

RICHARD MADSEN¹

Verski preporod na Kitajskem

Od začetka reformne dobe se je na Kitajskem zgodila eksplozija religioznih verovanj in praks. Po vladnih statistikah je zdaj na Kitajskem 100 milijonov vernikov, kar je skoraj gotovo prenizka ocena in ne vključuje "neregistriranih" ali "podtalnih" verskih skupnosti. (Raziskava, ki so jo januarja 2007 objavili raziskovalci Splošne univerze Vzhodne Kitajske, ocenjuje, da je vernikov 300 milijonov.)² Če štejemo za religiozno vsako sklicevanje na nadnaravne moči - kot so napovedovanje prihodnosti, amuleti za srečo, običaji praznovanja ljudskih obredov ob letnih praznikih, čaščenje prednikov - potem ima po eni od ocen več kot 90 odstotkov prebivalstva neko obliko religioznega prepričanja (Ng 2009).

Večina družboslovcev ni pričakovala takega porasta religioznosti in so težko iskali razlage v okvirih prevladujočih socioloških teorij. V svojih poskusih se pogosto zatekajo k posplošenim razlagam: na primer, da vzponu religije botruje odprtje trga idej; ali da je ta rezultat anomalije, ki prihaja z ekonomsko modernizacijo. Menim, da bi ustreznejša razlaga temeljila na prepoznavanju večdimenzionalnosti religije. Različne oblike religije se razvijajo iz različnih vzrokov in po različnih poteh.

TEORETIČNI OKVIR

Najprej bomo naredili nekaj distinkcij med različnimi oblikami religije in ponudili izhodišče teoretičnega okvira razprave.

Razlikujemo lahko med religijo skupnosti, religijo avtoritete ter religijo osebnega prepričanja - distinkcije, ki se ujemajo s pogledi klasičnih teorij Emila Durkheima, Maxa Webra in Williama Jamesa.

RELIGIJA SKUPNOSTI

Na lokalni ravni je religija na Kitajskem dolgo kazala Durkheimovo podobo: "poenoten sistem verovanj in praks, ki se tičejo svetih stvari ..., ki združujejo v eno samo moralno skupnost ... vse tiste, ki se po njih ravnaajo" (1995). Pred 20. stoletjem je bila večinoma podeželska ljudska religija bistveni del identitete lokalnih skupnosti. Templji so bili središčne točke družbene interakcije med člani skupnosti. Kot je zapisal

Kristofer Schipper: "Preden je prevladal sodobni ikonoklazem, je bila religija povsod na Kitajskem jasno razvidna: vsaka hiša je imela svoj oltar, vsaka četrt in vas svoj tempelj. Bili so številni in lahko opazni, saj je krajevni tempelj po pravilu najlepša stavba, v ponos okolici ... Vedno jih je postavila družba ali lokalna skupnost. ... Na podeželju so jih gradili vsi člani vaše skupnosti ali regionalnega združenja. Upravljanje skupne lastnine - stavb, zemlje, opreme in dohodkov - je bilo strogo egalitarno ... Češčenje v templju ni rezervirano izključno za svetnika ali božanstvo, ki mu je posvečen. *Miao* je prostor, odprt za vsa bitja, tako božanska kot človeška. Kot skupnost in prava skupna hiša je prostor neformalnih in formalnih srečanj. Starešine tu dnevno razpravljajo o vaških zadevah. Babice, ki so zastopnice družine za verske zadeve, gredo sem vsak dan, da bi darovale kadilo in napolnile svetilke z oljem. Svoje sedeže si v templju ustvarijo glasbene in gledališke skupine, boksarski klubi, bralna, šahovska, dobrodelna, romarska, tipkarska, psihografska, medicinska, zmajarska in kulturna društva vseh vrst, tu pa najdejo tudi prostor za čaščenje svojega zavetnika." (1993, 20-22.) Poleg tega, da je dajal vsaki skupnosti njeno posebno identiteto, je bil krajevni tempelj tradicionalno glavni dejavnik pri njenem povezovanju z drugimi skupnostmi v regiji. Vezi ekonomske in kulturne izmenjave so se vzpostavile tako, da so pomešali nekaj pepela iz kadilnice enega templja s pepelom iz drugega, in z obredno izmenjavo obiskov s templjem povezanih oseb.

Lokalne skupnosti, ki so s skupno versko prakso dosegle notranjo solidarnost, niso bile prostovoljna občestva. Eden od osnovnih obredov je bilo čaščenje prednikov. Identiteta skupnosti je bila določena s sorodstvenimi vezmi, ki so jo povezovale s skupnimi predniki (po moški liniji). Temeljna skupna identiteta je bila dana, ne izbrana (Ahern 1973).

Stabilne, pripisane identitete so gradniki etničnosti. Verske prakse, ki izražajo lokalno identiteto Kitajcev Han³, so v glavnih potezah

podobne na celotnem območju kitajske kulture, čeprav ima vsaka skupnost svoja lastna krajevna božanstva in seveda svoje lastne prednike. Obstoj podobnosti olajšuje predstavo o širši kitajski skupnosti Hanov - zamišljeni skupnosti mnogoterih lokalnih skupnosti in regionalnih zavezništev.

Nekatere lokalne skupnosti pa imajo verovanja in prakse, ki so v ključnih točkah v ostrem nasprotju z religioznimi oblikami, običajnimi za Hane. Katoliki imajo, na primer, drugačno predstavo o usodi svojih umrlih prednikov kot pripadniki tradicionalne ljudske religije in njihovi pogrebni obredi so z njimi v jasnem nasprotju. Toda tudi katoliška praksa, tako kot ljudska religija, običajno vzpostavlja identiteto lokalne skupnosti, kar je posledica katoliške misijonarske prakse spreobračanja celotnih vasi in rodbin bolj kot posameznikov. Katoliška identiteta je v tem primeru pripisana - tudi če je kdo le površinski katolik, se ne more odreči svoji veri, ker bo nazadnje moral biti pokopan s katoliškim obredom, če želi ostati povezan s svojo širšo družino in predniki. Tako ima v katoliških vaseh krajevna cerkev bolj ali manj enako funkcijo kot templji v nekrščanskih vaseh, ker pa jo opravlja na nekoliko drugačen način kot templji ljudske religije, se katoliški Kitajci v predstavah razlikujejo od nekatoliških. Pripisovanje razlike je osnova za širšo zamišljeno skupnost katoliških občestev - kvazietnično katoliško identiteto (Madsen 1998).

RELIGIJA AVTORITETE

Ko se je organizacija družbe v manjših skupinah umaknila večjim kraljestvom pod gospostvom vladarjev, ki so se ločili od navadnih ljudi ter za vladanje uporabljali specializirano osebje uradnikov in duhovnikov, sta verski nauk in praksa postala kompleksnejša. Navadno se nanašata na bogove, ki so ločeni od navadnih ljudi, in na moralna pravila, ki jih morajo interpretirati in uveljavljati duhovniki. Pogosto so se vladarji sami označili za božanske ali vsaj za privilegirane

poslance bogov, čeprav se je sčasoma razvila tudi napetost med etičnimi zahtevami religije in politično prakso. Tako stanje ustreza svetu patrimonialne oblasti, ki ga je odlično analiziral Max Weber (1964).

