je zgodilo po revoluciji v Rusiji). Dejansko je s tem celotna družba postala laboratorij množičnega nadzora.

Politična indoktrinacija je potekala preko množičnih gibanj, ki so bila ključno sredstvo pri izvajanju političnih kampanj. Prve tovrstne kampanje so se pojavile kmalu po vstopu Kitajske v korejsko vojno. Februarja 1951 se je začela kampanja za zatiranje protirevolucionarjev. Ta kampanja, ki je trajala do leta 1953, je bila uperjena proti nasprotnikom režima, zaradi svoje ostrine pa je sprožila veliko samomorov (Saje 2006: 15). »Preko množičnih organizacij, tajne policije, množičnih medijev in indoktrinacije je oblast uspela vzpostaviti nadzor in preoblikovanje družbe v obsegu, nepoznanem v kitajski zgodovini. Nekoč individualistični Kitajci so postali najbolj discipliniran narod na svetu« (Hsü 2000: 660). Množične organizacije so bile dejansko napol vladna telesa ogromnih razsežnosti. Leta 1953 sta bili največji med njimi Vsekitajska federacija demokratične mladine z 18 milijoni članov ter Vsekitajska federacija demokratičnih žensk s 76 milijoni članov (Hsü 2000: 658).

⁷⁷ Indoktrinacijski proces je ponavadi trajal več mesecev, odvisno od namena. Izvajal se je v nadzorovanem oddaljenem, samotnem taborišču, kjer je bil posameznik popolnoma izoliran od zunanjega sveta ter v celoti prikrajšan občutka varnosti. Po prihodu v taborišče so 'rekrute' najprej soočili z nezmožnostjo umika/izhoda, jih razdelili po skupinah, ki so jih vodili aktivisti, ter jim dodelili težko fizično delo. S slednjim so želeli zagotoviti njihovo utrujenost ter oslabiti njihovo voljo po upiranju. Rekruti so obenem dobili nalogo v skupinah preučevati in kritizirati osebno zgodovino ostalih v skupini ter družbeno okolje, iz katerega so izhajali. To obdobje, v katerem so rekruti živeli v slabih bivanjskih pogojih ter dobili le malo hrane, je trajalo okoli dva meseca. V naslednji stopnji, ki je trajala tri do štiri mesece, so se hrana in bivalni pogoji izboljšali, prav tako pa so bili učenci izpostavljeni manjšim fizičnim naporom. Obenem je naraslo število študijskih ur ter skupinskih srečanj, na katerih sta se poudarjala nepomembnost posameznika ter vsemogočnost partije. Dela Marxa, Lenina, Stalina in Maa so za učence postala nova biblija. Preteklost se je obravnavala kot temna, koruptivna in dekadentna, medtem kot je novo obdobje pod komunističnim režimom predstavljalo osvoboditev in napredek ter obenem zagotavljalo možnost za nov smiseln obstoj. Neprenehoma sta bila poudarjana tudi razredni boj in neizbežnost končne zmage KKP. Ob zaključku drugega obdobja so rekruti po vsej verjetnosti doživljali emocionalno krizo, ob kateri so prišli do zaključkov o nesmiselnosti skrivanja ali upiranja. Rekruti so iskali odrešitev z sproščanjem čustev ter obenem z vsem srcem sprejeli partijo in vse, kar predstavlja. S tem so si odstranili težko psihično breme - rojen je nov človek, ki v komunističnem žargonu in propagandi najde nov smisel ter želi, da bi to doživetje izkusili tudi ostali - delno tudi zato, da bi s tem upravičil svojo spreobrnitev. Za utrditev tega mišljenja so bili potrebni štirje meseci. Po zaključku indoktrinacije je bil rekrut pripravljen na organiziranje ter vodenje ljudstva (Hsü 2000: 659–60).

Obdobje Nove demokracije je trajalo do leta 1953, ko je bil vzpostavljen program 'Socialističnega preoblikovanja'. Temu je že leta 1956 sledilo obdobje 'Socialistične izgradnje'. Sam Temeljni zakon je ostal v uporabi do leta 1953, ko so bili sprejeti ukrepi, ki naj bi privedli do sprejetja ustave. Slednja je bila sprejeta na zasedanju Kitajskega nacionalnega kongresa med 15. in 28. septembrom 1954. Ustava, ki je vsebovala 106 členov, je potrdila načelo 'demokratskega centralizma' ter zavezništva med štirimi razredi (Hsü 2000: 647). V tretjem poglavju ustave so bile navedene splošne pravice državljanov, pri čemer pa si je oblast pridržala pravico do 'preobraženja izdajalcev in nasprotnikov revolucije' – s tem pa dejansko razveljavila pravno varstvo oseb, ki se z oblastjo ne bi strinjali (Hsu 2000:648–9).

Po vstaji na Madžarskem leta 1956 je tudi v LRK prišlo do prvih javnih demonstracij proti dogmatiki nove oblasti. V izogib večjim nemirom je Mao Zedong sprožil gibanje 'Stotih cvetov'. V govoru ob praznovanju 1. maja je izjavil starodavni citat izpred 2000 let, ko je na območju Kitajske obstajalo večje število filozofskih šol: 'naj cveti sto cvetov in naj tekmuje sto šol'. S tem se je začela nova kampanja, s katero je oblast oznanjala politiko, ki bi naj dopuščala večjo sproščenost mišljenja in soobstoj različnih idej. Sprva so bili intelektualci nezaupljivi do te nove politike, zato jih je politična propaganda toliko bolj spodbujala k pisanju kritičnih člankov. Nato pa je položaj začel uhajati izpod nadzora. Na tedanje politično vodstvo se je namreč vsul plaz kritik, ki so jih bili polni tudi dnevni časopisi. Ker je bilo to za oblast nespremenljivo, je že po dobrem letu od uvedbe kampanje ponovno zaostrila nadzor in strogo kaznovala vse, ki so bili preveliki kritiki (Saje 2006: 19–20).⁷⁸

Poleti 1957 je bila kot reakcija na gibanje Sto cvetov sprožena obsežna kampanja proti t.i. desničarjem. Kampanja je bila usmerjena proti intelektualcem, ki so predstavljali potencialno politično opozicijo. Po nekaterih podatkih je kampanja prizadela več kot pol milijona ljudi, ki jih je oblast poslala na prevzgojne tabore, kjer so bili podvrženi indoktrinacijskemu procesu (Saje 2006: 20).

⁷⁸ Po navedbi Sajeta (2006: 19) obstaja tudi druga, a manj verjetna razlaga teh dogodkov. Po tej razlagi je bila pobuda za gibanje Sto cvetov zgolj prevara, da bi oblast videla, kdo jo kritizira. Ko so predstavniki oblasti zbrali dovolj podatkov, so vse tiste, ki so najbolj kritizirali režim, zaprli.

V obdobju 1953–1957 je potekal tudi prvi petletni plan. Na podlagi tega načrta je gospodarstvo zabeležilo izreden uspeh, zato je so nameravali predstavniki oblasti z letom 1958 uvesti še drugo petletko. Vendar pa je Mao februarja 1958 vzneseno najavil 'Veliki skok naprej' (kit. dayuejin) in pozval k cilju, da LRK v petnajstih letih prehitel Veliko Britanijo po obsegu industrijske proizvodnje. Maova ideja je slonela na mobilizaciji vseh ljudskih množic, tako v mestih kot na podeželju. Zaradi velikega prestiža, ki ga je užival Mao, se tej zamisli nihče v državnem vodstvu ni upal upreti. Veliki skok naprej se je nato izkazal za tipičen primer »neuspešne politične zaletavosti« (Saje 2006: 21), ko je država hotela kar naenkrat preskočiti desetletja zaostalosti. V tem času je začelo na kitajskih tleh prihajati tudi do lakote, zaradi katere naj bi v obdobju 1959–1961 umrlo najmanj 15–20 milijonov ljudi (Saje 2006: 20–21).

V zgodnjih 60-ih letih je Mao začel izgubljati politično moč, vzvode oblasti pa sta prevzemala Liu Shaoqi in Deng Xiaoping. Mao, ki si je lastil ključne zasluge za zmago komunistične revolucije, se je čutil odrinjenega od središča političnega dogajanja. Postavljen je bil na vzvišen oltar, od koder pa ni imel več stika z realno politiko. »Slavili so samo še njegovo ime, v imenu katerega so drugi (predstavniki oblasti, op. B.V.) ukrepali po svoje« (Saje 2006: 23). Gledano z ideološkega stališča ga je začelo skrbeti, da se v deželo vrača birokracija in togost upravnih struktur. Obenem se je v nastajajočih vrhnjih slojih začel ponovno pojavljati elitizem. V vsem tem je Mao zaznal nevarnost, da se potihoma ponovno vzpostavljajo in razvijajo kapitalistični odnosi (Saje 2006: 23–24).

2.2.2.2 Status religije v družbi

Eden ključnih motivacijskih elementov za nadzor nad religijo, ki je v veliki meri manjkala v času dinastije Qing in republikanskega obdobja po letu 1912, je bil nacionalizem. Nov komunistični režim je gojil intenzivno nacionalistično 'sovraštvo' napram 'imperializmu', s tem pa je dal slutiti slabe obete za tuje misijonarje, ki so ostali v državi po letu 1949. Korejska vojna je leta 1950 zapečatila njihovo usodo, tako da so bili v roku dveh let praktično vsi izgnani ali pa v zaporu (Bays 2004: 34). Komunistična voditeljja Zhou Enlai in Li Weihan sta v tem obdobju indentificirala pet značilnosti religije, temu ustrezno pa je bila pozneje prilagojena tudi komunistična politika do verskih skupnosti. Religijo so tako zaznamovale: 1. narava masovnosti, 2. narava dolgoživosti, 3. narava mednarodnosti, 4. narava kompleksnosti, in 5. narava (manjšinskih) narodnosti. Kot navajajo komunistični

avtorji, je bilo teh pet značilnosti ključnega pomena za usmerjanje ljudi glede razumevanja in obravnavanja religioznih vprašanj (Luo 1991: 10).

Vse od ustanovitve LRK naprej je obstajal oster spor med komunistično oblastjo ter kitajskimi katoliki. Leta 1949 je papež Pij XII. kitajskim kristjanom prepovedal vsakršno sodelovanje s komunističnim režimom. Vendar pa je bila kitajska oblast trdno odločena, da bo vse religije, tudi katoliško, spravila pod strog državni nadzor. Zato je leta 1951 vse tuje misijonarje izgnala, obenem pa prepovedala vsakršno pomoč iz tujine (Madsen 2003: 165). Kitajske težnje po nadzoru religije poskušajo komunistični avtorji pojasniti z sledečo obrazložitvijo: »/pred osvoboditvijo so bile nekatere religije na Kitajskem pod kontrolo misij tujih organizacij, imperialisti pa so jih uporabljali kot sredstvo vdora na kitajsko ozemlje. Danes je situacija v osnovi spremenjena, saj verske organizacije v celoti upravljajo kitajski verniki« (Luo 1991: 11).

