

Der Wandel der Sozialform des Religiösen in Taiwan

**Dissertation
vorgelegt
an der Universität Bielefeld
Fakultät für Soziologie**

Verfasser:

Wei-hsian Chi

**Erstgutachter: Prof. Franz-Xavier Kaufmann
Zweitgutachter: Prof. Hartmann Tyrell**

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
Teil I. Die Ideengeschichte der „Religion“ und die Entwicklung der religio-kulturellen Struktur in Taiwan.....	4
1. Geschichte der politischen Herrschaftsideologie: der Hintergrund der religiösen Entwicklung in Taiwan.....	5
1.1. Die Trennung von „politisch-orthodoxem ethischem“ und „kulturell-heterodoxem jenseitigem“ Diskurs während der Zeit des Kaiserreichs	5
1.2. Die Übergangsperiode der japanischen Kolonialherrschaft: Die Entstehung der „Religion“ in Taiwan	14
1.3. Die Etablierung der „Religion“ im Rahmen der Staatsbildung in Taiwan	19
2. Der Wandel der religiösen Form und die religio-kulturelle Dynamik anhand des Beispiels von „Verehrungspraktik“ in Taiwan	24
2.1. Die gemeinschaftlich-konventionelle religiöse Form	24
2.2. Gegenwärtige religiöse Form	35
2.3. Dynamik der religio-kulturellen Konstruktion anhand des Fallbeispiels der Verehrungspraktiken.....	39
3. Das religiöse Wachstum in Taiwan aus der Perspektive der religiösen Ökonomie.....	52
3.1. Die gegenwärtige Kategorisierung der Religion in Taiwan.....	52
3.2. Das gegenwärtige religiöse Wachstum in Taiwan	57
3.3. Theoretischer Ansatz der religiösen Ökonomie	65
3.4. Aufklärung des religiösen Wachstums in Taiwan.....	71

Teil II. Die Analyse der religiösen Konstruktion aus der theoretischen Sicht der praxeologischen Ökonomie.....	82
4. Religiöse Institution und religiöse Tauschpraxis	84
4.1. Theorierahmen und methodische Erklärung	85
4.2. Kategorisierung der religiösen Institution.....	91
4.3. Das Profil der religiösen Institution	95
4.4. Die Eigentümlichkeiten der religiösen Institutionen dargestellt anhand von Fallbeispielen: die Analyse der institutionellen Ausdrucksformen	126
5. Der Wandel der religiösen Institutionen und die Auswirkungen ihrer Umwelt	142
5.1. Die religiösen Tauschverhältnisse in Taiwan: eine begriffliche Erklärung	144
5.2. Strategische Aneignung von symbolischen Ressourcen	152
5.3. Religiöse karitative Tätigkeit im gegenwärtigen religiösen Sektor in Taiwan	166
5.4. Kulturell symbolische Güter als Ressourcen neben Geld und Zeit.....	185
6. Dynamik der religiösen Konstruktion in Taiwan.....	193
6.1. Die sozio-semiotische Betrachtung der institutionellen Expansionsform.....	193
6.2. Religiöse Konstruktion des „Selbst“	200
6.3. Eigentümlichkeit der religiösen Konstruktion in Taiwan	220
7. Fazit: Der konstruktive Sinn der „Religion“	222
Zeichenglossar	226
Literatur:.....	227

Vorwort

Nach dem Zweiten Weltkrieg stand das Leben der ganzen Gesellschaft in Taiwan unter dem programmatischen Motto der „Verwestlichung“. In dem politisch sich durchsetzenden Strom von Verwestlichung wurde die gesellschaftliche Struktur unter Bezugnahme auf das westliche Modell verändert. Die politische Staatsbildung steht für exemplarisch für diese Umstrukturierung. Bei dieser gesellschaftlichen Strukturierung geht es jedoch nicht einfach um den strukturellen Wiederaufbau bzw. die Kopie desselben westlichen institutionellen Modells, sondern primär um eine Aufnahme der entsprechenden „Begriffe“ und eine dadurch herbeigeführte eigentümliche Konstruktion des Sinnzusammenhanges desselben. Die westliche Gesellschaft gilt also seitdem für Taiwan als Bezugspunkt bei der Auslegung aller eingeführten begrifflichen Gerüste, die je nach dem spezifischen Sachverhalt „strategisch“ vorgenommen wird. Die gesellschaftliche Umstrukturierung stellt in diesem Sinne eher eine pragmatische Konstruktion mittels „strategischer Auslegungen“ einer vorgegebenen „semantischen Struktur“ dar. Die Entstehung des heutigen „religiösen Sektors“, der „religiösen Organisationen“ und die semantische Konstruktion von „Religion“ sowie die einschlägige gesellschaftliche Strukturierung in Taiwan sollen damit vor dem Hintergrund solcher „strategischer Auslegungen“ verstanden werden. *Die Rede von „Religion“* ist zwar in Taiwan ohne Bezug auf die westliche Kultur und Gesellschaft nicht denkbar, jedoch geht es dabei keineswegs um eine authentische Interpretation. Diesbezüglich besteht das Anliegen der Arbeit darin, die Weisen *der Rede von „Religion“* in Taiwan darzustellen.

Dazu werden die Herausbildung und die Etablierung der Sozialformen des Religiösen untersucht. Die Sozialform wird in der Arbeit als eine symbolische Errungenschaft verstanden, die jeweils einen Sinnzusammenhang als Grundlage der Handlungsräume verschiedener Akteure darstellt. Aus der praxeologischen Sicht von Bourdieu kann eine Sozialform als eine intermediäre, symbolisch vermittelte Struktur aufgefaßt werden, die sich durch Praxis weiterhin strukturiert. Die Strukturalität der Sozialform ist demnach doppelsinnig: Sie stellt sich einmal im statischen strukturellen Zusammenhang als eine strukturierte symbolische Konstellation dar. Andererseits bezieht sie sich aus der strukturierenden dynamischen Perspektive heraus auf den Bewährungsprozeß der strukturellen Identität der Sozialform.

Angesichts der Doppelsinnigkeit der Strukturalität der sozialen Repräsentationen werden die Beschreibungen des Wandels der Sozialform des Religiösen in der Arbeit zweigeteilt. Der erste Teil beschäftigt sich in historischer Perspektive hauptsächlich mit dem religiös-strukturellen Wandel. Dabei geht es vornehmlich um die Darlegung der strukturellen Konstellation des symbolischen Sinnzusammenhangs. Die Strukturbeschreibung der

symbolischen Konstellation wird jeweils mit Bezug auf einen bestimmten Zeitraum behandelt. Der Wandel der strukturellen Konstellation kann damit aufgrund der strukturellen Charaktere und Merkmale verschiedener Zeiträume verdeutlicht werden. Die entsprechenden Erscheinungsformen des religiös-strukturellen Wandels sind vielseitig. Die Veränderungen der verschiedenen Makroerscheinungen werden ebenfalls im ersten Teil ausführlich behandelt.

Zur Ergänzung der Beschreibungen des ersten Teils, die sich auf eine statische Strukturalität ohne zeitliche Dynamik einlassen, steht der andere, der konstruktive Aspekt der Strukturalität im Vordergrund der Analyse der Sozialform im zweiten Teil. Die verschiedenen Prozesse der religiösen Strukturierung werden damit zum Hauptgegenstand der Analyse. Die religiöse Strukturierung bezieht sich dabei auf Strukturierung mehrerer Sinnstrukturen auf verschiedenen Ebenen: Auf der Individualebene handelt es sich beispielsweise um die Strukturierung eines Dispositionssystems und auf der Gesellschaftsebene um die Strukturierung eines spezifischen Symbolsystems, das gemeinsam von den religiösen Produzenten geteilt wird. Außerdem sollen die verschiedenen intermediären Strukturen, die als repräsentative Sozialformen der gesellschaftlichen Konstruktion des Religiösen gelten, auf der Zwischenebene berücksichtigt werden. Die Symbolsysteme verschiedener Ebenen können zwar, wie alle anderen Sozialformen, jeweils als eine eigenständige Struktur des symbolischen Sinnzusammenhangs betrachtet werden, aber die Eigentümlichkeiten ihrer Strukturierungen können nur durch wechselseitig aufeinander angewiesene, reflexive Zusammenhänge zwischen den Symbolsystemen verschiedener Ebenen vor Augen geführt werden. Es handelt sich dabei um die Darstellung einer „Logik“ der Praxis, die als strukturierende Strukturalität der jeweiligen Strukturbildung der Symbolsysteme eines konstruktiven Mediums gilt. Das „Feld“ und der „Habitus“ sind die Errungenschaften der medialen Praxis, die sich auf verschiedenen Ebenen jeweils in Form von symbolischer Struktur darstellen, also jeweils auf der Gesellschafts- und Individualebene. Um die konstruktiven Zusammenhänge zwischen den Strukturierungen auf der verschiedenen Ebene zu betrachten, sollen sich die Analysen auf die Herausformung der relevanten Symbole, also die Etablierung ihrer symbolischen Werte, sowie die Entstehung der entsprechenden semantischen Struktur, also der Relationierung der entsprechenden sozio-semiotischen Zeichen, richten. Dazu bietet die Zeichentheorie von Peirce eine gute Basis für die Beschreibung der konstruktiven Dynamik der Semantisierung an, die die „Logik“ der Praxis prägt. Gerade in den heterogenen Verhältnissen der jenseitsbezogenen Diskurse in Taiwan ist die Gemeinsamkeit der gesellschaftlichen Konstruktion des Religiösen von der „Logik“ der Praxis statt von der institutionellen Form der Praxis ableitbar. Erst daraus ergibt sich die

beobachtbare Identität der religiösen Konstruktion. Aufgrund der Darlegung der strukturierenden Merkmale der religiösen Konstruktion in Taiwan kann der Unterschied zur christlichen Entwicklung nicht nur durch glaubensinhaltliche Sinnzusammenhänge (strukturierte Konstellation), sondern vor allem durch die entsprechende Sinnherstellung (strukturierende Eigentümlichkeit), wie z.B. die Differenzierung, eindeutig erklärt werden.

Teil I. Die Ideengeschichte der „Religion“ und die Entwicklung der religio-kulturellen Struktur in Taiwan

Der erste Teil befaßt sich hauptsächlich mit der schematischen Darstellung unterschiedlicher struktureller Typen in der Zeitdimension, um den Schemawechsel der religiösen Strukturen zu verdeutlichen. Die entsprechenden Feldbeschreibungen geben nicht von einer begrifflichen Definition von Religion aus. Hingegen dienen die schematischen Feldbeschreibungen dazu, die Auffassung von „Religion“ auf diesem Forschungsfeld vor Augen zu führen.

In Bezug auf den politischen Hintergrund der religiösen Entwicklung spiegelt sich der diskursive Strukturwandel des Religiösen in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen bezüglich religiöser Angelegenheiten wider. Zuzufolge drei verschiedenen politischen Herrschaftsideologien, die jeweils eine historische Periode in Taiwan bestimmten, werden zuerst drei verschiedene politische Auffassungen dargestellt, welche die religio-kulturelle Sphäre betreffen (Kapitel 1). Auf der institutionell-strukturellen Ebene kann der Wandel des Religiösen andererseits anhand der Veränderung der Beziehungen zwischen relevanten religiösen Akteurtypen aufgegriffen werden. Damit wird die Veränderung der Verhältnisse zwischen den drei Hauptakteuren schematisch behandelt. Anhand der Betrachtungen des Wandels der Formen der Beziehungen zwischen den relevanten Akteurgruppen weist die Feldbeschreibung außerdem eindeutig auf invariable religiöse Eigentümlichkeiten und die strukturelle Partikularität der heutigen religiösen Entwicklung hin (Kapitel 2). Nicht zuletzt drückt sich der religiöse Wandel ebenfalls in seiner quantitativen Entwicklung aus. Daher konzentriert sich die weitere Diskussion auf das gegenwärtige religiöse Wachstum. Der Zusammenhang zwischen den institutionell-strukturellen Merkmalen und dem religiösen Wachstum wird auf der Basis von statistischen Angaben ausführlich geschildert. Dabei werden die Perspektiven der amerikanischen religio-ökonomischen Theorie in die Diskussion einbezogen, um die empirischen Befunde zu ergründen und zugleich diese Thesen im Rahmen der Verhältnisse in Taiwan zu überprüfen. Die Eigentümlichkeit der gegenwärtigen religiösen Struktur in Taiwan wird damit aus der religio-ökonomischen Sicht berücksichtigt (Kapitel 3).

1. Geschichte der politischen Herrschaftsideologie: der Hintergrund der religiösen Entwicklung in Taiwan

Die politisch-historische Entwicklung in Taiwan kann eindeutig in die folgenden drei Perioden eingeteilt werden: die imperiale Periode des chinesischen Kaiserreiches, die Zeit des japanischen Kolonialregimes (1895-1945) und diejenige des heutigen Nationalstaates der Republic of China (1945 bis heute). Das gesellschaftlich diskursive Konzept bezüglich des „Jenseits“, das im Rahmen der politischen Herrschaftsideologie zustande kommt, stellte sich, dem politischen Wandel entsprechend, in drei verschiedenen Formen dar. Um die Semantik der „Jenseits“ und „Religion“ in Taiwan im gesellschaftlichen Kontext zu verstehen, und ihren semantischen Wandlung vor Augen führen zu können, werden zuerst die im diskursiven Hintergrund der Semantik stehenden politischen Herrschaftsideologien ausführlich dargestellt.

1.1. Die Trennung von „politisch-orthodoxem ethischem“ und „kulturell-heterodoxem jenseitigem“ Diskurs während der Zeit des Kaiserreichs

In der imperialen Periode des chinesischen Kaiserreiches war die politische Herrschaftsideologie in erster Linie auf konfuzianischer Grundlage. Dieses Verhältnis folgte hauptsächlich aus der engen Verbindung zwischen dem konfuzianischen Literatenstand und dem Beamtentum.¹ Die konfuzianischen Gebildeten, also sowohl die Beamten innerhalb des amtlichen Bürokratiesystems als auch die lokalen Privatlehrer, galten tatsächlich als verschiedenartige Funktionäre des überregionalen, hierarchischen Bürokratiesystems.² Damit hatte die politische Herrschaftsideologie einen sehr starken konfuzianischen Charakter. Im konfuzianischen Gedankensystem fehlt es unbestritten an jenseitsbezogenen Elementen.³ Dies besagt jedoch nicht, daß sich seine grundsätzliche Haltung gegen die Existenz einer „jenseitigen“ Welt richtete. Vielmehr soll man die konfuzianische Grundeinstellung gegenüber dem „Jenseits“ als „apolitisch“ bezeichnen. Die Existenz von „Göttern“ bzw. „Geistern“ wird zwar nicht verneint, aber auf ihre Existenzform sowie auf ihr Wesen gerichtete Fragen werden in der konfuzianischen Lehre für sinnlos gehalten.⁴ Der ideologische Zug der Entmutigung des Interesses an den auf das „Jenseits“ gerichteten Auseinandersetzungen stellt sich durch die Trennung zwischen den

¹ Vgl. dazu Woodside, 1990, S. 166ff.

² Siehe Clart, 2003, S. 84f.

³ Auf diese Prägung des orthodoxen Konfuzianismus hat bereits Weber in seiner Analyse hingewiesen. Siehe Weber, 1988, S. 459.

ethischen/jenseitsbezogenen Diskursen im Verlauf der Geschichte der chinesischen Gesellschaft dar.

In der herrschenden politischen Ideologie war die einzige politisch-sozial legitimierte Institution, die den Bezug auf einen jenseitsbezogenen Sinngehalt hatte, der Opferkult. Der Gegenstand des Opferkults wurde im Chinesischen als „*shen*“ (übernatürliche Kraft; unpersönliche Gottheiten bzw. Geisterwesen in der ursprünglichen Bedeutung, später hauptsächlich als personalisierte Gottheiten) bezeichnet. Der Begriff „*shen*“ ist ein Sammelbegriff für außergewöhnliche oder übernatürliche Kraft- oder Machtbeweise, deren Konnotation prinzipiell für eher positiv gehalten wurde.⁵ Der Ursprung der verschiedenen heutigen Verehrungspraktiken kann auf die überlieferten Opferkulte zurückgeführt werden, die in der frühen Zhou-Zeit (1027-221 v.Chr.), also vor der Zeit von Konfuzius (551-479 v.Chr.), in China bereits festen Fuß gefaßt haben. Nach historischen Befunden zeichnete sich in der frühen Zhou-Zeit eine politisch-soziale Bewegung gegen die Theokratie ab, und die Legitimation der politischen Ordnung war seither nicht mehr allein auf den Glauben an eine übermenschliche Macht angewiesen.⁶ Dabei wurde der Opferkult **politisch ritualisiert** und diente zur Kennzeichnung der Unterschiede nach der politischen Rangordnung. Die symbolische Widerspiegelung verschiedener Verehrungspraktiken (dem Übernatürlichen gegenüber) in der politischen Rangordnung, statt der Rede von übernatürlichen Kräften an sich, wurde also zu jener Zeit bereits konsolidiert.⁷ Die verschiedenen Arten der Opfergaben, der verehrten übernatürlichen Kräfte und der Kulthandlung wurden je nach politischem Rang des Gebenden usw. vorgeschrieben. Die verschiedenen kultischen Verehrungspraktiken, die zufolge der stratifikatorischen Ordnung eingestuft wurden, spiegelten also die hintergründigen politischen Bedeutungen der Opferkulte wider. Bei den hierarchisch eingestuften Verehrungskulten waren beispielsweise nur Beamten entsprechenden Ranges zum Zuschauen bei der Kulthandlung zugelassen. Diese eingestuften Verehrungspraktiken, die später

⁴ Ein dafür charakteristisches Zitat von Konfuzius lautet: „While you can't yet serve men, how can you serve spirits? While you don't even know your duty or the meaning of being in the living world, how can you know about the afterworld?“ Zitiert nach Legge, 1893, S. 240f. (mit Revision).

⁵ Die konkret zu nennenden übernatürlichen Kräfte vertraten in erster Linie die kosmischen Naturwesen wie Berge, Wälder, Flüsse, Hügel usw. und die vorbildlichen Vorfahren, die für das ganze Volk von besonderer Bedeutung waren. So heißt es im klassischen Ritenbuch: „(...) mountains, forests, streams, valleys, hills, and mounds, which are able to produce clouds, and occasion winds and rain, were all regarded as (dominated by) spirits.“ (zitiert nach Legge, 1967, S. 203), und weiter heißt es: „According to the institutes of the sage kings about sacrifices, sacrifice should be offered to him who had given (good) laws to the people; to him who had laboured to the death in the discharge of his duties; to him who had strengthened the state by his laborious toil; to him who had boldly and successfully met great calamities; and to him who had warded off great evils“ (zitiert nach Legge, 1967, S. 207; vgl. dazu auch Kleeman, 1996, S. 548f.)

⁶ Vgl. dazu Si-guan Lao, 1986, S. 96f.

⁷ Vgl. dazu Wendt, 1994, 102ff.

schriftlich detailliert im politisch kanonischen Ritenbuch zusammengestellt wurden,⁸ unterlagen spätestens zur Zeit des Konfuzius einem weiteren revolutionären Wandel – **der Ethisierung der Verehrungspraktik**. Seitdem wurde bei der kultischen Verehrung die respektvolle geistige Haltung, nämlich die menschliche Ehrfurcht den jenseitigen Kräften gegenüber nachdrücklich hervorgehoben und in den Vordergrund gestellt. Die Kulthandlung diente also seither in erster Linie zum Ausdruck der ethischen Gesinnung und sozialen Ordnung. Die nicht personalisierten Gottheiten bzw. Geistwesen galten dabei nicht mehr als die magischen Kräfte, die außerhalb des Menschlichen von bestimmten Zauberern bzw. Magiern gehandhabt bzw. bewegt werden konnten, sondern wurden als etwas dem Menschen Übergeordnetes betrachtet, das zugleich für die Menschen da ist.⁹ Der Stellenwert der Ethisierung lag dabei also in erster Linie in der diesseitigen ethischen Sinngebung der Verehrungspraktik statt in der Effektivität der Zauberkräfte oder in der Interpretation der verehrten Inhalte. So steht im Ritenbuch das Folgende:

„Of all *the methods for the good ordering of men*, there is none more urgent than the use of *ceremonies*. Ceremonies are of five kinds, and there is none of them more important than *sacrifices*. *Sacrifice is not a thing coming to a man from outside; it issues from within him, and has its birth in his heart*. When the heart is deeply moved, expression is given to it by ceremonies; and hence, *only men of ability and virtue can give complete exhibition to the idea of sacrifice*”.¹⁰ (Kursive Schrift mit Betonung des Verfassers)

Die Ethisierung der Verehrungspraktik bezieht sich auf die symbolische Verbindung zwischen dem Verhältnis des Übernatürlichen zum Menschen und dem sozial-ethischen „Oben/Unten“-Verhältnis, z.B. dem Verhältnis zwischen Vater und Sohn und dem zwischen Übergeordnetem und Untertan. In der konfuzianischen Ethisierung der Verehrungspraktik zeichnete sich damit eine Wendung ab: Die politische Ordnung wurde nun nicht mehr mit dem direkten Bezug auf das „Übernatürliche“ gesichert, sondern auf dem Umweg über die ethisierte Ordnungslogik. Die Verbindung zwischen den beiden legitimen Institutionen –

⁸ Das Ritenbuch ist eine klassische Schrift von politisch kanonischer Bedeutung. In diesem Buch sind die verpflichtenden Ritualformen, -reglementierungen und rechten Lebensweisen der Menschen verschiedenen Ranges (vom Kaiser bis zum normalen Bürger), die aus der Zeit der Zhou-Dynastie (1027-221 v. Chr.) stammten, und deren eigentliche Bedeutung sowie die Exegesen des Konfuzius im 3. Jahrhundert v. Chr. zusammengestellt worden sind. Diese klassische Schrift wurde in allen folgenden Dynastien stets als kanonische Basis für die verschiedenen staatlichen Riten befolgt. Kultische Verehrungspraktiken (verschiedene Staatskulte und viele andere Kulte der Fürsten oder späterer lokaler administrativer Einheiten) gehörten zu den wichtigsten Riten, zu deren Berücksichtigung die einzelnen politisch-administrativen Einheiten verpflichtet waren. Im Paragraphen 3 des Ritenbuchs – „The Law of Sacrifices“ – findet sich das Detail über die stratifikatorisch eingestufteten Opferregeln. Siehe Legge, 1967, S. 204ff.

⁹ Vgl. dazu Legge, 1967, S. 237.

¹⁰ Zitiert nach Legge, 1967, S. 236.

Opferkult und politisch hierarchische Struktur – wurde also gebrochen und sie standen durch die vermittelnde Basis der diesseitigen ethischen Ordnungslogik im Zusammenhang.

Das zentrale Anliegen der konfuzianischen Lehre besteht darin, instruktive Belehrung zur Herausbildung der individuellen Gesinnungsethik im Alltagsleben darzubieten. Die Verbreitung und die Aufrechterhaltung des moralischen Wertsystems und des ethischen Verhaltensmusters wurden traditionell auf Basis des bürokratischen Auswahlsystems für den Beamtennachwuchs durch die lokalen Belehrungsprogramme kraft zentralistisch politischer Macht vorgenommen. In der Zeit der Qing-Dynastie (1644-1912) wurde beispielsweise ein beständiges Belehrungswesen zur Herausbildung der bürgerlichen Ethik im lokalen Bereich eingerichtet.¹¹ Damit blieb der konfuzianische Einfluß nicht auf den Literatenstand beschränkt, sondern wurde zur politischen Massendomestikation auf die lokale Bevölkerung ausgeübt. Traditionell waren die Verbreitung und die Etablierung der orthodoxen ethischen Belehrungen und der moralischen Elemente im lokalen Bereich hauptsächlich auf drei verschiedene Institutionen angewiesen: 1.) die lokalen Predigtveranstaltungen und die lokalen Belehrungsanstalten, die von der lokalen administrativen Einheit offiziell gefördert wurden;¹² 2.) kulturell habituelle Institutionen wie bestimmte Verhaltensmuster, volkstümliche Sitten, Gebräuche und Rituale, die im Alltagsleben der Bevölkerung konventionell befolgt oder aus bestimmten Anlässen gestaltet wurden;¹³ 3.) die im Lokalen verbreiteten informellen Predigtvereinigungen (*shan-she*) und Häuser der Geomantie (*luan-tang*), deren Initiatoren grundsätzlich aus den volkstümlichen Literaten stammten. Das Anliegen dieser beiden informellen lokalen Institutionen zielte auf die Verbreitung der volkstümlichen moralischen Belehrung auf der Basis des konfuzianischen Wertsystems ab.¹⁴ Deren moralische Belehrungen beinhalteten jedoch wegen der Notwendigkeit der Anpassung an den Bedarf der Bevölkerung viele populäre Elemente des Volksglaubens.¹⁵ Das von den drei Institutionen in der lokalen Bevölkerung konstruierte Ethiksystem war durch den Synkretismus der verschiedenen vulgarisierten Elemente sehr heterogen. Gerade in der vulgarisierten Form bewährten sich die orthodoxen ethischen Elemente im Lokalen. Dabei soll aber darauf hingewiesen werden, daß die volkstümliche Moral einen großen Abstand von dem im

¹¹ Solches Belehrungswesen wurde teils vom Bürokratiesystem unterstützt und teils von lokalen Literaten sowie vornehmen Persönlichkeiten organisiert. Ihre Beschäftigungen waren hauptsächlich die Vermittlung sowie Bekanntmachung der staatlichen Maßnahmen und die Lehre der ethischen Prinzipien im lokalen Bereich. Vgl. Shi-Wei Li, 1999, S. 190; Chun-Wu Fan, 1996, S. 9f.

¹² Vgl. Zi-An Yiu, 1999, 36ff.; Overmyer, 1989, S.195.

¹³ Diese lokale amtliche „Predigtinstitution“ wurde seit der Ming-Zeit (1368-1644) im lokalen Bereich eingesetzt, und es gab sie in der Qing-Zeit weiter, sie wurde sogar noch stärker gefördert. Vgl. Qi-Zi Liang 1997, S. 68ff.

¹⁴ Zhi-Yu Wang, 1997, S. 84 und 58.

¹⁵ Siehe Overmyer, 1986, 34.

konfuzianischen Literatenstand herausgebildeten Wertsystem hatte. Dieses Gefälle zwischen Gelehrtenethik und volkstümlichem Wertsystem zeigt aber, daß man das volkstümliche Ethiksystem nicht schlicht mit dem der konfuzianischen Lehre gleichsetzen sollte. Im Gegensatz zu der bürgerlichen Ethik, die vielmehr den Stellenwert des ritualisierten Verhaltensmusters hervorhob, legten die Diskurse der konfuzianischen intellektuellen Literaten ihr Gewicht nachdrücklich auf Gesinnungselemente, also auf den inneren moralischen Wert sowie auf ihre entsprechende äußere Ausdrucksform der sozialen Ordnung.¹⁶

Diese politische Rezipierung der konfuzianischen Gedanken führte dazu, daß die kultische Verehrungspraktik als die einzige, politisch legitimierte Institution in Verbindung mit den für „übergeordnet“ gehaltenen „übernatürlichen“ Kräften monopolisiert wurde. Dies zeichnete die politisch-orthodoxe diskursive Form bezüglich des „Jenseits“ in der Tradition des chinesischen Kaiserreichs ab. Die „agnostische“ Haltung gegenüber den „übernatürlichen“ Kräften stand also mit der Ethisierung der Verehrungspraktik im Vordergrund. Infolgedessen wurden die Diskurse über das „Jenseits“ – die Rede von Gefälligkeiten gegenüber jenseitigem Wesen sowie die Diskussion um Wirkungen aus dem „Jenseits“ auf die diesseitige Lebenswelt – auf eine sehr bescheidene Form reduziert, wie z.B. auf eine in abstrakte, „inhaltslose“, stark symbolisierte Form wie der „Himmel“ („*tian*“).¹⁷ Andere Kommunikationsformen mit Bezug auf die „jenseitige“ Welt waren daher politisch nicht legitimiert. Alle Versuche der inhaltlichen Konkretisierung des „Übernatürlichen“ wurden **politisch** zwar geduldet, jedoch für heterodox gehalten und nur außerhalb politisch orthodoxer Sektoren wie in geschlossenen Klostersgemeinschaften bzw. in den volkstümlichen Praktiken und im Volksglauben im lokalen Bereich betrieben. Das heißt, die Ethisierung der Verehrungspraktik führte schließlich darauf hinaus, daß es zur Trennung zwischen dem „politisch-zentralisierten ethischen Diskurs“ und dem „kulturell-lokalen jenseitsbezogenen Diskurs“ kam.¹⁸

Das, um im Bilde zu sprechen, inhaltlich durch politisch-ideologische Ethisierung entleerte „Faß“ des „Übernatürlichen“ bot allerdings zugleich einen geduldeten Spielraum an, in dem verschiedene heterodoxe jenseits-bezogene Ideen bzw. Gestaltungen zur Füllung des geduldeten „leeren Fasses“ je nach eigenem Bedarf herausgebildet werden konnten. Die inhaltlichen Strukturen der herausgebildeten Glaubenssysteme waren daher heterogen und

¹⁶ Vgl. Wendt, 1994, S. 130ff.

¹⁷ Vgl. Wendt, 1994, 100.

¹⁸ Siehe Yang, 1957, S. 279ff.; Freedman, 1974, S. 40f.

verbreiteten sich in einem Spektrum, das von der einfachen Götterfigur wie bei dem volkstümlichen Götterglauben bis zu hochkomplizierten und hoch laborierten Glaubenssystemen wie bestimmten buddhistischen und taoistischen Glaubenssystemen.¹⁹ Trotz der glaubensinhaltlichen Mannigfaltigkeit blieb bei allen jenseitsbezogenen Elementen aber eines gleich: Sie implizierten kein Konzept in Verbindung mit der diesseitigen Weltordnung wie der sozialen Ordnung und den bürgerlich-ethischen Verhaltensmustern. Im Rahmen der konfuzianisch geprägten politischen Ideologie war keine auf die Masse ausgerichtete institutionelle Basis bzw. kein entsprechendes Programm im heterodoxen jenseitsbezogenen Diskurs offiziell zulässig.²⁰ Die ethischen Diskurse blieben stets in der Hand des um den Kaiser zentrierten Bürokratiesystems bzw. des Literatenstandes. Im Gegensatz zu den ethischen Diskursen stellten die heterodoxen und heterogenen Glaubenssysteme im lokalen Bereich zwei diskursive Typen dar: Der eine war durch **Funktionalität** geprägt, trug also in einer der magischen Rationalität ähnlicher Form zur Lösung individueller bzw. gemeinschaftlicher praktischer Probleme im Alltagsleben, vor allem bei Lebensschwierigkeiten, bei. Bei dem anderen handelte sich um **individuelle Selbstkultivierung** durch spezifische geistige Übungsmethoden zur individuellen Erlösung bzw. Selbstperfektion. Ihr jeweiliger diskursiver Primat von „Effektivität“ (in Bezug auf „magische“ Funktionalität) und von „Selbstbewältigung“ (in Bezug auf individuelle Selbstkultivierung) setzt keinen unbedingten Bezug zu der das *alter* bzw. die „Nächstenliebe“ angehenden Gesinnungsethik voraus.²¹ Daher müssen diese zwei jenseitsbezogenen Diskurse kein ethisches Element in spezifischer Art und Weise herausbilden, und können somit einen Verstoß gegen das Verbot der ethischen Diskurse vermeiden.

Zusammenfassend kann die traditionelle politische Herrschaftsideologie bezüglich der sozio-kulturellen Sphäre in der Zeit des Kaiserreichs in der folgenden Tabelle 1.1 schematisch dargestellt werden. In dieser Tabelle wird darauf hingewiesen, daß die politisch-orthodoxen ethischen Diskurse und die kulturell-heterodoxen jenseitsbezogenen Diskurse traditionell getrennt betrieben worden sind. Die konfuzianische Lehre und die ethisierten Verehrungspraktiken standen, unabhängig von der Seite der jenseitsbezogenen Diskurse. Die Eigentümlichkeit der Verehrungspraktik bestand darin, daß sie die Grenze zwischen dem Ethischen und dem Jenseitigen absteckte. Sie galt also in den politisch-orthodoxen ethischen Diskursen als die einzige, damit monopolisierte Institution der „Kommunikationsmittel“ in

¹⁹ Siehe Ning-Yuen Wu, 1991, 389ff.

²⁰ Vgl. dazu Ji-Fa Chuan, 1990, 273ff.

²¹ Dies hat sich in der letzten Zeit in Taiwan nicht viel geändert. Das Detail dazu wird noch in Kapitel 6 ausführlich behandelt werden.

Konfrontation mit der „jenseitigen“ Welt. Das Verehrungsritual war also stets doppelsinnig: Die rituelle Götterverehrung stellte sich einerseits als die einzige legitime Verbindungsform zwischen den Menschen und der Gottheit dar, und andererseits bezeichnete sie dadurch eine eindeutige unübersteigbare Grenzlinie zwischen der menschlichen Welt und dem Jenseits, ohne über das Jenseits reden zu müssen. Aufgrund der klaren, politisch legitimierten Grenzziehung wurden ethische Diskurse und jenseitsbezogene Diskurse traditionell unabhängig voneinander entwickelt. Sowohl die Ausdrucksformen in der Lebensführung als auch die individuellen Anschauungen unterschieden sich deutlich voneinander.

Schema der Herrschaftsideologie sozio-ethische Dimension	politisch-orthodoxe (ethische Diskurse)	kulturell-heterodoxe (jenseitsbezogene Diskurse)
Ausdrucksform in der Lebensführung	konfuzianische vorschriftmäßige Rituale im sozialen Alltagsleben (u.a. die ethisierte Verehrungspraktik)	1.) volkstümliche Praktiken der Volksreligionen in lokalen Gemeinschaften 2.) Kultivierungspraktiken in den Laiengemeinschaften bzw. in der geschlossenen Klosterform
Innere Anschauung des Individuums	die um den inneren Wert der Menschlichkeit zentrierte konfuzianische Selbstkultivierungslehre	1.) volkstümlicher Gottesglaube 2.) Kultivierungslehre („jao“) ²² : buddhistischer, taoistischer und synkretistischer Art

Tabelle 1.1. Die Trennung zwischen ethischen und den jenseitsbezogenen Diskursen im chinesischen Kaiserreich

Der Unterschied zwischen dem Orthodoxen und dem geduldeten Heterodoxen stellte sich außerdem auch in der institutionellen Form dar. Die orthodoxe Organisationsform vertrat die überregionale verbreitete Hierarchiestruktur; die heterodoxe Organisationsform war hingegen eine lokale eigenständige Gruppierung, die sich jeweils auf der Basis einer

²² Die Bezeichnung von „jao“ hebt grundsätzlich die systematische Darstellung des „Kultivierungsweges zu“ in Bezug auf das Individuum hervor. Die diversen Gottheiten zugewandten Glaubensrichtungen verdienen traditionell im Chinesischen wegen ihres Mangels an Belehrungssystematik die Bezeichnung von „jao“ nicht. Sie wurden üblicherweise als eine Art von lokaler Sitte bzw. Gebrauch angesehen und jeweils als eine spezifische Glaubensart mit dem Namen der jeweiligen Gottheit bezeichnet.

bestimmten Glaubensüberzeugung herausbildete. Die institutionelle Trennung zwischen dem orthodoxen, staatlich zentralisierten Bildungssystem der konfuzianischen Literaten auf der einen Seite und den geduldeten heterodoxen, auf das „Jenseits“ bezogenen Gemeinschaften und gruppenartigen Organisationen auf der anderen Seite war in der Tradition eindeutig zu erkennen. Das orthodoxe Ethiksystem war sehr stark auf das staatliche Bildungssystem angewiesen – das staatliche Prüfungswesen und die im lokalen Bereich eingerichteten amtlichen Lehranstalten sowie die lokalen Privatlehrer, die informelle Lehrinstitution bildeten. Das ganze staatliche Bürokratiesystem, dessen Beateam aus den konfuzianischen Gebildeten bestanden, war die diskursive Basis der ethischen Orthodoxie, im Gegensatz zu den heterodoxen Gruppen, die lokal begrenzt und damit von einer sehr beschränkten Größe waren.²³ Die konkreten Ausdrucksformen solcher heterodoxen Gruppen waren bei dem bereits erwähnten diskursiven Typ der „Funktionalität“ z.B. lokale Glaubensgemeinschaften und lokale Gruppen der religiösen Spezialisten wie geistigen Medien; und bei dem diskursiven Typ der „individuellen Selbstkultivierung“ z.B. geschlossene Klöster und auf den lokalen Bereich beschränkte Laienvereinigungen. Die einschlägige ausführliche Diskussion wird im nächsten Kapitel fortgesetzt.

Die politische Verfolgung und das offiziell Verbot einer heterodoxen Gruppe kamen nur in den folgenden zwei Fällen zustande: zum einen dann, wenn die heterodoxe Gruppe unter ihren Anhängern eine Art von Lebensführung verbreitete, die sich wesentlich gegen das orthodoxe ethische Wertesystem stellte,²⁴ zum anderen dann, wenn die heterodoxe Gruppe eine übermäßig verbreitete Anhängerschaft hatte, die eine potentielle Bedrohung des politischen Machtzentrums darstellte.²⁵ Die heterodoxen Diskurse wurden also im Kaiserreich einerseits nach dem orthodoxen ethischen Kriterium politisch als „geduldet“ oder „verboten“ beurteilt. Andererseits war die Missionstätigkeit in der Regel verboten. Beim Verstoß gegen die beiden „heterodoxen Spielregeln“ kam es sofort zu staatlicher Verfolgung als Sanktion a posteriori, was viele Geheimgesellschaften betraf.²⁶ Außerdem gab es zwischen dem orthodoxen

²³ Sie setzten sich zwar nicht selten in Verbindung mit dem bürokratischen Machtsystem, um sich organisatorische Vorteile zu verschaffen. Aber ein auf das Volk gerichteter Missionsgeist und die Bemühung um die Gewinnung einer überregionalen insitutionalisierten Massenbasis waren kaum zu erkennen. Die einzige Ausnahme bildeten die sogenannten Geheimgesellschaften, die durch einen überregionalen Anwerbungsmechanismus geprägt waren. Deshalb wurden sie von dem Kaisertum für illegal erklärt. Vgl. Overmyer, 1976, S. 25ff.

²⁴ Vgl. dazu Shek, 1990, 90ff.

²⁵ Vgl. Ji-Fa Chuan, 1990, 273ff.; Overmyer, 1981, S. 163.

²⁶ Die seit der Zeit der Ming-Dynastie (1368-1644) bis in die Zeit der Qing-Dynastie hinein reichende unaufhörliche staatliche Verfolgung verschiedener Geheimgesellschaften sind ein exemplarisches Beispiel. Der Grund der Verfolgung lag dementsprechend nicht in ihren Glaubensvorstellungen an sich, sondern in ihrem Besitz einer überregional institutionalisierten Massenbasis. Vgl. Xin-Gue Wang, 1998, S. 113ff., 132ff.; De Groot 1976, 149ff.

Kaisertum und den verschiedenen geduldeten heterodoxen Gruppen im Grunde genommen kein konfliktbeladenes Verhältnis. Hingegen waren die vertikalen Verhältnisse zwischen dem Bürokratiesystem und den geduldeten religiösen Gruppen grundsätzlich auf den gegenseitigen Vorteil aufgebaut. Die dauerhafte politische Stabilität konnte durch den politischen Mindestkonsens der heterodoxen Gruppen über die Legitimation der einzigen übergeordneten Macht im Kaiserreich gesichert werden. Der Kaiser verlieh beispielsweise oftmals lokal einflußreichen Gottheiten verschiedene Ehrentitel, damit seine legitime Position durch den Einfluß der Gottheiten unter deren Anhängern verstärkt werden konnte.²⁷ Andererseits konnten sich die Gläubigen wiederum die erteilten Ehrentitel zunutze machen und ihre Gottheiten dadurch populärer machen.²⁸ Neben dem vertikalen Verhältnis waren Querbeziehungen zwischen verschiedenen religiösen Gruppen in der heterodoxen Sphäre allerdings kaum zu finden. Die heterodoxe Sphäre vermittelte damit keinen homogenen Eindruck, und war hingegen durch Heterogenität geprägt.

²⁷ Vgl. Shi-Chung Ho und Jin-Yen Hsieh, 2001, S. 76.

²⁸ Vgl. Wädow, 1992, S. 18.

1.2. Die Übergangsperiode der japanischen Kolonialherrschaft: Die Entstehung der „Religion“ in Taiwan

Von 1895 bis 1945 wurde Taiwan von dem japanischen Kolonialregime regiert. Am Anfang der Kolonisation war die Haltung des japanischen Regimes gegenüber den einheimischen religiösen und kulturellen Tätigkeiten eher tolerant.²⁹ Amtliche Ermittlungen der taiwanesischen Sitten, Gebräuche und religiösen Tätigkeiten wie z.B. der volkstümlichen Pilgerfahrten und konventionellen Zeremonien wurden aber schon zu der Zeit in ganz Taiwan massiv vorgenommen.³⁰ Es geschah dabei zum ersten Male, daß in Taiwan die heterogenen religio-kulturellen Tätigkeiten mitsamt ihren entsprechenden gruppenartigen Institutionen gemeinsam als eine Kategorie gekennzeichnet, systematisch dokumentiert und analysiert wurden. In dem amtlichen Abschlußbericht von 1919, betitelt als „Bericht zur Ermittlung der Religionen von Taiwan“,³¹ wurden die Religionen in Taiwan vom japanischen Regime folgendermaßen kategorisiert:

- 1.) Die bereits vor der japanischen Besetzung in Taiwan existierenden Religionen:
 - a) Konfuzianische („ru-jao“)³², b) Buddhistische, c) Taoistische, d) Vegetarische³³ und e) Christliche Konfessionen (Katholiken und Presbyterianer).
- 2.) Die während der Kolonialzeit eingeführten Religionen:
 - a) (japanische) *Shinto*, b) japanische Buddhistische, c) aus Japan kommende christliche Konfessionen

Alle anderen volkstümlichen magisch-rituellen Spezialisten werden in diesem Abschlußbericht der Ermittlung aber in ein eigenständiges Kapitel unter den Titeln „Magier, Geomantik und Geomantie“ eingeordnet. Das heißt, die japanische Kategorisierung der „Religionen“ wurde grundsätzlich nach einer Systematik der Glaubensinhalte sowie deren entsprechender historischer Herkunft unternommen. Dabei ist eines bemerkenswert: Neben der im

²⁹ Siehe Ling-Rong Chen, 1992, S. 87f..

³⁰ Siehe Zan-Teng Jiang, 2001, S. 23ff.

³¹ Dieser Bericht gilt bis heute noch immer als die früheste vollständige dokumentarische Grundlage für die später von Taiwanern selbst geführte Diskussion über die „taiwanesischen Religionen“. Heutzutage wird er als ein Buch veröffentlicht.

³² Hier wird der originale Terminus nicht mit „Konfuzianismus“ wiedergegeben, was man konventionell mit leichter Hand übersetzt, weil die semantische Form hier besonders genauer betrachtet werden soll.

³³ Die Kategorie „Vegetarische“ bezieht sich auf die buddhistischen vegetarischen Laienorganisationen in Form von Sekten, die während des Kaiserreiches offiziell stets als Geheimgesellschaft betrachtet worden waren.

chinesischen Sprachraum üblicherweise verwendeten Bezeichnung von „*ru-ja*“ („konfuzianische Lehre“) wurde im Bericht der vorher nie verwendete Terminus „*ru-jao*“ („konfuzianische Religion“), der aus den beiden chinesischen Zeichen „*ru*“ („konfuzianisch“) und „*jao*“ („Systematik der Belehrung oder Kultivierungsweg“) zusammengesetzt ist, konstruiert und als eine religiöse Kategorie angesehen.³⁴ Seitdem gewann der Terminus „*ru-jao*“ im chinesischen Sprachraum zwar keine kulturelle Anerkennung, die kulturelle Frage nach der Identität des neuen Terminus „*zong-jao*“ („Religion“) wurde aber immer wichtiger. Der Terminus wurde also derzeit durch die massive politische und kulturelle Intervention der Japaner mit dem politischen Diskurs verbreitet. Die japanische „Aufzeichnung“ der taiwanesischen religio-kulturellen Verhältnisse bildete nicht nur eine systematische Beschreibung, sondern galt auch als eine konstruktive Wissensproduktion sowie ein diskursive Mittel zur Konstruktion der entsprechenden institutionellen Basis. Es wurde zu der Zeit beispielsweise eine Abteilung *ad hoc* für die „religiösen“ Angelegenheiten im Innenministerium eingerichtet.³⁵ Der Aufbau einer institutionellen Basis führte zur gesellschaftlichen Anerkennung und schließlich zur kulturellen Selbsterkennung eines Bereiches namens „Religion“. Infolgedessen wurde die Frage nach „unserer Religion“ aus der Sicht der Taiwaner unerlässlich gestellt und immer intensiver behandelt.³⁶ Die „Religion“ wurde also zu der Zeit sowohl zu politischen Zwecken von dem Kolonialregime auf der einer Seite als auch von den kolonisierten Taiwanern zur Selbstidentifikation auf der anderen Seite benutzt. Das Aufkommen einer qualitativ neuen gesellschaftlichen und kulturellen Anerkennung des Bereiches von „Religion“ traf zwar auf die beiden Seiten von Kolonialregime/Kolonisierten zu, jedoch aus unterschiedlichen Gründen: Das Kolonialregime erkannte ihn aus dem politisch-administrativen Bedarf an, die Kolonisierten dagegen aufgrund der Suche nach ihrer kulturellen Identität angesichts der Zurückdrängung des konfuzianischen Einflusses durch die Japaner sowie deren Intervention gegen die sittliche Lebensführung in Taiwan. Es liegt also nahe, daß die Entstehung der

³⁴ Unabhängig von den religiösen Aufzeichnungen von Japanern in Taiwan kann es auf dem Festland fast zur gleichen Zeit im Rahmen der Entstehung des Nationalstaats zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen den Intellektuellen über die Frage, ob der Konfuzianismus überhaupt eine Religion sei und ob er als „staatliche Religion“ angesehen werden sollte. Sogar in diesen Diskussionen wurde die Bezeichnung „*ru-jao*“ (konfuzianische Religion)“, welche Japaner benutzten, damals im Chinesischen üblicherweise noch nicht verwendet. (vgl. dazu Jing-Xing Huang, 1997, 187f.; Shi-Wei Li, 1999, S. 10f.) Auch die heutige chinesische Bezeichnung „*zhong-jao* (Religion)“ war zu dieser Zeit nicht mehr nur in manchen ins Chinesische übersetzten Büchern zu finden, sondern wurde auch in politische und kulturelle Diskurse eingeführt und als eine Bezeichnung für die gesellschaftliche Selbstbeschreibung der damaligen „Republic of China“ auf dem Festland verwendet.

³⁵ Siehe Zan-Teng Jiang, 2001, S. 38.

³⁶ Vgl. Shi-Wei Li, 1999, S. 297ff.

kulturellen Selbsterkennung vor allem mit der kulturellen Unterdrückung durch die Japaner eng zusammen hing.

Mit der japanischen Kolonisation verschwand in Taiwan der konfuzianisch geprägte, politische Überbau. Dies führte allmählich zur Entstehung eines bürgerlichen Krisenbewußtseins aufgrund der kulturellen Unterdrückung, von allem im Rahmen der kulturell-politischen Bewegung der „Japanisierung“, die seit 1937 in Taiwan vom Kolonialregime intensiv vorangetrieben wurde. Seitdem wurden die bisher tolerierten religio-kulturellen Elemente in solch einem Ausmaß auf den Prüfstand gestellt, daß die Taiwaner das Verhältnis als eine ernste kulturelle Krise wahrnahmen.³⁷ Die japanische Staatsreligion *Shinto* wurde dabei mittels politischer Pression in Taiwan in eine privilegierte Position gebracht.³⁸ Die ihr zugrunde liegenden Glaubensvorstellungen und Riten wurden seither mit aller Gewalt überall gefördert. Die konventionell verehrten hölzernen Götterfiguren aller lokalen Tempel wurden verbrannt, und alle traditionellen religiösen Assoziationen und Institutionen wurden aufgelöst und durch das japanische *Shinto* ersetzt.³⁹ Diese harte religiöse Regulierungsmaßnahme und die Umstrukturierung dauerten ca. acht Jahre an und wurden erst nach dem Zweiten Weltkrieg mit dem Rückzug der japanischen Besatzung aufgehoben bzw. rückgängig gemacht.

Die traditionellen lokalen konfuzianischen Lehranstalten hatten beispielsweise in der Qing-Zeit im Rahmen des offiziellen Prüfungswesens die lokal bürokratischen Einheiten vertreten und dabei im lokalen Bereich die Funktion der Förderung der konfuzianischen Ethik ausgefüllt. Diese traditionellen Lehranstalten wurden aber durch die Einführung der modernen öffentlichen Schulen durch die Japaner nach und nach ersetzt. Die Anzahl der modernen öffentlichen Schulen war 1922 z.B. zum ersten Male höher als die der traditionellen Lehranstalten, und 1937 wurden sogar alle traditionellen Lehranstalten offiziell vom japanischen Regime für verboten erklärt und damit aufgehoben.⁴⁰ Das Verbot der lokalen Lehranstalten verstärkte das Krisenbewußtsein der Taiwaner bezüglich der kulturellen Identität sowie des tradierten ethischen Wertmusters. Aufgrund dieses allgemein verbreiteten kulturellen Krisenbewußtseins übernahmen die längst überall im lokalen Bereich existierenden informellen Sozialgebilde wie die bereits erwähnten Predigtvereinigungen und Häuser der Geomantie die Rolle der alten konfuzianischen Lehranstalten. Sie kompensierten

³⁷ Vgl. Ling-Rong Chen, 1992, S. 92f. und 246ff.; Shi-Wei Li, 1999, S. 32.

³⁸ Zu der Zeit, und zwar seit der *Meiji*-Reform im Jahr 1884, wurde der *Shinto* als „Staatsreligion“ anerkannt. Siehe Ling-Rong Chen, 1992, S. 38ff.; Vgl. Hardacre 1989, S. 34ff.

³⁹ Vgl. Ling-Rong Chen, 1992, S. 229ff.

⁴⁰ Siehe Shi-Wei Li, 1999, S. 374f.

effektiv die Funktion der alten konfuzianischen Lehranstalten und förderten in informeller Weise weiterhin die ethischen Belehrungen.⁴¹ Demzufolge sollte man nicht die japanische Annexion Taiwans im Jahr 1895 als Wendepunkt zum drastischen Zusammenbruch des konfuzianisch geprägten volkstümlichen Wertsystems in Taiwan sehen, auch wenn die konfuzianische Orthodoxie von Anfang an von dem Kolonialregime bloß als eine unter vielen anderen „Religionen“ gesehen wurde und damit ihre politische Legitimation in Taiwan verlor.⁴²

Seit 1937 erfuhr aber die volkstümliche Kultur auch eine substanzielle Gefährdung. In dem kurzen Zeitraum von 1937 bis 1945 wurden durch die vorgenannte politische Bewegung der „Japanisierung“ die traditionell sittlichen Elemente und moralischen Werte mit politischer Gewalt massiv zwar stark unterdrückt und die entsprechenden öffentlichen Tätigkeiten stark gefährdet.⁴³ Diese kurze, aber kräftige politische und vor allem kulturelle Unterdrückung führte jedoch eine entscheidende Wirkung herbei: Die Suche der kolonialisierten Taiwaner nach der eigenen Identität im Rahmen der kolonialen Diskurse war fast in jeder Hinsicht sehr erfolgreich. Die intensive Bewußtmachung auf Seiten der kolonialisierten Taiwaner über die Unterscheidung von Taiwanesischem/Japanischem (Nicht-Taiwanesischem) löste überregionale „Koordinationen“ zwischen lokalen „taiwanesischen“ Organisationen verschiedener Arten, u.a. auch religiösen Gruppierungen aus.⁴⁴ Damit entstand ein religiöser Diskurs neuer Art, durch den sich die religiösen Gruppierungen der vergangenen heterodoxen Sphäre nun gegen die neuen orthodoxen Kolonisatoren bewußt organisierten und zugleich intensive Querverbindungen in kooperativer Art miteinander aufbauten. Das Motto der „taiwanesischen Religion“ konnte damals als Kernwort für die Basis der Querbeziehungen zwischen den religiösen Gruppen gekennzeichnet werden. Der Terminus von „Religion“ wurde also unter der kulturellen Bedrohung in Verbindung mit der Konstruktion der kulturellen Identität in den gesellschaftlichen Diskursen etabliert, d.h. „Religion“ gewann seitdem ihre semantische Identität in der Gesellschaft von Taiwan.

Die Untersuchungen der religiösen Gruppierungen durch Japaner sowie die relativ kurze, aber intensive Maßnahme zur Unterdrückung taiwanesischer religiöser Gruppen hatte in Bezug auf die weitere Entwicklung der religiösen Sphäre in Taiwan die folgenden Nachwirkungen: 1.) Die von den Japanern gebrachte Bezeichnung „Religion“ (Fremdbeschreibung) konstruierte in Taiwan eine diskursive Basis, auf der die Selbstbeschreibungen der Taiwaner über die

⁴¹ Ebda. S. 202ff.

⁴² Ebda. S. 297ff.

⁴³ Vgl. Jones, 2003, S. 24f.

⁴⁴ Vgl. Zhi-Yu Wang, 1997, 56f.

eigene „Religion“ seitdem zustande kamen. 2.) Die massive politische Intervention der Japaner in der religokulturellen Sphäre während der späteren Kolonialzeit ließ Querverbindungen zwischen den lokalen religiösen Gruppen entstehen und führte zugleich zur Emergenz eines informellen überregionalen Horizonts, in dem sich die entsprechenden Akteure ihrer Eigenrolle bzw. ihrer eigenen Identität im Rahmen der kulturellen Auseinandersetzungen bewußt wurden.

1.3. Die Etablierung der „Religion“ im Rahmen der Staatsbildung in Taiwan

Nach der Befreiung von der Kolonialherrschaft, vor allem seit den 1960er Jahren, setzte in Taiwan der politische Prozeß der Staatsbildung substanziell ein, und die Konstruktion aller Sektoren, u.a. auch des religiösen Sektors, wurde seitdem durch eine erneute politische Regulierung massiv vorgenommen. Der erst seit der Kolonialzeit erkannte bzw. konstituierte Sektor von „Religion“ wurde in der Vorphase der Entstehung des Nationalstaates in Taiwan im Anschluß an die traditionelle Trennung von Ethischem und Jenseitsbezogenem mit dem traditionellen Heterodoxen gleichgesetzt und die religiösen Institutionen blieben nach wie vor apolitisch. Das heißt, die alte klare Grenzziehung zwischen Orthodoxie und Heterodoxie, die in der Zeit der japanischen Kolonisation politisch einst aufgehoben worden war, wurde nun in einer variierten, impliziten Form wieder aufgenommen. Die einst von den Japanern als „konfuzianische Religion“ gekennzeichnete Kategorie wurde also bei der Staatsbildung aus der Kategorie „Religion“ ausgeschlossen.⁴⁵ Der Konfuzianismus wurde wie in allen vergangenen chinesischen Dynastien wieder als leitende kulturelle Orientierung aufgenommen und galt dementsprechend bei der Wiederbelebung der einheimischen kulturellen Tradition weiterhin als der orthodoxe Hauptstrom der ethischen Belehrung.⁴⁶ Dies zeigt die Fortentwicklung des längst existierenden Grundschemas: Trennung von ethischen und jenseitsbezogenen Diskursen. Obwohl der Konfuzianismus wie früher eine privilegierte Rolle bei ethischen Belehrungen und der Aufrechterhaltung des volkstümlichen moralischen Wertsystems spielte, beschränkte sich das konfuzianische Bildungssystem, zum Unterschied vom vergangenen Prüfungswesen und den traditionellen Lehranstalten, nun nicht mehr auf den amtlichen bzw. lokalen Literatenstand, sondern es war seitdem durch das Konzept des modernen Erziehungssystems auf die ganze Bevölkerung ausgerichtet.⁴⁷ Seither setzen sich das konfuzianische Gedankensystem vertretende Literaten unerläßlich in den politisch-kulturellen Diskursen intensiv mit dem westlich geprägten modernen Denkmodell des Nationalstaates auseinander, um das konfuzianische Gedankensystem sich mit Hilfe neuer

⁴⁵ Die politische Ritualisierung des Konfuzianismus zur sozial-ethischen Kultivierung ließ es nicht zu, den Konfuzianismus der Kategorie „Religion“ zuzuordnen, die nach der amtlichen Auffassung vielmehr lokal kulturelles Jenseitsbezogenes betraf. Die Bezeichnung „konfuzianisch“ darf offiziell erst seit dem Jahre 2000 als registrierter Name einer religiösen Institution verwendet werden.

⁴⁶ Siehe dazu Jochim, 2003, S. 56f.

⁴⁷ Infolgedessen unterlagen die lokalen privaten Predigtvereinigungen und Geomantie-Häuser, die, wie zuvor schon erwähnten, traditionell die konfuzianistische Lehre volkstümlicher Art verbreiteten hatten und einst in der japanischen Kolonialzeit einen Aufschwung erlebt hatten, sehr schnell dem Untergang. Denn ihre ethische Belehrungsfunktion, die sie in der Qing-Dynastie neben der bürokratischen Literatenbildung auf kompensatorische Weise im Volk geleistet hatten, wurde im Nationalstaat durch das moderne Erziehungssystem ersetzt. Vgl. Zhi-Ming Cheng, 1998a, S. 13.

Interpretationen in einer synkretistischen Form im neuen politischen Rahmen des Nationalstaates zu etablieren.⁴⁸

Nach der Vorphase des Nationalstaats, etwa bis in die 1960er Jahren des letzten Jahrhunderts, war das politische Bürokratiesystem allmählich etabliert. Seitdem kam es bezüglich der auf „Religion“ bezogenen politischen Maßnahmen zu zwei Wendepunkten: Zum ersten Wendepunkt kam es am Ende der 1970er Jahren: Traditionelle lokale Tempel sowie religiöse Institutionen wurden seit dieser Zeit zur offiziellen Registration als juristische Person zugunsten staatlicher Kontrolle, vor allem zwecks finanzieller Überwachung massiv gefördert.⁴⁹ Außerdem wurden die religiösen Institutionen durch Förderungsprogramme vom Staat stark gefördert, verschiedene karitative Tätigkeiten aufzunehmen. Dies war auf die staatspolitische Überlegung zurückzuführen, daß die Beauftragung der religiösen Institutionen mit sozial-karitativen Tätigkeiten die sozialpolitische Belastung des Staates vermindern könne.⁵⁰ Der zweite Wendepunkt war mit der Aufhebung des Kriegsrechtes im Jahre 1987 verbunden – der Beginn der Vereinigungsfreiheit in Taiwan. Seitdem sind viele Zivilorganisationen entstanden, u.a. auch vielfältige religiöse Organisationen. Einige zuvor für illegal erklärte religiöse Institutionen sind inzwischen legitimiert und in die staatlich-rechtliche Regulierung inkludiert worden. Ein charakteristisches Beispiel dafür ist die religiöse Institution „I-Kuan-Dao“, die nach ihrer Herkunft, wie noch zu erörtern ist, als ein Zweig der traditionellen Geheimgesellschaften bezeichnet zu werden pflegt.⁵¹

Die Wirkungen dieser politischen Maßnahmen auf den religiösen Sektor während der Nachkriegszeit können mit den folgenden drei Punkten zusammengefaßt werden:

Erstens ist allmählich eine rechtlich gleichberechtigte institutionelle Basis für religiöse Diskurse aufgebaut worden: Vor 1987 hatten christliche Kirchen und Gemeinden beispielsweise stets ein rechtliches Privileg und sie wurden nicht so intensiv wie einheimische religiöse Institutionen vom Staat Interventionen unterworfen und kontrolliert.⁵² Erst seit 1987 betrifft die Regulierung der institutionellen Basis gleichberechtigt alle religiösen Institutionen in Taiwan. Die traditionelle religiöse Institution ist, im Gegensatz zu der Zeit des

⁴⁸ Vgl. Chün-chieh Huang und Kuang-Ming Wu, 1994, S. 79ff..

⁴⁹ Die gesamte Registration des Tempels wird seit 1952 vom Staat je zehn Jahre einmal vorgenommen. Diese Forderung der Registration an lokalen Tempel wurde besonders seit den 1970er Jahren intensiver erhoben. Siehe Hsiu-Rong Chen, 1998, S. 68. Dies kann auch im jährlichen Maßnahmenbericht des Innenministerium bestätigt werden. Sieht „Jährlicher Bericht des Innenministeriums“ 1975, 1980.

⁵⁰ Siehe Hsiu-Rong Chen, 1998, S. 93ff.

⁵¹ Vgl. Jordan und Overmyer, 1986, S. 214ff..

⁵² Die politische Kontrolle geschah fast nur bei dem politischen Engagement der christlichen Organisationen, das bei Presbyterian in Taiwan besonders geprägt ist. Sonst hatte die christlichen Organisationen, im Vergleich zu

Kaiserreiches, nun nicht mehr eine geduldete Einheit, sondern eine vom Staat aktiv regulierte Institution.

Zweitens sind die ethischen Diskurse in den religiösen Institutionen zulässig geworden: Die seit etwa 20 Jahren heftig belebte politische Bewegung der „Demokratisierung“, die man in der Tat eher als eine Gegenströmung gegen das nach dem Zweiten Weltkrieg vom Festland nach Taiwan gekommene Regime der Kuo-Ming-Tang verstehen sollte, findet seit den 1980er Jahren Resonanz in dem Aufschwung der Bewegung für politische Unabhängigkeit vom Festland.⁵³ Ein ideologisch „neutrales“ Staatsgefüge mit unparteiischer rechtlicher Kontrolle der bürgerlichen Vereinigungen und Tätigkeiten wird intensiver gefordert und massiv gefördert. Vor diesem politischen Hintergrund löst sich die Verbindung zwischen der politischen Macht und den konfuzianischen Elementen allmählich. Vor allem nach der Aufhebung des Kriegsrechtes im Jahre 1987 – mit der rechtmäßigen Durchsetzung der Vereinigungsfreiheit sowie der Versammlungsfreiheit – hat der Konfuzianismus eindeutig seine politischen Privilegien verloren.⁵⁴ Damit ist die Polarisierung zwischen dem Orthodoxen und dem Heterodoxen im politischen Bereich wesentlich gemildert worden. Die klare Trennung zwischen ethischen und jenseitsbezogenen Diskursen ist dementsprechend verblaßt, indem die religiösen Institutionen den Zugang zu ethischen Diskursen gewonnen haben. Das Monopol der staatlichen ethischen Belehrung löst sich also dabei nach und nach auf.

Drittens sind die Missionstätigkeit sowie die institutionell überregionale Expansion den religiösen Institutionen erlaubt worden: Im Gegensatz zu Maßnahmen im Sinne von „*laissez-faire*“ zu der Zeit des Kaiserreiches verbinden sich die religiösen Institutionen in der letzten Zeit immer enger mit einer bestimmten Funktion zugunsten der staatlichen Maßnahmen. Auf informeller Weise erfüllen sie die ihnen quasi vom Staat „aufgetragene“ Aufgaben, wie die Ausübung von Wohltätigkeit sowie die Förderung bestimmter kulturellen Tätigkeiten.⁵⁵ Daher ist die überregionale Expansion der religiösen Institutionen aus staatlicher Sicht eine positive oder sogar erwartete Entwicklung, soweit sie nicht gegen rechtliche Grundregeln verstoßen.

den einheimischen religiösen Institutionen, mehr Möglichkeiten bei der religiösen Programmierung und Missionstätigkeiten. Vgl. Yu-Mei Chen, 1995, S. 48f.

⁵³ Siehe Arrigo, 1994, S. 147ff.

⁵⁴ Siehe Chün-Chieh Huang und Kuang-Ming Wu, 1994, 79f.

⁵⁵ Dabei geht es um eine Art von Tauschbeziehungen zwischen dem Staat und den religiösen Institutionen. Das Detail wird noch in Kapitel 5 behandelt.

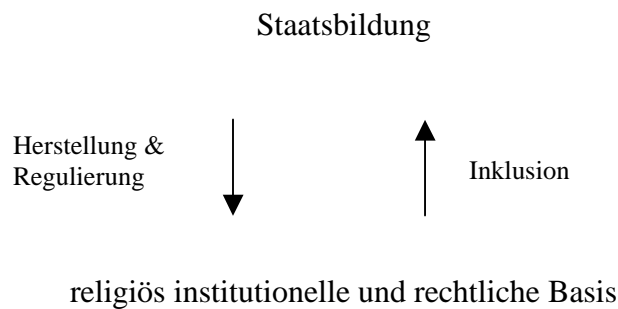


Abbildung 1. politisch Staatsideologie

Die entsprechende politische Ideologie der Staatsbildung in Bezug auf die religiös-institutionelle Dimension wird in Abbildung 1 graphisch wiedergegeben. Der repräsentative Wandel der Herrschaftsideologie in der Nachkriegszeit ist also dadurch gekennzeichnet, daß die Auflösung der politisch exklusiven Trennung von ethischer Orthodoxie und jenseitsbezogener Heterodoxie in Gang gesetzt worden ist und sich ein gemeinsamer „religiöser Sektor“ aufgrund staatlicher Regulierung und konstruktiver Praxis der religiösen Institutionen entwickelt hat. Die früh im Kaiserreich als heterodox geduldeten und von den Japanern unterdrückten religiösen gruppenartigen Institutionen wurden im Rahmen der modernen Staatsideologie nach und nach rechtlich legitimiert und mit einigen Regulierungsprogrammen ins Staatsgefüge inkludiert. Zugleich werden einige wenige religiöse Institutionen allerdings aus jeweiligem spezifischem Grund nicht anerkannt und damit offiziell exkludiert. Diese rechtliche Konstruktion in Form von Inklusion und Exklusion unterscheidet sich entscheidend von den *laisser-faire*-Maßnahmen im Kaiserreich sowie von der kulturell-politischen Assimilation und Unterdrückung in der japanischen Kolonialzeit und stellt diesen gegenüber eine aktive institutionelle Regulierung des neuen Sektors der „Religion“ dar. Aus der Sicht der religiösen Institutionen bedeutet dies zugleich einen Haltungswandel: von passiver (apolitischer) Distanzierung von staatlichen Bürokratie zur positiven Partizipation an Beziehungsaufbau mit dem Staat. Die Entstehung neuer religiöser Organisationen sowie die Umstrukturierung der alten gruppenartigen Form in ein neues soziales Gebilde der berechtigten Organisationsform ist eben die vom Staat bewirkte Folge. Damit kann der Charakter der gegenwärtigen religiösen Entwicklung in Taiwan durch die zwei wesentlichen Aspekte gekennzeichnet werden: zum einen durch die *Staatlichkeit* im vertikalen Verhältnis zwischen religiösem Akteur und der Staatsbürokratie, nämlich als Aufnahme einer vom Staat zugewiesenen Rolle. Die vertikalen Verhältnisse zwischen dem Staat und einzelnen religiösen Akteuren sind damit nicht nur im quantitativen, sondern auch im qualitativen Sinne von denen der Vergangenheit zu unterscheiden. Zum anderen hat sich

Gleichberechtigung im horizontal-interaktiven Verhältnis zwischen den religiösen Akteuren entwickelt, nämlich gegenseitige Anerkennung als „religiöse“ Institutionen sowie der Aufbau der intensiven Querverbindung zwischen ihnen.

2. Der Wandel der religiösen Form und die religio-kulturelle Dynamik anhand des Beispiels von „Verehrungspraktik“ in Taiwan

Im Gegensatz zu dem politischen Wandel, der eine drastische Veränderung in einem kurzen Zeitraum wie einen „revolutionären“ Wendepunkt auslösen kann, geht die sozio-kulturelle Entwicklung relativ mild und langsam von statten. Im Anschluß an die eingangs eingeführte politisch einleitende Trennung von ethischer Orthodoxie/jenseitsbezogener Heterodoxie bezieht sich die Diskussion in diesem Kapitel aus religio-kultureller Sicht nur auf die Seite der kulturell-heterodoxen Sphäre. Damit wird beabsichtigt, die religiös-institutionelle Struktur und deren Schemawandel durch die Erklärung der Relationen zwischen den entsprechenden Akteuren darzustellen. Darüber hinaus wird die Dynamik der religio-kulturellen Produktion und des religiösen Konsums auf der Basis des sozio-semiotischen theoretischen Ansatzes vor Augen geführt.

2.1. Die gemeinschaftlich-konventionelle religiöse Form

Aufgrund langfristiger politischer *laissez-faire*-Maßnahmen bezüglich religiöser Angelegenheiten in der Zeit des Kaiserreiches wurden mannigfaltige, auf das Jenseits bezogene diskursive Elemente sporadisch von verschiedenen lokalen religiösen Gruppen und Gemeinschaften produziert, reproduziert und damit in der heterodoxen Sphäre bewahrt. Solche verschiedenen religiösen Institutionen beschränkten sich traditionell in ihrer gruppenartigen Form auf einen regionalen Bereich. Die Kampf- sowie Kooperationsrelationen zwischen ihnen wurden daher angesichts einer bestimmten organisatorisch-genealogischen Beziehung oder wegen territorialer bzw. jenseits-diskursiver Affinität sporadisch und provisorisch im lokalen Ausmaß entwickelt.⁵⁶ Es entstand also kein alle heterogenen religiösen Institutionen übergreifendes gemeinsames Interesse, das als Grundlage zur Herausbildung eines eng geknüpften überregionalen Beziehungsnetzwerks zwischen ihnen gelten konnte. Die religiöse „Konsumbasis“ einer religiösen Institution war so stark territorial geprägt und konventionell bedingt, daß ihre Veränderung grundsätzlich stärker auf die strukturelle Veränderung ihrer lokalen Gemeinschaft als auf ihre „religiöse Produktion“ angewiesen war.⁵⁷ Die Missionstätigkeit der religiösen Gruppen zur Exploitation der religiösen Konsumbasis war daher in dieser gemeinschaftlich-konventionellen religiösen Form kaum von Bedeutung.

⁵⁶ Vgl. Hsun Chang, 1985.

⁵⁷ Vgl. Mei-Rong Lin, 1988, S. 104f.; Feuchtwang, 1974, S. 108.

In der traditionellen heterodoxen Sphäre kann die religio-kulturelle institutionelle Form mit Hilfe der Wechselbeziehungen zwischen drei Akteurstypen verdeutlicht werden, d.h. religiösen Spezialisten, Laienvereinigungen und Anhängerschaft. Die drei Akteurstypen vertraten drei unterschiedliche Agenten, die auf der religio-kulturellen Ebene durch ihre spezifisch produzierende bzw. konsumierende Praxis charakterisiert wurde. Das heißt, die Definition der drei Agenten bezieht sich auf die unterschiedlich charakteristischen Rollen in der religiösen Produktions-/Konsumpraxis. Diese eigentümlichen religiösen Praxen werden im folgenden näher behandelt.

2.1.1. Religiöse Spezialisten

Im Rahmen der politischen Herrschaftsideologie von Orthodoxie/geduldeter Heterodoxie gab es traditionell weder eine einheitliche institutionelle Basis noch eine regulierende Zentrale bezüglich einer bestimmten Glaubensrichtung bzw. Praktiktradition, geschweige denn eine solche für die ganze heterodoxe Sphäre. Alle religiösen Einheiten waren, wie erwähnt, territorial begrenzt und durch Lokalität charakterisiert. Unter diesen Umständen entwickelten sich die Gruppen der religiösen Spezialisten keineswegs zu überregionalen Einheiten.⁵⁸ Eine eigenständige Gruppe des religiösen Spezialisten konnte außerdem nur schwer durch den Inhalt ihres Glaubens bzw. ihre spezifische Praktik charakterisiert werden, d.h. keineswegs dadurch von einer anderen unterschieden werden. Es war beispielsweise nicht selten zu finden, daß verschiedenen eigenständigen Spezialistengruppen dieselbe religiöse Praktik bzw. dieselben bestimmten Glaubenselemente gemeinsam waren. Die Identität einer religiösen Spezialistengruppe basierte praktisch bloß auf der organisatorischen Eigenständigkeit und der Solidarität zwischen den einzelnen Spezialisten, unabhängig von ihren Glaubensvorstellungen sowie bestimmten religiösen Praktiken. Das buddhistische Mönchtum, die taoistischen Priester und geistliche Medien des Volksglaubens repräsentierten also die religiösen Spezialisten unterschiedlicher Prägung.⁵⁹

Die lokalen religiösen Spezialisten unterschieden sich von den Anhängern durch ihre spezifische Virtuosität. Ihr äußeres charakteristisches Merkmal war durch ihren gemeinschaftlich-konventionellen Sonderstatus bzw. durch ihre distinktiv geschlossene Lebensführung mit asketischer Prägung gekennzeichnet.⁶⁰ Dementsprechend nahmen religiöse Spezialistengruppen zwei unterschiedliche Hauptformen an: Zum einen bewährten

⁵⁸ Vgl. Jordan, 1994, S. 143f.

⁵⁹ Vgl. Seiwert, 1985, S. 120ff.; Ning-Yuen Wu, 1990, S. 366f.

⁶⁰ Vgl. Saso, 1970, S. 100; Jordan, 1972, S. 29f.

sie sich im lokal-gemeinschaftlichen Leben mit ihren Titeln als Agenten bei bestimmten religiösen Dienstleistungen wie bei der Führung der konventionellen religiösen Rituale, die aus verschiedenen gemeinschaftlichen sowie individuellen Anlässen regelmäßig oder nur provisorisch vorgenommen wurden. Solche religiösen Spezialisten wurden als **volkstümlich-religiöse Agenten** bezeichnet.⁶¹ Zum anderen stellten sie sich in der geschlossenen Klosterform dar, in der sie zur individuellen Kultivierung bzw. Erlösung ihr Leben mit streng eingehaltener spezifischer Disziplin führten und kaum Beziehungen zur lokalen Bevölkerung aufbauten. Der zweite Typus der religiösen Spezialisten wurde als **religiöser Spezialist der Klosterform** bezeichnet.

Der Sonderstatus des volkstümlich-religiösen Agenten als Ritualvorsteher, -führer bzw. magischer Praktiker kann sich vor der lokalen Bevölkerung durch Erfüllung spezifischer religiöser Dienste legitim bewähren, und dadurch unterscheidet er sich von der lokalen Bevölkerung. Die entsprechenden religiösen Dienste sind wie konventionelle *rites de passage* (Hochzeit, Trauerfeier usw.), gemeinschaftliche religiöse Zeremonien oder magische Heilungsdienste, die hauptsächlich durch Funktionalität geprägt sind.⁶² In Taiwan gehört die Mehrheit der religiösen Spezialisten dem ersten Typus des religiösen Agenten an, der für jeweilige konventionelle religiöse Dienste zuständig ist. Die Erfüllung eines religiösen Dienstes bedeutet für solche religiösen Agenten eine soziokulturelle Aufgabe teils aus „professionellem“ Pflichtgefühl und teils aus dem Grunde der Sicherung ihres spezifischen Sozialstatus.⁶³ Sie übernehmen ihre spezifische religiöse Rolle nur während der zeremonialen Rituale.⁶⁴ Außerhalb der religiösen Dienste führen sie ein ganz normales säkulares Leben wie alle anderen Menschen. Die meisten von ihnen sind also säkular berufstätig und leben nicht von den geringfügigen Spenden, die sie häufig nach den religiösen Diensten als Gegenleistung in informeller Form erhalten können. Der zweite Typ der Spezialistengruppen der Klosterform, wie Mönche und manche taoistische Klosterpriester, legitimiert seinen Sonderstatus schlicht durch die Geschlossenheit (den räumlichen Abstand) und die asketische Lebensform (das stigmatisierte spezifische Verhaltensmuster).⁶⁵ Die äußere drastische Trennung bzw. die Unterschiede zwischen ihnen und der lokalen Bevölkerung sind demnach

⁶¹ Vgl. Ahern, 1981, 414f.; Feuchtwang, 1992, S. 163ff.

⁶² Ihre „Funktionalität“ bezieht sich vor allem auf individuelle Bewältigung der provisorischen Lebensschwierigkeiten, wie z.B. bei einem geistigen Krisenzustand und bei medizinisch unheilbaren Krankheiten. Vgl. dazu Zhi-Ming Cheng, 1999, S. 210f.

⁶³ Vgl. Fong-Mao Lee, 1996b, S. 463f.

⁶⁴ Die volkstümlich-religiösen Agenten tragen jeweils eine besondere Robe bei den Ritualen. Ihr Sonderstatus drückt sich also ebenfalls bloß provisorisch durch ihre vorläufige äußere Bekleidung aus. Siehe Saso, 1970, 88.