Temu vzorcu ustreza pozna cesarska doba na Kitajskem. Cesarji so se predstavljali kot posredniki med božanskim Nebom in zemljo z njenim prebivalstvom. Funkcionarji cesarskega dvora so izvajali podrobno izdelane državne obrede, ki so simbolizirali razmerja in služili prikazu legitimnosti cesarske oblasti. Pisci iz neokonfucijanskih šol so izdelali moralne nauke, ki bi jim morali slediti cesarjevi podložniki.

Ko se je cesarski sistem sesul, so nekatere njegove religiozne funkcije preživele, četudi v novih oblikah. Čeprav sta bili tako nacionalistična kot komunistična oblast dedinji verskega ikonoklazma in skepticizma, ki ga je prineslo Gibanje 4. maja,⁴ sta oba režima nadaljevala s prirejanjem kvazireligioznih obredov, ki so odsevali njuno trditev, da opravljata vlogo posrednika med navadnim kitajskim ljudstvom in kozmičnim redom. Nacionalistična stranka Kuomintang je tako organizirala slovesno ceremonijo prenosa posmrtnih ostankov svojega duhovnega voditelja Sun Jat-sena v Nanking, kjer so ga pokopali v velikem svetišču, ki je povezovalo njegovo nacionalistično vizijo s poslanstvom Kuomintanga in usodo Kitajcev. V 30. letih 20. stoletja pa je Čangkajškov režim vpeljal gibanje "novega življenja", da bi novim kitajskim državljanom privzgojil svojo verzijo moderne morale. Kasneje je Kuomintangova vlada na Tajvanu poskušala svojo legitimnost utemeljiti s promocijo državnega konfucijanstva.

Komunistična vlada je pod Maom Zedonom še presegla Kuomintang v načinih, kako si je poskušala nadeti sveto poslanstvo. Z obredi in ceremonialom ob priložnostih, kot je dan državnosti, se je partija predstavljala za utelešenje neizogibnih silnic Zgodovine. Med kulturno revolucijo so Maa častili kot polboga (kar za kitajske cesarje ni bilo v navadi vse

od dinastije Šang), njegov nauk pa je dobil posvečen status (Madsen 1984). Katastrofe, ki jih je povzročila kulturna revolucija, so v očeh večine diskreditirale Maove transcendentne težnje (čeprav ponekod na podeželju ljudje še danes prižigajo kadilo pred Maovimi kipci, nameščenimi v prenovljenih templjih). Kolaps sakralne avre maoizma je vlado reformne dobe vodil v nekoliko nepredvidljivo iskanje novih oblik sakralne legitimizacije. V svoji religiozno oslabljeni obliki mora zdaj vlada tekmovali z drugimi sakralnimi hierarhijami, ki jih v globaliziranem svetu krepi povezava z globalnimi hierarhijami.

RELIGIJA OSEBNEGA PREPRIČANJA

Čeprav večina glavnih svetovnih religij v praksi deluje kot označevalec identitete skupnosti ali kot upravičenje hierarhične avtoritete, vse dolgujejo svoj začetek preboju v individualnem zavedanju samega sebe in moralnem univerzalizmu v času "osne dobe" pred približno 2500 leti (Jaspers 1951). Dediščina osne dobe na Kitajskem so tradicije konfucijanizma, filozofskega daoizma in budizma. Same in v kombinaciji so te tradicije dolgo dajale sredstva za posameznikovo prizadevanje za osebno iskanje smisla. V sodobnem svetu je prelom skupnostnih vezi, ki ga prinašata mobilnost in urbanizacija, omogočil njegovo široko razširjenost. Za mnoge so eksistencialne travme vojne in revolucije ter vznemirjujoči učinki globalnega tržnega gospodarstva takšno iskanje naredile za nujno (Fan 2005).

V reformni dobi je iskanje smisla prevzelo obliko novih verskih gibanj. Najbolj znano je Falun Gong, a je nastalo še mnogo drugih. Večina je prostovoljnih združenj posameznikov, ki jih privlačijo karizmatični voditelji s sinkretistično mešanico daoističnih, budističnih in konfucijanskih verovanj (Chen 2003). Drugo izjemno vplivno versko gibanje je evangelikalno krščanstvo, predvsem iz vrst binkoštnikov (Aikman 2003). Podobno kot tista s temelji v kitajskih verstvih se krščanska

gibanja oblikujejo kot prostovoljna združenja, ki jih privlačijo karizmatični pridigarji in ki vsebujejo mešanico krščanskih naukov s praksami, vzetimi iz ljudske vernosti.

Razcvet religije na Kitajskem lahko zato najbolje razumemo kot rast več različnih vrst verovanj in praks, ki jih povzročajo in spodbujajo različne družbene silnice in sledijo različnim razvojnim potem. Opozoriti bi morali, da našete različne dimenzije religije niso strogo ločene ena od druge. Določena religiozna institucija lahko obsega vse tri - religijo skupnosti, sakralno hierarhijo in osebno prepričanje - naenkrat. Ali pa posamezne dimenzije prevladajo v različnih kontekstih.

Vzemimo primer različnih identitet, ki so jih pripisali sveti podobi Device Marije v romarskem središču Šešan pri Šanghaju. Podoba naj bi imela čudodelno moč ozdravljanja bolnih in zaščite katolikov vsepovsod. V Šanghaj so jo prinesli francoski jezuiti leta 1863 v času bojazni, da bo maloštevilno skupnost tamkajšnjih katolikov (večinoma vernikov od rojstva, saj so se njihovi predniki spreobrnili že v času Mattea Riccija) napadla vojska tajpinške vstaje. Slika, izdelana v Franciji, je bila reprodukcija Marije zmagovalke iz istoimenske bazilike (Notre-Dame-des-Victoires) v Parizu, posvečene Mariji, ki naj bi pomagala Francozom premagati Turke (druga bazilika s tem imenom v Montrealu je posvečena Mariji, ki naj bi jim pomagala pregnati Angleže). Predstavljala je sakralni simbol etnične skupnosti, mobilizirane v boju proti sovražnikom.

Marija zmagovalka je še naprej zbiralala skupnost šanghajskih katolikov pri vztrajanju med protikrščanskimi preganjanji v 70. letih 19. stoletja. Toda na začetku 20. stoletja se je identiteta podobe spremenila. Zdaj je postala Marija, kraljica Kitajske, simbol katolištva v preobleki religije avtoritete. Čeprav so na Šešanu originalno podobo (z novim imenom) še častili, so dali narediti novo sliko Marije v kraljevski opravi s krono. Kasneje so na vrh bazilike, ki so jo tu zgradili v 30. letih, postavili še njen kip. Vse to se je dogajalo v kontekstu

prizadevanj Vatikana, da bi vzpostavil kitajsko škofovsko hierarhijo, ki bi prevzela delo tujih misijonarjev, ki so pred tem obvladovali Cerkev na Kitajskem. V tem času je ta postajala tudi pomembna politična sila in zaveznica Kuomintangove vlade. S slovesnim obredom so v baziliki na Šešanu leta 1946 Kitajsko uradno posvetili Mariji, kraljici Kitajske. Po zmagi komunistov je bil katoliški kult strogo omejen, med kulturno revolucijo pa tudi popolnoma ustavljen. Kip kraljice Kitajske so porušili. Zdaj so baziliko ponovno odprli in nanjo postavili nov kip, poimenovan Marija, mati Kitajske. Romarji še vedno prihajajo na Šešan, a v iskanju individualne tolažbe in ozdravljenja - religija osebne pobožnosti - in ne v potrditev kolektivne identitete. Tako je ista podoba v isti cerkvi v različnih kontekstih povezana z različnimi razsežnostmi religije. Podobno analizo bi lahko opravili tudi z drugimi verskimi podobami na Kitajskem (Madsen in Fan 2009).