Kitajska država si sicer javno ni prizadevala za ukinitvev religije, vendar pa je uvedla obsežen aparat za nadzor nad verskimi skupinami in organizacijami ter za zagotovitev njihove izolacije pred širšo družbo (Bays 2004: 35). Komunistični režim je ustvaril politične strukture, podobne nekdam obstoječim v času cesarske in republikanske Kitajske. Ključen državni organ v ta namen je bil Urad za verske zadeve (v nadaljevanju UVZ), ki ga je vzpostavil in nadzoroval Delovni oddelek Združene fronte KKP. Kot vezna struktura med UVZ in pripadniki verskih skupnosti so bile oblikovane 'množične zveze' (Madsen 2003: 165). Nova oblast ni zgolj registrirala in nadzorovala verskih pripadnikov, temveč si je prizadevala za sistematično zmanjšanje vpliva religije na družbo. 'Domoljubne' verske organizacije so delovale na osnovi marksističnega prepričanja, da je religija socialno retrogradna ter obsojena na končno izumrtje. Te organizacije so ne samo urejale verske aktivnosti, temveč tudi aktivno spodkopavale avtonomnost verskih skupin in komun. V tem pogledu se je komunističen nadzor nad religijo izvajal v bistveno večjem obsegu kot v obdobjih pred letom 1949 (Bays 2004: 35). Njihove vodje so bili imenovani s strani UVZ, in čeprav uradno niso bili državni uslužbenci, so dejansko delovali kot kadri komunistične oblasti.⁷⁹ Slednja jih je namreč plačevala in tudi njihovo imenovanje na ta položaj je bilo odvisno od oblasti, ne pa od članov združenja, ki so ga sicer vodili (Madsen 2003: 165).

⁷⁹ Verski voditelji uradno niso smeli biti člani KKP, vendar pa naj bi nekateri voditelji skrivoma vendarle pridobili partijske izkaznice.

Kot prva izmed množičnih zvez je bilo ustanovljeno Protestantsko trojno-sam gibanje⁸⁰ (PTSG), ki naj bi predstavljalo vez med protestantsko versko skupnostjo in kitajsko oblastjo. Gibanje je uradno začelo delovati leta 1954 (Yihua 2004: 115). Nova komunistična oblast je obenem v začetku 50-ih let v okviru aktivnosti za ponovno vzpostavitev nadzora nad religijo prisilila protestantske voditelje, da so se – za mnoge od njih na ponižujoč in travmatičen način - javno odpovedali povezavam s tujci. Dejansko pa »glavni tok kitajskega protestantizma nikoli ni uspel oprati svoje podobe kolaboracionista s tujimi silami na Kitajskem« (Bays 2004: 33).

Komunisti, ki so konfucianizem šteli za oporo fevdalnemu redu, daoizem pa zavračali kot praznoverje, so nastopili represivno tudi do obeh omenjenih tradicij. Takoj po prevzemu oblasti je bila opustošena tudi Konfucijeva grobnica – »dejanje, ki je v kitajski tradiciji šteto za dejanje skrajnega prezira (Smrke 2000: 134). Leta 1957 je bila za nadzor daoističnih vernikov in klerikov ustanovljena Kitajska daoistična zveza (Luo 1991: 68).

Kot množična organizacija za nadzor katoliške cerkve na Kitajskem je bila leta 1957 ustanovljena Kitajska domoljubna katoliška zveza (v nadaljevanju KDKZ). Kitajska katoliška cerkev se je razglasila za uradno neodvisno od Vatikana. Posvetitev njenih škofov je tako po novem potekala brez predhodne odobritve s strani Vatikana. S tem je kitajska katoliška cerkev izpolnila določbe domačega pravnega reda, ki so določale, da o verskih zadevah ne smejo niti odločati niti nanje vplivati institucije zunaj ozemlja LRK (Daiber 2003: 423). Zaradi strogega nasprotovanja Vatikana glede sodelovanja s komunisti pa je bila kitajska oblast soočena s težavo najti katoliške škofe ali duhovnike, ki bi bili pripravljene sprejeti položaje v okviru KDKZ. Sprejetje takšnega položaja bi namreč pomenilo prekinitev osebne povezanosti z Vatikanom, torej veliko izdajstvo lastne identitete (Madsen 2003: 165).

Nastanek LRK pomeni tudi porast uradne nenaklonjenosti do budističnega gospodarstva. Zemljiške reforme iz leta 1950 in pozneje so pomenile velik udarec za budistične samostane, kot tudi za njihove donatorje (Birnbbaum 2003: 132). Budistični samostani so

⁸⁰ Besedna zveza 'Trojno-sam' (samopomoč, samovlada, samorazširjanje; angl. Three-self: self-supporting, self-governing, self-propagating) izvira iz slogana, ki ga je leta 1851 oblikoval Henry Venn, ustanovitelj Cerkvene misijonarske družbe. S sloganom je Venn želel označiti politiko, ki naj bi jo misijonarske skupine izvajale ob vzpostavljanju cerkev na domorodnih območjih. Leta 1950 je slogan v komunistični Kitajski pridobil politično konotacijo. Z njim je kitajska oblast želela predstaviti javnosti, da se je kitajska protestantska cerkev ločila od 'imperialistične zveze', ter se podala v smer, ki jo utemeljuje KPP (Hart 1988).

namreč dotlej nadzorovali obsežna posestva in iz njih črpali finančna sredstva za budistično sangho (Birnbaum 2003: 136). Oblasti so vodje samostanov na nekaterih območjih oklicale za 'veleposestnike' (dizhu), zaradi česar so bili ti mučeni, nekateri pa tudi usmrčeni (Birnbaum 2003: 132). Z izvajanjem močnega pritiska na budistično sangho se je zmanjšalo število njenih članov, številni budistični menihi pa so zapustili celino in odšli v Tajvan in Hongkong že pred tem, ob njenem nastanku (Birnbaum 2003: 139). Leta 1951 je prišlo tudi do 'miroljubne osvoboditve' Tibeta.⁸¹ Leta 1953 je bila ustanovljena Kitajska budistična zveza, ki je postala vezna struktura med budističnimi verniki in kitajsko oblastjo (Luo: 1991: 68–69).

S stališča kitajskih strokovnjakov za religijo so bili v petdesetih letih 20. stoletja Vatikan in njegovi 'podaniki' nespravljivo sovražni in uničevalni do LRK in njenih državljanov (MacInnis 1991: xix). V sredini petdesetih let so kitajske oblasti večino najvidnejših katoliških voditeljev obsodile na zapor ali kazensko delo v delovnih taboriščih. Leta 1957 je režimu naposled uspelo najti pet škofov, ki so bili pripravljeni prevzeti vodenje KDKZ ter obenem - v nasprotju s cerkvenim pravom – pripravljeni imenovati nove škofo brez odobritve Vatikana. Večina kitajskih katolikov, tako duhovščine kot laikov, je sodelovanje v institucijah, ki so jih vodili na ta način imenovani škofje, zavrnilo (Madsen 2003: 166).

Številni muslimani so podpirali zgodnje komunistične pozive po enakopravnosti, avtonomiji, verski svobodi in priznanju narodnostnega statusa ter aktivno sodelovali pri nastajanju LRK. Vendar pa jih je mnogo postalo razočaranih ob pojavu kritik verskih obredov po letu 1957 (Gladney 2003: 155). Kitajski komunisti so sicer po 'miroljubni osvoboditvi' Xinjianga leta 1949 in vzpostavitvi ujugurske avtonomne regije Xinjiang leta 1955 na tem območju ohranili 'narodnostno politiko' Guomindanga in Ujgure še naprej priznavali kot narodnostno manjšino. Po drugi strani pa so se ujugurski separatisti ves čas spogledovali – in se tudi še dandanes spogledujejo - s kratkimi obdobji neodvisne vladavine pod Yakubom Begom in Vzhodne turkestantske republike ter se obenem ozirali

⁸¹ Tibet je bil do 17. stoletja pod mongolskim, nato pa pod kitajskim vplivom. Leta 1906 je cesarska Kitajska priznala Tibetu avtonomijo. S propadom mandžurske dinastije leta 1911, so se Kitajci umaknili iz Tibeta, nova kitajska republika pa avtonomije ni priznala. Oktobra 1950 je Kitajska armada zavzela Tibet, leto kasneje a je bil podpisan sporazum, po katerem se je Tibet vrnil v kitajsko državo. Sledila sta vstaja ljudstva Khambra leta 1956 in velik protikitajski upor leta 1959, ki mu je sledil beg dalajlame v Indijo. Leta 1964 je bil dalajlama razrešen vseh državnih funkcij in izvedene so bile prve volitve. Leta 1965 je Tibet dobil notranjo avtonomijo (Svarog (2007)).

na veličastno zgodovino nekdanjih ujgurskih kraljestev v Karabalghasanu in Turpanu (Gladney 2003: 151).

2.2.3 Obdobje 1966 – 1978

2.2.3.1 Zgodovinska dejstva

Mao je avgusta 1966 sprožil 'Veliko proletarsko kulturno revolucijo' (kit. wenhua da geming). Pri tem je dejansko šlo za borbo za oblast med njim in Liu Shaoqijem, ki je oblast prevzemal (Saje 2006: 24). Mao je utemeljeval svoje zahteve s številnimi nepravilnostmi, ki jih je prinesla pospešena birokratizacija. Državni uradniki so si namreč lahko na račun države pridobili velike privilegije in privoščili veliko razkošje, ob tem pa imeli še dodatne dohodke od podkupovanja. Mao je pozive naslovil tudi na ženske in mladino. Ženske so bile zaradi tradicionalnih nazorov še vedno zapostavljene. Še bolj pereče je bil problem nezaposlene mladine. Vse te razloge je Mao uporabil kot svoje adute. Obstoječe nepravilnosti je namreč oblikoval v politična gesla in pozval na boj proti izprijenim birokratom in vsem, ki poskušajo obnoviti kapitalizem. S tem je dobil široko podporo med množicami revnih, ki so vanj religiozno verovali kot v odrešitelja, ki jih je že rešil številnih nadlog, ki so LRK pestile pred komunistično revolucijo (Moise 1994: 160–164).

Kulturna revolucija pomenila velik družbeni pretres, ki se je hkrati izmuznil iz rok tistim, ki so ga začeli. Kulturna revolucija je ost svoje kritike najprej uperila v nekatere bolj izstopajoče intelektualce, nato pa se razširila tudi na politike, državne uradnike in širši krog intelektualcev, še posebno na tiste, ki so imeli kakršne koli stike s tujino. V najvišjem političnem vrhu sta bili glavni tarči napadov Liu Shaoqi in Deng Xiaoping. Liu je na podlagi psihičnega in fizičnega mučenja leta 1968 v zaporu tudi umrl. Po dveh letih revolucije so razmere postale neobvladljive. Mase demonstrantov (rdečih gard) so se premikale po Kitajski, upravne službe so bile razpuščene, v šolah so vladale izredne razmere, kulturni in verski objekti so bi zaprti itd. (Saje 2006: 24–25).

Že kmalu po začetku kulturne revolucije se je pokazalo, da je edina sila, ki lahko v nastalih razmerah posreduje in ponovno vzpostavi red, vojska. To je Mao januarja 1967 tudi ukazal storiti. Vojska je zatem postajala vse pomembnejši dejavnik v družbenem življenju. Obrambni minister Lin Biao je spretno izkoristil priložnost in se na podlagi kulturne revolucije povzpел do položaja 'Maovega naslednika'. S pomočjo spletk je želel priti tudi

do položaja predsednika države, vendar pa je Mao je poleti 1970 prepoznal njegovo namero in mu to onemogočil. Poleti 1971 je zato Lin nameraval na Maa izvesti atentat, a so njegovo zaroto še pravočasno odkrili. Lin je po razkritju zarote skušal pobegniti v Mongolijo, a je njegovo letalo v nepojasnjenih okoliščinah strmoglavilo v Mongoliji (Hsü 2000: 707–714).