⁶⁵ Die buddhistischen Mönche/Nonnen haben insbesondere einen starken weltflüchtigen Zug und sind in der langen Tradition von der säkularen Welt isoliert geblieben. Sie sind prinzipiell in der Klosterform ausgebildet worden.

von mehr als symbolischer Bedeutung und gelten darüber hinaus als eine notwendige Legitimationsbasis.

In Taiwan lag die religiöse Produktion traditionell allein in der Hand dieser beiden Typen des religiösen Spezialisten. Allerdings war die Produktionsdynamik sehr stark auf die jeweilige virtuose Produktionstradition statt auf das Konsumbedürfnis der lokalen Bevölkerung angewiesen. Die volkstümlich-religiösen Agenten wie die volkstümlichen taoistischen Meister sowie die geistlichen Medien (Schame, Magier, Geomant) befinden sich meistens jeweils in einer Meister-Lehrling-Beziehung und haben eine eigene Qualifikations- sowie Prüftradition, die geschlossen bleibt und den Außenstehenden unzugänglich ist. Ihr virtuos Training sowie ihr System zur Auswahl der Mitglieder bleiben also sehr geschlossen und sind völlig unabhängig von den gemeinschaftlich-öffentlichen Interessen und Bedürfnissen.⁶⁶ Andererseits ist die Eigenständigkeit der religiösen Produktion besonders deutlich bei den religiösen Spezialisten der Klosterform zu sehen. Die Produktion verschiedener buddhistischer Glaubenselemente liegt beispielsweise bloß in der Hand der buddhistischen Mönche, unabhängig von den Bedürfnissen der buddhistischen Laien, sowohl der Laienvereinigungen als auch der übrigen lokalen Bevölkerung. Mit einem Wort, die organisatorische Verbindung zwischen den religiösen Spezialistengruppen und den Laiengruppen bzw. der lokalen Bevölkerung ist in der Tradition nicht gestaltet worden. Nur aus verschiedenen konventionellen Anlässen treten die religiösen Virtuosengruppen in eine provisorische Beziehung zu den Laien bzw. zur lokalen Bevölkerung. Die verschiedenen Anlässe sind eben nicht die von den religiösen Spezialisten selbst organisierten Programme und Tätigkeiten, sondern die im gemeinschaftlichen Alltagsleben bewahrten konventionellen Rituale und Zeremonien. In diesem Sinne ist die Produktions-/Konsumbeziehung zwischen den religiösen Spezialisten und den Laiengruppen sowie der allgemeinen lokalen Bevölkerung ganz und gar durch die Konventionen bestimmt. Das religiöse „Konsumverhältnis“ der lokalen Bevölkerung stellt demnach eine stark durch lokale Konventionen geprägte Konsumform dar.⁶⁷

Traditionell haben in Taiwan die heterogenen religiösen Spezialisten zwar keine einheitliche institutionelle Basis, jedoch konnten die Produktionen der vielfältigen Spezialistengruppen die folgenden gemeinsamen Konturen haben:

1.) Die an der virtuos Tradition orientierte geschlossene religiöse Produktion

⁶⁶ Vgl. dazu Saso, 1990, S. 103ff.

⁶⁷ Vgl. Sangren, 1987, 51ff.

Die religiösen Spezialistengruppen sind, wie erwähnt, eigenständige, in religiöser Produktion geschlossene institutionalisierte Einheiten, die sich durch eine bestimmte Virtuosität von ihrer sozialen Umwelt sowie von anderen Virtuosen Gruppen unterscheiden. Weil ihre Produktionstraditionen durch langfristige Entwicklung während der verschiedenen Dynastien im Rahmen der Herrschaftsideologie der starken Trennung von Ethischem/Jenseitsbezogenem entstanden sind, blieben die Auseinandersetzungen über ethische Lebensreglementierung bzw. moralische Kultivierung grundsätzlich außerhalb ihres Interesses. Ihre Dienstleistung für die lokale Bevölkerung drückte sich vielmehr in ihrer weltflüchtigen Geschlossenheit bzw. in provisorischer, religio-konventionell bedingter Form aus. Mit einem Wort, ihre religiöse Produktion wurde unabhängig von der sozialen Welt ihrer eigenen Produktionstradition zufolge geschlossen vorgenommen.

2.) Die sporadische Konkurrenz zwischen den lokalen religiösen Spezialistengruppen zielte in erster Linie auf Verstärkung ihrer Binnensolidarität ab.

Der lokal begrenzte Wirkungskreis der meisten religiösen Spezialisten erhob im Grunde genommen keinen Anspruch auf Expansion eines Massenangebotes ihrer religiösen „Güter“. Ihre geschlossene virtuose Produktionstradition war unabhängig von dem Konsumverhältnis der lokalen Bevölkerung. Aber auch wenn es zwischen den religiösen Spezialistengruppen an Konkurrenz um eine Konsumbasis fehlte, waren Streitereien mit lokaler Reichweite zwischen ihnen nicht selten zu finden. Diese Auseinandersetzungen bezogen sich in erster Linie auf kulturelle Anerkennung bezüglich einer bestimmten virtuoseren Produktionstradition.⁶⁸ Die kulturelle Anerkennung bezog sich bei den Spezialistengruppen also meistens auf die authentische Auslegung bestimmter klassischer Schriften, die Bestätigung einer bestimmten organisatorisch-genealogischen Herkunft bzw. die Auseinandersetzungen über die historisch-kulturelle Bedeutung ihrer spezifischen religiösen Elemente. Die jenseitsbezogenen Elemente der Aktivität einer Spezialistengruppe konnten beispielsweise verschiedenen religio-kulturellen Denkgebäuden sowie Glaubensrichtungen zur Synthetisierung bzw. Reinterpretation entnommen und weiterentwickelt werden. Daher kam es mit der Aneignung bzw. Reinterpretation der klassischen Schriften bzw. Denkmodelle oftmals zur Entstehung eines Authentizitätsproblems, das leicht zum Streit mit anderen Spezialistengruppen der gleichen Prägung führte. Solche Streitigkeiten zum Authentizität sind besonders häufig zwischen den religiösen Spezialistengruppen der gleichen Glaubensrichtung zu sehen, und zwar besonders heftig zwischen Zweiggruppen gleicher organisatorischer Herkunft.⁶⁹ Die

⁶⁸ Vgl. dazu Seiwert, 1985, S. 120ff.

⁶⁹ Vgl. Fong-Mao Lee, 2003, S. 143ff.

Auseinandersetzungen solcher Art zielten jedoch in erster Linie auf die Sicherung der kulturellen Anerkennung der jeweiligen religiösen Spezialistengruppen und damit vor allem auf die Verstärkung ihrer Binnensolidarität und Stabilität ab, statt auf organisatorische bzw. religio-ökonomische Expansion der religiösen Konsumbasis.⁷⁰ Die kulturelle Anerkennung einer religiösen Spezialistengruppe konnte ihre innere Stabilität verstärken, ihre Identität gegenüber anderen Gruppen sichern sowie ihr effektiv einen eigenen Sonderstatus gegenüber der lokalen Bevölkerung verschaffen. Es ging bei der Konkurrenz also in erster Linie um die Sicherung des inneren Mechanismus der Gruppenbildung sowie die Aufrechterhaltung der Gruppenexistenz.

3.) Die religiösen Spezialistengruppen stellten zumeist eine charismatische Führerschaft dar

Die religiösen Spezialistengruppen nahmen zwar institutionelle Formen verschiedener Größe an, aber sie waren gemeinsam durch die charismatische Führerschaft geprägt. Spezifische Virtuosität und deren Legitimation lagen, wie erwähnt, der Binnensolidarität und institutionellen Stabilität der Virtuosen-Gruppe zugrunde. Damit war die Virtuosität das wichtigste Kriterium für die hierarchische Innenstruktur der Spezialistengruppen. Die jeweilige Stufe der Reife der Virtuosität spiegelte sich dementsprechend eindeutig in der Innenstruktur wider. Diese hierarchische Personalstruktur innerhalb einer Spezialistengruppe drückte sich beispielsweise oftmals in ihren internen rituellen Ordnungen sowie in ihrem hierarchischen Benennungssystem aus. Der religiöse Spezialist, der an der Spitze die Virtuosen-Gruppe führte, war meistens durch ein starkes persönliches Charisma bezüglich der spezifischen Virtuosität charakterisiert. Geschichtlichen Befunden zufolge ist nämlich die Gründung solch einer religiösen Spezialistengruppe meistens auf eine bestimmte charismatische Persönlichkeit zurückzuführen.⁷¹ Die institutionelle Entwicklung einer solchen Virtuosen-Gruppe war daher stark mit der Persönlichkeit des Führers an der Spitze verbunden.

In solch einer religiösen Konstellation ergibt sich zwischen religiösen Spezialistengruppen und allgemeines lokaler Bevölkerung ein **punktueller** Verhältnis, das zu sporadisch ist, um einen institutionalisierten Zusammenhang entstehen zu lassen. Im Gegensatz dazu, steht ein weiterer Typ des religiösen Akteurs, der eher in einem **strukturellen**, mehr

⁷⁰ Zweifelsohne konnten sie sich, indem sie zugunsten eigener Vorteile (manchmal unter Inkaufnahme anderer) bestimmte Beziehungen zu den Bürokraten pflegten, gewissermaßen ihre Legitimität der Vorteile auch verschaffen. Aber es bedeutete nicht, daß sich der Mechanismus der religio-kulturellen Legitimation derart entwickelt hätte, daß sie über eine politische Intervention hätte bestimmt werden müssen und können. Soweit der Konfuzianismus als die Basis der politischen orthodoxen Ideologie galt, wie es im Kaiserreich immer gewesen ist, ist die politische Einmischung in die jenseitsbezogenen Auseinandersetzungen sehr begrenzt gewesen.

⁷¹ Vgl. dazu Seiwert, 1985, S. 129ff.

institutionalisierten Verhältnis zu der lokalen Bevölkerung steht – die Laienvereinigung, die hier anschließend behandelt wird.

2.1.2. Laienvereinigungen: buddhistische Laiengruppen und Kultgemeinschaften

Außer der religiösen Spezialistengruppe gibt es traditionell noch eine andere Organisationsform – die Laienvereinigung, die jeweils von der lokalen Bevölkerung selbst aus bestimmten jenseitsbezogenen Interessen im lokalen Bereich gebildet wird. Im Gegensatz zur religiösen Spezialistengruppe verfügt die Laienvereinigung über keine Heilsgüter. Sie unterscheidet sich von der lokalen Bevölkerung also nicht durch spezifische Virtuosität, sondern durch das gemeinsame spezifische Interesse bezüglich des Jenseits einerseits und durch die Gruppenzugehörigkeit andererseits, die auf der Basis der sozialen Beziehungen aufgebaut wird. Weil ihre Mitglieder selbst kein religiösen Spezialisten sind, müssen sie sich aus Anlaß bestimmter Tätigkeiten an Spezialisten wenden und sie beauftragen, spezifische Rituale einzuleiten oder mit besonderen Belehrungsaktivitäten zu instruieren. Demnach fungiert die Laienvereinigung meistens eher als ein institutioneller Funktionär wie ein Vermittlungsagent zwischen religiösen Experten und lokaler Bevölkerung.⁷²

Derartige Laienvereinigungen sind zweierlei: Zum einen die **Kultgemeinschaften**, die jeweils als ein konventioneller Funktionär einer lokalen Glaubensgemeinschaft zur Götterverehrung dienen. Zum anderen gibt es die **buddhistischen Laiengruppen**, die sich meistens aus Interessen an einer bestimmten buddhistischen Glaubensrichtung bzw. Praktiktradition als sich kultivierende Gruppen herausbilden.⁷³

Kultgemeinschaften sind Funktionäre der lokalen Glaubensgemeinschaften, die jeweils für die Organisation und Abhaltung verschiedener ritueller Zeremonien und Feste bezüglich des Glaubens an eine bestimmte volkstümliche Gottheit gegründet werden.⁷⁴ Die von ihnen organisierten rituellen Tätigkeiten und Verehrungszeremonien sind stark durch Konventionen geprägt und nehmen kaum eine innovative Entwicklung. Darum ist die Anhängerschaft der Glaubensgemeinschaft relativ stabil und kaum zu erweitern. Die Hauptaufgabe der Kultgemeinschaft liegt darin, organisatorische Vorbereitungen auf die rituellen Zeremonien bzw. Feste aufzunehmen, die Teilnahmebasis der Glaubensgemeinschaft zu pflegen, Spenden für sie zu sammeln und entsprechende Sacharbeiten zu erledigen. Anlässlich der rituellen Tätigkeiten und Zeremonien werden spezifische religiöse Spezialisten, wie volkstümliche

⁷² Vgl. Seiwert, 1985, S. 63ff.

⁷³ Vgl. Seiwert, 1985, S. 161.; Jones, 1999, S. 14ff.

⁷⁴ Vgl. Seiwert, 1985, S. 53ff.; Pennarz, 1992, S. 112f.

taoistische Priester und geistliche Medien bei religiösen Tätigkeiten jeweils für spezifische Aufgaben wie Ritenführung, Heilungspraxis usw. beauftragt. Bis auf die vorübergehende Zusammenarbeit während der konventionellen Tätigkeiten haben die Kultgemeinschaften kaum eine Beziehung zu den religiösen Spezialisten.⁷⁵ Die Kultgemeinschaften setzen beispielsweise jeweils ihre eigenen Bestimmungskriterien für Mitgliedschaft, die ganz und gar nicht von religiösen Spezialisten beeinflusst werden kann. Ihre Mitgliedschaft ist also grundlegend nach bestimmten Kriterien bezüglich säkularer Sozialbeziehungen bestimmt. Kultgemeinschaften bestehen auf der Basis des menschlichen Beziehungsnetzwerks von lokalem Umfang jeweils aus einzelnen Personen, familiären Einheiten, Sippschaft oder lokalen kommerziellen Gilden, je nach den jeweiligen gemeinschaftlichen Konventionen.⁷⁶ Das Führungskomitee der Kultgemeinschaft entspricht darüber hinaus meistens ihrem sozialen Status. Ein übliches Kriterium ist z.B. Prestige, die Mitglieder müssen nämlich im lokalen Bereich aus politischer bzw. ökonomischer Sicht einflußreiche Personen bzw. Sippen sein. Ihr sozialer Status im säkularen Leben legitimiert also eine Sonderrolle bei den rituellen Zeremonien. Wiederum kann ihr sozialer Status dadurch gesichert werden, indem sie eine Sonderrolle bei den rituellen Zeremonien spielen. Und auch ihre mancherlei säkularen Interessen können damit erfüllt werden. Daher sind die Kämpfe zwischen verschiedenen Kultgemeinschaften um das Ansehen ihrer Gottheit immer doppelsinnig: sowohl aus diesseitsbezogenen gemeinschaftlich-politischen Überlegungen als auch aus religiösen Interessen.⁷⁷

Im Gegensatz zur Kultgemeinschaft sind buddhistische Laienvereinigungen relativ wenig durch alltägliche Sozialbeziehungen bestimmt, und sie bestehen aus Menschen, die sich nur einer spezifischen buddhistischen Glaubens- bzw. Praktiktradition anschließen und eine gemeinsame Gruppe zwecks der Erlangung der individuellen Erlösung bilden. Die Führer bzw. Gründer sind zwar nicht Mönche, die sich von dem normalen säkularen Leben abgewendet haben, sie sind aber doch durch spezifische gelehrte Qualität bzw. persönliches Charisma je nach den konventionellen Gruppenregeln für die Führerrolle legitimiert. Instruktive Schulungsprogramme und Vorträge in Form von Predigten sind bei solchen Laienvereinigungen oft zu finden. Dafür werden oftmals buddhistische Mönche und Nonnen, die als solche natürlich nicht dem Laienkreis angehören, eingeladen. Traditionell bleiben solche buddhistischen Laienvereinigungen bloße Kreise von gelehrten Laien ohne

⁷⁵ Vgl. Seiwert, 1985, 64.

⁷⁶ Das Eintrittskriterium der Kultgemeinschaft wird also grundsätzlich konventionell gesetzt und ist durch säkulare Beziehungen bedingt. Manche Kultgemeinschaft kann sogar gemischt aus den genannten Einheiten bestehen. Vgl. Deglopper, 1974, S. 61f.

überregionalen Missionsdrang. Außerdem sind ihre diskursiven Elemente meistens durch einen infolge der Aufnahme lokaler Konventionen synkretisch gewordenen Charakter geprägt. Denn die von ihnen „konsumierten“ buddhistischen „Güter“ werden in den Laienvereinigungen grundsätzlich auf ihre eigene Art und Weise, statt nach der Auffassung der buddhistischen Mönche von den Heilsgütern, rezipiert. Die buddhistische Laienvereinigung verfügt demnach über eine Vermittlungsfunktion in dem Sinne, daß sie die „Güter“ der buddhistischen Spezialisten in eine bürgerliche Form umsetzt, damit ihre Mitglieder den Zugang zum „Konsum“ finden können.

Im Vergleich zu den religiösen Spezialisten, die sich hauptsächlich mit ihrer eigenen Virtuosität beschäftigen und der lokalen Bevölkerung bloß gelegentlich religiöse Dienste leisten, können die Anliegen der Laienvereinigungen jeweils besser das bürgerliche religiöse Interesse eines kleinen Kreises bzw. einer Dorfgemeinschaft widerspiegeln. Die Laienvereinigungen sind durch ihre Organisationsform von „bottom-up“ stark auf säkulare Beziehungen angewiesen und stehen damit dem bürgerlichen religiösen Konsumverhältnis näher. Ihre Interessen sind also, im Vergleich zu denen der religiösen Spezialisten, viel enger mit den religiösen Interessen der lokalen Bevölkerung verflochten. Gerade weil sie aus der lokalen Bevölkerung erwachsen, sind ihre Tätigkeiten gegenüber der Veränderung der Sozialbeziehungen bzw. dem sozialstrukturellen Wandel wie z.B. politische Umwandlungen besonders anfällig. Diese Anfälligkeit gegenüber den sozialen Verhältnissen ist in Taiwan besonders stark geworden, seitdem die religiöse Sphäre als ein eigenständiger Sektor in der politischen Herrschaftsideologie wahrgenommen und intensiv reguliert wird, also etwa seit 1949. Unter diesen Umständen bleiben die Laienvereinigungen heutzutage tendenziell nicht mehr konventionell, sondern sie gewinnen nach und nach mehr strukturelle Verbindung mit den religiösen Spezialisten und werden innovativer. Dementsprechend ist die Basis ihrer Mitgliedschaft auch nicht immer wie früher regional begrenzt, sondern verbreitet sich zu einem überregionalen Umfang. Detailliert wird dies in Kapitel 2.2 behandelt.

2.1.3. Lokale Bevölkerung als Anhängerschaft im weitesten Sinne

Die Beziehungen zwischen der lokalen Bevölkerung und den religiösen Spezialisten bzw. den Laienvereinigungen waren, wie erwähnt, im Grunde genommen durch lokale Konventionen bedingt. Allerdings befanden sich die drei „Parteien“ – religiöse Spezialisten, Laienvereinigungen und übrige lokale Bevölkerung – jeweils in einem eigenständigen

⁷⁷ Vgl. Deglopper 1974, S. 49f.

Handlungsraum: Die religiösen Spezialisten setzten sich jeweils mit ihrer geschlossenen Produktionstradition auseinander; die Laienvereinigungen beschäftigten sich jeweils aus bestimmten Interessen mit ihren spezifischen religiösen Tätigkeiten; und die lokale Bevölkerung ging im Alltagsleben jeweils intensiv mit volkstümlichen Konventionen in ihrem sozio-kulturellen Umfeld um, in dem es viele verschiedene habituelle Praktiken gab. Das heißt, die Zusammenhänge zwischen den drei eigenständigen „Parteien“ setzten die gemeinsame Grundlage eines gemeinschaftlichen Konventionssystems voraus. Also konnte nur auf der Grundlage des gemeinschaftlich-konventionellen Hintergrunds die Relation zwischen der religiösen „Produktion“ auf der Seite der religiösen Spezialisten und dem religiösen „Konsum“ auf der Seite der breiten lokalen Bevölkerung einschließlich ihrer institutionalisierten Form von Laienvereinigungen entstehen. Dieses religiöse Produktions/Konsumverhältnis, das aus den Relationen zwischen den drei „Parteien“ bestand, wird mit der folgenden Abbildung 2.1 veranschaulicht.

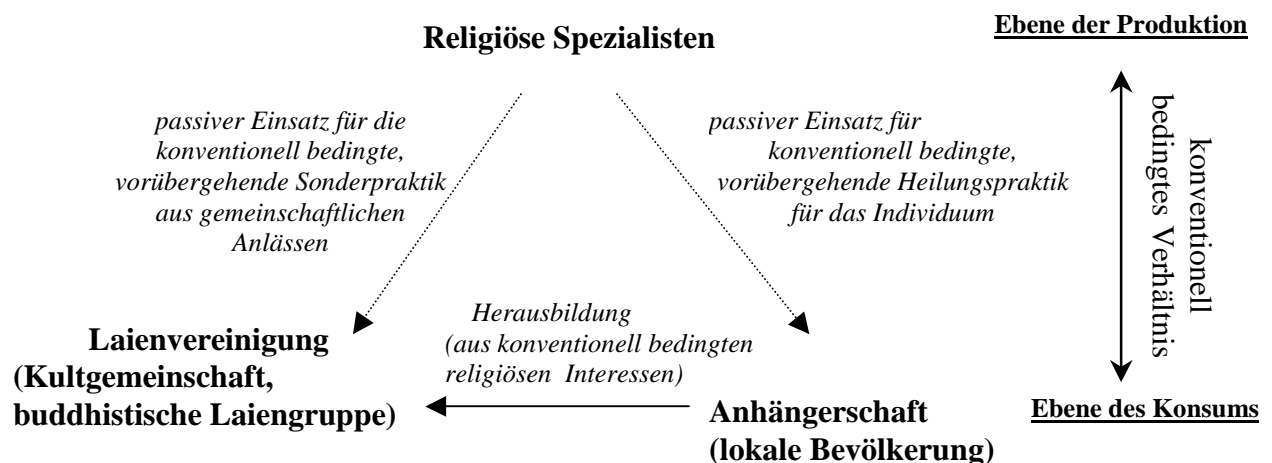


Abbildung 2.1. Die traditionelle gemeinschaftlich-konventionelle religiöse Form

Sowohl die „Produktion“ der religiösen Spezialisten als auch der „Konsum“ der Laienvereinigungen bzw. der einzelnen Anhänger waren also wesentlich durch gemeinschaftliche Konventionen bedingt. In diesem Sinne kann die lokale Bevölkerung, die sich einer gemeinschaftlich-konventionellen Lebensführung befleißigte, angesichts der konventionellen Bedingtheit derselben als Anhänger im weitesten Sinne bezeichnet werden, also als Konsumenten der religio-kulturellen Güter, die allein in der Hand der religiösen Spezialisten lagen. Mit anderen Worten, die lokale Bevölkerung wurde nicht im

organisatorischen Sinne als Anhängerschaft angesehen, sondern im religio-ökonomischen Sinne auf der Basis der in dem Wohngebiet konsolidierten religiösen Konventionen.

2.2. Gegenwärtige religiöse Form

In der letzten Zeit sind einige neue religiöse Organisationsformen in Taiwan entstanden, die sich nicht mehr im konventionellen religiösen Verhältnis darstellen, sondern ihre Aufmerksamkeit auf Anwerbungsmöglichkeiten richten und verschiedene innovative Programme aktiv fördern. Die gemeinschaftlich-konventionelle Produktions-/Konsumform verändert sich mit dem Aufkommen dieser um ein Anwerbungsprogramm zentrierten religiösen Institutionen. Die Konsumbasis ist damit für solche religiösen Institutionen nicht mehr wie früher regional begrenzt, sondern überregional geworden. Jeder Bürger wird aus der Sicht dieser religiösen Institutionen prinzipiell für einen potenziellen Programmteilnehmer gehalten und gehört damit zu der Zielgruppe ihrer Anwerbungstätigkeit. Darüber hinaus beschäftigen sich ihre religiösen Spezialisten intensiv mit der flexiblen Umsetzung des jenseitsbezogenen Anliegens in vielfältige populäre Programme zur Anwerbung neuer Mitglieder und zugleich zur Verbreitung der in die Programme eingebetteten religiösen Elemente. Sie bringen also ihre internen Interessen, die vordem im kleinen Kreis gepflegt worden sind, nun in der sozialen Öffentlichkeit zum Ausdruck. Dies kennzeichnet in der Gegenwart die neuen religiösen Erscheinungen in Taiwan.

Es gibt noch zwar nicht viele religiöse Institutionen, die sich auf diese neue Weise organisiert haben, aber sie ergreifen nicht nur die Initiative für ihren neuen religiösen Trend, sondern sie sind auch damit in der Gegenwart einflußreicher als traditionell religiöse Gruppierungen. Sie sind hinsichtlich des Umfangs der Auswirkungen ihrer Bemühungen überregional und in der Organisationsform flexibler. Damit können sie besser den gegenwärtigen staatlichen Regulierungsbemühungen entsprechen und sich bei der effektiven Erfüllung der sozialen Erwartungen ein besseres Image in der sozialen Öffentlichkeit verschaffen. Das heißt, sie spielen eine hervorragende Rolle bei der gesellschaftlichen Konstruktion bezüglich der „Religion“ bzw. der „religiösen Organisation“ in Taiwan. Die neue Form der religiösen Produktion ist eben durch die auf die Konsumbasis ausgerichtete Eigenschaft charakterisiert.⁷⁸ Die folgende Abbildung 2.2 zeichnet das Modell der neuen religiösen Form aus.

Zum Unterschied von dem vergangenen lockeren Verhältnis sind die Relationen zwischen den drei „Parteien“ in der gegenwärtigen neuen religiösen Form viel enger und im höheren Grade institutionalisiert. Früher hatten die drei „Parteien“ jeweils einen relativ eigenständigen Handlungsraum. In der neuen religiösen Produktions-/Konsumform entstehen hingegen

⁷⁸ Vgl. Zhi-Ming Cheng, 1995, S. 94.

zwischen den drei „Parteien“ institutionalisierte Beziehungen, auf deren Basis eine gemeinsame institutionelle Einheit herausgebildet werden kann. Die organisierte Laiengruppe bildet sich also nicht mehr unabhängig von den religiösen Spezialisten aus der lokalen Bevölkerung auf konventionelle Weise heraus. Im Gegensatz zu dieser spielen die religiösen Spezialisten nun eine aktivere Rolle, indem sie angesichts des Anwerbungs- und Verbreitungsbedarfs einen bzw. mehrere Laienfunktionäre heranbilden, um die nun benötigten verschiedenen religiösen Programme gestalten und durchführen zu können. Die traditionell durch Konventionen bedingte Rollendifferenz im religiösen Produktions-/Konsumverhältnis wird nun in der neuen institutionell-selektiven religiösen Form jeweils durch festgeschriebene Regeln bestimmt.

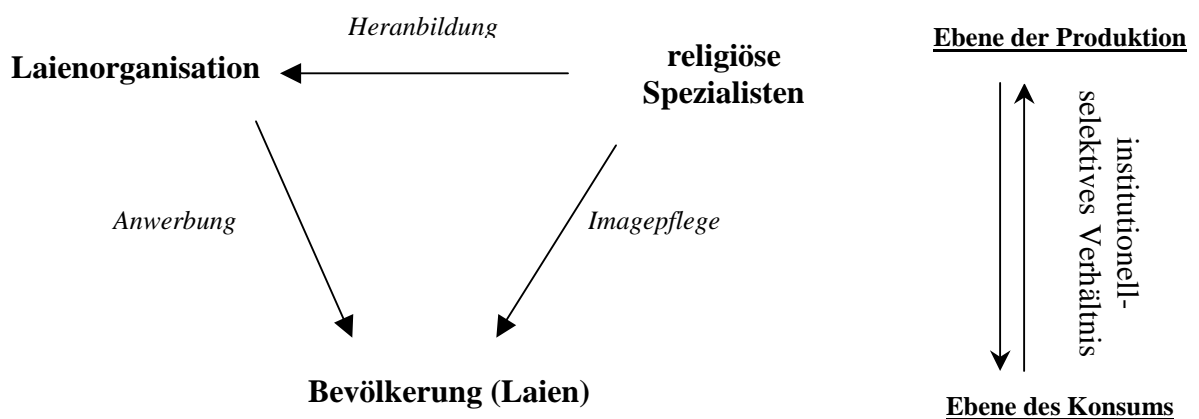


Abbildung 2.2. Die gegenwärtige institutionell-selektive religiöse Form

Die Entstehung der institutionell-selektiven religiösen Form hängt sehr eng mit der Entwicklung der politischen Staatsideologie zusammen. Die religiös-institutionellen Auswirkungen der entsprechenden politischen Ideologie können, wie bereits in Kapitel 1.3 behandelt, in den folgenden drei Punkten zusammengefaßt werden: 1.) Ausbau der rechtlich-berechtigten institutionellen Basis, 2.) Eröffnung der Möglichkeit für ethische Diskurse und 3.) Aufhebung der politischen Beschränkungen von Missionstätigkeit sowie von überregionaler Expansion der religiösen Institution. Mit der Veränderung der politischen Rahmenbedingungen entsteht dementsprechend die Möglichkeit der Herausformung einer derartigen religiösen Institution, die gleichzeitig die drei Akteurtypen in sich einschließt. Die Aufrechterhaltung der Legitimation sowie der inneren Stabilität bezüglich der Spezialistengruppe ist bei einer solchen religiösen Institution tendenziell nicht mehr wie

früher überwiegend auf die geschlossene spezifische „Produktionstradition“ angewiesen, sondern immer stärker auf die Konsumbasis der Mitglieder. Genauer: Ihre Legitimität bzw. Binnensolidarität ist immer stärker mit ihrer Laienbasis gekoppelt. Der Zug der vergangenen Geschlossenheit und der Eigenständigkeit der religiösen Spezialistengruppe wandelt sich also tendenziell in Abhängigkeit von ihren Laien bzw. Mitgliedern. Demnach ist der „Konsum“ der Laien für die Existenz einer derartigen religiösen Institution von elementarer Bedeutung.⁷⁹ Die Missionstätigkeit ist also für solch eine religiöse Institution nicht nur eine aktive Unternehmung zur Verbreitung ihrer bestimmten religiösen Elemente, sondern vielmehr auch eine notwendige Maßnahme zur institutionell-strukturellen Aufrechterhaltung ihrer selbst.

Diese Notwendigkeit der Missionstätigkeit bringt die Veränderung des Verhältnisses zwischen Laienvereinigungen und religiösen Spezialisten mit sich, und zwar bewirkt sie die Entstehung vielfältiger belebter Laienvereinigungen, die früher nur eine konventionelle Form wie die einer Kultgemeinschaft oder einer buddhistischen Laiengruppe angenommen hatten. In der Vergangenheit vertraten die Laienvereinigungen, die in „bottom-up“-Form auf der Basis der lokalen Bevölkerung entstanden waren, sehr stark eine repräsentative Sozialform bezüglich der religiösen Interessen der Einheimischen. Heutzutage fangen jedoch die religiösen Spezialisten immer intensiver damit an, selbst Laienvereinigungen in „top-down“-Form zugunsten ihrer aktiven Missionsprogramme heranzubilden. Die Laienvereinigungen spiegeln unter diesen Umständen nicht mehr einseitig bloß das habituell religiöse Interesse der lokalen Bevölkerung wider, sondern vertreten nun viel mehr das „innovative“ Anliegen der religiösen Spezialisten. Die Rolle der dabei herangebildeten Laienvereinigungen wechselt damit in der neuen Organisationsform von der Seite des religiösen Konsums auf die Seite der religiösen Produktion. Mit anderen Worten: Sie sind immer mehr von religiösen Spezialisten instrumentalisierte Funktionäre, statt von Konventionen bedingte Agenten, die die religiösen Interessen der Einheimischen vertreten.⁸⁰ Der Wechsel der Vermittlungsrolle der Laienvereinigung hängt mit zwei Gründen zusammen: Erstens kann aufgrund der beschränkten Größe der religiösen Spezialistengruppe das quantitative Wachstum ihrer Anhänger von dem kleinen Kreis der religiösen Spezialisten nur in einem sehr begrenzten Umfang bewirkt werden. Die Laienfunktionäre haben aber, weil sie sich im sozialen Beziehungsnetzwerk befinden, eher vieldimensionale Einfluss und soziale Sensibilität. Mit ihrer Hilfe und durch die Zusammenarbeit mit diesen Laien können die religiösen Spezialisten

⁷⁹ Das Detail wird in Kapitel 5.3.3 behandelt.

⁸⁰ Vgl. Jones, 1999, S. 184ff.

bessere und attraktive Programme planen und effektive Anwerbungsstrategien entwickeln.⁸¹ Damit wird die Zunahme der Zahl der Mitglieder effektiver geschafft. Zweitens bedarf es bei der neuen Organisationsform vieler verschiedener Funktionäre, die jeweils unterschiedliche Fertigkeiten, Erfahrungen und Ausbildungen besitzen sowie zur Erfüllung vielfältiger Aufgaben fähig sind, weil ihre Programme jetzt vielfältiger geplant werden und damit unerlässlich verschiedene säkulare Angelegenheiten betreffen, wie z.B. verschiedene karitative Tätigkeiten. Die tendenziell ansteigende Belastung der religiösen Institution mit vielfältigen säkularen Aktivitäten charakterisiert also entscheidend die Veränderung der Relation zwischen Laienvereinigungen und religiösen Spezialisten.⁸²

Im Vergleich zur durch die lokalen Konventionen bestimmten traditionellen Anhängerschaft wird darüber hinaus von den neuen religiösen Institutionen die Identifizierung der Mitglieder mit ihrer Institution stark beansprucht. Der Bedarf an Programmplanung zur Verschaffung bzw. Verstärkung der institutionellen Identität verstärkt sich also dabei tendenziell. Von manchen neuen religiösen Institutionen werden beispielsweise bestimmte von den religiösen Spezialisten vorgeschriebene Verhaltensregeln stark hervorgehoben, die die Solidarität zwischen den Mitgliedern sowie die Identifizierung der Mitglieder mit der religiösen Institution verstärken und bewahren können. Außerdem werden die Mitglieder zur strengen Einhaltung bestimmtes stark etikettierten Verhaltensmusters aufgefordert, um das Image der Institution in der sozialen Öffentlichkeit zu pflegen, das kollektive Verhalten zu verstärken und dadurch die Effektivität der Anwerbungsbemühungen sowie der Aufgabenerfüllung zu erhöhen. Dies ist zuvor in der traditionellen gemeinschaftlich-konventionellen religiösen Form nie gefunden worden.

⁸¹ Ebda. S. 185ff.

⁸² Dies kann besonders am Beispiel der religiösen Institution von „Tzu-Chi“ gesehen werden, zu der in Kapitel 4.4.2 Ausführungen zu finden sind.

2.3. Dynamik der religio-kulturellen Konstruktion anhand des Fallbeispiels der Verehrungspraktiken

Nach der Beschreibung der religiösen Form, die mit Hilfe der verschiedenen Akteurtypen und deren Wechselbeziehungen bezüglich der religiösen Produktion und des religiösen Konsums dargestellt worden ist, wird in diesem Unterkapitel hingegen auf die symbolische Konstruktion der religio-kulturellen Elemente eingegangen, die sich über die Handlungsräume verschiedener Akteurtypen darstellt. Die Konstruktion der religio-kulturellen Elemente bedeutet in unserem Kontext die symbolische Konstruktion der religio-kulturellen Ressourcen, die verschiedene Akteurtypen trotz der unterschiedlichen „Rezipierung“ gemeinsam teilen. Der Ausdruck religio-kulturelle Dynamik bezieht sich auf die konstruktive Dynamik der sozio-semiotischen Form der religiösen „Güter“.

Auf der volkstümlichen Ebene sind beispielsweise viele jenseitsbezogene Elemente in sehr lockerer Form etwa wie bestimmte, von Volksmündlichkeit getragene Ausdrucksformen ohne genauen „authentischen“ Bezug auf verschiedene religiöse Gruppen bzw. lokale Kulturfelder übergreifend weit verbreitet. Solche Elemente stellen sich durch ihre festen sozio-semiotischen Formen als soziale Konstrukte (wie z.B. sprachliche Redewendungen und rituelle Praxisformen) dar und bieten zugleich einen fundamentalen, jedoch vagen Rahmen als Grundlage für die praktische Anwendung mit einem Interpretationsspielraum – etwa wie eine Basis des Kulturwissens, die zwar nicht für jeden unbedingt gleichermaßen überzeugend ist und auch nicht identisch begriffen wird, aber doch eine Kommunikationsmöglichkeit und einen ungefähren Sinnzusammenhang verschafft. Konkrete Beispiele für solche sozio-semiotischen Formen in Taiwan sind beispielsweise die konventionelle Verehrungspraktik (*ji-si*), die Praktik der Geomantie (*fu-luan*), die Praktik des Auslosens der Orakelstäbchen (*zhi-jao*) usw. oder viele Redewendungen wie „Seelenwanderung (*lun-hue*)“, „Beeinflußbarkeit der übernatürlichen Macht (*ling-yien*)“, „Gegenleistung aus dem Jenseits (*fu-bau*)“, „Gutes Tun zwecks Erlösung (*ji-gong-der*)“, ⁸³ „Unterwelt (*yin-jen*)“, und „Reinkarnation (*to-tai; zhuan-shen*)“, die bis heute in der Alltagssprache in Taiwan geläufig verwendet werden. Die massive Verbreitung solcher auf das „Jenseits“ bezogenen sozio-semiotischen Konstrukte hängt mit der Etablierung der von der Bevölkerung bzw. von den Anhängern vulgarisierten Konzeption zusammen, die in verschiedenen Sozialtraditionen sowie lokalen Gemeinschaften mehr oder weniger variiert. Die Vulgarisierung der jenseitsbezogenen Elemente ist nichts anderes als ein Interpretationsprozeß, der durch die alltägliche Praxis wie durch die Verwendung bestimmter Sprachausdrücke oder die rituelle Praktizierung vorangetrieben wird.

Die sozio-semiotischen Konstrukte macht man sich also in der immerwährenden Alltagspraxis und in der sprachlichen Kommunikation zunutze; sie haben damit durch Interpretation und Reinterpretation den sozialen Wandel wie mehrfache politische Umwandlungen überdauert und sind in ihrer semiotischen Form bis in die Gegenwart hinein bewahrt worden. Dieses Phänomen bezieht sich auf die kulturspezifische sozio-semiotische Dynamik. Im Folgenden wird mit dem konkreten Beispiel der konventionellen Verehrungspraktiken versucht, diese religio-kulturelle Dynamik offenzulegen.

2.3.1. Differenzierung zwischen dem Sinngehalt und der Praxisform der ritualisierten „Verehrungspraktik“

Es gibt in der chinesischen Gesellschaft kein anderes religio-kulturelles Element, das so weit (fast in allen chinesischen Gesellschaftsformen) verbreitet gewesen ist, so lange (bis heute noch) fort dauert und so tief (von staatlicher Verehrungspraktik bis zur individuellen Ahnenverehrung) verwurzelt ist wie die Praktik der Verehrung. Auf der Ebene der Familie wird z.B. ein familiärer Hausaltar zur Verehrung der Vorfahren eingerichtet.⁸⁴ Auf der Ebene der Sippe (vor allem unter den Trägern des gleichen Familiennames) ist ein gemeinsamer Altar, besonders bei den mächtigen Sippen mit zahlreichen Nachkommen und vornehmerem Sozialstatus, fast ausnahmslos zu finden.⁸⁵ In der Dorfgemeinschaft kann zumindest ein kleiner und ganz bescheidener Tempel des Erdgottes, welche die lokalen Bewohner schützt, gefunden werden. Und in Bezug auf bestimmte funktionale Gottheiten gibt es oft größere und prächtige Tempel, die jeder Mensch zu jeder Zeit besuchen kann, um die Gottheiten zu verehren. Dabei bilden sich die zuvor erwähnten Kultgemeinschaften zur Götterverehrung häufig heraus. Nicht zuletzt gab es in der Vergangenheit zur Zeit jeder Dynastie noch die bereits erwähnten verschiedenen amtlichen Verehrungskulte einschließlich des Staatskultes (vgl. 1.1). Insgesamt sind die verehrten Gegenstände sowie die Zwecke der Verehrung vielfältig; sie sind von Ort zu Ort, von Sippe zu Sippe und von Person zu Person unterschiedlich.⁸⁶

Der von konfuzianischen Literaten für kanonisch gehaltene Sinn der kultischen Verehrung liegt in der Bezeugung der menschlichen Ehrfurcht (dem „Jenseits“ gegenüber), die mit ihrer sozial-ethischen Konnotation der Bedeutung der Verehrungspraktiken zugrunde liegt. In der

⁸³ Vgl. zu der Bezeichnung „*gong-der*“ Ren-Je Ding, 1998a, 130ff.

⁸⁴ Vgl. Wolf, 1974, 159ff.; Ahern, 1973, 116ff.

⁸⁵ Vgl. Xian-Hue Tsai, 1998, 97ff.

Tradition werden Geisterwesen („Gottheiten“ oder „böse Geister“) für „jenseitige“ Unbekannte gehalten, also für etwas Übermenschliches und Übernatürliches mit einem höheren Rang gegenüber den Menschen. Mit dem Entsprechungsverhältnis zwischen den Schemata **Geisterwesen/Mensch** und **Oben/Unten** gewinnt im Ethiksystem die höhere Rangstellung der Geisterwesen (dem Menschen gegenüber) ihre symbolische Bedeutung: Die Geisterwesen symbolisierten eine hochgeachtete „Position“ mit ethischem Anspruch auf eine Verehrungshaltung – „*jing*“ (Doppelsinn von Ehrfurcht und Verehren), die ein „*ego*“ in normalen sozialen Beziehungen gegenüber allen Hochrangigen, u.a. auch dem allgemeinen „*alter*“, ebenfalls hegen sollte.⁸⁷ Ein Ausspruch von Konfuzius kann hier diese vertretende Stellungnahme charakterisieren: „Verehere, als ob Geisterwesen da wären“.⁸⁸ Dieses „als ob“ ist ein raffinierter Ausdruck für die Hervorhebung des ethischen Aspektes statt des ontologischen Aspektes der Verehrungspraktik, d.h., es handelt sich um ein ethisches „Sollen-Thema“ statt eines ontologischen „Sein-Themas“. Es ist also das menschliche Ethiksystem, das den menschlichen Umgang mit der „jenseitigen“ Welt mit einer gewissen kosmischen Konnotation bestimmt. Das Thema der Gesinnungsethik und der Ethik überhaupt ist dieser Auffassung nach allein eine Angelegenheit menschlicher Konstruktion auf der Basis der säkularen Lebensreglementierung. Die Idee einer „göttlichen Intervention“ (aus der „jenseitigen“ Welt) in der menschlichen Sozialordnung ist im Konfuzianismus grundsätzlich ausgeschlossen. Kein vorgeschriebenes oder vorgegebenes jenseitiges Wesen muß der „orthodoxen“ Verehrungspraktik zugrunde liegen. Dies kennzeichnet die orthodoxe konfuzianische Tradition der Ethisierung der religiösen Praktik in der chinesischen Gesellschaft.⁸⁹

Die orthodoxe ethisierte Bedeutung der Verehrungspraktik liegt beispielsweise zwar in der Gesinnung der ethischen Haltung von *jing*, aber die entsprechende Verbindung zwischen der ethischen gelehrten Gesinnung und der praktischen Verehrung ist in der Praxis nicht immer haltbar. Der Bruch ist besonders deutlich an dem Unterschied zwischen dem orthodoxen Wertesystem und dem bürgerlichen Ethiksystem zu verspüren. Das orthodoxe Gesinnungskonzept der Verehrungspraktik wurde also zwar politisch herrschend und unter vornehmen Literaten und Beamten für legitim erklärt, aber war das keine herrschende Interpretation auf der bürgerlichen Ebene. Im lokalen Bereich sind die Verehrungspraktiken bezüglich verschiedener volkstümlicher Gottheiten beispielsweise vielmehr durch Effektivität

⁸⁶ Außerdem kann es für jedes Individuum mehrere Verehrungsobjekte geben. Siehe Mau-Kuei Chang und Pen-Hsuan Lin, 1992, S. 106f.

⁸⁷ Vgl. Sangren, 1987, S. 132ff.

⁸⁸ Siehe Dialog von Kongzi, *Luen-Yue*, Buch III, 12.

geprägt und stellen eher eine vulgarisierte Art solcher Praktiken dar. Die Funktionalität statt der ethischen Gesinnung kennzeichnet in der Tat die hauptsächliche Konnotation der volkstümlichen Verehrungspraktiken.⁹⁰ Der Abstand zwischen der orthodoxen Gesinnungskonnotation und der heterodoxen Konzeption von Funktionalität drückt sich besonders eindeutig in den Redewendungen für die Verehrungspraktik aus: In der amtlichen orthodoxen Terminologie heißt die „Verehrungspraktik“ „*ji-si*“, hingegen wird sie auf der lokalen, volkstümlichen Ebene als „*ji-bai*“ bezeichnet.⁹¹

Das Phänomen, daß sich die religio-kulturelle Verehrungspraktik trotz der unterschiedlichen Ausdrucksformen in verschiedenen sozialen Ständen und an verschiedenen Orten als gültig bewährt hat, zeigt doch Folgendes an: Die „Verehrungspraktik“ als eine Praxisform gewinnt in der sozialen Praxis ihre symbolische Identität. Angesichts der verschiedenen Konzeptionen der Praxisform „Verehrungspraktik“ in unterschiedlichen sozialen Bereichen ist es ersichtlich, daß die symbolische Identität der „Verehrungspraktik“ weder durch bestimmte Bestandteile, noch durch ein gemeinsames verehrtes Objekt, noch durch bestimmte wesentliche Konnotation wie Gesinnung bzw. Funktionalität, noch durch einen bestimmten sprachlichen Ausdruck wie „*ji-si*“ bzw. „*ji-bai*“ bewahrt wird. Sondern sie gewinnt, als eine sozio-semiotische Praxisform, ihre symbolische Identität in der Iteration, Interpretation und jeder Ausführung. Dies ist also die Antwort auf die Frage, wie **eine** Praxisform übergreifend und fortdauernd in unterschiedlichen Sphären vorangetrieben werden kann, ohne ihre kulturelle Identität als „Verehrungspraktik“ zu verlieren, auch wenn die jeweiligen konkreten Darstellungsformen unterschiedlich sind. Das wird im Folgenden mit Hilfe der Zeichentheorie von Peirce näher behandelt werden.

2.3.2. Semiotisches Erklärungsschema auf der Basis der Zeichentheorie von Peirce

Traditionell wird der Akzent bei der Diskussion über Zeichen auf die repräsentative Funktion des Zeichens gelegt: Ein Zeichen sei ein Repräsentant eines Objektes. Seine repräsentative Funktion bestehe also in dem Entsprechungsverhältnis zwischen der expliziten bzw. äußeren Zeichenform auf der einen Seite und dem impliziten bzw. inneren Inhalt oder dem bezeichneten Objekt auf der anderen Seite.⁹² Eine solche theoretische Sichtweise übersieht jedoch die Perspektive, daß die repräsentative Funktion nur in einem pragmatischen Kontext

⁸⁹ Vgl. Bauer, 1971, 47; Furth, 1990, S. 199f.

⁹⁰ Vgl. dazu Overmyer, 1980, S. 176ff.; Saso, 1990, S. 46f.

⁹¹ Vgl. Jochim, 1987, S. 30f. Und zu der Relation zwischen dem Offiziellen und dem Populären kann den Aufsatz vergleichen: Taylor, 1990, S. 128ff.

aufgebaut werden kann. Das heißt, die Rede von einem Entsprechungsverhältnis zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem kann nur in einem pragmatischen Kontext sinnvoll sein. Daher soll die repräsentative Funktion hier nicht als ein festes bzw. statisches Entsprechungsverhältnis begriffen werden, sondern mit Berücksichtigung des pragmatischen Sinnzusammenhangs. Nur in dem pragmatischen Verhältnis kann also verstanden werden, in welchem Sinne ein Zeichen ein Bezeichnetes repräsentiert. Die semantische Bedeutung eines Zeichens wird demnach nur in der Relation zwischen dem Zeichen und allen anderen Zeichen desselben pragmatischen Kontextes begreiflich. Die semantische Bedeutung ein und desselben Zeichens variiert also je nach den verschiedenen pragmatischen Prozessen. Um diesen dynamischen Zug der semantischen Konstruktion erklären zu können, fügt Peirce hinsichtlich des konstruktiven Charakters der semantischen Bedeutung ein „Drittes“ – den „Interpretanten“, dem Entsprechungsverhältnis zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem, also zwischen Zeichen und Objekt bzw. Signifikant und Signifikat hinzu, und damit wird eine triadische Relation aufgestellt, wie in Abbildung 2.3 dargestellt wird. Die triadische Relation besteht seiner Auffassung nach aus drei in der pragmatischen Dynamik konstruierten Bestandteilen: Zeichen, Interpretant und Objekt:

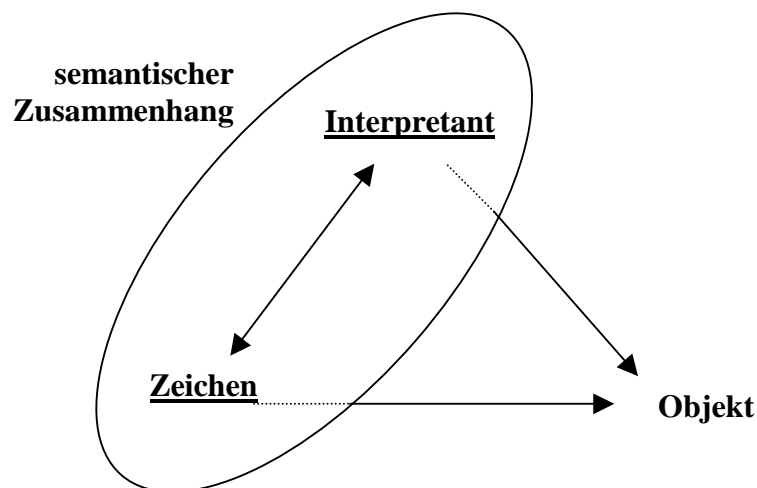


Abbildung 2.3 Die triadische Relation des Zeichens

Die triadische Relation stellt aber kein statisches Entsprechungsverhältnis dar, sondern einen dynamisch konstitutiven Prozeß: Ein Representamen kann nur dann als ein „Zeichen“ der

⁹² Vgl. Simon, 1989, S. 41ff.

triadischen Relation verstanden werden, wenn es auf einen Interpretanten Bezug nimmt, der in einem pragmatischen Prozeß eingeführt wird.⁹³ Das heißt, „Zeichen“ und „Interpretant“ stehen nicht in einem substanziellen Verhältnis zueinander. Vielmehr beruhen die beiden „Parteien“ auf der Basis derselben pragmatischen Relation, die die beiden „Elemente“ als ihre zwei Pole gleichzeitig mit sich hervorbringt.⁹⁴ Die Identitäten der beiden semiotischen „Elemente“ (als ein Paar) sind demnach aufeinander angewiesen. Mit anderen Worten: „Zeichen“ und „Interpretant“ sind beide in demselben pragmatischen Kontext herausgebildete „Elemente“, deren Zustandekommen die Entstehung der pragmatischen „Relation“ zwischen beiden bedeutet. Das „Zeichen“, der „Interpretant“ und ihre pragmatische Relation emergieren also gleichzeitig und stellen gemeinsam einen Zusammenhang – semantischen Zusammenhang – dar. Der semantische Zusammenhang weist dann auf ein „Objekt“ hin – das Repräsentierte. Sollte der „Interpretant“ ebenfalls weiterhin auf dieselbe Art und Weise einen weiteren Interpretanten mit sich hervorbringen, also in einem weiteren pragmatischen Prozeß mitsamt den weiteren Interpretanten ein „Objekt“ repräsentieren, wird der vorige Interpretant selbst zu einem „Zeichen“. So schreibt Peirce: „Anything determinates other thing (interpretant) to represent the object which it itself represents in the same way, the interpretant becomes also a sign and ad infinitum”.⁹⁵ Dieser semantische Zusammenhang, der auf ein „Objekt“ hinweist, ist also dynamisch und wird im Laufe der Zeit mit der pragmatischen Handhabung weiterhin konstruiert.

An dieser Stelle soll hervorgehoben werden, daß sich das „Objekt“ in Abbildung 2.3 nicht unbedingt auf etwas „real“ Existierendes beziehen muß. Das „Objekt“ bedeutet eigentlich bloß das „Bezeichnete“, also das Repräsentierte eines semantischen Zusammenhangs. Damit ist die Rede von dem „Objekt“ nur in der triadischen Beziehung sinnvoll. Das „Objekt“ kann also als nichts anderes denn der semantische Zusammenhang, der aus dem Zeichen und dessen Interpretant besteht, begriffen werden. Auch wenn man in Bezug auf ein Zeichen behauptet, daß es ein real existierendes „Objekt“ als Grundlage für die semantische Produktion gebe, ist diese Sichtweise nichts anderes als eine interpretative Konstruktion bezüglich des Zeichens, also nichts anderes als ein „Interpretant“ der entsprechenden semantischen Produktion im pragmatischen Kontext bezüglich des Zeichens. Die Art und Weise der semantischen Konstruktion eines Zeichens sowie seiner weiteren Interpretanten

⁹³ Siehe Peirce, 1965, S. 134ff.

⁹⁴ Die Beziehung zwischen dem „Zeichen“ und dem „Interpretanten“ und die pragmatische Relation zwischen ihnen kann auf dieselbe Weise wie die Unterscheidung von „Element/Relation“ bei Luhmann begriffen werden. „Zeichen“ und „Interpretant“ sind zwei Elemente einer pragmatischen Relation. „Element“ und „Relation“ kommen durch konstruktive Operation gleichzeitig zustande.

⁹⁵ Zitiert nach Peirce, 1965, S. 169.

kann mit Hilfe von Peirces Zeichentypen auf zwei verschiedene semiotische Dynamiken aufgeteilt werden:

Der erste Typ der semiotischen Dynamik ist **die indexikalische Dynamik**: Wenn das bezeichnete „Objekt“ als eine „reale Existenz“ im ontologischen Sinne angesehen, interpretiert und damit in weiteren semiotischen Formen zum Ausdruck gebracht wird, ist das Bezugsverhältnis zwischen dem hervorgetriebenen „Interpretanten“ und dem „Objekt“ sowie zwischen dem „Zeichen“ und dem „Objekt“ auf das Wesen (*ousia*) des „Objektes“ angewiesen. Das bedeutet, jeder neu hervorgebrachte „Interpretant“ bezieht sich damit auf dasselbe Bezugsobjekt – das im operativen Sinne vorausgesetzte „Objekt“. Ein solches „Zeichen“ wird nach der Definition von Peirce „**Index**“ genannt: „An *Index* is a sign which refers to the Object that it denotes by virtue of being really affected by that Object. (...) it is the actual modification of it by the Object“.⁹⁶ Hinzu kommt noch eine weitere Erklärung: „An *Index* or *Seme* (σημα) is a Representamen whose Representative character consists in its being an individual second“.⁹⁷ Mit der den Ausführungen von Peirce entnommenen Terminologie wird somit die in dieser Arbeit auf der Basis des Wesensbegriffes vorangetriebene semantische Dynamik dementsprechend als indexikalische Dynamik bezeichnet. Diese indexikalische Dynamik ist dadurch charakterisiert, daß ein Objekt *a priori* – „individual second“ – im operativen Sinne vorausgesetzt wird. Das Zeichen des „Objektes“ mitsamt dessen Interpretant sowie allen anschließend beigebrachten weiteren Interpretanten beziehen sich demzufolge in der indexikalischen Dynamik auf **dasselbe** Objekt, das Objekt *a priori*. Das Objekt *a priori* ist das zu Bezeichnende, zu Bestimmende und zu Erkennende. Alle entsprechenden semiotischen Ausdrücke kommen im operativen Sinne dazu zustande, das Objekt *a priori* in semiotischer Form darzustellen. Das „Objekt“ kann nur durch die semiotische Form ans Licht gebracht werden, ansonsten verbleibt es „im Dunkel“.

Der zweite Typ der semiotischen Dynamik ist hingegen **die symbolische Dynamik**: Wenn die Identität eines Zeichens nicht auf das bezeichnete „Objekt“, sondern auf eine habituelle Bezugsbasis angewiesen ist, wird das Bezugsverhältnis zwischen seinem „Interpretant“ und seinem „Objekt“ auf der Basis der „Sozialität“ des Zeichens herausgebildet und gesichert, also auf der Basis der konventionellen Vereinbarung bezüglich des Zeichens. Die symbolische Bezugsbasis eines Zeichens entsteht allmählich in der sozialen Praxis und repräsentiert einen Bezugshorizont, der einen konventionellen Rahmen der Bezugsmöglichkeit bildet. Mit dem pragmatischen Kontext der sozialen Praxis befindet sich

⁹⁶ Zitiert nach Peirce, 1965, S. 143.

⁹⁷ Ebda. S. 160.

die Bezugsbasis in einem strukturierenden Prozeß. Die konventionelle Bezugsbasis entspricht der „Regel“ (rule) bei der Definition des Symbols im Sinne von Peirce. Das **Symbol** wird in der Terminologie von Peirce folgendermaßen definiert: „A *Symbol* is a Representamen whose Representative character consists precisely in its being a rule that will determinate its Interpretant“.⁹⁸ Das „Objekt“ des Zeichens in der symbolischen Dynamik ist demnach ein konstruierter Gegenstand, der nicht vorausgesetzt wird. In der symbolischen Dynamik wird demgegenüber die habituelle semiotische Bezugsbasis des Zeichens vorausgesetzt. Die pragmatische Anwendung des Zeichens macht sich die konventionelle Bezugsbasis des Zeichens zunutze und bringt sie mit einem pragmatischen Kontext in Zusammenhang, in dem sein Interpretant entsteht und damit ein Referenzobjekt – das „Objekt“ des Zeichens – zugleich herausgebildet wird. Das Zeichen gilt demnach als ein Zeichen *a priori* im operativen Sinne. Wenn der ganze semantische Zusammenhang des Zeichens weiter als ein symbolisches Zeichen „interpretiert“ und pragmatisch angewendet wird, d.h. auf einer erneuerten Bezugsbasis weitere Interpretanten hervorgebracht werden, wird demzufolge auch ein weiteres „Objekt“ konstruiert, das aber nicht mehr **dasselbe** Objekt wie das vorige sein muß. Das heißt, die Rückbindung eines symbolischen Objektes auf das Vorhergehende ist nicht gegeben: In der symbolischen Dynamik gibt es also keine Identität des Objektes, hingegen aber doch die Identität des Zeichens – eine symbolische Identität.

An dieser Stelle sind noch zwei Punkte hervorzuheben: Erstens kann es allein durch ein Zeichen selbst, also durch seine semiotische Form, keineswegs beurteilt werden, ob es das Zeichen der indexikalischen oder der symbolischen Dynamik ist. Diese Frage kann nur in ihrer semiotischen Dynamik, also anhand der semantischen Konstruktion, beantwortet werden. Darum ist es wichtig, sich in der Analyse die Dynamik der semantischen Konstruktion eines Zeichens vor Augen zu führen. Zweitens muß unter dem Begriff des „Zeichens“ nicht unbedingt ein sprachliches Zeichen verstanden werden.⁹⁹ Denn in der sozio-semiotischen Dynamik bezieht sich das genannte Zeichen ebenfalls auf die sozio-semiotische Konstruktion, die im pragmatischen sozialen Kontext, d.h. im Kontext der sozialen Praxis interpretiert und konstruiert wird. Das als „Zeichen“ verstandene sozio-semiotische „Konstrukt“ wird, wie erwähnt, nur in ihrem semantischen Zusammenhang vor dem pragmatischen Hintergrund, also hier in einem Sinnhorizont der sozialen Praxis begreiflich. Mit anderen Worten: Durch

⁹⁸ Ebda. S. 165.

⁹⁹ In der etymologischen Hinsicht differenziert sich die griechische Bezeichnung *sēma*, die Bedeutung von Zeichen, Signal, Spur hat, beispielsweise von der Bezeichnung *gramma* (Schrift) bzw. *glōtta* und *Phōnē* (Sprache).

ständige pragmatische Einbeziehung und Interpretation desselben sozio-semiotischen Konstrukts in der sozialen Praxis bewährt es sich als ein sozio-semiotisches „Zeichen“.

Peirce geht in seiner Zeichentheorie eigentlich von der Perspektive ideologischen Ausdrucks aus und definiert damit das Zeichen als einen Representanten mit einem **mentalen** Interpretanten. Dementsprechend ist bei Peirce die Ursache der Dynamik des „*ad infinitum*“ die mentale Triebkraft: „A Sign is a Representant with a mental Interpretant“.¹⁰⁰ Die autonome Dynamik der triadischen Relation wird seiner Auffassung nach zwar durch die mentale Triebkraft vorangetrieben, verliert aber nicht deswegen ihre Eigenständigkeit:

„If, an interpretant idea having been determined in an individual consciousness, it determines no outward sign, but that *consciousness becomes annihilated, or otherwise loses all memory or other significant effect of the sign, it becomes absolutely undiscoverable* that there ever was such an idea in that consciousness; and in that case it is difficult to see how it could have any meaning to say that that consciousness ever had the idea, since the saying so would be an interpretant of that idea“.¹⁰¹ (Mit der Hervorhebung des Verfassers)

In Bezug auf die sozio-semiotische Dynamik ist die Rolle des individuellen Handelns in unserem Kontext, in einem analogischen Verhältnis für „Bewußtsein“ (consciousness) von Peirce, „absolutely undiscoverable“: Das individuelle Handeln ist zwar die Triebkraft der sozio-semiotischen Dynamik, aber die Eigenständigkeit der Dynamik ist im operativen Sinne unabhängig von dem individuellen Handeln begreiflich. In Bezug auf die Triebkraft der sozio-semiotischen Dynamik ist also in unserem Kontext die Erklärung soziologisch, zum Unterschied von dem mentalbezogenen Modell Peirces. In unserem Sinne ist also die Dynamik des sozio-semiotischen Zeichens nicht auf die individuelle Ebene, sondern auf die soziale Praxis, also auf die soziale Ebene zurückzuführen. Mit einem Wort: die Triebkraft der sozio-semiotischen Dynamik stammt aus dem **Sozialen**.

2.3.3. Die religio-kulturelle Ritualisierungsdynamik

Das Referenzobjekt eines sozio-semiotischen Konstruktes (als „Zeichen“) kann, wie bereits erklärt, bloß durch den semantischen Zusammenhang, der aus dem „Zeichen“ und seinem im pragmatischen Kontext entstehenden „Interpretanten“ besteht, begriffen werden. In Bezug auf unser Fallbeispiel der Praxisform „Verehrungspraktik“, die im Sozialen als ein sozio-semiotisches Konstrukt gilt, kann gesagt werden: Das Referenzobjekt (als „Objekt“) der sozio-semiotischen Form – „Verehrungspraktik“ (als „Zeichen“) – kann nur über konkrete

¹⁰⁰ Zitiert nach Peirce, 1965, S. 156.

¹⁰¹ Ebd. S. 170.

Praktiken (als „Interpretanten“) klar gemacht werden. Die Frage, ob das „Objekt“ eines „Zeichens“ ein „individual second“ oder ein auf der Grundlage der sozial-habituellen Bezugsbasis konstruiertes Bezugsobjekt ist, kann nur durch die semiotische Dynamik des „Zeichens“ erkannt werden, also in unserem Kontext nur durch die historisch pragmatische Darstellung der sozio-semiotischen Form von „Verehrungspraktik“.

Die Praxisform „Verehrungspraktik“ hat sich in Taiwan in unterschiedlichen sozialen Sphären, wie Familie, Sippe, Kultgemeinschaft bis zum Staat, auf verschiedene Weise durchgesetzt (vgl. 1.1) und wird jeweils in der Praxis unterschiedlich interpretiert und reinterpretiert, unabhängig von ihrer orthodoxen Ursprungsbedeutung. Die Geltung der sozio-semiotischen Identität der „Verehrungspraktik“ wird also weder durch einen bestimmten verehrten Gegenstand wie ein Geisterwesen oder eine Gottheit, noch durch eine innere Verehrungshaltung wie eine ethische Gesinnung, noch durch eine bestimmte Funktionalität, noch durch eine bestimmte sprachliche Ausdrucksform gewährleistet.¹⁰² Auch die Gottheiten, die den selben Namen tragen wie die Göttin „Mazu“ und in verschiedenen Orten volkstümlich verehrt werden, werden beispielsweise nicht als „dieselben“ angesehen. Diese in Taiwan weithin vererbte Göttin „Mazu“ hat, wie noch zu erörtern sein wird, in verschiedenen Dörfern unterschiedliche Effektivität bezüglich ihrer unterstellten Wirkungskraft. Und jede lokale Gestalt der Göttin Mazu wird auf besondere Weise interpretiert. Es werden also von Mazu jeweils verschiedene legendäre Geschichten erzählt, auch wenn alle Mazu-Göttinnen auf den gleichen Ursprung zurückgeführt werden und jeweils als Gegenstand der „Verehrungspraktik“ gelten. Außerdem sind die konkreten Formen der ihr gewidmeten „Verehrungspraktik“ nicht einheitlich. Das heißt, zwischen den unterschiedlichen Verehrungspraktiken ist kein gemeinsames „individual second“ zu finden, das in der „indexikalischen Dynamik“ vorausgesetzt wird. Es sind demnach diejenigen unterschiedlichen praktischen Darstellungsformen, die in verschiedenen Orten und auf verschiedenen sozialen Ebenen mit unterschiedlicher Ausführung, d.h. wiederholter Praktizierung, die symbolische Geltung **derselben** sozio-semiotischen Praxisform „Verehrungspraktik“ (als „Zeichen“ im zuvor erwähnten Sinne) aufbewahren. Die „Verehrungspraktik“ gilt in der chinesischen Gesellschaft alsdann vielmehr als ein sozio-semiotisches Konstrukt, das sich in der sozialen Praxis auf eine sozio-habituelle Bezugsbasis bezieht. Es ist diese sozio-habituelle Bezugsbasis, die der sozio-semiotischen Identität der Praxisform „Verehrungspraktik“ und ihrer weitgehenden Verbreitung zugrunde liegt. Ihre

sozio-semiotische Identität ist also in der sozialen Praxis konsolidiert und befindet sich weiter im Zuge der Konstruktion. Der Prozeß der Etablierung ihrer sozio-semiotischen Identität ist demnach auf eine sozio-semiotische Form (bzw. ein „Zeichen“) angewiesen, die in der sozialen Praxis als Mittel verwendet wird, und ihre sozio-semiotische Identität spiegelt sich damit in der gemeinsamen Bezeichnung „Verehrungspraktik“ wider. Die jeweilige praktische Ausführung und die Konkretisierung der sozio-semiotischen Form von „Verehrungspraktik“ sind demnach nichts anderes als die „Interpretanten“ derselben. Die entsprechende operative Dynamik, die die „Verehrungspraktik“ betrifft, ist infolgedessen eine „symbolische Dynamik“. Damit gilt die sozio-semiotische Form von „Verehrungspraktik“ in der symbolischen Dynamik als das im religio-kulturellen Umfeld vorgegebene Zeichen – als ein „Zeichen“ *a priori*, das einen gewissen sozio-habituellen Sinnzusammenhang in der Praxis voraussetzt.

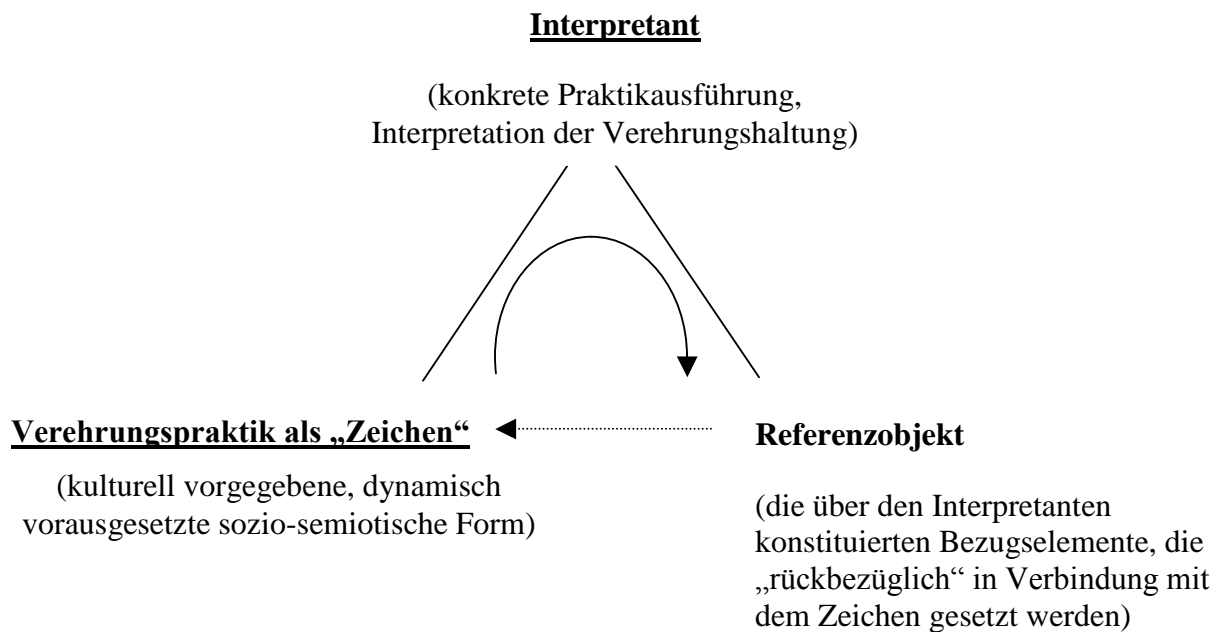


Abbildung 2.4 Die Dynamik des sozio-semiotischen Form der „Verehrungspraktik“

Die verehrten Objekte sind auch dann, wenn sie das gleiche Geisterwesen mit demselben Namen meinen, nichts anderes als Referenzobjekte der Verehrungspraktik, die in verschiedenen Praktikausführungen herausgebildet werden und deshalb nicht dasselbe sind. Denn es geht dabei nicht um ein verehrtes Objekt (wie eine bestimmte Gottheit) im

¹⁰² Die sprachlichen Ausdrücke für „Verehrungspraktik“ differenzieren sich. Im offiziellen Gebrauch bzw. im Gebrauch der konfuzianischen Literaten wird die „Verehrungspraktik“ „*ji*“ oder „*ji-si*“ genannt. Volksmündlich wird sie hingegen als „*bai*“ oder „*ji-bai*“ bezeichnet.

ontologischen Sinne, sondern um das während der konkreten Praktikausführung konstituierte Verehrte. Bei dieser praktischen Realisation handelt es sich um eine strukturierte und strukturierende Doppelsicht, also um die Verstärkung der Legitimität der kulturell symbolisierter Praxisform – symbolischen Geltung – im Sinne von Bewährung auf der einen Seite und um eine pragmatische Konstruktion mittels der praktischen Ausführung im konstruktiven Sinne auf der anderen Seite. Jede konkrete Darstellung der Verehrungspraktik repräsentiert also eine Art von Stilisierung und hat doppelte Funktionen in sich: Zum einen wird die Geltung des sozial-habituellen Bezugsrahmens des sozio-semiotischen Zeichens der Verehrungspraktik dadurch weiterhin vorangetrieben, d.h., die symbolische Identität der „Verehrungspraktik“ wird in der Praxis gesichert; zum anderen werden die Eigentümlichkeit einer Verehrungspraktik und ihr Unterschied von allen anderen Verehrungspraktiken zugleich in der praktischen Ausführung bewirkt, d.h., die Distinktion der praktischen Ausführungen voneinander wird dabei gefördert. Stilisierung heißt hier stilistische Ausarbeitung einer bestimmten Art und Weise der Ritualführung einschließlich der Ritualgänge, der verwendeten Opfergaben, der Teilnahmebedingungen, der Bestimmung des Datums des Opfers usw. All dies stellt einen eigenartigen Stil der rituellen Praktik dar. Es ist also der Stilisierungsprozeß, der aufgrund der säkularen Konkurrenz die Dynamik des religiösen „Zeichens“ in Gang setzt. Das bedeutet zugleich, daß das dem „Objekt“ zugehörige Geisterwesen in der konkreten Praktik bestimmt, erkannt, bedacht und dadurch konstruiert wird, wie es in Abbildung 2.4 veranschaulicht wird.

Diese Stilisierung der Praktik vertritt keineswegs einen Prozeß, der allein durch eine kreative Handlung der sie Praktizierenden vorgetrieben würde. Die Stilisierung ist ein Prozeß der strategischen Distinktion, die zwischen verschiedenen Gruppen von Praktizierenden, also in Querbeziehungen zwischen religiösen Spezialistengruppen bzw. Laienvereinigungen, entsteht und zur Selbstidentifikation bzw. Unterscheidung von anderen fungiert.¹⁰³ Demzufolge wird die symbolische Dynamik bezüglich des „Jenseits“ zwar keineswegs durch säkulare Beziehungen bestimmt, aber doch *über sie* vorangetrieben. Die Triebkraft der symbolischen Dynamik stammt demnach aus der Wiederholung der Distinktion (Stilisierung der Verehrungspraktik in unserem Fall), die in der Praxis der sozialen Konkurrenzkämpfe vorangetrieben wird. Diese Stilisierungsdynamik ist in Taiwan mit der allmählichen

¹⁰³ Diesbezüglich kann man auch die Definition Soeffners vergleichen: „>Stil< (...) ist vielmehr ein *Produkt* sozialer Interaktion, Beobachtung und Interpretation. (...) Eine Person, die einen Stil produziert, zeigt damit an, daß sie sich in Distanz zu sich selbst und ihrer sozialen Umgebung setzt, d.h. daß sie auch sich selbst beobachtend und interpretierend gegenübertritt. – >Stil< wird so zu einem Ausdrucksmittel und zu einer Darstellungsform sozialer *Abgrenzung*. (...) Er veranschaulicht >Mitgliedschaft in ...< und >Abgrenzung von ...

Entstehung des religiösen Feldes seit 1949 immer deutlicher zu spüren und intensiver geworden.¹⁰⁴

Aus den vorhergehenden Ausführungen ist zu erschließen, daß sich die Dynamik der religio-kulturellen Konstruktion am Beispiel der Praxisform „Verehrungspraktik“ als symbolische Dynamik darstellt. Kann die Dynamik der religio-kulturellen Konstruktion in der chinesischen Gesellschaft aber durch das Beispiel charakterisiert werden? Gilt die Praxisform „Verehrungspraktik“ als ein charakteristisches Beispiel oder als ein Einzelfall? Diese Frage wird erst im zweiten Teil in umfangreicheren Ausführungen bezüglich der religiösen Konstruktion aus sozio-semiotischer Sicht beantwortet.

< durch bewußte Präsentation und Stilisierung eines Selbst für interpretierende andere (Beobachter)“. Siehe Soeffner, 1995, S. 81.

¹⁰⁴ Darüber hinaus können **rituelle Praktik** und **liturgische Praktik** auf Basis der sozio-semiotischen Dynamik unterschieden werden: Wenn eine Praktik als ein sozio-semiotisches „Zeichen“ in der „symbolischen Dynamik“ pragmatisch vorangetrieben wird, wird deren „Objekt“ nach dem (konventionellen) Gesetz artikuliert, und das „Objekt“ gilt als ein konstituiertes Referenzobjekt. Das Referenzobjekt ist dann jeweils durch konstruierte eigentümliche Elemente, wie z.B. Geisterwesen bzw. Gottheiten, charakterisiert. Diese Praktik wird dementsprechend als **rituelle Praktik** bezeichnet. Hingegen weist die **liturgische Praktik** auf ein anderes vorausgesetztes „Objekt“ („individual second“) hin. Die liturgische Praktik zentriert sich demnach in ihrer konstruktiven Dynamik um das Vorausgesetzte, wie z.B. um ein bestimmtes jenseitiges Wesen. Angesichts desselben Vorausgesetzten könnten dann mehrere Praktikmöglichkeiten situationsabhängig herausgebildet werden, um **dasselbe** Transzendente in unterschiedlichen praktischen Formen zum Ausdruck zu bringen. Zweifelsohne sollen die jeweiligen konkreten Darstellungen der „Verehrungspraktik“ im unseren Kontext als ritualisierte Praktiken bezeichnet werden.