Kontekstualna analiza religije na Kitajskem bi lahko pokazala, kako postajajo različne razsežnosti pomembne znotraj določenega niza verskih praks v različnih obdobjih, in bi lahko omogočila razlago njihovih posebnih poti razvoja in medsebojne interakcije. Ozavestila bi nas o ogromni diverziteti in kompleksnosti verske prakse na Kitajskem (ali pravzaprav kjerkoli drugje) in bi nam pomagala najti načine, kako ju osmisлити. V nadaljevanju bom apliciral opisano perspektivo na verski razvoj na Kitajske v dobi reform.

RELIGIJSKE SPREMEMBE V TRŽNEM GOSPODARSTVU

Reformno dobo je vodil postopen prevzem neoliberalne strategije gospodarskega razvoja - tudi če so ga upravičevali s psevdomarksistično retoriko. Najbolj dinamična področja kitajske rasti je omogočila izpostavljenost delavcev na milost in nemilost večinoma dereguliranemu trgu dela, kjer plače (in delovne pogoje) določa neusmiljena globalna tekma. Ta strategija je omogočila stotinam

milijonov ljudi, da so se izmaknili birokratskemu nadzoru, ki je prežemal državo v času državnega socializma, a je pripeljala tudi do velike negotovosti. Razpustitev nadzora je ljudem omogočila, da so zgradili nove oblike skupnosti ali da so ponovno postavili stare. Tudi negotovost je vse bolj povečala nujnost zagotovitve zaščite s strani skupnosti.

RELIGIJA SKUPNOSTI

Na ta način je religija skupnosti - verovanja in prakse, ki označujejo solidarnost lokalnih skupnosti - doživela močan povratak v mnogih delih Kitajske. V vaseh, kjer je kdo izmed vaščanov uspel pridobiti večji dohodek v novem tržnem gospodarstvu, se prenavljajo dvorane prednikov in gradijo novi templji lokalnim božanstvom iz ljudskih verovanj. Katoliške skupnosti prenavljajo cerkve in javno obhajajo verske slovesnosti. Templji in cerkve predstavljajo relativno blaginjo skupnosti. Njihova gradnja krepi medsebojne obveznosti, ki koreninijo v sorodstvenih in krajevnih vezeh in lahko dajejo določeno mero varnosti posameznikom, soočenim z muhavostjo globalnega trga (Dean 2003). Upravni sistem kitajske vlade obravnava večino lokalnih ljudskih verovanj kot "fevdalno praznoverje" in ne kot religijo - zato uradne statistike religioznosti ne ujamejo razsežnosti lokalnih verskih praks. Težko je oceniti število ljudi, ki se jih udeležujejo, vendar lahko najdemo oživitve tovrstne religije skupnosti vsepovsod na Kitajskem, predvsem na jugovzhodu.

Ponekod na slabo razvitem podeželju je to lahko način ponovne utrditve "tradicionalne" moralne solidarnosti v vaški skupnosti, pri čemer se lokalna ekonomija, družinsko življenje in politika križajo okoli sakralnega središča, kot navaja zgornji citat iz dela Kristoferja Schipperja. V veliko drugih primerih pa je lahko oživljanje oblik skupnosti poskus simbolične kompenzacije enotnosti, ki se hitro razkraja. Primer je "vas Čen" - vas na jugu Kitajske, ki smo jo preučevali Anita Chan, Jonathan Unger in jaz pred

tremi desetletji -, kjer so vaščani prenovili svoj tempelj, vanj postavili nove ploščice duhov prednikov in zdaj gradijo novo dvorano prednikov v vrednosti več kot enega milijona juanov. (Javno čaščenje prednikov je v času, ki smo ga preučevali v svojem delu, že izginilo.) Vse to se je zgodilo v času, ko je bila vas skoraj povsem izbrisana. Pokopala jo je obširna urbanizacija, polja so zasedle tovarne in delavski domovi, kmetije pa blokovska naselja, ki jih naseljujejo večinoma migrantski delavci (Chen, Madsen in Unger 2009). Nove verske stavbe, ki jih je omogočilo bogastvo, ki se je nakapljal iz novega industrijskega razvoja, so "templji spomina" (Jing 1996), ki dajejo ljudem, ki so nekoč tu delali in živeli, občutek kontinuitete s svojo preteklostjo, čeprav so se njihova življenja temeljito spremenila.

V drugih krajih oživljanja religije skupnosti se zdi, da kažejo srednjo pot med predstavljanjem tradicionalno integriranega vaškega reda in ohranjanjem simboličnega nadomestka za izginuli red. Kenneth Dean v svojih študijah oživitve krajevnih obredov v Fudžianu na primer opisuje kraj, kjer se blokovska naselja, tovarniške stavbe in hitre ceste mešajo s kmetovalskimi skupnostmi s središčem v templju. Udeležence obredov opisuje kot živeče v več različnih svetovih hkrati: "preplet svetov z drugimi svetovi" (Dean 2003). V vsakem primeru dajejo verske prakse simbolično obliko solidarnosti v skupnosti - toda ta ni nujno utemeljena na praktični medsebojni odvisnosti. Je bolj ali manj preprosto solidarnost spomina in predstave, ki pa sama nista brez praktične vrednosti. Oblikujejo kroge lojalnosti, znotraj katerih je možno prositi za podporo v poslovnih priložnostih in za pomoč v stiski. Verjetno nikoli ni gotovo, ali bodo prošnje uslišane, vendar lahko vzdržujejo možnost zaupanja in upanje po varnosti v brezsrčni in nestabilni ekonomiji.

V nekaterih okoliščinah lahko krogi lojalnosti, ki jih predstavlja in krepi verska praksa, dajejo osnovo za lokalni ekonomski razvoj. Adam Yuan Chau je podal odličen

primer v svoji študiji o gradnji in upravi templja "Črnega zmajevga kralja" na severu province Šensi (2004). Tempelj vodi zelo veliko krajevno društvo. "Med rednimi uslužbenci so oskrbnik, razlagalec orakeljskih pesmi, računovodja, voznik, električar, zakladnik, varuh, nabavnik, ... vrtnar in učitelji na osnovni šoli (dvanajst). Tu so še številni občasni ali sezonski delavci in pomočniki." (Chau 2004: 19.) Vodja društva je "tempeljski šef Wang", bivši partijski sekretar, ki je, kot se zdi, pridobil bogastvo in moč tako, da je svojo partijsko službo zamenjal za vodenje templja. Letni tempeljski prazniki privabljajo obiskovalce od vsepovsod in so postali pomembno prizorišče lokalne trgovine. To prinaša velike dohodke in z njimi so zgradili ceste, namakalne sisteme in osnovno šolo. Tempelj ni le vir kulturnega ponosa, ampak tudi motor lokalne gospodarske rasti in vozlišče lokalne politične moči. Vse to je seveda omogočila mobilnost za vse in blaginja za nekatere, ki ju prinaša tržno gospodarstvo.