Leto 1971 predstavlja eno izmed prelomnic v kulturni revoluciji. Razmere v državi so se znova delno normalizirale, LRK pa je začela obnavljati stike z drugimi državami. Po padcu Lin Biao je v kitajskem političnem vrhu zazijala velika vrzel, zato so leta 1973 sklicali 10. kongres KKP. Kmalu po kongresu so pripadniki radikalne struje v KKP sprožili politično kampanjo, s katero so želeli ožigosati Lin Biao kot najhujšega reakcionarja, ki se je s pomočjo konfucijanske miselnosti poskušal ustoličiti na vodilnem državnem položaju in obnoviti kapitalizem. Kampanja se je odvijala pod geslom 'Kritizirajte Lin Biao in kritizirajte Konfucija' (kit. pi Lin pi Kong) (Saje 2006: 27).

Leta 1975 je sledil ponoven vzpon Deng Xiaopinga na politično oblast. V letu 1976 so umrli trije veliki kitajski politiki: v začetku leta 1976 je najprej umrl dolgoletni premier Zhou Enlai, poleti legendarni vojaški poveljnik Zhu De, jeseni pa še Mao Zedong. Le dva meseca po Maovi smrti so aretirali štiri voditelje radikalne struje v KKP, med drugim Maovo ženo. Pod skupnim imenom 'banda četverice', so bili obtoženi spodkopavanja oblasti ter vseh napak, krivic in zločinov, ki so se zgodili med kulturno revolucijo. Zatem je postopoma prišlo od rehabilitacije kadrov, ki so utrpeli preganjanje med kulturno revolucijo. Krog Dengovih pristašev v političnih institucijah se je tako zopet začel širiti (Saje 2006: 29–31).

2.2.3.2 Status religije v družbi

Masovne politične kampanje v Maovi eri so znova in znova napadale verska prepričanja in obrede ter jih skupaj z ostalimi oblikami tradicionalne kulture nadomeščale s kvazi versko utopično marksistično ideologijo ter osebnostnim kultom predsednika Maa (Kindopp 2004: 10). V obdobju vladavine levičarskih skrajnežev je bil vsak marksist, ki se je izrekal za harmonizacijo socializma z religijo, označen za političnega odpadnika, medtem ko so

vernike, ki so se izrekli za enako harmonizacijo označevali za preračunljivce (Ting 1991: xii).

Leta 1966 se je začela najobsežnejša množična kampanja – velika proletarska delovna revolucija. Več sto tisoč študentov se je povezalo v Rdečo gardo, ki je imela za cilj bol proti nasprotnikom maoizma (Hsü 2000: 659). V tem obdobju so bile vse oblike prakticanja vere označene kot del 'štirih starih': starih idej, stare kulture, starih običajev in starih navad (Madsen 2004: 95).

S prihodom kulturne revolucije leta 1966 so bili do konca naslednjega desetletja vse cerkve, templji, samostani in shajališča, namenjena kakršnim koli verskim dejavnostim, zaprti. Religija je bila 'uspešno ukinjena', s tem pa dosežen cilj popolnega izkoreninjenja verskih aktivnosti, ki je šel dlje od kateregakoli poskusa nadzornih organov dinastičnih in republikanskih režimov v obdobju pred 1949. Institucije kot npr. UVZ in domoljubne verske organizacije so izgubile svoj smisel, zato so bile prav tako ukinjene (Bays 2004: 35).

V času kulturne revolucije so bili muslimani tarča tako protiverskih kot tudi protietničnih nacionalističnih kritik, kar je privedlo do obsežnega preganjanja, zaprtja mošej ter najmanj enega obsežnega poboja muslimanov, ko je bilo ob uporabi v provinci Yunnan ubitih več kot 1000 Huijev (Gladney 2003: 155). Pripadnike katoliške duhovščine so oblasti zaprle. Tudi vse katoliške cerkve so bile v tem obdobju zaprte, številne pa so tudi uničili (Madsen 2003: 166). Enako velja tudi za protestantizem.

Uničeni ali pa spremenjeni v tovarne, skladišča, šole oz. stanovanja so bili v času kulturne revolucije tudi številni budistični samostani (Birnbaum 2003: 132). Obdobje kulturne revolucije je pri budizmu in daoizmu zaradi represivnosti pustilo še posebej velike posledice (Smrke 2000: 134). Številni budistični kleriki so bili prisiljeni vrniti se v sekularno življenje. Tudi po koncu kulturne revolucije je moralo preteči še kar nekaj let, da je budistična religija lahko rekrutirala nove menihe. Obenem je dejstvo, da številni mladi v obdobju kulturne revolucije niso imeli splošnega izobraževanja, vplivalo tudi na poznejše njihovo vključevanje v samostane. Številni so namreč zaradi pomanjkljivega znanja imeli 'fantazijske predstave' o življenju budističnega meniha (Birnbaum 2003: 134).

V času 'divjanja' Kulturne revolucije sta se tako marksistična ideologija kot tudi Maov osebni kult v veliki meri diskreditirala (Kindopp 2004: 10). V poznih sedemdesetih letih je zato država spremenila radikalno držo o izkoreninjenju religije ter se pomaknila k bolj zgodovinsko poznani politiki registracije in nadzora. UVZ in domoljubne verske organizacije so bili ponovno vzpostavljeni kot legitimizacijski elementi, v sklopu katerih je lahko ponovno obstajalo legalno versko življenje.

2.2.4 OBDOBJE 1978 – 1989

2.2.4.1 Zgodovinska dejstva

Na znamenitem 3. plenumu 11. Centralnega komiteja KKP decembra 1978 je v političnem vrhu prišlo do odločilnega zasuk v prid reformne struje v partiji, t.j. Deng Xiaopinga in njegovih pristašev. Prve poteze reformistov so dajale vtis, da gre za politiko odpiranja in sproščanja strogih pravil na vseh področjih. Deng je iz taktičnih razlogov, da bi si pridobil širšo podporo intelektualcev, začel igrati tudi na karto demokracije. Konec leta 1978 je v Pekingu postal središče spontanega izražanja mnenj t.i. zid demokracije, na katerega so ljudje lahko lepili plakate z obsodbami političnih pregonov med kulturno revolucijo in svoje pozive za demokratične spremembe. Deng je to sprva podprl, toda ko so se začele pojavljati vse ostrejšše kritike političnega sistema in zahteve po uveljavljanju pravic, je njegova podpora zidu demokracije izpuhtela. Marca 1979 je Deng ostro začrtal meje svobodnega razpravljanja in poudaril nedotakljivost štirih glavnih načel: 1. marksizma, leninizma in misli Mao Zedonga; 2. vodilne vloge komunistične partije; 3. socializma; 4. diktature proletariata (Saje 2006: 31–33).

Reforme so prinesle nove vrednote in razmerja v družbi, pri čemer so se struje znotraj KKP začele različno opredeljevati o tem, kakšna bi morala biti hitrost njihovega izvajanja. Deng je iz ozadja budno spremljal dogajanje in pazil, da nobena od strani ne bi dobila popolnega monopola nad izvajanjem reform in usmerjanjem razvoja države. Obenem je v tem času razvil teorijo 'socializma s kitajskimi značilnostmi', kjer vlogo planiranja dopolnjuje vloga trga. Za uspešno kljubovanje neprimernim ideološkim vplivom zahoda pa je poudarjal nujnost razvoja socialistične duhovne civilizacije. Ta Dengova teorija je dobila potrditev na 12. kongresu KKP septembra 1982 (Saje 2006: 33–34).

Leta 1989 je prišlo zaradi spora med liberalno in konzervativno strujo reformistov do velike politične krize. Takšne razmere pa so delovale kot spodbuda za živahnije razprave nekaterih intelektualcev, ki so se zavzemali za korenitejše spremembe političnega in gospodarskega sistema. Vrhunec politične napetosti pa je povzročila smrt liberalnega reformista in nekdanjega generalnega sekretarja partije Hu Yaobanga maja 1989 (Moise 1994: 195–200). Oblasti tega dogodka niso želele primerno obeležiti, zato so študentje v Pekingu začeli demonstrirati in nositi cvetje na pekinški Trg nebeškega miru (kit Tiananmen). Vsakodnevnih protestov na trgu se je udeleževalo vedno večje število ljudi, zato se je oblast odločila, da jih bo zatrla z vojsko. Do krvavega zatrtja je prišlo 4. junija. Zahteve študentov in intelektualcev po demokratizaciji so se razblinile, na političnem prizorišču pa je prevladala trdna struja dogmatikov znotraj KPP, ki sta jo posebjala predsednik države Yang Shankun in tedaj novi premier Li Peng (Saje 2006: 34–35).

2.2.4.2 Status religije v družbi

V post-Maovi Kitajski je oblast uvedla nekako bolj toleranten odnos do religije (Potter 2003: 11). Z namenom, da bi na nov način uveljavila legitimnost režima, je kitajska oblast privolila v 'trgovino', in sicer je dopustila večjo družbeno in gospodarsko avtonomijo v zameno za nadaljnjo politično lojalnost (Potter 2003: 11). Tako se je 'območje indiferentnosti', kot je področje, za katerega se je oblast odločila, da vanj ne bo posredovala, poimenoval Tang Tsou⁸², previdno širilo na področji družbenih in gospodarskih odnosov

Na tretjem plenumu 11. Centralnega komiteja KKP decembra 1978 je bil sprejeto stališče o pojemanju razrednega boja (MacInnis 1991: xvi). Polje s strani partije odobrenih družbenih in gospodarskih praks se je tako postopoma začelo širiti, med drugim je prišlo tudi do sprostitve partijske politike do religije (Potter 2003: 13). Na podlagi tega so se jeseni 1979 ponovno odprle prve cerkve, mošeje in templji.

Leta 1982 je začel po partijskih kanalih krožiti partijski odlok o verski politiki KPP, bolj znan pod imenom 'Dokument 19' (MacInnis 1993: 39).⁸³ V njem je oblast svojo politiko

⁸² Tang Tsou (1986) *The Cultural Revolution and Post-Mao Reforms: A Historical Perspective*. Chicago: University of Chicago Press. V Potter (2003: 12).

⁸³ Glej 'Guanyu woguo shehuizhuyi shiqi zongjiao wenti de jiben guandian he jiben zhengce' [Ključni pogledi in politike o verskih zadevah v socialističnem obdobju naše države] (31. marec 1982). Izvirno

do religije utemeljila kot politiko spoštovanja in zaščite verskega prepričanja, vse dokler v prihodnosti religija ne bo izginila sama od sebe. KPP je v dokumentu priznala, da je versko prepričanje zasebna zadeva, obenem pa opozorila, da bi bile aktivnosti za njegovo preprečevanje kontraproduktivne. Po Potterju (2003: 14) je KPP s tem priznala omejitve svoje politike, saj je še pod Maom partijska politika poskušala z različnimi sredstvi zatreti lokalne religijske prakse in tradicije. Partija si je ob tem pripustila pravico, da še naprej dvomi v religijo, njenim članom pa je bilo prepovedano sodelovanje v verskih aktivnostih.