3. Das religiöse Wachstum in Taiwan aus der Perspektive der religiösen Ökonomie

Seitdem die Staatsbildung nach dem Zweiten Weltkrieg in Taiwan Gegenstand einer herrschenden politischen Ideologie geworden ist, ist durch staatliche Regulierung allmählich eine gemeinsame, institutionelle-rechtlich Basis für heterogene religiöse Institutionen zustande gekommen. Dabei ist der religiöse „Konsum“ der Bevölkerung (in unterschiedlichen Formen wie finanzielle Beiträge, Beihilfen) immer wichtiger für die religiösen Institutionen geworden. Dies charakterisiert den entscheidenden Wandel der religiösen Entwicklung in der Gegenwart, nämlich den Wandel von „**konventionellem Konsum**“ zu „**selektivem Konsum**“, wie bereits in Kapitel 2.2 dargestellt worden ist. Der Wandel des religiösen Konsumschemas geht aber mit dem religiösen Wachstum in Taiwan einher. Angesichts der synchronistischen Entwicklung wird in diesem Kapitel das religiöse Wachstum und deren Zusammenhang mit dem Wandel der religiösen Form ausführlich behandelt. Dabei wird der amerikanische theoretische Ansatz der „religiösen Ökonomie“ zur Betrachtung und Beschreibung der Entwicklung der religiösen Institutionen einbezogen.

Zunächst werden in diesem Kapitel die heutige religiöse Kategorisierung in Taiwan sowie die einschlägige Problematik behandelt, um einen Überblick über die religiösen Kategorien darzulegen (3.1). Anschließend werden das religiöse Wachstum und die relevanten Merkmale desselben in Taiwan anhand statistischer Daten ausführlich dargestellt (3.2). Ferner werden Thesen zur religiösen Ökonomie mitsamt den bei ihrer Aufstellung vorausgesetzten Annahmen bezüglich der christlichen kulturellen Konstellation untersucht. Dabei wird versucht, auf der Grundlage der theoretischen Perspektiven der religiösen Ökonomie eine Erklärungsmöglichkeit für die religiöse Entwicklung in Taiwan zu gewinnen (3.3). Schließlich werden auf der Basis der theoretischen Ausgangspunkte die charakteristischen Merkmale der Entwicklung der religiösen Institutionen in Taiwan herausgearbeitet, um die Anwendbarkeit der Theorie der religiösen Ökonomie zu verdeutlichen. Damit wird die Tauglichkeit der einschlägigen Thesen mit Bezug auf das religiöse Wachstum in Taiwan auf den Prüfstand gestellt (3.4).

3.1. Die gegenwärtige Kategorisierung der Religion in Taiwan

In Taiwan stellt die religiöse Kategorisierung stets eine heikle Problematik dar. Das Problem besteht nicht in der Schwierigkeit, wie man die Religionen in Taiwan definieren und nach welchen Kriterien man die taiwanesischen Religionen typisieren sollte, sondern darin, daß eine von einem bestimmten Kriterium ausgehende Bezeichnung bezüglich einer religiösen

Institution mit der Selbstbezeichnung derselben oftmals nicht identisch ist. Seitdem der Terminus von „*zhong-jiao*“ („Religion“) ins Chinesische eingeführt worden ist, ist es in der Fremdbetrachtung infolge der Übernahme der kulturellen Selbstbetrachtung der chinesischen Gesellschaft geläufig die Lehrtraditionen – Buddhismus, Taoismus und Konfuzianismus – nach drei religiösen Kategorien – der Buddhistischen, der Taoistischen und der Konfuzianischen – aufzuteilen.¹⁰⁵ Die dreifache religiöse Kategorisierung ist also abgesehen von vielfältigen Eigentümlichkeiten der einzelnen religiösen Institutionen und den Lehrtraditionen entsprechend bloß auf die gedankliche Herkunft ausgerichtet. Gerade weil die **gedankliche** Dreiteilung keine **institutionelle** Entsprechung hat, kann eine solche Kategorisierung auf der institutionellen Ebene nur die „Etikettierung“ statt der Charakterisierung verschiedener religiöser Institutionen leisten. Auch diese institutionelle Etikettierung ist häufig umstritten, weil die meisten religiösen Institutionen bezüglich ihrer Glaubensvorstellungen sehr stark synkretistisch geprägt sind.¹⁰⁶ Außerdem war traditionell ein Bedarf an einer um ihre gedankliche Herkunft zentrierte Selbstbezeichnung bzw. Etikettierung bei den meisten volkstümlichen religiösen Institutionen überhaupt nicht vorhanden. Daher haben viele religiöse Institutionen heutzutage große Schwierigkeiten, die eigene Zugehörigkeit zu einer bestimmten „Religion“ bzw. zu einer bestimmten gedanklichen Tradition zu bestimmen.¹⁰⁷ Darum stößt man unabdingbar auf die Schwierigkeit, Forschung über die angeblichen „buddhistischen“ bzw. „taoistischen“ Institutionen an ihnen zu betreiben. Denn die angeblichen „buddhistischen“ bzw. „taoistischen“ Institutionen haben meistens entweder nicht nur oder sogar nur wenige buddhistische bzw. taoistische gedankliche Elemente in sich.¹⁰⁸

Diese religiöse Dreiteilung ist sogar in der chinesischen Gesellschaft, auch derjenigen in Taiwan, nicht selbstverständlich. In Taiwan wird die „Religion“ beispielsweise in der Forschung bzw. in der öffentlichen Meinung ebenfalls geläufig dreigeteilt, jedoch in einer anderen Konstellation: die buddhistische und die taoistische Religion sowie die Volksreligion.¹⁰⁹ Dabei wird „Volksreligion“ grundsätzlich als Sammelbegriff für alle

¹⁰⁵ Siehe Kleeman, 1996, S. 547f.

¹⁰⁶ Vgl. Köhn, 1998, S. 48.

¹⁰⁷ Bei einer staatlichen Umfrage konnten 64% aller „buddhistischen Institutionen“ und 79% aller „taoistischen Institutionen“ nicht die Frage beantworten, welcher Glaubensrichtung bzw. Praktiktradition sie angehören, auch wenn sie sich bei der Umfrage ohne Alternative entweder als Buddhistischen oder Taoistischen bezeichnen konnten. Siehe den amtlichen Bericht – „Der Bericht der generellen Ermittlung der Religion“, 1995, Ministerium für Statistik, Taipei, S. 34.

¹⁰⁸ Vgl. Fong-Mao Lee, 1994, S. 216f.

¹⁰⁹ Die Ausschließung des Konfuzianismus ist zweifelsohne auf die lange Tradition der Trennung zwischen Orthodoxie (ethische Diskurse) und geduldeter Heterodoxie (jenseitsbezogene Diskurse), wie zuvor in Kapitel 1.1 bereits diskutiert, zurückzuführen.

anderen religiösen Institutionen gebracht, die keinen bzw. nur einen lockeren Bezug zur buddhistischen bzw. taoistischen Klostertradition haben. Diese Dreiteilung in die buddhistischen, die taoistische und die Volksreligion ist zwar eine übliche Art von Kategorisierung in Taiwan, jedoch nicht die politisch legitime. Aus politisch-administrativer Sicht werden alle traditionellen religiösen Institutionen grundsätzlich bloß in die „buddhistische“ und die „taoistische“ aufgeteilt, und die genannten Volksreligionen werden prinzipiell ohne weiteres den zwei Kategorien zugeordnet. Alle anderen „Religionsarten“ sind entweder von Ausland eingeführte Religionen oder erst nach dem Zweiten Weltkrieg in Taiwan gegründete religiöse Institutionen, wie in der folgenden Tabelle 3.1 gezeigt wird.

In Tabelle 3.1 zeigt die staatliche Statistik an, daß die religiösen Einheiten in Taiwan offiziell in 15 Religionsarten aufgeteilt werden. Diese Kategorisierung ist allerdings nicht unproblematisch, denn die neun einheimischen Religionsarten sind nicht nach einem eindeutigen Kriterium aufgeteilt: Die „taoistische“ und die „buddhistische“ Religion bedeuten eher jeweils einen Sammelbegriff und stellen hier eine kategoriale Bezeichnung dar. Unter ihnen kann eine Menge von völlig verschiedenen, eigenständigen religiösen Institutionen gefunden werden. In der Regel kann die offizielle Anmeldung einer traditionellen religiösen Institution nur unter dem Dach von zwei Assoziationen – „Nationale Taoistische Assoziation“ und „Nationale Buddhistische Assoziation“ – vorgenommen werden.¹¹⁰ Das heißt, eine traditionelle religiöse Institution kann bei der offiziellen Anmeldung zu ihrer Bezeichnung praktisch nur zwischen „Taoistischem“ und „Buddhistischem“ wählen. Die Möglichkeit einer offiziellen Anmeldung unter einem anderen Namen ist zwar gegeben, soll aber dann als Sonderfall behandelt werden und wird erst nach besonderer Ermittlungen und Einschätzung gestattet. In der Tabelle 3.1 gehören alle anderen einheimischen Religionsarten außer „Taoistisch“ und „Buddhistisch“ eben diesem Sonderfall an. Sie vertreten also keine religiöse Kategorie, sondern jeweils bloß eine eigenständige Institution. Weil sie sich bei der formalen Anmeldung institutionell von den beiden Dachassoziationen unterscheiden wollten und jeweils wegen spezifischer politischer Überlegungen die besondere Erlaubnis erhalten konnten, ist es ihnen gestatten worden, sich unter ihrem je eigenem Institutionsnamen offiziell anzumelden und sich damit von den zwei Haupttypen zu differenzieren. In der Statistik werden sie jeweils als eine eigenständige „Kategorie“ angegeben.¹¹¹

¹¹⁰ Siehe Zhi-Yu Wang, 1997, S. 16.

¹¹¹ Die Kategorisierung ist im Grunde genommen vor dem Hintergrund der politischen Überlegungen vorgenommen worden. Außer der Taoistischen, der Buddhistische und I-Kuan-Dao sind beispielsweise alle anderen kleinen „Religionsarten“ durch das Motto der Wiederbelebung der konfuzianischen Tradition geprägt worden und sie haben zur Regierung gehabt und sind deshalb als offiziell anerkannte religiöse Institutionen legitimiert worden.

I. Tempel/Altar (Kulthaus)						
Art \ Gründungs-jahr	1811-1910 (100 J. Abstand)	1911-1950 (40 J. Abstand)	1951-60	1961-70	1971-80	1981-1992
Taoistisch	1460	1842	821	1486	2437	3686
Buddhistisch	205	409	231	370	397	539
Li			3	1	3	2
Hsun-Yuan			2	2	8	3
Tian-Di					2	2
I-Kuan-Dao		5	6	17	34	62
Tian-Der					4	4
Hsia				3	1	
Tiantse-Hitsi						1
Summe	1665* (16,65 / Jahrzehnte)	2256* (56,4 / Jahrzehnte)	1066	1876	2886	4299

II. Kirche/Gemeinde						
Art \ Gründungs-jahr	1811-1910 (100 J. Abstand)	1911-1950 (40 J. Abstand)	1951-60	1961-70	1971-80	1981-1992
Evangelisch	90	229	603	374	325	278
Katholisch	17	40	315	175	52	13
Tian-Li		6	1	3	9	6
Islam		1		1		1
Baha'í				2		
Mormon				5	3	1
Summe	107* (0,1 / Jahrzehnte)	276* (6,9 / Jahrzehnte)	919	560	389	299

(Staatlichen statistischen Angaben 1995)¹¹²

Tabelle 3.1. : Chronologische Entwicklung der Gründungsanzahl der religiösen Versammlungseinheiten

¹¹² Seit 2000 wurden in der einheimischen Kategorie die „konfuzianistische“ und die „Mile-Dado-Gemeinschaft“ hinzugefügt. Aber wie alle anderen einheimischen „Religionsarten“ bezieht sich die „konfuzianistische“ ebenfalls auf eine eigenständige religiöse Institution namens „die Konfuzianistisch“ statt auf eine religiöse Kategorie. Siehe Ching-Shen Huang, 2000, S. 62.

Die amtliche religiöse Registration, die seit den 1970er Jahren stark gefördert wird, ist in erster Linie aus administrativen Überlegungen auf alle religiösen Institutionen wie Tempel, Gemeinde usw. ausgerichtet, vor allem auf diejenigen, die Vermögen besitzen.¹¹³ Es wird die Tendenz gefördert, daß sie sich offiziell als juristische Person in Form einer Stiftung anmelden. Unregelmäßig wird die staatliche Ermittlung bei verschiedenen religiösen Institutionen vorgenommen. Unter dem Titel „Generelle Ermittlung der religiösen Institution“ schließt sie fast alle religiösen Institutionen ein, bis auf einige verborgene existierende Institutionen, die man in der Öffentlichkeit nicht findet. Das Ergebnis der letzten Ermittlung bezüglich der religiösen Institutionen von 1995 wurde oben in Tabelle 3.1 aufgelistet. Bei der staatlichen Ermittlung waren die Zielgruppe alle religiösen Institutionen, egal ob sie offiziell angemeldet waren oder nicht. Sie bekamen von der lokalen Verwaltungsbehörde jeweils einen Fragebogen, in dem die detaillierten Informationen anzugeben waren, d.h., die Fragebögen waren von der religiösen Institution selbst auszufüllen. Die Antwort auf die Frage nach der Religionsart war eben bei der Ermittlung auch von den religiösen Institutionen selbst zu geben.¹¹⁴ Alle registrierten religiösen Institutionen sollten damit ihre offizielle Religionsart angeben. Für alle nicht registrierten einheimischen religiösen Institutionen ist die Auswahl eben dann entweder „taoistisch“ oder „buddhistisch“. Außerdem zeigt die Tabelle 3.1 an, daß alle religiösen Institutionen in der staatlichen Statistik auf zwei Kategorien aufgeteilt sind. Die eine subsumiert Institutionen, die durch den Besitz eines Tempels/Kulthauses gekennzeichnet sind, und sie vertritt diejenigen religiösen Institutionen, die aus der einheimischen Kultur erwachsen sind. Die andere Art von religiösen Institutionen wird als Kirche/Gemeinde kategorisiert, und sie weist alle vom Ausland eingeführten religiösen Institutionen auf. Auch die islamische Moschee sowie die Institution „Baha’i“ wird dieser Kategorie zugeordnet.¹¹⁵

¹¹³ Siehe Ching-Shen Huang, 2000, S. 72.

¹¹⁴ Siehe „Den Bericht für die generelle Ermittlung der Religion“, 1995, Ministerium für Statistik, Taipei, S. 23

¹¹⁵ Die Kategorie von Kirche/Gemeinde für alle anderen ausländischen Religionseinheiten ist ebenfalls nicht angemessen. Denn die Moschee wird damit der spezifisch christlichen Bezeichnung von „Kirche“ (*jao-tang*) oder „Gemeinde“ (*jao-hue*) subsumiert, auch wenn es eine andere, spezifische chinesische Bezeichnung - „*qing-zhen-si*“ - für „Moschee“ gibt. Daran kann man abermals die Problematik bei der Bestimmung der religiösen Bezeichnungen erkennen.

3.2. Das gegenwärtige religiöse Wachstum in Taiwan

Von religiösem Wachstum einer Gesellschaft kann man aus drei Perspektiven reden, d.h. unter den Gesichtspunkten der Steigerung der Gesamtzahl der religiösen Institutionen, der Zunahme der Anhänger der religiösen Institution und der Erhöhung der Intensität der Relation zwischen Anhänger und ihrer Institution, nämlich der Steigerung der Teilnahme der Anhänger an religiösen Tätigkeiten. Das erste Merkmal trifft auf die gegenwärtige religiöse Entwicklung in Taiwan zu. Das zweite und das dritte sind aber nur bei manchen religiösen Institutionen zu sehen, die jedoch die neue religiöse Entwicklung in Taiwan repräsentieren können. Sie sind also diejenigen religiösen Institutionen, die durch die zuvor erwähnte, entstehende institutionell-selektive Form des Religiösen gekennzeichnet werden können. In der folgenden Diskussion wird versucht, mittels der statistischen Angaben die Verhältnisse des religiösen Wachstums zu charakterisieren, wie es von Abbildung 2.2 angezeigt wird.

Die statistischen Daten bezüglich der Anzahl der Gründungen von religiösen Institutionen, die Tabelle 3.1 bietet, können mit der folgenden graphischen Darstellung in Abbildung 3.1. zusammengefaßt werden:

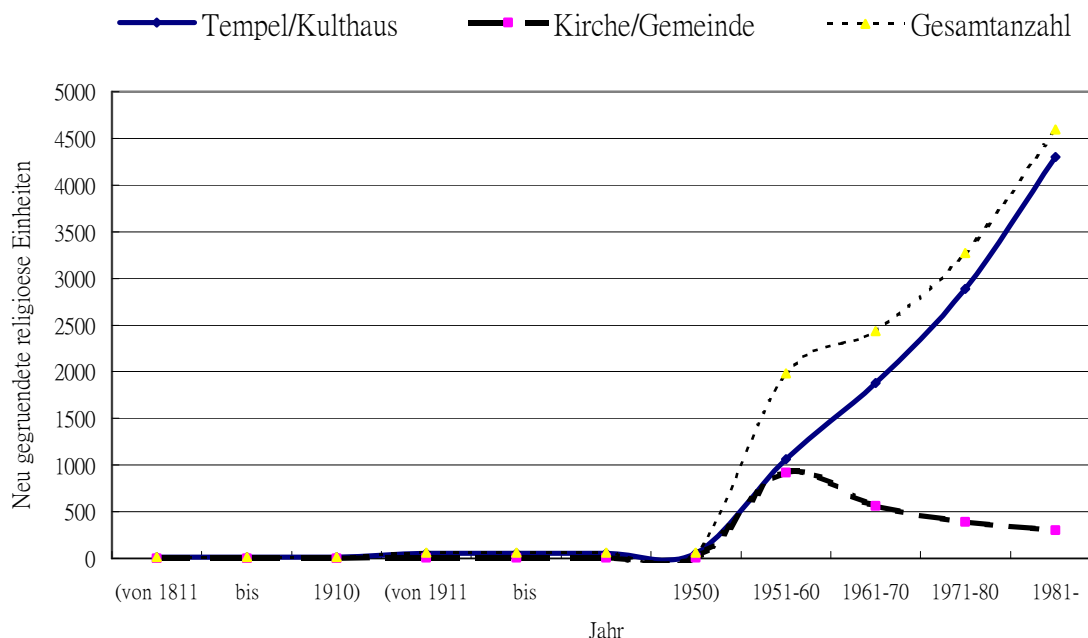


Abbildung 3.1 Die Entwicklung der Anzahl aller religiösen Institutionen in Taiwan

Der Abbildung 3.1 kann man zwei Sachverhalte entnehmen: Erstens sind die heutigen religiösen Institutionen meistens nach den 1950er Jahren, nämlich nach dem Ende der japanischen Kolonisation bzw. seit dem Anfang des Aufbaus des Nationalstaates, gegründet worden. Und zwar steigt die Zunahme der Gesamtzahl aller religiösen Institutionen tendenziell an. Zweitens stellen der Verlauf der Zunahme der einheimischen religiösen Institutionen (Tempel/Kulthaus) und der Verlauf der Zunahme der ausländischen religiösen Institutionen (Kirche/Gemeinde) seit den 1960er Jahren zwei entgegenlaufende Wachstumskurse dar. Die „Kirchen/Gemeinden“, u.a. vor allem die christlichen Organisationen (mit ihrem höchsten Prozentanteil von 98,5% an der Gesamtzahl der aus dem Ausland stammenden „Kirchen/Gemeinden“), hatten in den 1950er Jahren einen dramatischen Aufschwung erlebt. Jedoch wurde ihr Wachstum seit den letzten 1960er Jahren eingedämmt, und zwar dauert die Stagnation des christlichen Wachstums bis heute an. Hingegen nahm die Anzahl von einheimischen „Tempeln/Kulthäusern“ nicht nur kurz nach dem Ende der japanischen Kolonisation mit der Gründungsanzahl von 1066 pro Jahrzehnt drastisch zu, im Vergleich zur vorigen Anzahl von gut 56 während der Kolonialzeit. (siehe Tabelle 3.1), sondern das Wachstum hält bis heute noch weiter an, und zwar mit einer ansteigenden Rate.

Zweimalige religiöse Aufschwünge

Weil die in Tabelle 3.1 angegebenen Daten zwischen 1993 und 1994 erhoben worden sind, kann das Verhältnis des Wachstums der religiösen Institutionen nach dem entscheidenden Zeitpunkt, nämlich der Aufhebung der rechtlichen Einschränkung der Vereinigungsfreiheit im Jahr 1987, von den angegebenen statistischen Daten nicht widerspiegelt werden. Das religiöse Wachstum nach 1987 kann dennoch durch eine andere offizielle Statistik ergänzt werden, nämlich die der Anzahl der offiziell registrierten „religiösen Organisationen“. Im Gegensatz zu den religiösen Institutionen in Tabelle 3.1 bezieht sich der Ausdruck „religiöse Organisation“ auf die religiöse Institution, die einer spezifischen Rechtsordnung zufolge offiziell u.a. als eine Art von Zivilorganisation angemeldet ist. Die statistische Anzahl der religiösen Organisationen wird offiziell jährlich veröffentlicht. Die amtlichen statistischen Angaben werden wie folgt mit Abbildung 3.2 dargestellt:

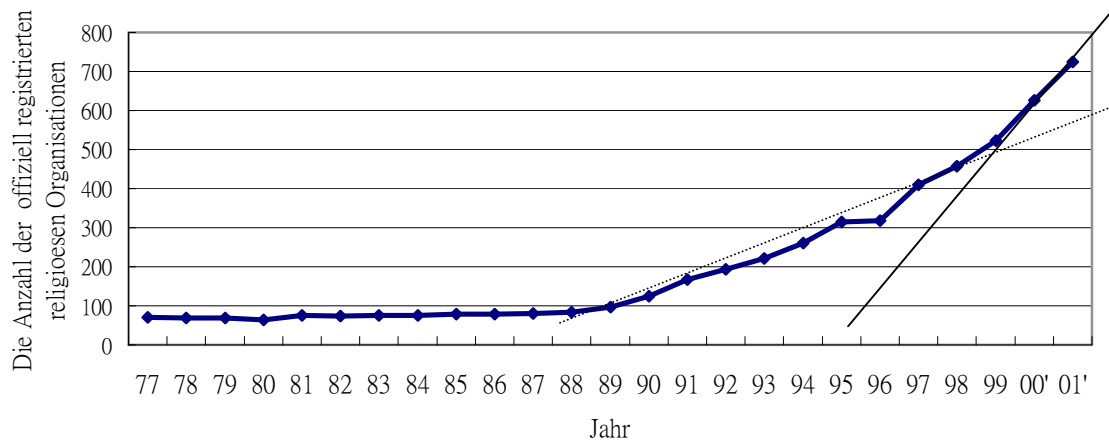


Abbildung 3.2 Die Entwicklung der Anzahl der religiösen Organisation

In Abbildung 3.2 zeigt die Entwicklung der religiösen Organisationen seit 1987 einen eindeutigen Aufschwung. Sicherlich dürfte es vor 1987 wegen der strengen Registrierungskonditionen unter dem Kriegsrecht noch viele unregistrierte religiöse Institutionen gegeben haben, die sich erst nach 1987 nachträglich offiziell anmeldeten und damit in der Abbildung nicht richtig berücksichtigt werden können. Daher sollten die angezeigten Zahlen für die Jahre vor 1987 in der Abbildung nach oben auf einen relativ höheren Zahlenstand korrigiert werden können. Demnach sollte die Steigerung der Anzahl der neuen religiösen Organisationen nach 1987 nicht so drastisch, wie es in Abbildung 3.2 angezeigt wird, aussehen. Trotzdem kann die Tendenz der Zunahme doch durch eine weitere Betrachtung bestätigt werden: In Abbildung 3.2 werden zwei verschiedene Steigerungsraten jeweils mit einer geraden Linie angezeigt, das eine Mal ab etwa 1989 und das andere Mal sogar mit einer noch höheren Rate seit etwa 1998.¹¹⁶ Die 1989 einsetzende Wachstumstendenz ist also immer deutlicher. Die Tatsache, daß die Anzahl der „religiösen Organisationen“ fast zehn Jahren später, also nach allen möglichen nachträglichen Registrationsen, noch immer weiter und sogar kräftiger wächst, bestätigt zweifelsohne den Sachverhalt der generellen religiösen Wachstumstendenz in Taiwan.¹¹⁷

Aus den zwei graphischen Abbildungen 3.1 und 3.2 ziehen wir zusammenfassend die Konsequenz, daß sich das religiöse Wachstum in den letzten zweihundert Jahren durch zweimalige Aufschwünge auszeichnet: Einmal kam es nach der japanischen Kolonisation

¹¹⁶ Im Vergleich zu 1986 hat sich die Anzahl der registrierten religiösen Organisationen bis heute vervierfacht und zumindest noch verdoppelt im Vergleich zu 1998.

zum Aufschwung, und ein anderes Mal nach der Aufhebung des Kriegsrechtes im Jahre 1897. Nach dem Abzug der japanischen Kolonisation, also dem Ende ihrer Kontrolle und dem Rückzug ihrer hegemonialen Staatsreligion *Shinto*, d.h. nach der Aufhebung des Verbotes der religiösen Tätigkeiten einheimischer Glaubensgemeinschaften, waren viele einheimische religiöse Riten, Assoziationen, Kultgemeinschaften sowie der Bau von Tempeln wieder belebt worden. Dies wirkte sich ebenfalls auf die christliche Entwicklung in Taiwan aus: Kurz nach dem Ende der japanischen Kolonisation wurde also die Beschränkung des christlichen Missionswesens abgeschafft und daraufhin war das christliche Wachstum zu der Zeit ebenfalls sehr deutlich zu sehen. Zu einem weiteren religiösen Wachstumsturm kam es in Taiwan abermals nach der Aufhebung des Kriegsrechts im Jahre 1987. Die gesellschaftlichen Konstellationen für die zweimaligen religiösen Aufschwünge waren zwar unterschiedlich. Der Hintergrund für die jeweilige religiöse Hochblüte war jedoch beide Male durch die Aufhebung der einschlägigen politischen Beschränkung gekennzeichnet.

Von religiös organisatorischer Vermehrung bis zu religiöser Expansion

Die zweimaligen religiösen Aufschwünge stellten in erster Linie eine religiöse Pluralisierung dar. Die Wiederbelebung der religiösen Institutionen nach dem Ende der japanischen Kolonialherrschaft bedeutete die Restauration vieler vorher unterdrückter religiöser Tätigkeiten und religiöser Gruppierungen. Daher ist in diesem Strom der religiösen Renaissance kaum eine neue Organisationsform entstanden.¹¹⁸ Das heißt, das Verhältnis zwischen religiösen Spezialistengruppen, Laienvereinigungen und lokaler Bevölkerung blieb immer noch wie früher in der Form der konventionell-gemeinschaftlichen religiösen Form. In Taiwan waren auf die Konsumbasis ausgerichtete Missionsaktivitäten bis zum Ende der 1970er Jahre noch kaum zu finden.¹¹⁹ Somit kam von einem damaligen Wachstum im Sinne der Vergrößerung der religiösen Organisation keineswegs die Rede sein.

Hingegen sind bei dem zweiten religiösen Aufschwung nach 1987 viele neue religiöse Organisationsformen entstanden. Diese Entwicklung setzte eigentlich am Anfang der 1980er Jahre zögerlich ein.¹²⁰ Der Wachstumsstrom ist seitdem nicht nur durch die religiös

¹¹⁷ Andererseits ist die fast verdoppelte Wachstumsrate pro Jahrzehnt auch schon viel zu hoch im Vergleich zum Wachstum der Gesamtbevölkerung.

¹¹⁸ Diejenigen religiösen Organisationen, die man als neue sehen kann, sind meistens solche, die nach dem Zweiten Weltkrieg vom Festland eingewandert sind. Die buddhistische Klosterform war beispielsweise vor dieser Zeit nicht in Taiwan zu finden.

¹¹⁹ Vor 1980 waren die Missionsaktivitäten ausnahmsweise nur bei christlichen Organisationen und der damals noch für illegal erklärten einheimischen religiösen Gruppe „I-Kuan-Dao“.

¹²⁰ Siehe Zhi-Ming Cheng, 1995, S. 91.

organisatorische Vermehrung, sondern auch durch die Vergrößerung der Anzahl der Anhänger der religiösen Institutionen charakterisiert. Solchen sich vergrößernden religiösen Institutionen ist es gemeinsam, daß sie alle die institutionell-selektive religiöse Form annehmen. Deren religiöse Spezialisten spielen also in dem Drei-Akteurtypen-Verhältnis von religiösem Spezialisten, Laienorganisation und Mitglied, wie in Abbildung 2.2 angezeigt wurde, eine aktive Rolle und bilden verschiedene Laienfunktionäre heran. Und das wichtigste Merkmal dafür ist, daß die Erweiterung der Konsumbasis im Zentrum aller ihrer religiösen Aktivitäten steht. Deren Charakter ist also dadurch geprägt, daß ein Anhänger eine relativ starke Identität mit seiner religiösen Institution gewinnt.¹²¹ Ein Anhänger ist sich also in diesem Modell von „selektivem Konsum“ seiner Zugehörigkeit stark bewußt, und zwar weiß es ganz genau, welchem Funktionär der religiösen Institution es gehört, und welche Aufgabe es erledigen soll. Eine solche religiöse Organisationsform, die drei Akteurtypen – die religiösen Spezialisten, die Laienorganisation, die Mitgliedschaft – in eine organisatorische Institution bringt und sie eine gemeinsame Zugehörigkeit entwickeln läßt, bewirkt leicht die Vergrößerung der Mitgliedschaft sowie intensivere Mitgliedsbeziehungen.

Zwei Typen von wachsender religiöser Organisation

Die wachsende neue religiöse Organisationsform mit einem relativ klaren Mitgliedskriterium (aber immer noch nur mit schwach durchgesetztem institutionellem Ausschließlichkeitsanspruch) ist, wie gesagt, durch enge organisatorische Verbindung zwischen religiösen Spezialisten und Laienvereinigung geprägt. Solche wachsenden religiösen Organisationen kann aber hinsichtlich der Organisationsform weiter nach zwei Typen unterscheiden, nämlich dem Typ, der die Beziehungspflege zwischen den Mitgliedern den Mittelpunkt ihres Programms setzen; und demjenigen der hingegen die interaktiven Beziehungen zwischen den Mitgliedern gar nicht beachtet. Diese beiden Typen werden dementsprechend jeweils als der kollektive Typ und der private Typ bezeichnet.

Der erste, der kollektive Typ, legt, mit Vergleich zu anderen religiösen Organisationen, viel Wert auf die Querbeziehungen zwischen den Mitgliedern und eventuell auch auf ihre sozialen Beziehungen zu Nicht-Mitgliedern, wie z.B. die Beziehungen zu ihren Verwandten, Freunden und Arbeitskollegen. Die Verbindung zwischen dem Individuum (seiner inneren Überzeugung) und dem Sozialen (der äußeren sozialen Ordnung) wird also mit Nachdruck hervorgehoben. Diesen Typus vertreten exemplarisch die religiöse Organisation „I-Kuan-

¹²¹ Ebda. S. 94.

Dao“, und die buddhistische Organisation „Tzu-Chi“. ¹²² Deren Wachstum wird jeweils in der folgenden Abbildung 3.3 angezeigt.

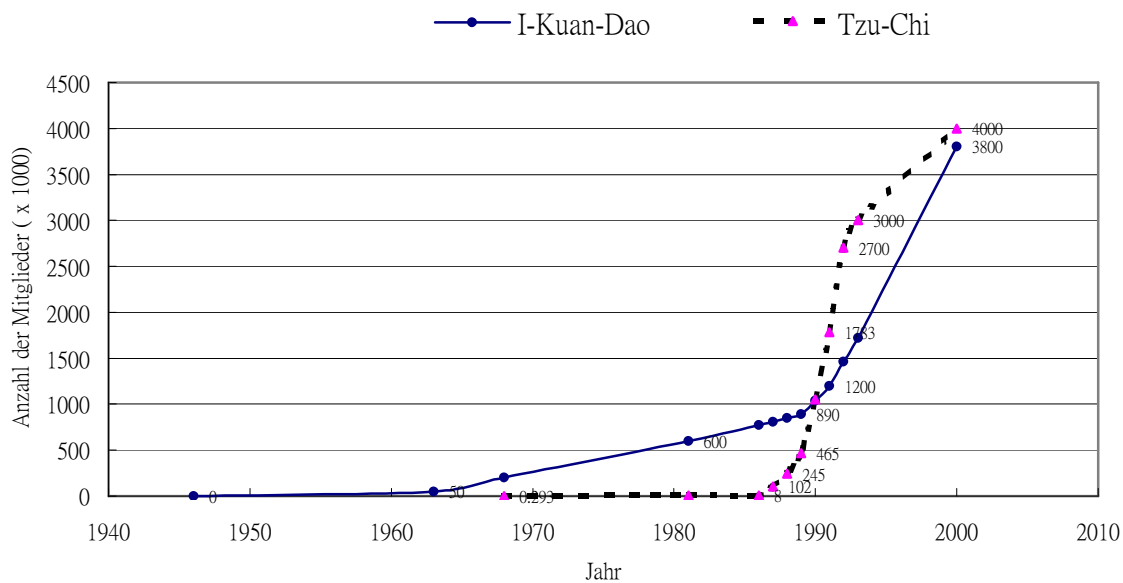


Abbildung 3.3 Die Entwicklung der religiösen Institutionen „I-Kuan-Dao“ und „Tzu-Chi“ ¹²³

Die beiden genannten religiösen Institutionen des kollektiven Typs haben jeweils deutlich ein Eintrittskriterium – den Initiationsritus bei „I-Kuan-Dao“ und die regelmäßige Spende oder pflichtmäßige Teilnahme an spezifischen Programmen bei „Tzu-Chi“. Die religiöse Institution „I-Kuan-Dao“ ist, im Vergleich zu anderen religiösen Institutionen, besonders stark durch ethische Kultivierung geprägt und vermischt die konfuzianisch-ethische Lehre mit buddhistischen sowie taoistischen Jenseitsvorstellungen. Gerade wegen ihrer klaren ethischen Prägung, die das traditionelle orthodoxe Verbot übertrat, wurde I-Kuan-Dao von der Staatsregierung lange Zeit für illegal erklärt und bei einem konkreten Anlaß sehr stark unterdrückt. ¹²⁴ Erst 1987 ist sie in Taiwan offiziell als legale religiöse Institution anerkannt worden. Andererseits vertritt die buddhistische religiöse Institution „Tzu-Chi“, die in den 1970er Jahren gegründet worden ist, den Geist der gegenwärtigen buddhistischen Bewegung – die buddhistische Diesseitsbewegung gegen die geschlossene Tradition (*ren-jen*

¹²² Die beiden Institutionen werden als Fallbeispiele in Kapitel 4 ausführlicher vorgestellt und analysiert.

¹²³ Die statistischen Daten von „I-Kuan-Dao“ werden von den Angaben von Sung entnommen. Die Angabe von 2000 wird jedoch durch mein Interview mit Vertretern der Organisation ergänzt. Vgl. dazu Kwang-Yu Sung, 1996, S. 68.

¹²⁴ Siehe Kwang-Yu Sung, 1983, 34ff.

fu-jao).¹²⁵ Die Programme von „Tzu-Chi“ zielen hauptsächlich auf karitative Tätigkeiten verschiedener Art ab, und „Tzu-Chi“ erhebt diesbezüglich derselben einen hohen Anspruch auf Zusammenarbeit mit strenger Regulierung. Die Regelbefolgung, die die kollektive Zusammenarbeit betrifft, wird ein religiöser Sinngehalt von Selbstkultivierung vermittelt und im Vordergrund hervorgehoben. In beiden religiösen Institutionen I-Kuan-Dao und Tzu-Chi haben die kollektiven Elemente positive Auswirkungen auf die Verstärkung der Solidarität zwischen den Mitgliedern sowie auf das Wachstum der religiösen Institution.

Den zweiten Typ, die wachsende religiöse Institution des privaten Typus, vertreten beispielsweise die buddhistischen Zen-Sekten. Seit den 1980er Jahren sind viele buddhistische sektenartige Institutionen esoterischer Art entstanden und haben sich in kurzer Zeit als sehr vital erwiesen. Solche Institutionen werden meistens allein von einem charismatischen Führer geleitet. Viele kleinere esoterische Sekten haben einige tausend Anhänger, und die größeren haben einige hunderttausend Anhänger. Solche Institutionen haben hauptsächlich eine buddhistische esoterische Prägung, und ihre Haupttätigkeit besteht damit fast allein in der Lehre bestimmter buddhistischer geistiger Übungen wie Meditation. Verschiedene kostenpflichtige Übungskurse und Vorträge werden regelmäßig bzw. planmäßig veranstaltet. Die Teilnahmegebühren für verschiedene Kultivierungskurse sind das übliche Eintrittskriterium. Die Teilnehmer lernen einander nicht unbedingt kennen, und es fehlt damit an Querbeziehungen zwischen ihnen. Die Beziehungen innerhalb einer solchen religiösen Institution stellen zum Unterschied von den Querbeziehungen bei dem kollektiven Typus, die vertikale instruktive Form dar, d.h. überwiegend die Beziehungen zwischen dem geistigen Instruktor und seinen Anhängern. Daher sind solche religiösen Institutionen sowie ihr Wachstum nicht so stabil und dauerhaft wie dasjenige beim kollektiven Typus. Viele von ihnen sind sogar bloß ephemere. Insgesamt ist aber die Tendenz des Wachstums aller solcher religiösen Institutionen eindeutig und das gesamte Wachstum dauert bis heute schon fast 20 Jahre an.¹²⁶

Zusammenfassend können aufgrund der vorhergehenden Betrachtungen bezüglich des religiösen Wachstums in Taiwan einige charakteristische Sachverhalte als Grundlage für die weitere Diskussion aufgelistet werden:

- 1.) Zweimalige religiöse Aufschwünge: einmal nach dem Ende der japanischen Kolonisation, und einmal nach der Aufhebung des Kriegsrechtes von 1987

¹²⁵ Siehe Shun-Ming Wang, 1999b, S. 261ff.

¹²⁶ Das Detail ist in Kapitel 4.3.4 zu finden.

- 2.) Zwei verschiedene Entwicklungen seit den 1960er Jahren: das Wachstum der einheimischen religiösen Institutionen und die Stagnation der christlichen Institutionen.
- 3.) Unter den wachsenden religiösen Institutionen kann man sowohl den kollektiven als auch den privaten Typus finden.

Beim ersten Blick auf die Sachverhalte erscheinen die Thesen der „Theorie der religiösen Ökonomie“, die auf der Basis des religiösen Wachstums in den USA aufgestellt worden sind, auf den Fall in Taiwan zuzutreffen. Deren einschlägige Thesen können diesbezüglich sehr prägnant wie folgt formuliert werden:

- 1.) Das religiöse Wachstum entsteht nach der Abschaffung der politischen Barrieren.
- 2.) Das religiöse Wachstum geschieht bei denjenigen religiösen Institutionen, mit hohen Zugangsbarrieren.

In unserem Fall sind die zweimaligen religiösen Aufschwünge in der Tat jeweils nach der Aufhebung einer politischen Barriere entstanden. Und die zwei wachsenden Typen religiöser Organisationen haben, im Vergleich zu anderen traditionellen Organisationsformen, doch tatsächlich höhere Zugangsbarrieren, indem sie eben durch ihre jeweiligen Eintrittskriterien sowie durch den Anspruch auf die relativ stärkere Identität der Mitgliedschaft zu charakterisieren sind.

Allerdings kann man mit dem religio-ökonomischen Ansatz die obige zweite Erscheinung, d.h. die zwei verschiedenen Wachstumsverläufe seit den 1960er Jahren, nicht ergründen. Obwohl die christlichen Organisationen in Taiwan einerseits ebenfalls die Aufhebung des Kriegsrechtes im Jahr 1987 miterlebt haben und sie sogar andererseits noch höhere Eintrittsbarrieren als die genannten Organisationen des zweiten wachsenden Typus setzen, unterliegen sie trotzdem seit den 1960er Jahren einer langfristigen Stagnation. Um dies erklären zu können, sollte man die Anwendungsbedingungen des religio-ökonomischen Ansatzes genau daraufhin überprüfen, inwiefern und unter welcher Bedingung sich die religio-ökonomische Sicht gültig bewähren kann. Dazu muß man zuerst die theoretischen Auseinandersetzungen im Bereich der religiösen Ökonomie ausführlich behandeln, um die Anwendungsbedingungen festzulegen.

3.3. Theoretischer Ansatz der religiösen Ökonomie

In der letzten Zeit bewährt sich der theoretische Ansatz der religiösen Ökonomie überzeugend in vielen Forschungen bezüglich des religiösen Wachstums, vor allem in dem Fall der Vereinigten Staaten. Der amerikanische Ansatz setzt einige grundlegende Annahmen voraus, wie z.B. diejenige vom Individuum als „reward-seeking being“,¹²⁷ die der „risk commodity“¹²⁸ und die Angebot-Nachfrage-Marktprinzipien.¹²⁹ Daraus erschlossene Hauptthesen sind: 1.) Die religiöse Ökonomie wird viel mehr durch das Produktionsverhältnis des religiösen Angebotes als durch die Nachfragekonjunktur bestimmt. Wenn die staatlich-rechtliche Regulation zugunsten einer bestimmten Religion aufgehoben würde, bewirkte das in der Sphäre der religiösen Ökonomie eine hohe Konkurrenz zwischen den religiösen Produzenten und löste damit auch die religiöse Pluralität sowie das religiöse Wachstum aus. Je freier also der Wettbewerb zwischen religiösen Produktionsagenten ist, desto kräftiger sind nach dieser These die Konkurrenz und damit das religiöse Wachstum.¹³⁰ 2.) Die hohe Eintrittsbarriere für eine religiöse Organisation kann das Problem der „free-rider“ aufheben und damit ihr Wachstum besser fördern.¹³¹ Im folgenden werden die zwei Hauptthesen ausführlich beschrieben.

Die Dynamik der christlichen Entwicklung

Bei der Analyse des religiösen Wachstums stellen Finke/Stark im Anschluß an die Auffassung von H. Richard Niebuhr eine zentrale These von „sect-church process“ auf.¹³² Die der These zugrunde liegenden theoretischen Annahme wird durch das folgende Zitat verdeutlicht:

„The sect-church process concerns the fact that new religious bodies nearly always begin as sects and that, if they are successful in attracting a substantial following, they will, over time, almost inevitably be gradually transformed into churches. That is, successful religious movements nearly always shift their emphasis toward this world and away from the next, *moving from high tension with the environment toward increasingly lower levels of tension*. As this occurs, a religious body will become increasingly less able to satisfy members who desire a higher-tension version of faith. As discontent grows, these people will begin to complain that the group is *abandoning its original positions and practices*, as indeed it has. At some point this growing conflict within the group will erupt into a split, and the faction *desiring a return to higher tension* will leave to found a new sect. (...) The result is *an endless cycle of sect formation*,

¹²⁷ Siehe Stark, 1997, S. 7f.

¹²⁸ Siehe Iannaccone, 1997, S. 33ff.

¹²⁹ Siehe Finke, 1990.

¹³⁰ Siehe Finke, 1990, S. 619f.

¹³¹ Siehe Iannaccone, 1997, S. 35ff.

¹³² Siehe Finke und Stark, 1992, S. 41.

transformation, schism, and rebirth. The many workings of this cycle account for the countless varieties of each of the major faiths". (mit Hervorhebung des Verfassers)¹³³

Finke/Stark halten den Sekte-Kirche-Prozeß nicht für eine historisch unvermeidliche Entwicklung aus der Eigendynamik, sondern vielmehr für eine sozio-religiöse Erscheinung auf der Basis der individuellen „rational choice“: „The sect-church process appears so unstoppable because humans seems to have rather mixed motives when they make choices about religion. (...) People seek a religion that is capable of miracles and that imparts order and sanity to the human condition. The religious organizations that maximize these aspects of religion, however, also demand the highest price in terms of what the individual must do to qualify for these rewards“. ¹³⁴ Die Tendenz, die verschiedenen religio-ökonomischen Makrophänomene auf das Individuum als „reward-seeking-being“ zurückzuführen, kann als der entscheidende theoretische Ausgangspunkt des amerikanischen Ansatzes angesehen werden.

Das obige Zitat bezüglich der Entwicklung der protestantischen Organisation besagt eines: Die Abspaltung einer neuen Sekte von einer Kirche ist auf den Verzicht der Kirche auf „*its original positions and practices*“ zurückzuführen. Dieses „Originale“ ist in den Augen der neuen Sekte der „Ursprung“ der bereits bestehenden Kirche, der mit der Entwicklung der Kirche verloren gegangen ist. Sicherlich ist „das Originale“ ein Konstruiertes, das mit dem aus dem Inneren der gegenwärtigen Kirche entstehenden Anspruch auf das „Originale“ zustande kommt. Das heißt, die aus dem Kircheninneren entstehende „Stimme“ – das Zurückgreifen auf den „Ursprung“ – ist nichts anderes als die Triebkraft des zirkulären Sekte-Kirche-Prozesses. Die Initiatoren innerhalb der Kirche konstruieren dabei ein neues „Original“ und bewirken zu ihren Gunsten wegen ihrer „fundamentalen“ Stellungnahme gegen die gegenwärtige „Irreführung“ ein Spannungsverhältnis mit ihrem sozialen Umfeld. Die Möglichkeit der wiederholten Konstruktion des „Originalen“ bzw. des immerwährenden Zurückgreifens auf den „Ursprung“ ist demzufolge der Hintergrund für die Entstehung des zirkulären Spannungsverhältnisses zwischen den protestantischen religiösen Organisationen und ihrer sozialen Umwelt. Jedes Zurückgreifen, also jede Konstruktion des „Originalen“, bedeutet zugleich das Zustandekommen einer „Auslegung“ (wie „**Interpretant**“ im zuvor genannten Sinne) bezüglich des „Originalen“ (wie „**Objekt**“). Falls eine neue „Auslegung“ auf der Basis der Vorhergehenden erneut zustande kommt, fungiert diese vorhergehende Auslegung nicht mehr als „Interpretant“, sondern als eine semiotische

¹³³ Zitiert nach Finke und Stark, 1992, S. 42.

¹³⁴ Ebda. S. 42. Zu näheren Ausführungen über die Annahme von „reward-seeking-being“ siehe auch Stark 1999.

Referenz für das „Originale“, also als eine Referenzform (**Zeichen**) für das „Objekt“. Die Existenz des Ursprungs sowie des Originalen – des zu interpretierenden „**Objekts**“ – wird demzufolge im operativen Sinne *a priori* vorausgesetzt. Die eigene Existenz des *vorausgesetzten Objektes* kann nur über einen immerwährenden *Interpretanten* in der konkreten Form eines „*Zeichens*“ artikuliert werden. Die Dynamik des Sich-Artikulierens ist unendlich, wie Finke mit dem Ausdruck „an endless cycle“ meint. Demnach sollten also die vielfältigen heutigen protestantischen Denominationen und Sekten auf die vorausgesetzte Existenz **eines** christlichen Ursprungs zurückgeführt werden.¹³⁵

Die in der Arbeit von Finke/Stark einbezogenen empirischen Befunde basieren allerdings in erster Linie auf Angaben über verschiedene protestantische Organisationen – Sekten und Denominationen. Es stellt sich die Frage, ob der Sekte-Kirche-Prozeß bzw. die diesbezüglichen Hauptthesen ebenfalls auf die katholisch-christliche Kirche oder sogar auf nicht-christliche Religionen zutreffen. Neuerlich stoßen Finke/Wittberg beispielsweise mit ihrem Versuch einer Erklärung der ständigen Wiederbelebung des römischen Katholizismus, die allerdings keinen Sekte-Kirche-Prozeß darstellt, auf ein Problem.¹³⁶ Sie revidieren aber mit Erfolg die These vom Sekte-Kirche-Prozeß, indem sie die These mit dem Hinweis auf die dynamische Triebkraft – „high tension – low tension – high tension“ – verallgemeinern. Sie verzichten also auf den von innen nach außen verlaufenden Prozeß von Abspaltung, behalten aber doch durch Modifikation ihrer Auffassung diesselbe dynamische Basis bei und entwickeln dazu einen Innenmechanismus der gleichen Dynamik. Die religiöse Dynamik ist nämlich der sich wiederholende Prozeß, der vom „**high tension**“-**Aufruf** über die „**low tension**“-**Adaption** zur erneuten „**high tension**“-**Reformation** verläuft. Dieser Antriebszyklus von „high tension – low tension – high tension“ muß sich nach ihnen nicht unbedingt in der Form einer Abspaltungsbewegung, wie bei protestantischen Sekten darstellen, sondern kann auch mittels eines organisatorischen Innenmechanismus wie beim Katholizismus die Form der internen Renovierung annehmen: „Whereas Protestant sects feel that their call for a *return to the teachings* of Christ and the apostles may oblige them to depart from their former church in protest. Catholic movements seeking such a *return* are compelled by their very belief structure to remain within the church“. (mit Hervorhebung des Verfassers)¹³⁷ Der Innenmechanismus im römischen Katholizismus soll nach ihrer Betrachtung mit den verschiedenen katholischen Orden zusammenhängen: „Like Protestant

¹³⁵ Diesbezüglich beantworten Finke und Stark mit dem Erklärungsschema des Sekte-Kirche-Prozesses die Fragen Niebuhrs: „Why Chistianity was fractured into so many competing denominations? Why weren't Chistians content with one church?“ Siehe Finke und Stark, 1992, S. 41.

¹³⁶ Siehe Finke und Wittberg, 2002, S. 156.

sects, religious orders undergo an endless cycle of birth, transformation, rebirth, and often extinction". "(...) religious orders, like Protestant sects, 1.) stimulate organizational growth, 2) develop innovations for adapting the faith to a specific culture or era, and 3) provide institutional support for a high tension version of faith".¹³⁸ Finke/Wittberg halten also die katholischen Orden und die protestantischen Sekten für den funktionalen äquivalenten Wirkungsfaktor hinsichtlich der operativen Triebkraft.

Diese beiden sind also auf die Triebkraft des „return“ angewiesen – „return“ zu **einem Ursprung**, zu **etwas Originalem**. Auch wenn der Ursprung auf verschiedene Weise erklärt und konstruiert werden könnte oder müßte, ist der „return“, als die eigentliche Triebkraft eines: Jeder „return“ ist ein Versuch der Gewinnung einer neuen Auslegung („Interpretant“) und damit einer neuen Referenzform („Zeichen“), die sich gemeinsam auf das dynamisch vorausgesetzte „Originale“ beziehen. In diesem Sinne sollte man dann die religiöse Dynamik der christlichen Organisation in den USA als die „indexikalische Dynamik“, wie in Kapitel 2.3.2 erklärt, betrachten: ein vorausgesetztes Objekt (die ursprüngliche Glaubensvorstellung oder etwas wie das von Troeltsch gemeinte „Christusdogma“) gilt als ein kartesischer Originalpunkt der Dynamik, und es bedarf eines sozio-semiotischen Zeichens für diesbezügliche Diskurse.¹³⁹ Das „Christliche“ gehört eben dazu.¹⁴⁰

Religiöse Produktion nach dem Prinzip der Risiko-Reduzierung

Ebenfalls ausgehend von der individuellen „rational choice“ weist Iannaccone in Bezug auf unterschiedliche religiöse Produktionen auf verschiedene Modelle hin. Er führt dementsprechend neben der „collective production“, die die christlichen Organisationen in den USA charakterisiert, noch eine andere organisatorische Produktionstechnik an – „private production“, die dem Verhältnis der „Asian religions“ entspreche.¹⁴¹ Iannaccone geht davon aus, daß „religious commodity“ eine riskante Ware sei, aus deren Vertrieb man doch viele,

¹³⁷ Ebda. S. 156.

¹³⁸ Ebda. S. 163.

¹³⁹ So auch Troeltsch: „Dieses Christusdogma gewinnt nun aber auf dem Boden der Kirche, der Sekte und der Mystik eine sehr verschiedene Bedeutung. (...) Wie das Christusdogma die ursprüngliche Jesus-Verkündigung vom Gottesreich in sich aufgezehrt hat, so ist mit den Wandlungen des Christusdogmas auf den verschiedenen Gebieten auch das Schicksal dieses zweiten christlichen Hauptgedankens bestimmt“. Siehe Troeltsch, 1965, S. 968.

¹⁴⁰ Der Unterschied zwischen Katholiken/Protestanten wurde z.B. in seiner geschichtlichen Entwicklung in den Begriff von „Christ“, indem es von „katholischem/evangelischem Christ“ gesprochen wird, aufgelöst. Dazu kann man als geschichtlichen Hintergrund in Bezug auf Deutschland das vergleichen, was Kaufmann in seiner Analyse darstellt. Vgl. Kaufmann, 1979, S. 93.

¹⁴¹ Siehe Iannaccone, 1997, S. 39.

aber zugleich auch nur unsichere Vorteile ziehen könne.¹⁴² Auf den riskanten Charakter der „religiösen Ware“ kann sich ein religiöser „Konsument“ der „rational choice theory“ zufolge mit zwei Arten von Konsumverhalten einstellen: Erstens wird bei der kollektiven Produktion das Risiko von den Gruppenmitgliedern gemeinsam geteilt, damit die mit dem Erwerb der „religiösen Ware“ einhergehende Unsicherheit für jedes Individuum reduziert werden kann. Daher schreibt Iannaccone von „collective activities, which provide continuous assurance through the enthusiasm, devotion, conviction, and testimony of fellow members (...) Collective production tends to reduce the risk and raise the value associated with religious activities“.¹⁴³ Somit erklärt er den Sachverhalt der „congregational structure“ der christlichen Organisationen in den USA, daß die „congregational structure“ den Mechanismus der Risikoteilung darbiere. Bei diesem religiösen Produktionstyp ist also die Zugehörigkeit zu der entsprechenden religiösen Organisation exklusiv. Iannaccone schreibt weiter: „The typical American churchgoer is, after all, firmly wedded to a single religious tradition, a single denomination, and a single congregation. (...) Most Western religious rely on collective, congregational production“ (ibids. 37)

Eine weitere Möglichkeit der Reduktion des Risikos sei es, das religiöse Risiko auf unterschiedliche religiöse Waren zu verteilen, indem man gleichzeitig verschiedene „religiöse Waren“ erwirbt: „One may reduce risk by spreading investments over a *portfolio* of assets. (...) Diversification can reduce the perceived risk associated with religious commodities“ (ibids., 37), und: “Whenever religious firms exist to provide private commodities, competitive forces and risk aversion will lead consumers to patronize multiple firms, thereby diversifying their religious portfolios“.¹⁴⁴ Er nennt die Religion der privaten Produktion „private Religion“ (wie z.B. die New-Age-Religion) :

„New Age religions exemplify what I am calling private religion. They are less susceptible to free-rider problems, but also less capable of generating commitment. They attract many “customers” but few real “members”. Their practices center on *client/practitioner relationships* or fee-for-service transactions, and consumers tend not to form exclusive attachments to a single religion or religious firm. *Monetary payments for services rendered tend to overshadow costly demands for an austere, deviant, or sacrificial lifestyle*“ (mit Hervorhebung des Verfassers)¹⁴⁵

Demzufolge sind also aus seiner Sicht die religiösen Waren entweder “collective (benefiting group)” oder „private (benefiting individual consumers)“. Alle diese aus ökonomischer

¹⁴² Vgl. Iannaccone, 1997, S. 33.

¹⁴³ Ebda. S. 35.

¹⁴⁴ Ebda. S. 38.

Rationalität erschlossenen theoretischen Annahmen können gewissermaßen die soziologische Sicht ergänzen, wie die religio-ökonomischen Theoretiker es selbst vorhaben.¹⁴⁶ Es bleiben jedoch noch einige Punkte aufzuklären, wie z.B. dieser: Was verursacht den Sachverhalt, daß die Form von „privater Religion“ häufig, wenn auch nicht vornehmlich, in Asien wie in Taiwan als religiöse Produktion aufkommt, während in den USA „kollektive Religion“ vorherrscht? Dieser Unterschied deutet bereits den Wirkungsfaktor bezüglich der kulturellen Konstellation an. Dies bedarf jedoch zusätzlicher Analysen und weiterer Diskussion. Im folgenden wird genau untersucht, inwieweit der ökonomische Ansatz in unserem Fall anwendbar ist, und welche kulturelle Bedingungen einbezogen werden sollen.

¹⁴⁵ Ebda., S. 39.

¹⁴⁶ „(...) ressource-oriented research complements, rather than replaces, more traditional approaches”. (Iannaccone, Olason und Stark, 1995, S. 726). „(...) we do not advocate that contemporary research become anti-sociological”. Siehe Finke, Iannaccone und Stark, 1998, S. 387.

3.4. Aufklärung des religiösen Wachstums in Taiwan

Diese Spezifizierung der Funktion der religiösen Organisation kommt im Westen aufgrund der kulturell spezifischen Säkularisierung bzw. der sozialen Differenzierung zwischen Religion und Politik zustande.¹⁴⁷ Viele der von Finke und Iannaccone aufgestellten Prinzipien der religiösen Ökonomie sollten damit vor dem Hintergrund der westlich kulturell-spezifischen Konstellation verstanden werden. Ebenfalls sollte man bei der Anwendung solcher Prinzipien auf ein anderes Kulturfeld die bereits in den Anwendungsbegriffen eingebetteten Konnotationen aussondern und sie genauer differenzieren, um einen die Kulturen übergreifenden Vergleich zu ermöglichen. Infolgedessen zielt dieses Unterkapitel unter Berücksichtigung der spezifischen sozio-kulturellen Konstellation von Taiwan darauf ab, die analytische Begriffsbestimmung zu präzisieren und damit die kulturellen Vorbedingungen für die taugliche Anwendung vor Augen zu führen.

3.4.1 Das religiöse Wachstum ohne Konnotation der religiösen Expansion in Taiwan

Bei dem religiösen Wachstum geht es, wie zuvor erwähnt, um dreierlei Perspektiven: Steigerung der Anzahl von religiösen Institutionen (religiös organisatorische Vermehrung), Zunahme der Anhänger der religiösen Institutionen (religiöse Expansion) und Erhöhung der Intensität der Anhänger-Institution-Relation (Verstärkung der religiösen Solidarität). Nach der religiösen Ökonomie bewirkt die staatlich-rechtliche Deregulation, nämlich die Abschaffung des Privilegs einer bestimmten Religion und zugleich die Herstellung des religiösen freien Marktes und der höheren Konkurrenz zwischen religiösen Produzenten. Der freie Markt bedeutet die niedrigeren Startkosten für die Gründung religiöser Institutionen. Dabei ist dann mit der Realisation der religiösen Pluralität zu rechnen. Gerade bei dem von Finke aufgestellten Sekte-Kirche-Prozeß, der die indexikalische Dynamik repräsentiert, ist die religiös-organisatorische Vermehrung ein Synonym für die religiöse Expansion (Vermehrung der „christlichen“ Laien). Denn die abgespalteten Sekte gehören wegen desselben „Ursprungs“ zu derselben „christlichen“ Glaubensstradition und deren Anhänger können damit gemeinsam als „Christen“ bezeichnet werden. Aufgrund desselben Ursprungs werden die abgespalteten Einheiten trotz der unterschiedlichen institutionellen Entwicklung der christlichen Tradition zugeordnet, so daß Finke/Stark in ihrer Studie eingangs bei der Erklärung ihres Forschungsanliegens die statistischen Daten verschiedener Denominationen bereits mit dem Ausdruck „the churching of America“ ankündigen und damit von dem

¹⁴⁷ Zitiert nach Finke, 1990, S. 619f.

sämtlichen „christlichen“ Wachstum reden können.¹⁴⁸ Dieses synonyme Verhältnis zwischen der religiös-organisatorischen Vermehrung und der religiösen Expansion ist in Taiwan jedoch nicht zu konstatieren.

Die zuvor aufgestellte Tabelle 3.1 zeigt an, daß die der Kategorie des „Taoistischen“ zugeordneten Institutionen den größten Anteil aller einheimischen Tempel/Kulthäuser besitzen, und zwar ist dieser mit 83,5% überwiegend höher als die Anteile der anderen Religionsarten. Mitsamt den der Kategorie des „Buddhistischen“ zugeordneten religiösen Institutionen (mit dem Prozentanteil von 15,3% aller einheimischen religiösen Institutionen) kann die Entwicklung der beiden Kategorien (insgesamt mit 98,8% dieser Institutionen) wesentlich die generelle Wachstumstendenz aller einheimischen religiösen Institutionen widerspiegeln. Demzufolge stellten sich die zweimaligen religiösen Aufschwünge der letzten Zeit im Wachstum der beiden Kategorien des „Taoistischen“ und des „Buddhistischen“ dar. Ihr Wachstum bedeutet aber weder die Vermehrung der Anzahl der „taoistischen“ bzw. der „buddhistischen“ Gläubigen, noch die Verbreitung der „taoistischen“ bzw. „buddhistischen“ Elemente bzw. Glaubensvorstellungen und noch bestimmter religiösen Praktiken. Denn jede religiöse Institution der beiden Kategorien hat, wie zuvor erklärt, jeweils ihre Eigenständigkeit nicht nur in der organisatorischen Hinsicht, sondern auch im Hinblick auf ihr religiöses Interesse. Die meisten der dem „Taoistischen“ zugewiesenen Tempel/Kulthäuser sind entweder die traditionellen lokalen Tempel, die dem Glauben an Funktionsgottheiten dienen oder die geschlossenen Gruppen volkstümlich-taoistischer Spezialisten, die sich jeweils einen Altar einrichten. Solche eigenständigen Tempel/Kulthäuser haben starke territoriale Prägung und vertreten jeweils lokale ritualisierte Einheiten, die spezifische jenseitsbezogene Elemente in sich tragen. Der Generalnenner „taoistisch“ dient, wie erwähnt, nur zur Etikettierung der Vielfältigkeit der religiösen Institution des Volksglaubens, die sonst keinen gemeinsamen Zug haben. Ihr Aufschwung bedeutet demnach weder die Expansion einer bestimmten religiösen Institution noch die Belebung einer bestimmten Glaubensrichtung, sondern vielmehr nur die religiös-organisatorische Vermehrung. Ebenfalls trifft dies auch auf buddhistische Institutionen zu. Die Bezeichnung „buddhistisch“ bezieht sich in diesem Sinne genau wie „taoistisch“ weder auf ein bestimmtes institutionelles Merkmal noch auf irgendeine durch eine bestimmte Authentizität erkennbare Prägung, sondern es handelt sich dabei meistens um eine bloß etikettierende Selbstbezeichnung, die sich oftmals auf unauthentischen Aneignungen von angeblichen „buddhistischen“ Elementen beruht. Die zwei religiösen Aufschwünge in Taiwan

¹⁴⁸ Siehe Finke und Stark, 1992, S. 16.

nach der Aufhebung der politischen Barriere sollten infolgedessen bloß als das Wachstum in Form von organisatorischer Vermehrung bezeichnet werden, die unabhängig von der Expansion der religiösen Institution zu verstehen ist. Das besagt, daß in Taiwan die religiös-organisatorische Vermehrung und die religiöse Expansion einer bestimmten Glaubensrichtung bzw. Glaubensrichtung zwei voneinander unabhängige Erscheinungen sind. Gerade weil das religiöse Wachstum die organisatorische Vermehrung ohne Konnotation von religiöser Expansion darstellen kann, soll der Grund für die organisatorische Vermehrung nach dem Zweiten Weltkrieg und besonders drastisch für diejenige nach 1987 nicht auf die Wiederbelebung einer bestimmten Glaubensrichtung, sondern vielmehr nur auf den strukturellen Wandel zurückgeführt werden – die Folge der Aufhebung der staatlich-rechtlichen Barrieren für die Einrichtung der volkstümlichen Glaubenseinheiten sowie die damit verbundenen niedrigen Startkosten.¹⁴⁹

Außerdem sollte man aber im Fall von Taiwan die Verschaffung von niedrigen Startkosten nicht mit der politischen Deregulierung, also der Abschaffung des Privilegs einer bestimmten Religion gleichsetzen. Die Privilegierung einer bestimmten religiösen Institution bzw. einer bestimmten Glaubensrichtung war in der traditionellen Trennung von „orthodox-ethischen“ und „heterodox-jenseitsbezogenen“ Diskursen in Taiwan nie vorgekommen. Die Rede von der politischen Deregulierung ist demnach in unserem Fall nicht sinnvoll. Umgekehrt kommt, wie noch zu erörtern sind, das religiöse Wachstum erst durch eine politische Regulierung im Sinne der Herstellung einer gleichberechtigten institutionellen Basis für die religiösen Institutionen zustande. Im zweiten Teil der Arbeit soll noch ausführlicher dargestellt werden, daß das quasi-synonyme Verhältnis zwischen der Abschaffung der politischen Privilegierung einer bestimmten Religion (der politischen Deregulierung) und der Eröffnung des freien religiösen Marktes nur in der religio-kulturellen Konstellation der christlichen Gesellschaften zu sichern ist.

¹⁴⁹ Ihre zeremoniellen sowie praktischen Ausdrucksformen waren vor der Mitte der 1970er Jahre im Rahmen einer staatlichen ökonomischen Entwicklungsideologie durch eine staatliche Richtlinie für ökonomische Ersparnis und zeremonielle Einfachheit bei den konventionellen religiösen Aktivitäten bescheiden geworden. Seit den 1970er Jahren wurden fast alle religiösen Institutionen aufgrund des staatlichen Appells an die religiöse Institution zur Bemühung um sozial positive Wirkungen und durch die staatliche Ermutigung zur aktiveren Teilnahme an soziale Wohltätigkeiten veranlaßt, wobei sie aber jeweils in unterschiedlichen Graden die Umsetzung realisierten. Nach 1989 ist die prägnante Richtlinie für rituelle Zeremonien relativ freier gehandhabt worden, und die religiösen Institutionen können nun ihre eigenen Verehrungspraktiken mit mehr Freiheit gestalten. Und viele kleine lokale religiöse Einheiten sind auch wegen der niedrigeren Startkosten entstanden.

3.4.2 Religiöse Expansion ohne die Voraussetzung eines Spannungsverhältnisses

Das Spannungsverhältnis, der „high tension“-Zustand, egal, ob es sich dabei um die äußere Spannung zwischen einer protestantischen Sektenorganisation und ihrer sozialen Umwelt oder um ein inneres Spannungsverhältnis innerhalb der institutionellen Gesamtstruktur des Katholizismus, also zwischen verschiedenen Orden, handelt, ist nach der Auffassung von Finke die Folge des „renovierten“ Anliegens – einer Rückkehr („return“) zum „Originalen“. In diesem Sinne vertritt das Spannungsverhältnis in der christlichen Entwicklung die äußere Darstellungsform der inneren dynamischen Triebkraft, die der „christlichen“ Expansion zugrunde liegt. Hingegen kam aufgrund des Sachverhaltes der traditionellen Trennung zwischen ethischer Lebensreglementierung durch jenseitsbezogenen Diskurse in Taiwan das Spannungsverhältnis meistens nur in dem Fall zustande, daß eine religiöse Institution gegenüber ihren Anhängern einen ethischen Anspruch erhob. Je höher nämlich der Anspruch war und je mehr er von dem orthodox-konfuzianischen ethischen Konzept abwich, desto höher war die Spannung. Zweifelsohne ist in der chinesischen Gesellschaft das Spannungsverhältnis zwischen einer religiösen Institution und ihrer sozialen Umwelt keineswegs als die Auswirkung einer bestimmten inneren Triebkraft zu sehen, sondern vielmehr als diejenige einer politischen Sanktion von Verstößen gegen das Tabu der Aufnahme eines heterodoxen ethischen Diskurses bzw. einer überregionalen Missionstätigkeit (vgl. 1.1). Das „Originale“, wie man es in der christlichen Tradition sieht, ist also in der religio-kulturellen Konstellation Taiwans nicht zu finden. Die religiöse Expansion sollte, was Taiwan betrifft, in einem anderen Kontext verstanden werden.

Die politische Einführung des westlichen Modells des Nationalstaates mitsamt der institutionellen Trennung von Religion und Politik, die der seit dem Beginn der Neuzeit im Westen immer mehr durchgesetzten Konzeption der „Religionsfreiheit“ zugrunde liegt,¹⁵⁰ hat in Taiwan paradoxerweise eine Wende zur Auflösung der traditionellen Trennung zwischen der ethischen Lebensreglementierung und den jenseitsbezogenen Diskursen bewirkt. Der politische Wandel in Taiwan hat bewirkt, daß den religiösen Institutionen der Zugang zu ethischen Elementen sowie zur Lebensreglementierung ihrer Gemeinschaften zuerst im politischen, dann allmählich auch im kulturellen Sinne frei gemacht und sogar legitimiert worden ist.¹⁵¹ Darum ist das ethische Element für die religiösen Institutionen seitdem nicht mehr ein Tabu-Thema. Es besteht für die religiösen Institutionen bereits die Möglichkeit,

¹⁵⁰ Vgl. dazu Hartmut Zinser, 1997, Der Markt der Religionen, Wilhelm Fink, München, S. 15ff.

¹⁵¹ Hinzu kommt noch, daß die enge Verbindung zwischen der herrschenden Staatsideologie und der konfuzianistischen Ethiklehre seit dem Ende der 1970er Jahre allmählich gelockert worden und seit 1989 schließlich ein Bruch zwischen ihnen eindeutig geworden ist. Vgl. Yang, 1991, 123f.

gegenüber ihren Anhängern den Anspruch auf eine bestimmte Lebensreglementierung zu erheben und sich dadurch, zugleich eine höhere Anwerbungseffektivität zu sichern. Aufgrund des langfristig herrschenden Einflusses des Konfuzianismus bilden die konfuzianisch-ethischen Elemente für die religiösen Institutionen eine Art von kulturellen Ressourcen, die im sozialen Umfeld längst verbreitet und damit vermöge ihrer Aneignung zur Erweiterung ihrer Anhängerschaft geeignet sind. Infolgedessen wird der ethische Anspruch, der grundsätzlich mit der konfuzianistischen Ethiklehre in Einklang steht, von manchen religiösen Institutionen seit der Aufhebung des Verbotes der heterodoxen ethischen Diskurse stärker erhoben. Und gerade diejenigen religiösen Institutionen, die sich auf die Integration solcher ethischen Elemente in ihr eigenes Glaubenssystem und Programm verstehen, also eher in einem wenigen Spannungsverhältnis zu ihrer sozialen Umwelt stehen, leisten ihre Anwerbungstätigkeit relativ effektiver. Dies erklärt, warum diejenigen religiösen Institutionen, die sich konfuzianische Grundgedanken aneignen und dadurch nur in einem schwachen Spannungsverhältnis zu ihrer Umwelt stehen, wie „I-Kuan-Dao“ und „Tzu-Chi“, wachsen können.¹⁵²

Das Wachstum der buddhistischen Sekten – des zweiten wachsenden Typus – wird ebenfalls nicht von einem Spannungsverhältnis begleitet. Es liegt ihnen der ethische Anspruch fern, und sie beschäftigen sich allein mit der Methodik spiritueller Übungen. Sie vertreten also neben den wachsenden religiösen Organisationen vom kollektiven Typus einen ganzen anderen religiösen Trend in der Gegenwart: die institutionelle Verbreitung spezifischer religiöser Praktiken, vor allem in der Form der geistigen Übung zur Selbstkultivierung. Dabei geht es hauptsächlich um die dem einzelnen Menschen zugängliche Technik der Selbstkultivierung, die traditionell nur in der Hand von Spezialistengruppen liegen konnte. Die massive Verbreitung solcher religiösen Praktiken, welche eine Belehrungsbeziehung zwischen dem Meister und den Praktizierenden bedingen, ist ohne überregionale institutionelle Basis kaum möglich. Darum konnten solche geistigen Praktiken der Selbstkultivierung bzw. entsprechende Übungsmethoden wegen des politischen Verbotes der überregionalen Institutionalisierung der heterodoxen jenseitsbezogenen Elemente traditionell nur jeweils in geschlossenen Gruppen bzw. in der privaten Sphäre gepflegt werden. Aber seit der Aufhebung der politischen Barriere für die überregionale Missionstätigkeit, besonders deutlich seit dem Ende der 1970er Jahre, ist dann nicht nur die überregionale Verbreitungsform auf institutioneller Basis zugelassen worden, sondern auch die sich auf die

¹⁵² Die ethischen Elemente konfuzianischer Prägung bei Tzu-Chi können beispielsweise in ihren Broschüren eindeutig festgestellt werden. Siehe „Die Vorstellung von Tzu-Chi, Jubiläumsausgabe zum 33. Gründungsjahr“,

Mitglieder richtenden Praktiken ohne virtuosos Privileg – die allen Menschen zugänglichen religiösen Praktiken – können dementsprechend hergestellt und ähnlich als „Konsumgüter“ vertrieben und verbreitet werden. Ihre Programme sind relativ flexibler, entsprechen den Bedürfnissen ihrer Mitglieder und bewirken damit kaum ein Spannungsverhältnis mit der sozialen Umwelt.

Mit einem Wort: die Expansion der religiösen Organisationen, sowohl derjenigen des kollektiven Typus als auch derjenigen des privaten Typus, hängt zwar mit der Aufhebung der rechtlichen Barriere zusammen, geht aber nicht mit einem sich von ihnen entwickelnden Spannungsverhältnis einher, wie man es in der christlichen Entwicklung findet.

3.4.3. Der Zusammenhang zwischen den höheren „Eintrittskosten“ und der religiösen Expansion: Versuch einer Erklärung der Stagnation der christlichen Entwicklung in Taiwan

Das Eintrittskriterium und der Anspruch auf „stigmatizing behavior“¹⁵³ sind in Taiwan bei den christlichen Institutionen wegen ihrer kulturell fremden Herkunft viel höher als bei einheimischen religiösen Institutionen, also noch höher als bei den genannten wachsenden religiösen Institutionen wie „I-Kuan-Dao“ und „Tzu-Chi“ oder bei buddhistischen Sekten. Gemäß der Auffassung von Iannaccone kann eine Organisation mit einer hohen Eintrittsschwelle im Rahmen eines freien religiösen Marktes, also nach der Aufhebung der politischen Barriere, ein Wachstum erfahren, denn die höhere Eintrittsschwelle könne das Problem der halbherzigen „free-riders“ bewältigen und bewirken, daß eine religiöse Institution organisatorische Effektivität gewinnt. Allerdings stagniert das Wachstum der durch eine höhere Eintrittsschwelle belasteten christlichen Institutionen in Taiwan seit dem Ende der 1960er Jahre bis heute noch immer, auch wenn sich die religiöse Sphäre in Taiwan nach 1987 dem Modell des freien Marktes ähnlicher wird. Wäre aber die hohe Eintrittsschwelle einer religiösen Institution in Taiwan umgekehrt eher ein negativer Faktor? Wie kann man, wenn es so wäre, das drastische Wachstum der christlichen Institutionen in den 1950er und am Anfang der 1960er Jahre erklären, als ihre Eintrittsschwelle wegen der kulturellen Fremdheit damals offensichtlich noch höher war?¹⁵⁴ Manche Forscher sind der Meinung, daß das christliche Wachstum in den 1950er Jahren nach dem Machtwechsel auf dem Festland

S. 132.; Vgl. dazu Jones, 1999, 213ff.

¹⁵³ Bei Iannaccone ist „stigmatizing behavior“ eine effektive Zugangsbarriere, um die Zahl der sogenannten halbherzigen „free-riders“ zu verringern.

¹⁵⁴ Vgl. Kwang-Yu Sung, 1995, S. 194ff.

durch den Zustrom der Christen und der christlichen Institutionen wegen ihrer Unterdrückung durch die Kommunisten nach Taiwan herbeigeführt worden sei.¹⁵⁵ Und bezüglich der späteren Stagnation der christlichen Institutionen behaupten manche dann, daß die Stagnation seit dem Ende der 1960er Jahre auf das Fehlen einer verhältnismäßigen Adaption der christlichen Organisationen in Konfrontation mit dem gegenwärtigen gesellschaftlichen Strukturwandel und seinen Aspekten, wie Modernisierung, Industrialisierung und Individualisierung, zurückgeführt werden sollte.¹⁵⁶ Diese Meinungen sind zum Teil zwar zutreffend, aber sie werden so ausgedrückt, als ob das Wachstum in den 1950er Jahren ohne die Migration vom Festland nicht zustande gekommen und die Stagnation seit den 1960er Jahren rein ein strategischer Fehler bei der Konfrontation mit dem gesellschaftlichen Strukturwandel gewesen wäre. Jedoch war das christliche Wachstum der 1950er Jahre so drastisch, und so erfolgreich wie z.B. ihr riesiger Missionserfolg unter den Stämmen der Ureinwohner, daß es allein durch die Zunahme der Zahl der christlichen Immigranten nicht zu erklären wäre. Außerdem betraf die schließliche Stagnation des christlichen Wachstums alle christlichen Institutionen (sowohl die Presbyterien als auch die Katholiken), auch wenn sie verschiedene Missionsstrategien handhaben.¹⁵⁷ Darum sollte dieses alle christlichen Institutionen betreffende Phänomen unter einem gesellschaftlich-strukturellen Aspekt ergründet werden können.