Templji niso nezgrešljiva pot za pritek denarja. Nekateri, kot je tempelj Wang Da Xian v provinci Guangdong, ki ga je preučeval Graeme Lang, ne uspejo pritegniti dovolj obiskovalcev, da bi svojim skupnostim lahko prinesli blaginjo. Toda lahko rečemo, da prinašajo vsaj realistično možnost za varnost in blaginjo skupnosti, ki mora v dereguliranem kitajskem gospodarstvu takšne možnosti nenehno iskati (Lang, Chan in Ragvald 2005).

Navedeni primeri kažejo, kako je oživljanje kulta v krajevnih templjih, pa tudi krščanskih in muslimanskih obredov v dialektičnem odnosu s trgov: omogoča ga tržno gospodarstvo, a predstavlja vezi, ki so proti tržni logiki; lahko ga uporabijo za doseganje blaginje v sistemu tržnega gospodarstva, a mu trg daje tudi negotov status in ga spodkopava. Verske prakse, ki so utemeljene v družini in kraju in izražajo skupnostno identiteto Kitajcev Han, potrjujejo neizbrano vlogo in status. Predniki v krajevnem templju niso stvar posameznikove izbire. Toda trg omogoča romarjem (ali turistom) izbiro, da obiščejo določeno

območje, kar pomaga ustvariti presežni kapital, ki ga verski delavci v skupnosti lahko po želji vlagajo v tempelj ali cerkev. Hkrati pa trg ljudi razprši na velike razdalje in tanjša njihov odnos do svojih domačih skupnosti.

Enako drži za katoliške skupnosti. Na Kitajskem je okoli 12 milijonov katolikov, od katerih le tretjina obiskuje uradno registrirane cerkve. Nova odprtost tržnega gospodarstva je prinesla vire, ki so omogočili gradnjo mnogih novih krajevnih cerkva, bodisi uradno potrjenih s strani vlade, bodisi ne. Kot mi je dejal duhovnik iz severne Kitajske med mojo prejšnjo študijo o kitajskih katolikih, so vaščani, ki so migrirali v mesta, nagnjeni k temu, da "pozabijo na Boga", ker tam ni nikogar, "ki bi jih spomnil nanj" (Madsen 1998:98). Sekularizacija mestnih migrantov ne skrbi le katoliških, ampak tudi muslimanske voditelje.

Vendar delna dezintegracija skupnosti pod pritiskom trga ne uničuje neizogibno religije skupnosti. Lahko jo tudi preoblikuje. Morda se lahko prav v trenutku, ko se identiteta skupnosti odklopi od dejansko živete izkušnje skupnega življenja in obstaja v glavnem na območju imaginacije, razširi in zaobjame širše kolektivnosti. Moč teh procesov se še posebej poveča z možnostjo širjenja imaginarnih identitet s sodobnimi sredstvi komunikacije. Na koncu to lahko vodi do fenomena, ki ga navadno imenujemo etnični nacionalizem. Porast tibetanskega, muslimanskega in različnih oblik "manjšinskih" nacionalizmov ter celo povečanega občutka skupne identitete med kitajskimi katoliki bi lahko pripisali prav odklopu imaginacije skupnosti od dejanske prakse njenega lokalnega življenja. V nadaljevanju poglavja bom obravnaval odziv države na izzive, ki jih predstavlja religijski nacionalizem za vzdrževanje politične ureditve.

RELIGIJA AVTORITETE

Poleg tega, da sproža negotovost, ki vodi kitajske državljane v iskanje podpore pri religiji skupnosti, vodi vladno opiranje

na tržno strategijo gospodarskega razvoja v krizo legitimnosti, ki odpira vrata religiozno utemeljenim tekmečem za avtoriteto. Kljub nadaljnji rabi marksistične retorike Komunistična partija Kitajske ne more več kredibilno trditi, da predstavlja zgodovinsko poslanstvo proletariata k vrhuncu človeške zgodovine. V glavnem poskuša partija svojo legitimnost utrditi s sposobnostjo doseganja trajne gospodarske rasti - rasti, ki bo morda kmalu dosegla svoje ekološke in geopolitične meje. Hkrati je vedenje visokih uradnikov, ki so v tržnem gospodarstvu padli v skušnjava korupcije, ustvarilo med navadnimi državljani visoko mero cinizma glede države. V svoji religiozno oslabiljeni obliki mora zdaj vlada tekmovali z drugimi sakralnimi hierarhijami, ki so se z odprtostjo, omogočeno z integracijo v svetovni trg, okrepile s povezavami z globalnimi hierarhijami.

Kitajska katoliška cerkev se je na primer na novo poživila s povezavo s Svetim sedežem v Vatikanu, religiozno hierarhijo s kvazipolitičnimi ambicijami (njena učinkovitost se je pokazala z vlogo, ki jo je imel papež Janez Pavel II. pri omajanju režimov v Vzhodni Evropi). Razumemo lahko odločenost Kitajcev, da Vatikanu preprečijo pridobiti nadzor nad imenovanjem kitajskih škofov ne le zaradi praktičnih političnih posledic, ki bi jih lahko povzročil, ampak tudi zaradi simboličnega izziva, ki bi ga predstavljal. V zgodovini kitajskega cesarstva vladarjem nikoli ni bilo potrebno kot evropskim monarhom tekmovali z ločeno hierarhijo avtoritete, kot je Cerkev. Sodobni kitajski vladarji se nočejo odmakniti od te tradicije monopola nad religiozno in politično avtoriteto (Potter 2003).

Tibetanski budizem in islam predstavljata podobne težave. Čeprav znotraj teh dveh verstev ni tako jasno izražene hierarhije kot v Katoliški cerkvi, ima dalajlama trdno pravico do primata pred ostalimi lamami, njegovo avtoriteto pa še povečuje mednarodna slava. Globalni preporod islama odpira kitajske muslimanske učitelje za avtoritativne nauke različnih verskih voditeljev z vsega sveta.

V vseh primerih prebuja prisotnost alternativnih verskih hierarhij za kitajsko vlado prikazen političnega "separatizma".

Vladni odgovor na obstoj konkurenčnih verskih hierarhij je, da jih najprej odveže zvestobi avtoritetam izven kitajskih meja, nato pa od njih zahteva politično in simbolično podreitev kitajski državi. Tako kitajskih škofov ne bi smel izbirati Vatikan, ampak sami Kitajci z demokratičnimi volitvami. V praksi to pomeni, da proces izbire škofov nadzoruje Patriotska katoliška zveza, ki je pod nadzorom Državne uprave za verske zadeve. Ne glede na to okoli 90 odstotkov škofov "uradne" Cerkve potrdi Vatikan v neformalnih pogajanjih s kitajsko vlado.

Na enak način si je kitajska vlada pridržala pravico določiti novo inkarnacijo pančenlame in bo po vsej verjetnosti poskušala nadzorovati določitev inkarnacije naslednjega dalajlame. Nadzorovati želi tudi interakcijo med voditelji kitajskih muslimanov in viri avtoritete iz tujine. Ostra vladna obsodba "separatistov" in domnevnih terorističnih gibanj kaže, da je vladni nadzor še vedno ogrožen.