Uradno je bilo priznanih zgolj pet religij: budizem, daoizem, islam, katolicizem in protestantizem; s tem je partija želela izven okvira pravne zaščite potisniti razne ljudske religije in kulturna gibanja (Spiegel 2004: 42). Partija se je prav tako zavezala k neprestani propagandi v podporo ateizmu, v ta namen pa naj bi izkoristili tudi njen nadzor na izobraževalnim sistemom. Dokument 19 je prepovedal 'fevdalne privilegije' verskih organizacij ter omejil njihovo rekrutiranje, proselitizem in zbiranje finančnih sredstev. Izobraževanje duhovščine naj bi ostalo lojalno načelom partije, socializma ter nacionalne enotnosti (Potter 2003: 14).

Z uveljavitvijo reform je kitajska oblast politiko zatiranja religije nadomestila s politiko kooptiranja in nadzora religije (Madsen 2003: 166). Za katolike je to pomenilo, da so bili konec sedemdesetih in v začetku osemdesetih let številni škofje in duhovniki izpuščeni iz zaporov, obenem pa jim je bilo ponovno dovoljeno opravljati cerkvene dejavnosti. Prav tako je prišlo do postopnega odpiranja in ponovne izgradnje cerkev in semenišč (Madsen 2003: 166).

Vendar pa je uradna vladna politika, določena v Dokumentu 19, zahtevala, da morajo biti vse katoliške religiozne aktivnosti pod strogim nadzorom KDKZ.⁸⁴ Nova pravna ureditev

besedilo nikoli ni izšlo v javni publikaciji, spremenjena različica teksta pa je bila objavljena 16. junija 1982 v partijskem glasilu Hongqi (Rdeča zastava). Angleški prevod besedila je dostopen v Mickey Spiegel (1992): *Freedom of Religion in China*. Washington, London in Bruselj: Human Rights Watch/Asia, 33–45.

⁸⁴ V tem času se je vse več vernikov začelo obračati na verske voditelje, ki so zavrnili delovanje znotraj aktualne državne ureditve. Danes tako okoli 6–8 milijonov kitajskih katoličanov zahaja v 'podzemsko' ilegalno katoliško cerkev. Njen razvoj je bil spodbujen z navodili, ki jih je Vatikan tajno posredoval predstavnikom kitajske rimskokatoliške cerkve leta 1978. Podobno kot navodila, ki jih je Vatikan posredoval cerkvam v komunističnih državah Vzhodne Evrope, so tudi ta navodila olajšala izpolnjevanje zahtev kanonskega prava glede rekrutiranja in izobraževanja novih duhovnikov ter imenovanja novih škofov. Vatikan je želel z navodili škofom in duhovnikom v ilegalnih cerkvah omogočiti tajno izvajanje rednih cerkvenih aktivnosti, četudi slednji ne bi mogli biti v stalnem kontaktu s Svetim sedežem in se tako ustrezno posvetovati pri pomembnih odločitvah. Na podlagi papeževega odloka so lahko kitajski škofje, ki so delovali

pa je dovolila, da odločitve o teoloških in liturgičnih zadevah sprejema novo nastala Kitajska katoliška škofovska konferenca (KKŠK) in ne KDKZ. Katolikom je bilo dovoljeno, da izrazijo 'duhovno zvestobo' papežu, pri čemer pa se Vatikan ni smel vpletati v notranje zadeve kitajske katoliške cerkve. Pod temi pogoji so se številni katoliki odločili, da se vrnejo v znova odprte javne katoliške cerkve pod nadzorom KDKZ (Madsen 2003: 166).

Istega leta, kot je bil izdan Dokument 19, je bila na 5. zasedanju Državnega ljudskega kongresa LRK sprejeta nova ustava. Že v postopku njenega sprejemanja so kitajski voditelji poudarjali, da je pravica do verskega prepričanja pomemben dejavnik družbenega zadovoljstva. Peng Zhen, podpredsednik Komisije za revizijo ustave, je 36. člen bodoče ustave, namenjen religijski politiki, povzel s sledečimi besedami:

Revidiran osnutek ustave ponovno uvaja vse ustrezne določbe ustave iz leta 1954, vendar pa natančnejši in bolj konkretni obliki. V naši državi lahko državljani v religijo verjamejo ali pa vanjo ne verjamejo. Politično gledano pa imajo vsi nekaj skupnega: vsi so domoljubni in podpirajo socializem ... Država ščiti legalne verske aktivnosti; vendar pa nihče ne sme uporabiti religije za izvedbo protirevolucionarnih aktivnosti, ali takšnih, ki bi motile javni red, škodovale zdravju državljanov, ali pa vplivale na vzgojni sistem države. (MacInnis 1993: 39).

36. člen Ustave LRK, sprejete na zasedanju 5. Državnega ljudskega kongresa 4. decembra 1982 se glasi:

Državljeni Ljudske republike Kitajske uživajo svobodo veroizpovedi.

Noben državni organ, organizacija ali posameznik ne smejo prisiliti državljanov, da verjamejo, ali pa ne verjamejo, v religijo; prav tako pa ne smejo diskriminirati državljanov, ki verjamejo, ali pa ne verjamejo, v religijo.

Država ščiti normalne verske aktivnosti. Nihče ne sme religije uporabiti za izvajanje aktivnosti, ki bi motile javni red, škodovale zdravju državljanov ali posegale v vzgojni sistem države.

Verske organizacije in aktivnosti ne smejo biti predmet tuje oblasti.⁸⁵ (People's Daily Online (2007))

brez dovoljenja KDKZ, imenovali nove škofove ilegalne katoliške cerkve ter ustanovili tajna semenišča, namenjena izobraževanju novih duhovnikov. Slednji, ki niso bili povezani s KDKZ, pa so bili bolj sprejemljivi tudi za vedno večje število katoliških vernikov. Pri tem je pomembno opozoriti na dejstvo, da je bilo število aktivnih duhovnikov po koncu Maove ere premajhno za zadostitev potreb vseh kitajskih katolikov. Zato se je ilegalna katoliška cerkev še toliko bolj krepila. Ilegalna katoliška cerkev ima sicer enotno strukturo oblasti, ki jo predstavlja leta 1989 ustanovljena 'ilegalna Katoliška škofovska konferenca'. Slednja deluje vzporedno s KKŠK (Madsen 2003: 166–172).

⁸⁵ Naveden besedilo je citirano iz angleškega prevoda ustave. Citirano po nemškem prevodu se 36. člen Ustave LRK glasi nekoliko drugače: »Državljeni Ljudske republike Kitajske uživajo svobodo veroizpovedi. Noben državni organ, nobena družbena organizacija in noben posameznik ne smejo siliti državljanov, da se izrečejo za veroizpoved ali se zanjo ne izrečejo, prav tako pa ne smejo zapostavljati državljanov, ki se izrečejo za določeno veroizpoved ali tega ne storijo. Država ščiti normalne verske aktivnosti. Nihče ne sme religije uporabiti za izvajanje aktivnosti, ki bi motile javni red, škodovale zdravju državljanov ali vplivale na

V osemdesetih letih je maoistični idealizem očitno upadel, z njim pa je upadla tudi represivna naravnost proti 'trem naukom'. Leta 1987 je bila v rojstnem kraju Konfucija konferenca posvečena njegovemu imenu. Grobnico obnovili (Smrke 2000: 135). V 80-ih se je začel tudi preporod budističnega gospodarstva, pri čemer pa je njegov razvoj variiral od regije do regije (Birnbbaum 2003: 132). Tudi muslimani so iskali svoje priložnosti v okviru liberalizirane gospodarske in verske politike, obenem pa ves čas bili oprezni na morebitno ponovno vstajenje kitajske radikalne politike (Gladney 2003: 155).

2.2.5 Obdobje 1989 – 2007

2.2.5.1 Zgodovinska dejstva

Posledica vojaškega posega na Trgu nebeškega miru je bila prevlada zagovornikov trde roke, ki so se v napadih na reformsko politiko povezali s pripadniki konzervativne struje KKP. Ko se je zdelo, da bo nova politična smer zaustavila reforme, pa je iz ozadja znova stopil Deng Xiaoping in začel znova vzpostavljati ravnotežje med strujami. Na čelo partije je pripeljal Jianga Zemina, ki je kmalu za tem na položaju predsednika države zamenjal z dogodki na Trgu nebeškega miru kompromitiranega Yang Shangkuna. Prvi znaki vračanja na reformska izhodišča so se začeli kazati bo koncu leta 1990, dokončno pa je nov zagon politiki reform v začetku leta 1992 dal Deng Xiaoping, ki je ob razpadu Sovjetske zveze prišel do zaključka, da je uspešen gospodarski razvoj najboljšo jamstvo za ohranitev družbenega sistema. Reformna usmeritev se je odražala tudi v spremenjenem razmerju moči v kitajskem političnem vodstvu, kjer je Jiang Zemin zasedel vse ključne položaje. Ob njem so dobili visoke položaje predvsem reformno usmerjeni politiki, ki niso bili obremenjeni s krvavimi dogodki iz leta 1989 (Saje 2006: 35–36).

Na osnovi sporazuma z Veliko Britanijo je 1. julija 1997 pod okrilje kitajske suverenosti znova prešel Hong Kong.⁸⁶ Upravljanje Hong Konga je bil preizkusni kamen politike 'ena

vzgojni sistem države. Verske organizacije in aktivnosti ne smejo biti vodene strani tujih sil.« (1983) Die Verfassung der Volksrepublik China. Peking: Verlag für fremdsprachige Literatur. V MacInnis (1993: 73–74).

⁸⁶ Med prvo opijsko vojno je leta 1841 Združeno kraljestvo zasedlo otok Hong Kong, a ga je naslednje leto z nankingškim sporazumom formalno izročilo Kitajski. Po drugi opijski vojni so deli sosednega polotoka Kowloon s pekinškim sporazumom leta 1860 pripadli Britaniji. Različna sosedna ozemlja, znana kot Nova ozemlja, je potem 1. julija 1898 Britanija najela od Kitajske za 99 let, najemna pogodba pa je potekla 30. junija 1997. Skladno s sporazumom med Kitajsko in Združenim kraljestvom iz leta 1984, je celotno nekdanje ozemlje Hong Konga pod britansko kolonialno oblastjo s 1. julijem 1997 postalo Posebno administrativno

država, dva sistema' (Saje 2006: 37). Pri tem velja tudi omeniti, da je tibetanski vodja Dalajlama v okviru obiska na Tajvanu marca 1998 znova zavrnil, da zahtevajo Tibetanci neodvisnost Tibeta, ter LRK pozval, naj v Tibetu uvede politiko 'ena država, dva sistema' kot že velja v Hong Kongu.⁸⁷ Pekinško komunistično glasilo Renmin ribao (Ljudski dnevnik) pa je v odzivu Dalajlamo označil za 'separatista' (Gladney 2003: 154).⁸⁸

2.2.5.2 Status religije v družbi

Kot pravi komunistični avtor Ting (1991: xii), vladajoča KKP tudi v tem obdobju zagovarja ateizem in javno izraža svoje neverovanje v religijo, vendarle pa priznava racionalnost in legalnost religije in njene pravice do obstoja ter nasprotuje vsem dejanjem, ki bi uničevali ali diskriminirali religijo.⁸⁹

Med 5. in 9. decembrom 1990 je Državni svet priredil Državno delovno konferenco o religiji, na kateri je bila izpostavljeno priznanje o potrebnosti vzpostavitve 'omejene tolerance' za verske skupnosti. Tedanji Generalni sekretar KPP Jiang Zemin je na konferenci pozval k tolerantnemu upravljanju verskih organizacij ter priznanju, da religija 'vpliva na množice milijarde ljudi' (kit. shejidao qian baiwan qunzhong) in da ima zato reševanje verskih zadev velik pomen za stabilnost države, etnično složnost ter promoviranje socialistične kulture. Po zaključku konference je Jiang na srečanju z voditelji vseh petih državnih verskih organizacij (KBZ, KDZ, KDKZ, KIA, PTSG) na srečanju v Zhongnanhaiju poudaril nujnost ravnovesja med omejeno toleranco verskih aktivnosti, ki se skladajo s politiko KKP, ter zatrtjem heterodoksij (Potter 2003: 15).