Nach unserer Schlußfolgerung liegt die entscheidende Ursache der Stagnation nicht in falschen Taktiken bzw. in einem Mangel an Sensibilität in Bezug auf den sozialen Wandel, sondern eher in der Veränderung der von religio-kulturellen Hintergrund abhängenden Rahmenbedingungen: Vor den 1970er Jahren hielt die politische Macht noch sehr stark an ihrer Einflußnahme auf die Richtung der ethischen Bildung fest, d.h., zu jener Zeit war ein sich auf die Masse richtender Versuch ethischer Kultivierung allen religiösen Institutionen außer christlichen Institutionen verboten. Die christlichen Institutionen wurden zwar durch die Staatsmacht nicht besonders gefördert, sie hatten jedoch das Privileg der Realisierung der christlichen Lebensreglementierung unter ihren Mitgliedern. Ihre Missionsprogramme sowie die Programme zur christlich-ethischen Bildung ihrer Anhänger waren, gerade weil sie aus der Fremdkultur stammten, ausnahmsweise politisch legitimiert. Die rechtliche Regulierung religiöser Belange erbrachte beispielsweise bis zum Ende der 1980er Jahre noch zweierlei Vorschriften: einmal solche für christliche Institutionen und einmal solche für einheimische

¹⁵⁵ Siehe Swanson, 1981, S. 24; Hai-Yuan Chu, 1997, S. 224f.

¹⁵⁶ Vgl. Fischer, 1994, S. 89f.

¹⁵⁷ Vgl. Kwang-Yu Sung, 1995, S. 216.; Swanson, 1970, S. 143ff.

religiöse Institutionen.¹⁵⁸ Ihre kulturelle Besonderheit und ihr rechtliches Privileg überließen den erstgenannten einen relativen freien Spielraum, in dem sie sich in verschiedenen Formen entwickeln und viele westliche religiöse Programme einbringen können, die auch säkulare Angelegenheiten sowie die Reglementierung ethischen Lebens der Gläubigen anbelangen. Die von religiösem Glauben veranlaßten karitativen Tätigkeiten waren beispielsweise früher in Taiwan in einer so institutionalisierten Form wie bei den Aktionen christlicher Institutionen nie zu finden. Die so intensiven wie vielfältigen religiösen Programme waren dann zweifelsohne ein positiver Faktor für den christlichen Bekehrungsstrom in den 1960er Jahren.¹⁵⁹

Aber seit dem 1980er Jahren, also seit dem deutlichen Rückzug der politischen Macht vom Felde der ethischen Bildung, ist allen religiösen Institutionen der Zugang zur ethischen Regulierung geöffnet. Die christlichen Institutionen haben also das Privileg der Lebensreglementierung sowie ein solches für Missionstätigkeit verloren. Einheimische religiöse Institutionen können sich daher sogar leichter und effektiver die habituellen ethischen Elemente mit konfuzianischer Prägung zunutze machen und sie durch Umsetzung in attraktive Programme einbringen, die die christlichen Institutionen im Gegensatz dazu kaum aufnehmen können. Außerdem können vielfältige christliche Programme und Organisationsformen seitdem sehr leicht von Einheimischen frei imitiert oder sogar durch verhältnismäßige Adaption und Inklusion mancher volkstümlichen Elemente innovativ in effektivere neue Programme umgesetzt werden. Folglich fällt es den christlichen Institutionen immer schwerer, mit einheimischen innovativen Programmen zu konkurrieren, die der einheimischen Kultur noch näher stehen. Die Erklärung für die Entwicklung der christlichen Institutionen – vom Wachstum zur Stagnation – kann demzufolge nur in Verbindung mit einer kultur-spezifischen Konstellation gefunden werden. Die Aufhebung der politischen Barriere betrifft zwar jede religiöse Institution. Aber die Anzahl diejenigen, die eine hohe Eintrittsschwelle setzen, wächst in Taiwan nicht unbedingt an. Ohne Berücksichtigung des kulturellen Faktors ist das nicht erklärbar.

3.4.4 Religiöse kollektive Produktion ohne institutionelle Ausschließlichkeit

Nach dem Konzept Iannaccones kann, wie erwähnt, die kollektive Produktion das Risiko reduzieren, und zwar ist die kollektive Produktion exklusiv. Denn die Exklusivität kann das

¹⁵⁸ Siehe Hsiu-Rong Chen, 1998, S. 62ff. und 87ff. Dies spiegelt auch in den zweigeteilten statistischen Angaben, wie in Tabelle 3.1 dargestellt, wider: einmal Tempel/Kulthaus und einmal Kirche/Gemeinde.

¹⁵⁹ Vgl. Ling-Ling Li, 1994, S. 119ff.

Problem mit den halbherzigen „free-riders“ zu vermeiden helfen und macht die kollektive Produktion effektiver. Das stigmatisierte Verhalten ist nach Iannaccone eine strategische Maßnahme zum exklusiven Zweck: entweder hinein oder hinaus.¹⁶⁰ Infolge der genannten „indexikalischen Dynamik“ kann man die Ausschließlichkeit anders begründen: Die Zugehörigkeit zu einer amerikanischen Denomination basiert im Grunde genommen auf der Bekenntnis des Angehörigen zu bestimmten Inhalten der Exegese (glaubensinhaltliche Interpretation) der Denomination, die sich auf den „Interpretanten“ **des** „Originalen“ bezieht. Deren entsprechende Ausdrucksformen sind damit die stigmatisierten Verhaltensmuster und spezifischen Praktiken, die Bedeutung mit Bezug auf das einzige „Originale“ in sich tragen. Die Originalität schließt ein Doppelbekenntnis zu zweierlei „Interpretanten“ aus. Die Exklusivität ist demnach eben auf **ein einziges** zu konstruierendes Originale zurückzuführen.

Die bisher erörterte wachsende religiöse Organisation des kollektiven Typus, deren Programme stark die Beziehungen zwischen den Mitgliedern betonen, hat die Prägung der „kollektiven Produktion“ Iannaccones. Bei den beiden Institutionen vom kollektiven Typus, I-Kuan-Dao und Tzu-Chi, spiegelt dies sich deutlich in ihren vielen gemeinsamen rituellen Zeremonien und in vielen Programmen zum Erfahrungsaustausch zwischen den Mitgliedern wider. Das Verhältnis der institutionellen Exklusivität trifft jedoch auf die beiden religiösen Institutionen kollektiven Typus nicht völlig zu. Die beiden religiösen Institutionen verfügen zwar über die Funktion der Reduktion des Risikos und erzeugen ebenfalls viele stigmatisierte Verhaltenselemente, wie den Kleidungsstil, Redewendungen usw. Der Umstand der Exklusivität scheint aber für die beiden nicht unentbehrlich zu sein: Viele ihrer Mitglieder gehen beispielsweise noch immer häufig an bestimmten Kalendertagen in lokale Tempel, um konventionelle Verehrungspraktiken zu realisieren, und sie nehmen manchmal auch an religiösen Tätigkeiten anderer Institutionen teil.¹⁶¹ In Bezug auf diese doppelte bzw. mehrfache Beteiligung ihrer Mitglieder ist die Haltung des Führers von der beiden religiösen Institutionen eher gelassen als verboten. Die nicht exklusive kollektive Produktion in Taiwan hängt sehr eng mit dem folgenden Sachverhalt zusammen: Viele Mitglieder dieser religiösen Institutionen bevorzugen in erster Linie ihre bestimmten Programme, die z.B. bestimmte säkulare Angelegenheiten im sozialen Leben betreffen, auch wenn sie nicht unbedingt von den spezifischen Glaubenselementen dieser religiösen Institutionen sehr überzeugt sind, oder genauer, ohne daß sie sich zu der jeweiligen spezifischen Glaubensrichtung „bekennten“. (Die Bezeichnung „Bekenntnis“, bzw. „sich bekennen“, ist grundsätzlich bereits durch ihre

¹⁶⁰ Siehe Iannaccone, 1997, S. 35.

¹⁶¹ Siehe Mau-Kuei Chang und Pen-Hsuan Lin, 1992, 105f.

exklusive Konnotation geprägt und zur Beschreibung der religiösen Phänomene in Taiwan nicht geeignet.) Die Anziehungskraft ihrer säkularen Tätigkeiten und die Attraktivität ihrer jenseitsbezogenen Glaubensinhalte müssen daher getrennt berücksichtigt werden. Mit anderen Worten: es kommt häufig vor, daß ihre Mitglieder stärkere Identität mit ihren Programmen als mit der religiösen Institution an sich empfinden. Bestimmte sozial-ethische Elemente, insbesondere bürgerlich-ethische Elemente wie altruistische Vorstellungen, werden seit der Aufhebung des politischen Verbotes in der letzten Zeit beispielsweise häufig von der religiösen Institution vom kollektiven Typus in ihre Programme eingeführt, indem sie solche kulturell-ethischen Elemente durch eine jenseitsbezogene Sinngebung interpretieren und in Verbindung mit eigener religiöser Produktion bringen. Damit gewinnt ihr religiöses Angebot wegen der mit ihm verbundenen bürgerlich-ethischen Elemente seine Anziehungskraft. Dies bezieht sich auf die Koppelungsmöglichkeit zwischen kulturell-ethischer Legitimation und der religiösen Produktion, d.h., die ethische legitime Anziehungskraft kann in die religiöse Produktion umgesetzt und zugleich in religiöse Programme übertragen werden. Gerade vor dem Hintergrund, daß sich die kulturell-ethische Produktion und die religio-kulturelle Produktion traditionell unabhängig voneinander zu entwickeln pflegen und jeweils eine Tradition haben, können heutzutage nach der Aufhebung des politischen Privilegs für christliche Diskurse die verschiedenen kulturell-ethischen Elemente frei mit unterschiedlichen religio-kulturellen Elementen in Verbindung gebracht werden. Die ethischen Elemente sind also nun prinzipiell allen religiösen Institutionen zugänglich. Die säkularen altruistischen Tätigkeiten können daher ohne große Schwierigkeiten von unterschiedlichen religiösen Institutionen aufgenommen werden. Demzufolge ist das Phänomen der kollektiven Produktion ohne Ausschließlichkeit in Taiwan nicht auszuschließen.

Auf der Basis der Diskussion in den vorangehenden Abschnitten läßt sich einsehen, daß viele Thesen aus der amerikanischen religio-ökonomischen Theorie auf die Sachverhalte in Taiwan nicht völlig zutreffen, sondern bestimmte christliche Eigentümlichkeiten als Aspekte des kulturellen Hintergrundes voraussetzen. In diesem Sinne muß man die kulturell-strukturelle Rahmenbedingung der Produktionsform in der religiösen Ökonomie im jeweiligen gesellschaftlichen Kontext erwägen, statt allein von dem auf individuelle rationale Selektion zurückgehenden Modell ausgehen. Daher müssen bestimmte kulturelle Faktoren in das religio-ökonomische Modell einbezogen und in ökonomische Variablen für die Analyse umgesetzt werden können. Um die Wirkung der religio-kulturellen Faktoren praktisch herausarbeiten zu können, sollte man die religiöse Produktion in nähere Betrachtung ziehen. Daher muß auf die religiöse Strukturierung in der Sozialdimension genau eingegangen

werden. In dem zweiten Teil dieser Arbeit wird dementsprechend die Strukturierung auf Basis der religiösen Praxis in den Mittelpunkt der Analyse gestellt.

Teil II. Die Analyse der religiösen Konstruktion aus der theoretischen Sicht der praxeologischen Ökonomie

In Taiwan werden die religiösen institutionellen Formen, wie in dem ersten Teil der Arbeit dargestellt worden ist, heutzutage immer vielfältiger. Neben den traditionellen religiösen Gruppen, die grundsätzlich auf das gemeinschaftliche Leben angewiesen sind, haben sich in der letzten Zeit viele neue religiöse Organisationsformen entwickelt, die durch eine relativ eindeutig abgrenzbare Mitgliedschaft charakterisiert sind. Die Analyse der heutigen religiösen Verhältnisse bedarf infolgedessen eines begrifflichen Instrumentariums, mit dem man verschiedene religiöse institutionelle Formen erfassen kann. Als ein analytischer Begriff ist aber der Ausdruck „religiöse Gruppe“, der in erster Linie die Geselligkeit der Gruppenbeziehung hervorhebt, für den Fall der neu entstehenden Organisationsform moderner Art zu grob. Hingegen treffen die strengen Kriterien bezüglich des Begriffs der „religiösen Organisation“ auf die meisten religiösen Sozialgebilde traditioneller Form in Taiwan nicht zu. Aus der theoretischen Sicht der praxeologischen Ökonomie von Bourdieu besteht dennoch die Möglichkeit, diese verschiedenen sozialen Gebilde begrifflich gemeinsam als eine intermediäre Struktur aufzufassen, die jeweils durch ihre grundlegende spezifische Praxis herausgebildet geworden ist und weiterhin strukturiert wird. Die Idee der intermediären Struktur, die heterogene institutionelle Formen wie „religiöse Gruppe“ und „religiöse Organisation“ umfaßt, wird damit für die weitere Analyse im zweiten Teil aufgenommen und als „religiöse Institution“ bezeichnet. Zur Bestimmung der analytischen Grundbegriffe beschäftige ich mich zuerst mit der Erörterung der grundlegenden Annahmen und der einschlägigen begrifflichen Bestimmung der praxeologischen Ökonomie von Bourdieu. Daraufhin werden die religiösen Institutionen in Taiwan anhand ihrer grundlegenden Praxis kategorisiert. Die ihnen entsprechenden charakteristischen Merkmale werden dabei ausführlich behandelt (Kapitel 4).

Zufolge der praxeologischen Ökonomie lassen sich zwei praxeologische Tauschformen unterscheiden – die monopolistische und die polypolistische Tauschstruktur –, wie in der weiteren Diskussion noch zu erörtern ist. Die christliche Entwicklung hat sich aus dieser Sicht im Westen in einem Prozeß der Demonopolisierung – vom Monopol zum Polypol – durchgesetzt.¹⁶² Die Demonopolisierung der westlichen, christlichen Gesellschaft bedeutet allerdings nicht nur einen strukturell „evolutionären“ Schemawechsel, sondern sie repräsentiert auch eine aus theoretischer Sicht „logische“ Entwicklung: die vergangene christliche monopolistische Tauschform bahnte die Grundlegung eines objektiv anerkannten

symbolischen Horizontes an, den die heutige religiöse polypolistische Tauschform voraussetzt. Die gegenwärtige christliche Demonopolisierung legt also eine historisch bedingte objektive Basis zugrunde, die in der vergangenen Monopolisierung legitimiert worden ist. Hingegen kamen in Taiwan die religiösen Produktionen, die langfristig in der geduldeten heterodoxen Sphäre vorgenommen wurden, nie in der Form von Monopolisierung zustande. Die Wechselbeziehungen zwischen verschiedenen religiösen Institutionen in Taiwan setzten trotzdem seit der Gründung des Nationalstaates allmählich ein, und die Entwicklung beschleunigte sich in den letzten 20 Jahren besonders deutlich. Damit stellt sich die Frage, wie dann die gemeinsame symbolische Grundlage für die heutige Wechselbeziehungen zwischen den religiösen Institutionen ohne die vorhergehende monopolistische Tauschform entsteht. Um diese religiöse Entwicklung in Taiwan näher beschreiben und erklären zu können, sollen die Verhältnisse zwischen den einzelnen religiösen Institutionen ausführlich behandelt werden (Kapitel 5).

Darüber hinaus führt die theoretische Sicht der praxeologischen Ökonomie die Möglichkeit herbei, die kultur-spezifischen Züge der religiösen Konstruktion sowie das dabei sich-strukturierende Symbolsystem zu charakterisieren, einschließlich der Charaktere des objektiven Symbolsystems zwischen den religiösen Institutionen (des religiösen Feldes) und des religiös-bezogenen Dispositionssystems (des Habitus). Der konstruierende Prozeß des religiös-bezogenen Dispositionssystems, der mit der Konstruktion eines religiösen Feldes in Taiwan einhergeht, kann besonders deutlich durch die Analyse der „Selbst“-Konstruktion in Bezug auf die religiöse Tauschpraxis veranschaulicht worden. Daher wird dem Thema der religiösen Selbstkonstruktion näher nachgegangen. Dabei handelt es sich um die Konstruktion des „religiösen Selbst“ sowie der zwei Arten von Religiosität. Schließlich wird damit erwartet, daß aus den Analysen verschiedener religiösen Konstruktionen die gemeinsamen konstruktiven Charaktere zu erschließen sind (Kapitel 6).

¹⁶² Vgl. Hochschild, 2001, S. 48f.

4. Religiöse Institution und religiöse Tauschpraxis

Das Schema von Angebot/Nachfrage sowie das von Produktion/Konsum, das ursprünglich von wirtschaftlichen Auseinandersetzungen her entwickelt wird, heben in erster Linie eine soziale Tauschbeziehung statt die auszutauschenden „Güter“ hervor. Damit weist das Schema von Angebot/Nachfrage auf ein Fundament der sozialen Praxis hin, dessen Anwendung demzufolge nicht nur auf wirtschaftliche Verhältnisse beschränkt sein muß.¹⁶³ Das allgemeine Schema steht also für eine der Sozialwelt zugrunde liegende Ökonomie – die praxeologische Ökonomie. Das Anliegen dieses Kapitels besteht damit darin, die religiöse Institution, die aus der Sicht der praxeologischen Ökonomie als intermediäre Tauschstruktur gilt, auf Basis der grundlegenden Tauschpraxis zu charakterisieren und sie daraufhin zu analysieren.

Zunächst wird die theoretische Grundlage der praxeologischen Ökonomie ausführlich erklärt. Mit Bezug auf das Forschungsfeld und die theoretischen Annahmen werden dabei die entsprechende methodische Erklärung, die benötigte Datenquelle und die möglichen Datenquellen angeführt und dadurch als empirische Orientierung der Arbeit angelegt (4.1). Angesichts der charakteristischen Merkmale der grundlegenden Tauschpraxis werden die heterogenen religiösen Institutionen in Taiwan in vier verschiedene Typen aufgeteilt (4.2). Dabei nimmt die Arbeit bei jedem Typ jeweils eine bzw. mehrere konkrete religiöse Institutionen als Fallbeispiele für die Diskussion. Ihr historischer Hintergrund, ihre institutionelle Struktur, ihre Programme und Tätigkeiten werden jeweils ausführlich dargelegt (4.3). Auf der Basis dieser empirischen Beschreibungen werden die strukturellen Charaktere und die repräsentativen Merkmale der einzelnen Fallbeispiele jeweils in Verbindung mit ihrer spezifischen Tauschpraxis erklärt (4.4).

¹⁶³ Vgl. Mauss, 1954.

4.1. Theorierahmen und methodische Erklärung

4.1.1. Tauschpraxis als der grundlegende analytische Begriff der praxeologischen Ökonomie

Der zentrale Begriff der „pratique“ liegt der praxeologischen Theorie von Bourdieu zu Grunde. Dieser Begriff bezieht sich auf die grundlegende reflexive „Logik“, die Bourdieu der Konstruktion der Sozialwelt zuschreibt. Der reflexiven „Logik“ entsprechend verwendet Bourdieu das Begriffspaar von „Habitus“ und „Feld“, um das Schema von „Individuum“ und „Gesellschaft“ zu ersetzen, das hingegen die konstitutive „Logik“ darstellt.¹⁶⁴ „Habitus“ und „Feld“ bezeichnen die zwei aufeinander abgestimmten Symbolsysteme, zwischen denen ein reflexives Verhältnis besteht: das Feld (das System der objektiven Relationen) strukturiert den Habitus (das Dispositionssystem), und der Habitus trägt wiederum dazu bei, das Feld als einen sinnhaften Horizont zu konstruieren.¹⁶⁵ Der Begriff der „pratique“ bezeichnet damit die mediale Relation zwischen den beiden Symbolsystemen: Das eine kann nämlich nur durch diese mediale Relation das andere bewirken. Oder anders gesagt, die Begriffe des Feldes und des Habitus kennzeichnen die zweierlei strukturellen Repräsentationen dieser medialen Relation der „pratique“ in der Sozialwelt.

Das französische Wort „pratique“ ist doppelsinnig. Es hat einerseits die mit dem subjektiven Motiv verbundene Bedeutung und andererseits enthält es die Konnotation der habituellen Bedingtheit.¹⁶⁶ Diese Doppelsinnigkeit ist in der praxeologischen Theorie im Begriff „pratique“ ebenfalls ausgeprägt.¹⁶⁷ Dies spiegelt sich auf der strukturellen Ebene darin wider, daß jede „pratique“ und damit auch jede durch sie entstehende soziale Struktur zugleich strukturiert und strukturierend ist. Die beiden durch die „pratique“ einander gegenseitig konstruierenden Symbolsysteme „Feld“ und „Habitus“ sollen damit auch in dieser doppelsinnigen Art verstanden werden. Sie sollen also nicht nur als ein statisches System des symbolischen Zusammenhanges betrachtet werden, sondern jeweils auch als eine strukturierte und zugleich strukturierende Struktur. Deswegen sind das Dispositionssystem (Habitus) sowie das System der objektiven Relationen (Feld) durch die mediale Relation „pratique“ zu charakterisieren. Demzufolge liegt meiner weiteren Analyse die Charakterisierung der medialen religiösen Praxis zugrunde.

¹⁶⁴ Siehe Bourdieu, 1985 S. 42.

¹⁶⁵ Siehe Bourdieu, 1992, S. 127.

¹⁶⁶ Wie das Wörterbuch „Le petite robert“ erklärt, hat das Wort „pratique“ u.a. die beiden Bedeutungen: „activités volontaires visant des résultats concrets“ und „manière habituelle d’agir“.

¹⁶⁷ Im Deutschen gibt es keinen Terminus mit diesem Doppelgesicht. In der deutschen Übersetzung wird dann ‚mal ‚Praxis‘, ‚mal ‚Praktik‘ je nach dem Kontext gesetzt.

Aus dieser praxeologischen Sicht repräsentieren alle Sozialgebilde die Errungenschaft der Praxis. Sie vertreten jeweils eine durch die Praxis konsolidierte symbolische intermediäre Struktur, die eine symbolische Ordnungsgrundlage bzw. spezifische objektive Relationen bildet. Im Rahmen der spezifischen objektiven Relationen hat jede konkrete Praxis eine symbolische Bedeutung: Jede Praxis regt also den Agenten selbst in der bereits bestehenden objektiven Konstellation in materieller oder symbolischer Form zu einer erwarteten oder unerwarteten „Reaktion“ an. Jede Praxis ist, so meint Bourdieu, ein Wettspiel, in dem sich etwas ergibt, das der Wettspieler in Kauf nehmen muß.¹⁶⁸ Das heißt, im Rahmen einer symbolischen Konstellation leistet jede Praxis den symbolischen Tausch – den Tausch zwischen der anregenden Aktion (als anschlussfähiger „Aufwand“ des Agenten) und der angeregten „Reaktion“ (als damit eine kontingente Weise verbundene „Gabe“ für den Agenten). In diesem Sinne ist jede konkrete Praxis durch den symbolischen Tausch geprägt. Das Praxisfeld stellen demnach die Verhältnisse der symbolischen Tauschbeziehungen dar, die als die praxeologische Ökonomie (Ökonomie der Praxis) bezeichnet werden.¹⁶⁹ Der symbolische Tausch gilt also als ein Primat, der sich auf verschiedenen Ebenen in allen Sozialgebilden wie Institution, Ritualform in unterschiedlich stilisierter Form entfaltet.¹⁷⁰ Demzufolge ist jedes Sozialgebilde, u.a. die religiöse Institution, nichts anderes als eine Struktur der symbolischen Tauschbeziehungen.

Die Formation bzw. die Aufrechterhaltung eines Sozialgebildes soll darüber hinaus aus der Sicht der praxeologischen Ökonomie jeweils als die Herausbildung bzw. die vorantreibende Strukturierung eines symbolisch vermittelten Sinnzusammenhanges verstanden werden. Diese Strukturierung bezieht sich in diesem Sinne auf die Relationierung zwischen sozio-semiotischen Formen, oder, anders gesagt, auf die semantische Produktion der einschlägigen symbolischen Formen. Demzufolge geht es bei der Diskussion über die Strukturierung einer durch Praxis geleisteten Sozialstruktur, wie Feld und Habitus, sowie über diejenige einer symbolisch vermittelten, intermediären Struktur wie Klasse und Institution, hauptsächlich um die Art und Weise, wie ihre einschlägigen sozio-semiotischen Formen relationiert, also in den symbolischen strukturellen Zusammenhang gebracht werden.

¹⁶⁸ Siehe Bourdieu, 1987, S. 191f.

¹⁶⁹ Aus dieser praxeologischen Sicht sollen die im Ökonomismus vorausgesetzte subjektive Berechnung und der rationale Kalkül ebenfalls auf die reflexive „Logik“ reduziert werden. Dabei wird der Unterschied zwischen dem Subjektivismus und dem Objektivismus relativiert. Die überdeterminierte Praktik wird damit durch das reflexive Verhältnis ergründet, das sich in einer Struktur der symbolischen Zusammenhänge darstellt.

¹⁷⁰ Weil die symbolischen Tauschbeziehungen auf den strukturellen Zusammenhang angewiesen sind, werden sie außerhalb der bewußten Reichweite der Agenten vorangetrieben.

4.1.2. Zwei Typen von Reflexivität der Tauschstruktur

In Anbetracht der Tauschbeziehungen, die sich auf Basis der Praxis im Rahmen einer Tauschstruktur entwickeln, sind zwei verschiedene reflexive Typen zu unterscheiden. Der erste Typus der Reflexivität bezieht sich auf die monopolistische Tauschform: Wenn das Angebot einer Tauschstruktur monopolisiert wird, d.h., wenn es nur einen monopolistischen Anbieter gibt, dann wird die Nachfrage in dieser Tauschstruktur nicht nur von der Produktionsseite manipuliert, sondern auch dadurch determiniert oder konstruiert. Der monopolistische Anbieter produziert also nicht nur das, was die Nachfrager brauchen, sondern er konstruiert sogar ihre „Nachfrager“. In diesem Fall ist ein Monopolproduzent nichts anderes als das Sich-Entfaltende, das durch die Konstruktion ihrer „Gegenüber“ („Konsumenten“) ihre eigene Position als „Produzent“ legitimiert. Demnach ist die Konsolidierung der Tauschbeziehungen, die mit der Etablierung der Tauschpositionen des „Produzenten“ und des „Konsumenten“ einhergeht, also nichts anderes als die Selbstentfaltung der „Herrschaftsweise“, die Bourdieu in seiner Analyse der „Ökonomie der Verneinung“ darstellt.¹⁷¹ Der herrschende „Produzent“ und die beherrschten „Konsumenten“ sind also die beiden reflexiv aufeinander angewiesene Parteien, die sich durch die reflexiven Tauschbeziehungen jeweils in der Position von „Produzent“ und „Konsument“ bewähren. Die strukturelle Reflexivität zwischen Angebot/Nachfrage stellt in diesem Fall die Bewährungsform der „Herrschaftsweise“ dar. Diese monopolistische Tauschform stellt demnach einen Beziehungstypus dar, den man aus der Sicht der Handlungstheorie von Weber die Herrschaftsform kraft Autorität versteht.¹⁷² Aus der Sicht der praxeologischen Ökonomie bezieht sich diese Autorität auf eine spezifische Form von Reflexivität – ein Machtverhältnis der gegenseitigen Angewiesenheit zwischen dem monopolistischen Produzenten und den Konsumenten sowie zwischen dem Herrscher und den Untertanen. Demzufolge ist die monopolistische Tauschform grundsätzlich durch einen „politischen“ Charakter geprägt.

Der zweite Typus von Reflexivität bezieht sich hingegen auf den Umstand, in dem Produzent und Konsument jeweils im Plural verstanden werden: In dem Fall, daß Produzenten vom Polypol sind, hat ein Konsument bei der Auswahl seiner Tauschpartner stets eine Alternative. Infolgedessen entsteht unerläßlich zwischen den Anbietern ein Kampf um ihre Nachfrager. Daher können die Angebote nicht „beliebig“ von den Produzenten hergestellt sowie manipuliert werden, sondern ihre Produktionen müssen auf die Nachfrage ausgerichtet sein.

¹⁷¹ Siehe Bourdieu, 1987, S. 234.

¹⁷² Vgl. Weber, 1972, S. 542.

Die Nachfrage, auf die die Angebotsproduktion angewiesen ist, wird wiederum von der Angebotsproduktion bewirkt, produziert und in gewissem Maße bestimmt. Darin besteht die Reflexivität der polypolistischen Tauschform. Diese Tauschform nimmt damit keine „politische“ Herrschaftsform an, sondern eine „ökonomische“ Form, die zwei gleichgewichtig füreinander bestimmte Parteien von Produzenten und Konsumenten darstellt. Der Fall steht also dem Verhältnis eines freien Marktes nahe. Die polypolistische Reflexivität setzt dabei aber eine fundamentale objektive Grundlage voraus, auf der die „Produzenten“ bzw. die „Konsumenten“ sich untereinander als Agenten derselben „Tauschposition“ erkennen und anerkennen. Die Emergenz und weitere Strukturierung der objektiven Grundlage bezieht sich auf die Herstellung der Tauschpositionen des „Produzenten“ und des „Konsumenten“, und zugleich auf die Entstehung des Produktionsfeldes und des Konsumfeldes.¹⁷³ Die Reflexivität der polypolistischen Tauschform also repräsentiert ein strukturelles Verhältnis der gegenseitigen Angewiesenheit zwischen Produktionsfeld und Konsumfeld.

Eine symbolische Tauschstruktur bezieht sich, egal ob sie die monopolistische oder die polypolistische Reflexivität repräsentiert, auf einen strukturellen Zusammenhang zwischen den Tauschrelationen. Das Schema von Monopol/Polypol stellt also kein Kriterium für die Charakterisierung der in der Relation stehenden Elemente dar. Sondern es geht eigentlich um die reflexive Qualität der Relation selbst. Die Rede vom Produzenten sowie vom Konsumenten ist nur in Bezug auf die relationelle Tauschpraxis sinnvoll, also „Elemente“ werden nur gemeinsam mit Bezug auf ihre praktische „Relation“ begreiflich.¹⁷⁴

Eine religiöse Institution als eine intermediäre Tauschstruktur repräsentiert den vorhergehenden theoretischen Diskussionen nach ein konstruierendes Sozialgebilde, in dem die Tauschpositionen des „Produzenten“ und des „Konsumenten“ mit der Konsolidierung der reflexiven Relationen der Tauschpraxis herausgebildet werden. Ihre Tauschpraxis innerhalb der institutionellen Tauschstruktur wird damit als konstruierende Tauschrelation zwischen „Aufwand“ (auf der Seite des „Konsumenten“) und „Gabe“ (auf der Seite des „Produzenten“) aufgefaßt. Dem Schema von Angebot/Nachfrage entsprechend bezieht sich die Relation von „Aufwand/Gabe“ in erster Linie auf die reflexive Tauschrelation, die mit ihren zwei einander gegenüberstehenden Elementen – in dem Fall „Aufwand“ und „Gabe“ – gemeinsam zustande kommt. Der „Aufwand“ bedeutet also im Rahmen einer Tauschstruktur die mit der Institutionalisierung konsolidierten „**Teilnahmeformen**“ statt einer persönlich bevorzugten

¹⁷³ Die Emergenz des fundamentalen objektiven Symbolsystems soll im jeweiligen konkreten sozialen Kontext vor dem historischen Hintergrund ergründet werden.

¹⁷⁴ Dabei soll ebenfalls, wie in Kapitel 2.3.2 erwähnt, auf die Unterscheidung von Element/Relation zurückgegriffen werden.

„Investitionshandlung“, und die „Gabe“ bezeichnet ebenfalls die institutionalisierten symbolischen „Güter“ im Rahmen einer mit der Tauschpraxis konsolidierten, für die Produzenten/Konsumenten objektiven, symbolischen Konstellation.

Die Entstehung einer eigenständigen Institution bedeutet nichts anderes als die Etablierung des „privilegierten“ Status des Produktionsagenten, der in der Tauschbeziehung nicht nur die symbolischen „Güter“ (konkrete Darstellungsformen der „Gabe“), sondern auch die Teilnahmeformen des Konsumagenten (konkrete Darstellungsformen des „Aufwandes“) bestimmt. Denn diejenigen, die die „Position“ bzw. die „Rolle“ des „Konsumagenten“ übernehmen, müssen den „privilegierten“ Status des Produktionsagenten anerkennen; ansonsten würden sie von der Institution „disqualifiziert“. Die strukturelle Reflexivität der Tauschform innerhalb einer Institution ist daher **monopolistisch**. In Bezug auf religiöse Institution werden Konsumagenten durch „Anhänger“ oder „Mitglied“ und Produktionsagenten durch „religiöse Spezialist“ gekennzeichnet. Nur durch Positionseinnahme können sich „Mitglieder“ bzw. „Anhänger“ als „Konsumenten“ der Tauschstruktur bewähren. Die Sonderposition der religiösen Spezialisten, die oft durch einen besonderen Titel gekennzeichnet und als einen anerkannten Status innerhalb einer religiösen Institution vorausgesetzt wird, wird jeweils auf eigene Art und Weise, z.B. kraft des Amtes, der Virtuosität oder ihrer unersetzbaren Persönlichkeit in der Tauschpraxis gewahrt.

4.1.3. Methodische Erklärung zur Grundlage der empirischen Daten

In Taiwan sind reichliche Ergebnisse von Fallstudien über die einzelnen religiösen Institutionen vorhanden.¹⁷⁵ Diese einschlägigen Veröffentlichungen bieten zahlreiche Informationen bezüglich der einzelnen religiösen Institutionen. Sie zeigen überwiegend Merkmale der einzelnen religiösen Institutionen bzw. gemeinsame Charaktere bestimmter religiöser Institutionen an. Es fehlt jedoch bei den Darstellungen der unterschiedlichen Merkmale aus so vielen verschiedenen Perspektiven immer noch an Betrachtungen über den strukturellen Zusammenhang wie z.B. über die Verhältnisse zwischen religiösen Institutionen verschiedener Art.¹⁷⁶ Der strukturelle Zusammenhang des „Religiösen“ bezieht sich auf den strukturierenden Prozeß, der sich sowohl innerhalb einer religiösen Institution als auch zwischen den religiösen Institutionen entfaltet. Es geht also um eine spezifische strukturelle Konstruktion in einer Gesellschaft. In dieser Arbeit wird die Absicht verfolgt, eine

¹⁷⁵ Vgl. Ren-Je Ding, 1998b, S. 69.; Xin-Zhi Chen, 2001, 437ff.; Vgl. dazu auch die Sammelbände mit der Auflistung der Literaturangaben: Rong-Mei Lin, 1997; Thompson, 1985, 1993 und 1998.

¹⁷⁶ Vgl. Ren-Je Ding, 1998b, S. 74.

Beschreibung des gegenwärtigen strukturellen Zusammenhanges des „Religiösen“ in Taiwan herauszuarbeiten, um die spezifische religiöse Konstruktion zu veranschaulichen.

Auf Basis der vorhandenen Veröffentlichungen habe ich zusätzlich einige Interviews mit ausgewählten religiösen Institutionen durchgeführt, die jeweils einen spezifischen Typus der religiösen Praxis vertreten. Diese Interviews dienen aus methodischer Sicht in erster Linie zur Gewinnung spezifischer Informationen. Aber dadurch werden zugleich die Betrachtungen in der Sekundärliteraturen abermals überprüft, bestätigt, ergänzt und weiter vertieft. Die forschungsrelevanten Informationen zentrieren sich bei der Datenerhebung auf der primären Ebene um die Daten über die durch Praxis herausgebildeten Darstellungsformen innerhalb religiöser Institutionen sowie über ihre historische Entwicklung und gegenwärtigen Veränderungen, wie z.B. die Befunde darüber, wie und wann welche religiösen Elemente, Tätigkeiten sowie Programme in eine religiöse Institution eingeführt worden sind bzw. auf sie verzichtet worden ist. Auf der Grundlage dieser empirischen Daten können die Verhältnisse der institutionellen Binnentauschbeziehungen, also der Prozeß der Etablierung der Tauschposition der „religiösen Spezialisten“ und der „Laien“ sowie das Verhältnis zwischen ihnen, vor Augen geführt werden. Dabei handelt es sich um die strukturelle Erklärung für die Tauschformen der einzelnen religiösen Institutionen. Gemäß derselben konstruktiven Logik sollen darüber hinaus der Prozeß der Etablierung der Tauschposition der einzelnen religiösen Institutionen im gesellschaftlichen Rahmen bzw. der Aufbau der Wechselbeziehungen zwischen ihnen analysiert werden. Dabei spielt der Staat, wie noch zu erörtern sein wird, eine bedeutende Rolle. Daher werden zur Darstellung des gesamten strukturellen Zusammenhanges zwischen den religiösen Institutionen vor allem diejenigen Daten erhoben, die sich auf ihre Tauschbeziehungen mit dem Staat sowie ihre Konkurrenzkämpfe betreffen. Erst dadurch entsteht in der Analyse die Möglichkeit, die Existenz des religiösen Feldes in Taiwan zu überprüfen und alsdann die konstruktiven Charaktere des religiösen Feldes und des Habitus in Taiwan zu charakterisieren. Natürlich können in der Analyse nicht alle Phänomene sowie alle religiösen Institutionen erschöpfend untersucht werden. Daher werden die Daten überwiegend mit Bezug auf die Fallbeispiele der verschiedenen religiösen Typen, die aus theoretischen Vorüberlegungen festgelegt worden sind, behandelt.

4.2. Kategorisierung der religiösen Institution

Mit der Entstehung einer religiösen Institution, die als eine intermediäre Tauschstruktur gilt, kommen zugleich verschiedene symbolische Konstrukte innerhalb dieser institutionellen Tauschstruktur zustande. Die Strukturierung der ganzen institutionellen Tauschstruktur einschließlich der Herausbildung der symbolischen Konstrukte ist auf die grundlegende praktische Tauschrelation zwischen „Aufwand/Gabe“ – die Binnentauschpraxis – angewiesen. Die konkrete „Teilnahmeform“ der Anhänger (tauschstrukturelle Ausdrucksform von „Aufwand“) und bestimmte symbolische Konstrukte als „Güter“ (tauschstrukturelle Ausdrucksform von „Gabe“) sind die zwei sich aufeinander beziehenden elementaren Pole der Tauschpraxis. Jede Tauschpraxis stellt demnach eine pragmatische Relationierung dar, in der sich die beiden Elemente „Gabe“ und „Aufwand“ reflexiv aufeinander beziehen. In der pragmatischen Relationierung wird also die institutionelle Tauschstruktur (als ein Symbolsystem der Tauschrelationen) durch die Tauschpraxis (als Medium) strukturiert. In diesem Sinne verfügt die Tauschpraxis über eine mediale Funktion und gilt also als ein konstruktives Medium, das verschiedene symbolische Darstellungsformen herbeiführt. Alle Glaubensvorstellungen, religiösen Praktiken, rituellen Tätigkeiten sowie Programme einer religiösen Institution repräsentieren demnach die verschiedenen Binnenkonstrukte, die mit der Konsolidierung der Aufwand/Gabe-Tauschrelation herausgebildet werden. Der Prozeß der Institutionalisierung oder, genauer gesagt, die Herausbildung einer institutionellen Struktur ist demzufolge nichts anderes als die Konsolidierung, Herausbildung und Etablierung all dieser miteinander zusammenhängenden Binnenkonstrukte, die eine strukturelle Gesamtheit darstellen. Und das der Institutionalisierung zugrundeliegende konstruktive Medium der Tauschpraxis wird daher als das „Institutionalisierungsmedium“ bezeichnet.¹⁷⁷

Programme und rituelle Tätigkeiten einer religiösen Institution, die durch die mediale Tauschpraxis „Aufwand gegen Gabe“ als konkrete Binnentauschstrukturen herausgebildet werden, sind von einer besonderen Bedeutung: Sie stellen die primären Tauschtätigkeiten der Laien (Mitglieder bzw. Anhängern) im Rahmen einer institutionellen Tauschstruktur dar. Bei der religiösen Institution moderner Organisationsform vertritt das **Programm** die Hauptform ihrer Binnentauschstruktur. Hingegen nehmen die Binnentauschstrukturen überwiegend die

¹⁷⁷ Auf der semiotischen Ebene kann man den Bezug zu der Auffassung von Luhmann über „Element/Relation“ sowie „Medium/Form“ aufnehmen (Luhmann 1997: 195f.). Man kann also die mediale Tauschpraxis als die Relation zwischen den zwei Elementen „Aufwand“ und „Gabe“ betrachten. Demzufolge wird die mediale Funktion eben als die Funktion der lockeren Relation zwischen „Aufwand“ und „Gabe“ angesehen, die zur Konstruktion der „Formen“ – in unserem Kontext alle Ausdrucksformen der medialen Tauschpraxis wie Binnenstrukturen beiträgt. Die praktische Aufwand/Gabe-Relation wird demzufolge als „Medium“ verstanden, also als Institutionalisierungsmedium in unserem Fall.

Form der **rituellen Tätigkeit** bei der religiösen Institution traditioneller Glaubensgemeinschaft an. Von Programm redet man bei dem auf die Zukunft bezogenen institutionellen Binnenkonstrukt, entweder in Bezug auf vergegenwärtigte Zukunft (gemäß der Logik von Zweck und Mittel) oder auf künftige Gegenwart (gemäß der Logik von Kondition und Konsequenz).¹⁷⁸ Die moderne Organisationsform bezieht sich grundsätzlich auf den Entscheidungsprozeß, der sich im Grunde genommen auf ein künftiges Verhältnis, sowohl eine prospektive Entwicklung als auch einen präventiven Umstand, einstellen muß. Im Gegensatz zum Programm ist die rituelle Tätigkeit für die gruppenartige religiöse Institution ein wesentlicher habituell-institutionalisierter Bestandteil, der wenig mit einem Entscheidungsprozeß zu tun hat. Die institutionelle rituelle Tätigkeit ist also auf die in der Vergangenheit konsolidierte habituelle „Qualität“ angewiesen. Sie bezieht sich in erster Linie auf das gegenwärtige „Repertoire“, das in einer engen Verbindung mit seiner Vergangenheit aufgeführt wird: Diese Verbindung stellt sich entweder in Form der vergegenwärtigten Vergangenheit (gemäß der transformativen Logik der „ritual liminality“ im Sinne von Turner) oder der vergangenen Gegenwart (gemäß der indikativischen Logik der Bestätigung der Herkunft) dar.¹⁷⁹

Weil die Institutionalisierung einer religiösen Tauschstruktur auf die mediale Funktion der praktischen Tauschrelation zwischen Aufwand und Gabe angewiesen ist, soll die Kategorisierung der religiösen Institution anhand der Typisierung der grundlegenden Tauschpraxis – der medialen Tauschrelation – vorgenommen werden. Die mediale Tauschpraxis der Aufwand/Gabe-Relation kann, wie später mit Fallbeispielen noch näher zu erörtern sein wird, in Taiwan durch die folgenden Typen in zwei Arten charakterisiert werden: (1.) **„geselliges Teilhaben (am religiösen Kosmos)/göttliche Gnaden“**, und (2.) **„praktisches Erfahren (durch vorgegebene Übungsregeln)/Selbstvervollkommnung“**. Die beiden Typen der medialen Tauschpraxis werden in der weiteren Diskussion jeweils als **„Glauben“** und **„Praktizierung“** bezeichnet. Der entscheidende Unterschied zwischen den beiden Typen liegt daran, daß die transzendente Vorstellung, wie noch zu erörtern ist, jeweils außerhalb bzw. innerhalb der Selbst-Auffassung zu erkennen ist, nämlich als eine transzendente Gottheit dem „Selbst“ gegenüber oder als Selbsttranszendenz innerhalb des „Selbst“.

¹⁷⁸ Siehe Luhmann, 2000b, S. 260f..

¹⁷⁹ Vgl. zu dem Begriff „ritual liminality“ Turner, 1974, S. 248f. Zu dem Unterschied von „transformativ/indikativisch“ kann man seinen anderen Aufsatz vergleichen: Turner, 1976.

Die institutionalisierte Binnenstruktur, die auf das Institutionalisierungsmedium von „Glauben“ angewiesen ist, konstruiert sich auf der Basis des individuellen „Teilhabens“ bzw. der Verinnerlichung einer spezifischen Sinnstruktur bezüglich des religiösen Kosmos. Die Sinnstruktur wird verstanden als ein relativ systematisierter spezifischer Sinnzusammenhang bezüglich Vorstellungen von einem übersinnlichen Wesen bzw. einem allmächtigen überweltlichen Gott oder mehreren derartigen oder sogar bezüglich der dadurch begriffenen „Welt“ bzw. „Weltanschauung“. Das gesellige Teilhaben, nämlich das Verstehen einer religiösen Sinnstruktur, bedeutet also nichts anderes als die individuelle Verinnerlichung des religiösen Sinnzusammenhanges. In einschlägigen Programmen bzw. rituellen Tätigkeiten steht demnach die Praxis des „geselligen Teilhabens“ im Mittelpunkt, welches Teilhaben in erster Linie in der Geselligkeit vorgeht. Und die individuelle Glaubensvorstellung bezieht sich in diesem Sinne auf das, was sich durch Inkorporation der objektiven religiösen Sinnstruktur als ein Teil der Disposition niederschlägt.

Hingegen basiert die institutionalisierte Binnenstruktur, die auf das Institutionalisierungsmedium von „Praktizierung“ angewiesen ist, auf der praktischen Erfahrung durch die für das Individuum vorgeschriebenen geistigen Übungen. Die geistige Übung zielt auf die Erlangung des Zustandes der Selbstvervollkommnung ab. Das heißt, die Übungspraktik wird zwar in der religiösen Institution vermittelt, aber die geistige Übungsmethode an sich wird nicht als das Ziel wie eine „Gabe“ für die Tauschpraxis gesetzt. Es geht bei der Tauschpraxis in erster Linie um die Selbstkultivierung: praktische Erfahrung (Aufwand) gegen Selbstvervollkommnung (Gabe). Deren Institutionalisierung setzt unerlässlich eine hierarchische, instruktive Instanz voraus, deren Legitimation bezüglich der Gewährleistung der Wahrhaftigkeit der dargebotenen Übungsmethodik zur Selbstvervollkommnung durch einzelne Praktizierung entsteht.

Darüber hinaus können die religiösen Institutionen angesichts ihrer Organisationsform in zwei weitere Typen – einen kollektiven und einen privaten Typ – aufgeteilt werden, die bereits in Kapitel 3 aufgestellt worden sind. Den kollektiven Typ vertreten diejenigen religiösen Institutionen, die jeweils institutionelle Binnentauschstrukturen zur Förderung der Wechselbeziehungen zwischen Mitgliedern bzw. Anhängern aufweisen. Damit wird die Solidarität zwischen den Mitgliedern durch einen programmierten bzw. konventionellen Mechanismus verstärkt und aufrechterhalten. Zugleich werden die regulierten Verhaltensmuster zwischen den Mitgliedern entwickelt, auch wenn es nicht unbedingt um Gesinnungsethik geht. Hingegen hat eine religiöse Institution des privaten Typs keine solche Förderungsprogramme.

Gemäß den zwei Institutionalisierungsmedien von „Glauben“ und „Praktizierung“ einerseits und den zweierlei Organisationsformen von „kollektivem/privatem“ Typ andererseits können alle einheimischen religiösen Institutionen in vier Typen aufgeteilt werden, wie es Tabelle 4.1 anzeigt.

Organisierungsform	kollektiver Typ	privater Typ
Typ der medialen Tauschpraxis		
Glauben	I-Kuan-Dao	Mazu-Gemeinschaft
Praktizierung	Tzu-Chi	Zen-Sekte

Tabelle 4.1 Kategorisierung der einheimischen religiösen Institutionen in Taiwan

In der folgenden Diskussion wird den vier Typen religiöser Institutionen jeweils mit Hilfe von einem Fallbeispiel bzw. mehreren vertretenden Fallbeispielen im Detail nachgegangen werden. Zunächst werden im folgenden Abschnitt die Profile der Fallbeispiele dargestellt werden.

4.3. Das Profil der religiösen Institution

Die in Tabelle 4.1 aufgelisteten religiösen Institutionen werden in diesem Abschnitt zugunsten weiterer Analysen unter den folgenden verschiedenen Aspekten ausführlich beschrieben: 1.) Gründungsgeschichte, 2.) Organisationsform und Personalstruktur, 3.) private Praktiken und Gebote und 4.) Programme und rituelle Tätigkeiten. Außer der Bezeichnung Tzu-Chi, die eine eigenständige religiöse Institution meint, repräsentieren die Bezeichnungen von I-Kuan-Dao, Mazu-Gemeinschaft und Zen-Sekte hingegen jeweils mehrere eigenständige religiöse institutionelle Einheiten. Die Bezeichnung von I-Kuan-Dao vertritt beispielsweise alle voneinander unabhängigen Zweiggruppen, die den selben Ursprung haben. Der Ausdruck Mazu-Gemeinschaft bezieht sich in ähnlicher Weise auf alle Glaubensgemeinschaften, die sich jeweils im lokalen Bereich in der traditionellen gruppenartigen Form um die Göttin „Mazu“ zentrieren. Und Zen-Sekte ist ein gemeinsamer Nenner für diejenigen verschiedenen, neu gegründeten eigenständigen religiösen Institutionen, die sich an die buddhistische Zen-Tradition binden und in vielen Hinsichten eine Gemeinsamkeit haben. In dieser Arbeit bezieht sich der Ausdruck Zen-Sekte konkret auf vier verschiedene derartige religiöse Institutionen.

4.3.1. I-Kuan-Dao

Der geschichtliche Hintergrund

Die heutige religiöse Institution „I-Kuan-Dao“ (»Der universale Weg«) wird hinsichtlich ihrer Herkunft auf die vegetarische Sekte „*Ching-Lian*“ (»Blauer-Lotus«), die Vorläufersekte der schon von Max Weber erwähnten „*Lung-Hua*-Sekt“, zurückgeführt.¹⁸⁰ Im Jahr 1873 zerfiel die Sekte „*Ching-Lian*“ wegen eines Streites bezüglich der Bestimmung des 14. Sektenführers in mehrere Teilsekten,¹⁸¹ unter denen auch die Vorläufergruppe des heutigen I-Kuan-Dao zustande entstand.¹⁸² All diese vegetarischen Sekten, die sich selbst jeweils als der vertretende Laienzweig der buddhistischen Zen-Schule von Da-Mo (dem Gründer der buddhistischen Zen-Schule des Mahayanismus) betrachteten,¹⁸³ wurden in China aufgrund einer Serie von Baueraufständen im 14. Jahrhundert, die von ihrer angeblichen ursprünglichen Vorläufergruppe „*Bai-Lian*“ (»Weißer-Lotus«) verursacht worden waren, stets von den

¹⁸⁰ Siehe Weber, 1988, S. 513.

¹⁸¹ Unter ihnen gab es noch die Sekten „*Shian-Tian-Dao*“ und „*Tong-Shan-She*“, die später auch in Taiwan verbreitet wurden. Vgl. Rong-Ze Lin, 1997, S. 106.

¹⁸² Vgl. dazu Rong-Ze Lin 1997, S. 74ff.; Jordan und Overmyer, 1986, S. 213ff.

Regierenden als für die Gesellschaftsordnung bedrohliche Geheimgesellschaften betrachtet und je nach ihrer Entwicklung sowie den politischen Verhältnissen einmal streng einmal mild unterdrückt.¹⁸⁴ Vor diesem historischen Hintergrund war I-Kuan-Dao also seit ihrer Abzweigung von der Geheimgesellschaft „Blauem-Lotus“ im Jahr 1930 auf dem Festland eine eigenständige institutionelle Einheit und eigentlich politisch nie legitimiert¹⁸⁵, weder auf dem Festland noch in Taiwan. Ihre Anhänger flüchteten nach dem Zweiten Weltkrieg wegen der Unterdrückung durch die kommunistische Partei auf dem Festland in den 1940er Jahren nach Taiwan. Bis 1987 wurde I-Kuan-Dao allerdings weiterhin von der Staatsregierung in Taiwan offiziell als eine illegale religiöse Gruppe betrachtet. Vor den 1970er Jahren wurde sie sogar sehr stark unterdrückt. Zu der Zeit wurden viele Anhänger und wurden vor allem die Führungsgruppe mehrfach festgenommen. Die Führungsgruppen verbreiteten dennoch insgeheim weiterhin ihren Glauben unter der Bevölkerung, indem sie durch heimliche Versammlungen in Privathäusern ihre Anhänger ohne öffentliche institutionelle Formen bzw. Einrichtungen gewannen. Damit stieg die Anzahl ihrer Anhänger trotz der politischen Unterdrückung in Taiwan ständig an, wie in Kapitel 3 bereits dargelegt worden ist. Heutzutage hat I-Kuan-Dao etwa 3,8 Millionen Anhänger (etwa 15 Prozent der Gesamtbevölkerung), die den formalen Initiationsritus als das einzige Eintrittskriterium erfüllen und damit als formale Anhänger anerkannt werden. Davon besuchen etwa 1 Million Anhänger nach meinem Interview regelmäßig die entsprechenden Veranstaltungen.

¹⁸³ DaMo verkündete in China, so glaubten die Anhänger, zwei Wege des Dharma, einmal den Weg des Mönchtums, einmal den Weg für die Laien.

¹⁸⁴ Es hatte bereits am Ende des 14. Jahrhunderts mehrere über zehn Jahre andauernde, von der Gruppe „Bai-Lian“ (»Weißer-Lotus«) organisierte Bauernaufstände gegeben, die folglich seitdem in den Dynastien von Ming (1368-1644) und von Qing (1644-1911) streng verboten waren, jedoch im Volk nicht immer völlig aufgelöst und sogar zu bestimmten Zeiten immer wieder neu belebt wurden. Wegen der strengen politischen Unterdrückung unternahmen die mehrfach abgezweigten religiösen Gruppen bzw. Teilsekten fast alle religiösen Tätigkeiten heimlich. Sie konnten daher unter dem Legitimationssystem des Kaiserreiches gar nicht systematisch institutionalisiert werden und waren stark durch Geheimhaltung geprägt, jedoch strukturell gut organisiert. Sie hatten meistens eine deutliche Führungshierarchie, entsprechende Qualifikationskriterien und strenge Eintrittsbedingungen gesetzt. Den amtlichen Dokumentationen zufolge wurden sie für heimliche religiöse Gruppen gehalten, die sich grundsätzlich außerhalb der rechtlichen Regulierung entwickelten. All diese Aspekte haben für die Vorläufergruppe der heutigen I-Kuan-Dao zugetragen und daher viele Spuren in der heutigen I-Kuan-Dao hinterlassen. Interessanterweise wird ihre Herkunftsrelation mit der Weißer-Lotus-Sekte, die von Außenstehenden behauptet wird, innerhalb der I-Kuan-Dao nicht anerkannt. Der Grund dafür liegt darin, daß einige ihrer Elemente doch erst seit der Weißen-Lotus-Sekte in der chinesischen Geschichte zu finden sind, wie die Art der missionarischen Organisationsform und die zentrale eschatologische Vorstellung. Ihre Abstandnahme der Tradition gegenüber hängt, wie es naheliegt, mit den Überlegungen gegen politische „Verleumdung“ zusammen. In meiner Sicht ist es jedoch die andere Frage zu stellen, welcher kulturelle Hintergrund es möglich macht, daß sich die Differenz zwischen der fremdbetrachtenden und der selbstbeschreibenden Erklärung der institutionellen Herkunft ergeben hat. Die Antwort bedarf aber weiterer späterer Diskussionen über die institutionelle Expansionsform (siehe 4.4.4).

¹⁸⁵ Siehe Rong-Ze Lin, 1997, S. 94ff.

Der Name „I-Kuan-Dao“ wurde am Ende des 19. Jahrhunderts zu der Zeit der 15. Führungsgeneration festgelegt.¹⁸⁶ Wie bereits die Bedeutung des Namen „I-Kuan-Dao“ – „Der universale Weg“ – angezeigt, hält „I-Kuan-Dao“ an dem Grundgedanken fest, den allerletzten „Dao“ (»Weg«) zu bilden, der sich seit jeher entfalte und in Ewigkeit weiterhin verlaufe. Die religiösen Gruppen von I-Kuan-Dao sehen die Entwicklung des fortbestehenden Dao als die Geschichte einer linearen Herkunft, die eine Serie von tugendhaften historischen Figuren und Weisen als Großen Fortsetzern des Dao einschließt. Als einflußreiche historische Figuren und Weise, die als das Dao fortführende Verkünder gelten, seien hier beispielsweise Kongzi, Laoze, Buddha und DaMo chronologisch aufgelistet; bisher gibt es insgesamt 19 Große „Fortsetzer“ in der Geschichte der Dao-Überlieferung. Das „Dao“, das als „der authentische Weg“, „die universale Gesetzlichkeit“, „die allerletzte Dynamik des Kosmos sowie der menschlichen Welt“ betrachtet wird, unterscheidet sich nach der Auffassung der Gläubigen von den „*jao*“ (»religiösen Lehren«): Die religiösen Lehren sind danach vielfältig, aber befolgen dem einzigen „*Dao*“, genauer gesagt, sie gelten als verschiedene Darstellungsformen von demselben Dao.¹⁸⁷ Alle verschiedenen Religionen sind, ihrer Vorstellung zufolge, zu verschiedenen Zeiten von demselben einzigen „Dao“ inspiriert worden, sie haben also jeweils ihre spezifischen Ausdrucksformen angenommen und deshalb verschiedene „religiöse“ Wege eingeschlagen.¹⁸⁸ Demzufolge halten die Gruppen von I-Kuan-Dao ihren Glauben allen anderen Religionen, vor allem Weltreligionen, gegenüber nicht für entgegengesetzt. Sie sehen sich als die Ganzheit der unterschiedlich verkündigten religiösen Wege an. Die Elemente von Buddhismus, Konfuzianismus und Daoismus wurden dementsprechend von vornherein in ihr Glaubenssystem einbezogen und als Teile desselben interpretiert. In der letzten Zeit versucht I-Kuan-Dao ferner, christliche und islamische Elemente in ihr Glaubenssystem aufzunehmen.

Der verehrte Gott wird mit den Namen „*wu-shen lao-mu*“ (»Die ungeborene Mutter«¹⁸⁹ oder »Die ewige Mutter« im Sinne wörtlicher Übertragung) oder auch „*ming-ming shan-di*“ (»Der Helle Gott« oder »Der Ewige Gott« im Sinne wörtlicher Übertragung) benannt. Der „Helle Gott“ ist das abstrakte Transzendente, das nie in einer konkreten personifizierten Form

¹⁸⁶ Siehe die Schrift von Meister Chang „Die Erklärung für I-Kuan-Dao“, S. 4.

¹⁸⁷ Siehe Hong-Ren Yang, 1997, S. 32ff.

¹⁸⁸ Diese Auslegung von Dao ist von dem Verehrten Meister Chang von I-Kuan-Dao formuliert worden. Siehe die Schrift vom Meister Chang „Die Erklärung für I-Kuan-Dao“, S. 2.

¹⁸⁹ „*wu-shen*“ (»ungeboren«) bedeutet einen ewigen Ruhestand, in dem das Gebären und das Erlösen negiert worden. „*lao-mu*“ (»Mutter«) bedeutet hingegen dann die Gebärende, die einen ewigen Prozeß fortreibt, also in der eventuell paradox wirkenden Bezeichnung „Ungeborene Gebärende“. Damit wird der **Prozeß** mit einem ewigen **Zustand** gleichgesetzt. Siehe die Veröffentlichung von I-Kuan-Dao „Das Konzept der Selbstkulivierung von I-Kaun-Dao“, S. 36.

vorgestellt und in der Regel auf dem Altar mit einer besonderen Lampe (der sogenannten Mutter-Lampe) verehrt wird. I-Kuan-Dao hat außerdem, den populären Konventionen entsprechend, doch auch noch einige bestimmte Gottheiten zur Verehrung angenommen, die in der buddhistischen bzw. taoistischen Glaubensstradition geläufig verehrt werden und im kulturellen Umfeld längst bekannt sind. Dies zeigt wiederum die synkretistische bzw. eklektische Prägung von I-Kuan-Dao an.¹⁹⁰

Organisationsform und Personalstruktur

Erst 1987 wurde I-Kuan-Dao wegen der Aufhebung des Kriegsrechtes in Taiwan zur legalen religiösen Institution erklärt und für die rechtliche Registration zugelassen. Zu diesem Zeitpunkt wurde dementsprechend eine Dachassoziation von I-Kuan-Dao gegründet. Das gemeinsame Dach namens „National I-Kuan-Dao Headquarters“ ist meinem Interview nach eher eine gemeinsame repräsentative Assoziation, die zum Zweck der offiziellen Kontakte mit der Staatsbürokratie und allen anderen Organisationen statt zwecks der Koordination zwischen allen Zweiggruppen von I-Kuan-Dao herausgebildet worden ist. Das heißt, sie ist im Grunde genommen kein hierarchisch hoch stehendes Machtzentrum, das die gemeinsamen Programme planen und bestimmen würde. Prinzipiell entwickelt sich jede Zweiggruppe eigenständig.¹⁹¹ Die Assoziation schließt zwanzig von allen (etwa 45) organisatorisch eigenständigen Zweiggruppen (traditionell „Linien (*hsien*)“ genannt) ein.¹⁹² Diejenigen Zweiggruppen, die sich offiziell nicht bei der Dachassoziation anmelden wollten, tragen weiterhin ihre traditionelle geheime Prägung und sind einerseits skeptisch der Staatsregierung gegenüber und andererseits in ihrer ideologischen Haltung zur Öffentlichkeit sehr zurückhaltend. Bereits 1987 hat es wegen der Gründung der Dachassoziation zwischen allen I-Kuan-Dao-Gruppen heftige Auseinandersetzungen darüber gegeben, ob sie auf ihre traditionelle Geheimhaltung verzichten und in der sozialen Öffentlichkeit mit offener, transparenter Struktur auftreten sowie mit Missionsarbeit zu wirken anfangen sollten.¹⁹³ Die Nicht-Registrierten hielten an der Meinung fest, daß diesseitige Anerkennung nicht nur

¹⁹⁰ Aufgrund des eklektischen Hintergrundes variiert die „nebensächlich“ verehrten Gottheiten je nach der Zweiggruppe gewissermaßen. Drei bestimmte Gottheiten werden oft auf dem Altar neben der Mutter-Lampe in Form von hölzernen Bildern verehrt, d.h. Maitreja-Buddha, Quanyin-Buddha (eine Göttin) und Jigong-Buddha. Nach dem Glauben von I-Kuan-Dao ist der Maitreja-Buddha (der künftige Buddha) besonders von Bedeutung und er gilt als ein künftig wieder auf die Welt kommender Buddha. Maitreja-Buddha stellt das eschatologische Element von I-Kuan-Dao dar.

¹⁹¹ Vgl. Jen-chuan Wang, 1999, S. 122.

¹⁹² Vgl. „Das Protokoll der 16. Vorstandskonferenz der National I-Kuan-Dao Headquarter“, 1991, Oktober.; die amtliche Veröffentlichung „Die Einführung in die Religion“, 2000, S. 466ff.

¹⁹³ Siehe die Veröffentlichung von I-Kuan-Dao „Das Konzept der Selbstkultivierung von I-Kuan-Dao“, S. 52f.

unnötig sei, sondern sogar die Essenz des „Dao“ schädige¹⁹⁴; die Registrierten versuchen jedoch, sich eine Rechtfertigung für die Anpassung an die diesseitige soziale Welt zugunsten der Missionsarbeit zu verschaffen. Meiner Befragung nach umfaßt allerdings die offiziell registrierte Dach-Assoziation fast alle größeren Zweiggruppen von I-Kuan-Dao und deren Anteil an der Gesamtzahl der Anhänger beträgt etwa zwei Drittel aller Anhänger von I-Kuan-Dao.

Jede strukturell autonome Zweiggruppe von I-Kuan-Dao wird jeweils von einem Verehrten Großmeister (*lao-qien-ren*) geführt, der spezifische religiöse Befugnisse besitzt und entscheidenden Einfluß auf die Orientierung der weiteren Entwicklung und allerlei Angelegenheiten dieser Zweiggruppe ausüben kann.¹⁹⁵ Unter dem Großmeister befinden sich in der hierarchischen Personalstruktur mehrere Pioniermeister (*dien-chaun-shi*), welche durch die Erteilung der geheimnisvollen privaten Praktik der „Drei Gnaden“ die Befugnis zur Ausführung des Initiationsritus haben. Alle Pioniermeister werden hauptsächlich mit dem Predigen und der missionarischen Arbeit beauftragt und leiten jeweils mehrere lokale Altarstätten (*jia-ting-fo-tang*), Versammlungsräume in Privathäusern. Sie sind aber im säkularen sozialen Leben meistens berufstätig.¹⁹⁶ Sie gelten als die Kontaktpersonen sowie die geistigen Instruktoren oder Berater für ihre Anhänger im Alltagsleben, vor allem bei Lebensschwierigkeiten. Die Erwählung eines Pioniermeisters gehört zu den Befugnissen des Verehrten Großmeisters, der auf eine geheimnisvolle Weise eine Quote für Anzahl von zu erwählenden Pioniermeistern für seine Zweiggruppe bekommt und nach einem bestimmten mystischen Kriterium diese Meister erwählt.¹⁹⁷ Das mystische Kriterium verkörpert die Bedeutung der Vorsehung bezüglich der ganzen Prozedur der Erwählung der Pioniermeister. Die missionarische Leistung wird u.a. häufig als Wirkung der jenseitigen Prädestination interpretiert und als eine legitime Qualifikation für einen Pioniermeister betrachtet.

Außer den Verehrten Großmeistern sowie den Pioniermeistern zählen alle anderen Anhänger zu den Laien. Auch die Position der Laien werden nach ihrer Funktion in der Personalstruktur weiter differenziert, indem sie ein öffentliches Schulungssystem aufgebaut worden ist. Das öffentliche Schulungssystem ist erst nach der Aufhebung der politischen Unterdrückung

¹⁹⁴ Während der langfristigen Unterdrückung wurde in I-Kuan-Dao die Einstellung von der „göttlichen Prüfung (*kao*)“ entwickelt. Die Anhänger sahen die politische Unterdrückung und die Benachteiligung in der säkularen Welt als eine große, von dem „Hellen Gott“ auferlegte Prüfung an. Dabei wurde das Phänomen der säkularen Hindernisse schon mal als eine unabwendbare Entwicklung interpretiert und die heimliche Weise der Mission wurde gewissermaßen zu einem Inbegriff ihres Missionsgeistes. Siehe Kwang-Yu Sung, 1995, S. 207; Yi-Dao Li, 2000, S. 40.

¹⁹⁵ Siehe dazu Rong-Ze Lin, 1997, S. 272f.

¹⁹⁶ Es gibt in manchen Zweiggruppen aber doch auch einige vollzeitbeschäftigte Pioniermeister je nach der Aufgabe, mit der sie beauftragt worden sind.

möglich geworden und systematischer strukturiert worden. Diejenigen Laien, die durch eine Serie von spezifischen Lektionen geschult und dadurch für die Predigtarbeit qualifiziert worden sind, sind beispielsweise die Novizenprediger (*jan-shi*). Sie sind in der Hierarchie der Personalstruktur dem Pioniermeister untergeordnet. Ihre Haupttätigkeit ist nichts anderes als die Predigt an verschiedenen Altarstätten und die Leitung von Seminaren bezüglich der ausgewählten klassischen Schriften. Außerdem haben sie nur nebensächlichen Einfluß auf die Entscheidungsinstanz der jeweiligen Zweiggruppe. Darüber hinaus gibt es noch einen Sonderstatus unter den Laien, d.h. für diejenigen, die einen Raum im eigenen Privathaus als ein Altarraum zur lokalen Versammlung anbieten.¹⁹⁸ Sie werden als Chef der Altarstätte (*tang-zhu*) bezeichnet. Die persönliche Frömmigkeit, gute familiäre Verhältnisse und Einhaltung der vegetarischen Eßregel werden für den Leiter einer Altarstätte vorausgesetzt. All dies soll von dem Pioniermeister begutachtet werden.

Private Praktik und Gebot

Die strukturelle bzw. rituelle Form und die Glaubensinhalte der heutigen I-Kuan-Dao werden auf den Großen Dao-Fortsetzer, Meister Chang, zurückgeführt, der 1925 die Rolle des Dao-Fortsetzers nach dem Tod des 17. Dao-Fortsetzers in China annahm und als der 18. Dao-Fortsetzer anerkannt wurde. Seit der Führungsübernahme durch den Meister Chang verbreitete sich I-Kuan-Dao zu jener Zeit in China sehr schnell und weitgehend in vielen Städten verschiedener Regionen. Viele Historiker führen den Aufschwung auf seine Reformen bezüglich der Vereinfachung der rituellen Regeln und der Revidierung entsprechender Auslegungen zurück.¹⁹⁹ Er vereinfachte in seinen Erklärungsschriften viele komplizierte Ritualprozeduren, u.a. auch den Initiationsritus,²⁰⁰ und reformierte dabei zudem die Grundeinstellung der Missionsarbeit.²⁰¹ Die entscheidende Reform von Meister Chang betraf den Verzicht auf alle strengen Qualifikationsbedingungen für die Anhängerschaft und die Festlegung der Auffassung: „Zuerst das Bekenntnis durch den Initiationsritus, dann das harte Streben nach individueller Vervollkommnung“ (*shen-der ho-sho*). Das heißt, der sakrale Initiationsritus, der vor seiner Zeit nur den qualifizierten Anhängern zugänglich gewesen war,

¹⁹⁷ Siehe dazu Yi-Dao Li, 2000, S. 59f.

¹⁹⁸ Siehe Rong-Ze Lin, 1997, S. 275.

¹⁹⁹ Siehe Kwang-Yu Sung, 1995, S. 203; *ibid.*, 1996, S. 49f.; Rong-Ze Lin, 1997, S. 194f.

²⁰⁰ Sie sind vor allem die beiden schriftliche Apologien. Siehe Tian-Ran Chang 1937 und Tian-Ran Chang 1939.

²⁰¹ Zuvor waren die Bedingungen für den Eintritt in diese Gruppe, als Qualifikationen für die Heilssuche, beispielsweise eine strenge sexuelle Enthaltensamkeit, eine lange vegetarische Probezeit und schließlich die Erwählung durch ein Auslosungsritual zum Erhalt der Eintrittserlaubnis gewesen. Das heißt, es gab zunächst eine Reihe von individuellen Bemühungen um Vervollkommnung, dann die Offenbarung durch die Erteilung von geheimnisvollen Instruktionen. Siehe Kwang-Yu Sung, 1996, S. 48f.

konnte seitdem allen Menschen erteilt werden und wurde als das einzige Eintrittskriterium für die Anhängerschaft festgesetzt.

Der sakrale Initiationsritus bezieht sich auf die Vermittlung des geheimnisvollen Wissens bezüglich der privaten Praktik der „Drei Gnaden“ (*san-bao*):²⁰² Diese sind 1.) das „Himmlische Portal“, ein bestimmter körpereigener Punkt der als eine Pforte zum Heiligen gilt, 2.) das „Heilige Mantra“, das aus fünf heiligen Wörtern besteht und nie vor allen Nichtinitiierten ausgesprochen und abgeschrieben werden darf, 3.) das „Symbolische Siegel“ – eine bestimmte Handgeste. Die „Drei Gnaden“ können nur vom Pioniermeister unter vier Augen im Initiationsritus erteilt und praktisch vorgeführt werden. Sie werden fast wie ein Markenzeichen für I-Kuan-Dao angesehen, und ihr Stellenwert wird damit in der Gruppe hervorgehoben.²⁰³ Aber weil das geheime Gebet nur privat praktiziert werden kann, und zwar traditionell für die sakrale geheimnisvolle persönliche Möglichkeit einer Verbindung mit dem „Hellen Gott“ gehalten wird, wird von ihr weder öffentlich gesprochen noch unter den Anhängern über die Details diskutiert. Diese individuelle Geheimpraktik, die ähnlich wie eine Meditation praktiziert wird, gilt als die einzige und die wesentliche Praktik bei I-Kuan-Dao. Sie ist in so einfacher Form gestaltet, daß jeder zu jeder Zeit sie bei sich im Herzen ausüben kann. Die Geheimpraktik „Drei Gnaden“ hat für die Praktizierenden die relevante Funktion: Den Anhängern bietet sie die einzige Möglichkeit, ihre jeweilige Beziehung mit dem Gott aufzubauen. Die von Heimlichkeit bestimmte private Praktik unterscheidet sich entscheidend von dem traditionell-volkstümlichen privaten Gebet im lokalen Tempel dadurch, daß es keine Kommunikationsform wie die Wunschäußerung mit folgender Erhörungsfindung bildet. Dabei wird vor allem die hohe Konzentration meditierender Art und die Entleerung von jeglichen profanen Gedanken in Anspruch genommen. Und ein Anhänger kann aufgrund des frommen geheimen Gebets von dem Gott gesegnet werden. Weder der Pioniermeister noch der Große Meister hat Befugnis über deren Auswirkung auf die Vergabe der bzw. den Segen mit den göttlichen Gnaden. Im Grunde genommen pflegt jeder seine eigene Beziehung zu dem „Hellen Gott“ und ist selbst dafür verantwortlich.²⁰⁴ Die häufige Teilnahme an den kollektiven Tätigkeiten sowie diese private Praktik sind nach diesem Glauben also die Mittel zur Sicherung und Gewinnung der göttlichen Gnaden.

²⁰² Diese Bezeichnung ist dieselbe, die in der buddhistischen Tradition verwandt wird.

²⁰³ Siehe Hong-Ren Yang, 1997, S. 39f.

²⁰⁴ Ebda., S. 41f.

Programm und rituelle Tätigkeiten

Die institutionellen Binnenstrukturen von I-Kuan-Dao und deren Stellenwert sind zwar je nach der Zweiggruppe unterschiedlich, sie können aber gemäß ihren Zwecken auf insgesamt vier verschiedene Typen reduziert werden, nämlich 1.) rituelle Verehrung der Götter, 2.) Predigtstätigkeit, 3.) Tätigkeiten zum Aufbau des glaubensgemeinschaftlichen Milieus zugunsten der Beziehungen zwischen den Anhängern, 4.) soziale Wohltätigkeit. Die ersten zwei Typen haben bereits lange Tradition in I-Kuan-Dao. Die letzten zwei gewinnen hingegen erst seit der amtlichen Erklärung ihrer offiziellen Legitimation die Bedeutung, weil zuvor während des offiziellen Verbotes alle öffentlichen Veranstaltungen nicht möglich gewesen sind. Im folgenden werden sie ausführlich geschildert:

1.) Die rituelle Verehrung des Gottes findet konventionell regelmäßig zweimal im Monat statt, jeweils an dem Ersten und dem Fünfzehnten nach dem Mondkalender. Die Anhänger treffen sich in einer Versammlungsstätte, wo ein Gebetsaltar eingerichtet wird. Die Versammlungsstätte steht im Grunde genommen nur dem kollektiven Verehrungsritus zur Verfügung, im Gegensatz zu dem volkstümlichen Tempel des Götterglaubens, der für die Anhänger jederzeit zu ihren persönlichen Gebeten geöffnet ist. Die Kollektivität des Verehrungsritus drückt sich außerdem deutlich durch einige vorgeschriebene Regeln bezüglich der Abhaltung der zeremoniellen Gottesverehrung aus. Zur Verehrung sollen beispielsweise alle Teilnehmer einheitliche traditionelle weiße Roben tragen, und beim Zutritt zum Verehrungsritus und beim Wiederfortgehen bzw. beim Betreten und Verlassen des Verehrungsraums sind von jedem einige strenge rituelle Regeln einzuhalten.

2.) Die vielfältig gestalteten Predigtseminare bzw. Vorträge können bei I-Kuan-Dao als die wichtigsten Veranstaltungen bezeichnet werden, welche die Glaubensvorstellungen und ethischen Belehrungen zur individuellen Verinnerlichung des religiösen Kosmos fördern. Sowohl im Hinblick auf das quantitative Gewicht als auch auf ihren Stellenwert sind die Predigtseminare und Vorträge für jede Zweiggruppe ausnahmslos die entscheidenden Aktivitäten. Jede Zweiggruppe hat jedoch jeweils ein spezifisches Schulungssystem zur geistigen sowie ethischen Kultivierung ihrer Anhänger und zur Erwählung und Ausbildung ihrer Prediger. Das Schulungssystem ist heutzutage tendenziell immer systematischer und hierarchischer institutionalisiert. Die Schriften und Lehrmaterialien sind je nach dem Lernziel kategorisiert und systematisch eingestuft. Bei manchen Zweiggruppen wird eine Reifeprüfung durchgeführt, dabei wird sogar ein Schulungszeugnis erteilt. Bei den primären Kursen handelt es sich in der Regel hauptsächlich um die rituellen Verhaltensmuster während der regelmäßigen rituellen Tätigkeiten und darüber hinaus ebenfalls um die ethischen

Prinzipien im Alltagsleben. Bei den fortgeschrittenen Kursen geht es dann um die Vertiefung des Verstehens von relevanten Schriften und entsprechenden Elementen des Glaubenssystems, das je nach der Zweiggruppe mehr oder weniger variiert. Die entsprechenden angewandten Lektüren sind grundsätzlich die Auszüge von den klassischen Schriften des Konfuzianismus, des Taoismus und des Buddhismus. Heutzutage kommt es auch immer mehr zu Auseinandersetzungen mit christlichen und islamischen Glaubensvorstellungen. Die verschiedenen religiösen Elemente werden wesentlich durch Auslegungen in ihre jeweilige synkretistische Form umgesetzt, um die eigenen essentiellen Vorstellungen mittels der synkretistischen Form darzustellen.