V dobi poroznih meja in lahke globalne komunikacije so poskusi nadzora le delno uspešni. Vatikan je našel načine komuniciranja s katoliki po vsej Kitajski. Dvignila se je živa neregistrirana hierarhija, ki zavrača vladni nadzor in prisega dokončno zvestobo samo papežu. Po navadi jo imenujemo "podtalna", a je izraz zavajajoč, ker so zgradbe in skupnosti neregistriranih cerkva povečini zunaj, v javnosti. Manj vidni so viri podpore teh skupnosti. Denar priteka v krajevne neregistrirane cerkve od mreže podpornikov iz držav, kot so ZDA - podpornikov, ki niso nujno bogati, včasih od kitajskih izseljencev, ki pošiljajo denar, zaslužen z delom v trdih pogojih. Prispevki lokalnih skupnosti in iz tujine pomagajo podpirati podtalno duhovščino, ki za razliko od duhovnikov uradne Cerkve seveda ne morejo dobiti plačila s strani Državne uprave za verske zadeve. Zgodnje faze priprave na duhovništvo potekajo pogosto z neposrednim vajeništvom pri duhovniku ali

škofu, a uspe nekaterim podtalnim semenišnikom (s pomočjo štipendij) iti na teološki študij celo v tujino.

Ker je večina aktivnosti "podtalne" Cerkve dejansko zelo vidnih, se obdržijo zaradi popustljivosti lokalnih uradnikov, morda podmazanih s podkupnino. Ranljiva je za periodična nasilna preganjanja, ki nastopijo, ko katoliški voditelji prekoračijo nejasno definirano, spreminjajočo se črto, ali ko vlado zaskrbi zaradi možnih izzivov njeni avtoriteti, ki jih predstavlja njihova verska dejavnost. Vendar vlada nima več možnosti popolnoma izkoreniniti tovrstnih skupin; in četudi bi poskusila z vsesplošno represijo, bi sprožila zbor mednarodnih obtožb zaradi kršenja človekovih pravic, ki bi lahko škodile položaju Kitajske.

Tudi večina škofov znotraj "uradne" Cerkve je od Vatikana prejela "apostolski mandat", ki potrjuje dobre odnose s papežem (Madsen 2003a). Kljub vladnim obsodbam in grožnjam s preganjanjem veliko tibetanskih budistov ostaja močno zvestih dalajlami. Stalen tok kitajskih muslimanov se udeležuje romanja hadž in se od tam vrača z novimi kontakti in idejami iz svetovne *umme* (Gladney 2003). Najbolj dramatični verski dogodki v sodobni kitajski zgodovini so rezultat prepleta med vladnimi poskusi izolacije in podreditve konkurenčnih verskih hierarhij in sposobnostjo tekmecev, da se izognejo vladnemu nadzoru.

Zaradi dvoumnosti glede konkurenčnih zahtev po avtoriteti verskih in vladnih osebnosti se znotraj vseh verskih skupnostih pojavljajo spori, katere voditelje naj podprejo. Vladni pristop trde roke z zatiranjem konkurenčnih verskih hierarhij lahko okrepi in utrdi skupne dimenzije religije. Ustvari lahko bojovito solidarnost znotraj lokalnih skupnosti, ki se lahko znajdejo na okopih ne le proti vladi, ampak tudi proti drugim skupnostim, ki nominalno delijo isto vero. Tako se porajajo ostre frakcijske delitve - na primer med podtalnimi in uradno registriranimi deli kitajske Cerkve ali med tibetanskimi budisti, ki sklepajo kompromise s politično

oblastjo, ter tistimi, ki ostajajo odločno zvesti dalajlami.

Za goreče vernike v vseh teh primerih pa ima verska avtoriteta višji položaj kot sekularna politična avtoriteta in pokorščina prvi obljublja odrešenje, ki ni od tega sveta. Zato se vladni poskusi uporabe fizične sile ali materialnih spodbud, da bi utrdila primat svoje avtoritete, lahko obrnejo proti njej, lahko spodbudijo odpor, ko ustvarja mučence, ko o njihovih bojih zaokrožijo pripovedi od ust do ust in ko jih začnejo slaviti pri obredih. Patriotska katoliška zveza je dneve mučencev izbrisala iz katoliškega liturgičnega koledarja, vendar to zagotovo ni izbrisalo tradicije njihovega čaščenja. Na ta način se ustvarja močna politika priznanja /*politics of recognition*/, ki se je ne da uspešno nadzirati z navadno politiko distribucije.

RELIGIJA OSEBNEGA PREPRIČANJA

Materializem in tekmovalnost tržnega gospodarstva povzročata eksistencialne krize, ki ljudi vodijo v osebno iskanje smisla. Iskanje omogoča razpad tradicionalnih struktur skupnosti - na podeželju s krožnostjo migrantskega dela in v mestih z razkrojem starega sistema delovnih enot *danwei*. Zaradi hitrosti modernizacije prihaja do vsesplošne anomalije, ki se izraža v splošnih pritožbah o koruptivnosti družbe in tem, da gre ljudem le še za denar. V takem okolju se ponujajo priložnosti za verske delavce za širjenje različnih vrst duhovnosti. Zato religija osebnega prepričanja zavzeto raste. Sporočila, ki bodo najverjetneje pridobila večje obinstvo, so permutacije nejasno domačih verskih simbolov - *či*, *jing jang*, karma, meditacija in konfucijanske vrline. Najbolj učinkovita sporočila so precej preprosta, zaobjeta v nekaj preprostih načelih in idejah, ki si jih je moč zlahka zapomniti. Širjenje sledi osebnim mrežam (Fan 2005).

Čeprav se ti principi neposredno nanašajo na nova verska gibanja z osnovo v tradicionalni kitajski religiji, jih lahko uporabimo tudi

pri krščanskih gibanjih, predvsem binkoštnih mrežah, ki z neverjetno hitrostjo rastejo na podeželju. Kot druge vrste osebne verske izkušnje je binkoštno gibanje organizirano bolj v fluidnem omrežju kot trdni hierarhiji ali izolirani skupnosti. Religioznost, ki jo sprejema, temelji na novih permutacijah nejasno znanih krščanskih simbolov. Omrežja imajo izvor v neodvisnih nenenominacijskih cerkvah, ki so jih ustanovili domači kitajski pridigarji v zgodnjem 20. stoletju. Pod vplivom binkoštnega gibanja iz tega časa so zavrnili nadzor tujih misijonskih organizacij, poudarjali ozdravljenja z vero in neposredni, ekstatični odnos do Boga. Zaradi njihovega odpora do zunanjega nadzora jih je komunistična vlada po letu 1949 silovito zatrla (Madsen 2003b in Bays 1996).