Februarja 1991 sta Centralni komite KPP in Državni svet izdala 'Dokument št. 6', s katerim je država želela pritegniti pripadnike religij, obenem pa zatreti njihove aktivnosti glede

ozemlje Ljudske republike Kitajske. V skupni deklaraciji je Kitajska obljubila, da skladno z Deng Xiaopingovo politiko 'ena država, dva sistema' na ozemlju Hong Konga ne bo uveljavila kitajskega socialističnega gospodarskega sistema in da bo Hong Kong vsaj še do leta 2047, torej nadaljnjih 50 let, užival visoko stopnjo avtonomije v vseh zadevah, razen na področju zunanje politike in obrambe (Wikipedia, prosta enciklopedija (2007)).

⁸⁷ Hong kong je v LRK integriran kot posebna upravna regija in ima ločen sistem oblasti. Medtem pa imata avtonomni regiji Xinjiang in Tibet dejansko le malo avtonomije pri izvajanju oblasti in sta pri tem v veliki meri odvisna od Pekinga.

⁸⁸ To kaže, da je Tibet, čeprav v očeh LRK realno gledano nima več pomembne strateške ali gospodarske vloge, politično zelo pomemben za vodstvo LRK, saj z njim nakazujejo, da ne bodo podlegli pritisku tujine in umaknili 'železne roke' iznad Tibeta (Gladney 2003: 154).

⁸⁹ Iz kitajske perspektive je politika KKP pravzaprav naperjena zgolj proti protirevolucionarnim kriminalnim aktivnostim, ki se skrivajo pod dežnikom religije, ter vraževnim aktivnostim, ki se po kriterijih ne uvrščajo med religije in škodujejo interesom države ter življenjem in lastnini ljudi (Ting 1991: xii).

izzivanja vodilne vloge Partije. Dokument št. 6 je navajal nujnost povečanega nadzora nad vsemi verskimi aktivnostmi: »/v/zpostavitev upravljanja verskih aktivnosti je namenjeno temu, da bi verske aktivnosti spravili v okvir zakona, ureditve in (državne, op.B.V.) politike, ni pa namenjeno vpletanju v normalne verske aktivnosti ali v notranje zadeve verskih organizacij.«⁹⁰ Kot pravi Potter, je poskušal dokument s sklicevanjem na 'nevpletanje' omiliti uvedbo ukrepov, vendar pa klasificiranje verskih aktivnosti na 'normalne' in ostale kaže na namen oblasti, da omeji verske aktivnosti na raven politike, kot jo zagovarja KKP (Potter 2003: 14).

Dokument št. 6 je potrjeval svobodo veroizpovedi, vendar pa je od vernikov zahteval podreditve zahtevam partije in interesom družbe. Organe javne varnosti pa je usmeril v izvajanje ostrih ukrepov proti tistim, ki verske aktivnosti izrabljajo za »sodelovanje v razdiralnih aktivnostih«, »povzročajo težave, ogrožajo javno varnost ter slabijo združitev države in narodno enotnost«, ali »kujejo zarote s sovražnimi silami izven države, da bi ogrozili varnost Kitajske.« Kot navaja Potter, so s tem bile opravičene omejitve verskih aktivnosti v Tibetu in Xinjangu, obenem pa so nastopile tudi omejitve pri proselitizmu, rekrutiranju verskih delavcev, zbiranju sredstev ter drugih aktivnosti v podporo organizirani religiji (Potter 2003: 15).

Bela knjiga o religiji iz leta 1997 (Information Office of the State Council Of the People's Republic of China (1997)) je navajala, da mora biti religija prilagojena družbi, kjer prevladuje« ter da morajo »vse religije izvajati svoje aktivnosti v okviru zakona ter se prilagoditi družbenemu in kulturnemu napredku. V skladu s temi načeli se je oblast zavezala h kaznovanju religij in vernikov, ki bi »predstavljali nevarno grožnjo normalnemu življenju in delovnim aktivnostim ljudstva« ali »resno ogrožajo družbo in javni interes«.

Direktor UVZ Ye Xiaowen pa je leta 2000 komunistične kadre pozval k njihovi vdanosti 'trem stavkom', ki jih je izrekel kitajski predsednik Jiang Zemin: 1. nujnosti izvajanja partijske politike o religiji, 2. okrepljenemu upravljanju religije v skladu z zakonom in 3. aktivnemu vodenju ob prilagajanju religije socializmu. Ye je tudi ponovil 'štiri načela', ki jih je Jiang izrekel ob obisku Xinjanga leta 1998: 1. svoboda verjeti ali ne verjeti v

⁹⁰ Glej 'Zhonggong zhongyang, Guowuyuan, guanyu jin yi bu zuohao zongjiao gongzuo ruogan wenti de tongzhi' [Okrožnica Centralnega komiteja KKP in Državnega sveta o nekaterih težavah, ki zadevajo nadaljnje izboljševanje dela na področju religije] (5. februar 1991). Angleški prevod besedila je dostopen v Mickey Spiegel (1992): Freedom of Religion in China. Washington, London in Bruselj: Human Rights Watch/Asia, 27–32.

religijo, 2. nevmešavanje v verske dejavnosti, 3. ločitev politike od religije in 4. soodvisnost pravic in dolžnosti, povezanih z verskimi dejavnostmi (Potter 2003: 17).

Od 1. marca 2005 je pravna ureditev področja religije v LRK urejena z Odlokom Državnega sveta št. 426. Odlok, s katerim je prvič na enem mestu zbrana celotna pravna ureditev religije) je med drugim uvedel tudi standardiziran sistem za registriranje verske organizacije ali prizorišča verskih dejavnosti ter preverjanje izobrazbe verskih delavcev (China Daily (2004); tudi Briones (2005)).

Kljub naporom države po tesnem nadzoru pa se je religija v devetdesetih letih 20. stoletja občutno razživela. Preporod religije v LRK je moč pripisati več dejavnikom, npr. propadu marksistične ideologije, naraščajoči družbeni mobilnosti, zmanjšani sposobnosti oblasti za zatiranje religije, ter obnovljene komunikacijske poti z zunanjim svetom (Madsen 2003: 163).

KKP je v odgovoru na ta trend ponovno 'priznala' pet ključnih značilnosti religije, ki jih je v petdesetih letih oblikoval Delovni oddelek Združene fronte v okviru KKP in jih je KKP ponovno zapovedala leta 1989.⁹¹ Na podlagi teh značilnosti se je partija osredotočila na okrepitev upravnega nadzora nad religijami glede njihovega spoštovanja pravnega reda ter se zavzela za aktivno vodenje religij v okviru njihovega prilagajanja socialistični družbi.⁹²

Kitajska zakonodaja določa tesen nadzor oblasti nad vsakim aspektom religiozne biti, saj narekuje sprejemljive oblike in vsebine verskih obredov, izdajanje in posredovanje gradiv za učenje vere, ter stike s tujci. Nadzor uradnikov sega celo na področje verovanj. Politične avtoritete določajo meje sprejemljivih religioznih doktrin, pri čemer zavračajo verovanja, ki poudarjajo evangelizacijo, vraževerje ali odrešeniške doktrine. Ti bi namreč lahko izzvali vladno religiozno politiko oziroma nasprotovali oblastnemu simboličnemu redu, ki upodablja kitajsko družbo kot združeno pod vladavino KKP. Da bi si zagotovila lojalnost in podvrženost verskih avtoritet, oblast pogosto organizira 'domoljubno izobraževanje' za duhovščino, pri čemer morajo verski voditelji sodelovati na intenzivnih tečajih o propagandi, kar zajema teme, kot so uradna religiozna politika, zgodovina KKP ter

⁹¹ Za podrobnosti glej Ye Xiaowen (1996) *China's Current Religious Question: Once Again an Inquiry into the Five Characteristics of Religion*. Objavljeno kot Priloga št. 10 v Human Rights Watch (1997a: 116–145).

⁹² Za podrobnosti glej Luo Shuze (1996) *Some Hot Issues in Our Work on Religion*. Objavljeno kot Priloga št. 1 v Human Rights Watch (1997a: 65–70).

ideologija marksizma in leninizma. Politična oblast dejansko organizira verske organizacije v skladu s svojimi interesi, pri čemer velikokrat pride do imenovanja pri vernikih nepriljubljenih ljudi na vodstvena mesta v posameznih 'domoljubnih' verskih organizacijah. Oblast, ki jo skrbi mobilizacijska moč religije, določajo, da morajo biti vsi obredi izpeljani na 'urejen način', pri tem pa implicitno prepovedujejo vse oblike čaščenja karizmatičnih oseb, obenem pa je prepovedano obiskovanje verskih obredov mlajšim od 18 let. Država poskuša omejevati moč religije tudi z omejevanjem števila verskih krajev, kjer je dovoljeno izvajati verske obrede (Kindopp 2004: 2–4).

Na kitajskem verskem zemljevidu je najbolj občutljiv teren na območju, kjer so verska prepričanja povezana s konkurenčnimi političnimi agendami. To je najbolj vidno v avtonomnih pokrajinah Tibet in Xinjiang, kjer je religiozna identiteta močna, hkrati pa so aktivna tudi separatistična politična gibanja. Kitajski voditelji že dolgo časa vidijo budistične samostane v Tibetu kot ozke zaveznike aktivizma za osamosvojitve Tibeta. Enako velja za muslimanske mošeje v Xingjiangu, ki so domnevno povezane s separatističnimi gibanji, ki imajo za cilj vzpostavitev samostojnega 'Vzhodnega Turkeстана' (Kindopp 2004: 7).

Naraščajoč muslimanski politični aktivizem⁹³ na nacionalni ravni in hiter odziv oblasti nakazuje, da posveča Peking vse več pozornosti zadevam, povezanim z muslimani. Tako so maja 1989 in oktobra 1993 muslimani po vsej državi protestirali proti izdaji dveh knjig, ki sta muslimane prikazovali v ponižujoči luči. V obeh primerih je oblast ukrepala hitro in sprejela večino zahtev muslimanov.⁹⁴ Vendarle pa na področju Xinjianga še vedno prihaja do zahtev po samostojnosti. Februarja 1997 je prišlo do velikega muslimanskega upora v Illiju. Pri posredovanju kitajske vojske je umrlo najmanj 13 Ujgurov, več sto pa so jih oblasti zaprle. Peking je naknadno povečal obseg na območju prisotnih vojaških sil, prav tako pa je povečal diplomatske napore v centralnoazijskih državah in Turčiji za zmanjšanje mednarodne podpore muslimanskim separatističnim gibanjem.⁹⁵ Pri tem je sicer tudi

⁹³ Vzpostavitev samostojnih muslimanskih držav na območju Centralne Azije leta 1991, ki so nastale na območju nekdanjih sovjetskih centralnoazijskih republik, je pomenilo veliko spodbudo za ujourske separatistične organizacije v njihovem stremeljenju po neodvisnem 'Turkestanu' (Gladney 2003: 151).