3.) Seitdem I-Kuan-Dao offiziell als legitim erklärt worden ist, haben viele Zweiggruppen intensiv mit verschiedenen öffentlichen Programmen angefangen, die interaktiven Beziehungen zwischen den Anhängern zu fördern, indem sie sich mit verschiedenen Veranstaltungen und Einrichtungen zur Förderung der gemeinschaftlichen Solidarität je nach den Sozialräumen beschäftigen. Ein charakteristisches Beispiel dafür ist die Einrichtung einer vegetarischen Studentenmensa in vielen Universitäten, in der die Speisen ihren vegetarischen Regeln nach zubereitet werden.²⁰⁵ Dieses Programm wird von der Zweiggruppe *Fayichungder*, der größten Zweiggruppe überhaupt, mit großem Erfolg durchgeführt, denn dies kommt einerseits dem vegetarischen Ernährungsbedarf der studentischen Anhänger in der Universität nach, und andererseits werden die interaktiven Beziehungen zwischen den Anhängern damit intensiv gefördert. Dadurch können außerdem die Missionsinformationen auch leicht zwischen den studierenden Anhängern sowie zugunsten der Anwerbung neuer Studenten verbreitet werden. Darüber hinaus werden noch viele verschiedene kulturelle Programme mit missionarischer Prägung zugunsten der Kontaktmöglichkeiten zwischen den Anhängern in unterschiedlichen Formen veranstaltet. Alle diese öffentlichen Programme zur Förderung der Beziehungen zwischen den Anhängern sind in der letzten Zeit wesentlich vervielfältigt worden.

4.) I-Kuan-Dao hat sich am Anfang kaum mit sozialer Wohltätigkeit beschäftigt. Dies hing natürlich mit ihrem illegalen Status in der Vergangenheit zusammen. Aber außer mit dem politischen Faktor hatte das damit zu tun, daß die Vertreter von I-Kuan-Dao die inwendige Kultivierung im allgemeinen für wichtiger hielten als die der Außenwelt zugekehrte Sorge um das soziale Wohl. Sie sehen, so ein Pioniermeister in meinem Interview, die beiden Faktoren aber nicht als entgegengesetzt, sondern eher in einem „logischen“ Verhältnis zueinander: Das soziale Wohl setzt die individuelle Reife aufgrund der geistigen Kultivierung voraus. Seit den

1990er Jahren widmet sich I-Kuan-Dao zwar relativ intensiver sozialer Wohltätigkeit, aber die Wohltätigkeitsveranstaltungen sind dennoch hauptsächlich um die eigenen Glaubensgemeinschaften zentriert. Die Zweiggruppen von I-Kuan-Dao betrieben vor 1999 beispielsweise nie die Aktivität der öffentlichen Spendensammlung zugunsten bestimmter karitativer Angelegenheiten.²⁰⁶ Anlässlich des schweren Erdbebens, von dem im September 1999 fast ganz Taiwan betroffen war, nahm I-Kuan-Dao zum ersten Mal öffentliche Spenden an, um überregionale Nothilfe zu leisten. Tendenziell wird inzwischen bei I-Kuan-Dao mehr Gewicht auf die überregionale soziale Wohltätigkeit gelegt, die nicht mehr eng auf die eigenen Kreise beschränkt ist. Aber diese Entwicklung scheint eben noch nicht ganz eindeutig zu sein.

4.3.2 Mazu-Glaubensgemeinschaften

Der geschichtliche Hintergrund

Die Göttin Mazu ist heute in Taiwan eine der am weitesten verbreiteten volkstümlichen Funktionsgottheiten. Wie viele andere volkstümliche Gottheiten ist die Göttin Mazu durch Vergötterung einer legendären Persönlichkeit entstanden. Mazu könnte u.a. nach historischen Überlieferungen auf ein Mädchen namens *Mo-Nang Lin* aus Südchina im zehnten Jahrhundert (*Song*-Dynastie) zurückgeführt werden. Viele legendäre Geschichten über dieses Mädchen und die magische Macht der Göttin Mazu werden unterschiedlich überliefert, aber die Göttin Mazu verkörpert unter dem Aspekt ihrer magischen Wirkungen einheitlich die Figur der Schutzgöttin in allem Unglück hilft. Aufgrund ihrer legendären Schutzthaten, mit denen die Göttin Mazu den Vorfahren nach den Erzählungen von heutigen Taiwanern bei den gefährlichen Meerfahrten vom Festland nach Taiwan Beistand geleistet habe, ist sie für die Taiwaner bis heute noch von besonderer Bedeutung.²⁰⁷

Die Anhängerschaft des Mazu-Glaubens verbreitete sich seit jeher hauptsächlich in Südchina. In Taiwan wurde der Mazu-Tempel spätestens am Ende des 17. Jahrhunderts von den eingewanderten Chinesen gegründet. Die Mazu-Göttin in Taiwan wurde von den Kaisern zu verschiedenen Zeiten mehrmals mit einem Sondertitel geehrt. Eine solche ehrenhafte Titelverleihung an bestimmte volkstümliche Gottheiten war im chinesischen Kaiserreich kein Einzelfall. Solche Titelverleihung wurde meistens mit spektakulären Ereignissen begründet,

²⁰⁵ Siehe Jing-Yi Wu, 1998, S. 30ff.

²⁰⁶ Vgl. Kwang-Yu Sung, 1985, S. 208ff.

²⁰⁷ Vgl. Shi-Chung Ho und Jin-Yen Hsieh, 2001, S. 88ff.

bei denen eine bestimmte Gottheit wie man glaubte eine positive Wirkung hatte.²⁰⁸ Man kann diese Titelverleihung als eine Art von Tauschbeziehung zwischen dem Kaisertum und der Glaubensgemeinschaften sehen: Der Kaiser konnte durch die Titelverleihung an eine bestimmte Gottheit die religiöse Macht der Gottheit auf seine politische Herrschaft übertragen und dadurch seine Machtbasis verstärken;²⁰⁹ und die Anhänger der Gottheit konnten wiederum ihren Glauben durch die politische Legitimation jeweils im lokalen Bereich rechtfertigen. Diese wechselseitigen Vorteile zwischen der politischen Legitimation und der religiösen Popularität blieben jedoch stets auf der symbolischen Ebene und wurden nie zur Ausgestaltung irgendeiner institutionellen Form entwickelt. Unter der politischen Legitimation wurden einige Mazu-Tempel von der lokalen Bevölkerung gemeinsam mit der Unterstützung von lokalen Beamten, einflußreichen volkstümlichen Literaten sowie lokal einflußreichen Händlern ausgebaut.²¹⁰ Solche Mazu-Tempel waren daher größer und einflußreicher. Im Gegensatz dazu wurden die meisten volkstümlichen Tempel bzw. die kleineren Mazu-Tempel nur jeweils von den lokalen Gemeinschaften selbst erbaut. Wegen der politischen Legitimation gewann die Mazu-Göttin in Taiwan eine besondere kulturelle Bedeutung. Gewissermaßen entwickelte sich der Mazu-Glaube bereits als ein Titel der kulturellen Identität der Taiwaner.

Organisationsform

Die Entstehung und der Fortbestand einer Mazu-Glaubensgemeinschaft sind wie bei allen anderen volkstümlichen Glaubensgemeinschaften in Taiwan stark auf lokale soziale Beziehungen angewiesen. Der Umfang der Verbreitung einer Mazu-Gemeinschaft überschneidet sich mit demjenigen eines Wohngebietes, in dem sich im Verlauf der Geschichte ein engeres menschliches Beziehungsnetzwerk entwickelt hat.²¹¹ Dessen Grenzziehung variiert je nach dem, wie die Menschen ihre Beziehungen zueinander sowie ihre Gruppenbindung identifizieren. Die Veränderung einer Mazu-Gemeinschaft ist damit stark historisch bedingt, durch territoriale Affinität geprägt und von der Wandlung der

²⁰⁸ Vgl. dazu Sangren, 2000, S. 61ff. Bei einem historischen Ereignis im Jahr 1680 - einem militärischen Angriff des Qing-Kaiserreichs gegen den bis dahin unbeugsamen Widerstand der Milizsoldaten des vorhergehenden Ming-Kaiserreichs in Taiwan - wurde der Mazu-Göttin beispielsweise der Sieg der Qing-Armee zugeschrieben. Ihr wurde alsdann vom Qing-Kaiser der Ehrentitel einer »Himmlischen Göttin« in Taiwan verliehen. Und die Mazu-Göttin wurde daraufhin für positiv wirkende Gottheit gehalten und somit für legitimiert. Siehe Shi-Chung Ho und Jin-Yen Hsieh, 2001, S. 69.

²⁰⁹ Siehe Wan-Sho Shi, 1990.

²¹⁰ Schon seit dem Ming-Kaiserreich war die Grenze zwischen den Literaten und den Händlern im lokalen Bereich immer deutlicher zu erkennen. Siehe Qi-Zi Liang, 1997, S. 35.

²¹¹ Vgl. dazu Deglopper, 1974, S. 64f.; Seaman, 1978, S. 156.

sozialen Beziehungen, der ökonomischen Interessen sowie den politischen Machtkämpfen abhängig, die alle das menschliche Beziehungsnetzwerk direkt betreffen.

Die Mazu-Glaubensgemeinschaft ist nicht unbedingt durch die Einrichtung eines Tempels gekennzeichnet. Eine hölzerne Skulptur der Gottheit ist jedoch erforderlich und gilt als Zeichen ihres symbolischen Beistands für ihre Anhänger.²¹² Einen Tempel für die Gottheit aufzubauen symbolisiert allerdings eine Art von Verehrung und ist damit geläufig. Die extravagante Schönheit des Tempelbaus repräsentiert, so die öffentliche Meinung, einerseits die fromme Haltung der Anhänger, und andererseits die göttliche Macht und die von ihr geschützte soziale und ökonomische Wohlhabenheit der Glaubensgemeinschaft. In ganz Taiwan beträgt heute die Gesamtzahl aller Mazu-Tempel mehr als tausend.²¹³

Die Kultgemeinschaft oder das sogenannte „Verehrungskomitee“ ist der zentrale und traditionell auch die einzige Funktionärsgruppe jeder Mazu-Gemeinschaft. Die Funktionäre dienen bei der Veranstaltung der gemeinschaftlichen Verehrungstätigkeit und der kollektiven Gebetszeremonie, die konventionell in einer bestimmten Jahreszeit stattfindet. Die Funktionäre vertreten also die von der ganzen Glaubensgemeinschaft beauftragte Instanz, deren Organisationsform stark von Konventionen abhängig ist und daher von Gemeinschaft zu Gemeinschaft gewissermaßen variierende Formen annimmt. Die übliche Grundform der Kultgemeinschaft ist in Taiwan im großen und ganzen, sowohl bei Mazu-Gemeinschaften als auch bei anderen Gottheiten, durch folgendes charakterisiert: Der Funktionär der Kultgemeinschaft besteht aus mehreren Verehrungseinheiten (*to-ja*), die jeweils die auf einen bestimmten Wohnbezirk beschränkten Gruppen vertreten. Die führende Verehrungseinheit (*lu-zhu*) wird vor jeder Verehrungszeremonie nach einer bestimmten konventionellen Regel, wie einer Wechselfolge oder einen Auslosungsritual, ausgewählt. Die Hauptaufgabe der führenden Verehrungseinheit ist es, sich bei der gemeinschaftlichen Verehrungszeremonie auf organisatorische Angelegenheiten vorzubereiten und bestimmte rituelle Prozeduren einzuleiten. Und die Verehrungseinheit kann eine familiäre Einheit, eine Gilde bzw. eine Vereinigung sein, je nach der konventionellen Regel. Das heißt, die Mitgliedschaft des Verehrungskomitees wird eben stark von der Basis der sozialen Beziehungen jeweils nach der konventionellen Regel bedingt.

In der Vergangenheit ist das Verehrungskomitee der Mazu-Gemeinschaft nicht eine beständige Instanz gewesen, sondern es wurde nur zur Erfüllung bestimmter ritueller

²¹² Es gibt heutzutage noch viele Glaubensgemeinschaften, die sich zur Verehrung einer bestimmten gemeinsamen Gottheit wie Mazu organisieren, jedoch keinen Tempel einrichten.

²¹³ Vgl. Shi-Chung Ho und Jin-Yen Hsieh, 2001, S. 259ff.; Jen-Chuan Wang und Shi-Wei Li, 2000, S. 57.

Aufgaben einberufen und vorübergehend herausgebildet. Dies hat sich bisher bei den meistens kleinen Mazu-Gemeinschaften nicht sehr geändert. Seit den 1980er Jahren ist aber aufgrund der staatlichen Förderung des Reformprogramms bezüglich des Tempel-Managements bei manchen Mazu-Gemeinschaften, vor allen bei denen, deren Mazu-Tempel groß und namhaft sind, ein Tempelkomitee als eine beständige Instanz eingerichtet worden. Seitdem verändert sich die organisatorische Struktur solcher Mazu-Gemeinschaften, wie noch zu erörtern ist, und dies ermöglicht die neuartige Programmplanung.

Der Verbreitungsmechanismus des Mazu-Glaubens stellt sich auf die Weise der Einrichtung einer neuen Altarfigur der Mazu-Göttin dar. Die Vermehrung der Altarfiguren der Mazu-Göttin bzw. der Mazu-Tempel geschieht unter Begleitung durch den konventionellen Ritus der Weihrauchscheidung. Eine neu hergestellte hölzerne Mazu-Skulptur kann nur durch den Erwerb der Weihrauchasche aus dem Weihrauchbehälter einer älteren Mazu-Göttin deren Geist und Zauberkraft in sich verkörpern, und erst dann kann die hölzerne Mazu-Skulptur für die richtige Mazu-Göttin gehalten und im Tempel zur Verehrung aufgestellt werden. Durch diesen symbolisierten Ritus können viele Mazu-Göttinnen bzw. Mazu-Tempel von einem Muttertempel abgezweigt und eingerichtet werden. Je berühmter bzw. zur Wunscherfüllung effektiver ein Mazu-Tempel ist, desto gefragter ist dessen Mazu-Göttin und damit wird sie um so häufiger als Muttergöttin zum Erwerb ihrer Weihrauchasche angegangen.²¹⁴ Es kann aber schon vorkommen, daß es eine Tochter-Mazu gibt, die so berühmt und mächtig oder sogar noch populärer als eine Mutter-Mazu ist.

Private Praktik und Gebot

Auf der gemeinschaftlichen Ebene hat der volkstümliche Gottesglaube die Funktion der Verstärkung der gemeinschaftlichen Identität und Solidarität. Auf der individuellen Ebene stellt sich seine funktionale Wirkungskraft in Form von Wunscherfüllung und Erteilung eines Orakels dar. Ein Funktionär für die individuelle Seelsorge ist in solch einer Glaubensgemeinschaft gar nicht vorhanden. Der private Besuch des Mazu-Tempels zur Anbetung ist in der Mazu-Glaubensgemeinschaft die einzige private Praktik, auch für die einzelnen Anhänger des einzige Mittel zur Kommunikation mit der Göttin. Die persönlichen Besuche des Mazu-Tempels, um die Mazu-Göttin zu verehren bzw. um persönliche Wünsche zu äußern, sind zu jeder Zeit gestattet. Es ist nach der Konvention allerdings besonders notwendig, am Ersten und Fünfzehnten nach dem Mondkalender und an bestimmten

²¹⁴ Shi-Chung Ho und Jin-Yen Hsieh, 2001, S. 141ff.

Festtagen die Anbetung zu praktizieren. Der persönliche Besuch zur Anbetung ist außerdem grundsätzlich allen Außenstehenden gestattet. Das heißt, der Tempel ist offen für alle persönlichen Besuche. In der persönlichen Anbetung nimmt jeder Anhänger einen persönlichen „Kontakt“ mit der Mazu-Göttin auf. Allerdings sollte die private Praktik als eine in dem gemeinschaftlichen Leben verankerte Instanz angesehen werden, die für jeden Anhänger gilt. Nur in dem gemeinschaftlichen Leben erwirbt ein Anhänger eine „ungefähre“ Vorstellung von den legendären Geschichten, der Effektivität, der Bedeutung „seiner“ Mazu-Göttin und auch davon, wann, wie und bei welchen privaten Angelegenheiten er bei Mazu seine private Anbetung vornehmen kann und darf. Die Mazu-Anhänger lernen also auf der primären Ebene zuerst eine „Vorstellung“ von Mazu in dem gemeinschaftlichen Leben kennen. Dann erfahren die Anhänger erst im gemeinschaftlichen Leben, was, wie und wann man vor der Mazu-Göttin beten kann. Also nur aufgrund der gegenseitigen Erfahrungsberichten und Unterhaltungen sowie bei den kollektiven Mazu-Festen entstehen die einzelnen, mehr oder weniger variierten Vorstellungen und das Wissen bezüglich der Mazu-Göttin sowie alle entsprechenden Rituale einschließlich der privaten Anbetungspraktik. Mit einem Wort, die private Praktik setzt das gemeinschaftliche Leben voraus.²¹⁵ In Bezug auf die Praxisform unterscheiden sich die privaten Anbetungspraktiken der verschiedenen Mazu-Gemeinschaften in Taiwan aber kaum voneinander. Der entsprechende rituelle Vorgang der privaten Anbetung ist wie das alltägliche Kulturwissen, und das bezieht sich auf die üblich Rituale wie z.B. Darbringung der Opfergabe auf dem Altartisch, Anbetung mit einer Spende von dem Weihrauch und Abgabe des Opfergeldes. Was individuelle Gebote betrifft, geht es nur um bestimmte Tabus beim Ritualvorgang. Ansonst gibt es kaum ein weiteres Gebot für die Anhänger.

Programme und rituelle Tätigkeiten

Im Grunde genommen war die Rede von einem Programm im Falle der Mazu-Gemeinschaft kaum sinnvoll, weil die institutionalisierten Tätigkeiten der Mazu-Glaubensgemeinschaften nach der Tradition nichts anderes als tradierte rituelle Feste und Zeremonien waren und sind. Die rituellen Tätigkeiten einer Mazu-Gemeinschaft bestehen hauptsächlich aus zweierlei festlichen Ritualen, nämlich dem gemeinschaftlichen zeremoniellen Verehrungsgebet und dem Prozessionsfest. Das gemeinschaftlich zeremonielle Verehrungsgebet findet traditionell zwei Male im Jahr statt, jeweils im Frühling und im Herbst.²¹⁶ Das gemeinschaftliche

²¹⁵ Vgl. dazu Sangren, 2000, 90f.; Sutton, 2003, S. 160f.

²¹⁶ In unregelmäßigen Abständen findet auch bei bestimmten anderen Gelegenheiten solch ein Verehrungsgebet statt. Es ist aber von Tempel zu Tempel sehr unterschiedlich. Heutzutage wird solch ein zeremonielles

Verehrungsgebet dient in erster Linie zur kollektiven Bitte um Wohlstand, Frieden und Glück der ganzen Gemeinschaft.²¹⁷ Der gesamte finanzielle Aufwand des kollektiven Verehrungsgebetes wird in der Regel von allen Familien der Gemeinschaft durch ihre Spenden gedeckt. Die Opfergaben auf dem Verehrungsaltar werden ebenfalls von allen Familien aufgebracht, um die Gnade der Göttin für jede Familie zu bewirken. Weil die Zeremonie zu den sakralen Angelegenheiten gehört, kam sie grundsätzlich nur von den lokalen religiösen Spezialisten wie volkstümlich-taoistischen Priestern durchgeführt werden. Das Verehrungsgebet ist zwar eine gemeinschaftliche Angelegenheit, aber es findet nur unter Ausschluß der sonstigen lokalen Bevölkerung statt. Schon bei der Vorbereitung, die hauptsächlich vom Tempelkomitee mitsamt spezifischen Hilfskräften gepflegt werden, wird eine Menge von Tabus gesetzt, die nur die Spezialisten gut kennt. Und als Zuschauer bei der von den taoistischen Priestern geleiteten Anbetungszeremonie können ebenfalls nur das Tempelkomitee, lokale, angesehene Persönlichkeiten sowie die lokalen Bezirksbeamten anwesend sein.²¹⁸

Das Prozessionsfest von Mazu gewinnt heutzutage, im Vergleich zum zeremoniellen Verehrungsgebet, mehr Aufmerksamkeit. Die Gründe dafür sind vielfältig: Einerseits ist das Prozessionsfest bezüglich des durchschrittenen Gebiets größer und vertritt gewissermaßen eine überregionale Beziehung zwischen Gemeinschaften der verschiedenen Tochter-Mazu; andererseits wird es stark variiert, ist wechselhaft und gewinnt auch für die Gemeinschaften im interaktiven Sinne sowie angesichts seines Werts als festliche Unterhaltung an Bedeutung. Noch wichtiger ist in den letzten Jahrzehnten mit dem wachsenden Kulturbewußtsein das Prozessionsfest geworden, das von erhitzten Diskursen über politische Unabhängigkeit sowie kulturelle Partikularität begleitet und als ein Teil der taiwanesischen kulturellen Tradition, damit als ein Teil der kulturellen Identität der Taiwaner betrachtet wird.²¹⁹ Das Prozessionsfest von Mazu wird auf zweierlei Weisen gefeiert: Es gibt zum einen die **Umgangsprozession** innerhalb des Wohnbezirkes der Glaubensgemeinschaft und zum anderem das Fest der **Pilgerfahrt**. Die Gemeinsamkeit zwischen den beiden Prozessionsfesten liegt darin, daß bei den beiden Prozessionen die hölzerne Mazu-Figur auf einer heiligen Sänfte aus dem Tempel auf einer bestimmten Marschstrecke herumgetragen

Verehrungsgebet in vielen Mazu-Tempeln meistens nur einmal im Jahr, am Fünfzehnten Januar nach dem Mondkalender, abgehalten.

²¹⁷ Vgl. Saso, 1990, S. 45f.

²¹⁸ Solch ein zeremonielles Verehrungsgebet ist nicht nur in der Mazu-Glaubensgemeinschaft, sondern auch in den meisten anderen Gottheitsglauben zu finden, denn das gemeinschaftliche Verehrungsgebet ist ein typisches Ritual im Volksglauben aller Arten in der chinesischen Gesellschaft. Vgl. Schipper, 1977, S. 319ff.; Shu-Ling Lin, 1998, S. 109.

²¹⁹ Vgl. dazu Pennarz, 1992, 158ff.

wird. Der Zweck und die Bedeutung dieser zwei Arten von Prozessionen sind aber nicht dieselben: 1.) Bei der Umgangsprozession beschränkt sich die Marschroute auf die Region der Glaubensgemeinschaft.²²⁰ Der Sinn dieser Umgangsprozession liegt damit in der öffentlichen Demonstration der Überwachungsfunktion der Göttin einerseits und in der jährlich wiederholten Bestätigung ihrer Machtzone andererseits. Der Prozessionszug geht beispielsweise bei dem Fest an ihren Tochter-Tempeln vorbei, um die Mutter-Tochter-Beziehungen zu bestätigen und zu pflegen. 2.) Hingegen handelt es sich bei dem Fest der Pilgerfahrt um den Verehrungsbesuch der Tochter-Göttin bei dem Mutter-Tempel anlässlich des Geburtstages der Muttergöttin. Die Figur der Tochter-Göttin wird mit der Begleitung durch den gemeinschaftlichen Prozessionszug zum Mutter-Tempel getragen. Die Bedeutung der Pilgerfahrt liegt also darin, daß die Tochter-Mazu durch den Verehrungsbesuch die Zauberkraft der Mutter-Mazu wieder auffrischt und ihre eigene Herkunft abermals bestätigt.²²¹ Daher steht das Ritual des Anwehens mit Weihrauch der Muttergöttin im Mittelpunkt des Festes der Pilgerfahrt. Die Gläubigen, die aus den Gemeinschaften aller Tochter-Mazu stammen, organisieren konventionell jeweils eine eigene Prozessionsgruppe und nehmen an bestimmten Tagen ebenfalls an derselben Pilgerfahrt zur Verehrung der Mutter-Mazu teil.

Seitdem die Funktion des Tempelkomitees jeweils in den lokalen Glaubensgemeinschaften allmählich etabliert worden ist, nämlich etwa 1980er Jahren, gewinnt das Tempelkomitee immer mehr an Bedeutung. Das Management des Tempelvermögens wird unter der Verwaltung des Tempelkomitees nach und nach in einer beständigen Art institutionalisiert, so daß die Planung von langfristigen Programmen möglich ist. Anschließend an traditionelle gemeinschaftliche Wohltätigkeit und Nothilfe, die aus bestimmten Anlässen in einem begrenzten Zeitraum unabhängig von irgendeiner religiösen Instanz geleistet worden sind, haben manche Tempelkomitees, vor allem solche bei den großen Mazu-Tempeln, seither damit angefangen, die Aufgabe der Koordination gegenseitiger Hilfeprogramme innerhalb der Glaubensgemeinschaft aufzunehmen und entsprechende neue Programme zu planen.²²² Ihre Programme haben sich damit zwar vervielfältigt, aber die Tragweite dieser Programme ist immer territorial beschränkt, d.h. die Zielgruppe ihrer Programme beschränkt sich auf die eigene Gemeinschaft und deren Interessen, wie die Einrichtung einer lokalen Bibliothek, eines Kindergartens und eines Waisenhauses usw.. Auch der berühmteste und vermutlich

²²⁰ Und von dem 15. Januar bis zum 23. März, dem Geburtstag von Mazu nach dem Mondkalender jedes Jahres, gibt es die Prozessionssaison, in der die Prozessionen der Anhänger stattfinden. Das genaue Datum wird jeweils durch ein Auslosungsritual vor dem Mazu-Götterbild bestimmt und variiert daher von Jahr zu Jahr.

²²¹ Siehe Shu-Ling Lin, 1998, S. 122f.

auch reichste Mazu-Tempel in *Bai-Kang*, der bereits im Jahr 1977 mit zehn Millionen Euro ein Krankenhaus gründen konnte, zeigt eben nicht viel Interesse an überregionaler Wohltätigkeit.²²³ Der Umfang der Wohltätigkeit bleibt also stets im lokalen Ausmaß zugunsten der eigenen Gemeinschaft. Außerdem werden mit der Einrichtung des Tempelkomitees die Planung der Förderungsprogramme zur Imagepflege sowie diejenige der touristischen Werbung für die Pilgerfahrt vorgenommen.²²⁴ Die Kulturaktivitäten der Mazu-Gemeinschaften beschränken sich dementsprechend auf solche, die ohne ethische Betonung die eigenartige kulturspezifität des Mazu-Glaubens hervorheben. Alle diesen neuartigen Programme sind seit der Institutionalisierung der Entscheidungsinstanz „Tempelkomitee“ tendenziell belebt geworden. Die institutionalisierten Tempelkomitees der großen, berühmten Mazu-Gemeinschaften, die allerdings nur eine Minderheit bilden, spielen in der letzten Zeit aber eine immer aktivere Rolle bei der Ausführung von Wohltätigkeit verschiedener Art, und stellen durch ihre einflußreichen Wirkungen die neue Entwicklungstendenz der Mazu-Gemeinschaften in Taiwan dar.

4.3.3. Tzu-Chi

Der geschichtliche Hintergrund

Tzu-Chi ist eine buddhistische Organisation, die heutzutage in Taiwan etwa vier Millionen Mitglieder (gut 15 Prozent von der Gesamtbevölkerung) hat und in einer hoch hierarchisierten Organisationsform von einer buddhistischen Nonne, der Dharma-Meisterin Cheng-Yen, geführt wird. Die Dharma Meisterin Cheng-Yen, die aus einer armen Familie stammte und als Kind nur Grundschulbildung erhalten konnte, ist in ihrem 23. Lebensjahr Nonne geworden. Zunächst führte sie 1966 mit fünf anderen Nonnen gemeinsam das buddhistisch asketische Leben in einem bescheidenen Bethaus in der Stadt *Hualien* in Osttaiwan, wo die wirtschaftliche Entwicklung und Infrastruktur im Vergleich zu Westtaiwan in großem Rückstand lag. Ein paar Jahre später kam es bei ihr aufgrund einiger durch persönliche Erfahrungen bewirkter Reflexionen einerseits und wegen des gegenwärtigen Trends unter Buddhisten gegen die Tradition der Geschlossenheit zu einem Sinneswandel, und sie fing an, sich intensiv mit altruistischer Tätigkeit zu engagieren. Diese wurde von ihr als eine Methode der Selbstverwirklichung rezipiert und programmatisch umgesetzt. Mitsamt den fünf Nonnen organisierte sie am Anfang eine Spendengruppe, die aus etwa dreißig Familien bestand. Jede

²²² Vgl. dazu Shu-Ling Lin, 1989, 132ff.

²²³ Siehe Jen-Chuan Wang und Shi-Wei Li, 2000, S. 163.

²²⁴ Siehe Shu-Ling Lin, 1998, S. 122.; Sangren, 1987, 2000.

Familie trug mit regelmäßigen Almosen von NT\$ 3,5 (etwa EU 0,10) pro Woche zu der Spendenkasse bei.²²⁵ Die gesammelten Spenden standen den lokalen armen Familien als Nothilfe zur Bewältigung von Lebensschwierigkeiten zur Verfügung. Dies war der Anfang der heutigen hinsichtlich religiöser Wohltätigkeit einflußreichsten, buddhistischen Organisation Tzu-Chi in Taiwan.

Im Jahr 1977 gründete Meisterin Cheng-Yen zur Institutionalisierung ihrer Wohltätigkeit in *Hualien* die offiziell registrierte Stiftung „Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation“. In der Folgezeit dehnte die Stiftung ihre Tätigkeit über die Vergabe von finanzieller Nothilfe hinaus aus und beschäftigte sich mit immer mehr und immer vielfältigeren karitativen Tätigkeiten in den weiteren Bereichen von Erziehung, Medizin und Kultur. Die entsprechenden vier karitativen Arbeitsrichtungen von Nächstenliebe, medizinischer Versorgung, Bildungs- und Kulturaktivität werden seit den 1980er Jahren als die vier „Hauptsäulen“ aller ihrer karitativen Tätigkeiten in den Vordergrund gestellt. Aufgrund ihrer gewaltig wachsenden Ressourcen konnte Tzu-Chi viele spezifischere Programme, die wesentlich mehr finanzielle Sicherung und mehr fachspezifische Hilfskräfte brauchen, im großen Umfang und durch mehr lokale Verbindungen initiieren; sie erweiterte seit den 1990er Jahren weiterhin ihre karitativen Tätigkeiten und fügte vier weitere Arbeitsschwerpunkte hinzu, nämlich die Bereitstellung von Spenden von Knochenmark, die internationale Nothilfe, das Engagement von kommunalen Freiwilligen und den Umweltschutz. Die Programme von Tzu-Chi sind so vielfältig und so nahe bei den säkularen Angelegenheiten angelegt, daß diese Gemeinschaft sich hinsichtlich ihrer programmatischen Aktivitäten kaum von anderen karitativen Zivilorganisationen unterscheiden kann. Durch mehrfache organisatorische Expansion und institutionellen Wandel besitzt Tzu-Chi heutzutage 23 Inlandfilialen in ganz Taiwan und 38 internationale Filialen in 25 verschiedenen Ländern.

Organisationsform und Personalstruktur

Die organisatorische Struktur von Tzu-Chi ist wie bei gewöhnlichen Zivilorganisationen stark hierarchisch gestaltet und besteht aus unterschiedlichen Entscheidungsgremien und Arbeitsgruppen.²²⁶ Fast alle Angestellten und Mitarbeiter sind Laien außer einigen Nonnen in den zentralen Entscheidungsgremien sowie an der Spitze der jeweiligen ausländischen Filialen als Betreuerin aller Tätigkeiten. Die Präsidentin und zugleich auch die

²²⁵ Siehe „Broschüre zur Einführung über die Dhamar Meisterin Cheng-Yeng und die Stiftung Tzu-Chi“, 1997, S. 7.

²²⁶ Siehe „Annalen der Tzu-Chi“, 1992, S. 32ff.

Verwaltungsdirektorin, ist die Dharma-Meisterin Tzung-Chen. Unter ihrer Leitung wurden in den 1980er Jahren aufgrund der schnellen Expansion der Organisation ein Planungsgremium und vier verschiedene weitere Entscheidungsgremien gegründet, die jeweils für die vorgenannten vier Arbeitsorientierungen zuständig sind. Angesichts der Tendenz zur weiteren Expansion und zur Vermehrung der vielfältigen Tätigkeiten und Workshops wurde 1990 eine noch differenzierter strukturierte Instanz als „Verwaltungszentrum“ gebildet.

Außer der zentralen Entscheidungsinstanz gibt es in Tzu-Chi etwa 16 funktionale Arbeitsgruppen, die auf der Basis der vier Arbeitsrichtungen zur Erledigung verschiedener notwendiger Aufgaben als beständige Funktionsgruppen gegründet worden sind. Sie alle bestehen aus Laienfreiwilligen. Das „Pioniermitglied“ (*we-yun*) und das „freiwillige Jungteam“ (*tzi-tseng-due*) sind die zwei wichtigsten Funktionäre und werden als Rückgrat der ganzen Organisation angesehen. Die Pioniermitglieder, momentan etwa zehntausend Angehörige von Tzu-Chi und nur Frauen, gelten jeweils als Vertreter eines zugewiesenen lokalen Bezirks, in dem normalerweise ihr eigener Wohnsitz liegt. Deren Aufgaben sind in erster Linie 1.) Anwerbung von neuen Spendern, die regelmäßig Spenden von einer beliebigen Höhe entrichten,²²⁷ 2.) regelmäßige Hausbesuche bei den Mitgliedern zum Ausbau der Solidarität und eventuell zur akuten Hilfeleistung, 3.) Erkundigung nach den Nothilfebedürftigen in dem jeweiligen Bezirke und 4.) regelmäßige Beteiligung an regulierten Tätigkeiten der regionalen Tzu-Chi-Filialen. Angesichts dieser organisatorischen Arbeiten ist die Qualifikation für das Pioniermitglied sehr streng und die entsprechende Schulungsdauer beträgt mindestens drei Jahre.²²⁸ Hingegen besteht das „freiwillige Jungteam“ allein aus männlichen Hilfskräften, und sie gelten als die hauptsächlichen Arbeitskräfte. Dem freiwilligen Jungteam wird die körperliche Arbeit aller Art in den organisatorischen Arrangements, bei der Vorbereitung bezüglich aller Wohltätigkeit zugeteilt.²²⁹ Eine Serie von Schulungsprogrammen ist von der Qualifikation als Team-Mitglied vorgeschrieben und dabei werden bestimmte Gebote als Voraussetzung gesetzt. Das heißt, die Eintrittsschwelle für die beiden Funktionäre wird wesentlich höher gesetzt als bei anderen Funktionären. Die beiden Funktionäre leisten die fundamentalen Arbeiten und gelten damit als die wichtigsten Funktionäre der religiösen Organisation von Tzu-Chi. Im Gegensatz dazu werden die anderen, funktionalen Arbeitsgruppen jeweils angesichts besonderer

²²⁷ Die regelmäßigen finanziellen Beiträge werden in der Organisation als formale Mitglieder anerkannt. Die Anzahl solcher Spender, die monatlich spenden, beträgt etwa 1 Million. Siehe Annalen von Tzu-Chi, 2001, S. 23.

²²⁸ Bedingungen dafür, ein Pioniermitglied zu werden, sind beispielsweise diese: Ein Mitglied wird dazu zunächst von einem Pioniermitglied vorgeschlagen, dient für zwei Jahren als Kandidat weiter und muß danach noch von drei Pioniermitgliedern als positiv bewertet werden.

Aufgaben gegründet, die spezifische Fertigkeiten sowie einen Bildungshintergrund beanspruchen. Ihre Arbeiten sind damit spezifischer, und dadurch wird verschiedenartige Wohltätigkeit ermöglicht.

Bei der religiösen Organisation von Tzu-Chi ist die Grenze zwischen Mitglied/Nicht-Mitglied eindeutig. Die Grenze drückt sich beispielsweise bereits in manchen äußeren Merkmalen wie in der Kleidung und in der Haartracht sowie in ihren Redewendungen aus.²³⁰ Die Pioniermitglieder und das freiwillige Jungteam tragen, insbesondere dazu verpflichtet beim Dienst, Kleider bzw. Haare von einer vorgeschriebenen Tracht, durch den sie gegenüber Außenstehenden deutlich als Mitglieder von Tzu-Chi gekennzeichnet werden.²³¹ Außerdem sind die Rollen der Mitglieder stark differenziert. Unter den Mitgliedern sind also die Grenzen zwischen den verschiedenen Funktionären aufgrund der funktionalen Arbeitsteilung ebenso deutlich. Jedes Mitglied hat eine spezifische Verpflichtung sowie eine eindeutige Zugehörigkeit zu einer bestimmten Arbeitsgruppe. Für die Anwerbung sowie für den Aufstieg innerhalb einer bestimmten Arbeitsgruppe gibt es eigenständige Regulierungsregeln, und zwar in erster Linie zur Kontrolle durch die erfahrenen Vorgänger der jeweiligen Funktionäre.²³² Die entsprechenden Fähigkeiten und vor allem der Grad der günstigen Reife eines Mitglieds sowie der Grad seiner individuellen Identifizierung mit Tzu-Chi werden von den erfahrenen Vorgängern und Gruppenleitern der gleichen Arbeitsgruppe genau begutachtet. Das heißt, die interaktiven Beziehungen und die Zusammenarbeit sind die wesentliche Basis der Solidarität innerhalb einer Arbeitsgruppe bzw. innerhalb der ganzen religiösen Organisation, und sie liegen zugleich den Zensursystemen aller Funktionäre zugrunde. Und die Stabilität der Personalstruktur ist eben auf Basis des strengen Zensursystems gesichert. Durch die relativ hohe Eintrittsschwelle werden sogenannte „free riders“ ausgeschlossen. Aber gerade wegen des großen Zeitaufwandes der für die Aktivitäten notwendig ist, besteht die große Mehrheit der Mitglieder von Tzu-Chi, bis auf das männliche freiwillige Jungteam, aus Hausfrauen bzw. aus Frauen im Rentenalter, die flexibel Freizeit haben.²³³

²²⁹ Siehe die anleitende Broschüre über das Bildungsprogramm „Broschüre der Schulung der Mitglieder von Tzu-Chi“, S. 125 und 134.

²³⁰ Vgl. Weller, 2001, 229f.

²³¹ Auch unter den Komiteemitgliedern kann eine vorbildliche Persönlichkeit weiter durch bestimmten äußeren Schmuck ausgezeichnet werden.

²³² Vgl. Ren-Je Ding, 1996, S. 84.

²³³ Vgl. Hue-Shin Lu, 1995, 738.

Private Praktik und Gebot

Die religiöse Organisation von Tzu-Chi ist entsprechend der wörtlichen Bedeutung ihres Namens Tzu-Chi – »karitative Hilfe« – in erster Linie auf die karitativen Tätigkeiten ausgerichtet. Die ganze Organisation ist nichts anderes als eine große, hoch organisierte freiwillige Praktikgruppe. Es werden weder systematische Glaubensvorstellungen noch die Rezeption bestimmter klassischer Schriften dogmatisch vorausgesetzt. Statt dessen steht die karitative Praxis im Zentrum der religiösen Praktiken der Einzelnen. Jedoch ist die karitative Praxis nicht auf eine bestimmte Gesinnungsethik bzw. moralische Elemente angewiesen, also wird die karitative Praxis nicht als Ausdrucksform einer inneren Ethik angesehen. Vielmehr wird die „innere Triebkraft“ der karitativen Praxis, die als der „Wille“ der Einzelnen zur individuellen Erlösung bzw. Selbstvervollkommnung betrachtet wird, mit Nachdruck hervorgehoben. Mit anderen Worten, der Mittelpunkt aller karitativen Praxis liegt in erster Linie nicht in dem „karitativen“ bzw. „altruistischen“ Zug an sich, sondern in der inneren Triebkraft – dem individuellen „Willen“ zur Selbstvervollkommnung. Daher werden alle konkreten karitativen Praktiken an sich weder als Prinzipien bzw. Maximen ethischer Art interpretiert noch als Endziele gesetzt, sondern als Mittel – als Mittel zur Selbsttransformation, Selbstkultivierung und Selbsterlösung. Darum werden unter den Laien Auseinandersetzungen über die Ziele und Planungskonzepte für die vielfältigen konkreten Programme gar nicht ermutigt, sondern umgekehrt grundsätzlich eher eingedämmt. Die Zielsetzung und die Programmplanung sollen also der Führerin mitsamt den von ihr geführten Entscheidungsgremien überlassen werden. Ein fast wie ein Motto unter den Laien verbreiteter Satz der Meisterin: „Tut es einfach! Es ist auf jeden Fall richtig!“, ²³⁴ besagt die Grundeinstellung, daß das Handeln, das „Tun“, vor dem Fragen danach, was man tut, Priorität hat. ²³⁵ Genauer gesagt, der Sinn wird erst während des „Tuns“ statt vor dem „Tun“ gesucht, hergestellt und dargestellt. Dementsprechend gibt es in dieser Organisation keine dogmatischen „Klassischen Schriften“. ²³⁶ Statt dessen werden viele Sammelbände, in denen Teilnehmer über ihre Erfahrungen berichten, und Vorträge sowie Predigten bzw. Berichte über die Taten und Erfahrungen der Meisterin enthalten sind, veröffentlicht. Die Predigten

²³⁴ Die Meister Cheng-Yen sagte, „Die Kultur der Tzu-Chi ist immer ‘Tut es einfach! Es ist auf jeden Fall richtig!’“ Siehe „Die Vorstellung von Tzu-Chi, Jubiläumsausgabe zum 33. Gründungsjahr“, S. 6.

²³⁵ Vgl. dazu Ren-Je Ding, 1999, S. 382.

²³⁶ Mitte 1990er Jahren hat Cheng-Yen wegen der immer mehr belasteten karitativen Arbeiten mit der Exegese bestimmter buddhistischen klassischen Schriften in Form von öffentlichem Vortrag vor den Laien aufgehört, die die buddhistischen Meister traditionell leisten. Vgl. Hue-Shin Lu, 1995, S. 731.

beziehen sich dementsprechend im Grunde genommen auf Ermutigung zum Handeln und Hervorhebung der Wichtigkeit des „Tuns“.²³⁷

Im engeren Sinne gibt es bei Tzu-Chi keine private Praktik. Denn alle individuellen Praxen kommen aufgrund der regulierten Programme zustande, die die Zusammenarbeit fordern. Die Organisation programmiert und sichert den Mitgliedern die konkreten, der Selbstkultivierung dienenden Tätigkeiten. Ihre Mitglieder sollen bei den regulierten Tätigkeiten durch Übernahme der zugewiesenen Rollen einfach mitmachen. Gerade das „Mitmachen“ verkörpert den „asketischen“ Geist buddhistischer Art und schließt die subjektive Gesinnungsethik aus. Dadurch unterscheidet sich dieses Tun von dem moralischen Handeln. In diesem Sinne sind die von Tzu-Chi programmierten altruistischen Tätigkeiten nichts anderes als Kultivierungsprogramme für die Teilnehmer. Das individuelle „Tun“ kann bei Tzu-Chi als eine Art von religiöser Praktik interpretiert werden, die die Methode der Selbstkultivierung statt ethischer Verhaltensprinzipien vertritt. Die den Individuen vorgegebenen Praxisformen werden damit als Kultivierungspraktiken zugunsten des „Individuums“ angesehen, zumindest im primären Sinne. Daher wird dem Individuum in der Praxis keine Möglichkeit eingeräumt, über das Ziel der Programme zu reflektieren. Sicherlich befindet sich nicht jedes Mitglied in einem religiös so reifen Zustand, daß es stets auf die „geistig asketische“ Art handelt. Im Gegenteil ist bei den meisten Mitgliedern das „Mitmachen“ auf die innere Überzeugung volkstümlicher Art von altruistischen Handeln als Mittel zum Erwerb der „jenseitigen Gnaden“ (*ji-gong-der*) angewiesen, die eigentlich nicht zu den „orthodoxen“ Elementen von Tzu-Chi gehört.²³⁸

Darüber hinaus gibt es bei Tzu-Chi auch einige individuelle Gebote, die jedoch nur für die „Pioniermitglieder“ und das „freiwillige Jungteam“ streng in Anspruch genommen, und zwar als Qualifikationsbedingung vorgeschrieben werden. Den anderen Mitgliedern wird eher relativ locker zur Einhaltung der Gebote geraten. Es werden zehn Gebote angegeben, die über die konventionellen Fünf Verbote der buddhistischen Tradition (die Enthaltung von der Tötung von Lebewesen, das Stehlen, sexuelle Beziehungen außerhalb der Ehe, Alkoholgenuß und Lügen betreffend) hinaus noch fünf weitere Verbote einschließen, die eher die gegenwärtige Lebensführung betreffen.²³⁹ Außerdem werden einige detaillierte Verhaltensprinzipien ritueller Form gegenüber anderen Mitgliedern bei der Zusammenarbeit

²³⁷ Vgl. die Rede von Cheng-Yen in der Zeitschrift „Monatliche Zeitschrift von Tzu-Chi“, 2001, Juli.

²³⁸ Vgl. Ren-Je Ding, 1999, S. 289ff.

²³⁹ Die weiteren fünf Gebote sind: Unterlassung von Wettspiel, Abstinenz von Tabakgenuß, das Anstreben geistiger Harmonie und Gelassenheit, Einhaltung der Verkehrsordnung, ehrerbietiges Verhalten und Pflegebereitschaft den Eltern gegenüber.

sowie in den Versammlungsstätten vorgeschrieben und wie Gebote von allen Mitgliedern streng eingehalten.²⁴⁰

Programm und rituelle Tätigkeit

Insgesamt können die Programme von Tzu-Chi in drei verschiedene Kategorien aufgeteilt werden, d.h. in die soziale Wohltätigkeit, in die kulturellen Programme und in die Tätigkeit der Abfassung des Erfahrungsberichtes. Im folgenden werden sie ausführlicher geschildert.

1.) Die Hauptaufgabe der religiösen Organisation von Tzu-Chi sind vielfältige karitative Aktivitäten, die im hohen Grade institutionalisiert sind. Mit der organisatorischen Expansion sind die karitativen Programme, wie erwähnt, immer spezifischer und umfangreicher geworden. Tzu-Chi ist eine der einheimischen religiösen Institutionen, die in Taiwan am frühesten mit der karitativen Tätigkeit angefangen haben. Hinsichtlich der karitativen Tätigkeit spielt Tzu-Chi heutzutage die führende Rolle in Taiwan. Auf Basis ihrer hinreichenden Ressourcen und ihrer umfangreichen Organisation ist sie beispielsweise dazu fähig, Nothilfe bei Unglücken unterschiedlichen Ausmaßes wie Naturkatastrophen effektiv zu leisten. Sie gewinnt wegen ihrer bewundernswürdigen Leistungen allmählich in der sozialen Öffentlichkeit großes Vertrauen. Ihre karitativen Unternehmungen werden in Taiwan fast wie ein Vorbild wahrgenommen. Mit diesem vorbildlichen Image kann sie, im Vergleich zu anderen religiösen Institutionen leichter Spenden bekommen. Die von ihr eingenommenen Spenden sind so hinreichend, daß sie viele spezifische Programme entwickeln konnte. Ihre finanzielle „Herrschaft“ kann anhand des folgenden Beispiels wohl bestätigt werden: Nach dem erwähnten historischen großen Erdbeben von 1999 stellte Tzu-Chi finanzielle Hilfe in Höhe von umgerechnet insgesamt 150 Millionen Euro bereit, also etwa 18 mal mehr als die Gesamtausgaben aller anderen religiösen Institutionen.²⁴¹ Seit den 1990er Jahren beschränken sich die karitativen Tätigkeiten von Tzu-Chi nicht mehr auf den Innlandsbereich. Ihre flexiblen und effektiven karitativen Tätigkeiten werden seitdem ebenfalls im Ausland intensiv entwickelt. Damit hat Tzu-Chi immer mehr Kontakte und Zusammenarbeit mit anderen internationalen Organisationen, sowohl den religiösen Organisationen als auch den karitativen Zivilorganisationen.

2.) Tzu-Chi organisiert im lokalen Bereich je nach den verschiedenen Interessen ihrer Mitglieder viele verschiedene kulturelle Programme, wie z.B. Lesekurse bezüglich mancher

²⁴⁰ Siehe „Broschüre der Schulung der Mitglieder von Tzu-Chi“, 1994, S. 10ff.

²⁴¹ Siehe Shun-Ming Wang, 2001, S. 485f.

buddhistischer Schriften, unterschiedliche Unterhaltungsprogramme usw.. Solche Programme werden zur Verstärkung der Solidarität zwischen lokalen Mitgliedern sowie zur Schaffung von Anwerbungsmöglichkeiten auf der einer Seite und zur Förderung der sozialen Kultivierung auf der anderen Seite veranstaltet. Unter allen anderen kulturellen Programmen bilden die Predigten der Meisterin Cheng-Yen eines der wichtigsten kulturellen Programme. Wegen ihres Sonderstatus werden ihre Reden als instruktive Belehrung hoch geachtet. Ihre Reden sind der einfachen Bevölkerung sehr zugänglich, und deren Inhalte beziehen sich hauptsächlich auf die Erklärung der Bedeutung der enthaltsamen Selbstdisziplin und der inneren Triebkraft als der Grundlage des äußeren altruistischen „Tuns“. Mit Hilfe der Massenmedien kann Tzu-Chi darüber hinaus diese kulturellen Programme effektiv organisieren. Dadurch pflegt sie zugleich intensiv ihr öffentliches Image, das nicht nur das Vertrauen und die Solidarität ihrer Mitglieder mit der Organisation von Tzu-Chi verstärkt, sondern auch ihre finanziellen Quellen effektiv sichern bzw. weiter erschließen kann. Tzu-Chi ist eine der wenigen religiösen Institutionen in Taiwan, welche sich die Massenmedien zur Werbung für die und Förderung der eigenen Programme massiv und intensiv zunutze machen. Sie verfügt über eine private Fernsehsendung zur Werbung für ihre Organisation und über Programme und einen Verlag zur Veröffentlichung verschiedener Bücher, Zeitschriften und Broschüren.

3.) Die Programme in der Fernsehsendung und die Berichte in den Zeitschriften beziehen sich überwiegend auf verschiedene individuelle Erfahrungen der unterschiedlichen Mitglieder bei der Zusammenarbeit im Rahmen der regulierten karitativen Programme. Die Erfahrungsberichte sind unter den Mitgliedern eine relevante Tätigkeit. Jedesmal nach der Ausführung einer vorgegebenen Aufgabe setzen sich die Teilnehmer zusammen, um sich der während der Zusammenarbeit gemachten eigenen Erfahrungen zu erinnern, die Meinungen auszutauschen, sich über die persönlichen Gefühle klar zu werden und anderen Mitarbeitern davon zu berichten.²⁴² Solche Veranstaltungen von Erfahrungsaustausch werden in der Regel von einem erfahrenen Mitglied als Instruktor geleitet. Das bedeutet, daß die innere Entwicklung der Teilnehmer durch das Programm der Eigenberichte einerseits „überwacht“ und andererseits vor anderen Mitgliedern dargestellt wird.

Die Betonung der individuellen Erlebnisse drückt sich darüber hinaus ebenfalls in einer anderen Form aus – in detaillierten Berichten über alltägliche Erfahrungen und Worte der

²⁴² Seit 1990 werden solche Erfahrungsberichte sogar häufig als ein formales Programm in großen Versammlungen ausgeführt. Dabei werden diese Berichte auf Tonband aufgenommen und selektiv in Form von Buch oder Audiomedien veröffentlicht und unter den Mitgliedern verbreitet. Siehe Su-Fang Guo, 2000, S. 50.

Meisterin Cheng-Yen, der vorbildlichen Figur. Alle öffentlichen Reden und sogar die meisten Taten der Meisterin Cheng-Yen werden in ihren Veröffentlichungen detailliert dokumentiert. Solche verschiedene Programme der Erfahrungsberichte unterscheiden Tzu-Chi entscheidend von allen anderen säkularen karitativen Zivilorganisationen. Denn dies weist auf den Mittelpunkt der karitativen Praktik bei Tzu-Chi hin, d.h. auf die Selbstbetrachtung zur Selbstkultivierung.

4.3.4. Zen-Sekten

Der geschichtliche Hintergrund

Die mystischen Zen-Sekten, die seit dem Ende der 1980er Jahren vermehrt in Taiwan aufgekommen sind, vertreten in der letzten Zeit einen neuen Strom der religiösen Entwicklung. Darunter sind vier größere, typische Sektengruppen zu nennen, deren Mitgliedschaft jeweils zwischen fünfzigtausend und hunderttausend Personen umfaßt. Die größte, die Ching-Hai-Assoziation, hat gut hunderttausend Mitglieder. Die vier Zen-Sekten sind in vielen Hinsichten sehr ähnlich und ihre Gemeinsamkeiten können in den folgenden Punkten zusammengefaßt werden: 1.) Sie sind zu demselben Zeitraum in Taiwan hervor getreten. Ihr jeweiliger Aufschwung setzte Mitte der 1980er Jahre ein, und sie wurden jeweils kurz nach der Aufhebung des Kriegsrechtes im Jahr 1987 als offiziell legitimierte „religiöse Organisation“ registriert. 2.) Die vier Sektengruppen bezeichneten sich, zumindest in ihrer Anfangsphase, jeweils als buddhistische Zen-Kultivierungsgruppe. Dies kann man jeweils schon an ihren offiziell registrierten Namen erkennen: Sie sind die *Ching-Hai-Zen-Ding-Assoziation*, die *In-Shin-Zen-Assoziation* (Erleuchtungs-Zen-Assoziation), die *Mahayana-Zengong-Assoziation* und die *Modern-Zen-Assoziation*. Nach der Tradition der buddhistischen Zen-Schule werden alle schriftlichen Lehrmaterialien für sekundär gehalten, weil der wahre Weg zur Erlösung nur durch Praxis statt durch Schrift begriffen werden könne.²⁴³ Die Übungspraktik wird als Kultivierungsmethode zur individuellen Erlösung angesehen und damit in den Mittelpunkt aller ihrer Programme gestellt. Jedoch wurden diese neu entstehenden Zen-Sekten von den „orthodoxen“ buddhistischen Institutionen, die grundsätzlich die traditionelle Klosterform vertreten und unter der staatlichen Überwachung ein System der Ritual zum Übergang zum Leben eines Mönchs bzw. einer Nonne entwickelt haben,²⁴⁴ für abwegige bzw. nur geduldete Sekten gehalten.²⁴⁵ (3.) Ihre organisatorische

²⁴³ Vgl. Köhn, 1998, 60f.

²⁴⁴ Solche „orthodoxen“ buddhistischen Klöster sind im Grunde genommen als geschlossene Institutionen für Mönche selbst organisiert. „Laien“ im heutigen Sinne gibt es in ihnen eigentlich nicht. Sie sind deshalb orthodox,

Führerschaft ist jeweils stark charismatisch geprägt. Die führenden Meister und Meisterinnen sind buddhistische Laien mit Charisma. (4.) Zum Unterschied von der traditionellen buddhistischen Organisationsform des eingeschlossenen Lebens sind sie stark auf die Anwerbung von Mitgliedern ausgerichtet. Das bedeutet, diese Zen-Organisationen sind nicht nur neu gegründet, sondern ihre Organisationsform ist ebenfalls neuartig gestaltet. Damit repräsentieren sie keine Wiederbelebung der alten buddhistischen Tradition. (5.) Ihr religiöses Anliegen sowie ihr Glaubensinhalt und ihre Praktiken bleiben im Grunde genommen dem gemeinschaftlich, ethischen Anspruch fern, und sie beschäftigen sich hauptsächlich jeweils mit bestimmten religiösen Praktiken von spiritueller Übung, die unter Begleitung durch bestimmte körperliche Bewegungen bzw. Gesten, geistige Haltung oder *mantra*-Übungen gestaltet werden. Dabei sind jeweils manche asketische Regeln und Gebote einzuhalten, wie vegetarische Ernährung, abstinente Lebensführung usw..

Organisationsform und Personalstruktur

Die zentralen öffentlichen Förderungsprogramme der Zen-Sekten sind im Grunde genommen Belehrungskurse für bestimmte spirituelle Übungsmethoden, die als die für alle Menschen gültigen Methoden zur Selbstkultivierung propagiert werden. Damit spiegelt sich der strukturelle Charakter des Belehrungssystems, das stark durch charismatische Führerschaft geprägt ist, in ihrer Organisationsform und Personalstruktur wider. Zwischen dem Meister an der Spitze und den Mitgliedern als „Konsumenten“ finden sich noch einige abgestufte Gelehrtengruppen, die als instruktives bzw. vertretendes Personal gelten und die spirituelle Übungspraktiken verschiedener Art vermitteln. Die Gelehrten sind jeweils durch ein internes Prüfungssystem qualifizierte Anhänger.²⁴⁶ Das Prüfungssystem ist eine Instanz, die nicht allen Anhängern durchsichtig ist. Das Kriterium und die Zensur bezüglich entsprechender Virtuosität werden im Grunde genommen von dem Meister allein bestimmt. Das heißt, das Erwählungssystem wird bloß innerhalb einer Kerngruppe bekannt und wird auf eine geheimnisvolle Art von dem führenden Meister kontrolliert.

Aufgrund des institutionellen Wachstums versuchen die buddhistischen Zen-Sekten verschiedene Filialen in vielen verschiedenen Städten in Taiwan bzw. sogar im Ausland zu gründen. Die Ching-Hai-Assoziation, die größte Zen-Sekte in Taiwan, hat beispielsweise in

weil ihre Form und ihre Mönche bzw. Nonnen der Überwachungsregel des vergangenen Kaiserreiches entsprochen haben und als die vom Kaiserreich geduldete „Standardform“ gegolten haben. Aufgrund des historischen Sachverhaltes kennen die entsprechenden buddhistischen Institutionen einander an und sehen sich als traditionsmäßige und daher „orthodoxe“ buddhistische Institutionen. Vgl. Jones, 1999, S. 137ff.

²⁴⁵ Vgl. Zhi-Ming Cheng, 1998b, S. 198f.

vierzehn verschiedenen Ländern ihre Filialen gegründet.²⁴⁷ Auch die Mahayana-Zengong-Assoziation hat Missionsstützpunkte in den USA, Kanada und Burma.²⁴⁸ Auch wenn die Zen-Sekten mit ihrem Wachstum jeweils verschiedene nationale bzw. internationale Filialen gegründet haben, sind all ihre regionalen, gelehrten Prediger nichts anderes als nur Agenten desselben führenden Meisters. Sie vermitteln ihren regionalen Mitgliedern die von dem führenden Meister verkündigten Kultivierungspraktiken. Der führende Meister bleibt also stets im Zentrum des ganzen institutionellen Gefüges. Der Meister, der wahre Wegweiser, ist nämlich die letzte Instanz, die die Ordnung der Belehrungskurse sowie die Belehrungspraktiken entscheidend bestimmt. Und die organisatorische Struktur ist damit stark hierarchisch und zentralisiert aufgebaut.²⁴⁹

Private Praktik und Gebote

Die privaten Praktiken sind bei diesen Zen-Sekten nichts anderes als die in den öffentlichen Belehrungskursen beigebrachten spirituellen Kultivierungspraktiken. Die Übungspraktik soll allerdings nicht als eine Art von Fertigkeit gesehen werden, die man erlernen bzw. verlernen könnte. Vielmehr liegt der Sinn der Übung in der Stetigkeit und Wiederholung, die den Prozeß der Selbsttransformation vorantreiben. Die individuellen Kultivierungspraktiken mit esoterischem Zug werden jeweils von dem führenden Meister als Wegweiser erfunden und von dem Führer selbst bzw. von den qualifizierten Gelehrten instruktiv vermittelt. Bei der Selbstkultivierung eines Praktizierenden kann allerdings der Meister die individuelle Erlösung der Praktizierenden nicht gewährleisten. Der Meister als ein Wegweiser spielt die Rolle eines Bürgen, der bezüglich der Wahrhaftigkeit der Kultivierungsmethode statt irgendeiner Art von Gnade bzw. Erlösung versichert. Jeder ist für den Erfolg seiner eigenen Kultivierung bzw. für seinen Reifezustand selbst verantwortlich, die bzw. den der Bürge weder garantieren noch fördern kann. Allerdings stehen der Bürge sowie die geschulte Gelehrtengruppe wie Betreuer den Praktizierenden für die persönlichen Fragen bei der Übung und den esoterischen Erfahrungen zur Verfügung. Damit wird die instruktive Beziehung zwischen dem Meister und seinen Anhängern aufrechterhalten.²⁵⁰ Eine Querverbindung zwischen den Mitgliedern ist dabei kaum erforderlich. Die Beziehung innerhalb einer Zen-Sekte nimmt grundsätzlich

²⁴⁶ Vgl. Zhi-Ming Cheng, 1998b, S. 296f. und S. 359f.

²⁴⁷ Vgl. dazu ebda., S. 142ff.

²⁴⁸ Ebda., S. 300.

²⁴⁹ Ebda., S. 14.

²⁵⁰ Ebda., S. 13.

die vertikale Form zwischen dem einzelnen Mitglied und dem Meister bzw. den ihn vertretenden Predigern an, statt einer Verbindung zwischen den Mitgliedern.

Die Kultivierungspraktik wird nach der Tradition der buddhistischen Zen-Schule ohne Bezug auf eine bestimmte schriftliche Grundlage mit vielen Möglichkeiten unterschiedlich konzipiert werden. Die verschiedenen Kultivierungswege drücken unterschiedliche Prägungen sowie Schwerpunkte aus: Die Ching-Hai-Assoziation hebt beispielsweise die Wahrhaftigkeit ihrer Übungsmethode und die Reinigung des Geistes hervor. Ihre spirituelle Hauptmethode der Meditation heißt Quanyin-Methode²⁵¹, deren Vorteil wie die Meisterin erklärt, der folgende ist: „Die Meditation nach der Einfachen Methode (Quanyin-Methode) wird Ihnen helfen, entspannter und glücklicher zu leben, einen Zugang zu Ihrer inneren Weisheit und Gottnatur zu finden und ihr liebevolles Mitgefühl mit anderen Wesen zu entwickeln. (...) Wenn Sie diese Methode praktizieren, werden Sie großen spirituellen Nutzen daraus ziehen und befreit werden“. Auf ähnliche Weise heben die Erleuchtungs-Zen-Assoziation und die Modern-Zen-Assoziation ebenfalls in erster Linie die innere Entwicklung bzw. die Möglichkeit der gegenwärtigen spirituellen „Erlösung“ hervor. Im Gegensatz zu der Betonung der Wahrhaftigkeit der Quanyin-Methode in der Ching-Hai-Assoziation halten ihre Meister nicht an einer bestimmten Methode fest. Die Erleuchtungs-Zen-Assoziation propagiert beispielsweise ständig verschiedene Methoden der Zen-Meditation, die jeweils durch bestimmte Handgesten bzw. *Mantra*-Wörter gekennzeichnet sind und angeblich unterschiedliche innerliche bzw. physische Wirkungen zeitigen können.²⁵² Und bei der Modern-Zen-Assoziation weist der Meister, auch wenn in der Hauptmethodik eine tägliche, drei Minuten dauernde Meditation vertreten wird,²⁵³ darauf hin, daß jeder im Rahmen der beigebrachten Techniken und Prinzipien durch innerliche Selbstbetrachtung die Methode auf eigene Art nachbessern sollte. „Selbsterlösung“ wird nach der Priorität vor der festen Methodik gesetzt.²⁵⁴ Zusätzliche Methoden zur Unterstützung sind beispielsweise die *Mantra*-Übung, das Auswendiglernen einiger buddhistischer Schriften usw.. Andererseits betont die Mahayana-Zengong-Assoziation zwar ebenfalls die „Selbsterlösung“,²⁵⁵ aber die Verbindung

²⁵¹ Die Erklärung der Meisterin über die Methode: „Die chinesischen Schriftzeichen "Guanyin" bedeuten "die Klangschiwingung betrachten". Die Guanyin-Methode umfaßt Meditationen auf das innere Licht und den inneren Klang, oder das "Wort", wie es in der Bibel heißt: "Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort". (Johannes 1,1). Dieser innere Klang wird auch in anderen heiligen Schriften erwähnt, wo er *Shabd*, Tao, Klangstrom, *Naam*, himmlische Musik usw. heißt“. Siehe ihre offizielle deutsche Website <http://www.godsdirectcontact.de>

²⁵² Die ständig neu entwickelten Methoden der Zen-Meditation sind in ihrer monatlichen Zeitschrift *Fo-Yuen* (Buddhistische Verbindung) zu finden. Vgl. dazu Zhi-Ming Cheng, 1998b, 175f.

²⁵³ Siehe das Buch „Zen zur Kultivierung und zum Leben“ vom Meister der Modern-Zen-Assoziation, 169f..

²⁵⁴ Siehe das Buch „Unserer Meister – Zen Meister“ von dem Meister der Modern-Zen-Assoziation, 164.

²⁵⁵ Siehe das Buch der Assoziation „Zen-Übung und Ausüben der *Qung*“, 10f, 28f.

zwischen innerer Entwicklung und äußeren Nachweisen wie körperlicher Heilung, praktischer esoterischer Erfahrung usw. liegt ihren legitimen Auseinandersetzungen zugrunde. Damit steht bei der Mahayana-Zengong-Assoziation die Effektivität im Vordergrund der privaten Praktiken.²⁵⁶ Darüber hinaus wird zwischen den verschiedenen Zen-Sekten das Problem der Authentizität der Kultivierungspraktik also nie relevant, weil die Kultivierungspraktik in der buddhistischen Zen-Tradition nie als eine einzige verstanden wird.²⁵⁷ Die verschiedenen Kultivierungspraktiken werden damit jeweils von anderen Zen-Sekten respektiert und anerkannt.

Die Gebote bzw. die Regelbefolgung, die die äußere Selbstdisziplin betrifft, sowie die geistige praktische Übung, die die innere enthaltsame Disziplin vertritt, sind die grundlegenden Ansprüche an ein Mitglied und werden meistens hervorgehoben. Die Gebote gelten in Zen-Sekten oft als ein Eintrittskriterium zum Erwerb der esoterischen Übungspraktiken, wie bei der Ching-Hai-Assoziation. Die Gebote sind wie die Kultivierungspraktiken je nach den abgestuften Positionen differenziert. Es gibt normalerweise die allgemeinen Gebote, die alle Mitglieder betreffen. Bei der Ching-Hai-Assoziation sind die allgemeinen Gebote beispielsweise die Fünfgebote der buddhistischen Tradition. Mit dem Aufstieg in die Gelehrtengruppe werden dann weitere entsprechende, engere Gebote und Regeln vorgeschrieben, die in der Öffentlichkeit der Mitglieder nicht durchsichtig sind und unter den Gelehrten geheim bleiben. Außerdem ist die Mitgliedsgebühr eine andere übliche Voraussetzung für den Eintritt in den Übungskurs. Sie wird entweder regelmäßig entrichtet wie bei der Modern-Zen-Assoziation oder in Form von Kursgebühren gestaltet wie bei der Erleuchtungs-Zen-Assoziation und der Mahayana-Zengong-Assoziation. Verschiedene Kultivierungspraktiken können also eben in der Form von Kursen in einer bestimmten Zeitdauer vermittelt oder wiederholt werden.

Programm und rituelle Tätigkeit

Die Zen-Sekten sind, wie erwähnt, in erster Linie mit der Vermittlung der spirituellen Kultivierungspraktiken beschäftigt. Die entsprechenden der Hauptprogrammbestandteile sind damit entweder die verschiedenen Belehrungskurse, die die unterschiedlichen

²⁵⁶ Vgl. dazu Zhi-Ming Cheng, 1998b, S. 312ff.

²⁵⁷ Es ist jedoch nicht selten ein Spannungsverhältnis zwischen den Zen-Institutionen zu finden, die eine gemeinsame organisatorische Herkunft haben. Der Streit zwischen ihnen bezieht sich in erster Linie auf die legitime Vertretung der Vorläufersekte. Das bedeutet, daß die Authentizität der Übungspraktiken dabei im Kampf um die Legitimität der entsprechenden religiösen Produktion nicht entscheidend ist. Genauer gesagt, wird die Authentizität der Übungspraktiken in die Authentizität der organisatorischen Herkunft aufgelöst. Vgl. dazu Zhi-Ming Cheng, 1998b, S. 239ff.

Kultivierungspraktiken vermitteln, oder Predigtveranstaltungen bezüglich der Bedeutung der enthaltsamen Selbstdisziplin bei der Übung der privaten Praktiken. Mit der institutionellen Expansion werden ihre Tätigkeiten vervielfältigt. Diese Tendenz zu vielfältigen Programmen und Tätigkeiten ist eindeutig in allen vier Zen-Sekten zu sehen. Und die organisatorische Entwicklung ist bei den verschiedenen Zen-Sekten dieselbe: Sie fing in ihrer frühen Phase mit den Belehrungskuren an, die von dem jeweiligen Meister in einem kleinen Kreis unentgeltlich geleitet wurden. Jeder hatte trotzdem jeweils ein spezifisches Managementkonzept: Die Meisterin der Ching-Hai-Assoziation arbeitete wie ein Wanderprediger und versuchte, ihre Methode in verschiedenen Orten in kleinen Kreisen zu propagieren.²⁵⁸ Der Meister der Erleuchtungs-Zen-Assoziation organisierte informelle Freizeitvereine bestimmter Organisationen, vor allem an Universitäten und in Behörden oder kommerziellen Firmen, und versuchte den Studenten und Mitarbeitern die Übungskurse unentgeltlich anzubieten. Dadurch konnten ihre Tätigkeiten mittels der Anerkennung durch die jeweilige Institution relativ leicht das Vertrauen der Angehörigen der Institution gewinnen und dann schnell ihr Publikum finden.²⁵⁹ Der Meister der Mahayana-Zengong-Assoziation verbreitete durch physische Heilungen in verschiedenen lokalen Kreisen seine Übungspraktiken überregional.²⁶⁰ Der Meister der Modern-Zen-Assoziation versuchte durch die Verbindung mit verschiedenen buddhistischen Organisationen bzw. kulturellen Instanzen, Vorträge und Übungskurse anzubieten.²⁶¹

Nach der Pionierperiode sind die vier Zen-Sekten in den frühen 1990er Jahren populär gewesen und sind überregional verbreitet worden. Seitdem organisierten sie jährlich ein oder zwei Male zeremonielle Vollversammlungen, um Predigten des Meisters zu hören, die Praktiken in der Anwesenheit des Meisters zu üben usw., je nach der Zen-Sekte. Zugleich fingen sie mit der Veröffentlichung von Büchern, Kassetten und Videomaterialien an, in denen es hauptsächlich um Vorträge, Gespräche und Worte der Meister oder um Berichte über die Meister ging. Außerdem werden nun den Mitgliedern bestimmte religiöse Produkte zum Verkauf angeboten, die meisten als ein Mittel zur Beihilfe bei der Selbstkultivierung betrachtet wurden. Die Erleuchtungs-Zen-Assoziation bietet z.B. besonders viele solche religiösen Produkte an.²⁶²

²⁵⁸ Vgl. dazu Ren-Je Ding, 2003, S. 155.

²⁵⁹ Vgl. dazu Zhi-Ming Cheng, 1998b, S. 189f.

²⁶⁰ Vgl. Ebda. S. 307.

²⁶¹ Vgl. ihre Zeitschriften „Moderne Zen“ Vol 3. und 6.

²⁶² Vgl. ihre Veröffentlichung „Einführung über die Stiftung der In-Shin“, S. 14.

In den Übungskursen ohne Kostenverpflichtung in Freizeitclubs werden aber meistens von den Zen-Sekten nur die grundlegenden geistigen Übungspraktiken vermittelt, die allen zugänglich sind. Dabei werden die Interessenten dazu motiviert, sich mit weiteren Übungsmöglichkeiten sowie –praktiken zu beschäftigen. Die Möglichkeit zur Vertiefung ihrer Übungspraktik können die Anhänger allerdings nur in eigenen Übungsstätten der Zen-Sekte finden, in denen die Eintrittsbarriere höher sind. Entweder muß man die entsprechenden Gebühren entrichten wie bei der Erleuchtungs-Zen-Assoziation oder mehr Zeit für verschiedene Kurse sowie Aktivitäten aufwenden wie bei der Modern-Zen-Assoziation. Dadurch können die Zen-Sekten vor allem in ihrer Anfangsphase effektiv Mitglieder anwerben. Mit der Erhöhung ihrer Popularität und der Vergrößerung ihrer Ressourcen werden daraufhin Massenmedien zur Anwerbung von Mitgliedern sowie zur Pflege ihres öffentlichen Images benützt.

Darüber hinaus betreiben diese Sekten seit der Mitte der 1990er Jahre immer intensiver verschiedene Arten von Wohltätigkeit, die je nach ihrer Übungsrichtung organisiert werden. Die unterschiedlichen Programme umfassen nun etwa den Besuch von Gefangenen und Drogenabhängigen bei der Erleuchtungs-Zen-Assoziation,²⁶³ die entgeltliche ambulante Krankenbehandlung bei der Mayahana-Zengong-Assoziation,²⁶⁴ verschiedene Kulturprogramme bei der Modern-Zen-Assoziation.²⁶⁵ Die Formen der Wohltätigkeit sind bei der Ching-Hai-Assoziation besonders vielfältig und diese ist sehr aktiv bei der Nothilfe nach großen Naturkatastrophen bzw. bei denjenigen für Asylanten, und zwar hat ihre Wohltätigkeit im Grunde genommen ein internationales Ausmaß gewonnen.²⁶⁶ Mit einem Wort, tendenziell beschäftigen sich die vier Zen-Sekten heutzutage neben ihren Hauptprogrammen mit den Belehrungskursen intensiver mit verschiedenartiger Wohltätigkeit.

²⁶³ Siehe Zhi-Ming Cheng, 1998b, S. 197f.

²⁶⁴ Siehe „Die Vorstellung und Praxis beim Erlernen des Mahayana-Zengong“, S. 108.

²⁶⁵ „Modernes Zen“ Vol. 31, S. 33.

²⁶⁶ Seit 1993 beschäftigte sich die Ching-Hai-Assoziation hauptsächlich mit der internationalen Mission. Die Gründe dafür waren vielfältig, aber als ein wesentlicher Grund ist anzumerken, daß diese Sekten in Taiwan von den traditionellen buddhistischen Organisationen stark unterdrückt wurden. Und 1997 wurde eine esoterisch geprägte religiöse Institution wegen Betruges angeklagt. Zu der Zeit wurden viele religiöse Institutionen mit Anklagen belangt und sehr stark überwacht. Darunter waren beispielsweise die Ching-Hai-Assoziation und die Erleuchtungs-Zen-Assoziation. Vgl. dazu Ren-Je Ding, 2003, S. 172f.; Zhi-Ming Cheng, 1998b, S. 198f.

4.4. Die Eigentümlichkeiten der religiösen Institutionen dargestellt anhand von Fallbeispielen: die Analyse der institutionellen Ausdrucksformen

In allen religiösen Institutionen sind ausnahmslos bestimmte Glaubensinhalte, religiöse Praktiken sowie institutionelle Binnentauschstrukturen (rituelle Tätigkeiten und Programme) zu finden. Dies wird durch die vorhergehenden Schilderungen über verschiedene konkrete religiöse Institutionen bestätigt. Die Glaubensinhalte, religiösen Praktiken und institutionellen Binnentauschstrukturen repräsentieren jeweils eine symbolisch vermittelte Struktur, die auf der Basis der medialen Tauschpraxis herausgebildet worden ist. Demzufolge müssen die Eigentümlichkeiten der unterschiedlichen Darstellungsformen (Glaubensinhalt, Praktik, institutionelle Binnenstrukturen) durch ihre grundlegende mediale Tauschpraxis charakterisiert werden können. In der folgenden Diskussion wird den Zusammenhängen anhand unserer Fallbeispiele ausführlich nachgegangen werden.