Mnogo njihovih voditeljev je preživelo več let v zaporu in tisti, ki so preživeli, so v očeh svojih privrženecv pridobili izjemno karizmatično avtoriteto. Temelji nekaterih sedanjih omrežij so bili položeni v 70. letih, ko je v notranjosti Kitajske prišlo do dovolj velikega kaosa, da so drzni oznanjevalci evangelija skrivaj potovali iz kraja v kraj in tako vzpostavili komunikacijske kanale med raztresenimi skupnostmi (Aikman 2003). Omrežja so se torej gradila preko osebnih vezi med potujočimi karizmatičnimi pridigarji. V 80. letih so jim nov sunek energije dali tuji oznanjevalci, ki so z osebnim stikom in razdeljevanjem videoposnetkov in drugega gradiva učili dovzetne kristjane, kako "prejeti Svetega Duha" in govoriti v jezikih v slogu čaščenja, ki je v tistem času postajalo popularno v svetovnem binkoštnem gibanju. Postavila so temelje za neverjetno ekspanzijo krščanstva na podeželju Kitajske v reformni dobi - od manj kot milijona kristjanov do verjetno precej preko 30 milijonov v zadnjih 25 letih (Aikman 2003). Ker je ta oblika krščanstva tako zelo decentralizirana in ker jo poganja bolj čustvena kot razumska teologija, teži k razvejanju v veliko število različnih sekt, ki se včasih medsebojno obtožujejo herezije ali česa še hujšega. Dobro znan primer je sekta

Vzhodnega bliska, ki je posebej dejavna na severovzhodu Kitajske; njeni člani trdijo, da sledijo ženski reinkarnaciji Jezusa Kristusa. Druge krščanske skupine so jo poimenovala "kult iz Satanovega gnezda". Ker se boji ponovitve gibanj, kot je bil tajpinški upor v 19. stoletju, je vlada zavzeto poskušala zatreti Vzhodni blisk - a kot kaže, brez popolnega uspeha (Madsen 2003b, 277-8).

Po vzorcu, ki je običajen tudi drugod po svetu, sta okolji, kjer uspevajo kitajski binkoštni kristjani, med odrinjenimi reveži na podeželju in migrantskimi delavci v mestih (Robbins 2004). Vendar so se druga gibanja verskih iskalcev, kot so Falun Gong in njegove različice, izkazale kot posebej privlačne za urbani srednji razred. Kitajska vlada na tak razvoj novih verskih gibanj gleda s strahom in je zatrla različna gibanja, ki jih opredeljuje kot "zle kulte" (Chen 2003 in Thornton 2003). V nekaterih primerih, kot je Falun Gong, je zatrtje v glavnem uspelo. Vendar bi bilo za vlado težko ustaviti vsa gibanja, ker gre za omrežja, ki so jih zgradili in navdihnili mnogoštevilni verski delavci in niso odvisna od osrednjega vodstva. Omrežja Falun Gong so ostale v razcvetu zunaj Kitajske, predvsem v kitajski diaspori, in so nabrala dovolj sredstev za razvoj izdelanih spletnih strani, časopisa (Epoch Times) in televizijske mreže (Tang Dynasty TV). Na Kitajskem se še vedno pojavljajo različne skupine pod navdihom čigonga, ki odgovarjajo na želje duhovnih iskalcev, ki so z zatrtjem Falun Gong ostali brez vodstva (Thornton 2003).

Konflikti med različnimi vejami kitajskih verskih skupin - na primer med uradno priznani in podtalno Katoliško cerkvijo, med različnimi binkoštnimi sektami, med večinskim tokom budističnih in daoističnih gibanj in nepravovernimi karizmatičnimi gibanji, kot je Falun Gong - za vlado predstavljajo tako grožnjo kot priložnost. So grožnja stabilnosti države, a so tudi priložnost, da zasleduje strategijo "deli in vladaj". Katoliki, s katerimi sem opravljal intervjuje v 90. letih, so večinsko sumili, da vlada uporablja *agents*

provocateurs, da bi poglobila delitve med uradno in podtalno Cerkvijo.

MEDNARODNI KONTEKST RELIGIJSKIH SPREMENB

Konec hladne vojne je podrl veliko ovir za globalni prozelitizem. Propad Sovjetske zveze in reforme na Kitajskem so omogočili nov pretok idej preko prek zaprtih meja (Hoerber Rudolph in Piscatori 1997). Zaton avtoritarnih režimov v državah, kot so Filipini in Indonezija, je uničil korporativno ureditev, preko katere so ti poskušali ustvariti verski mir, s tem ko so dodelili verskim skupnostim trdno določeno sfero dejavnosti in jim obenem prepovedali posegati v sfero drugih religij. (Na Filipinih je na primer Marcosov režim - končno neuspešno - poskušal na svojo stran pridobiti katoliško in muslimansko skupnost in omejiti katolikom prozelitsko dejavnost med muslimanskimi skupnostmi na jugu.) Odprtje meja ter zaton korporativne ureditve sodelovanja in nadzora sta ustvarila svobodnejši trg misijonskega delovanja, ne le za kristjane, ampak tudi za muslimane in budiste. To je sprožilo globalno tekmo za duše, ki spodbuja vedno višjo raven tekmovalne energije. Podjetni misijonarji lahko pri privržencih v razvitih državah zberejo velike vsote denarja.

Globalizirano misijonsko gibanje spominja na evangelikalna gibanja, ki so izšla iz ZDA v času "tretjega velikega prebujenja" ob koncu 19. stoletja. Vendar so med njimi pomembne razlike. Zdaj ima veliko različnih verstev od vsepovsod po svetu dovolj sredstev, da se pridružijo tekmi za duše. Geografski viri misijonarske energije so prav tako raznoliki. Krščanske misijonarske družbe na primer ne prihajajo le iz ZDA in Evrope, ampak v Aziji tudi iz Južne Koreje in Filipinov. Sodobne oblike komunikacije širijo vpliv misijonarjev dlje kot kadarkoli prej.

Kitajska še vedno postavlja ovire za delo misijonarjev. Tako prepoveduje vstop tujcem, ki potujejo z namenom spreobračanja. Vendar

so ovire prepustne. Krščanski misijonarji velikokrat vstopijo na Kitajsko kot učitelji angleščine ali poslovneži. Muslimani prestopajo meje Sinkiang kot trgovci. Budisti prihajajo iz Tajvana s pomočjo ob naravnih nesrečah (Madsen 2007). Drugače kot v poznem 19. in zgodnjem 20. stoletju najbolj učinkovite misijonske skupine ne pošiljajo velikega števila profesionalno izučenih članov, ki bi dalj časa živeli na Kitajskem. Raje pošiljajo začasne obiskovalce in uporabljajo sodobna medijska omrežja, da pošiljajo denar in sredstva domačim spreobračevalcem.

Lokalne krščanske skupnosti na primer prejemajo stalen dotok denarja in verske literature, ki ju pretihotapijo iz tujine, pogosto iz ZDA in preko Hong Konga. Z denarjem podpirajo dejavnosti, kot so podtalna seme-nišča. Med literaturo so sveta pisma, ki jih včasih pretihotapijo z ladij, zasidranih blizu kitajske obale, včasih pa natisnejo v nezakonitih tiskarnah, npr. v Šenzenu (Aikman 2003, 268-71). (Uradno potrjeni Amity Press iz Nankinga je natisnil že na destine milijonov svetih pisem, a so ta lahko dostopna le uradno registriranim cerkvam in ne nezakonito organiziranim verskim skupnostim). Poleg tega je med literaturo veliko raznolikih razprav in učnega materiala, ki jih včasih v državo prinesejo na ključkih ali CD-jih, ki jih je lahko pretihotapiti, lahko razmnožiti in jih lahko odpre vsak osebni računalnik.⁵ Podoben vzorec mednarodne podpore in podobna sredstva za pretok denarja in informacij lahko najdemo pri novih verskih gibanjih, kot je Falun Gong.