⁹⁴ Obe publikaciji je obsodila, njune avtorje aretirala, tiskarne, kjer sta bili knjigi natiskani, pa zaprla.

⁹⁵ Mednarodna nevladna organizacija za varstvo človekovih pravic Amnesty International (AI) je trdila, da so racije domnevnih teroristov in separatistov privedle do številnih prenehljenih obsodb in takojšnjih izvedb smrtnih kazni po verjetnosti več tisoč lokalnih prebivalcev. AI je v neki raziskavi celo ocenil, da v LRK, državi znani po pogostem izvajanju smrtne kazni, regija Xinjiang zaseda prvo mesto po številu izvedb, saj naj bi povprečno na teden usmrtili 1,8 prebivalca te regije, po večini Ujgure (Gladney 2003: 152).

kitajski oblasti jasno, da so Hui in kazaški muslimani proti separatističnim aktivnostim. Slednje izvajajo predvsem Ujguri, pri čemer pa ni pa znano, kolikšno podporo dejansko uživajo takšna dejanja v okviru same ujgurske populacije (Gladney 2003: 155–156).

V spore z oblastjo se zapletajo tudi katoličani. Čeprav ti konflikti niso tako nasilni, kot konflikti kitajskih oblasti s separatističnimi muslimani v zahodnih kitajskih provincah, pa so kljub temu vsebujejo več nasilnih dejanj kot spori med kitajsko oblastjo in ostalimi religijami.⁹⁶ Kot navaja Madsen, se zdijo konflikti med kitajsko oblastjo in katoličani precej bolj sistematični kot konflikti partije s protestanti, čeprav tudi tu obstajajo spori. Konflikti s katoličani pa pogosto privedejo do še ene posledice: lokalni spori se večkrat razširijo v spor na nacionalni in tudi mednarodni ravni, s tem pa pride do izmenjave ostrih besed med LRK in Vatikanom.⁹⁷ Zgodovinsko gledano so bili odnosi med LRK in katoliško cerkvijo veliko bolj spolitizirani kot odnosi med oblastjo in katerokoli drugo religijo, razen tibetanskih budistov (Madsen 2003: 180–181).⁹⁸

Veliko kitajskih vernikov pa zavrača oblastniški sistem nadzora nad religijo in tako delujejo zunaj uradno dovoljenih meja. Odpor je še posebej močan med tibetanskimi budisti, ki kljub prepovedi ostajajo zvesti svojemu izgnanemu duhovnemu vodji Dalajlami. Kitajski Zakon o avtonomiji v narodnih regijah iz leta 1984 v 11. členu določa, da so dovoljene 'normalne' verske aktivnosti, prepovedana pa je uporaba religij v namene motenja javnega reda, ogrožanja zdravja državljanov ali vmešavanja v izobraževalni sistem

⁹⁶ Madsen kot najbolj nasilno dejanje katoličanov navede umor katoliškega duhovnika leta 1992. Duhovnik, sicer iz vrst ilegalne katoliške cerkve, naj bi bil umorjen na podlagi obtožb, da je bil sodelavec kitajske oblasti. Pri tem je potrebno opozoriti tudi na avtorjevo pojasnilo. »Morilec je bil obsojen na smrt in usmrčen. Morebiti je bil duševno bolan, prav tako pa ne obstajajo dokazi, da je bilo njegovo dejanje načrtovano ali odobreno s strani katere koli katoliške skupine. Vendar pa je najbrž že sama atmosfera sovražnosti znotraj katoliške cerkve prispevala k izvedbi dejanja.« (Madsen 2003: 164)

⁹⁷ Vatikan je edina država v Evropi, ki še ohranja diplomatske stike s Tajvanom. Sveti sedež je sicer v preteklosti že pokazal pripravljenost, da te vezi prekine in sklene stike z LRK, vendar pa za to zahteva večji pregled na verskim življenjem kitajskih katolikov. V osemdesetih in devetdesetih letih preteklega stoletja so tako med LRK in Vatikanom večkrat potekala pogajanja, pri čemer pa se je kot ključna ovira za vzpostavitev sporazuma vedno izkazal izbor škofov. Vatikan namreč želi zadnjo besedo pri izboru škofov, kar pa kitajska oblast doslej ni bila pripravljena sprejeti. Uradno stališče KDKZ je namreč, da kitajski škofje ne potrebujejo dovoljenja Vatikana za njihovo imenovanje. Vendarle pa je današnje stanje takšno, da so dovoljenje Vatikana za opravljanje aktivnosti pridobili že okoli dve tretjini vseh škofov v javni cerkvi (Madsen 2003: 169–174).

⁹⁸ Na nekaterih območjih prihaja do večjih sporov tudi med pripadniki javne in ilegalne katoliške cerkve, ki prisega na vrhovno oblast papeža. Ti se včasih se razrešujejo tudi z nasilnimi sredstvi. Vendar pa številni kitajski katoliki, pripadniki tako ene kot druge oblike, poudarjajo, da glede teologije in kanonskega prava dejansko obstaja zgolj ena cerkev, razlike pa so zgolj družbene in politične narave. Obstajajo pa tudi verniki iz vrst ilegalne cerkve, ki menijo, da je javna cerkev ločena od Rima, torej da gre za shizmo (Madsen 2003: 167). Med obema cerkvama »obstajajo stiki, za katere ve tudi kitajska oblast, ter jih tudi tolerira« (Daiber 2003: 423).

države. V Tibetu se ureditev religije nanaša na nadzor nad oživljanjem budizma ter na politična vprašanja v zvezi z vodstveno vlogo Dalajlame. Po protikitajskih nemirih v letih 1988–1989 je kitajska vojska v Tibetu razglasila izredno stanje, od leta 1994 pa je v središču politične agende Pekinga napadanje vseh elementov, povezanih z Dalajlamo. Med drugim je prepovedano tudi prikazovanje ali posedovanje fotografij Dalajlame (Potter 2003: 22). Enako velja tudi za muslimane v regiji Xinjiang, ki se pogosto upirajo vladnim kampanjam 'domoljubnega izobraževanja'.⁹⁹ Zakonska ureditev na tem območju daje velik poudarek na prepoved uporabe religije za namen nasprotovanja vodilni vlogi KKP v socialističnem sistemu. Prav tako je prepovedano udeleževanje v aktivnostih, ki imajo namen razdeliti državo ali razdreti enotnost med narodi. Verska gradiva so strogo nadzorovana, verske aktivnosti pa se ne smejo vmešavati v državno upravo na tem območju. Organizacije za človekove pravice pogosto poročajo o nadlegovanju in represiji v Xingjiangu, pri čemer so žrtve najpogosteje muslimanski učitelji, mošeje in muslimanski verniki¹⁰⁰ (Potter 2003: 23).

Krčevit je tudi odpor privržencev čigong gibanja Falungong¹⁰¹, ki ga je oblast prepovedala leta 1999, vendar pa člani gibanja kljub ostrim kaznim, ki jim pretijo s strani kitajske države, še nadalje promovirajo svojo obliko čigonga in novačijo nove člane. Kitajska oblast je namreč oktobra 1999 izdala odločitev o izobčenju heretičnih sekt in aktivnosti. Ukrepi so bili nastrojeni proti aktivnostim, ki »pod krinko religije, čigonga ali ali kakšnim drugim imenom motijo družben red ali ogrozijo človeška življenja, finančno varnost ali gospodarski razvoj« (Potter 2003: 25). Kot navaja Potter (ibid.) je bila dejanska tarča tega ukrepa morebitna neustrežljivost z vzpostavljenimi normami politične lojalnosti, saj so se uradne interpretacije v veliki meri osredotočale na sektaško aktivnost, ki »je uničevala normalen družbeni red in stabilnost«. Oblast je zaradi zaskrbljenosti nad mednarodnim

⁹⁹ Medijsko predstavljanje Tibeta s strani kitajskih medijev se v zadnjih nekaj desetletjih spreminja glede na politični moment. Te medijske predstave so, enako kot vsi ostali, ki berejo časopise ali gledajo televizijske programe, ponotranjili tudi hanijski budisti. V predstavah Hanov so tako Tibetanci opredeljeni kot nerazviti, divji, primitivni, z značajskimi kvalitetai otroka (ali celo nečloveka), zato se obenem poudarja nujnost po njihovi osvoboditvi, izobraževanju, civiliziranju in discipliniranju. Tudi predstave hanijskih budistov o tibetanskih budističnih naukih zrcalijo zgoraj navedena prepričanja (Birnbbaum 2003: 142–143).

¹⁰⁰ Peking je za namene represije muslimanov v Xinjiangu uporabil tudi idejo 'vojne proti terorizmu'. Namreč, v okviru boja proti terorizmu, je izvedel številne aretacije separatistov, nekatere pa nato tudi usmrtil (Potter 2003: 23).

¹⁰¹ Ukrep prepovedi gibanja je sledil po izvedbi miroljubnega protesta več tisoč članov gibanja konec aprila 1999 pred poslopji političnega vrha Zhongnanhai. Takratni protest je kitajsko oblast popolnoma presenetil, še večja zaskrbljenost pa se je porodila, ko je oblast ugotovila, da so številni državni uradniki ter člani partije obenem tudi člani Falungonga.

delovanjem Falungonga uvedla tudi visoke kazni v primeru stikov s pripadniki Falungonga v drugi regiji ali v tujini (glej Chen 2003).

Najbolj presenetljiv pa je odpor večine kitajskih katolikov¹⁰² in protestantov, ki zavračajo svoji 'domoljubni' organizaciji. Kitajske oblasti so se na podzemska verska združenja odzvala z mešanico prilagajanja in represije. Na številnih območjih so neuradne verske skupine postale relativno institucionaliziran del družbe. Na območjih z dolgotrajno tradicijo ohlapnega vladanja - na primer kitajski daljni jugozahod, severovzhod ter južna obalna območja - oblasti dovoljujejo avtonomnim verskim skupinam precejšnjo mero odklona. Lokalne oblasti pogosto zamižijo na eno oko v zvezi z delovanjem hišnih cerkva, v kolikor ta ostanejo majhne po številu vernikov ter avtonomne, obenem pa se izogibajo stikom s tujci. Ponekod lahko katoliški duhovniki iz vrst ilegalne cerkve in duhovniki iz vrst KDKZ izvajajo obrede celo v isti cerkvi (Kindopp 2004: 5–6).

Po drugi strani pa kitajska oblast ostro nastopa proti verskim skupinam, ki zavračajo njeno politiko in ogrožajo njen monopol nad družbeno organizacijo (Chen 2003: 203). Religiozna represija je še posebej močna na območjih, kjer sicer državi primanjkuje učinkovitih nadzornih mehanizmov. Tam namreč avtonomne verske dejavnosti naraščajo najhitreje, ob tem pa so pogosto povezane s separatističnimi gibanji.¹⁰³ Po Kindoppu (2004: 6) trendi na Kitajskem v zadnjih letih kažejo na povečano zatiranje nedovoljenih religioznih gibanj s strani države. V zadnjem času so na kitajskem podeželju zrasle tudi milenaristične sekte, ki nedvoumno zagovarjajo revolucionarne ideje.¹⁰⁴ Do zatiranja pa

¹⁰² V devetdesetih letih preteklega stoletja so bile ilegalne katoliške cerkve izpostavljene valom nasilja s strani komunistične oblasti, med drugim aretacijam, pretepanju, zapornim kaznim ter uničenju verskih zgradb. To pa števila verujočih katolikov ni zmanjšalo, ravno nasprotno, nastajanje novih mučnikov je povečalo gorečnost katoliških aktivistov in morebiti povečalo njihovo politizacijo. Obenem je bila oblast nemočna glede preprečitve razvoja sprave med katoliki v javni in ilegalni cerkvi. Število škofov v javni cerkvi, ki so dobili dovoljenje Vatikana je naraslo iz okoli 30 odstotkov v začetku devetdesetih let na okoli dve tretjini v začetku 21. stoletja. Katoliki so pridobili velik delež svobode pri prakticiranju religije, vendar pa niso zaščiteni na podlagi zakonov. Njihova verska svoboda je pogosto pridobljena na podlagi neuradnih sporazumov z lokalnimi uradniki, včasih tudi s pomočjo podkupovanj. V takšnih pogojih pa so katoliki ranljivi na izsiljevanje (Madsen 2003: 177–178).