4.4.1. Die Analyse der institutionellen Binnenstrukturen

Auf der Basis der vorhergehenden Schilderungen über die religiösen Institutionen der vier verschiedenen Typen in Kapitel 4.3 können alle ihre institutionellen Binnenstrukturen (Programme und rituelle Tätigkeiten) in die folgenden sechs Kategorien aufgeteilt werden:

- 1.) gemeinschaftliche rituelle Götterverehrung,
- 2.) Predigtstätigkeit,
- 3.) vielfältige Tätigkeiten zum Aufbau des gemeinschaftlichen Milieus zugunsten der Beziehungen zwischen den Anhängern,
- 4.) Belehrungskurs über spezifische Praktiken zur Selbstkultivierung,
- 5.) soziale Wohltätigkeit,
- 6.) kulturelle Programme zur sozialen Kultivierung, die oft in Verbindung mit ihrem jeweiligen Missionsziel durchgeführt werden.

Darüber hinaus können die Predigtstätigkeit (Kategorie 2) und die soziale Wohltätigkeit (Kategorie 5) zugunsten meiner Analyse jeweils wie folgt weiter differenziert werden.

Die Predigtstätigkeit (Kategorie 2) kann je nach dem Schwerpunkt in die folgenden vier Typen weiter kategorisiert werden:

- 2a.) Auslegungen bestimmter schriftlicher Werke,
- 2b.) ethische Belehrung bzw. Predigt über Verhaltensmuster bezüglich der Beziehungen zwischen den Anhängern,
- 2c.) Predigten über die Bedeutung der enthaltsamen Selbstdisziplin und der asketischen Selbstkultivierung,
- 2d.) Predigtstätigkeit in der Form des individuellen Erfahrungsberichtes.

Und die soziale Wohltätigkeit wird je nach der Zielgruppe in zwei Typen kategorisiert:

- 5a.) gemeinschaftliche Wohltätigkeit: karitative Tätigkeiten zum Wohl der Glaubensgemeinschaft bzw. des gemeinschaftlichen Wohnbezirks,
- 5b.) gesellschaftliche Wohltätigkeit: karitative Tätigkeiten zugunsten des Wohles anderer Wohnbezirke bzw. der ganzen Gesellschaft.

All diese Programme bzw. rituellen Tätigkeiten sind allerdings nicht in jeder religiösen Institution zu finden. Mit Tabelle 4.1 kann ein Überblick über alle vier verschiedenen Typen dieser religiösen Institutionen gegeben werden.

I-Kuan-Dao	Mazu-Gemeinschaft
Kategorie: 1, 2(a, b), 3, 5(a, b), 6	Kategorie: 1, 5(a, b ²⁶⁷), 6
Private Sphäre: rituelle private Praktik (Drei Gnaden)	Private Sphäre: rituelle private Praktik (individuelles Verehrungsgebiet)
Tzu-Chi	Zen-Sekte
Kategorie: 2(b, c, d), 3, 5(b), 6	Kategorie: 2(c), 4, 5(b), 6
Private Sphäre: Gebote	Private Sphäre: Gebote und programmierte private Praktik

Tabelle 4.1 Ein Überblick über die institutionellen Binnenstrukturen der religiösen Institutionen

Zu Tabelle 4.1 sind vier Sachverhalte anzumerken: Erstens sind die Programme von Kategorie 5b (gesellschaftliche Wohltätigkeit) und Kategorie 6 (kulturelle Programme zur sozialen Kultivierung) in allen vier Typen religiöser Institutionen vorhanden. Zweitens sind Kategorie 1 (gemeinschaftliche rituelle Götterverehrung) und Kategorie 5a

(gemeinschaftliche Wohltätigkeit) nur bei I-Kuan-Dao und in der Mazu-Gemeinschaft zu finden. Drittens ist die Kategorie 2c (Predigt über die Bedeutung der asketischen Selbstdisziplin) hingegen nur bei Tzu-Chi und den Zen-Sekten zu finden. Viertens finden sich Kategorie 2b (ethische Belehrung bzw. Predigt über Verhaltensmuster bezüglich der Beziehungen zwischen den Anhängern) und Kategorie 3 (vielfältige Tätigkeiten zum Aufbau des gemeinschaftlichen Milieus zugunsten der Beziehungen zwischen den Anhängern) nur bei I-Kuan-Dao und Tzu-Chi, die vom kollektiven Typ sind.

Das Phänomen, daß die Programme der Kategorien 5b und 6 alle Typen betreffen, kann sicherlich nicht auf irgendeinen spezifischen Charakter bestimmter religiöser Institutionen zurückgeführt werden. Hingegen sollen die alle Typen übergreifenden Tätigkeiten mit den Wechselwirkungen zwischen den religiösen Institutionen sowie denjenigen zwischen ihnen und ihrer sozialen Umwelt zusammenhängen. Dieser strukturelle Zusammenhang aller dieser religiösen Institutionen mit der sozialen Umwelt wird erst in Kapitel 5 ausführlicher behandelt. Daher wird das Phänomen in diesem Kapitel nicht berücksichtigt.

Aus dem zweiten und dem dritten Sachverhalt kann man beim ersten Schritt jeweils erschließen, daß die Gottheit (Kategorie 1) und die Gemeinschaftlichkeit (Kategorie 5a) bei I-Kuan-Dao und in den Mazu-Gemeinschaften von besonderer Bedeutung sind, hingegen Selbstdisziplin bzw. Selbstkultivierung (Kategorie 2c) bei Tzu-Chi und in den Zen-Sekten eine relevante Bedeutung gewinnen. Und bei dem letzten Sachverhalt sieht man außerdem deutlich, daß Tzu-Chi und I-Kuan-Dao gemeinsam durch die Pflege der Beziehungen zwischen den Mitgliedern (Kategorie 2b und 3) charakterisiert werden. In Anbetracht all dieser Befunde stellt sich die Frage, welchen Zusammenhang es zwischen den jeweiligen Merkmalen und ihrer grundlegenden Tauschpraxis gibt. Welche Bedeutung haben die Vorstellung von der „Gottheit“ sowie die „Gemeinschaftlichkeit“ in den Programmen von I-Kuan-Dao und der Mazu-Gemeinschaften? Und welche besondere Bedeutung hat demgegenüber das „Selbst“ bei Tzu-Chi und in den Zen-Sekten? Dies wird in den folgenden Abschnitten näher behandelt werden.

²⁶⁷ Die Kategorie von 5b ist, wie noch zu erörtern ist, nur in wenigen Mazu-Gemeinschaften mit großem und berühmtem Mazu-Tempel zu finden.

4.4.1.1. Eigentümlichkeit der durch die mediale Tauschpraxis des „Glaubens“ strukturierten religiösen Institution: I-Kuan-Dao und Mazu-Gemeinschaft

Die kollektiven Götterverehrungen (Kategorie 1) von I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften sind in Bezug auf ihren Inhalt bzw. ihre Form unterschiedlich. Bei I-Kuan-Dao findet, wie erwähnt, die kollektive Götterverehrung zum Auffrischen der gemeinschaftlichen Verbindung mit dem „Hellen Gott“ zweimal im Monat statt. Manche Zweiggruppen halten während dieses kollektiven Rituals der Götterverehrung noch einen spezifischen Ritus der Divination ab, durch die angebliche göttliche Belehrungstexte für die gesamte Glaubensgemeinschaft hervorgebracht werden.²⁶⁸ Bei den Mazu-Gemeinschaften dienen hingegen die kollektiven Verehrungszeremonien zum Erwerb des Gemeinwohls sowie des göttlichen Segens für die ganze Glaubensgemeinschaft. Eine Gemeinsamkeit zwischen den beiden religiösen Institutionen ist jedoch zu bemerken: Der Adressat der „Gabe“ bei dem kollektiven Verehrungsgebet ist die ganze Gemeinschaft. Die Glaubensgemeinschaft steht also im Vordergrund ihrer Tauschaktion der kollektiven Verehrung der Göttin und gilt damit als der allerletzte Adressat der rituellen Verehrungszeremonie. Das durch konventionelle Riten für die ganze Glaubensgemeinschaft erworbene Gemeinwohl und die dadurch erhaltenen Text zur kollektiven Belehrung zeigen eindeutig die Gemeinschaftlichkeit der „Gabe“. Diese auf die eigene Gemeinschaft zentrierte Eigentümlichkeit kann man ebenfalls in ihrer Wohltätigkeit zugunsten der eigenen Glaubensgemeinschaft (Kategorie 5a) deutlich sehen, bei der der Grundgedanke dem gemeinschaftlichen Gemeinwohl gilt. Außerdem kann die gemeinschaftliche Prägung bei I-Kuan-Dao abermals durch ihre Tätigkeiten zum Aufbau des Milieus zugunsten der Glaubensgemeinschaft (Kategorie 3) bestätigt werden.

Daß die Glaubensgemeinschaft als der Adressat der „Gabe“ der grundlegenden Tauschpraxis gilt, trifft allerdings nicht auf alle ihre institutionellen Binnenstrukturen zu. Denn die anderen Programme der Predigtstätigkeit in Bezug auf die Textauslegung (Kategorie 2a) und die ethische Belehrung (Kategorie 2b) bei I-Kuan-Dao sind beispielsweise eindeutig auf die individuelle Verinnerlichung der Bedeutung der Gottheit ausgerichtet.²⁶⁹ Außerdem kann es ebenfalls deutlich durch ihre rituellen privaten Praktiken, wie die „Drei-Gnaden-Praktik“ bei I-Kuan-Dao und das private Verehrungsgebet bei den Mazu-Gemeinschaften, bestätigt werden, daß das Individuum ebenfalls als wesentlicher Adressat der göttlichen Gnaden (als „Gabe“) ihrer institutionalisierten Tauschpraxis gilt. Der Mechanismus zum individuellen

²⁶⁸ Vgl. die Veröffentlichung „Die Jubiläumsausgabe zum 30. Gründungsjahr des akademischen Kreises“ der Zweiggruppe von *Fayi-Chungder*, S. 31f.

²⁶⁹ Mehr Gewicht wird sogar bei I-Kuan-Dao auf solche um das Individuum zentrierte Predigtstätigkeit gelegt als auf andere Programme. Siehe Rong-Ze Lin, 1992, 179ff.

Erwerb einer „Gabe“ ist zweifelsohne bei den beiden religiösen Institutionen vorhanden. Die Adresse an die Gemeinschaft und diejenige an das Individuum stellen allerdings nicht zwei voneinander unabhängige Tauschpraxen dar, sondern umgekehrt zwei miteinander verflochtene Bestandteile derselben Tauschbeziehung.²⁷⁰ Auch wenn es um den individuellen Erwerb von Gnaden bzw. persönlicher Gewißheit über die Verheißung der übermenschlichen Macht geht, wird also die gemeinschaftliche Sinnstruktur dabei vorausgesetzt. Das heißt, nur wenn man sich zuerst durch individuelle Verinnerlichung der religiösen Sinnstruktur auf den gemeinsamen religiösen Kosmos einläßt und die Bedeutung sowie die Form der privaten Praktik innerhalb einer Glaubensgemeinschaft durch die Geselligkeit kennt, weiß man erst, wie, wann und wo man die privaten Praktiken durchführen kann oder soll. Damit ist die private Praktik keine beliebig gestaltete persönliche Sache, sondern sie vertritt doch eine besondere Tauschpraxis im Rahmen einer gemeinsamen religiösen Sinnstruktur, die nur im gemeinschaftlichen Leben erworben werden kann.

Bei I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften repräsentiert das individuelle „Sich-Einlassen“ auf den gemeinsamen Sinn die „gesellige Partizipation“, die den „Aufwand“ der Tauschpraxis bedeutet. „Das gesellige Teilhaben an dem religiösen Kosmos“, nämlich das religiöse Sinnverstehen, bezieht sich also im Grunde genommen auf den institutionalisierten „Aufwand“ – den individuellen Verinnerlichungsprozeß eines objektiven Sinnzusammenhangs. Eine in der Institution objektiv anerkannte und legitime Sinnstruktur wird also dabei vorausgesetzt. Aufgrund des gemeinschaftlich-objektiven Hintergrundes, der sowohl dem „Aufwand“ als auch der „Gabe“ zugrunde liegt, ist die mediale „Aufwand/Gabe“-Tauschpraxis dementsprechend durch gemeinschaftliche Konnotation geprägt. Die göttlichen Gnaden als „Gabe“ der Tauschpraxis haben also demnach bei I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften die gemeinschaftliche Konnotation in dem Sinne, daß die Tauschpraxis nur in der gemeinschaftlichen Sinnstruktur möglich ist. Daher sind alle institutionalisierten Darstellungsformen, die auf der Basis der medialen Tauschpraxis des „Glaubens“ konsolidiert werden, gemeinschaftlich spezifiziert. Mit anderen Worten, die anerkannte objektive Grundlage der Tauschbeziehung ist eng mit der Spezifität der Gemeinschaft (Gemeinschaftlichkeit) gekoppelt. Die Aufwand/Gabe-Tauschrelation in den beiden religiösen Institutionen wird demzufolge als „geselliges Teilhaben (am religiösen Kosmos)/göttliche Gnade“ bezeichnet.

Auf dieser grundlegenden medialen Tauschpraxis von „geselligem Teilhaben/göttlicher Gnade“ sind alle ihre Glaubensvorstellungen sowie glaubensinhaltlichen

²⁷⁰ Vgl. dazu Sutton, 2003, S. 160f.

Auseinandersetzungen durch die grundlegende Relation zwischen dem teilhabenden „Selbst“ und der segnenden „Gottheit“ zu charakterisieren. **Das diskursive Merkmal**, also das inhaltliche Merkmal des Glaubenssystems, ist dementsprechend durch das Grundschema von „Selbst/Gottheit“ zu kennzeichnen. Andererseits wird **das Merkmal ihrer religiösen Praktiken** durch die Methodik zum Erwerb der göttlichen Gnade, also durch den Aufbau der Verbindung zwischen geselligem Teilhaben/göttlicher Gnade gekennzeichnet; sowohl der Erwerb des gemeinschaftlichen Gemeinwohls als auch die erwünschten magischen Wirkungen bzw. der göttliche Segen zur Lebensbewältigungen des Einzelnen sind in unseren Fallbeispielen stark durch den Charakter des „Heils“ geprägt – im Sinne der Heranziehung des Glücks bzw. der Vertreibung des Unglücks. Demnach kann ihre Methodik hier als **Heilsmethodik** bezeichnet werden. Alle konkreten religiösen Praktiken derartiger religiöser Institutionen werden demnach durch die Heilsmethodik charakterisiert.

4.4.1.2. Eigentümlichkeit der durch die mediale Tauschpraxis der „Praktizierung“ strukturierenden religiösen Institution: Tzu-Chi und Zen-Sekte

Die Predigt über die Bedeutung und Funktion der geistigen Übung mit der enthaltsamen Selbstdisziplin (Kategorie 2c) wird nur bei Tzu-Chi und den Zen-Sekten gestaltet. Die enthaltsame Selbstdisziplin bezieht sich bei Tzu-Chi und den Zen-Sekten, wie in Kapitel 4.3 geschildert, jeweils auf die disziplinarische Aufgabenerfüllung bezüglich der karitativen Programme (bei Tzu-Chi) und auf die asketisch programmierte Übung (bei den Zen-Sekten) sowie auf ihre jeweiligen vorgeschriebenen Gebote für das Individuum. Der Mittelpunkt solcher Programme liegt also in den asketischen Praktiken an sich. Auch das Seminar in Form des religiösen Erfahrungsberichtes (Kategorie 2d) bei Tzu-Chi und die Belehrungskurse über die spezifischen Praktiken zur Selbstkultivierung (Kategorie 4) bei Zen-Sekten sind beides auf individuelle praktische Übung und Selbstbetrachtung ausgerichtet. Im Gegensatz zu I-Kuan-Dao und zu den Mazu-Gemeinschaften findet die Vorstellung von der „Gottheit“ bei Tzu-Chi und den Zen-Sekten keinen Platz in der Tauschpraxis. Der Meister ist nichts anderes als ein Wegzeiger, der verschiedene Praktiken der Selbstkultivierung aufzeigt. Er kann zwar wie bei den Zen-Sekten auf eine bestimmte okkulte Weise den Praktizierenden helfen,²⁷¹ diese okkulte Beihilfe gilt aber nie als eine „Gabe“ in der Tauschpraxis solch einer religiösen Institution, sondern nur als ein zusätzliches Hilfsmittel zur Erlangung der eigentlichen

²⁷¹ Die direkten Kontakte mit dem führenden Meister werden stets als eine wirksame und hilfreiche Erfahrung für die Übungen gehalten. Der Meister der Zen-Sekten verkörpert in einer mystischen Form die charismatische Macht, die durch keinen anderen ersetzt werden kann.

„Gabe“ – dem zu erstrebenden Zustand der „Selbstvervollkommnung“. Weder für die „Zusprechung“ noch für die „Realisierung“ der „Gabe“ sind die Meister zuständig. Der Meister gewährleistet als ein „Bürge“ eher die Wahrhaftigkeit statt den Erfolg der geistigen Kultivierungspraktik. Jeder kann nur durch sein eigenes Werk die „Vervollkommnung“ erlangen. Dabei steht die objektive Wahrhaftigkeit der Methodik in enger Verbindung mit dem Meister, die methodische Objektivität der Tauschpraxis wird also vom Meister gesichert. Mit anderen Worten, die anerkannte objektive Grundlage der Tauschbeziehung ist eng mit der Persönlichkeit (charismatische Qualität) des führenden Meisters gekoppelt.²⁷²

Die regelhafte bzw. vorgeschriebene Praktikform steht bei solchen religiösen Institutionen im Mittelpunkt aller ihrer Tätigkeiten und Programme. Die Institutionalisierung aller ihrer Ausdrucksformen basiert demzufolge in erster Linie auf der individuellen Regelbefolgung nach den vorgeschriebenen Geboten, der Praktizierung nach den regulierten Praktikprogrammen und der Erfahrung aufgrund der bestimmten Praktiken, die zu dem Endziel der „Selbstvervollkommnung“ führen können. Die individuelle praktische Erfahrung ist sowohl bei Tzu-Chi als auch bei den Zen-Sekten auf Selbst-Transformation ausgerichtet. Und zwar soll die Selbst-Transformation nicht im Sinne seelischer Reinigung begriffen werden, sondern in erster Linie im Sinne der Befreiung vom *Kharm*a bzw. von „Sünden“, die auf das im eigenen vorigen Leben gesäte *Kharm*a (die Wirkung der vergangenen Taten) zurückzuführen sind. In diesem Kontext soll ein „individuelles Ich“ ein „Ich mit dem *Kharm*a aus den eigenen vorigen Leben“, statt des „allgemeinen“ Ichs als ein Mensch nach einem universalen Bild verstanden werden. Der Erfolg der Selbst-Transformation, die die Praktizierenden selbst durch geistige bzw. körperliche Übungen leisten können, wird eben weder dem Meister noch der Gnade irgendeiner Gottheit zugeschrieben, sondern als „Erfolg“ des eigenen Werks gesehen. Die persönliche Erfahrung aufgrund der institutionell vorgeschriebenen Praktiken gilt damit im Sinne der Tauschpraxis als „Aufwand“ sowie als eine Tat zur Kumulation von „Eigengnade“, die zur „Selbstvervollkommnung“ als vorgesehener „Gabe“ führt. Die Aufwand/Gabe-Tauschpraxis stellt dementsprechend also die Form von „praktischem Erfahren/Selbstvervollkommnung“ dar. Sicherlich ist die „Gabe“ der Selbstvervollkommnung etwas Transzendentes, also etwas, das nie ganz erreicht wird, jedoch durch eigenes Praktizieren anzustreben ist – Selbsttranszendenz. Der „Aufwand“ (die praktische Erfahrung) und die „Gabe“ (Selbstvervollkommnung) der medialen Tauschpraxis haben beide keine gemeinschaftliche Konnotation in sich, also gibt es keine Verbindung

²⁷² Siehe Pen-Hsuan Lin, 1996, S. 239.; Ren-Je Ding, 1998b, S. 126f.

zwischen der medialen Tauschpraxis und der Kollektivität. Der Adressat der „Gabe“ bei solchen religiösen Institutionen kommt damit nie in kollektiver Form vor: auch nicht einmal bei Tzu-Chi, deren Programme stark auf den Beziehungsaufbau zwischen den Mitgliedern angewiesen sind. Der Begriff des gemeinschaftlichen Wohls ist also für solche religiösen Institutionen fremd.

Dieser grundlegenden Tauschpraxis von „praktischer Erfahrung/Selbstvervollkommnung“ entsprechend ist **das diskursive Merkmal** der Glaubensinhalte durch die Relation „**das gegenwärtige Selbst (als der Erfahrende)/das vollkommene Selbst (als das zu Erstrebende)**“ charakterisiert. Alle Glaubensvorstellungen und alle diskursiven Ausdrucksformen sind also durch diese grundlegende Relation zu charakterisieren, die damit als das diskursive Grundschema gilt. Und andererseits ist **das Merkmal ihrer religiösen Praktiken** durch die Methodik der Selbstkultivierung zur Erlangung der Selbstvervollkommnung gekennzeichnet; es wird demnach als **Kultivierungsmethodik** bzw. **Methodik zur Selbstperfektion** bezeichnet. Alle konkreten religiösen Praktiken solcher religiösen Institutionen werden durch die Kultivierungsmethodik charakterisiert.

4.4.2. Die kollektive/private Organisationsform und ihre Merkmale

Die Organisationsform kann, wie in diesem Kapitel eingangs erwähnt, in den privaten und den kollektiven Typ unterteilt werden. Eine religiöse Institution, die auf das Institutionalierungsmedium von „Glauben“ angewiesen ist, kann vom privaten oder vom kollektiven Typ sein. Dies trifft auch hinsichtlich der „Praktizierung“ zu. Was die Kollektivität der religiösen Organisationsform anbelangt, liegt sie in erster Linie darin, daß die Beziehungen zwischen Anhängern durch Programme stark gefördert. Die Binnenstrukturen der Kategorie 3 (Tätigkeiten zum Aufbau des gemeinschaftlichen Milieus zugunsten der Beziehungen zwischen den Anhängern) und der Kategorie 2b (ethische Belehrung bezüglich des Alltagslebens und der Beziehung zwischen den Anhängern), die auf die Beziehungspflege zwischen den Anhängern bzw. Mitgliedern abzielen, kennzeichnet das Merkmal der religiösen Institution kollektiven Typs wie I-Kuan-Dao und Tzu-Chi (vgl. Tabelle 4.1). Die regulierten Verhaltensmuster drücken sich dabei in vielen Aspekten aus: Zuzolge der Statusdifferenz ihrer Mitglieder werden jeweils verschiedene entsprechende Verhaltensmuster in beiden religiösen Institutionen vorgeschrieben. Und über die Verhaltensweisen in den Versammlungsstätten sowie bei verschiedenen Tätigkeiten wird

ebenfalls nach vorgeschriebenen Regeln belehrt (vgl. 4.3.1 und 4.3.3). Der entscheidende Unterschied zwischen I-Kuan-Dao und Tzu-Chi liegt aber darin, daß sich die Belehrungen bei I-Kuan-Dao um Gesinnung und ethische Elemente zentrieren, bei Tzu-Chi hingegen eher um Regelbefolgung und Gebote ohne Anspruch auf die Gesinnung. Darüber hinaus soll unter der kollektiven Organisationsform nicht verstanden werden, daß die „Gabe“ ihrer religiösen Tauschpraxis eine gemeinschaftliche Konnotation haben muß. Auch wenn alle Tätigkeiten auf eine kollektive Weise wie die von Tzu-Chi programmiert sind, ist die „Gabe“ der religiösen Tauschpraxis bei Tzu-Chi beispielsweise eindeutig die individuum-bezogene „Selbstvervollkommnung“, völlig unabhängig von dem gemeinschaftlichen Wohl.

Im Gegensatz dazu stellt die andere Art von Organisationsform wie bei den Mazu-Gemeinschaften und den Zen-Sekten die Möglichkeit dar, wie eine institutionelle Tauschstruktur ohne regulierte Programme bzw. rituelle Tätigkeiten zur Förderung der Wechselbeziehungen zwischen den Mitgliedern strukturiert wird. Die private Praktik, die sich in der religiösen Institution als der direkte Zugang zum Erwerb der „Gabe“ bewährt, ist bei dem privaten Typ die fundamentale Tauschpraxis. Bei den Mazu-Gemeinschaften gibt es zwar zeremonielle kollektive Götterverehrung und das Prozessionsfest, aber sie sind eher von festlichem Charakter ohne Betonung der Wechselbeziehungen zwischen den einzelnen Teilnehmern bzw. Zuschauern. Dabei werden z.B. kaum spezifische ethische Elemente hervorgehoben. Es stellt sich damit die Frage, wie die strukturelle Solidarität einer Institution privater Organisationsform wie bei den Mazu-Gemeinschaften und Zen-Sekten, in denen kein Anspruch auf kollektive Beziehung erhoben wird, entsteht. Die Basis ihrer strukturellen Solidarität kann demzufolge nicht auf ein institutionalisiertes Beziehungsnetzwerk zurückgeführt werden. Dazu muß einen anderen Mechanismus geben. Die Mazu-Gemeinschaften und die Zen-Sekten stellen die folgenden zwei unterschiedlichen Mechanismen zur Aufrechterhaltung der institutionellen Solidarität dar. Die Mazu-Glaubensgemeinschaft kommt auf der Basis des sozialen Wohnumkreises, also in enger Verbindung mit dem sozialen Beziehungsnetzwerk, in einer konventionellen Form zustande. Die Solidarität der Mazu-Glaubensgemeinschaft kann damit durch gemeinschaftliche Solidarität ihrer Anhänger sichergestellt werden, soweit sich die Gemeinschaft keiner großen sozialstrukturellen Veränderung aussetzt. Daher kann die Glaubensgemeinschaft ohne Anspruch auf kollektive Unternehmungen ihre strukturelle Solidarität nicht verlieren. Die Göttin Mazu symbolisiert dabei zwar die Kollektivität der ganzen Gemeinschaft, die ethischen Beziehungen zwischen den Anhängern hängen aber im Grunde genommen kaum

mit den Elementen des Mazu-Glaubens zusammen.²⁷³ Im Falle der Zen-Sekten ist die institutionelle Solidarität hingegen durch die strenge Grenzziehung der Mitgliedschaft gesichert. Die strukturelle Solidarität solcher Institutionen sind jeweils auf regelhafte Rollen statt auf Personen bzw. menschliche Beziehungen angewiesen: Wer die geregelte Rolle übernimmt und die regelhaften Vorbedingungen erfüllt, bewährt sich als Mitglied. Demzufolge kann man erklären, warum die Regelbefolgung sowie die Gebote, die effektiv zur Abgrenzung der Mitgliedschaft gehandhabt werden können, bei den Zen-Sekten mit Nachdruck hervorgehoben werden (vgl. 4.3.4). Dabei ist ein entscheidender Unterschied zwischen den Zen-Sekten und den Mazu-Gemeinschaften zu bemerken: Die einzelnen Mitglieder der Zen-Sekte können, wenn sie wollen, einfach dadurch, daß sie nicht mehr am Programm teilnehmen, aus der religiösen Institution austreten. Bei den Mazu-Gemeinschaften hat die „Gabe“ hingegen für einzelnen Anhänger eine gemeinschaftlich spezifizierte, symbolische Bedeutung, die bereits in ihrem Alltagsleben jedem Einzelnen gewissermaßen eingepägt ist. Die Ablehnung der religiösen „Gabe“ geht gewissermaßen mit der Selbstverneinung einher.

4.4.3 Charismatische Führerschaft bei der durch „Praktizierung“ strukturierende religiösen Institution

Im Gegensatz zu den Mazu-Gemeinschaften und I-Kuan-Dao, in denen der Erwerb der „Gabe“ der göttlichen Gnaden auf Individualebene erst durch die Inkorporation einer vorausgesetzten objektiven Sinnstruktur zustande kommt, geschieht die Erlangung der Selbstvervollkommnung bei Tzu-Chi und den Zen-Sekten durch die subjektive inkommunikable Erfahrung nach vorgegebenen Übungsregeln. Die Meisterin der Ching-Hai-Assoziation predigt ihren Anhängern beispielsweise: „Sie müssen nur jeden Tag zweieinhalb Stunden lang gelehrte Meditation praktizieren und die fünf Gebote²⁷⁴ einhalten. Welche Konfession Sie haben, spielt keine Rolle“.²⁷⁵ Bei Tzu-Chi und den Zen-Sekten basiert die „Selbstvervollkommnung“ auf persönlicher Gewißheit, die sich jeder nur durch eigene Erfahrung bei der regulierten, disziplinierten Praktizierung auf eine asketische Weise

²⁷³ Ihre ethischen Lebensformen sind vor allem im säkularen Alltagsleben stärker auf das lokale sittliche System sowie auf das lokale bürokratische Belehrungssystem mit konfuzianischer Prägung angewiesen. Vgl. dazu Sangren, 2000, S. 58f.

²⁷⁴ Die fünf Gebote sind dieselben in der buddhistischen Tradition: 1. keine fühlenden Wesen töten, 2. Nicht die Unwahrheit sagen, 3. Nicht nehmen, was einem nicht gehört 4. keine sexuellen Beziehungen außerhalb der Partnerschaft 5. von allem absehen, was berauscht oder betrunken macht.

²⁷⁵ Siehe die von der Ching-Hai-Assoziation herausgegebene Sammlung der Gespräche der Meisterin mit den Schülern, „Fragen und Antworten zur sofortigen Erleuchtung“, S. 392.

verschaffen kann. Das diskursive Grundelement bei solchen religiösen Institutionen – „das vollkommene Selbst“ – hat zwar die allgemeine, alle Menschen betreffende Bedeutung, sollte es aber unbedingt mit ihrem Gegenbegriff, dem des „gegenwärtigen Ichs“, zusammen bedacht werden: Das Transzendente des „vollkommenen Selbstes“ bezeichnet damit einen bestimmten, zu interpretierenden Horizont, in dem jeder sich des „vollkommenen Selbstes“ nur durch eigene inkommunikable Erfahrung versichern kann.

Die „Gabe“ der „Selbstvervollkommnung“ kann demzufolge inhaltlich zwar nie objektiv aufgefaßt werden. Aber die Kultivierungsmethodik der regulierten Praktiken in der Tauschpraxis gilt doch als ein „kommunikables“, objektives Element. Die Bestimmung der Kultivierungsmethodik ist weder durch bestimmte klassische Schriften, noch durch eine stabile Glaubenssystematik, noch durch kollektive Rituale festgelegt, sondern sie hängt sehr eng mit der Instruktion durch den Führenden zusammen. Die Planung der neuen Programme, die Bestimmung der vorgeschriebenen Gebote (bei Tzu-Chi) sowie die unterschiedlichen Belehrungskurse über die spezifischen Kultivierungspraktiken (bei den Zen-Sekten) werden ausnahmslos direkt unter der Instruktion des führenden Meisters bzw. der von ihm bestimmten Vertreter nach dem von ihm erteilten Praktikmodell vorgenommen. Damit ist die Grundlage der Anerkennung aller dieser Programme und Praktiken eng mit der Person des Führenden statt mit einem bestimmten Dogma verbunden. Die enge Verbindung zwischen dem anerkannten methodischen Element (der Kultivierungsmethodik) und der Persönlichkeit des Meisters führt dazu, daß die führende Persönlichkeit unerläßlich einen unersetzbaren Sonderstatus in der institutionellen Tauschpraxis hat und die unabdingbare, herrschende Rolle verkörpert.²⁷⁶ Gerade durch den charismatischen Charakter des Führenden werden die Geltung und die gemeinschaftliche, objektive Basis der Kultivierungspraktiken stabilisiert. In diesem Sinne ist für solche religiösen Institutionen der charismatische Charakter des führenden Meisters nicht nur wichtig, sondern er ist vielmehr die strukturelle Voraussetzung. Die institutionelle Repräsentation des herrschenden Charakters der führenden Persönlichkeit spiegelt sich beispielsweise in der organisatorischen Personalstruktur wider, die durch die charismatische Führerschaft charakterisiert wird.²⁷⁷

Außerdem führt die Verbindung zwischen der Kultivierungspraktik und der führenden Persönlichkeit leicht dazu, daß die Verhaltensweisen, die äußere Selbstdarstellung und die Taten des Führenden als des Vorbildes hochgeachtet werden. Dies kann deutlich durch die

²⁷⁶ Vgl. Ren-Je Ding, 1996, S. 88f.

²⁷⁷ Eine Forschung über die Hilfskräfte in der Krankenhaus von Tzi-Chi zeigt, daß 85,1% aller Hilfskräfte von der Taten der vorbildlichen Meisterin Cheng-Yen gerührt wurden und deshalb für Hilfsarbeit einsetzen. Shu-Hua Ho, 1993, S. 62.

massenhaft propagierten Reportagen und Berichte über den führenden Meister sowie durch alle in den jeweiligen Zeitschriften dokumentierten Reden des Meisters bestätigt werden.²⁷⁸ Es trifft in Bezug auf unsere Fallbeispiele nur eindeutig auf Tzu-Chi und alle Zen-Sekten zu, die auf das Institutionalierungsmedium der „Praktizierung“ angewiesen sind.²⁷⁹ Bei I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften kann die „Gabe“ sich hingegen wegen der gemeinschaftlichen Konnotation kaum mit einer bestimmten Persönlichkeit verbinden. Die religiöse Spezialistengruppe ist beispielsweise bei I-Kuan-Dao durch ein Virtuosensystem qualifiziert und deshalb durch spezifische Virtuosität charakterisiert. Dementsprechend ist ihre Personalstruktur eher durch ein virtuosensystem als durch das Charisma des Führenden der Zweiggruppe geprägt. Der Sonderstatus der religiösen Spezialisten zeichnet sowohl bei I-Kuan-Dao als auch bei den Mazu-Gemeinschaften jeweils durch einen besonderen „Titel“ allein die objektive Virtuosität aus, deren Grundlage auf die strukturierten Trainingsprogramme (I-Kuan-Dao) bzw. auf das jeweilige Lehrsystem (taoistische Priester bei den Mazu-Gemeinschaften) angewiesen ist, statt auf eine Persönlichkeit. Gerade die Objektivität der Virtuosität läßt den mystischen Charakter der Persönlichkeit des religiösen Spezialisten verblassen. Der Pioniermeister von I-Kuan-Dao ist beispielsweise für die Vermittlung des Initiationsrituals privilegiert, in dem die mystische private Praktik der „Drei-Gnaden“ als eine persönliche Verbindungsmöglichkeit mit der Gottheit gilt. Den weiteren Aufbau der Beziehungsaufbaus zum „Hellen Gott“ muß jeder selbst pflegen. Der Pioniermeister dient dabei den Anhängern nur als der instruktive Berater für die Bewältigung aller ihren Glaubensprobleme, und zwar eher in einer passiven Form. Ebenfalls können taoistische Priester gar nicht auf den individuellen Erwerb der Gnade der Mazu-Göttin Einfluß nehmen (vgl. 4.3.2). Sie dienen bei den Mazu-Gemeinschaften nur für festliche Zeremonien, bei denen es um den Erwerb von kollektiven statt privaten Gnaden geht. Die objektive Basis der „Gabe“ der Tauschpraxis innerhalb solcher religiösen Institutionen wird damit unabhängig von bestimmtem persönlichem Charisma legitimiert und ist vielmehr auf die spezifische Sinnstruktur der Glaubensgemeinschaft – die Gemeinschaftlichkeit – angewiesen.

²⁷⁸ In der „Monatliche Zeitschrift von Tzu-Chi“ wird etwa ein Fünftel der Zeitschrift über die Taten von Meisterin Cheng-Yen dokumentiert. Vgl. beispielsweise die im Literaturliste angegebenen Ausgaben.

²⁷⁹ Diese mit einer bestimmten Persönlichkeit verbundenen Serien von Reportagen und Berichten sind hingegen in den Zeitschriften von I-Kuan-Dao gar nicht zu finden.

4.4.4 Die religiöse Expansion in Form der Abzweigung und Filialgründung

(a.) Die religiöse Expansion durch den Abzweigungsprozeß

Die institutionelle Abzweigung geht bei I-Kuan-Dao mit der Zunahme der Anhänger einher. Die Eigenständigkeit einer abgezweigten Subgruppe von I-Kuan-Dao ist beispielsweise grundsätzlich durch ihre missionarische Leistung legitimiert.²⁸⁰ Die institutionelle Eigenständigkeit der Zweiggruppe von I-Kuan-Dao bedeutet die Unabhängigkeit ihres Rechtes bezüglich der Bestimmung des Pioniermeisters von ihrer Muttergruppe. Dieser institutionelle Bruch zwischen einer Muttergruppe und deren Tochtergruppe, also die strukturelle Diskontinuität, ist die eigentliche Repräsentation des Wachstums von I-Kuan-Dao. Ebenfalls trifft eine solche Abzweigungsregel auf die Mazu-Gemeinschaften zu: Ein populärer bzw. historisch bedeutender Mazu-Tempel ist meistens dafür sehr gefragt, als ein Muttertempel für die Zeremonie der Weihrauchscheidung zu gelten, durch die weitere Tochter-Göttinnen zur Gründung eines neuen Tochtertempels zustande gebracht werden können.²⁸¹ Bis auf die jährliche Pilgerfahrt, durch die die Herkunftsrelation zwischen Mutter- und Tochtertempel immer wieder in Erinnerung gerufen wird, ist der Tochtertempel in jeder Hinsicht völlig unabhängig von dem Muttertempel.²⁸² Dies hängt mit dem Sachverhalt zusammen, daß die Basis der Mazu-Gemeinschaften im Grunde genommen auf das säkulare Beziehungsnetzwerk des lokalen Gebietes angewiesen ist. Damit gibt es zwischen zwei Mazu-Gemeinschaften wegen der territorialen Trennung gar keine institutionelle Relation, auch wenn sie in einer generativen Herkunftsrelation stehen. Demzufolge gibt es zwischen Mutter- und Tochtertempel einen institutionellen Bruch, und der Bruch verhindert die Möglichkeit der Entstehung einer gemeinsamen institutionellen Struktur. Die Verbreitung des Mazu-Glaubens kann demnach, wie bei I-Kuan-Dao, auch nur durch den institutionellen Abzweigungsprozeß vorangetrieben werden.

Der institutionelle Abzweigungsprozeß kann im Grunde genommen auf die gemeinschaftliche Konnotation der „Gabe“ zurückgeführt werden.²⁸³ Über die gemeinschaftliche Konnotation der „Gabe“, die die einzelnen Anhänger jeweils in den einzelnen Tauschpraxen erwerben, wird die individuelle Identität mit der eigenen Gemeinschaft herausgebildet. Das bedeutet, daß die individuelle Identität der Anhänger nicht nur mit Bezug auf bestimmte diskursive bzw.

²⁸⁰ Vgl. Rong-Je Lin, 1992, S. 70ff.

²⁸¹ Siehe Sangren, 2000, S. 58.

²⁸² Vgl. Shu-Ling Lin, 1989, 122f.

²⁸³ Natürlich hängt dies aus historischen Gründen ebenfalls damit zusammen, daß sich die beiden bereits im Kaiserreich entwickelten Institutionen wegen der früheren langfristigen politischen Barrieren gegen die institutionelle Expansion nur im lokalen Bereich wie die Mazu-Gemeinschaften oder durch diese Abzweigungsform heimlich wie I-Kuan-Dao überregional verbreitet haben.

methodische Darstellungsformen entsteht, sondern sie verbindet außerdem noch sehr eng mit der Einzigartigkeit der eigenen Gemeinschaft – Gemeinschaftlichkeit. Ihre „Gabe“ hängt beispielsweise mit der jeweiligen Sozialität der Glaubensgemeinschaft zusammen. Die Sozialität ist stark durch territoriale Affinität (bei den Mazu-Glaubensgemeinschaften) oder durch spezifische Geselligkeit der Gemeinschaft (bei I-Kuan-Dao) geprägt. Ihrer spezifischen Gemeinschaftlichkeit entsprechend müssen die abgezweigten Tochtergemeinschaften jeweils ihre **eigene** „Gabe“ herausbilden. Infolgedessen können weder alle Mazu-Gemeinschaften noch alle Zweiggruppen von I-Kuan-Dao als eine gemeinsame Glaubensgemeinschaft betrachtet werden. Die einzelnen Mazu-Glaubensgemeinschaften und die einzelnen Zweiggruppen von I-Kuan-Dao sind im Grunde genommen institutionell voneinander getrennt, und ein alle Gemeinschaften übergreifender substantieller Mechanismus kann damit nicht hervorgebracht werden. Auch die Dachassoziation der I-Kuan-Dao hat, wie erwähnt, nur die koordinierende Funktion bezüglich der Beziehungen mit außenstehenden Organisationen wie dem Staat bzw. den anderen religiösen Organisationen, und sie hat keine Befugnis über die Regulierung der innereren Tauschstruktur bzw. Tauschpraxis der einzelnen Zweiggruppen von I-Kuan-Dao. In jeder institutionellen Tauschstruktur ist die in der Tauschpraxis konstruierte „Gabe“ mit der jeweiligen gemeinschaftlichen Entwicklung sowie ihrem spezifischen kulturellen Gedächtnis sehr eng verflochten. Die gemeinschaftliche Konnotation der „Gabe“ bei I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften führt zu einem gemeinschaftlich beschränkten Umfang der institutionellen Tauschstruktur. Allerdings verlieren die Zweiggruppen keine kulturelle Identität mit derselben Glaubenstradition, weil sie jeweils auf der Basis der symbolischen Identität desselben diskursiven Grundelements – die Göttin „Mazu“ oder der „Helle Gott“ bei I-Kuan-Dao – zustande kommen. Demzufolge bezieht sich ihre religiöse Expansion nicht auf die substantielle institutionelle Expansion, sondern auf die Verbreitung bestimmter religiöser Elemente.

(b.) Die institutionelle Expansion durch Filialgründung

Die religiösen Institutionen wie Tzu-Chi und die Zen-Sekten, die sich durch die mediale Tauschpraxis der „Praktizierung“ strukturieren, sind durch die charismatische Führerschaft charakterisiert (vgl. 4.3.3). Die charismatische Führerschaft stellt unabdingbar ein zentralisiertes, hoch hierarchisiertes Führungssystem dar, das trotz der institutionellen Expansion stets eine strukturelle Gesamtheit fordert.²⁸⁴ Denn die Verbindung zwischen der charismatischen Qualität des Führenden und der von ihm aufgestellten Methodik würde mit

der institutionellen Abzweigung gebrochen werden. Demnach kann die Expansion solcher religiöser Institutionen nur in der Form von Filialgründung vorgenommen werden. Mit der institutionellen Expansion der Filialgründung wird außerdem die institutionelle Verbindung zwischen allen Filialen bzw. zwischen allen administrativen Einheiten zugleich intensiviert, damit die Solidarität bei dem größeren institutionellen Ausmaß noch immer haltbar bleiben kann.

Die Größe der Verwaltungszentrale wächst unerlässlich mit der institutionellen Expansion, und die strukturelle Komplizität wird ebenfalls damit erhöht, wie das charakteristische Beispiel von Tzu-Chi deutlich zeigt. Die Hierarchisierung kann beispielsweise bei Tzu-Chi durch die Vervielfältigung der Verwaltungsinstanzen wie der Entscheidungsgremien und der einschlägigen Personalabteilungen bestätigt werden. Und bei der Modern-Zen-Assoziation wurde ihre Personalstruktur ebenfalls mit ihrem Wachstum in den 1990er Jahren mehrfach umgestaltet und hat eine spezifische stratifikatorische Art entwickelt.²⁸⁵ Um die hoch hierarchisierte Struktur aufrechtzuerhalten, bedarf es dazu unbedingt der Rollenhierarchisierung. Dabei kommen verschiedene entsprechende Zensursysteme bezüglich verschiedener Rollen zustande. In Bezug auf die abgestuften Sonderpositionen der religiösen Spezialistengruppen ist das Zensursystem bei den Zen-Sekten mystisch geprägt (vgl. 4.3.4). Und bei Tzu-Chi ist das Prüfungssystem der von der Meisterin Cheng-Yen geführten Nonnengruppe für die Öffentlichkeit der Laien ebenfalls undurchschaubar. Diese Systeme sind allein von dem führenden Meister/der Meisterin abhängig. Gerade dadurch können sich die besonderen Funktionäre als Vertreter der charismatischen Qualität legitimieren. Denn die Undurchschaubarkeit ermöglicht die Legitimation der charismatischen Übertragung vom Meister auf die Vertreter. Das heißt, der Vertretung bezieht sich nicht nur auf Aufgabenteilung, sondern die Übertragung des Charismas des Führers. Die ausländischen Filialen von Tzu-Chi bzw. der Ching-Hai-Assoziation werden beispielsweise von einigen „Spezialisten“ mit Sonderstatus geführt. Ihr Sondertitel kennzeichnet die Sonderposition, die charismatische Qualität des Meisters zu „verkörpern“ und dadurch ihre Rollen als Filialleiter zu legitimieren. Die im Ausland tätigen Filialleiter von Tzu-Chi sind z.B. hauptsächlich Nonnen, die den Laien gegenüber ihre Sonderposition leicht legitimieren können.²⁸⁶

²⁸⁴ Siehe Le Kan und Hei-Mei Jen, 1995, S. 83f.

²⁸⁵ Im Gegensatz dazu sind die Personalstruktur und die Strukturalität der Zweiggruppen von I-Kuan-Dao bzw. der Mazu-Gemeinschaften mit ihrem Abzweigungsprozeß kaum voneinander zu unterscheiden, die Veränderung deren strukturellen Charaktere derselben sowie die strukturelle Hierarchisierung kommen also bei ihrer religiösen Expansion kaum zustande.

²⁸⁶ Siehe den Personalliste im Anhang „der Broschüre des Schulungsprogramms der weltweiten Tzu-Chi (1995)“, S. 34ff.; Vgl. Le Kan und Hei-Mei Jen, 1995, S. 80f.

Außer der Sonderrolle der religiösen Spezialisten, die in einer Sonderbeziehung zu dem Führer stehen, sind die entsprechenden Aufforderungen und Regeln bezüglich der Laienrollen hingegen in der Öffentlichkeit der Laien klar vorgeschrieben und obligatorisch einzuhalten. Die aktuelle Teilnahme gilt dabei als das entscheidende Kriterium für die Mitgliedschaft in solchen religiösen Institutionen. Das Aussetzen der Teilnahme bedeutet bei Tzu-Chi und den Zen-Sekten den praktischen Austritt aus der Mitgliedschaft, so wie man aus irgendeinem säkularen Verein austritt. Das Eintritts- und das Austrittskriterium ist derart unpersönlich gestaltet, daß eine ausgetretene Person immer wieder aufsteigen kann, sobald sie das entsprechende Kriterium abermals erfüllt hat. Dadurch wird ein „free rider“, der die entsprechenden Vorschriften nicht hat einhalten können, andererseits auch schnell aus der Mitgliedschaft ausgegrenzt. Die konkrete Teilnahmeform ist entweder die verbundene Partizipation oder der finanzielle Aufwand.²⁸⁷

²⁸⁷ Hingegen ist bei I-Kuan-Dao und Mazu-Gemeinschaften die Teilnahmeverpflichtung viel lockerer, und sie haben deshalb kein klares Austrittsverfahren; im extremen Fall kam jemand ohne Teilnahme an kollektiven Tätigkeiten trotzdem seine Identität als Gläubiger von I-Kuan-Dao durch den symbolischen Initiationsritus legitimieren. Im Gegensatz zu den verbindlichen Vorschriften ist die religiöse Teilnahme bei I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften eher auf bestimmte gehegte Pflichtgefühle angewiesen, die die Anhänger in einer religiösen Sinnstruktur in sich entwickeln. Die Teilnahme am Programm und die religiöse Identität sind also bei I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften im wesentlichen Sinne getrennt.

5. Der Wandel der religiösen Institutionen und die Auswirkungen ihrer Umwelt

Das vorhergehende Kapitel befaßte sich hauptsächlich mit der charakteristischen medialen Tauschpraxis der religiösen Institutionen und den durch sie herausgebildeten Binnenkonstrukten. Eine religiöse Institution sowie ihre Binnenkonstrukte kommen allerdings nicht unabhängig von ihrer gesellschaftlichen Umwelt zustande. Bei der Entstehung und Strukturierung einer religiösen Institution handelt es sich beispielsweise neben der Konstruktion der Binnenstrukturen auch noch um die institutionelle Distinktion von anderen religiösen Institutionen sowie von ihrer Umwelt. Zur Veranschaulichung der Wirkungen der gesellschaftlichen Umwelt auf die Strukturierung der religiösen Institutionen konzentriert sich dieses Kapitel überwiegend auf die Beziehungen der einzelnen religiösen Institutionen zum Staat und zu der Bevölkerung, die u.a. in der Umwelt der religiösen Institutionen in Taiwan hinsichtlich der religiös institutionellen Konstruktion als relevante Faktoren gelten.

Das Verhältnis zwischen einer religiösen Institution und ihrer gesellschaftlichen Umwelt ist für die Konstruktion der Institution besonders in dem Sinne von Bedeutung, daß viele ihrer religiösen Elemente grundsätzlich auf die in dem kulturellen Umfeld etablierten symbolischen Ressourcen angewiesen sind. Der „Aufwand“ und die „Gabe“ sowie ihre „Aufwand/Gabe“-Relation, die innerhalb der religiösen Institution konstruiert werden, nehmen beispielsweise eine symbolische Form an, deren grundlegende symbolische Basis im Rahmen der kulturellen Konstellation der gesellschaftlichen Umwelt zu finden ist. Der politische Wandel sowie die Veränderung der Wechselbeziehungen zwischen den religiösen Institutionen bewirken demzufolge eine strukturelle Veränderung der kulturellen Konstellation, und bedeuten damit auch die Veränderung der symbolischen Basis der Binnentauschpraxis der religiösen Institutionen. Dies bringt infolgedessen für die religiösen Institutionen häufig drei Probleme mit sich, d.h. Identitäts-, Legitimations- sowie Popularitätsprobleme, denn Identität, Legitimation und Popularität einer religiösen Institution stehen jeweils in engem Zusammenhang mit ihren relevanten Elementen, die jeweils auf ihre symbolische Basis in der kulturellen Konstellation angewiesen sind (5.1). Zur Bewältigung dieser drei Probleme beschäftigen sich die religiösen Institutionen mit der strategischen Aneignung verschiedener symbolischer Ressourcen. Auf der Basis der durch die Tauschpraxis charakterisierten zwei Typen religiöser Institutionen werden diese unterschiedlichen Aneignungsstrategien in der Analyse dargelegt und begründet werden (5.2). Am Beispiel der weit verbreiteten „religiösen Wohltätigkeit“ soll in den entsprechenden Analysen betrachtet werden, inwiefern sich die Wechselbeziehungen zwischen verschiedenen religiösen Institutionen in Taiwan entwickeln und ob sie durch organisatorisch direkte Kontakte oder vielmehr in symbolisch vermittelnder

Form geschieht (5.3). Auf der Basis dieser Analysen soll schließlich im Anschluß an die Annahmen bzw. Aussagen der amerikanischen religio-ökonomischen Theoretiker ein modifiziertes praxeologisch-ökonomisches Modell des Religiösen am Beispiel von Taiwan aufgestellt werden (5.4).

5.1. Die religiösen Tauschverhältnisse in Taiwan: eine begriffliche Erklärung

Im Hinblick auf die Tauschbeziehungen zum Staat und zur als Zielgruppe der „Mission“ gesetzten Bevölkerung stehen die einzelnen religiösen Institutionen in einem homologen Verhältnis, das der praxeologischen Ökonomie zufolge als „Homologie“ bezeichnet wird. Die homologe Position der religiösen Institutionen ist im strukturalen und funktionalen Sinne, also bezüglich der jeweiligen Tauschbeziehungen, zu verstehen.²⁸⁸ Auf der Grundlage der analogen „Position“ in Bezug auf die Tauschverhältnisse bedeutet die Wirkung der Homologien die Emergenz von Querbeziehungen zwischen den homologen „Positionen“, d.h. die Emergenz eines objektiven Symbolsystems, in dem Kooperation, Imitation und Konkurrenz bewirkt werden können.²⁸⁹ Dabei geht es also nach der Auffassung von Bourdieu um die durch homologen Verhältnisse entstehenden „Bündnisse“, auch wenn sie „auf einem mehr oder weniger bewußten Mißverständnis“ beruhen könnten.²⁹⁰ „Klasse“ ist nur eine mögliche Form, die aus der Wirkung der Homologien herauswachsen kann. Kann aber in unserem Kontext zwischen den religiösen Institutionen, die eine homologe „Position“ in Bezug auf ihre jeweiligen Tauschbeziehungen mit dem Staat sowie mit der Bevölkerung einnehmen, ein gemeinsames Symbolsystem herausgebildet werden? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst die „Gleichstellung“ der religiösen Institutionen angesichts der Tauschbeziehungen in unserer Fallstudie genau betrachten. Inwiefern und in Bezug auf welche Tauschstruktur kann in unserem Kontext von einer homologen Position gesprochen werden?

In den gegenwärtigen Verhältnissen in Taiwan sind einerseits, wie in Kapitel 1.3 bereits erklärt, viele politische Beschränkungen für die institutionelle Expansion und die überregionale Missionstätigkeit sowie für die ethischen Auseinandersetzungen aufgehoben worden, und andererseits ist die öffentliche Gleichstellung verschiedener religiöser Institutionen durch die Forderung der amtlichen Registration und die Einführung der entsprechenden juristischen Vorschriften bezüglich der Organisationsform sowie des finanziellen Managements bewirkt worden. Zugleich konnten homologe „Positionen“ dadurch, daß die einzelnen religiösen Institutionen allmählich ihre jeweiligen Tauschbeziehungen mit dem Staat aufbauten, d.h. dieselbe „Position“ einnahmen. Diese Positionseinnahme drückt sich in unserem Kontext beispielsweise konkret durch die Registration als die vom Staat vorgeschriebene Form „religiöser Organisation“ aus. Diejenigen religiösen Institutionen, die

²⁸⁸ Vgl. Bourdieu, 1982, S. 371ff.

²⁸⁹ Siehe Bourdieu, 1985, S. 30ff.

²⁹⁰ Siehe Bourdieu, 1985, S. 32.

die vom Staat regulierte „Position“ einer „religiösen Organisation“ einnehmen, treten also in eine praxeologische Tauschbeziehung mit dem Staat ein, auch wenn sie mit unterschiedlicher Intensivität damit umgehen. Dabei bedeutet es aber nicht, daß ein symbolisches „Bündnis“ zwischen den sogenannten „religiösen Organisationen“ entstehen müßte. Die Entstehung einer monopolistischen Tauschstruktur ist, wie zuvor erklärt, nichts anderes als die Selbstdarstellung der Herrschaftsweise eines „Produzenten“ und setzt dabei die Wirkung der Homologien, also ein „Bündnis“, zwischen den „Konsumenten“ der homologen Positionen nicht voraus. Demzufolge können diese politische Regulierung und die Aufhebung bestimmter Beschränkungen die analoge Stellung veranlassen, ohne die Wirkung der Homologien erzeugen zu müssen.

Im Gegensatz dazu ist die Rede von einer polypolistischen Tauschstruktur nur dann sinnvoll, wenn die Wirkung der Homologien zustande kommt. Das heißt, die polypolistische Tauschstruktur setzt die Emergenz der Querbeziehung zwischen den Agenten, sowohl zwischen den „Produzenten“ als auch zwischen den „Konsumenten“, voraus. Falls die Wirkungen der Homologien aber nicht vorhanden sind, heißt das, daß die jeweiligen Tauschbeziehungen zwischen den „Produzenten“ und ihren „Konsumenten“ voneinander unabhängig sind und damit weder strukturellen noch einen symbolischen Zusammenhang miteinander haben.²⁹¹ In dem Falle entsteht keine strukturelle Gesamtheit, die als polypolistische Tauschstruktur bezeichnet werden könnte. Es stellt sich in unserem Kontext die Frage, ob in Bezug auf die Tauschbeziehungen zwischen den religiösen Institutionen und der Bevölkerung in Taiwan bereits eine polypolistische Tauschstruktur entstanden ist. Diese Frage hängt damit zusammen, ob in Bezug auf das Verhältnis zu der Bevölkerung eine Wirkung der Homologien zwischen den religiösen Institutionen eingetreten ist. Dies wird in diesem Kapitel hauptsächlich durch die Analysen und Vergleiche bezüglich ihrer Strategien zur Aneignung der symbolischen Ressourcen genauer behandelt. Abgesehen von dieser Frage sind aber die der religiösen Institutionen angesichts der Tauschbeziehung mit ihren jeweiligen Mitgliedern bzw. Anhängern (Laien) im strukturalen und funktionalen Sinn doch analog. Das heißt, ein polypolistischer Sachverhalt zwischen den religiösen Institutionen und der Bevölkerung kann trotz dieser offenen Frage festgestellt werden. Sie sind also auf jeden Fall im tauschfunktionellen Sinne analog.

Ausgehend von den vorgenannten Tauschbeziehungen zwischen den einzelnen religiösen Institutionen und dem Staat bzw. der Bevölkerung können aus der Sicht der praxeologischen

²⁹¹ Die heterogenen religiösen Verhältnisse im chinesischen Kaiserreich repräsentierten zum Beispiel quasi die unabhängigen religiösen Produktionen, die sporadisch jeweils im lokalen Umfang zustande kamen.

Ökonomie die religiöse Tauschverhältnisse in Taiwan mit der folgenden Abbildung 5.1 zusammengefasst werden. Sie zeigt deutlich, daß die sämtlichen religiösen Tauschverhältnisse auf der strukturellen Gleichstellung der Positionen der religiösen Institutionen basieren.

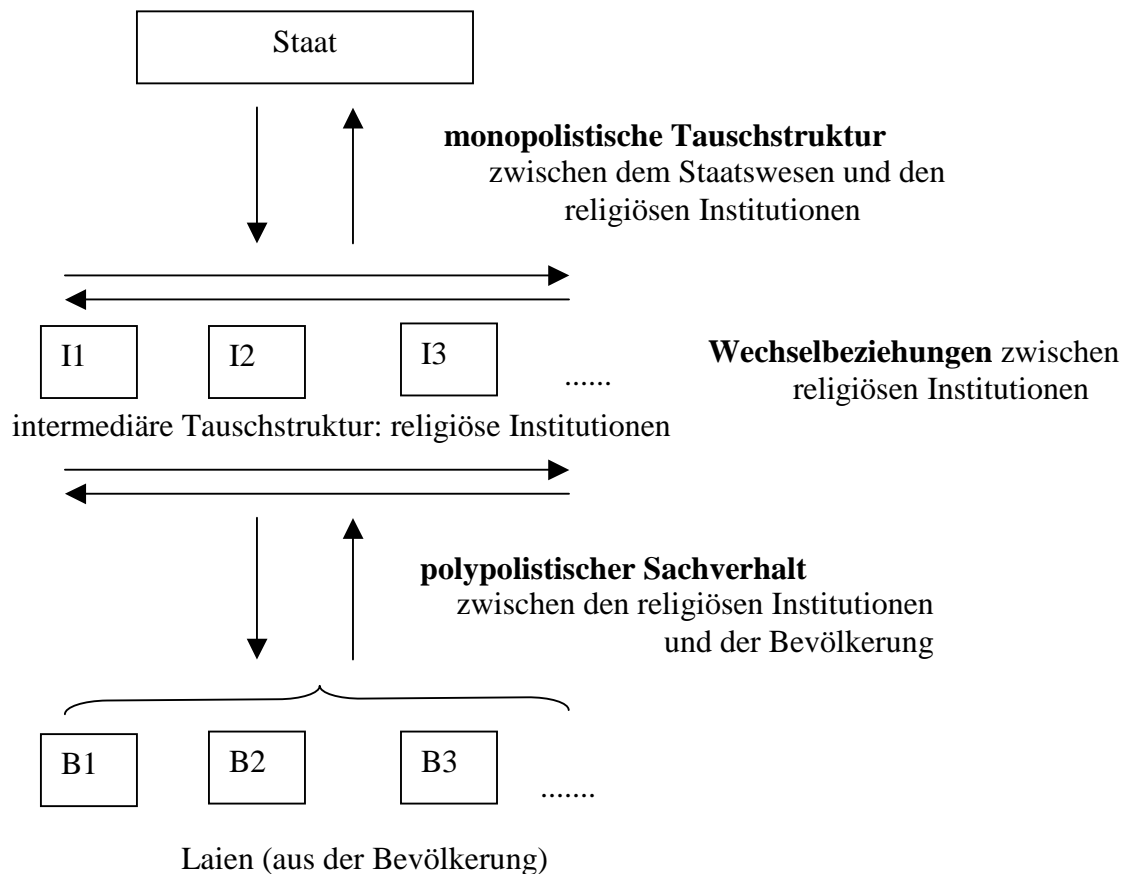


Abbildung 5.1 Die religiösen Tauschverhältnisse in Taiwan

In Bezug auf die monopolistische Tauschstruktur bedeutet die Positionseinnahme einer religiösen Institution, daß die Institution die staatliche Anerkennung erhalten hat und sich ständig damit beschäftigt, diese Anerkennung zu bestätigen und aufrechtzuerhält. Die Einnahme der Tauschposition ist also nichts anderes als ein Bewährungsprozeß einer politisch charakterisierten **Legitimation**. Hingegen gilt die Tauschposition der einzelnen religiösen Institutionen in den polypolistischen Sachverhalten als die Position des religiösen „Anbieters“, der sich jeweils mit dem Aufbau seiner eigenen Laienbasis beschäftigt. Es geht dabei also grundsätzlich um die **Popularität** der jeweiligen religiösen Institutionen. Außer den beiden Typen von Tauschbeziehungen entsteht in Bezug auf die religiösen Institutionen noch eine

andere Dimension von Beziehungen, d.h. die Wechselwirkungen zwischen den religiösen Institutionen. Ihre Wechselbeziehungen hängen unerlässlich mit der Selbstidentifizierung sowie mit der Distinktion von einer Institution in einer analogen Position zusammen. Es handelt sich dabei also um den Bewährungsprozeß der **Identität** der einzelnen religiösen Institution.

Die Verhältnisse zwischen einer religiösen Institution und ihrer Umwelt können demzufolge wesentlich durch die vorgenannten drei Bewährungsprozesse von Legitimation, Popularität und Identität aufgefaßt werden. Das heißt, mit dem Legitimations-, dem Popularitäts- sowie dem Identitätsproblem müssen sich die religiösen Institutionen in der Konfrontation mit ihrer Umwelt grundsätzlich beschäftigen. Die Auseinandersetzungen mit den drei Problemtypen sind also bei der Selbsterhaltung einer religiösen Institution unerlässlich. Im folgenden werden die drei Problemtypen zuerst durch die Aufstellung der entsprechenden begrifflichen Definitionen und Bezugspunkte verdeutlicht.

5.1.1. Legitimationsproblem

Die Rede von Legitimation setzt Machtverhältnisse voraus, die sich gemäß der praxeologischen Ökonomie in einer Tauschstruktur, also in einer strukturierenden Konstellation der Verfügungsmacht, darstellen. Die Legitimität besteht demnach in der Bewahrung einer Position, die in der Tauschstruktur bestimmte Verfügungsmacht besitzt. Je nach der monopolistischen und der polypolistischen Tauschform sind zwei Typen von Legitimation zu unterscheiden. Bei der monopolistischen Tauschform verfügt das Monopol über die Position, die eine „Befehlsgewalt“ im Sinne von Weber inkorporiert.²⁹² Damit wird die entsprechende Tauschpraxis mitsamt den legitimen Elementen jeweils in einer institutionalisierten Form konsolidiert. Das in der monopolistischen Tauschstruktur objektiv anerkannte Symbolsystem ist demnach nichts anderes als die institutionalisierte Grundlage und stellt sich stets in der institutionellen Form dar.²⁹³ Damit wird eine derartige Legitimation als **institutionelle Legitimation** bezeichnet.

Bei der polypolistischen Tauschform handelt es sich der praxeologischen Ökonomie zufolge bei der Legitimation hingegen um die Bewahrung der Position als einer von mehreren

²⁹² Siehe Weber, 1972, S. 542.

²⁹³ Die Bürokratisierung ist beispielsweise die institutionalisierte Repräsentation der politischen monopolistischen Tauschform. Im Rahmen der monopolistischen Tauschstruktur einer religiösen Institution beziehen sich die entsprechenden institutionellen Formen auf alle ihre Binnenkonstrukte einschließlich ihrer objektiv anerkannten spezifischen Aufwand/Gabe-Relation.

„Produzenten“. In einer eigenständigen polypolistischen Tauschstruktur ist die Strukturierung der Konstellation der symbolischen Verfügungsmacht von den Konkurrenzkämpfen zwischen Polypolen abhängig, ohne eine bestimmte privilegierte Position zu erlauben. Die vorhandenen Positionen der Polypole setzen eine historisch bedingte, bereits bestehende objektive Grundlage voraus, auf der die Polypole jeweils das gleiche „Aneignungsrecht“ auf symbolische Ressourcen besitzen. Die „objektive“ Grundlage wird eben ständig durch die Konkurrenzkämpfe weiterhin strukturiert, und damit besteht für jeden Produzenten die Gefahr einer Disqualifikation. Um eine günstige Konstellation zur Bewährung ihrer eigenen Position als Produzent zu gewinnen, kämpfen sie miteinander um die symbolischen Ressourcen, die mehr Verfügungsmacht verkörpern. Diese Konkurrenz ist zwar scheinbar ein Kampf um Monopolisierung, aber sie bedeutet eigentlich nichts anderes als einen Bewährungsprozeß. Daher wird die Monopolisierung nie vollzogen, soweit sich die geteilte, anerkannte Grundlage wirksam bewährt. Dabei sind die objektiv anerkannten und damit legitimen Elemente bei der polypolistischen Tauschform auf die kulturgebundene, objektive Grundlage angewiesen, auf der sich die Tauschverhältnisse anstatt in der institutionalisierten Form in der Form des Konkurrenzkampfes vollziehen. Sie sind also kulturell statt institutionell geprägt. Daher wird die entsprechende Legitimation **kulturelle Legitimation** genannt.

In Bezug auf die Tauschstruktur zwischen dem Staat und den religiösen Institutionen in unserem Kontext liegt für die religiösen Institutionen das Legitimationsproblem in dem Risiko, daß sie als „Konsumenten“ von dem monopolistischen Staat aus der Tauschstruktur ausgeschlossen werden. Und damit kann das entsprechende, „zugewiesene“ Recht auf Aneignung einer bestimmten Verfügungsmacht entzogen werden. Dieses Legitimationsproblem der religiösen Institution wird wegen des Bezugsrahmens der monopolistischen Tauschstruktur als institutionelles Legitimationsproblem bezeichnet. In unserem Kontext bedeutet es dann konkret, daß eine religiöse Institution vom Staat für illegal erklärt wird. Hingegen bezieht sich das kulturelle Legitimationsproblem aus der theoretischen Sicht auf die Möglichkeit, ein „Produzent“ in einer polypolistischen Tauschstruktur disqualifiziert werden könnte. Der Konkurrenzkampf zwischen „Produzenten“ ist damit eine Repräsentationsform der Problembewältigung bezüglich der kulturellen Legitimation, also ein Prozeß der Bewältigung der Qualifikation. Die Frage, ob das polypolistische Verhältnis, wie es in Abbildung 5.1 wiedergegeben wird, in Taiwan zu einer polypolistischen Tauschstruktur zählt, ist an dieser Stelle noch offen. Daher soll die Frage, ob es in Taiwan das kulturelle Legitimationsproblem überhaupt gibt, ebenfalls zunächst offen gelassen werden.

5.1.2. Identitätsproblem

Die Identität einer religiösen Institution bezieht sich in unserem Kontext nicht auf die individuelle Identität ihrer Mitglieder bzw. Anhänger mit der religiösen Institution, sondern auf die Bewährung der institutionellen Tauschstruktur – die Konsolidierung der Binnentauschpraxis bzw. der Binnenstrukturen gegenüber der Umwelt der religiösen Institution, also gegenüber dem Staat, der Bevölkerung und den anderen analogen religiösen Institutionen.

Dabei sind bezüglich einer strukturierenden religiösen Institution zweierlei Identitäten zu unterscheiden: die institutionelle Identität und die kulturelle Identität. Die **institutionelle Identität** einer religiösen Institution bezieht sich auf die Selbstidentifikation, die mit der Konsolidierung der Binnentauschpraxis der religiösen Institution und der Herausbildung aller Ausdrucksformen durch mediale Tauschpraxis entsteht. Es handelt sich also um den Prozeß der Emergenz einer religiösen institutionellen Struktur aus der institutionellen Umwelt. Daher ist die Rede von der institutionellen Identität im Sinne der Selbsterhaltung der religiösen Institution. Andererseits bezieht sich die **kulturelle Identität** einer religiösen Institution hingegen auf die symbolischen Identitäten ihrer charakteristischen Elemente. Die kulturelle Identität bezieht sich damit grundsätzlich auf die bei der Fremdbetrachtung geltende Kennzeichnung der religiösen Institution durch die symbolischen Identitäten ihrer charakteristischen Elemente. Die symbolischen Identitäten dieser charakteristischen Elemente sind deshalb als kulturelle zu verstehen, weil ihre symbolische Basis in der religio-kulturellen Konstellation der sozialen Umwelt wurzelt.

Die kulturelle Identität von zwei verschiedenen religiösen Institutionen kann darüber hinaus auf dasselbe kulturelle Element angewiesen sein. Alle Mazu-Gemeinschaften bewähren sich beispielsweise zwar mit der Konsolidierung der „Aufwand/Gabe“-Tauschpraxis jeweils als eine eigenständige strukturierende institutionelle Einheit, sie können aber gemeinsam durch dasselbe charakteristische Element ihres diskursiven Grundschemas – die Göttin „Mazu“ – identifiziert werden, ebenfalls alle Zweiggruppen von I-Kuan-Dao durch den „Hellen Gott“. Dies gilt ebenfalls für Tzu-Chi und die Zen-Sekten, die durch das Medium von „Praktizierung“ institutionalisiert sind: Sie sind in der Fremdbetrachtung grundsätzlich durch die kulturelle Identität ihrer Kultivierungsmethodik charakterisiert, die als Mittelpunkt ihrer Programme gilt. Die verschiedenen geistigen Kultivierungspraktiken, wie diejenigen, die unter den Bezeichnungen der „Meditation (*jing-zho*)“, „Zen-Methoden(*zuo-zen*; *zen-gong*)“ oder sogar unter dem Signum „altruistischer Aktivität (*zuo-shen-shi*)“ zum Aufbau der individuellen Gewißheit der Verheißung beitragen, bedienen sich der sozio-semiotischen

Form, deren symbolische Identität eine lange Tradition in der kulturellen Konstellation hat. Die kulturelle Identität der Zen-Sekten ist beispielsweise in den Augen der Außenstehenden durch dasselbe symbolische Element der Zen-Methode gekennzeichnet, deren Semantik aber jeweils durch ihre spezifisch stilisierte Tauschpraxis bei der Konstruktion der religiösen Institutionen unterschiedlich verstanden werden kann.

5.1.3. Popularitätsproblem

Im Gegensatz zu der Legitimation, die sich auf bestimmte Machtverhältnisse bezieht, ist die religiöse Popularität auf die Expansion einer religiösen Institution bzw. auf die Verbreitung eines religiösen Elementes bezogen. Die Popularität kann sich auf zwei unterschiedliche Verhältnisse beziehen: In Bezug auf die religiöse Institution bedeutet sie den zahlenmäßigen Umfang ihrer Laiengruppe. Dies wird die **institutionelle Popularität** genannt. Hingegen bezieht sich die **kulturelle Popularität** auf das Verbreitungsverhältnis eines religiösen Elementes, das eine kulturell spezifische symbolische Form, sei es ein Ritual, eine Vorstellung oder eine bestimmte Organisationsform, annimmt. Dementsprechend ist bei der kulturellen Popularität einer religiösen Institution die Rede von der Popularität ihrer spezifischen und charakteristischen Elemente. Es gab in Taiwan in der religio-kulturellen Sphäre traditionell, wie erwähnt, im strengen Sinne zwar keine „monopolistisch legitime“ Ressource, aber doch „populäre“ Ressourcen, die weit verbreitet und deshalb im religio-kulturellen Umfeld bekannt sind und eine spezifische symbolische Bedeutung in der kulturellen Konstellation gewonnen haben. Die institutionelle und die kulturelle Popularität einer religiösen Institution sollten demnach also als unabhängig von der Legitimation der religiösen Institution sowie von der ihrer religiösen Elemente begriffen werden. Die religiösen Institutionen von I-Kuan-Dao befanden sich beispielsweise vor 1987 in einem illegitimen Zustand, aber sie konnten trotzdem ihre institutionelle Popularität aufrechterhalten.

Darüber hinaus entwickeln sich die institutionelle Popularität einer religiösen Institution und die kulturelle Popularität ihrer charakteristischen Elemente nicht unbedingt gemeinsam. Der volkstümliche Mazu-Glaube ist beispielsweise zwar sehr üblich und in Taiwan weit verbreitet, aber daraus folgt nicht, daß alle Mazu-Gemeinschaften, die durch die Göttin „Mazu“ charakterisiert sind, deswegen eine große Anzahl von Anhängern besäßen.²⁹⁴ Dennoch kann das Problem der institutionellen Popularität einer religiösen Institution in Taiwan oftmals, wie noch zu erörtern sein wird, durch bestimmte „strategische“ Aneignung

von populären religiösen Elementen bewältigt werden. Die Aneignungsstrategien werden allerdings je nach der Eigentümlichkeit der jeweiligen religiösen Institution in spezifischer Art und Weise entwickelt.

²⁹⁴ Dies hängt offensichtlich mit der Expansionsform des Abzweigungsprozesses bei den Mazu-Gemeinschaften zusammen.

5.2. Strategische Aneignung von symbolischen Ressourcen

In der gesellschaftlichen Umwelt gibt es für die religiösen Institutionen vielfältige symbolische Ressourcen, deren symbolische Identität und symbolischer Wert in der kulturellen Konstellation etabliert sind. Diese Ressourcen befinden sich außerhalb der Tragweite einer Gruppe von religiösen Institutionen und können deshalb nicht als Kennzeichen irgendeiner religiösen Institution gelten. Damit können solche kulturell geprägten Ressourcen von verschiedenen religiösen Institutionen durch freie Interpretation und Reproduktion strategisch angeeignet werden.²⁹⁵ Vor allem bei der Bewältigung der drei vorgenannten Probleme werden sie von den religiösen Institutionen häufig strategisch verwendet. Den drei Problemen entsprechend können die symbolischen Ressourcen in drei Typen aufgeteilt werden: Erstens **die politisch-legitimen symbolischen Ressourcen**, die in der Tauschbeziehung zwischen dem Staat und den religiösen Institutionen (vgl. den Oberteil der Abbildung 5.1) als legitim anerkannt werden.²⁹⁶ Zweitens **die kulturell-populären symbolischen Ressourcen**, die in der sozio-kulturellen Konstellation jeweils eine symbolische Identität besitzen und mit ihrem weiten verbreiteten Umfang eine populäre Basis haben. Solche symbolischen Ressourcen müssen im Grunde genommen nicht unbedingt religiös geprägt sein. Sie können von den religiösen Institutionen in ihrer jeweiligen Tauschbeziehung mit der Bevölkerung (vgl. den Unterteil der Abbildung 5.1) beispielsweise zur Erweiterung ihrer Mitgliedschaft in ihre religiöse Produktion inkludiert werden. Außer den zwei Arten von symbolischen Ressourcen, die jeweils zur Bewältigung des Legitimations- und das Popularitätsproblems angeeignet sind, gibt es noch eine dritte Art von symbolischer Ressource, die eher angesichts des Identitätsproblems in den Wechselbeziehungen zwischen den religiösen Institutionen (vgl. den Mittelteil der Abbildung 5.1) thematisiert wird – **die religio-kulturellen symbolischen Ressourcen**. Sie sind diejenigen sozio-kulturellen Ressourcen, deren symbolische Identität nicht nur in der sozio-kulturellen Konstellation, sondern auch noch in einer spezifischen Tradition der religio-kulturellen Produktion entsteht. Die religio-kulturellen symbolischen Ressourcen bilden mit ihrem strukturierenden habituellen Sinnzusammenhang eine Grundlage für erkennbare Kennzeichnung, sowohl für die Selbstbezeichnung als auch für die Fremdbeschreibung. Daher werden solche religio-kulturellen symbolischen Ressourcen zur Bewältigung des Identitätsproblems oft durch spezifische „Stilisierung“ strategisch in religiöse Institutionen inkludiert.

²⁹⁵ Siehe Bourdieu, 1987 S. 214.