Misijonarska dejavnost seveda ni na-ključno razporejena. Samo določene različice svetovnih verstev podpirajo energično misijonarstvo. V ZDA, na primer, ima večinski tok protestantov "ekumenski" pristop k širjenju vere. Ker verjamejo, da je Božja milost dostopna ljudem dobre volje, ki ne izpovedujejo vere v Jezusa Kristusa, imajo raje dialog z ljudmi druge vere kot neposredne poskuse spreobračanja. Evangelikalni kristjani (skupaj z binkoštniki) pa verjamejo, da je odrešenje

neposredno povezano z eksplicitno izpovedjo vere v evangelij. S tega vidika postane misijonarjenje toliko nujnejše - in večino neposrednega misijonskega dela na Kitajskem opravljajo evangelikalna gibanja.

Poleg teologije sooblikujejo učinkovitost sodobnega misijonskega delovanja verske organizacije. Čeprav lahko velike, heirarhično urejene institucije, kot je Rimskokatoliška cerkev, zberejo precej sredstev, jim manjka drznost (ali nepremišljenost, odvisno od pogleda) in prilagodljivost krajevnim okoliščinam, ki ju imajo decentralizirana, ohlapno organizirana gibanja, kot je binkoštno krščanstvo. Najbolj učinkovita misijonarska podjetja na Kitajskem so tista, ki potujejo z malo prtljage, ve tiste z največ denarja. Ker binkoštna gibanja na Kitajskem niso obremenjena z birokratsko organizacijo, se lahko zelo okretno prilagodijo svojemu lokalnemu okolju. Vendar pomanjkanje trdnih struktur discipline prinaša tudi veliko tekmujočih različic, pri čemer se pripadniki včasih ostro medsebojno obtožujejo herezije (Madsen 2003, 271-88).

Tako se je od konca hladne vojne dalje globalnemu trgu dobrin pridružil globalni trg idej in verovanj. Kitajska je bila bolj osredotočena na omejitve dostopa do trga religij kot do trga dobrin, a ga je zaradi propustnosti njenih meja in učinkovitosti sodobnih tehnologij komunikacije očitno nemogoče povsem zapreti.

Druga značilnost globalnega okolja je retorična hegemonija govora o človekovih pravicah, predvsem o verski svobodi. Kitajska vlada se tako kot mnoge druge ne boji kršiti načel človekovih pravic, če podpora načelom ogroža varnost režima. Toda na dolgi rok ni imuna na mednarodne pritiske v podporo pravice do verske svobode (Kindopp in Hamrin 2004).⁶

Najpomembnejši pritiski so lahko posredni. Kitajska lahko na primer ignorira mednarodno kritiko zaradi zatrtja Falun Gong, a ne more preprečiti drugim vladam, da ne bi dajale podpore njegovim izgnanim

članom v imenu spoštovanja mednarodnih načel verske svobode. To daje platformo prepovedanim verskim organizacijam, iz katere lahko razširjajo svoje poglede, česar v digitalni dobi kitajski cenzorji ne morejo popolnoma preprečiti.

Mednarodni vplivi učinkujejo na rast vseh treh oblik verske prakse, ki smo jih tu razlikovali, vendar vplivajo na različne oblike na različne načine v različnih časih. Kitajci, ki so v izseljenstvu uspeli, na primer pogosto pošiljajo denar svojim domačim skupnostim za prenovu dvoran prednikov in krajevnih templjev. Prav tako pošiljajo kitajski katoliki iz New Yorka, Tajvana ali Hong Konga denar za gradnjo novih cerkva v svojih lokalnih skupnostih (Lozada 2001). To zagotavlja stalno podporo regeneraciji religioznih osnov za nekatere oblike življenja v skupnosti. Istočasno podpirne skupine konservativnih in liberalnih katolikov ločeno usmerjajo denar podtalni in uradno priznani struji znotraj kitajske katoliške hierarhije, Vatikan pa uporablja svoje diplomatske kanale za pritisk na povečanje verske svobode za vse katolike. Nadalje pošiljajo mednarodne agencije podporo *čigong* skupinam, kot je Falun Gong, binkoštnim kristjanom in morda tudi skupinam islamske preнове. Toda različni načini podpore potujejo preko različnih kanalov in imajo različno stopnjo vpliva. Zahvaljujoč globalnemu prestižu dalajlame je na primer mednarodni pritisk v prid tibetanskega budizma precej močnejši; a zaradi (utemeljenega ali ne) strahu pred terorizmom je Severni Ameriki in Evropi manj pritiskov v prid islamskega preporoda.

KONTEKSTUALNI TEORIJI RELIGIJE NA KITAJSKEM NAPROTI

Tako raznoliki vplivi še dodatno zapletejo versko sliko. Na Kitajskem obstaja veliko oblik religije, ki služijo različnim družbenim funkcijam, izhajajo iz različnih razlogov in so pod vplivom različnih mednarodnih silnic. Verski interesi ne združujejo vernikov proti

sekularni družbi ali proti državi. Različne skupnosti se znajdejo v medsebojnem nasprotovanju. Religijo skupnosti včasih podpira religija avtoritete ali religija osebnega prepričanja, a je včasih z njima tudi v sporu. Tudi med pripadniki istega osnovnega verskega prepričanja se lahko oblikujejo ostra nasprotja med skupinami.

Kontekstualna analiza kitajske religije bi lahko pokazala, kako različne dimenzije postajajo pomembne v enem ali drugem času, in bi lahko razložila njihove posebne razvojne poti. Lahko bi vodila tudi k predlogom za oblikovanje politik regulacije verskih prepričanj in praks - politik, ki bi zaščitile versko svobodo in bi spodbudile najbolj pozitivne prispevke religije, ki daje smisel in navdihuje skrb za druge, a bi ščitile tudi družbo pred njenimi negativnimi vidiki.

Glavna težava kitajske verske politike je v tem, da pogosto uporablja posplošene vzorce. V prvi vrsti temelji na širokem razlikovanju med "religijo", definirano s petimi svetovnimi verskimi insitucijami - daoizem, budizem, islam, katolištvo in protestantizem -, "fevdalnim vraževerjem", ki ga opredeljujejo tradicionalni ljudski običaji, utemeljeni na "zmotnem" predmodernem znanju, ter "zlimi kultu", ki jih nejasno definirajo kot vsako vrsto duhovne aktivnosti, ki naj bi ogrožala družbeni red. S tem razlikovanjem poverja politika zle kulte Uradu za javno varnost, da jih zatire, fevdalna vraževerja izobraževalnemu sistemu, da jih bo postopno izkoreninil z razsvetljevanjem, "religijo" pa Državni upravi za verske zadeve, da jo regulira (Potter 2003). Uradno se pričakuje, da bo religija, ker temelji na napačnih premisah, sama odmrta, a jo je moč do takrat tolerirati (v imenu globalnih načel o verski svobodi) in spodbujati k pozitivnim prispevkom za dobro družbo. Ko se zgodi kaj, kar ne ustreza tem kategorijam in se ne ujema s pričakovanji, imajo voditelji verske politike težnjo po prekomernem odzivu. Ustrezni primeri so zatrtje Falun Gongga po letu 1999, "akcije trde roke" proti ujugurskim aktivistom, uničevanje krščanskih hišnih

cerkva in aretacije tibetanskih budističnih menihov in nun. Takšna dejanja nato izzovejo mednarodne obsodbe ali domače reakcije, ki vlado in družbo pustijo na slabšem kot pred prekomernim odzivom. Vlada se nato včasih umakne v bolj liberalen pristop do religije, kar včasih spet ustvari nove težave, kar vodi v novo prekomernost.