¹⁰³ kršitve človekovih pravic so še posebej dobro dokumentirane v Tibetu in Xinjiangu. Med provincami, kjer v večini živijo večinski narod Hani pa je represija najmočnejša na območju revne ruralne regije Henan. Do posameznih aretacij voditeljev nedovoljenih verskih skupin in gibanj prihaja tudi v politično občutljivih mestih, kot sta npr. Peking in Šanghaj, pri čemer pa oblast ponavadi ne seže po najekstremnejših ukrepih (Kindopp 2004: 5–8).

¹⁰⁴Npr. verska sekta po imenu Bratovska vojska nebeških vojakov je prakticirala šamanske rituale posedovanja duha in eksorcizma ter se »zaobljubila boju za nov, božanski režim, ki bo prost vseh socialnih razredov, oblasti, (družbenih) slojev in položajev ter podobnega«. Sekta je uspela pridobiti več tisoč privržencev iz več kot sto vasi na jugozahodu Kitajske, preden so oblasti proti njej uvedle ukrepe (Elizabeth

prihaja v obdobju, ko se Kitajska sooča z naraščanjem družbenega razslojevanja in možnostjo vse večjih socialnih nemirov. Izraba politične moči za doseganje zasebnih gospodarskih dosežkov je Kitajsko glede na premoženje njenih državljanov v manj kot treh desetletjih spremenila iz nerazslojene države v eno izmed najbolj razslojenih. Takšni trendi pa spodkopavajo legitimnost KKP in sprožajo družbeno nezadovoljstvo, ki se lahko sprevrže tudi v množične proteste.¹⁰⁵

Dandanes vse kitajske religije dobivajo pomoč tudi iz tujine. Protestanti dobijo iz tujine velike količine denarja in druge pomoči, velik delež tega ilegalno pretihotapijo v hišne cerkve evangeličani iz Severne Amerike. Tibetanski budisti dobivajo pomoč od podpornikov Dalajlame po vsem svetu, muslimani pa iz Bližnjega vzhoda. Katoliki – tako javna kot ilegalna cerkev – dobivajo pomoč ne samo iz Tajvana in Hongkonga, temveč tudi iz ZDA in Evrope. Hongkong in Tajvan zagotavljata tudi izobraževalne vire – knjige, avdiovizualna gradiva, učitelje za semeniščnike (Madsen 2003).

J. Perry in Mark Selden (2000): *Reform and Resistance in Contemporary China*. London: Routledge. V Kindopp (2004: 8).

¹⁰⁵ Leta 2001 je Organizacijski oddelek KPP izdal 308 strani obsegajočo študijo, v kateri je podrobno opisal alarmantno povečanje kolektivnih protestov, tako v številu kot glede na pogostost. Glej Zhongguo diaocha baogao: Xin xingshi xia renmin neibu maodun yanjiu, 2000–01 [China Investigation Report 2000–2001: Studies of Contradictions among the People under New Conditions]. Citirano v Murray Scot Tanner (2001) *Cracks in the Wall: China's Eroding Coercive State*. *Current History*, vol. 100 (september 2001), str. 243–49. V Kindopp (2004: 21).

ZAKLJUČEK

Socializem ki je nastal v 19. stoletju v Evropi se je imel za uresničevalca modernih idealov, t.j. razvoja moderne družbe. Komunizem, ki se je v dvajsetih letih 20. stoletja začel razvijati na Kitajsko, ga je v filozofiji v celoti posnemal. Kitajski komunizem se je imel za nosilca enakosti, bratstva in svobode. A po drugi strani je nasprotoval nekaterih drugim ključnim sestavinam modernosti – dve sta bili še posebej pomembni -: kapitalizmu in demokraciji. Za Kitajce je moč reči, da so kapitalizem spoznali predvsem v obliki izkoriščanja s strani imperialističnih sil. Demokracijo pa so lahko opazovali v obliki velike nemoči, s katero se je soočala tedanja Republika Kitajska, ki je nastala po padcu cesarske dinastije Qing leta 1911. Svobodo, še eno izmed ključnih sestavin modernosti, pa je kitajskim komunistom predstavljala predvsem osvoboditev izpod jarma tujih imperialistov, ki so že skoraj stoletje izkoriščali kitajsko ljudstvo

Kitajski komunizem se je po eni strani javljal kot nosilec naprednih zahodnih vrednot: od tehničnega napredka v kmetijstvu (Mao se je že v drugi polovici dvajsetih let 20. stol. odločil, da bodo na Kitajskem boljše in predvsem večjo revolucionarno bazo predstavljali kmetje), industrializacije (po nastopu oblasti leta 1953 uvedba petletnega plana, 1958 uveden Veliki skok naprej), do ženske enakopravnosti (npr. pri kitajskih pismenkah oblikujejo novo pismenko za žensko – predtem tega sploh ni bilo). Po drugi strani pa so kitajska tradicija in razmere, v katerih je deloval kitajski komunizem, krepile njegove protimoderne sestavine. To se je kazalo predvsem v okviru 'odstranjevanja' kritičnih intelektualcev v množičnih kampanjah v petdesetih letih, povzdigovanju Maa v osebni kult v 60. letih in 'monopolu/vsemogočnosti/nezmotljivosti' KPP. Pri tem je potrebno opozoriti, da je kitajski komunizem z množičnimi kampanjami proti intelektualcem distanciral od sebe ravno osebe, ki bi lahko prispevale največ modernega znanja.

Kitajski komunizem se je videl kot nosilec modernih načel tudi v okviru odnosov do religije. Zahteval je dosledno ločitev cerkve in države, oziroma je pričakoval, da 'bo religija slej ko prej izginila'. Zgoraj smo omenili, da se je javljal kot nosilec svobode, a pri obravnavi religije pridemo do protislovja. V kolikor cerkvi ne pusti prostih rok – in točno tega nikakor ni mogel storiti – potem svoboda cerkve ne obstaja. A zakaj tega ni mogel storiti? Obstajata dva razloga: 1. zato, ker je bila LRK nova država, ki jo je bilo treba najprej 'uglasiti' (pripraviti vse državljane na skupno bivanje pod vodstvom KKP), 2.

tradicionalno prisotne religije na tem območju bi lahko delovale kot ideološka in/ali organizacijska konkurenca novi oblasti, takšnega scenarija pa Kitajska komunistična partija zagotovo ni želela tvegati. Dejansko je tedaj prišla na dan še ena pomembna nemoderna značilnost komunizma – t.j. totalitarno pojmovanje pristojnosti države s poddržavljenjem celotne, torej tudi cerkvene lastnine.

Po tipologiji odnosov med državo in religijo/cerkvijo, ki jo je pripravil Zdenko Roter, se LRK v vsakem obdobju od nastanka leta 1949 uvršča v 'negativni tip, v katerem država zavrača religijo kot takšno'. Pri tem obstajajo med posameznimi zgodovinskimi obdobji v 'življenju LRK' razlike zgolj na podlagi stopnje državne restriktivnosti in/ali represivnosti do religije/cerkve.

Po drugi strani pa bi lahko za kitajsko komunistično državo rekli tudi, da predstavlja poseben tip 'državne cerkve', pri čemer pa je ob takšnem definiranju potrebno izhajati iz partije kot 'državne' organizacije, komunizem pa opredeljevati kot 'državno' ideologijo – ko ju povežemo, delujeta kot nekakšna državna cerkev oz. religija.

V Durhamovi tipologiji pa popolnoma ustrezen model za umestitev LRK ne obstaja, lahko pa se njeno pozicijo delno aplicira na 'model absolutne teokracije', pri čemer pa je potrebno oblikovati poseben model 'sekularističnega absolutizma'. Namreč, KKP ima na kitajskih tleh vodilno, monopolno vlogo pri oblikovanju državne politike – je absolutni vladar države. Obenem KKP ne zagovarja nobene tradicionalne religije, temveč je ateističen subjekt. Če združimo absolutizem s sekularistično ideologijo, pa dobimo sekularistični absolutizem s posledično t.i. sekularno religijo.

Kot velja za številna področja družbene ureditve v LRK, tudi pravna ureditev religije v osnovi izhaja iz politike, ki jo narekuje Komunistična partija, in se pozneje prevaja delno v zakonodajo delno v administrativne ukrepe. V kolikor obstaja monopolna oblast, ki ima svojo 'religijo', potem lahko pride do tega, da ostale postanejo 'napačne' in se jih je potrebno znebiti oz. je potrebno poskrbeti, da 'izginejo'. LRK je prvih treh desetletjih v skladu z marksistično-leninistično-maoistično ideologijo poskušala storiti vse v njeni moči, da bi tradicionalne religije zatrla. V obdobju do leta 1976 je oblast tako vse državljane izpostavljala obsežni protiverski propagandi, med kulturno revolucijo pa celo uničevala

verske objekte ter se aktivno 'bojevala' proti vernikom. Takrat so protireligiozni ukrepi dosegli tudi vrhunec v dosedanji zgodovini LRK. A religija še naprej obstaja.

Po drugi strani pa se zdi, da si je partija - razen ob nastanku države in tekom obdobja kulturne revolucije v letih 1966 od 1976 - vedno prizadevala za določeno stopnjo 'sodelovanja' z verskimi skupnostmi. V ta namen je namreč že v petdesetih letih 20. stoletja vzpostavila 'domoljubne' množične organizacije za 'normalne' religije. Z njihovo pomočjo je želela pripadnike daoizma, budizma, islama, katolicizma in protestantizma lažje vključiti v sistem socialistične države. Pravico do veroizpovedi pa je LRK skoraj vedno opredeljevala kot zasebno pravico, ki jo oseba lahko izraža doma oz. na temu namenjenih krajih, zagotovo pa ne v splošni javnosti. Seveda pa so bila merila glede demokratičnosti pred pol stoletja drugačna, kot so danes. Vendarle pa se zdi, da je kitajska država – tako v preteklosti, kot tudi dandanes - pogosto presegala z ustavo opredeljene meje med pravimi, 'normalnimi' verskimi aktivnostmi in nepravimi, ilegalnimi (seveda je vedno obstajala neka pravnoformalna krinka, pod katero je skrila svoje delovanje, npr. v začetku 21. stol. izrablja 'boj proti terorizmu' za dejanski boj proti ujugurskim separatistom). V kolikor je potrebno za ohranitev monopolne oblasti, gre torej partija tudi preko pravno dovoljenih meja (npr. zatrtje gibanja za demokracijo na Trgu nebeškega miru). Drugi hipotezi je torej potrebno pritrditi.