Jeder Aneignungsprozeß leistet gleichzeitig zwei verschiedene Funktionen: Zum einen bedient sich bei der Aneignungsaktion die religiöse Institution des jeweiligen symbolischen Wertes der Ressourcen, die in der kulturellen Konstellation entstehen und deshalb von anderen sie sich aneignenden religiösen Institutionen gemeinsam geteilt werden. In diesem Sinne trägt die Aneignungsaktion durch die instrumentalisierte Übertragung der kulturell anerkannten symbolischen „Grundwerte“ der angeeigneten Ressourcen zugleich zur **Verstärkung der symbolisch-habituellen Qualität** der Ressourcen in der kulturellen Konstellation bei. Diese Funktion dient hauptsächlich zur institutionellen Selbststrukturierung auf der Basis der erwartbaren Verfügungsmacht der angeeigneten symbolischen Ressourcen. Zum anderen geht jede Aneignung auch immer mit der eigentümlichen Stilisierung der symbolischen Ressourcen zur Hervorhebung der Partikularität des Sich-Aneignenden einher. In diesem Sinne trägt die symbolische Aneignung in ihrer eigentümlichen Stilisierung zugleich zur **Bereicherung der symbolischen Variation** der angeeigneten Ressourcen bei. Dabei dient diese Funktion allerdings in erster Linie zur Distinktion von allen anderen, die dieselben symbolischen Ressourcen in sich inkludieren. Zur Problembewältigung kann eine religiöse Institution je nach ihren Problemtypen bei der Aneignung der entsprechenden symbolischen Ressourcen jeweils strategisch mehr Stellenwert auf die Übertragungs- oder die Stilisierungsfunktion legen.

Aufgrund der zuvor durch die mediale Tauschpraxis charakterisierten zwei Typen von religiösen Institutionen zeigen die empirischen Daten verschiedene Merkmale bezüglich ihrer strategischen Aneignungen von symbolischen Ressourcen. Dies wird in den folgenden Abschnitten aus verschiedenen Perspektiven ausführlich dargelegt werden.

5.2.1. Zweierlei Aneignungsformen: Synkretisierung und symbolische Instrumentalisierung

Bei I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften, die durch die mediale Tauschpraxis „Glauben“ strukturiert sind, ist die institutionelle Identität eng mit kulturellen Identitäten ihrer charakteristischen Elemente, wie u.a. mit der spezifischen Gottheit (dem „Hellen Gott“ oder der Göttin Mazu), verbunden. Daher wird bei der Aneignung neuer symbolischer Ressourcen unerlässlich die Synkretisierung zwischen den neuen symbolischen Ressourcen und ihren charakteristischen Elementen vorgenommen. Das heißt, der Aneignungsprozeß bedeutet bei

²⁹⁶ In den 60er und 70er Jahren des letzten Jahrhunderts waren das zum Beispiel die konfuzianischen Elemente und seit den 1980er Jahren die karitativen Programme der Wohltätigkeit.

solchen religiösen Institutionen nicht nur die funktionale Übertragung der symbolischen Werte der neuen Elemente, sondern es geht dabei zwangsläufig auch um den Prozeß der Synkretisierung der neuen Elemente mit jenen charakteristischen Elementen.

Die für einen bestimmten sozialen Service bzw. für Nothilfe eingerichtete öffentliche Spendenkasse ist beispielsweise für die religiösen Institutionen in Taiwan eine populär gewordene Möglichkeit des finanziellen Managements. I-Kuan-Dao und die Mazu-Glaubensgemeinschaften sind jedoch bei der Einrichtung solcher öffentlichen Spendenkassen im Grunde genommen sehr zurückhaltend. Auf die Frage nach dem Fehlen von Interesse an einer öffentlichen Spendenkasse antwortete ein Pioniermeister der I-Kuan-Dao-Zweiggruppe *baokaung-jender* in meinem Interview zunächst in einem sich verteidigenden Ton: „Wir haben doch manches an sozialer Wohltätigkeit geleistet. Das machen wir eben immer noch. Aber Wohltätigkeiten sind nicht das Wesen unserer Aufgabe. Das wichtigste ist die Kultivierung des individuellen Inneren. Wenn das menschliche Innere gut geschult ist, wird die ganze Gesellschaft immer besser. Die sozialen Probleme werden auch dadurch weniger“.²⁹⁷ Die sozialen Probleme und die zu ihrer Lösung eingerichtete öffentliche Spendenkasse seien also zwar wichtig, aber eben auch nur von sekundärer Bedeutung. Zweifelsohne hat die Zweiggruppe genug Anhänger, die zum Spenden in der Lage sind. Er erklärte weiter: „Wir haben in der letzten Zeit bemerkt, daß nicht wenige unserer Anhänger bei Tzu-Chi spenden. Wir fragen uns dann, warum wir nicht Spenden unserer Anhänger nutzen, indem wir ebenfalls „Wohltätigkeit“ in unserem eigenen Konzept zugunsten unserer eigenen Gemeinschaft und des eigenen Glaubens programmatisch berücksichtigen. Dadurch könnten wir auf unsere Weise etwas Gutes für die Gesellschaft tun“. Daher planen sie nach ihrem Konzept viele an sozialer Kultivierung orientierte „Wohltätigkeit“ anstatt der karitativen Tätigkeiten, die sich in erster Linie auf soziale Probleme richten. Das heißt, sie sind bei der Gestaltung der „Wohltätigkeit“ wegen glaubensspezifischer Stellungen selektiv. Die Variation ihrer „Wohltätigkeit“ ist damit immer noch relativ wenig.²⁹⁸ Dabei liegt es nahe, daß die Umsetzung und Interpretation der neu angeeigneten symbolischen Ressourcen des bestimmten populären finanziellen Managements sowie der „Wohltätigkeit“ im Zusammenhang mit ihrem Glaubenssystem bei ihren Aneignungsprozessen eine zentrale Aufgabe sind. In dem Synkretisierungsprozeß wird also den angeeigneten symbolischen Ressourcen der Sinngehalt der gemeinschaftlichen Konnotation vermittelt. Darum ist bei solchen religiösen Institutionen die Anpassungsdauer

²⁹⁷ Das Interview wurde mit dem Pioniermeister Li der Zweiglinie von *Baokuang-Jender* in der Stadt Kaohsiung in Südtaiwan am 15. Oktober 2001 geführt.

für die Inklusion der neuen Elemente sowie der innovativen Programme relativ lang.²⁹⁹ Und unter den Mazu-Gemeinschaften ist solch ein modernes Spendenprogramm traditionell überhaupt nicht üblich. Diejenigen, die die Spendenform aufnehmen, sind nur wenige mächtige und reiche Mazu-Gemeinschaften.³⁰⁰ Auch bei ihnen beschränken sich die Spender immer noch auf lokale Gruppe derselber Gemeinschaft bzw. auf ein spezifisches soziales Beziehungsnetzwerk. Die meisten Mazu-Gemeinschaften halten grundsätzlich nach wie vor immer noch an ihrer konventionellen Form der Spendensammlung fest.³⁰¹ Solche religiösen Institutionen sind also bei der Aneignung der neuen symbolischen Ressourcen eher vorsichtiger als die religiösen Institutionen, die durch das Medium von „Praktizierung“ institutionalisiert sind.

Bei den religiösen Institutionen, die durch die mediale Tauschpraxis „Praktizierung“ wie Tzu-Chi und Zen-Sekten institutionalisiert sind, geht die Aneignung der symbolischen Ressourcen hingegen nicht mit der Synkretisierung einher. Die Gründung solcher religiösen Institutionen kann, wie in Kapitel 4.4.2.3 bereits erklärt, keineswegs auf den Abzweigungsprozeß, also auf irgendeine Muttergruppe, zurückgeführt werden. Ihre Identität, sowohl ihre institutionelle Identität als auch ihre kulturelle Identität, kann deshalb nicht wie die neu gegründete Zweiggruppe von I-Kuan-Dao bzw. der neue Mazu-Tempel auf eine bereits bestehende symbolische Konstellation der Muttergruppe angewiesen sein. Infolgedessen werden solche religiösen Institutionen kurz nach ihrer Gründung stark von einem Identitätsproblem belastet.³⁰² Sie müssen sich wegen des Identitätsproblems in ihrer Anfangsphase vor der Öffentlichkeit sowie vor anderen religiösen Institutionen darum bemühen, ihre Charaktere bzw. ihr Anliegen oder ihre Elemente bzw. Programme in Verbindung mit einer bestimmten „erkennbaren“ Tradition oder mit bestimmten, symbolischen Elementen, die in der sozialen Öffentlichkeit bzw. in der kulturellen Konstellation bereits bekannt, erkennbar oder sogar anerkannt sind, anzukündigen. Erst vermöge der kulturellen Identitäten ihrer

²⁹⁸ Siehe Rong-Ze Lin, 1992, S. 179ff.

²⁹⁹ Bei I-Kuan-Dao ist eine öffentliche Spendenkasse angesichts eines bestimmten säkularen Problems, wie geschildert, erst im Jahr 1999 zum Zwecke der Nothilfe nach dem spektakulären Erdbeben zum ersten Male ausnahmsweise eingerichtet worden. Siehe die Sonderausgabe von Assoziation der I-Kuan-Dao: „Die Ehrenbewahrung in der Katastrophe: Die Berichte über die Rettungsdienst von I-Kuan-Dao in der Erdbeben am 21. September 1999“, S. 77.

³⁰⁰ Vgl. Wei-Xien Huang, 1988, 57.

³⁰¹ Vgl. Yung-Men Wu, 1996, 177f.

³⁰² Im Gegensatz dazu sichert die Herkunft der neu abgezweigten Gruppen von I-Kuan-Dao und der Mazu-Gemeinschaften problemlos ihre kulturelle Identität und damit ihre institutionelle Identität. Die Göttin „Mazu“ bzw. der „Helle Gott“ stehen also stets im Zentrum ihres Glauben und ihrer charakteristischen Tätigkeiten. Die Aneignung neuer symbolischer Ressourcen muß sich, wie erwähnt, stets mit dem Bezug auf das die Identität sichernde zentrale Element der Gottheit auseinandersetzen. Durch Synkretisierung kann die „Gabe“ bei I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften in der Aneignung verschiedener religiöser Elemente

„angekündigten“ Elemente können sie ihre Identität vor der Öffentlichkeit sichern. Daher heben sie in ihrer Anfangsphase sehr stark den religio-kulturellen „Symbolwert“ ihrer relevanten religiösen Elemente hervor und bedienen sich solcher Elemente zur Bezeichnung ihrer eigenen charakteristischen Prägungen.

Alle vier vorgenannten Zen-Sekten, die in den 1980er Jahren gegründet worden sind, haben beispielsweise am Anfang mit Nachdruck ihren Bezug zu der sogenannten „buddhistischen“ Tradition bzw. der buddhistischen Praktizierstradition der Zen-Methode betont.³⁰³ Sie haben sich in ihrer Anfangsphase offensichtlich zur Bewältigung des Identitätsproblems mehr mit der Aneignung der charakteristischen religio-kulturellen Ressourcen wie der „buddhistischen“ und „Zen“ beschäftigt, die in der chinesischen religiösen Kultur bekannt sind und grundsätzlich für positiv gehalten werden. Durch die Aneignung dieser bestimmten religio-kulturellen Ressourcen konnte leicht der Erfolg erzielt werden, daß die in der Öffentlichkeit benötigten religiösen Etiketten erschaffen wurden. Die Entwicklung bei Tzu-Chi war ähnlich: Tzu-Chi war am Anfang vor allem durch ihre beständige und bescheidene institutionalisierte karitative Unternehmung, die damals aber noch keine Tradition in der religio-kulturellen Sphäre hatte, charakterisiert.³⁰⁴ Sie wurde zwar in ihrer Anfangsphase problemlos als „buddhistische“ Institution bezeichnet, weil die führende Meisterin Cheng-Yen selbst eine buddhistische Nonne war. Aber sie schloß sich, um ihre Eigentümlichkeit – die Kombination des Buddhistischen mit der institutionalisierten karitativen Unternehmung – zu legitimieren, dem damals tendenziell mehr belebten Strom der „diesseitigen buddhistischen Bewegung“ (*ren-jen-fu-jao*; wörtliche Bedeutung: „Diesseitiger Buddhismus“) an. In ihrer weiteren Entwicklung vertrat sie sogar exemplarisch den Geist der sogenannten „buddhistischen diesseitigen Bewegung“ und gilt als die Avantgarde dieser Bewegung, auf die sie am Anfang angewiesen war.³⁰⁵

Bei ihrer Fortentwicklung, also mit der institutionellen Konsolidierung und strukturellen Etablierung, werden manche religio-kulturellen Ressourcen, die zu Beginn zur Bewältigung des Identitätsproblems angeeignet worden sind, wegen der relativ gesicherten institutionellen Identität tendenziell unwichtiger und daher vernachlässigt. Ein charakteristisches Beispiel für solch eine Entwicklung sieht man in der populärsten Zen-Sekte Ching-Hai-Assoziation: Die Meisterin Ching-Hai nahm unter dem Umstand, daß sie von den „orthodox“ buddhistischen

immer ihre gemeinschaftliche Konnotation beibehalten und sich damit sowohl ihrer institutionellen als auch ihrer kulturellen Identität vergewissern. Vgl. Bosco, 1994, S. 439.

³⁰³ Vgl. Ren-Je Ding, 2003, 157.

³⁰⁴ Die Zusammenhänge zwischen den karitativen Tätigkeiten und der religio-kulturellen Tradition werden in Abschnitt 5.3 ausführlich behandelt.

Institutionen wegen der angeblichen Abweichung ihrer buddhistischen Herkunft heftig vorgeworfen wurde, offensichtlich einen klaren Abstand von allen „Religionen“ einschließlich des Buddhismus,³⁰⁶ indem sie ihre methodische Partikularität hervorhob und ihre spezifische spirituelle Quan-Yin-Methode mit allen anderen „Religionen“ zu einer kompatiblen Hilfsmethode erklärte.³⁰⁷ Sie sagte: „Ihr könnt bei mir die „Erleuchtung“³⁰⁸ durchführen, auch wenn Ihr Euch bereits beim anderen Meister zum bestimmten Glauben bekehrt habt, und ihm weiter folgt. (...) Ihr könnt ruhig weiter bei Eurem vorherigen „Meister“ bleiben, in Eure Tempel gehen, Eure spezifische Zeremonien durchführen. Aber Ihr müßt jeden Tag für zwei und einhalb Stunden meditieren.“³⁰⁹ Die Quan-Yin-Methode könne den Menschen helfen, gute Anhänger von anderen Religion zu werden.³¹⁰ Das heißt zugleich auch, daß die am Anfang intensive buddhistische Prägung nun für Ching-Hai allmählich gleichgültig geworden ist. Die persönliche Praktizierung wird dabei als das wichtigste Kriterium hervorgehoben. Außerdem ist in anderer Hinsicht ein ähnliches Verhältnis bei den vier Zen-Sekten anzumerken, daß sich nämlich das Gewicht ihrer Predigten über die spezifischen geistigen Übungen von dem Zusammenhang mit der buddhistischen bzw. der Zen-Tradition mit ihrer Entwicklung tendenziell immer deutlicher auf die Verbindung mit der charakteristischen Qualität des Meisters verlagert.³¹¹ Das Spezifische ihrer spirituellen Praktiken wird also immer wichtiger als ihre kulturelle Identität, seitdem ihre institutionelle Identität relativ gesichert ist. Ebenfalls wird bei Tzu-Chi ihr Etikett als Avantgarde der Reform der „buddhistischen diesseitigen Bewegung“ im Laufe ihrer Entwicklung langsam weniger hervorgehoben, vor allem seitdem ihre institutionelle Identität in den 1990er Jahren eindeutig problemlos gesichert worden ist. Stattdessen dringt das Motto „Tzu-Chi-Geist (*tzu-chi-jing-shen*)“, das die vorbildliche Qualität der Führerin Cheng-Yen kennzeichnet, immer deutlicher in den Vordergrund ihrer Propaganda und ihrer strukturellen Reform als Leitbegriff vor.³¹² In ihrer öffentlichen Missionsunterlagen wie der Vorstellungsbroschüre, die für die breite Bevölkerung bestimmt sind, findet man außerdem fast nur Berichte über ihre verschiedenartigen karitativen Projekte, Arbeitsverhältnisse und Erfolge statt einer Hervorhebung der klassischen buddhistischen Schriften bzw. bestimmter

³⁰⁵ Vgl. Ding-Zan Li, 1996, S. 41.

³⁰⁶ Vgl. Zhi-Ming Cheng, 1998b, 25f.

³⁰⁷ Vgl. die Veröffentlichung „Der Schlüssel zur sofortigen Erleuchtung“, Vol. 2, 1991, S. 286.

³⁰⁸ Die „Erleuchtung“ ist bei Ching-Hai das entscheidende Einweihungsritual, um die geistige Verbindung mit der Meisterin Ching-Hai und die Aneignung von der wertvollen Quan-Yin-Methode zu ermöglichen.

³⁰⁹ Siehe die von der Ching-Hai-Assoziation herausgegebene Sammlung der Gespräche der Meisterin mit den Schülern, „Fragen und Antworten zur sofortigen Erleuchtung“, 1989, S. 332.

³¹⁰ Ebd., S. 97. Vgl. dazu die Veröffentlichung „Der Schlüssel zur sofortigen Erleuchtung“, 1991, Vol. 6, S. 137.

³¹¹ Siehe Zhi-Ming Cheng, 1998b, 9ff.

³¹² Vgl. dazu Ren-Je Ding, 1996, S. 97.

tradiierter Übungsformen, die traditionell als buddhistische kulturelle Ressource betrachtet und von einer buddhistischen Institution erwartet werden.³¹³ Seither ist quantitativ gesehen viel weniger die Rede von dem Zusammenhang zwischen ihrer Arbeitsrichtung und der „buddhistischen diesseitigen Bewegung“. ³¹⁴ Die Abhängigkeit von den religio-kulturellen symbolischen Ressourcen ist jetzt wesentlich schwächer als am Anfang. Aufgrund der Veränderung des Gewichtes der von ihr angeeigneten Ressourcen stellt man fest, daß es sich bei ihrer Aneignung in erster Linie um die instrumentalisierende Übertragung der symbolischen Werte zur Problembewältigung gehandelt hat, ohne synkretistische Notwendigkeit. Ihre Aneignung wird also überwiegend hinsichtlich der symbolischen „Grundwerte“ der Ressourcen, d.h. im Sinne von instrumentalisierter Übertragung des symbolischen Wertes, vorgenommen und wird demnach durch die funktionale Übertragung charakterisiert worden – die symbolische Instrumentalisierung.

5.2.2. Die Wirkungen der symbolischen Aneignungen von populären Ressourcen: zwei Arten von institutionellen Erscheinungen

Die institutionelle Identität der religiösen Institutionen der Tzu-Chi sowie der Zen-Sekten ist anstatt auf die kulturellen Identitäten ihrer Elemente grundsätzlich auf die Mitgliedschaft angewiesen, die durch streng vorgeschriebene unterschiedliche Handlungsformen und entsprechende Teilnahmepflicht eindeutig zu erkennen ist. Die regelmäßige Spendenaktion gilt beispielsweise bei Tzu-Chi als eines der unterschiedlichen Kriterien für legitime Mitgliedsrollen. Für eine derartige Mitgliedsrolle des Spenders bedeutet die religiöse Institution Tzu-Chi nicht unbedingt mehr als eine andere, zu der der Spender in einem ähnlichen Verhältnis steht. Es ist zum Beispiel keine Seltenheit, daß ein Tzu-Chi-Spendermitglied auch in den lokalen Tempel zur Anbetung geht und dort eine Spende gibt.³¹⁵ Gerade weil ihre institutionelle Popularität wesentlich auf die aktuelle Programmteilnahme angewiesen ist, ist ihre Programmplanung zur Förderung der institutionellen Popularität besonders am „Marktpotential“ bzw. an der Anziehungskraft für die Laien orientiert. Dies führt nicht selten, vor allem unter den ähnlichen religiösen Institutionen, zur gegenseitigen Imitation durch Adaption von den kulturell-populären Elementen bzw. Programmen, die den

³¹³ Dies kann man beispielsweise an ihrer Bröchure oder an ihrer offiziellen englischen Website <http://www.tzuchi.org/global> sehen.

³¹⁴ Dies kann durch die neuerliche Auseinandersetzungen über das Konzept der religiösen Wohltätigkeit und die unterschiedliche Rezipierung der „Wohltätigkeit“ aus der Sicht der sozialen Wohlfahrt und aus der Sicht von Tzu-Chi erkannt werden, vgl. Shun-Ming Wang, 1999b, S. 279f.

³¹⁵ Dies erklärte ein erfahrenes Pioniermitglied von Tzu-Chi, das seit über zehn Jahren bei Tzu-Chi tätig ist, in meinem Interview am 20. September 2001 in Taichung.

Laien besonders attraktiv sind. Aus dieser Sicht kann die Teilnahme eines Mitgliedes an einem Programm, vor allem dann, wenn es sich um populäre Teilnahmeformen handelt, die keine methodische Spezifität bedeuten, seine Identität mit der Art des Programms wie z.B. der Wohltätigkeit statt mit der veranstalteten Institution bedeuten.

Demzufolge können Unterschiede zwischen solchen religiösen Institutionen durch die intensive gegenseitige Imitation leicht verblässen. Die Identität der religiösen Institution wird also dabei geschädigt. Eine mögliche Lösung für das Problem der Abgrenzung einer religiösen Institution von anderen, um ihre Spezifität zu bewahren und ihre Identität aufrechtzuerhalten, ist die Erhebung eines höheren Anspruchs auf die obligatorische Teilnahme der Mitglieder – die starke Abgrenzung durch Regeln. Aber eine zu hohe Abgrenzungsbedingung ist nicht unbedingt vorteilhaft für die Erschließung einer Laienbasis und löst sogar leicht das institutionelle Popularitätsproblem aus. Dieses Popularitätsproblem kann zwar durch die strategische Aneignung von weiteren kulturell-populären symbolischen Ressourcen gewissermaßen bewältigt werden, aber die intensive Aneignung von gleichen oder ähnlichen populären symbolischen Ressourcen läßt wiederum erneut den Unterschied zwischen solchen religiösen Institutionen verblässen und führt das Identitätsproblem abermals herbei. Es entsteht damit eine zirkuläre Entwicklung. Dazu entwickelt sich bei solchen religiösen Institutionen in Taiwan ein geläufiges Phänomen: die ständige Aufstellung neuer Programme. Solche religiösen Institutionen müssen also ständig spezifische neue, anziehende Programme hervorbringen, um sich der eigenen Partikularität vor den Laien zu vergewissern, sich von anderen zu unterscheiden, also ihre Identität zu bewahren und zugleich auch dadurch ihre institutionelle Popularität aufrechtzuerhalten. Dies kann dann erklären, warum neue Programme bei solchen religiösen Institutionen ebenso erforderlich sind, wie die immer vielfältiger geplante Wohltätigkeit bei Tzu-Chi und die ständig erneut aufgestellten Kultivierungsprogramme bei den Zen-Sekten.³¹⁶ Die neue Programmplanung gehört also bei solchen religiösen Institutionen zu den Strategien der Stilisierung zur Differenzierung der eigenen Institution von anderen einerseits, und der Instrumentarisierung der neuen populären Elemente und Programme zur Sicherung ihrer institutionellen Popularität andererseits.

Im Gegensatz dazu kommt solch eine auf die Aneignung der populären Ressourcen zurückgehende Identitätskrise bei I-Kuan-Dao und in den Mazu-Gemeinschaften nie vor, die auf die mediale Tauschpraxis „Glauben“ angewiesen sind. Denn ihre institutionelle Identität ist stets mit den kulturellen Identitäten ihrer charakteristischen Elemente verflochten. Das heißt, in der Aneignung der symbolischen Ressourcen verkörpert das durch die

Synkretisierung inkludierte, als legitim anerkannte symbolische Kapital die Partikularität mit der gemeinschaftlichen Konnotation in sich, die stets mit ihrer institutionellen Identität verbunden ist. Der Prozeß ihrer Synkretisierung, die bei der Aneignung der symbolischen Ressourcen vorgeht, gilt also hinsichtlich ihrer Funktion bereits als ein Mechanismus der Bewährung ihrer Identität. Demzufolge können sie sich zwar zur Vergrößerung ihrer Laienbasis, ohne ein Identitätsproblem hervorzurufen, populäre symbolische Ressourcen aneignen, aber der benötigte Synkretisierungsprozeß beschränkt andererseits doch gewissermaßen ihre Aneignungsmöglichkeit.³¹⁷

Darüber hinaus führt die in der Synkretisierung vorgenommene neue Interpretation bezüglich der um die „Gabe“ zentrierten Elemente leicht zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen den religiösen Institutionen derselben Glaubenstradition, wie zwischen Zweiggruppen von I-Kuan-Dao³¹⁸ und zwischen den Mazu-Gemeinschaften einerseits, und zugleich auch zur Bereicherung einer vielfältig stilisierten Entwicklung dieser Glaubenstradition andererseits. Die Auseinandersetzungen zwischen den Zweiggruppen von I-Kuan-Dao – die Debatte um die Notwendigkeit der offiziellen Registration in den 1980er Jahren und die Diskussion über die Rolle der „Drei-Gnaden“ und die „Spendensammlung“ in der Mission in den 1990er Jahren – wurden beispielsweise jeweils durch die Aneignung einer neuen Organisationsform sowie durch neue Programme ausgelöst.³¹⁹ Das andere Beispiel findet sich in den Mazu-Gemeinschaften: Die Konkurrenz zwischen den meisten größeren und mächtigeren Mazu-Gemeinschaften zentriert sich in der letzten Zeit beispielsweise schwerwiegend um die öffentliche Anerkennung, wie um die Anerkennung des jeweiligen Mazu-Tempels als des ältesten und mächtigsten im Sinne von Effektivität bzw. Popularität.³²⁰ Dabei werden die Mazu-Zeremonien gewissermaßen neu „interpretiert“, und die je verschiedene touristische Entwicklung kommt damit zustande.³²¹ Die Entwicklung des Mazu-Glaubens ist also mit der verschiedenen Stilisierungen bzw. „Reinterpretationen“ der um die Göttin Mazu zentrierten religiösen Elemente pluralisiert worden. All dies ist seit Ende der 1980er Jahre besonders deutlich zu beobachten.³²²

³¹⁶ Die verschiedenen Zen-Sekten haben Programme mit unterschiedlicher Benotung (vgl. 4.3.4).

³¹⁷ Vgl. Ching-Shen Huang, 2000, S. 323.; Jiun-Ting Chen, 1999, S. 47f.

³¹⁸ Siehe Hong-Ren Yang, 1997, S. 81ff. Außerdem werden die Auseinandersetzungen über die „Drei-Gnaden“ durch die unterschiedlichen Interpretationen der verschiedenen Zweiggruppe in ihren jeweiligen Bewährungsprozessen herausgelöst. Siehe Jing-Yi Wu, 1998, S. 80f.

³¹⁹ Siehe Yi-Dao Li, 2000, S. 36f.

³²⁰ Vgl. Sangren, 1995, S. 15.; Jen-Chuan Wang und Shi-Wei Li, 2000, S. 58f.

³²¹ Dies trifft nicht nur auf Mazu-Gemeinschaften, sondern auch auf viele andere traditionelle Glaubensgemeinschaften, die sich um Tempel der Funktionsgötter zentrieren, zu. Vgl. Fong-Mao Lee, 1994, S. 229.

³²² Vgl. Ching-Shen Huang, 2000, S. 320f.; Jen-Chuan Wang und Shi-Wei Li, 2000, S. 59f.

5.2.3. Strategische Aneignungen zur Bewältigung des Legitimationsproblems

Die Identität sowie die Popularität der religiösen Institutionen, die durch die mediale Tauschpraxis von „Glauben“ institutionalisiert werden, können in unseren Fallbeispielen relativ unabhängig von den Legitimationsproblemen aufrechterhalten werden. Auch wenn sie politisch nicht legitimiert sind, können ihre Tätigkeiten bzw. Elemente beispielsweise in anderer informeller Form weiterhin betrieben werden. I-Kuan-Dao bildet das charakterisierte Beispiel: Vor 1987, als I-Kuan-Dao noch nicht offiziell zugelassen war, trafen sich die Anhänger ohne öffentlichen Versammlungsraum oder Tempel in Privathäusern. In solch einer heimischen informellen Form wuchs sie trotz des offiziellen Verbotes ständig. Ein weiteres Beispiel findet sich beim Mazu-Glauben: Alle Mazu-Tempel sowie die entsprechenden Mazu-Kultgemeinschaften waren am Ende der japanischen Kolonialherrschaft streng verboten und offiziell praktisch aufgelöst. Der Mazu-Glaube wurde jedoch weiterhin in einer sehr versteckten Form beibehalten und nach dem japanischen Rückzug aus Taiwan schnell wieder belebt.³²³ Darüber hinaus sind die seit den 1970er Jahren vom Staat allmählich ergriffenen Maßnahmen und eingeführten Regeln, wie die Gesetze über die amtliche Registration, das Konzept der finanziellen und institutionellen Verwaltung bezüglich des Tempels sowie der offiziell genannten „religiösen Organisation“, für die meisten Mazu-Gemeinschaften sowie alle anderen traditionellen Glaubensgemeinschaften eigentlich schon eine Herausforderung. Die Einrichtung des Tempelkomitees gilt seitdem beispielsweise als eine politisch legitimierte Organisationsform für einen Tempel. Aber, auch wenn die meisten traditionellen, jeweils um einen Tempel zentrierten, meistens relativ kleineren religiösen Institutionen einschließlich der traditionellen Mazu-Glaubensgemeinschaften die offiziell legitimen Regeln nicht einhalten, können sie bis heute noch weiterhin gut existieren.³²⁴ Das heißt, ihre Existenz ist relativ unabhängig von der Tauschbeziehung mit dem politischen Monopolwesen, sondern eher von volkstümlichen Faktoren wie Konventionen. Das bedeutet, daß ihre institutionelle Identität und ihre institutionelle Popularität jeweils durch die kulturelle Identität und die kulturelle Popularität wesentlich sichergestellt werden können. Auch nur in einer latenten Form können die institutionelle Identität und die institutionelle Popularität durch ihre kulturelle Identität und ihre kulturelle Popularität weiter beibehalten werden. Außerdem ist das politische Verbot einer religiösen Institution in der chinesischen Gesellschaft nie aus transzendentalen Gründen erlassen worden (vgl. 1.1), und es betrifft daher in erster Linie immer nur die institutionelle

³²³ Siehe Hai-yuan Chu, 1994, S. 92ff.

³²⁴ Vgl. Jen-Chuan Wang und Shi-Wei Li, 2000, S. 57.

Einheit statt ihrer religiösen Elemente. Infolgedessen wird die Grundlage der kulturellen Identität sowie der kulturellen Popularität ihrer charakteristischen Elemente trotz des institutionellen Verbots nicht gefährdet. Die politische Illegitimierung beeinflusst also zwar das Image der religiösen Institution in der sozialen Öffentlichkeit negativ und verhindert damit auch ihre öffentlichen Tätigkeiten und Programme, ihre informelle Verbreitung und die Anziehungskraft ihrer bestimmten religio-kulturellen Elemente und Tätigkeiten werden dadurch aber nicht entscheidend aufgehoben.

Hingegen bedeutet die politische Illegitimierung für die religiösen Institutionen, die durch die mediale Tauschpraxis von „Praktizierung“ strukturiert worden sind, praktisch die vollständige Auflösung. Denn bei solchen religiösen Institutionen wird die institutionelle Identität, unabhängig von kulturellen Identitäten ihrer religiösen Elemente wesentlich durch das Abgrenzungssystem der Mitgliedschaft aufrechterhalten, das, wie erwähnt, hauptsächlich auf das Kriterium der aktuellen Teilnahme am Programmteilnahme angewiesen ist. Das politische Verbot solcher religiöser Institutionen bedeutet das Aussetzen aller öffentlichen Programme, damit der aktuellen Teilnahme aller Formen. Das bedeutet dann die praktische Auflösung der Mitgliedschaft, also die Auflösung der religiösen Institution. Demzufolge ist das von dem Legitimationsproblem ausgelöste Spannungsverhältnis bei solchen religiösen Institutionen viel höher als bei I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften. Die Legitimation und die Identität solcher religiösen Institutionen sind demnach eng miteinander verbunden. Mit anderen Worten, sie sind bei politischer Regulierung, die sich auf Legitimation bezieht, viel empfindlicher als I-Kuan-Dao und die Mazu-Gemeinschaften.

Darüber hinaus geht das Legitimationsproblem, im Gegensatz zu I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften, bei diesen religiösen Institutionen häufig mit der Bewältigung ihrer Popularitätsprobleme einher. Zur Bewältigung des Popularitätsproblems werden, wie erwähnt, oftmals neue Programme mit einer starken Anziehungskraft für Laien aufgestellt. Ihre innovativen Organisationsformen sowie Programme haben dabei aber wegen der „Neuheit“ meistens keine Tradition in der religio-kulturellen Konstellation. Daher kommt es so häufig vor, daß manche aus juristischer Sicht fragwürdig sind, auch wenn sie noch gegen kein Gesetz verstoßen. Dies trifft beispielsweise auf besondere Arten von Spendensammlung zu. Die öffentliche Spendensammlung moderner Form wurde beispielsweise vor dem Erfolg von Tzu-Chi in der religiösen Sphäre immer für etwas Zweifelhafte gehalten.³²⁵ Auch heute sind grundsätzlich nur zwei Arten von Spendensammlung für die soziale Öffentlichkeit relativ annehmbar: zum einen die öffentliche Spendenkasse zwecks Wohltätigkeit und zum anderen

die freiwillige Spende bei der kollektiven Anbetung neuer Art („*fa-hue*“).³²⁶ Die anderen Spendenformen unterliegen sehr stark der juristischen Überwachung. Am Ende der 1990er Jahre standen beispielsweise viele religiöse Institutionen esoterischer Art im Verdacht des Betruges beim Gelderwerb. Manche Institutionen, u.a. auch die In-Shin-Assoziation im unseren Fallbeispielen, wurden angeklagt und jeweils für unterschiedliche Zeitlang zum Stillstand gebracht.³²⁷ Je populärer eine solche Sekte ist, desto umfangreicher ist ihre finanzielle Grundlage und desto dringender steht sie unter dem juristischen Druck, ihre „innovative“ Spendensammlung bzw. ihr kommerzialisiertes Management zu legitimieren. Dies gilt ebenfalls für andere innovative Programme wie Fernseh-Mission und Herstellung verschiedener „religiösen Güter“. Deshalb fingen in der Krisenzeit die Zen-Sekten intensiv mit verschiedener Wohltätigkeit und kulturellen Programmen an, die politisch legitimiert waren, um ihre Legitimation zu beweisen.³²⁸ Mit einem Wort, bei solchen religiösen Institutionen werden mit der Entwicklung ständig das Popularitätsproblem und das mit diesem oft einhergehende Legitimationsproblem ausgelöst. Zur Bewältigung dieser Probleme werden daher politisch-legitime bzw. kulturell-populäre Ressourcen in ihrer Entwicklung ständig aufgenommen.

5.2.4. Die Tendenz der symbolischen Aneignung in Taiwan

Den vorhergehenden Diskussionen zufolge ist es ersichtlich, daß I-Kuan-Dao und die Mazu-Gemeinschaften bei ihrer Entwicklung kaum Identitätsprobleme hatten, Tzu-Chi und die Zen-Sekten hingegen in ihrer Entwicklung ständig mit Identitätsproblemen konfrontiert werden mußten. Das heißt, das Spannungsverhältnis zu der Umwelt war bei Tzu-Chi und den Zen-Sekten viel höher. Bei I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften sind das Legitimations-, das Identitäts- und das Popularitätsproblem grundsätzlich voneinander unabhängig. Die Aneignung von politisch-legitimen sowie kulturell-populären symbolischen Ressourcen jeweils zur Bewältigung des Legitimations- sowie des Popularitätsproblems lösen keine institutionelle Identitätskrise aus. Hingegen kommen die drei Probleme bei Tzu-Chi und den Zen-Sekten mit ihrer Entwicklung ständig in der Weise, daß sie einander bedingen, gemeinsam vor. Die Existenz und die Entwicklung solcher religiösen Institutionen wie Tzu-

³²⁵ Vgl. Jen-Chuan Wang und Shi-Wei Li, 2000, S. 54ff.

³²⁶ Siehe Yung-Men Wu, 1994, S. 126f.

³²⁷ Zu der Zeit wurde in der sozialen Öffentlichkeit heftig über die Legitimität solcher religiösen Sekten gestritten. Dies betraf damals fast alle Zen-Sekten und ähnliche Gemeinschaften. Fast alle Zen-Sekten waren zu der Zeit einer Legitimationskrise ausgesetzt und waren zumindest bei der Unternehmung der öffentlichen Spendensammlung sehr zurückhaltend. Vgl. dazu Zhi-Ming Cheng, 1998b, S. 198.

³²⁸ Siehe Min Ding, 1996, S. 22f.; Yung-Men Wu, 1996, S. 183.

Chi und der Zen-Sekten sind also sehr eng mit der Bewältigung der ständig aufkommenden Legitimations-, Identitäts- und Popularitätsprobleme verbunden. Dabei kann ihre symbolische Aneignung verschiedener kultureller Ressourcen aber aufgrund des Charakters der symbolischen Instrumentalisierung viel flexibler gestaltet werden als bei I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften, die wegen der notwendigen Synkretisierung nur einen relativ beschränkten Spielraum bei der symbolischen Aneignung haben.

Ungeachtet der Unterschiede bezüglich der Eigentümlichkeit der symbolischen Aneignung zwischen den durch Tauschpraxis charakterisierten zwei Typen von religiöser Institution zeigen sie allerdings bei dem Aneignungsprozeß doch eine Gemeinsamkeit: das Gewicht ihrer symbolischen Aneignung liegt heutzutage immer mehr auf gegenwärtigen politisch-legitimen und kulturell-populären Ressourcen als auf religio-kulturellen. Im Kaiserreich kamen Wechselbeziehungen zwischen verschiedenen religiösen Institutionen aufgrund der politischen Beschränkung, wie zuvor bereits erklärt, nur im lokalen Bereich vermöge der territorialen Affinität bzw. der Herkunftsverwandtschaft sporadisch vor. Solche sporadischen Wechselbeziehungen sind also vor allem durch die kulturelle Konstellation bedingt. Daher war die Rolle der symbolischen Ressourcen, die mit der habituell-kulturellen Konstellation verbunden waren, für die religiösen Einheiten relevanter. Seit dem Ende der 1980er Jahre erfahren aber in den religiösen Institutionen in Taiwan einige Aktivitäten sowie ihre entsprechenden Organisationsformen und -techniken einen Aufschwung und sind bei immer mehr religiösen Institutionen zu finden. Die politisch-legitime Wohltätigkeit wird beispielsweise, wie in Tabelle 4.1 bereits angezeigt worden ist, von allen vier Typen der religiösen Institutionen als Programme eingeplant. Außerdem gibt es seitdem noch viele weit verbreitete Elemente bzw. Programme, die nicht politisch-legitim sind, wie zum Beispiel die Einbeziehung des Bereiches der Massenmedien (von Broschüren bis Fernsehsendungen) und der Managementtechniken und die Kommerzialisierung der spezifischen religiösen Güter, die in der religiösen Sphäre populär geworden sind.³²⁹ Das besagt, daß die heutigen intensiven gegenseitigen Wechselwirkungen im Unterschied von dem vergangenen heterodoxen Bereich, nicht nur durch ihren überregionalen Umfang, sondern auch immer stärker durch die institutionell-strukturelle Ähnlichkeit geprägt sind, also durch die symbolische Affinität statt durch die territoriale und historische Affinität.³³⁰

Das Phänomen, daß sich das Gewicht der strategisch angeeigneten symbolischen Ressourcen von den religio-kulturellen auf die politisch-legitimen und kulturell-populären verlagert, kann

³²⁹ Siehe Hai-Yuan Chu, 1997, 233ff.

³³⁰ Unter verschiedenen Mazu-Gemeinschaften kann dies ebenfalls bestätigt. Siehe Shu-Ling Lin, 1998, S. 160.

bei den religiösen Institutionen von Tzu-Chi und den Zen-Sekten problemlos erklärt werden. Denn ihre ständig aufkommenden Identitätsprobleme sind so eng mit den Legitimations- und Popularitätsproblemen verbunden, daß sie sich mit der Entwicklung unaufhörlich die politisch-legitimen sowie kulturell-populären symbolischen Ressourcen aneignen müssen, um ihre Existenz aufrechtzuerhalten. Wie kann man dann dasselbe Phänomen bei der I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften erklären? Wenn das Legitimations- und das Popularitätsproblem für sie keine Existenzbedrohung bedeuten, was treibt sie dann dazu, sich tendenziell intensiver mit der Aneignung der politisch-legitimen und kulturell-populären symbolischen Ressourcen zu beschäftigen? Eine mögliche Antwort auf diese Frage ist dann der Hinweis auf die Wirkung der Homologien, d.h. auf die Entstehung einer objektiven Grundlage zwischen den religiösen Institutionen, die nicht nur auf einen gemeinsamen Tauschpartner hinweist, sondern auch auf eine gemeinsame Interessenkonstellation. Dabei geht es dann um den strukturellen Wandel von „Wechselbeziehung“ zu „Konkurrenzkampf“ zwischen den religiösen Institutionen – einen qualitativen Wandel. Um diesem Punkt genauer nachgehen zu können, müssen wir die tauschstrukturelle Bedeutung des Staates und der Bevölkerung für die einzelnen religiösen Institutionen noch näher betrachten. Die „Wohltätigkeit“ ist in unserer Fallstudie sowohl politisch-legitim als auch kulturell-populär. Daher bietet sie uns eine gute Möglichkeit, die Wirkungen des Staates sowie der Bevölkerung in den Tauschbeziehungen klar zu machen. Angesichts dieser Überlegung konzentriere ich mich im kommenden Abschnitt auf die Diskussion über die Entwicklung der „Wohltätigkeit“ in der religiösen Sphäre in Taiwan.

5.3. Religiöse karitative Tätigkeit im gegenwärtigen religiösen Sektor in Taiwan

In der Zeit des chinesischen Kaiserreiches geschah Wohltätigkeit immer sehr stark in Verbindung mit lokalen gemeinschaftlichen Interessen. Die unregelmäßige Spendensammlung zwecks spezifischer gemeinschaftlicher Verwendung, wie für den Ausbau von Straßen, Brücken sowie gemeinschaftlichen Dorftempeln, bildete die Hauptform der traditionellen Wohltätigkeit.³³¹ Diese Wohltätigkeit wurde aber grundsätzlich von den volkstümlichen Literaten bzw. den lokalen vornehmen Persönlichkeiten organisiert und war damit traditionell kaum in der Hand von religiösen Gruppen.³³² Die institutionalisierte karitative Unternehmung durch eine religiöse Gruppe war also in der traditionellen chinesischen Gesellschaft politisch nicht erlaubt. Ein von einer buddhistischen Mönchsgruppe eingerichtetes Krankenhaus gab es beispielsweise in China im achten Jahrhundert. Als sich aber damit zeigte, daß die Buddhisten einflußreicher geworden waren, wurde es wegen des Argwohns der politischen Macht sofort für verboten erklärt und damit unter staatliche Verwaltung gestellt. Danach gab es im chinesischen Kaiserreich kaum ein anderes nennenswertes Beispiel für eine religiös initiierte karitative Institution.³³³ Den religiösen Spezialisten, die traditionell entweder mit einer gewissen sozialen Verpflichtung volkstümlich-religiöse Dienste im lokalen Bereich leisteten oder in geschlossener Klosterform unter sich blieben, wurden im herrschenden politisch-ideologischen Rahmen der Trennung von ethischen und jenseitsbezogenen Diskursen kaum säkulare Angelegenheiten wie karitative Tätigkeiten in irgendeiner öffentlichen institutionellen Form erlaubt. Wenn überhaupt, war nur die von wenigen reichen bzw. mächtigen buddhistischen Kloster bzw. Tempeln geleistete Nothilfe in einer vorläufigen Form nach großen Naturkatastrophen zu finden. Sie konnte eben nur im lokalen Ausmaß unregelmäßig geleistet und deshalb nie institutionalisiert werden. Insgesamt können die religiösen Spezialisten in der Tradition der chinesischen Gesellschaft als apolitische Gruppe mit zurückhaltender Attitüde den säkular sozialen Angelegenheiten gegenüber bezeichnet werden.³³⁴

³³¹ Vgl. Fong-Mao Lee, 1994, S. 218f.

³³² Vgl. Siu-Rong Chang, 1980, S. 5.

³³³ Vgl. dazu Qi-Zi Liang, 1997, S. 23. Seit dem 13. Jahrhundert entwickelten sich in China die von den lokalen Persönlichkeiten geförderten beständigen karitativen Institutionen wie z.B. Witwenhäuser und Waisenhäuser allmählich, die hauptsächlich mit privaten Geldern von den betroffenen lokalen Gruppen oder manchmal auch mit lokaler amtlicher finanzieller Unterstützung eingerichtet wurden (Vgl. Dai, 1991, S. 45.). Solche karitativen Institutionen erfuhren dann im 17. Jahrhundert und besonders seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, einen Aufschwung. Jedoch blieb ihre karitative Tätigkeit prinzipiell stets auf den lokalen Bereich beschränkt. Die karitativen Institutionen wurden also nie in das bürokratische System inkludiert und sind nie zu einer überregionalen Angelegenheit geworden, auch wenn die lokale Bürokratie seit der Mitte des 18. Jahrhunderts bei solchen Angelegenheiten die einschlägige Überwachung bzw. Unterstützung immer intensiver unternommen hat. Vgl. Qi-Zi Liang, 1997, S. 103ff.; Zhi-Yu Wang, 1997, S. 249.

³³⁴ Siehe Zhung-Hua Gu, 2000, S. 650f.; Ching-Shen Huang, 2000, 321f.

In Taiwan gab es, wie auf dem Festland, nur manche großen lokalen Tempel, die bei großen Naturkatastrophen, wie schwerem Hochwasser und Dürreschäden, die Nothilfe der Versorgung mit Nahrungsmitteln vorläufig leisteten.³³⁵ Die karitative Tätigkeit hat also ebenfalls keine Tradition in der religiösen Sphäre in Taiwan.³³⁶ Die soziale Erscheinung, daß seit den 1980er Jahren immer mehr religiöse Institutionen karitative Programme durchführen, sollte daher nicht als die Fortentwicklung bzw. Wiederbelebung einer bestimmten religiösen Tradition angesehen werden. Vielmehr gilt die religiöse Wohltätigkeit in dem heutigen religiösen Sektor eher als eine Art von politisch legitimierter symbolischer Form, die von verschiedenen religiösen Institutionen jeweils auf eigene Art und Weise inkludiert und konkret programmiert wird, und sie wird damit zu einer populären symbolischen Ressource. In diesem Abschnitt soll erklärt werden, wie die Popularität der Wohltätigkeit in der religiösen Sphäre zustande kommt und welche Bedeutung diese Entwicklung hat.

5.3.1. Das Wachstum der religiösen Wohltätigkeit und der christliche Einfluß

In Taiwan übernahmen die christlichen Institutionen die Initiative für die Durchführung der religiösen Wohltätigkeit, die zwischen den 1940er und 1960er Jahren kräftig zunahm. Dies spiegelt sich in dem Wachstum der von den christlichen Denominationen gegründeten und verwalteten karitativen Institutionen wider, wie in Abbildung 5.1 angezeigt wird. Sie haben zu der Zeit außerhalb ihrer Missionsarbeit massiv mit verschiedenen Hilfeprogrammen in den unterentwickelten Gegenden angefangen. Unabhängig von dem System der staatlichen Bürokratie wurden die karitativen Tätigkeiten jeweils von den christlichen Organisationen aus eigener Kraft veranstaltet. Ihre karitativen Programme und Einrichtungen waren zu der Zeit hauptsächlich von „komplementärer“ Art, d.h., die Wohltätigkeit betraf in erster Linie die staatlich vernachlässigten Wohlfahrtsprobleme. Zunächst wurden karitative Tätigkeiten vor allem in zwei Bereichen, den klinischen Einrichtungen und der Armutsbekämpfung, gefördert, die mit der Kategorie der menschlichen Grundbedürfnisse zu tun haben.

³³⁵ Siehe Fong-Mao Lee, 1994, S. 204f.

³³⁶ Siehe Qi-Zi Liang, 1997, S. 24.

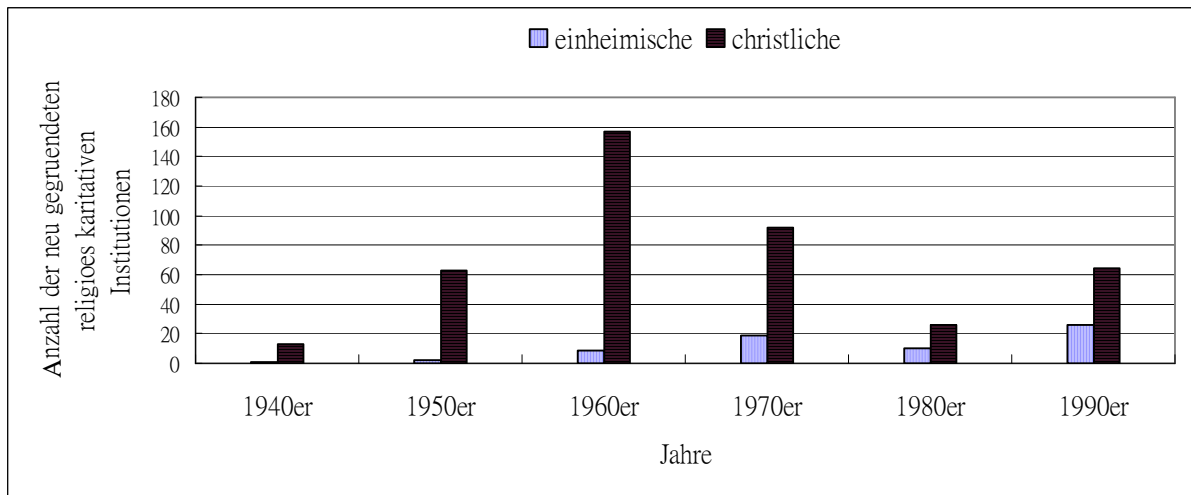


Abbildung 5.1 Das Zunahmeverhältnis der religiös karitativen Institutionen³³⁷

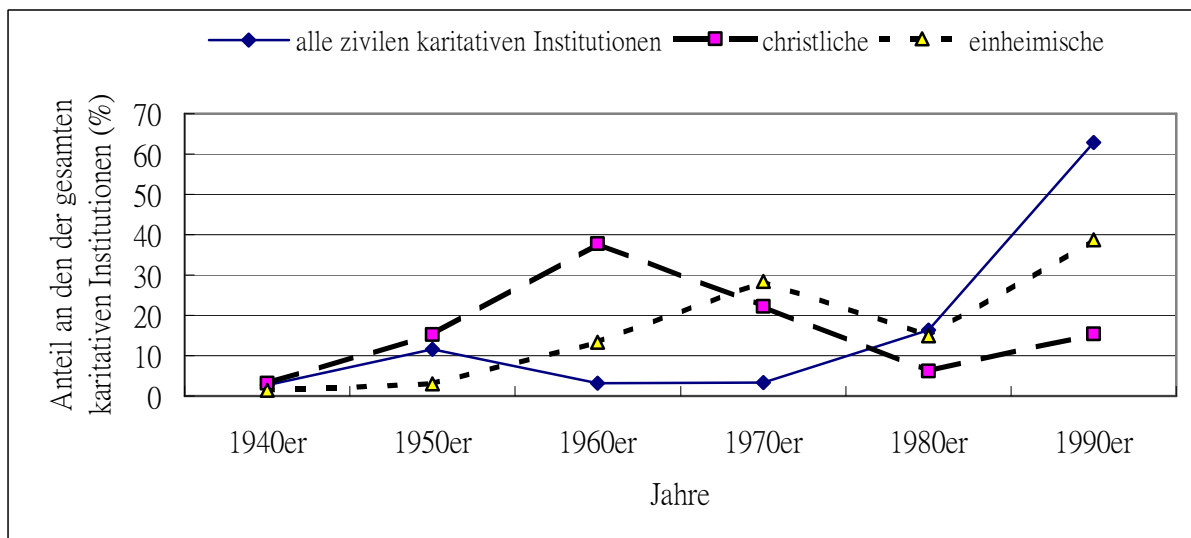


Abbildung 5.2 Die Entwicklung der Anteilverteilung der neu gegründeten karitativen Institutionen³³⁸

In Abbildung 5.2 wird das Wachstum der christlichen karitativen Organisationen der Entwicklung aller karitativen Zivilorganisationen gegenübergestellt, die nämlich sowohl die religiösen als auch die nicht-religiösen karitativen Organisation einschließt. Diese Abbildung 5.2 ergibt, daß der Anteil von 37,83% der heutigen christlichen karitativen Organisationen (bei einer Gesamtanzahl von 415) in den 1960er Jahren gegründet worden ist, aber zu derselben Zeit nur 3,1% aller heutigen karitativen Zivilorganisationen (mit der Gesamtanzahl

³³⁷ Siehe die staatlichen Statistik für das Jahr 2000, S. 34, 67; Vgl. Wang, 2001, S. 43,99.

von 4740) gegründet worden sind. Hingegen kam der Anteil von 62,9% aller gegenwärtigen karitativen Zivilorganisationen in den 1990er Jahren zustande, bei den christlichen hingegen nur ein Anteil von 15,42%. Das besagt, daß das Wachstum der christlichen karitativen Organisationen nicht mit der allgemeinen Entwicklung aller karitativen Zivilorganisationen in Taiwan übereinstimmt, die die Popularität der gesamten karitativen Tätigkeiten in Taiwan widerspiegelt.³³⁹ Daher kann die Zunahme der christlichen karitativen Tätigkeit in dem Zeitraum von den 1950er bis zu den 1960er Jahren keineswegs auf die flauere Entwicklung der gesamten karitativen Tätigkeiten in der ganzen Gesellschaft, wie sie in Abbildung 5.2 angezeigt ist, zurückgeführt werden. Der intensive Einsatz der christlichen Institutionen in karitativer Hinsicht sollte infolgedessen als eine Pionierunternehmung in Taiwan angesehen werden. Zu der Zeit standen außerdem die politisch legitimierten symbolischen Ressourcen der konfuzianischen Elemente im Vordergrund aller kulturellen Sektoren (vgl. 1.3).³⁴⁰ Daher war vielmehr die Aneignung der konfuzianischen statt der karitativen Elemente bei den einheimischen religiösen Institutionen die dominante Erscheinung. Wenn es zu der Zeit jedoch überhaupt von den einheimischen religiösen Institutionen unternommene karitative Tätigkeiten gab, geschahen sie auch nur sehr sporadisch und vorübergehend, und zwar nach wie vor in der traditionellen Form bezüglich des Aufbaus der Infrastruktur zugunsten des territorial beschränkten Wohnbezirkes.³⁴¹

Im Gegensatz zu den christlichen karitativen Organisationen steht die Entwicklung der einheimischen religiösen Wohlfahrtseinrichtungen relativ enger mit dem allgemeinen Wachstum aller karitativen Zivilorganisationen in Korrelation: Ebenfalls erreichte der Anteil der einheimischen religiösen Wohlfahrtsorganisationen wie die gesamten karitativen Zivilorganisationen seinen Höhepunkt (etwa 40%) erst in den 1990er Jahren.³⁴² Das bedeutet, daß das kräftige Wachstum der christlichen karitativen Tätigkeiten in den 1960er Jahren

³³⁸ Ebda.

³³⁹ Das Wachstum der christlichen karitativen Organisationen entsprach fast identisch der Entwicklung der christlichen Institutionen, wie in Kapitel 3 geschildert. Das Nachlassen des Wachstums der christlichen karitativen Organisationen in den 1970er Jahren und den 1980er Jahren dürfte dementsprechend mit der Stagnation der christlichen Entwicklung zusammenhängen.

³⁴⁰ Seit 1967 wurde die politisch geleitete kulturelle Bewegung der „kulturellen Renaissance“ mit einer stark durch konfuzianische Elemente geprägten ethischen Lehre sowie sozialer Moral in der Gesellschaft massiv gefördert. Dies dauerte bis in die 1980er Jahre hinein an. Seit den 1980er Jahren läßt das Gewicht der konfuzianischen Prägung allmählich nach, auch wenn die soziale Moral weiterhin stark gefördert wird.

³⁴¹ Fong-Mao Lee, 1994, S. 218ff.

³⁴² In Abbildung 5.2 sieht man, daß der Prozentanteil der neuen einheimischen karitativen Zivilorganisationen eine „rückwärtige“ Tendenz in den 1980er Jahren zeigt. Aber wenn man sich die Anzahl der karitativen Organisationen genau anschaut, weiß man, daß die einheimische karitative Organisation in den 1970er Jahren neunzehn und in den 80er zehn betrug. Weil die beiden Anzahlen so gering sind, muß man die bildlich absteigende Entwicklung nicht unbedingt als „rückwärtig“ bezeichnen. Sie kann eben auch für Stagnation gehalten werden. Hingegen ist die Anzahl der christlichen karitativen Einheiten in der gleichen Periode von 92 auf 26 gesunken. Die rückwärtige Entwicklung ist also in dem christlichen Fall eindeutig.

offensichtlich keine eindeutige Resonanz unter den einheimischen religiösen Institutionen gefunden hat.³⁴³ Abgesehen von einem Eindruck von der eigentümlichen Entwicklung der christlichen Wohltätigkeit, bekommt man ein Gesamtbild der allgemeinen karitativen Entwicklung in Taiwan: Seit dem Ende der 1970er Jahre setzte das Wachstum der karitativen Tätigkeiten und Einrichtungen langsam ein, und ihr Aufschwung kam seit den 1990er Jahren zustande.

Das Gesamtbild der religiösen karitativen Entwicklung stellt sich nicht nur in dem Wachstum der Anzahl der religiösen karitativen Institutionen dar. Sondern es kann ebenfalls durch andere statistische Daten bezüglich der karitativen Veranstaltungen bestätigt werden: Nach der staatlichen Statistik im Jahr 1987 haben z.B. nur 25,58% der als „religiöse Organisation“ registrierten religiösen Institutionen zumindest einmal irgendeine Wohltätigkeit geleistet. Der Anteil stieg im Jahr 1996 auf 46,86% an.³⁴⁴ Außerdem betrug die Häufigkeit der Wohltätigkeitsaktivität im Jahr 1992 durchschnittlich noch nur 3,5 Male pro „religiöse Organisation“, und sie steigerte sich 1996 auf 7,52 Male, und im Jahr 2000 noch höher, auf 18,13 Male.³⁴⁵ Nach diesen Angaben liegt es nahe, daß die Wohltätigkeit in den 1990er Jahren im allgemeinen mit einem drastischen zunehmenden Gewicht geleistet worden ist. Es gibt also immer mehr „religiöse Organisationen“, die immer intensiver Wohltätigkeit leisten.

In vielerlei Hinsicht ist die religiöse Institution von Tzu-Chi die Avantgarde der populären Entwicklung der religiösen Wohltätigkeit unter den einheimischen Institutionen in Taiwan. Ihre karitativen Unternehmungen zählten beispielsweise zu den frühesten karitativen Versuchen in institutionalisierter Form. Der Umfang des karitativen Arbeitsbereiches und das Ausmaß ihrer karitativen Programme sind außerdem enorm breit, groß und keine andere Organisation ist ihr diesbezüglich überlegen (vgl. 4.3.3). Sie ist auch die allererste religiöse Institution in Taiwan, deren Programmplanung vorwiegend auf karitative Tätigkeit zugeschnitten ist. Ihre karitativen Tätigkeiten sind außerdem, im Gegensatz zu anderen einheimischen religiösen karitativen Institutionen, in vielerlei Hinsicht den christlichen

³⁴³ Zu der Zeit blieben die einheimischen religiösen Institutionen grundsätzlich in der traditionell gemeinschaftlich-konventionellen Tauschform. Die Wechselbeziehungen zwischen verschiedenen einheimischen religiösen Institutionen waren noch sehr sporadisch. Vor allem wurden christliche Institutionen bis 1990 nicht auf der gleichen juristischen Basis mit den Einheimischen behandelt. Die Wechselbeziehungen zwischen den Christlichen und den Einheimischen waren daher noch kaum zu spüren, auf jeden Fall gab es keinen strukturellen Zusammenhang.

³⁴⁴ Die statistischen Angaben ergaben sich aus den Fragenbögen, die das Innenministerium bei allen registrierten „Zivilorganisationen“ einschließlich der „religiösen Organisationen“ sendet. In den Fragenbögen wird in Bezug auf karitative Tätigkeit beispielsweise die Frage gestellt, wieviel Male die befragte Organisation die karitative Tätigkeit im vorletzten Jahr geleistet hat. Vgl. Staatliche statistische Angaben im Jahr 1989, 1992, 1996 und 2000. jeweils in der Seite 34, 45, 32, 67.

³⁴⁵ Ebd. Die Seitenangabe ist in der Folge: S. 35, 46, 34, 68.

karitativen Tätigkeiten ähnlich, wie noch zu erörtern ist. Für die Erklärung ihrer gegenwärtigen enorm einflußreichen Unternehmung sollte man also den Einfluß der christlichen Wohltätigkeit auf Tzu-Chi nicht übersehen. Die Führerin von Tzu-Chi, Meisterin Cheng-Yen, hat z.B. einmal in ihrem biographischen Bericht erzählt, daß ihr ursprüngliches Motiv zur Entwicklung der heutigen umfangreichen karitativen Tätigkeiten von einem für sie persönlich sehr beeindruckenden Gespräch in ihrer frühen Zeit mit drei christlichen Nonnen inspiriert worden sei.³⁴⁶ Auch wenn man ihre Grundidee der institutionellen Konzeption hier nicht zu schnell allein auf die persönliche Inspiration in einem Gespräch zurückführen werden sollte, liegt es zumindest nahe, daß die christliche Wohltätigkeit als ein Vergleichsbezug für Tzu-Chi in der Entwicklung rezipiert worden ist.

Diejenigen religiösen Institutionen, die ihre karitativen Tätigkeiten in so pluralisierter und so organisierter Form wie Tzu-Chi gestalten, haben zwar einflußreiche und umfangreiche Wirkungen, und vertreten die neue Tendenz der karitativen Tätigkeiten in Taiwan, der Anteil solcher religiösen Institutionen ist aber in Taiwan immer noch die Minderheit. Die Wohltätigkeit, die die meisten einheimischen religiösen Institutionen leisten, nimmt eher die traditionelle lokale und provisorische Form an, im Gegensatz zu der institutionalisierten beständigen Form wie bei den christlichen Organisationen bzw. bei Tzu-Chi. Deren entscheidende Unterschiede können mit den folgenden Punkten bezeichnet werden: Erstens: Hinsichtlich der Organisationsform sind die christlichen Wohlfahrtseinrichtungen jeweils unabhängig von den missionarischen Anstalten wie Kirche und Gemeinde und haben eigene, eigenständige Verwaltungseinheiten. Hingegen ist eine institutionelle Trennung bei den meisten einheimischen religiösen Wohlfahrtseinrichtungen nicht gegeben.³⁴⁷ Zweitens: Das Gewicht der christlichen Wohltätigkeit ist seit den 1980er Jahren allmählich von dem Hilfeprogramm bezüglich der „Grundbedürfnisse (survival-based needs)“ auf ein Hilfeprogramm bezüglich der „Sicherheitsbedürfnisse (security-based needs)“ verlagert worden.³⁴⁸ Die Programme der meisten einheimischen religiösen Wohltätigkeitsaktivitäten

³⁴⁶ Auf die Frage von den katholischen Nonnen, ob die buddhistischen Institutionen überhaupt die Gemeinden, Krankenhäuser und Altersheime in der Gesellschaft einrichten, wie die katholischen Institutionen aus Nächstenliebe in der Welt machen, antwortete Cheng-Yen 1993: „Es ist bedauerlich, daß es vor 27 Jahren wirklich nicht gab. Denn die Buddhisten hatten immer eine zurückhaltende Vorstellung, daß sich geleistete Wohltaten nicht erfahren lassen müssen. Die Meisten machten etwas Gutes in eigener Art und zwar in einer sehr latenten Form. Allerdings das Potential dafür war eigentlich sehr groß. Das Problem lag nur darin, daß es nicht organisiert wurde. Die Wörter der katholischen Nonnen hatten mich dazu angereizt, und meine Überzeugung davon verstärkt, die latenten Kräfte zu organisieren und mit der karitativen Tat anzufangen.“ Zitiert nach Annalen von Tzu-Chi, 1993, S. 19.

³⁴⁷ Vgl. Shun-Ming Wang, 2001, S. 113.

³⁴⁸ Die Grundbedürfnisse beziehen sich auf unabdingbare Bedingungen für das menschliche Leben, vor allem auf die Ernährungen. Hingegen handelt es sich bei den Sicherheitsbedürfnissen um präventive Pflegebedingungen. Der Unterschied bezüglich der Konzipierung bei der Programmplanung besteht darin, daß

sind hingegen noch immer überwiegend auf menschliche Grundbedürfnisse ausgerichtet. Drittens: Die Wohlfahrtskonzepte der einheimischen religiösen Institutionen werden meistens in erster Linie auf der Basis ihres spezifischen Deutungssystems anstatt aufgrund des Bedarfs der Betroffenen programmiert. Sie sind also meistens durch ihre eigene Gruppeninteressen geprägt. Hingegen kam die christliche Wohltätigkeit diesbezüglich besser im Kontext von sozialen Problemen entsprechende Hilfeprogramme zu deren spezifischer Lösung hervorbringen, wobei diese in relativ beständigerer Form vorangetrieben wurden. Viertens: Ausgehend von der Unterscheidung zwischen dem gemeinschaftlich-öffentlichen Service und dem um das Individuum zentrierten karitativen Hilfeprogramm ist es ersichtlich, daß die christliche Wohltätigkeit schwerwiegend auf die individuelle Pflege ausgerichtet ist, sich die einheimische religiöse Wohltätigkeit hingegen in erster Linie mit dem öffentlichen Wohl der Glaubensgemeinschaft bzw. des Wohnbezirkes beschäftigen, wie mit den gemeinschaftlich-öffentlichen Einrichtungen (Bibliotheken, Kindergarten usw.). Damit ist die christliche Wohltätigkeit weniger durch einen territorialen Charakter bzw. ein soziales Beziehungsnetzwerk geprägt als die meiste einheimische Wohltätigkeit. Hinsichtlich der vorgenannten Punkte ist die karitative Tätigkeit von Tzu-Chi der christlichen ähnlich. Diese ähnliche Prägung bestätigt abermals den Zusammenhang zwischen dem christlichen Entwicklungskonzept für die karitative Programmplanung und dem von Tzu-Chi.

Angesichts der herrschenden Rolle von Tzu-Chi in Bezug auf ihre erfolgreiche karitative Tätigkeit besteht sicherlich die Möglichkeit, daß sie großen Einfluß auf die anderen einheimischen Institutionen gewinnt und damit mit dem Wachstum der einheimischen religiösen Wohltätigkeit in Taiwan in Zusammenhang steht. Es stellt sich aber die Frage, inwiefern es einen Einfluß der Wohltätigkeit von Tzu-Chi bzw. den christlichen Institutionen auf die Entwicklung der einheimischen karitativen Tätigkeiten gibt. Aufgrund der großen Unterschiede zwischen der Wohltätigkeit von Tzu-Chi bzw. der christlichen Institutionen und derjenigen anderer einheimischer Institutionen (außer Tzu-Chi und wenige Ausnahmen)³⁴⁹ kann man es zumindest festlegen, daß ihre Wirkungen, wenn es sie überhaupt gibt, keineswegs durch die Verbreitung einer bestimmten Organisationsform oder Programmierungsvorstellung oder durch die Übertragung eines bestimmten Anliegens bzw. Konzeptes zustande kommen. Auf jeden Fall sollte dies mit den Wechselbeziehungen zwischen den religiösen Institutionen der homologen Position aus der Sicht der

die Programme des ersten Typus nur bestimmte Zielgruppen betreffen, die des zweiten Typus hingegen alle Menschen einschließen. Vgl. Ling-ling Li, 1994, 121f.; Shun-Ming Wang 2001, S. 115f.

³⁴⁹ Die Ausnahme sind außer Tzu-Chi beispielsweise die buddhistische Institution „*Fo-Guang-Shen*“ und der Tempel „*Xing-Tian-Gong*“. Vgl. Ching-Shen Huang, 2000, S. 324f.

praxeologischen Ökonomie auf irgendeiner Weise zusammenhängen. Daher wird im Folgenden angesichts ihrer jeweiligen Tauschbeziehungen näher behandelt.

5.3.2. Die religiöse Wohltätigkeit als politisch legitimierte symbolische Ressource

Vor den 1980er Jahren befand sich die ganze Gesellschaft von Taiwan in der politisch geförderten kulturellen Bewegung namens „kulturelle Renaissance“, die die konfuzianisch geprägten Werte und die entsprechende soziale Moral in den Mittelpunkt stellte.³⁵⁰ Die religiöse Sphäre war davon ausnahmslos betroffen. Einige Reformmaßnahmen bezüglich religiöser Angelegenheiten wurden zu der Zeit eingeleitet. Die Extravaganz mancher konventioneller Feste und Zeremonien wurde beispielsweise offiziell für unnötige Vergeudung erklärt und damit von ihr abgeraten.³⁵¹ Die organisatorische Umstrukturierung bzw. amtliche Registration der volkstümlichen religiösen Institutionen wurde außerdem seitdem ständig offiziell gefördert. Die Reformmaßnahmen wurden damals aber eher für die staatlichen Verwaltungszwecke geplant. Das heißt, die Priorität des vorsorglichen Verwaltungsprinzips wurde eigentlich vor das aktive Integrationsprinzip gesetzt.³⁵² Erst seit den 1980er Jahren setzt der Staat viele Förderungsprogramme ein, um die soziale Rolle der religiösen Institutionen intensiv zu regulieren und zu versuchen, sie in die Staatsbildung zu integrieren, wie z.B. zur Unternehmung der karitativen Tätigkeiten sowie um die soziale Kultivierung zu befördern.³⁵³ Der Grund für die Veränderung der politischen Maßnahmen bezüglich der religiösen Angelegenheiten liegt nach wie vor grundsätzlich in politischen Überlegungen: Der Staat bemüht sich darum, bestimmte Wohlfahrtsaufgaben auf die Nicht-Regierungsorganisationen, u.a. auch auf die religiösen Institutionen zu verteilen, indem er die lokalen und sozialen Ressourcen in Verbindung mit anderen politischen Maßnahmen und Staatsplanungen zu bringen und effektiv zu verwenden versucht.³⁵⁴ Diesbezüglich schrieb der Staat beispielsweise am Anfang der 1980er Jahre einige gesetzliche Anweisungen bezüglich der Unternehmung der religiösen Wohltätigkeit und der kulturellen Programme zwecks sozialer Kultivierung vor.³⁵⁵ Seit 1981 fand jährlich eine Preisverleihung für diejenigen religiösen Institutionen statt, die sich intensiv für verschiedene Wohltätigkeitsaktivitäten bzw.

³⁵⁰ Dies kann durch die angegebenen Maßnahme in den „Jährlichen Berichten des Innenministeriums“ von dem Zeitraum bestätigt werden.

³⁵¹ Siehe Jen-Chuan Wang und Shi-Wei Li, 2000, S. 54f.; Jährliche Berichte des Innenministeriums von 1962-1965.

³⁵² Siehe Laliberté, 2003, 176ff.

³⁵³ Zhi-Yu Wang, 1997, S. 311.

³⁵⁴ Siehe Hsiu-Rong Chen, 1998, S. 65f.

³⁵⁵ Vgl. Shun-Ming Wang, 1999a, S. 66f.

soziale Kultivierung einsetzen.³⁵⁶ Die politisch als relevant für die Preisverleihung anerkannten Tätigkeiten können auf drei Kategorien aufgeteilt werden: Unternehmung zum öffentlichen Wohl, karitative Unternehmung und Programm zwecks sozialer Kultivierung wie in Tabelle 5.1 aufgelistet.³⁵⁷

I. Unternehmung zum öffentlichen Wohl	<ol style="list-style-type: none"> 1. institutionelle Kinderversorgung: Einrichtung von Kindergärten, Anvertrautenprogrammen usw. 2. institutioneller Hilfeservice für Jüngendliche: Berufsvermittlung, Einrichtung von Stipendien usw. 3. institutionelle Hilfeprogramme für Frauen 4. Versorgungsinstitution für die Alten: Altenheim, Pflegeservice usw. 5. institutionelle Hilfeprogramme für Behinderte: Trainingsprogramme, Pflegeservice usw. 6. gemeinschaftliche Wohlfahrtseinrichtungen: medizinische Einrichtungen, Bibliotheken usw.
II. karitative Unternehmung	<ol style="list-style-type: none"> 1. finanzielle Unterstützung für die Lebenshaltung der armen Familien 2. Nothilfe verschiedener Art für einzelne Lebensschwierigkeiten bzw. bei umfangreichen Katastrophen 3. ambulanter medizinischer Service 4. andere altruistische Tätigkeiten bezüglich spezifischer Vorfälle.
III. Programm zur sozialen Kultivierung	Alle Arten von kulturellen Programmen, die anhand der Förderung körperlicher und vor allem geistiger Kultivierung des Individuums auf den Aufbau der sozialen Moral und die gesellschaftliche Stabilität ausgerichtet sind.

Tabelle 5.1 Die amtlich angegebenen religiösen Wohltätigkeiten und kulturelle Programme für die staatliche Preisverleihung

Die Tabelle zeigt, daß es bei der ersten Kategorie (Unternehmung zum öffentlichen Wohl) in erster Linie um die Einrichtung von beständigen Institutionen zugunsten den gemeinschaftlich-öffentlichen Interessen geht. Wegen ihrer Beständigkeit sowie des infrastrukturellen Bedarfs der entsprechenden Einrichtungen fordert die Wohltätigkeit der ersten Kategorie außerdem einen relativ höheren finanziellen Aufwand. Hingegen sind die Programme der zweiten Kategorie (karitative Unternehmung) im Grunde genommen eher auf individuelle Probleme ausgerichtet. Die einschlägigen Services und Ansprüche sind damit flexibler und meistens zeitlich variiert. Solche Programme wandeln sich leicht mit der

³⁵⁶ Ebda. S. 58f.

Veränderung ihrer Rahmenbedingungen, die mit der einzelnen institutionellen Entwicklung zusammenhängt. Die erste und die zweite Kategorie betreffen doch gemeinsam die Wohltätigkeit an, die offiziell dazu zugewiesenen Begriffe differenzieren sich aber in der chinesischen Sprache: „Unternehmung zum öffentlichen Wohl“ (*gong-yi-shi-yie*) und „karitative Unternehmung“ (*tzi-shan-shi-yie*). Die Programme der dritten Kategorie (Programme zur sozialen Kultivierung), die offiziell als eine Art von sozialem Service altruistischer Art (*she-hue-fu-wu*) angesehen werden, werden meistens von den einzelnen religiösen Institutionen in Verbindung mit ihren jeweiligen religiösen Elementen von missionarischer Bedeutung geplant. Weil Hauptziel der sozialen Kultivierung angeblich in der Stabilisierung der sozialen Ordnung und sozialen Moral bzw. im Sozialwohl liegt, werden solche sozialen Services im Rahmen des kulturell anerkannten Handlungsbegriffs „das Gutes tun“ (*zuo-shan-shi*) im weitesten Sinne als eine Unternehmung zum sozialen Wohl angesehen.

Alle drei Kategorien sind, wie erwähnt, politisch legitimiert und gehören zu den Kriterien der Preisvergabe. Die Preiskrönung sowie der Ruhm für die intensive Teilnahme an Wohltätigkeit gelten als eine Art von ehrenhaftem „Titel“, der mit keiner Subvention verbunden ist.³⁵⁸ Der Titel kann in diesem Sinne als eine Art von symbolischem Kapital angesehen werden, dessen Bedeutung im Tauschverhältnis zwischen dem religiösen Sektor und dem politischen Monopolwesen verstanden wird. Zur Erlangung des „Titels“ haben aber die drei Kategorien dieselbe Qualifikationswirkung. Jede religiöse Institution kann daher je nach den eigenen Möglichkeiten ihren Schwerpunkt auf spezifische „Wohltätigkeit“ setzen. Das heißt, die „Wohltätigkeit“ sowie die karitative Bedeutung werden jeweils in verschiedenen religiösen Institutionen durch praktische Programmierung ganz auf eigene Art und Weise aufgenommen. Im Folgenden wird gezeigt werden, wie sie bei verschiedenen religiösen Institutionen wahrgenommen und unterschiedlich in Programme umgesetzt wird.