Bolj niansirana politika bi morala temeljiti na večdimenzionalnem konceptu religije, povezanem z zavedanjem, da te dimenzije izhajajo iz fundamentalnih družbenih sil, ki jih znanstveno razsvetljevanje ali posplošena sekularizacija ne moreta razkrojiti. Takšna politika bi morala temeljiti na kontekstualno občutljivi teoriji, ki bi razložila prevlado različnih dimenzij religije v različnih okoliščinah. Toda takšna teorija še ne obstaja.

Prevod: Rok Blažič

LITERATURA:

- Ahern, E. M. (1973), *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Aikman, D. (2003), *Jesus in Beijing*, Washington, DC: Regnery Publishing.
- Bays, D. H. (1996), "The growth of independent Christianity in China" v D. H. Bays (ur.), *Christianity in China: from the eighteenth century to the present*, Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Chan, A., Madsen, R., in Unger, J. (2009), *Chen Village*, 3. izd., Berkeley, CA: University of California Press.
- Chau, A. Y. (2004), "The channeling zone: between the local state and local society: the case of popular religion in Shaanbei, North-Central China", rokopis, pripravljen za *Politics of Religion in China Workshop*, Stanford University, april in maj 2004.
- Chen, N. (2003), "Healing sects and anticult campaigns" v D. L. Overmeyer (ur.), *Religion in China Today*, Cambridge in New York: Cambridge University Press.
- Dean, K. (2003), "Local communal religion in contemporary South-east China" v D. L. Overmeyer (ur.), *Religion in China Today*, Cambridge in New York: Cambridge University Press.
- Dean, K., and Lamarre, T. (2003), "Ritual matters" v T. Lamare (ur.) *Traces 3: impacts of modernity*, Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press.
- Durkheim, E. (1995), *The Elementary Forms of Religious Life*, prev. K. E. Fields, New York: Free Press.
- Fan, L. (2005), *Dangdai Zhongguoren congjiao xinyangde bianqian*: Shenzhen Minjian congjiao xintude tianye yanjiu, Taipei: Weber Publications.
- Gladney, D. C. (2003), "Islam in China: accommodation or separatism?" v D. L. Overmeyer (ur.), *Religion in China Today*, Cambridge in New York: Cambridge University Press.

- Hamrin, C. L. (2004), "Advancing religious freedom in a global China: conclusions" v J. Kindopp in C. L. Hamrin (ur.), *God and Caesar in China: policy implications of church-state tensions*, Washington DC: Brookings Institution Press.
- Hoerber Rudolph, S., in Piscatori, J. (ur.) (1997), *Transnational Religion and Fading States*, Boulder, CO: Westview Press.
- Jaspers, K. (1951), *Way to Wisdom*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Jing, J. (1996), *The Temple of Memories: history, power, and morality in a Chinese village*, Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Kindopp, J. L., in Hamrin, C. L. (ur.) (2004), *God and Caesar in China: policy implications of church-state tensions*, Washington, DC: Brookings Institution Press.
- Lang, G., Chan, S. C., in Ragvald, L. (2005), "Temples and the religious economy" v F. Yang in J. B. Tamney (ur.), *State, Market, and Religions in Chinese Societies*, Leiden: Brill.
- Liu, P. (2004) "Unreconciled differences: the staying power of religion" v J. Kindopp in C. L. Hamrin (ur.), *God and Caesar in China: policy implications of church-state tensions*, Washington DC: Brookings Institution Press.
- Lozada, E. P., Jr. (2001), *God Aboveground: Catholic Church, postsocialist state, and transnational practices in a Chinese village*, Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Madsen, R. (1984), *Morality and Power in a Chinese Village*, Berkeley, CA: University of California Press.
- (1998), *China's Catholics: tragedy and hope in an emerging civil society*, Berkeley, CA: University of California Press.
- (2007), *Democracy's Dharma: religious renaissance and political development in Taiwan*, Berkeley, CA: University of California Press.
- (2003a), "Catholic revival during the reform era" v D. L. Overmeyer (ur.), *Religion in China Today*, Cambridge in New York: Cambridge University Press.
- (2003b), "Chinese Christianity: indigenization and conflict" v E. J. Perry in M. Selden (ur.), *Chinese Society: change, conflict and resistance*, 2. izd., London, New York: RoutledgeCurzon.
- Madsen, R., in Fan, L. (2009) "The Catholic Pilgrimage to Sheshan" v Yoshiko Ashiwa in David Wank (ur.), *Making Religion, Making the State: the politics of religion in modern China*, Stanford, CT: Stanford University Press.
- Ng P. T. M. (2003), "Religious situations in China today: secularization theory revisited", prispevek na Association for the Sociology of Religion meetings, Chicago, avgust 2003.
- Potter, P. B. (2003), "Belief in control: regulation of religion in China", v D. L. Overmeyer (ur.), *Religion in China Today*, Cambridge in New York: Cambridge University Press.
- Robbins, J. (2004), "The globalization of Pentecostal and charismatic Christianity", *Annual Review of Anthropology*, 33: 117-43.
- Schipper, K. (1993), *The Taoist Body*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Thornton, P. M. (2003), "The new cybersects: resistance and repression in the reform era" v E. J. Perry in M. Selden (ur.), *Chinese Society: change, conflict and resistance*, 2. izd., London, New York: RoutledgeCurzon.
- Weber, M. (1964), *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press.
- Wu, J. (2007), "Religious believers thrice the estimate", *China Daily*, 7. februar, dostopno na: www.chinadaily.com.cn/chinal-2007-02/07/content-802994.htm (pridobljeno 15. maja 2009).

1. Richard Madsen, "Religious revival", v: *Reclaiming Chinese society: the new social activism*, ur. You-tien Hsing in Ching Kwan Lee, London, New York: Routledge, 2010, 140-156. Richard Madsen je profesor sociologije na University of California v San Diegu, kjer se ukvarja s sociologijo kulture in religije, predvsem z ozirom na kitajsko družbo. Je eden najboljših poznavalcev sodobnega katolištva na Kitajskem, na to temo je izdal knjigo z naslovom *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society* (UC Press, 1998). Op. prev.
2. Glej raziskavo Tong Shijuna in Liu Zhongyuja, o kateri poroča Wu Jiao v *China Daily* 7. februarja 2007. Raziskava je razkrila, da sta dve tretjini vernikov pripadnikov budizma, daoizma in ljudskih religij; 12 odstotkov (okoli 40 milijonov) je kristjanov. Odkrila je tudi hitro rast verskih prepričanj med mlajšimi generacijami. 62 odstotkov vernikov je bilo starih med 16 in 39 let.
3. Han je ime najštevilnejše etnične skupine na Kitajskem, ki predstavlja več kot 90 % njenega prebivalstva. Op. prev.
4. Gibanje 4. maja je ime za protiiperialistično, kulturno in politično gibanje, ki je izšlo iz študentskih demonstracij v Pekingu 4. maja 1919 po polomu, ki ga je doživela Kitajska na pariški mirovni konferenci. Op. prev.
5. Večino informacij o komunikacijskih kanalih med skupnostmi kitajskih kristjanov in mednarodnimi organizacijami izhaja iz mojih intervjujev in opažanj.
6. Glej predvsem Liu (2004), 149-64 in Hamrin (2004), 165-85.