Kitajska se na začetku 21. stoletja vedno bolj odpira svetu, prerašča regionalne okvire in počasi postaja globalna velesila. Posledično tudi njena vloga v mednarodni skupnosti postaja vse bolj pomembna, obenem pa njene notranjepolitične zadeve vse bolj izpostavljene zunanjemu svetu. V primeru kršitev pravic kitajskih muslimanov tako slej ko prej ('vsaj za medije') posredujejo bližnje muslimanske sosedbe, pa tudi arabske države, ki Kitajski dobavljajo energente. Dalajlama, vodja tibetanskih budistov, ves čas potuje po svetu in si prizadeva za opozarjanje na kršitve pravic v tej kitajski avtonomni pokrajini. Glede katoličanov se LRK že več kot polovico stoletja zapleta v spore z Vatikanom. Pri reševanju težav protestantov pa vse bolj posredujejo vplivni protestantski pastori in njihovi poslovni imperiji iz ZDA. Obenem se v LRK zgrinja vse več tujih turistov. Zaradi tega se zdi, da ima komunistična partija vse manj manevrskega prostora pri ukrepanju v primeru težav s temi religijami. In ravno zato velja tudi prva hipoteza, ki sem jo želel preučiti. Namreč, stiki z zunanjim svetom prisiljujejo LRK, da se vse bolj ravna po modernih pravnih načelih.

VIRI ZA DIPLOMSKO DELO

Aikman, David (2003): *Jesus in Beijing: How Christianity Is Transforming China and Changing the Global Balance of Power*. Grand Rapids: Regnery Publishing, Inc.

Amnesty International (1996): *China: No One is Safe*. London: Amnesty International Publications.

Bays, Daniel H. (2003): Chinese Protestant Christianity Today. V Daniel L. Overmyer (ur.): *Religion in China Today*, 182–198. New York : Cambridge University Press.

Bays, Daniel H. (2004): A Tradition of State Dominance. V Carol Lee Hamril in Jason Kindopp (ur.): *God and Caesar in China: Policy Implications of Church-State Tensions*, 25–39. Washington, D.C.: Brookings Institution Press.

Birnbaum, Raoul (2003): Buddhist China at the Century's Turn. V Daniel L. Overmyer (ur.): *Religion in China Today*, 122–144. New York : Cambridge University Press.

Briones, Irene (2005) *Problems of Religious Pluralism in China and Pakistan*. CESNUR 2005 International Conference, Palermo, Sicily. Dostopno na http://www.cesnur.org/2005/pa_briones.htm (7. september 2007).

Cha, Seong Hwan (2003): Modern Chinese Confucianism: The Contemporary Neo-Confucian Movement and its Cultural Significance. *Social Compass – International Review of Sociology of Religion* 50(4), 481–491.

Chen, Nancy N. (2003): Healing Sects and Anti-Cult Campaigns. V Daniel L. Overmyer (ur.): *Religion in China Today*, 199–214. New York : Cambridge University Press.

China Daily (2004) Rules safeguard religious freedom in China. Dostopno na http://www.chinadaily.com.cn/english/doc/2004-12/20/content_401602.htm (7. september 2007)

Črnič, Aleš (2001) : Teorija in praksa definiranja religije. *Teorija in praksa* 38(6), 1004–1016.

Daiber, Karl-Fritz (2003): Introduction. *Social Compass – International Review of Sociology of Religion* 50(4), 419–428.

Dragoš, Srečo (2001): Cerkev/država : Ločitev ali razločitev? *Teorija in praksa* 38(3), 440–455.

Durham, W. Cole Jr. (1996): Perspectives on Religious Liberty: A Comparative Framework. V Johan D. van der Vyver in John Witte Jr. (ur.): *Religious Human Rights in Global Perspective: [#Vol. #2] Legal Perspectives*, 1–45. Hague: Kluwer Law International.

Durnik, Mitja (2002): *Razmerje cerkev država: diplomsko delo*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Fan, Lizhu (2003): Popular Religion in Contemporary China. *Social Compass – International Review of Sociology of Religion* 50(4), 449–457.

Feuchtwang, Stephan (2001): *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*. Richmond: Curzon Press.

Flere, Sergej in Marko Kerševan (1995): *Religija in (sodobna) družba: uvod v sociologijo religije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Gladney, Dru C. (2003): Islam in China: Accommodation or Separatism? V Daniel L. Overmyer (ur.): *Religion in China Today*, 145–161. New York : Cambridge University Press.

Goossaert, Vincent (2003): Le destin de la religion chinoise au 20eme siecle. *Social Compass – International Review of Sociology of Religion* 50(4), 429–440.

Haralambos, Michael in Martin Holborn (1999): *Sociologija: teme in pogledi*. Ljubljana: DZS.

Hart, Gary D. (1988): *History of the Three-self Movement in China*. Dostopno na <http://www.wayoflife.org/fbns/three-self.htm> (7. september 2007).

Hook, Brian (1996): Introduction: Reshaping the Relationship between the Individual and the State in China. V Brian Hook (ur.): *The Individual and the State in China*, 1–15. Oxford: Clarendon Press.

Hsü, Immanuel C. Y. (2000): *The Rise of Modern China*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Human Rights Watch (1997a): *China: State Control of Religion*. New York itn.: Human Rights Watch.

Hunter, Alan in Don Rimmington (1992): Religion and Social Change in Contemporary China. V Alan Hunter in Don Rimmington (ur.): *All Under Heaven: Chinese Tradition and Christian Life in The People's Republic of China*, 11–37. Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok.

Information Office of the State Council Of the People's Republic of China (1997) Freedom of Religious Belief in China (October 1997). Dostopno na <http://www.china.org.cn/e-white/Freedom/index.htm> (7. september 2007).

Katz, Paul R. (2003): Religion and the State in Post-war Taiwan. V Daniel L. Overmyer (ur.): *Religion in China Today*, 89–106. New York : Cambridge University Press.

Kindopp, Jason (2004): Policy Dilemmas in China's Church-State Relations: An introduction. V Carol Lee Hamril in Jason Kindopp (ur.): *God and Caesar in China: Policy Implications of Church-State Tensions*, 1–22. Washington, D.C.: Brookings Institution Press.

Lai, Chi-Tim (2003a): Daoism in China Today, 1980–2002. V Daniel L. Overmyer (ur.): *Religion in China Today*, 107–121. New York : Cambridge University Press.

Lai, Chi-Tim (2003b): Hong Kong Daoism: A study of Daoist Altars and Lu Dongbin Cults. *Social Compass – International Review of Sociology of Religion* 50(4), 459–470.

Liu, Tik-Sang (2003): A nameless bu Active Religion: An Anthropologist's View of Local Religion in Hong Kong and Macau. V Daniel L. Overmyer (ur.): *Religion in China Today*, 67–88. New York : Cambridge University Press.

Luo, Zhufeng, ur. (1991): *Religion under Socialism in China*. Armonk, London: M. E. Sharpe, Inc.

MacInnis, Donald E. (1991): Translator's Introduction. V Luo Zhufeng, ur. (1991): *Religion under Socialism in China*, xv–xxii. Armonk, London: M. E. Sharpe, Inc.

MacInnis, Donald E. (1993): *Religion in heutigen China: Politik und Praxis*. Nettetal: Steyler Verlag.

Madsen, Richard (2003): Catholic Revival During the Reform Era. V Daniel L. Overmyer (ur.): *Religion in China Today*, 162–188. New York : Cambridge University Press.

Milčinski, Maja (2003): Japonske in kitajske religije. V Vida Kramžar Klemenčič (ur.): *Verstva in etika 1: Gradivo za učitelje verstev in etike*, 103–116. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo.

Moise, Edwin E. (1994): *Modern China: A history*. London, New York: Longman.

Orehar, Metoda (2000): Svoboda religije proti ločitvi države in religije. V Lovro Šturm (ur.): *Cerkev in država: Pravna ureditev razmerja med državo in cerkvijo*, 17–49. Nova revija: Ljubljana.

Overmyer, Daniel L. (2003): Religion in China Today: Introduction. V Daniel L. Overmyer (ur.): *Religion in China Today*, 1–10. New York : Cambridge University Press.

Paper, Jordan in Lawrence G. Thompson (1998): *The Chinese Way in Religion*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.

Pas, Julian F. (1989): Introduction: Chinese Religion in Transition. V Julian F. Pas (ur.): *The Turning of the Tide: Religion in China Today*. Hongkong: Hong Kong Branch, Royal Asiatic Society.

People's Daily Online (2007) *Constitution of the Peoples Republic of China (adopted on December 4 1982)*. Dostopno na <http://english.people.com.cn/constitution/constitution.html> (7.september 2007).

Potter, Pitman B. (2003): Regulation of Religion in China. V Daniel L. Overmyer (ur.): *Religion in China Today*, 11–31. New York : Cambridge University Press.

Pungartnik, Primož (2003) *Kitajsko pogajalsko vedenje*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Robinson, Leland W. (1987): When Will Revolutionary Movements Use Religion? V Thomas Robbins in Roland Robertson (ur.): *Church-State Relations: Tensions and Transitions*, 53–63. New Brunswick, Oxford: Transaction Books.

Roter, Zdenko (1976): *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945–1973*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Scalapino, Robert A. (1993): China's Multiple Identities in East Asia: China as a Regional Force. V Lowell Dittmer in Samuel S. Kim (ur.): *China's Quest for National Identity*, 215–236. Ithaca, London: Cornell University Press.

Smrke, Marjan (2000): *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Spiegel, Mickey (2004): Control and Containment in the Reform Era. V Carol Lee Hamril in Jason Kindopp, ur. (2004): *God and Caesar in China: Policy Implications of Church-State Tensions*, 40–57. Washington, D.C.: Brookings Institution Press.

Svarog (2007) *Tibet*. Dostopno na <http://baza.svarog.org/zgodovina/tibet.php> (7.september 2007)

Ting, K. H. (1991): Foreword. V Luo Zhufeng (ur.): *Religion under Socialism in China*, vii–xiii. Armonk, London: M. E. Sharpe, Inc.

Van Ness, Peter (1993): China as a Third World State: Foreign Policy and Official National Identity. V Lowell Dittmer in Samuel S. Kim (ur.): *China's Quest for National Identity*, 194–214. Ithaca, London: Cornell University Press.

White, Gordon (1996): The Dynamics of Civil Society in Post-Mao China. V Brian Hook (ur.): *The Individual and the State in China*, 196–221. Oxford: Clarendon Press.

Wikipedia, prosta enciklopedija (2007) *Hongkong*. Dostopno na <http://sl.wikipedia.org/wiki/Hongkong> (7. september 2007).

Wilson, Thomas A. (2006) *The Cult of Confucius: Images of the Temple of Culture*. Dostopno na http://academics.hamilton.edu/asian_studies/home/TempleCulture.html (7. september 2007).

Yihua, Xu (2004): 'Patriotic' Protestants: The Making of an Official Church. V Carol Lee Hamril in Jason Kindopp (ur.): *God and Caesar in China: Policy Implications of Church-State Tensions*, 107-121. Washington, D.C.: Brookings Institution Press

Yu, Anthony C. (2005): *State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives*. Chicago, La Salle: Open Court.

Zheng, Yongnian (2000): Nationalism, Globalism, and China's International Relations. V Weixing Hu, Gerald Chan in Daojiang Zha (ur.): *China's International Relations in the 21st Century: Dynamics of Paradigm Shifts*, 93–116. Lanham: University Press of America.