Man kann zunächst drei Kategorien der Wohltätigkeit durch das Merkmal ihrer gezielten Wohlfahrt wie folgt unterscheiden, daß das angestrebte Wohl bei der ersten Kategorie die „Gemeinschaft“ eines Wohngebietes betrifft, bei der zweiten das „Individuum“ und bei den dritten das „Soziale“ bzw. die „Gesellschaft“. Aufgrund dieser Unterscheidung können aus dem unterschiedlichen Gewicht ihrer karitativen Unternehmungen im Folgenden verschiedene Bedeutungen ihrer „Wohltätigkeit“ erschlossen werden.

³⁵⁷ Ebda. S. 68.

³⁵⁸ Eines der wichtigen Kriterien für den Preisträger ist hingegen die Höhe des ausgegebenen finanziellen Betrages für die „Wohltätigkeit“ innerhalb des vorigen Jahres. Vgl. „Broschüre der Preisverleihung an religiösen Tempel und Kirchen anlässlich ihrer Wohltätigkeiten in Taiwan (2000)“, 41ff., Innenministerium, Taipei. Vgl. dazu auch Hsiu-Rong Chen, 1998, S. 98.

(a.) Wohltätigkeit bei I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften

Bei den religiösen Institutionen, die durch das Medium des „Glaubens“ institutionalisiert worden sind, werden die karitativen Programme vorwiegend in der vorgenannten ersten Kategorie gestaltet.³⁵⁹ Dies repräsentiert die um die Gemeinschaft zentrierte Eigentümlichkeit ihrer karitativen Programme. Die einzelne stationäre karitative Einrichtung, deren Wirkungsumfang lokal beschränkt ist, bietet beispielsweise Service hauptsächlich zugunsten des Wohngebietes der eigenen Glaubensgemeinschaft an. Die Spenden stammen also prinzipiell aus derselben Gemeinschaft, die Vorteile aus den karitativen Einrichtungen ziehen kann – man spendet für seine eigene Gemeinschaft. Dies ist bei den eigenständigen Glaubensgemeinschaften von I-Kuan-Dao sowie einzelnen Mazu-Gemeinschaften eindeutig zu sehen.³⁶⁰ Das heißt, das finanzielle Einnahme-Ausgabe-Verhältnis der Spende stellt dementsprechend einen geschlossenen finanziellen Kreislauf dar. Gerade durch den geschlossenen Kreislauf der Spenden wird eine zuverlässige Grundlage für die Spendeneinnahme geschaffen. Eigentlich steht das Gemeinwohl der eigenen Glaubensgemeinschaft im Mittelpunkt der Wohltätigkeit solcher religiösen Institutionen. Die Vorstellung des gemeinschaftlich geprägten „Gemeinwohls“ gilt bei solchen religiösen Institutionen als nichts anderes denn eine konkrete Darstellung der gemeinschaftlichen Konnotation der „Gabe“ ihrer grundlegenden Tauschpraxis.³⁶¹

Darüber hinaus werden bei I-Kuan-Dao die kulturellen Programme der dritten Kategorie ebenfalls sehr intensiv geplant.³⁶² Aber sie sind meistens durch die Funktion der Verstärkung der Solidarität ihrer Anhängerschaft geprägt.³⁶³ Das heißt, die kulturellen Programme von I-Kuan-Dao, die zur Förderung und Aufrechterhaltung der sozialen Moral in vielfältigen Formen wie kulturellen Vorträgen, Seminaren, Workshops, Kursen zum Vermitteln verschiedener traditioneller Künste bzw. Unterhaltungsfertigkeiten usw. veranstaltet werden, haben stets Glaubenselemente und eine bestimmte religiöse Prägung mit spezifischen Glaubenselementen im Hintergrund. Dies zeigt abermals ihren Charakter der Synkretisierung bei der Aneignung der symbolischen Ressourcen bzw. Programme (vgl. 5.2.1). Sie interpretieren nach ihrem spezifischen Deutungssystem das „soziale Wohl“, indem sie die kulturellen Programme in Verbindung mit bestimmten Elementen ihres Glaubenssystems

³⁵⁹ Dies kann von der Liste der gekrönten religiösen Institutionen und ihrer geleisteten Tätigkeiten festgestellt werden. Vgl. z.B. die Liste von 2000. .

³⁶⁰ Siehe Wei-Xien Huang, 1987, S. 34; Shu-Ling Lin, 1989, S. 81 und 97.; Yi-Dao Li, 2000, S. 73.

³⁶¹ Vgl. Fong-Mao Lee, 1994, S. 219.; Wei-Xien Huang, 1997, S. 124.

³⁶² Siehe Rong-Ze Lin, 1992, S. 179ff.; Wan-Chuan Lin, 1994, 78f.; Fong-Mao Lee, 1994, 201f.

³⁶³ Vgl. die erfolgreichen kulturellen Programme für die institutionelle Expansion bei der Zweiglinie „*fayichungder*“, Jing-Yi Wu, 1998, 36ff.

setzen. Dabei steht das Ziel der Anwerbung der Anhänger und der Verstärkung der Binnensolidarität zugunsten eigener Glaubensgemeinschaft eben stets im Hintergrund.³⁶⁴

(b.) Wohltätigkeit bei Tzu-Chi und den Zen-Sekten

Im Gegensatz zu I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften haben die karitativen Programme der religiösen Institutionen, die wie Tzu-Chi und Zen-Sekten auf das Institutionalierungsmedium von „Praktizierung“ angewiesen sind, ihren Schwerpunkt eher in der zweiten und der dritten Kategorie.³⁶⁵ Weil es bei der Tauschpraxis innerhalb solcher religiösen Institutionen an gemeinschaftlicher Bedeutung fehlt, können sich ihre karitativen Programme zu einer Form ohne territoriale und gemeinschaftliche Beschränkung entwickeln. Sie beschäftigen sich relativ wenig mit der Wohltätigkeit der ersten Kategorie. Denn ihre Mitgliedschaft ist kaum durch territoriale Affinität, sondern vielmehr, wie erwähnt, durch die verpflichtete Regelbefolgung bei den hierarchisierten verschiedenen Teilnahmeformen geprägt. Die karitative Einrichtung von lokalem Ausmaß ist damit für sie aus missionarischen Überlegungen von nur geringer Bedeutung.

Außerdem ist der finanzielle Aufwand für Gründung und Aufrechterhaltung mehrerer Einrichtungen mit umfangreicherer Zielgruppe für die meisten kleineren religiösen Institutionen solchen Typs zu groß und deshalb nicht praktisch. Dies trifft auf alle vier genannten Zen-Sekten und viele andere derartige religiöse Institutionen zu. Tzu-Chi ist hingegen eine von wenigen Institutionen, die ausnahmsweise größere Einrichtungen unterhalten und außerdem dazu fähig sind, so vielfältige karitative Programme von fast allen Kategorien zu veranstalten. Aber auch wenn Tzu-Chi die karitativen Programme der ersten Kategorie ausführt, sind die Grundgedanken bezüglich der Einrichtungen nicht, wie bei I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften, so stark durch den lokalen und gemeinschaftlichen Charakter geprägt,³⁶⁶ sondern grundsätzlich mit Bezug zu der allgemeinen Vorstellung von dem „Individuum“ gedacht. Die allerletzte Zielgruppe soll bei Tzu-Chi als das verallgemeinerte „Individuum“ in der Gesellschaft verstanden werden, das nicht auf irgendeine Gemeinschaft beschränkt sein kann. Man spendet für einen Anderen – einen „verallgemeinerten Anderen“ als Gegenpol des „Selbst“. Damit entsteht auch kein

³⁶⁴ Die Mazu-Gemeinschaft organisiert nur wenig die Programme der dritten Kategorie. Der Grund dafür liegt m.E. darin, daß sie kein institutionalisierte Instanz für die Strukturierung des Deutungssystems haben (vgl. 4.3.2). Es fehlt bei ihnen also an die Möglichkeit der effektiven **ziolorientierten** Synkretisierung.

³⁶⁵ Vgl. Zhi-Ming Cheng 1998b, 43ff.; Shun-Ming Wang, 1999b, S. 267f.

³⁶⁶ Ihre Einrichtungen haben beispielsweise meistens viele Filiale in verschiedenen Regionen. Die entsprechenden Services sind also eindeutig überregional. Vgl. 4.3.3.

geschlossener finanzieller Zielgruppe-Spendegruppe-Kreislauf im Rahmen einer Gemeinschaft wie bei I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften. Die finanzielle Basis von Tzu-Chi ist so reichlich, daß sie durch ihr Filialsystem die Zielgruppen der karitativen Programme im überregionalen Ausmaß einschließen kann. Außerdem ist das diskursive Merkmal solcher religiöser Institutionen, wie im vorhergehenden Kapitel diskutiert, durch das „Selbst“, also das „gegenwärtige/vollkommene Selbst“ charakterisiert. In diesem diskursiven Rahmen kann die karitative Bedeutung bloß im Sinne von zugunsten eines anderen „Selbst“ verstanden werden. Das *alter* wird für das *ego* als ein notwendiges Mittel zur Erlangung des Zustandes des „vollkommenen Selbst“ instrumentalisiert.³⁶⁷ Die altruistischen Hilfeprogramme sind also angesichts des Kardinalpunktes des „Selbst“ sehr stark auf individuelle Probleme bzw. Bedürfnisse akzentuiert. In diesem diskursiven Rahmen wird daher die Wohltätigkeit der zweiten Kategorie bei solchen religiösen Institutionen besonders hervorgehoben. Vor allem von den religiösen Institutionen kleineren Umfangs wie den Zen-Sekten, die eben nicht so hinreichende finanzielle Quellen wie Tzu-Chi haben, wird die Wohltätigkeit schwerwiegend in der zweiten Kategorie gestaltet. Allerdings haben ihre Wohltätigkeiten der zweiten Kategorie je nach der Eigentümlichkeit der jeweiligen Zen-Sekte unterschiedliche Akzente: die Ching-Hai-Assoziation beschäftigt sich beispielsweise hauptsächlich mit der Sammlung sowie der Ausgabe von Spenden zur Nothilfe bei großen Katastrophen. Und die Mahayana-Zengong-Assoziation leistet hauptsächlich umfangreichen provisorischen ambulanten medizinischen Service in unterschiedlichen Orten (vgl. 4.3.4).

Darüber hinaus wird die Wohltätigkeit der dritten Kategorie ebenfalls von solchen religiösen Institutionen ebenfalls unternommen.³⁶⁸ Allerdings bilden die kulturellen Programme bei solchen religiösen Institutionen grundsätzlich kein Hauptprogramm, weil für dergleichen Institutionen die Kultivierungspraktiken die eigentliche Methodik der Selbsttransformation zur Vervollkommnung sind. Ihr Grundkonzept für die Gestaltung solcher kulturellen Programme, die das „Soziale“ bzw. die „Gesellschaft“ betreffen, kann damit wie folgt formuliert werden, daß das soziale Gemeinwohl bzw. dasjenige der ganzen Gesellschaft prinzipiell auf den gesunden und wohlkultivierten Zustand einzelner Individuen zurückgeführt werden sollte. Ihre kulturellen Programme gehen also grundsätzlich stets von der individuellen Transformation aus.³⁶⁹ Demzufolge handelt es sich bei diesen Programmen kaum um die Bewahrung einer habituellen bzw. traditionellen Qualität, sondern vielmehr um

³⁶⁷ Eine ausführliche Diskussion über den Selbst-Begriff in den Auseinandersetzungen der religiösen Institutionen wird in Kapitel 6 vorgenommen.

³⁶⁸ Siehe die gepriesene Liste von Wohltätigkeit von 2000.

³⁶⁹ Vgl. Ren-Je Ding, 1996, S. 84f.

eine Qualität, die inhaltlich mit der Selbsttransformation, sowohl der geistigen als auch der physischen, zusammenhängt. Die kulturellen Programme werden bei solchen religiösen Institutionen meistens zur Imagepflege der Institution und vor allem zur Förderung ihrer institutionellen Popularität in ergänzender Weise eingesetzt. Deswegen werden sie häufig in Verbindung mit populären Elementen bzw. Tätigkeiten gestaltet und mit einem missionarischen Hintergrund verbunden.³⁷⁰ Dementsprechend richten sich ihre derartigen Programme grundsätzlich auf Außenstehenden statt auf Mitglieder.³⁷¹ Zum Unterschied von den religiösen Institutionen von I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften legen sie bei Tzu-Chi und den Zen-Sekten weniger Stellenwert auf die Funktion zur Verstärkung der Binnensolidarität der Mitglieder. Das Teilnahmeprinzip wird also bei deren kulturellen Programmen grundsätzlich mit höherer Priorität vor das Kultivierungsprinzip gesetzt.

(c.) Symbolisierung der „Wohltätigkeit“

Aufgrund der zweierlei Konzeptionen bei der karitativen Programmierung ist es ersichtlich, daß die politisch legitime „Wohltätigkeit“ in den zwei Arten von religiösen Institutionen unterschiedlich rezipiert worden ist, und zwar wird sie teils zugunsten der Binnensolidarität und teils zum Nutzen der Mission jeweils auf eigene Weise in verschiedene religiöse Institutionen aufgenommen. Damit bedeutet das Phänomen der heutigen, unter den religiösen Institutionen weit verbreiteten „Wohltätigkeit“, sei es die Folge der politischen Förderungsprogramme, sei es aus den Wechselbeziehungen zwischen den religiösen Institutionen erwachsen, weder Verbreitung derselben Organisationsform, noch diejenige derselben Glaubensvorstellungen, noch derselben Konzeption, noch die eines bestimmten konkreten Programms. Sie bedeutet vielmehr den Erfolg der sozialen Konstruktion der symbolischen Identität der „Wohltätigkeit“ als einer symbolischen Ressource unter den religiösen Institutionen in Taiwan.

Zur Entstehung der symbolischen Identität der „Wohltätigkeit“ kam es in den 1970er Jahren mit der politischen Förderung und diese gewann mit der seit den 1990er Jahren immer intensiver werdenden Wirkung zwischen den religiösen Institutionen ihre Bedeutung. Mit anderen Worten, die „Wohltätigkeit“ wird mit der Konsolidierung der Tauschbeziehungen zwischen dem monopolistischen Staatswesen und den einzelnen religiösen Institutionen allmählich im religiösen Sektor zur politisch legitimen symbolischen Ressource. Die weitgehende Aneignung der symbolischen Ressource der „Wohltätigkeit“ zeigt also die Folge der monopolistischen Tauschbeziehung zwischen dem Staat und den einzelnen religiösen

³⁷⁰ Vgl. Zhi-Ming Cheng, 1998b, 43ff.

Institutionen an. Sie wird von den religiösen Institutionen selbst jeweils auf eigene Art aufgenommen, um Vorteile für sich zu gewinnen. Die Symbolisierung der „Wohltätigkeit“ geht auf der Basis des kulturell anerkannten Sinnzusammenhanges des Handlungsbegriffs von „das Gutes tun (*zuo-shen-shi*)“ einerseits und im Rahmen der politischen Regulierung andererseits voran. Dadurch wird „Wohltätigkeit“ in ihrer sozio-semiotischer Form als eine politisch-legitime symbolische Ressource etabliert, deren symbolische Identität sowie symbolischer Wert dynamisch in der Tauschbeziehung zwischen dem politischen Staatswesen und den religiösen Institutionen und damit allmählich zwischen den religiösen Institutionen, konsolidiert und weiterhin konstruiert werden.

5.3.3. Die Bedeutung des Rollenwechsels der karitativen Programme: von dem komplementären zum kooperativen Verhältnis

Seit den 1990er Jahren gibt es bei den religiös karitativen Programmen eine neue Entwicklung, die nicht nur das quantitative Wachstum, sondern auch einen qualitativen Wandel widerspiegelt. Diese Programme werden also seitdem einerseits in quantitativer Hinsicht intensiver und umfassender gestaltet und andererseits wird in qualitativer Hinsicht ihre Kooperation mit dem staatlichen Verwaltungssystem zugleich immer deutlicher. In der Vergangenheit waren sie hingegen überwiegend durch die komplementäre Funktion dem Staat gegenüber geprägt.

Das Phänomen der quantitativen Zunahme der religiösen Wohltätigkeiten trifft besonders auf die expandierenden religiösen Institutionen zu. Die anderen traditionellen religiösen Institutionen, die heutzutage in Taiwan immer noch die Mehrheit bilden und nach wie vor in der religiösen gemeinschaftlich-konventionellen Tauschform verbleiben, gestalten zwar nach und nach manche angebliche „Wohltätigkeit“, aber ihre Programme sind so provisorisch, so lokal beschränkt und so stark von einem konventionell-festlichen Charaktere geprägt, daß man daran zweifeln muß, ob diese Tätigkeiten tatsächlich eine karitative Bedeutung haben, und ob sie die Bezeichnung der „Wohltätigkeit“ zu Recht gebrauchen.³⁷² Trotz allem zeigt dies allerdings, daß der Titel „Wohltätigkeit“ auch bei den traditionellen religiösen Institutionen seine praktische Wirkung hat. Im Gegensatz dazu wird aber die Wohltätigkeit bei den wachsenden religiösen Institutionen vielmehr „sinnetreu“ und intensiver gestaltet. Die Zunahme der Wohltätigkeit einer religiösen Institution und ihr institutionelles Wachstum stehen meistens in einer positiv proportionellen Relation, auch wenn sie nicht unbedingt in

³⁷¹ Vgl. Zhi-Ming Cheng, 1998b, S. 363f

einem kausalen Verhältnis zueinander stehen müssen. Der Grund dafür liegt darin, daß die Veranstaltungen der Wohltätigkeit der religiösen Institution in der Tat die Möglichkeit für die Spendensammlung sowie für die Anwerbung von Mitgliedern mit sich bringen, die eine wachsende religiöse Institution gerade leisten muß. Daher hat die religiöse Institution, die mehr religiöse Wohltätigkeit leistet, meistens günstige Aussichten auf institutionelles Wachstum.

Jahr	Restbetrag aus dem vorherigen Jahr	Mitgliedsgebühren	Spendeneinnahmen	Profit durch finanzielle Investition	Projekteilnahme	Zinsen	anderes
1989	** ³⁷³	8,93%	4,16%	32,25%	--	47,79%	6,87%
1992	27,28%	17,90%	35,08%	16,81%	--	-	2,93%
1997	10,57%	14,56%	34,13%	16,69%	4,56%	1,28%	18,21%
2000	7,39%	9,74%	47,05%	13,98%	9,70%	1,39%	10,75%

Tabelle 5.2 Die durchschnittlichen Prozentanteile an den Gesamteinnahmen aller offiziell als „religiöse Organisation“ registrierten Institutionen (anhand der staatlichen Statistik)

Jahr	Gesamtausgaben von den gesamten verfügbaren Geldern	Personalausgaben	generelle Handlungsausgaben	Spendenausgaben	Projektausgaben	Einrichtungsausgaben	anderes
1992	67,41%	16,65%	21,95%	19,26%	--	6,03%	3,52%
1997	82,65%	19,30%	32,32%	4,97%	0,65%	6,03%	19,38%
2000	90,21%	19,08%	17,92%	11,73%	10,98%	12,10%	18,48%

Tabelle 5.3 Die durchschnittlichen finanziellen Ausgaben aller offiziell als „religiöse Organisation“ registrierten Institutionen (anhand der staatlichen Statistik)

Neben dem quantitativen Wachstum der religiösen Wohltätigkeit kommt es in der letzten Zeit allmählich auch zu einer qualitativer Veränderung. Dies drückt sich in den finanziellstrukturellen Veränderungen bei der religiösen Institution aus: Mit der Erhöhung der Häufigkeit der geleisteten religiösen Wohltätigkeit, ³⁷⁴ hat sich der Anteil der Spendeneinnahmen, wie in Tabelle 5.2 gezeigt, von 4,16% im Jahr 1989 drastisch auf 47,05% im Jahr 2000 gesteigert. Die größten Anteile an den finanziellen Einnahmen haben sich also tendenziell von „Restbetrag aus dem vorherigen Jahr“, „Zinsen“ und „Profit durch finanzielle

³⁷² Siehe dazu auch Hai-Yuan Chu, 1997, S. 200.

³⁷³ Vor 1991 wurde der Restbetrag aus dem vorherigen Jahr nicht isoliert aufgelistet, sondern mitsamt der Zinsen gemeinsam als „Zinsen“ gekennzeichnet. Daher ist der Anteil von „Zinsen“ besonders hoch (47,79%).

Investitionen“ auf „Spendeneinnahmen“ verlagert.³⁷⁵ Daraus folgt, daß sich die „religiösen Organisationen“ tendenziell weniger mit der Akkumulation des finanziellen Kapitals sowie mit finanziellen Investitionen beschäftigen. Denn die Summe der drei Beträge stellt ein Indiz für die Akkumulation des finanziellen Kapitals dar. Außerdem sieht man in Tabelle 5.3, daß sich die finanziellen Gesamtausgaben von 67,41% der Gesamteinnahmen (einschließlich des Restbetrags aus dem vorherigen Jahr) im Jahr 1992 auf 90,21% im Jahr 2000 gesteigert haben.³⁷⁶ Das bedeutet, daß sie statt der finanziellen Akkumulation nun einen immer höheren Prozentteil ihrer Gelder für verschiedene Programme ausgeben. Damit fungieren sie in der Gesellschaft viel mehr als „Projektbeauftragte“: Ihre Einnahmen stammten immer mehr durch Spendensammlungen aus ihrem sozialen Umfeld und wurden zugleich durch intensivere Veranstaltung vielfältiger Programme, u.a. vor allem durch die religiöse Wohltätigkeit, zurück in die Gesellschaft ausgegeben.³⁷⁷

Etwa vor der Mitte der 1980er Jahren hat die religiöse Wohltätigkeit fast nur eine komplementäre Funktion dem Staat gegenüber, und sie wurde fast nur in dem Bereich gefunden, den die sozialpolitischen Maßnahmen vernachlässigten. Seit der Mitte der 1980er Jahre entsteht aber immer deutlicher eine kooperative Form, die zugunsten bestimmter sozialpolitischer Projekte bzw. staatlicher Planung durch die Zusammenarbeit der religiösen Institutionen mit dem politischer Verwaltung gestaltet wird. Manche größeren religiösen Institutionen übernehmen beispielsweise immer häufiger im Auftrag des Staates spezifische karitative Projekte.³⁷⁸ Die tendenziell belebten kooperativen Beziehungen zum Staat können ebenfalls durch die deutliche Steigerung des Anteils der Projekteinnahmen in den statistischen Angaben der Tabelle 5.2 belegt werden: 1992 war noch kaum Projekteinnahmen zu finden. Sie steigerten sich aber bis zum Jahre 2000 auf 9,7% der Gesamteinnahmen. Ebenfalls zeigt die Tabelle 5.3 an, daß die Ausgaben für die Ausführung von Projekten von einem geringfügigen Anteil im Jahr 1992 schnell auf 10,98% im Jahr 2000 angestiegen sind. Dabei liegt es nahe, daß die kooperative Form der Beauftragung mit einem Projekt für die religiösen Institutionen immer mehr Bedeutung gewinnt.

³⁷⁴ Wie in 5.3.1 bereits erwähnt, ist die Häufigkeit der geleisteten religiösen Wohltätigkeit durchschnittlich von jährlich 3,5 Malen pro religiöse Organisation im Jahr 1992 auf 18,13 Male im Jahr 2000 angewachsen.

³⁷⁵ Der Anteil der Summe der drei Beträge nahm von 80,04% (1989) über 44,09% (1992) und 28,54% (1997) auf 22,76% (2000) ständig ab. Hingegen nahm der Anteil der Spendeneinnahmen, wie Tabelle 5.2 deutlich anzeigt, in der letzten Zeit eindeutig zu.

³⁷⁶ Und zwar steigerte sich die jährliche Gesamteinnahme aller „religiösen Organisationen“ dementsprechend drastisch in den 1990er Jahren. Im Jahr 1992 betrug die Gesamteinnahme aller „religiösen Organisationen“ 9,7 Millionen Euro. Sie stieg auf 35 Millionen Euro im Jahr 1996 und weiter auf 57 Millionen Euro im Jahr 2000. Siehe „Bericht der sozialen Zivilorganisationen in Taiwan R.O.C.“, 1992/1996/2000, Ministerium für Statistik, Taipei.

³⁷⁷ Vgl. dazu Fong-Mao Lee, 1996a, S. 222.

Diese qualitative Veränderung hängt mit zwei Sachverhalten zusammen: Zum einen fördert der Staat seit den 1980er Jahren ständig die kooperativen Beziehungen zu vielerlei Zivilorganisationen, u.a. auch den religiösen Institutionen, damit er bei einigen geplanten sozialpolitischen Maßnahmen durch das Engagement der Zivilorganisationen seine Belastung, vor allem den entsprechenden finanziellen Aufwand, reduzieren kann (vgl. 1.3). Offensichtlich bauen die religiösen Institutionen unter diesen Umständen so wie viele andere karitative Zivilorganisationen eine kooperative Beziehung zum Staat auf. Zum anderen haben einige religiöse Institutionen gegen dem Ende der 1990er Jahre infolge des langfristigen Engagements bereits genug Erfahrungen und spezifische Ressourcen, so daß nun ihre Kooperation mit dem Staat bei manchen Sonderprojekten mit höheren finanziellen und technischen Ansprüchen möglich ist.³⁷⁹ Zur Durchführung der karitativen Projekte, mit der der Staat sie beauftragt hat, sind also meistens nur die finanziell potenten und technisch spezialisierten religiösen Institutionen wie Tzu-Chi und einige andere große religiöse Institutionen in der Lage. Tzu-Chi übernahm beispielsweise 1990 das staatliche Projekt der Beschaffung von Knochenmarksspenden, das spezifische medizinische Einrichtungen und Spezialisten voraussetzt.³⁸⁰ Das Tzu-Chi-Krankenhaus, das 1991 eingerichtet worden ist, ist eine der wenigen Kliniken, die in der Lage sind.

Das zunehmende Gewicht der von Programmen abhängigen „Spendeneinnahmen“ stellt ein Kennzeichen der allgemeinen religiösen Entwicklung in Taiwan dar, d.h., die flexiblen und sachgemäßen Programme und die Rolle der Laien werden immer wichtiger.³⁸¹ Unter dem Umstand, daß die religiösen Programme immer enger mit der finanziellen Basis verbunden sind, wird die Programmplanung dementsprechend mit immer mehr Rücksicht auf ihre Laienbasis vorgenommen. Also bedeuten die Laien in diesem Sinne für eine religiöse Institution nicht mehr nur die „geistigen Konsumenten“, sondern auch die „substanzielle“ Existenzbasis – die notwendige finanzielle Quelle. Diese Konsolidierung der intensiven **reflexiven** Tauschbeziehung zwischen den religiösen Spezialisten und den Laien innerhalb der religiösen Institution stellt einen charakteristischen strukturellen Wandel der religiösen Institution in Taiwan dar.

Aufgrund des strukturellen Wandels bedeutet die Popularität nicht nur für Tzu-Chi und die Zen-Sekten, sondern auch für I-Kuan-Dao und die Mazu-Gemeinschaften tendenziell ein unvermeidbares Problem. Je stärker sie auf die Laien angewiesen sind, desto mehr Rücksicht

³⁷⁸ Vgl. Shun-Min Wang, 1999, S. 58.f.

³⁷⁹ Vgl. Fong-Mao Lee, 1996a, S. 226ff.

³⁸⁰ Siehe die Veröffentlichung von Tzu-Chi „Annalen von Tzu-Chi“, 2001, S. 56.

³⁸¹ Vgl. Pas, 2003, S. 43.

müssen sie auf die „Nachfrage“ in der Bevölkerung nehmen, d.h., desto stärker ist der Einfluß der sozialen Nachfrage auf ihre religiösen Produktionen. Mit ihrer institutionellen Expansion überschneiden sich ihre Missionsbereiche immer mehr, bis auf die traditionellen kleinen Mazu-Gemeinschaften in unseren Fallbeispielen. Dies deutet die Entstehung einer gemeinsamen Interessenkonstellation an, die mit den einzelnen Tauschbeziehungen enger gekoppelt ist. Auch wenn die weite Verbreitung der „Wohltätigkeit“ im generativen Sinne stark vom Staat abhängig ist, kann die Entstehung der gemeinsamen Interessenkonstellation zwischen den religiösen Institutionen und der Bevölkerung keineswegs auf den Staat zurückgeführt werden. Mit der Entstehung der gemeinsamen Interessenkonstellation kommt es zwischen den einzelnen religiösen Institutionen zum Konkurrenzkampf. Das im Konkurrenzkampf sich strukturierende System von objektiven Relationen sollte in unserem Fall jedoch nicht als ein Symbolsystem verstanden werden, das sich unabhängig vom Staat strukturiert. Umgekehrt weist die gegenwärtige massive Aneignung der politisch-legitimen symbolischen Ressourcen eindeutig auf die wesentliche Bedeutung des monopolistischen Staatswesens hin, das eine andere gemeinsame Interessenkonstellation repräsentiert. Die heutigen religiösen Tauschverhältnisse sollten daher durch die Entstehung der miteinander gekoppelten beiden Interessenkonstellationen gekennzeichnet werden. Deren Darstellungsform ist der Prozeß der Konsolidierung der objektiven Grundlage und wird zugleich von den Konkurrenzkämpfen zwischen den religiösen Institutionen gebildet. Dies kennzeichnet die Wirkungen der Homologien, die im generativen Sinne in Bezug auf unseres Forschungsfeld die monopolistische Tauschstruktur voraussetzen.

5.4. Kulturell symbolische Güter als Ressourcen neben Geld und Zeit

Die Expansion einer religiösen Institution benötigt wie diejenige aller anderen Organisationen Ressourcen, die aus der Sicht der amerikantischen religio-ökonomischen Theoretiker auf die Variablen „Zeit“ und „Geld“ reduziert werden können. Die konkrete Ausdrucksform der ökonomischen Ressourcen ist demnach für eine religiöse Organisation zum einen die Partizipation der Mitglieder und zum anderen die Spendeneinnahme. Damit lautet die These der Vertreter der amerikanischen religiösen Ökonomie: Die religiösen Organisationen wachsen dann, wenn die durchschnittliche Teilnahmerate ihrer Mitglieder höher ist. Falls es sich umgekehrt verhält, verkleinern sie sich.³⁸² Also sollten diejenigen religiösen Organisationen, die mehr Spendengelder zu gewinnen fähig sind, wachsen.

„Zeit“ und „Geld“ sind zwar zwei relevante Variablen für das Wachstum der religiösen Institution. Es stellt sich aber die Frage, ob alle Wirkungsfaktoren bezüglich der Entwicklung einer religiösen Institution auf diese zwei Variablen reduziert werden können. Wenn nicht, welcher kommt dann noch dazu? Die Bestimmung der Faktoren ist an sich eine kulturell spezifische Frage und kann nicht aus theoretischen, schematischen Propositionen erschlossen werden. Aus diesem Grunde benötigen die amerikanischen religio-ökonomischen Propositionen je nach der gesellschaftlich spezifischen Konstellation eine entsprechende Revision. Die Theoretiker der religiösen Ökonomie verteidigen sich zwar mit Recht mit der folgenden Meinung gegen die Vorwürfe aus sozio-kultureller Sicht bezüglich der Wirkung der Sozialisation:³⁸³ „It is certainly true that patterns of religious affiliation, participation, intermarriage are strongly influenced by family background, childhood training, and social ties. Yet we need not view these forces as incompatible with maximizing behavior. (...) past experience influences choice (by altering costs or benefits) but in no way eliminates it. Socialization loses its explanatory value when viewed as the alternative to choice”.³⁸⁴ Die Handlungslogik des „maximizing profit“ sowie der „rational choice“ kann aber aus der Sicht der praxeologischen Ökonomie umgekehrt als eine spezifische Art von praktischer Logik im Sinne von Bourdieu angesehen werden.³⁸⁵ Das heißt, die „Logik“ der amerikanischen religiösen Ökonomie, nach der das Wachstum einer religiösen Institution auf die „rationale“ Entscheidung einzelner Mitglieder für ihren zeitaufwendigen und finanziellen Einsatz (Ressourcen von „Zeit“ und „Geld“) zurückgeführt wird, sollte ebenfalls vor dem kulturell-spezifischen Hintergrund verstanden und als eine kulturgebundene praktische

³⁸² Siehe Iannaccone und Olson und Stark, 1995, S. 726.

³⁸³ Vgl. Bruce und Wallis 1984.

³⁸⁴ Zitiert nach Finke, Iannaccone und Stark, 1998, S. 378.

³⁸⁵ Vgl. Bourdieu, 1987, S. 157.

„Logik“ betrachtet werden. Im Folgenden soll gezeigt werden, wie die praktische „Logik“ in Taiwan aussieht. Und es ist zu fragen, bei welchen spezifischen kulturellen Vorbedingungen die symbolischen Ressourcen allein auf die zwei Variablen reduziert werden können. Diesbezüglich wird zugunsten unserer Analyse die westliche, christliche Entwicklung als eine Vergleichsbasis angeführt.

In der westlichen Gesellschaft geht die christliche Entwicklung in der Moderne mit der Demonopolisierung einher, die durch ihre Trennung von politischer Regulierung gekennzeichnet war. Die christliche Demonopolisierung ist dabei durch zwei Merkmale charakterisiert: Das erste bezieht sich auf die Trennung zwischen der religio-kulturellen Legitimation und der politischen Legitimation.³⁸⁶ Genauer gesagt, die religio-kulturelle Legitimität der symbolischen Ressourcen, die sich einst in Verbindung mit dem politischen Privileg legitim bewährt hat, wird nun in der Demonopolisierung unabhängig von der politischen Regulierung und in einer eigenständigen Dynamik vorangetrieben. Daraufhin ist das zweite Merkmal der Demonopolisierung zu nennen: die polypolistische Tauschform im praxeologischen Sinne. Die Entstehung der eigenständigen Dynamik ist im christlichen Fall nichts anderes als die Entstehung einer Interessenkonstellation, in der unterschiedliche christliche Organisationen auf einer homologen (oder relativ homologen) Position aufeinander Wechselwirkungen ausüben. Das heißt, die heutigen christlichen Organisationen haben aufgrund der Demonopolisierung den relativ gleichberechtigten Zugang zum Erwerb der als „objektiv“ anerkannten Ressourcen, die vorher monopolisiert waren und sich nun durch die polypolistischen Tauschbeziehungen weiterhin als legitim bewähren,³⁸⁷ auch wenn die Zugangsberechtigung immer noch nicht völlig gleich ist.³⁸⁸

Seit der Freisetzung des politischen Handhabungsprivilegs bestimmter symbolischer Ressourcen ist in der christlichen Demonopolisierung die religio-kulturelle Legitimation von der politischen Legitimation abgekoppelt. Aufgrund der Trennung zwischen der politischen und der religiösen Legitimation kann sich in der Demonopolisierung eine christliche Organisation dem Problem der politischen Legitimation entziehen. Unter diesen Umständen haben die christlichen Organisationen damit kein politisch bedingtes **institutionelles Legitimationsproblem**. Die christlich polypolistische Ökonomie setzt die vorhergehende

³⁸⁶ Daraufhin kann man die Tatsache der organisatorische Verselbständigung der Kirchen im Prozeß der Modernisierung vergleichen. Vgl. Kaufmann, 1989, S. 23ff.

³⁸⁷ Bezüglich der objektiven christlichen Grundlage der heutigen westlichen Gesellschaften kann man die von Kaufmann hervorgehobene Vorstellung von der „kulturellen Präsenz des Christentums“ vergleichen. Siehe Kaufmann, 2000, S. 126.

³⁸⁸ Die katholische Kirche hat zum Beispiel immer noch ein Privileg der Zulassung zur Zeremonie des Abendmahls im spezifisch katholischen Sinne.

kulturelle monopolistische Tauschform voraus, die eine objektive symbolische Grundlage aufgebaut hat und im Hintergrund der heutigen Demonopolisierung steht.³⁸⁹ Die objektive, anerkannte Grundlage wird also nun in der polypolistischen Tauschform weiterhin konstruiert und dadurch als legitim bewährt. Wie zuvor bereits erklärt, ist die polypolistische Tauschstruktur durch den Konkurrenzkampf gekennzeichnet, der eigentlich für die Bewältigung des kulturellen Legitimationsproblems charakteristisch ist. Die christlichen Organisationen befinden sich also mit der Entstehung der Demonopolisierung in einer gemeinsamen, kulturell geprägten Interessenkonstellation, die mit der Entstehung der Wechselbeziehungen zwischen ihnen strukturiert wird. Dabei geht es für jede christliche Organisation um die Bewährung ihrer kulturellen Legitimation und damit um die Sicherung ihrer „Position“ als einer „christlicher Organisation“, die nur in der strukturierenden Interessenkonstellation anerkannt werden kann. Um sich der Disqualifikationsmöglichkeit zu entziehen, kämpfen sie miteinander um die Ressourcen mit mehr Verfügungsmacht zur Gestaltung der gemeinsam geteilten kulturellen Konstellation zugunsten der eigenen kulturellen Legitimation. Die Funktion der „Laien“ ist mit der Entstehung eines der zentralen Interessen der christlichen Konstellation geworden und deshalb entsteht zwischen den „Laien“ und der christlichen Organisation eine polypolistische Tauschstruktur. Demzufolge konkurrieren die christlichen Organisationen heutzutage miteinander um „Laien“,³⁹⁰ damit ihre jeweilige kulturelle Legitimation dadurch bewährt wird. Das heißt, das kulturelle Legitimationsproblem stellt sich in der Form eines Popularitätsproblems dar. Anders gesagt, in der christlichen polypolistischen Tauschstruktur wird das kulturelle Legitimationsproblem durch den Erfolg hinsichtlich der Popularität bewältigt.

Demzufolge sind ihre Programme desto mehr auf das Konsumverhältnis ausgerichtet und stärker an der missionarischen Anwerbung orientiert, je stärker die Demonopolisierung ausgeprägt ist. Damit werden ihre Ressourcen wie Geld und Hilfskräfte vorwiegend durch die Umsetzung in Programme dafür eingesetzt, Laienmitglieder missionarisch anzuwerben. Dies führt dazu, daß tendenziell ein geschlossenes Verhältnis zwischen Programmplanung, Anwerbung von Mitgliedern und Spendeneinnahmen entsteht. Die akkumulierten Spendengelder und Hilfskräfte werden wegen des von Glaubenssystem ausgeprägten Missionsgeistes fast allein zu Missionszwecken im weitesten Sinne, sowie zugunsten weiterer Programmplanung verwendet. In diesem Fall kann das Verhältnis der religiösen Expansion

³⁸⁹ Zu der Voraussetzung des Monopols für die Entstehung eines religiösen Feldes, in dem sich ein Konkurrenzkampf darstellt, vgl. Bourdieu, 2000, S. 56.

(Zunahme der Zahl der Mitglieder) dann durch die eigenständige religio-ökonomische Zirkulation beschrieben werden, wie es in Abbildung 5.3 dargestellt wird. Damit kann das Wachstum einer religiösen Institution, wie die Zunahme der Zahl ihrer Mitglieder sowie die Belebtheit ihrer Programme, aufgrund der geschlossenen religio-ökonomischen Zirkulation auf die zwei relevanten und indizierten Variablen von „Zeit“ und „Gelder“ reduziert werden. Der Fall entspricht dann der These der Theoretiker der amerikanischen religiösen Ökonomie.

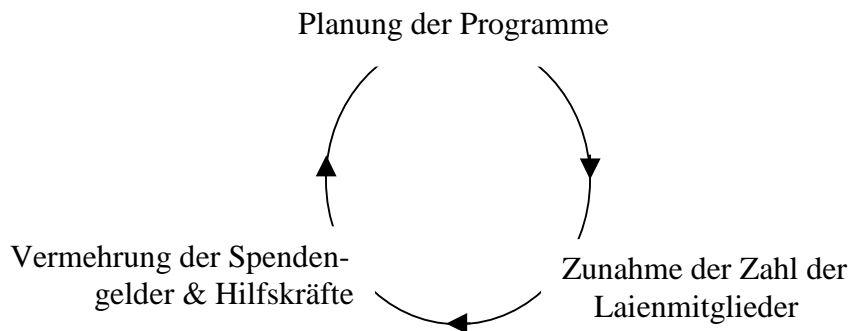


Abbildung 5.3 Die eigenständige religio-ökonomische Zirkulation

Hingegen war am Beispiel von Taiwan die Entstehung einer „objektiven“ Grundlage zwischen den religiösen Institutionen, also im generativen Sinne, ohne politische Regulierung nicht möglich. Es lag am Beispiel von „Wohltätigkeit“ im vorhergehenden Subkapitel nahe, daß die symbolische Identität und der symbolische Wert der sozio-semiotischen Form der „Wohltätigkeit“ in der Tauschbeziehung mit dem Staat zustande kamen und nun als eine Art von symbolischem Kapital gilt. Und die Verbreitung der „Wohltätigkeit“, die u.a. als ein symbolisches Kapital in der monopolistischen Tauschstruktur zwischen dem Staatswesen und den religiösen Institutionen gilt, kennzeichnet außerdem die Tendenz der Etablierung einer objektiven Grundlage zwischen verschiedenen religiösen Institutionen. Aber die Aneignung von kulturellen Ressourcen wie „Wohltätigkeit“ ist in Taiwan immer noch stark von der gegenwärtigen monopolistischen Ökonomie binnen der politischen Herrschaftsform abhängig. Gerade weil die Entwicklung des strukturierenden religiösen Sektors im generativen Sinne sehr eng mit der politischen Regulierung zusammenhängt, stehen die religiösen Institutionen, zumindest bis heute noch, unter dem Druck, jeweils ihre institutionelle Legitimation zu erkämpfen. Dies erklärt ihre strategische Aneignung von politisch legitimen Ressourcen, wie

³⁹⁰ Die neuerliche „Verschiebung der primären Rollenbezüge der Kirche von religiösen zu sozial-ethischen Funktionen“, die durch das Einräumen der Mitgliedschaftslogik die Organisierung von Religion kennzeichnet, stellt beispielsweise eine neue um Laien zentrierte Tendenz dar. Siehe Gabriel, 1999, S. 31f.

in Kapitel 5.2.3 dargelegt worden ist. Dies trifft auf die beiden erwähnten Typen religiöser Institutionen zu, also sowohl auf Tzu-Chi und die Zen-Sekten als auch auf I-Kuan-Dao und die Mazu-Gemeinschaften. Das bedeutet zugleich, daß das religio-ökonomische Verhältnis in Taiwan nicht mit dem geschlossenen Zyklus wie bei der christlichen Organisation in den USA erfaßt werden kann. Mit der Berücksichtigung der strategischen Aneignung der politisch-legitimen Ressourcen zur Bewältigung des Legitimationsproblems entwickelt sich in Taiwan die entsprechende religiöse Tauschform, wie in der folgenden Abbildung 5.4 angegeben wird.

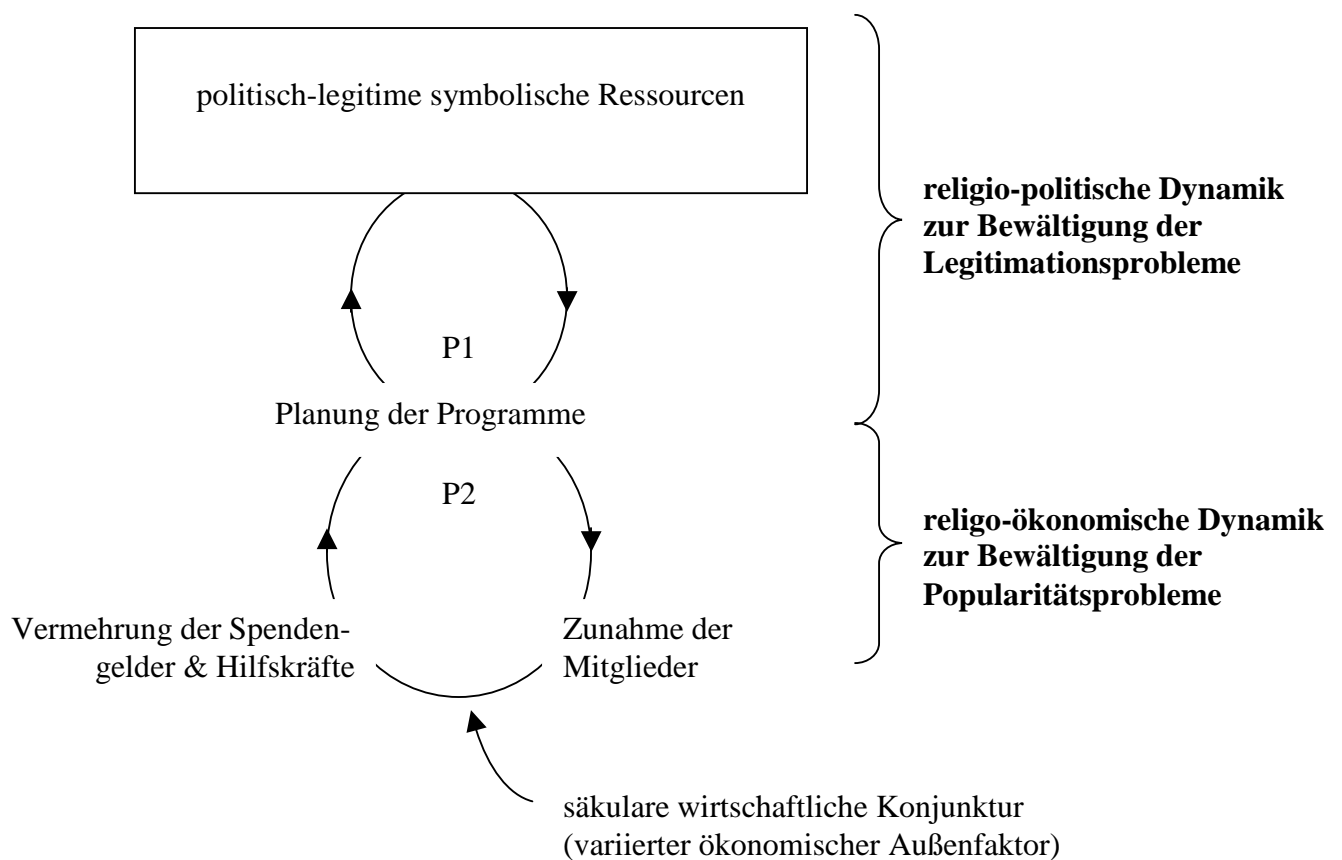


Abbildung 5.4 Dynamik der religiösen Produktion in Taiwan

Der Abbildung 5.4 zufolge sind die Programme sowohl auf die Anwerbung von Mitgliedern ausgerichtet, als auch auf politisch-legitime symbolische Ressourcen angewiesen. Die Abbildung 5.4 zeigt zwei wesentliche dynamische Kreisläufe, jeweils aus religio-politischer und religio-ökonomischer Sicht. Die Programmplanung hat zwei Funktionen: zum einen geht es angesichts des Popularitätsproblems um die Anwerbung von Mitgliedern (dem religio-ökonomischen Zyklus zufolge – dem unteren Zyklus in der Abbildung 5.4). Zum anderen

handelt es sich angesichts des Legitimationsproblems um die Aneignung der symbolischen Ressourcen (religio-politische Dynamik nach dem obigen Zyklus in der Abbildung 5.4). Die religiösen Institutionen kämpfen also miteinander nicht nur um Mitglieder (Popularität), sondern sie beschäftigen sich zugleich auch mit ihren Legitimationsproblemen. Gemäß den zwei Funktionen ist es jedoch ersichtlich, daß ihr Programm zur Bewältigung der Legitimationsprobleme (P1 in der Abbildung 5.4) und/oder zur Bewältigung der Popularitätsprobleme (P2) geplant wird. Die Programme P1 und P2 sind daher nicht unbedingt dasselbe und in der praktischen Ausführung differenzieren sie sich meistens. Sie können demzufolge nicht allein in religio-ökonomischer Sicht mit dem geschlossenen Zyklus von Programm-Mitglied-Aufwand erfaßt werden, sondern müssen getrennt durch zwei verschiedene Dynamiken gekennzeichnet werden, wie in Abbildung 5.4. Infolgedessen können nicht, wie für den christlichen Fall in Abbildung 5.3 gezeigt wird, alle Wirkungsfaktoren für die Entwicklung der religiösen Institutionen auf die zwei Variablen von Geldern und Hilfskräften reduziert werden.

Außerdem soll mit Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß die Abbildung 5.4 bloß auf die religiösen Institutionen, welche die selektiv-institutionelle Tauschform bilden, in Taiwan zutreffen. Die meisten traditionellen kleineren religiösen Institutionen, die zwar die Mehrheit bilden, aber eben nur über beschränkten Einfluß verfügen, wie z.B. die meisten kleinen Mazu-Gemeinschaften, bleiben im Prinzip immer noch in der gemeinschaftlich-konventionellen Tauschform. Bei solchen traditionellen religiösen Institutionen soll jedoch die Abbildung 5.4 wieder in einer anderen Weise folgendermaßen revidiert werden: Weil diese traditionellen religiösen Einheiten in Taiwan jeweils aus den lokalen, konventionellen, religiösen Interessen gebildet worden sind, haben sie eine sichere konventionelle Grundlage. Auf der lokalen, konventionellen Grundlage haben sie kaum Probleme mit der institutionellen Legitimation und sie können sogar ohne politische Legitimation weiterhin im lokalen Bereich weiter entwickelt werden. Das heißt, diese traditionellen religiösen Institutionen beschäftigen sich kaum mit der Bewältigung des Legitimationsproblems. Deshalb sollte der sozio-kulturelle Zyklus im Oberteil von Abbildung 5.4 weggelassen werden. Darüber hinaus sind ihre Programme hauptsächlich die konventionell bedingten rituellen Tätigkeiten, die grundsätzlich kaum eine innovative Form annehmen können. Und missionarische Programme werden z.B. gar nicht veranstaltet, weil die Anzahl der Anhänger solcher religiösen Institutionen wegen der starken territorialen Prägung sowie der konventionellen Bedingungen ziemlich stabil ist und kaum durch Programmplanung verändert werden kann. Ihre finanziellen Einnahmen kommen grundsätzlich aus zwei Quellen, wie in der folgenden Abbildung 5.5 dargestellt wird:

auch nicht, wie die in den christlichen Organisationen in den USA, allein zur Veranstaltung verschiedener Missionsprogramme zwecks der Erweiterung ihrer Konsumbasis. Gelder und Anhänger stehen demzufolge nicht in demselben dynamischen Kreis, also nicht im positiv proportionalen Verhältnis, wie die Theoretiker der amerikanischen religiösen Ökonomie angenommen haben. Die mathematischen Wachstumsfunktionen von Geld- bzw. Zeitvariablen der Mitglieder ist bei der gemeinschaftlich-konventionellen religiösen Tauschform eben unhaltbar.³⁹³

³⁹³ Ihre konventionellen Tätigkeiten beispielsweise sind im Grunde genommen Festen und rituelle Zeremonien an bestimmten Kalendertagen. Solche konventionellen Tätigkeiten (wie Pilgerfahrt) von manchen berühmten Mazu-Tempeln sind seit über zehn Jahren immer nicht belebter geworden und sie sind durch die religiös konventionellen Aktivitäten viele Gelder erhalten und damit auch immer reicher geworden. Die Tempelkomitees mancher Mazu-Tempel propagieren ständig den kulturellen Stellenwert der Göttin Mazu, rufen mit konventionellen Festen das kulturelle kollektive Gedächtnis immer wieder zurück (vgl. Assmann 2000, 37f.), und können nebenbei stets sehr viele finanzielle Beiträge aller Arten erhalten.

6. Dynamik der religiösen Konstruktion in Taiwan

Aus der Sicht der praxeologischen Ökonomie bedeutet soziale Konstruktion die symbolisch vermittelte Strukturierung, die die sozio-semiotische Sinnstruktur herausbildet. In unserem Zusammenhang bezieht sich die religiöse Konstruktion auf die symbolische Strukturierung in drei verschiedenen Dimensionen: die Strukturierung des religiösen Feldes (des Systems der objektiven Relation), die der institutionellen intermediären Tauschstruktur und die eines spezifischen Dispositionssystems. Diese drei Strukturierungsprozesse stehen in Wechselwirkungen und gehen miteinander einher. Demzufolge sollte es angesichts ihrer konstruktiven Dynamik gemeinsame Merkmale geben. Dieses Kapitel beschäftigt sich damit, die Dynamik der religiösen Konstruktion in Taiwan zu charakterisieren.

In den empirischen Betrachtungen können die symbolisch vermittelten Wirkungen des Systems von objektiven Relationen sowie des Dispositionssystems eigentlich erst konkret mittels der institutionellen Darstellungsformen vor Augen geführt werden. Damit werden unsere empirischen Betrachtungen bezüglich der Dynamik des religiösen Feldes bzw. Habitus auf Basis der institutionellen Darstellungsformen unternommen. Es wird in der Diskussion jeweils eine spezifische Konstruktion im Rahmen der institutionellen Tauschbeziehungen als Beispiel für die Konstruktion des religiösen Feldes sowie des Habitus angeführt, nämlich die institutionelle Konstruktion in der religiösen Expansion (6.1) und die Selbstkonstruktion (6.2). Deren charakteristische Dynamik wird, im Unterschied zu der christlichen Konstruktion, schließlich auf der sozio-semiotischen Ebene zusammengefaßt (6.3).

6.1. Die sozio-semiotische Betrachtung der institutionellen Expansionsform

Der institutionelle Abzweigungsprozeß bei I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften kommt infolge des überregionalen Wachstums ihrer Anhänger zustande. Der Grund der Abzweigung einer Tochtergruppe von ihrer Muttergruppe liegt aber nicht darin, daß sie als Initiator gilt und eine andere Glaubensrichtung bzw. –interpretation als ihre Muttergruppe vertritt. Die Ursache der institutionellen Abzweigung wird aber hauptsächlich einem Wandel des sozialen Beziehungsnetzwerks wie der mit der Urbanisierung einhergehenden hohen Mobilität der Anhänger oder einer expandierenden Laienbasis zugeschrieben (vgl. 4.4.4). Dabei werden im Abzweigungsprozeß die jeweiligen symbolischen „Grundwerte“, also die habituelle Konnotation, der religio-semiotischen Formen in der Muttergruppe weiter in die Tochtergruppe übertragen. Damit wird die Sinnstruktur, die die Relationen der einschlägigen religio-semiotischen Formen darstellen, in der neuen Tochtergruppe wiedergegeben. Beim

Mazu-Glauben symbolisiert beispielsweise das Ritual der „Weihrauchtrennung“, die bei der Entstehung einer Tochtergöttin durch Abzweigung von ihrer Muttergöttin unbedingt durchgeführt werden muß (vgl. 4.3.2), eindeutig die Übertragung derselben Zauberkraft von der Muttergöttin. Die funktionale Übertragung der Effektivität repräsentiert die legitime Verbindung der Tochtergöttin zur Muttergöttin und stellt die Geltung der effektiven Zauberkraft der Tochtergöttin sicher. Das heißt, was in der abgezweigten Tochtergöttin überliefert ist, sind in erster Linie die mit Mazu verbundenen magischen Kräfte. Ähnlich zweigt sich eine Subgruppe bei I-Kuan-Dao durch ihren missionarischen Erfolg bei „Genehmigung“ der Muttergruppe ab. Eine Tochtergruppe übernimmt im genehmigten Verfahren des Abzweigungsprozesses also wesentliche Grundannahmen der Muttergruppe und vor allem die legitime Befugnis über das von dem „Hellen Gott“ aufgebene Recht auf die Mission (vgl. 4.3.1). Die Muttergruppe sieht die Entstehung der Tochtergruppe als die Verbreitung der eigenen Glaubenselemente und interpretiert die institutionelle Abzweigung grundsätzlich als ein beglückliches Ereignis, das die Wirkungen der Gnade oder Zauberkraft der Gottheit bewährt. Zwischen einer Tochtergruppe und ihrer Muttergruppe sowohl bei I-Kuan-Dao als auch bei Mazu-Gemeinschaften besteht also kein Spannungsverhältnis wie zwischen Sekten und Kirchen innerhalb des christlichen Sekte-Kirche-Prozesses (vgl. 3.3). Die spezifische Zeremonie der Weihrauchtrennung bei Mazu und die spezifische mystische Genehmigungsprozedur bei I-Kuan-Dao vertreten dabei jeweils die unerläßliche Bedingung für die institutionelle Abzweigung und haben die Funktion der Fortführung der effektiven Kräfte der Gottheit.³⁹⁴

Die institutionelle Trennung zwischen Muttergruppe und Tochtergruppe bedeutet zwar keinen drastischen Bruch der Sinnzusammenhänge der einschlägigen religiös-semiotischen Formen, aber nach der institutionellen Trennung kommt eine Abweichung der entsprechenden Auslegungen der Tochtergruppe von der Muttergruppe unvermeidlich zustande. Die nach der institutionellen Abzweigung entstehende „Revidierung“ bzw. Reinterpretation der überlieferten Elemente werden mit einer gemeinschaftlich spezifizierten Entwicklung der Tochtergruppe durch Anpassungsstrategien unternommen. Es sind also der gemeinschaftliche Sachverhalt und dessen Fortentwicklung, die der Triebkraft der Reinterpretation des Sinnzusammenhangs zugrunde liegen, und nicht umgekehrt. Das heißt, die Reinterpretation und die neu entstehende Stellungnahme bezüglich bestimmter religiöser Elemente sind im Grunde genommen auf soziale Verhältnisse zurückzuführen. Die Differenzierung zwischen symbolischen Ressourcen (jeweils in ihrer religio-semiotischen Form – Signifikant) und ihren

³⁹⁴ Siehe Rong-Ze Lin, 1992, S. 70ff und 90ff.

weiteren Reinterpretationen (d.h. ihrem neuen semantischen Zusammenhang – Signifikat) kommt also erst nach der institutionellen Trennung zustande. In diesem Punkt unterscheidet sich der Abzweigungsprozeß der I-Kuan-Dao bzw. der Mazu-Gemeinschaften entscheidend von dem Abzweigungsprozeß der protestantischen Sekten, wie er sich in den USA *par excellence* darstellt. Eine Zweiggruppe von I-Kuan-Dao bzw. eine Tochtergöttin kommt also nicht durch die Reinterpretation eines Dogmas (bezüglich etwas „Originales“) zustande. Genauer: der institutionelle Abzweigungsprozeß von I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften wird nicht auf eine jenseitsbezogene Meinungsverschiedenheit zurückgeführt. Wenn die „Gegenposition“ bezüglich bestimmter religiöser Elemente auch fast unvermeidlich nach der institutionellen Selbständigkeit der Tochtergruppe zwischen der Mutter- und Tochtergruppe aufkommt, erzeugen die entgegengesetzten Meinungen und Interpretationen wegen der bereits bestehenden institutionellen Trennung keine heftigen institutionellen Spannungsverhältnisse. Gerade mit dem institutionellen Abzweigungsprozeß entsteht also ein Freiraum für die beiden Seiten in ihrer Entwicklung, sowohl für die Muttergruppe als auch für die Tochtergruppe: Die neu entstehende Tochtergruppe gewinnt damit die Möglichkeit für eine eigenständige Entwicklung. Und die Muttergruppe kann zugleich ebenfalls dadurch die Solidarität ihrer alten Glaubensgemeinschaft effektiv aufrechterhalten, ohne durch die Abzweigung bedroht zu werden. Beide stellen je nach den eigenen gemeinschaftlichen Verhältnissen jeweils synkretistische Interpretationen heraus. Die Differenzierung zwischen den religio-semiotischen Formen (Signifikant) und ihren von der gemeinschaftlichen Entwicklung abhängigen Reinterpretationen (Signifikat) stellt bei I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften ihre synkretistische Prägung dar. Die religio-semiotischen Formen, u.a. wie der „Helle Gott“ bzw. die Göttin „Mazu“ oder die rituelle Götterverehrung werden eben infolge des eklektischen Abzweigungsprozesses verbreitet. Was in der institutionellen Abzweigung das Wichtigste ist, ist aber die Bewahrung der magischen Beeinflußbarkeit der Gottheit als Garantie der Anwesenheit derselben. Deshalb kommt die institutionelle Abzweigung besonders häufig vor bei der für Effektivität berühmten Muttergöttin bzw. bei den Muttergruppen von I-Kuan-Dao, die einen missionarischen Erfolg geleistet und dadurch ein Erwählungszeichen für sich gesetzt haben (vgl. 4.3.2).³⁹⁵

Im Gegensatz dazu stellt sich bei Tzu-Chi und den Zen-Sekten der Prozeß der Filialgründung die institutionelle Expansionsform dar. Aufgrund des institutionell zentralisierten Verwaltungssystems vertreten alle Filialen die administrativ Beauftragten, die die von der Zentrale zugewiesenen gleichen Programme durchführen, sich mit demselben von der

³⁹⁵ Vgl. dazu Rong-Ze Lin, 1992, S. 70ff.; Jing-Yi Wu, 1998, S. 68f.

Zentrale kontrollierten Konzept auseinandersetzen und damit stark auf denselben charismatischen Führer zentriert sind (vgl. 4.4.3). Die von den Filialen aufgenommenen symbolischen Ressourcen (in religio-semiotischen Formen) und die von ihnen rezipierten Sinnzusammenhänge sind daher unter der zentralistischen Führerschaft einheitlich und unterscheiden sich intern nur geringfügig von einander. Allerdings ist der Sinnzusammenhang der religiösen Elemente nicht immer invariabel, sondern wird bei der strategischen Aneignung von symbolischen Ressourcen im Laufe der Zeit ständig neu strukturiert (vgl. 5.2). Außerdem geht der Wandel des entsprechenden Deutungssystems nicht auf der Basis des unpersönlichen Dogmas, sondern in einer personbezogenen Form voran. Die symbolische Aneignung, die die Differenzierung von Signifikant und Signifikat der religiösen Elemente herbeiführt, liegt also überwiegend in der Befugnis des charismatischen Führers. Darin besteht der Unterschied zwischen ihnen und der Entwicklung der katholischen Kirche, die ebenfalls die zentralistische institutionelle Struktur darstellt. Man kann in Bezug auf den Katholizismus die Differenz zwischen dem veralltäglichten Charisma und dem genuinen Charisma als Differenzierung zwischen Signifikant (das veralltäglichte Charisma als die bezeichnende Ausdrucksform) und Signifikat (das genuine Charisma als das abwesende Bezeichnete – das „Originale“) betrachten.³⁹⁶ Das abwesende „Genuine“ ist damit also das „Bezeichnete“ des gegenwärtigen veralltäglichten Charismas. Weil eine solche Differenz zwischen dem veralltäglichten Charisma und dem genuinen Charisma bei Tzu-Chi und in den Zen-Sekten nicht vorhanden ist, ist der Prozeß der institutionell bewahrten Veralltäglichung des Charismas bei ihnen nicht möglich. Stattdessen ist die zentralisierte Institutionalisierung bei Tzu-Chi und den Zen-Sekten immer entscheidend auf das gegenwärtige Charisma des Führers angewiesen, das der objektiven Grundlage der institutionellen Tauschstruktur zugrunde liegt.

Die Führer von Tzu-Chi und den Zen-Sekten tragen durch die Verbindung zwischen ihrer Persönlichkeit (charismatische Qualität) und der von ihnen offenbarten Methodik der Praktizierung zur „Selbstvervollkommnung“ jeweils ein „genuines“ Charisma in sich: Ihr Charisma wird also präsent und gegenwärtig wahrgenommen und ist deshalb „genuin“. Aufgrund der engen Verbindung mit dem je persönlichen Charakter ist die objektive Basis der Binnentauschpraxis solcher religiösen Institutionen keineswegs auf die sozio-kulturelle Objektivität bzw. irgendeine unpersönliche objektive Grundlage angewiesen. Dies erklärt das ständige Spannungsverhältnis zwischen solchen religiösen Institutionen und ihrer institutionellen Umwelt, wie in 5.2 bereits geschildert ist. Tzu-Chi und die Zen-Sekte müssen sich also ständig durch die strategische Aneignung von symbolischen Ressourcen mit der

³⁹⁶ Siehe Ebertz, 1980, 110f.

Bewährung ihrer Identität, Legitimation sowie Popularität beschäftigen. Die ständige Aufstellung neuer Programme und die Inklusion der neuen Elemente, wird in Form einer Instrumentalisierung zur Bewältigung der Probleme vorgenommen. Die Instrumentalisierung der symbolischen „Grundwerte“ bei der strategischen Aneignung ist also nicht auf Meinungsverschiedenheit innerhalb der Institution, sondern zur Bewährung der institutionellen Identität auf die Produktion der eklektischen Stellungnahme zurückzuführen, die in Einklang mit den bereits bestehenden Elementen im religio-kulturellen Umfeld stehen. Es liegt demzufolge nahe, daß die instrumentalische Inklusion der symbolischen Elemente nicht zur Auslegung eines bestimmten Dogmas bzw. eines bestimmten „Texts“ vorangetrieben wird, dessen Objektivität unabhängig vom Führer ist. Hingegen wird die Geltung des Sonderstatus des Führers gerade durch seine Befugnis über das Recht auf Entscheidung bezüglich der entsprechenden symbolischen Instrumentalisierung erneut bestätigt und dadurch verstärkt. Die symbolische Instrumentalisierung muß grundsätzlich unter der Instruktion des Führers vorgenommen werden. Es besteht daher keine Möglichkeit, daß die strategische Aneignung einen Gegenstrom innerhalb der religiösen Institution auslöst oder die gesamte zentralisierte institutionelle Einheit gefährdet. Die subjektive „Autorität“ des Führers gilt mit der *Präsenz seines Charismas* als die Basis ihrer Institutionalisierung. Die strukturellen Ausdrucksformen sind in diesem Sinne die Darstellungsformen des gegenwärtigen Charismas und sie bezeichnen die Tragweite des „genuinen“ Charismas. Die unterschiedlichen „Strategien“ der symbolischen Instrumentalisierung führen also eine Differenzierung zwischen den religiösen Elementen (in ihren religio-semiotischen Formen als Signifikant) und ihrer semantischen Relation mit anderen Elementen (als Signifikat) in der Zeitdimension ein.

Sowohl bei der institutionellen Abzweigung (wie bei I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften) als auch bei der strategischen Aneignung von symbolischen Ressourcen (wie bei Tzu-Chi und den Zen-Sekten) steht die funktionale Übertragung der konventionellen Deutungsbasis der einschlägigen religio-semiotischen Formen im Hintergrund. Dabei geht es beides in erster Linie um die Bewältigung der „säkularen“ Probleme abgezielt, sei es die in der abgezweigten gemeinschaftlichen Konstellation thematisierten Probleme (wie bei I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften), sei es das institutionelle Spannungsverhältnis mit der gesellschaftlichen Umwelt (wie bei Tzu-Chi und den Zen-Sekten). Das heißt, die herbeigeführte synkretistische Reinterpretation und die eklektische Aneignung, die zu der Differenzierung zwischen dem Signifikat und dem Signifikanten bezüglich der einschlägigen religiösen Elemente geführt haben, haben die Funktion, das Spannungsverhältnis in der

religiösen Institution bei der Problembewältigung zu vermindern. Dies erklärt, warum der Fundamentalismus irgendeiner Art nie in der religiösen Sphäre in Taiwan entsteht.³⁹⁷ Der synkretistische und eklektische Charakter der religiösen Institutionen in Taiwan kennzeichnet also die Eigentümlichkeit der Dynamik der Relationierung ihrer religio-semiotischen Formen, also die semantische Konstruktion ihrer religiösen Elemente.

Die Eigentümlichkeit der Dynamik der sozio-semiotischen Strukturierung kann außerdem im Rahmen der Tauschstruktur der religiösen Institution mit Bezug auf ihre objektive Grundlage der Binnentauschpraxis genauer erkannt werden. Es sind in unseren Fallbeispielen, wie in 4.4.3 bereits erklärt, jeweils die Gemeinschaftlichkeit und die charismatische Qualität des Führers, die als objektive Grundlage der Binnentauschbeziehungen der religiösen Institution dienen. Demzufolge ist die Objektivität der institutionell objektiven Grundlage eigentlich auf den „sozialen“ Faktor (die Gemeinschaftlichkeit bzw. die charismatische Qualität des Führers) angewiesen statt auf etwas „Transzendentes“ (etwas „Originales“ bzw. etwas „Genuines“). Denn die soziale Gemeinschaftlichkeit und die charismatische Qualität des Führers beziehen sich beides auf ein konkretes Profanes statt auf etwas Sakrales. Ihre transzendentalen Elemente wie „Gottheit“ und „das vollkommene Ich“ jeweils von ihrem diskursiven Grundschema werden nämlich im Rahmen der sozialen Gemeinschaftlichkeit und charismatischen Qualität „interpretiert“, im Gegensatz zu der christlichen Tradition, in der die entsprechenden religiösen Diskurse die „Welt“ umgekehrt im transzendentalen Rahmen interpretieren. Das Christudogma betrifft auf der sozio-semiotischen Ebene beispielsweise die diskursive Darstellung des abwesenden „genuinen Charismas“. Das Dogma weist also auf ein Abwesendes hin, das eine ständige Darstellung als Ersatz beansprucht. Alle gegenwärtigen Darstellungen sind in der christlichen Tradition die Repräsentationen des Abwesenden, das sich in der religio-semiotischen Darstellung als „Zentrum“ bewährt. Die Bezeichnung von „Christudogma“ bzw. „Gott“ (als „Zeichen“) kennzeichnet dementsprechend das darzustellende abwesende „Objekt“, deren sämtliche Darstellungen als „Interpretant“ gelten. Genauer: die symbolische Identität der Bezeichnung von „Christudogma“ bzw. „Gott“ bewährt sich in der christlichen Tradition – ausgehend von der Abwesenheit des „genuinen Charismas“ – durch die unendliche indikativische Wiedergabe des „Genuinen“.³⁹⁸

³⁹⁷ Hingegen geht es bei den protestantischen Sekten bzw. katholischen Orden während des Wachstums, wie in Kapitel 3.3 dargestellt wurde, eher mit einem „high tension“-Verhältnis einher, das auf die ideologische Reinterpretation des dogmatisch geprägten jenseitsbezogenen Deutungssystems zurückzuführen ist.

³⁹⁸ Daher hält Turner die christliche Messe für eine indikativische Zeremonie – eine Degradierungsform des transformativen Rituals. Siehe Turner, 1976.

Darüber hinaus kann es festgestellt werden, daß die Dynamik der symbolischen Konstruktion zwischen den religiösen Institutionen in Taiwan und den christlichen Organisationen unterschiedlich ist. Auch wenn ihre institutionelle Expansionsform, sei es in Form von Abzweigung, sei es in Form von Filialgründung, dieselbe ist, kann die Dynamik der religio-semiotischen Produktion und Reproduktion unterschiedlich sein. Es handelt sich dabei nicht um einen Wandel und eine Veränderung der institutionellen Darstellungsform, sondern um einen Unterschied der Differenzierung im konstruktiven Sinne.

6.2. Religiöse Konstruktion des „Selbst“

Die Emergenz des religiösen Felds in Taiwan bedeutet nicht nur die Entstehung eines neuen Systems der objektiven Relationen, die mit der Strukturierung der einzelnen religiösen Institutionen zwischen ihnen konsolidiert werden, sondern es handelt sich zugleich auch um eine religiöse Konstruktion der individuellen Selbstbetrachtung, die mit der Strukturierung eines spezifischen Dispositionssystem vorangetrieben wird. Das Feld und der Habitus stehen, wie zuvor erklärt, durch die mediale Praxis in Wechselwirkung. Die Doppelsicht des analytischen Bezugs in der praxeologischen Ökonomie stellt eine Verbindung zwischen der institutionellen Ebene und individuellen Ebene wie Bourdieu behauptet: „Das Prinzip historischen Handelns – (...) stellt kein Subjekt dar, das gleichsam der Gesellschaft als äußerlichem Objekt konfrontiert wäre, weder Bewußtsein noch Sache, besteht es vielmehr in der Relation zweier Zustände des Sozialen, nämlich der in Sachen, in Gestalt von Institutionen objektivierte Geschichte auf der einen, der in Gestalt jenes Systems von dauerhaften Dispositionen, das ich Habitus nenne, leibhaftig gewordenen Geschichte auf der anderen Seite.“³⁹⁹ Die individuelle Glaubensüberzeugung kommt also mit der Binnentauschpraxis der religiösen Institution durch den Prozeß der Inkorporation des entsprechenden institutionalisierten Sinnzusammenhangs zustande. Die individuelle Erfahrung ist zwar persönlich, grundsätzlich mystisch geprägt und bleibt eigentlich selbst nur inkommunikabel, aber die inkommunikable Triebkraft gilt als eine erforderliche Voraussetzung für die Verinnerlichung des religiösen Sinnzusammenhangs. Es handelt sich also um eine „nachträgliche“ Auffassung der eigenen mystischen Erfahrung. Diese „nachträgliche“ Selbstbetrachtung – das Begreifen und die Bewußtmachung des Sinnes der eigenen Erfahrung – ist auf das institutionalisierende Deutungssystem angewiesen, das wiederum kommunizierbar ist. Dabei ist die Entstehung der Gesinnung beispielsweise nichts anderes als die Verinnerlichung des religiösen Sinns, der in der Tauschpraxis durch Teilnahme an Programmen sowie an rituellen Tätigkeiten gestiftet wird. In diesem Sinne bedeutet die Entstehung des religiösen Feldes in Taiwan zugleich das Zustandekommen einer neuen Auffassung des „Selbst“, und zwar des „religiöse Selbst“.

In meinem Interview mit einem Piorniermeister der Zweiglinie *Chang-Cho* von I-Kuan-Dao faßte dieser seine Betrachtung über die Entwicklung von I-Kuan-Dao in der letzten Zeit mit den folgenden Wörtern zusammen: „In der Vergangenheit war in I-Kuan-Dao das gemeinschaftliche Vermögen (*dao-chan*) das Wichtige. Seine Priorität wird vor den missionarischen Angelegenheiten (*dao-wu*) und erst recht vor den Anhängern (*dao-chin*)

gesetzt. Heutzutage ist im Allgemeinen die Reihenfolge gerade umgekehrt. Der Stellenwert der Anhänger ist höher als die missionarischen Angelegenheiten und das gemeinschaftliche Vermögen⁴⁰⁰. Diese Betrachtung erklärt die Tatsache, daß die Laien heutzutage eine zentrale Stelle der institutionellen Tauschstruktur besitzen. Die entsprechenden Auseinandersetzungen nehmen mit immer mehr Gewicht den Bezug auf das Individuum und das Individuum steht immer deutlicher im Vordergrund ihrer Diskurse. Die „Selbst“-Vorstellung sowie die Selbstbetrachtung werden damit in den Tauschbeziehungen innerhalb der religiösen Institution mit Priorität behandelt. Diese Tendenz bei I-Kuan-Dao ist in Taiwan kein Einzelfall, sondern sie kennzeichnet die gegenwärtige Entwicklung im religiösen Feld in Taiwan. In dem kommenden Abschnitt wird näher diskutiert, wie das spezifische „Selbst“ in der religiösen Praxis konstruiert wird.

6.2.1 Technik des Selbst

Alle Vorstellungen, Methodiken und Gedankensysteme, die sich auf die individuelle Selbstbetrachtung beziehen, können anhand von Foucault Terminologie – Technik des Selbst (les techniques de soi) begriffen werden. Die individuelle Selbstbetrachtung bezieht sich auf die Art und Weise, wie ein Individuum sich selbst denkt, bewertet, erkennt und pflegt. So redet Foucault von Techniken des Selbst:

„les techniques de soi, qui permettent aux individus d’effectuer, seuls ou avec l’aide d’autres, un certain nombre d’opérations sur leur corps et leur âme, leurs pensées, leurs conduites, leur mode d’être; de se transformer afin d’atteindre un certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection ou d’immortalité“⁴⁰¹

Dabei geht es natürlich nicht um die Mannigfaltigkeit einzelner subjektiver Einstellungen, sondern um das Sich-Entfalten der Seinsweise eines Subjekts und das Sich-Darstellen der Modalitäten seines Selbst auf einer bereits bestehenden Grundlage eines Sinnhorizonts. Also handelt es sich um die Pragmatik und das Sich-Darstellen eines Sich-Betrachtenden, die Formation und die Transformation des Subjekts und dabei um die herbeigeführte semantische Konstruktion des „Selbst“ auf der Basis eines sozialen Sinnzusammenhangs.

³⁹⁹ Zitiert nach Bourdieu, 1985, S. 69.

⁴⁰⁰ Das Interview wurde am 24. November 2001 in Taipeh mit einem Pioniermeister Guo der Zweiglinie von *Chang-Cho* von I-Kuan-Dao geführt.

⁴⁰¹ Zitiert nach Foucault, 1994, S.785.

Eine Selbsttechnik bezieht sich jedoch nicht unbedingt auf eine universale Selbstauffassung. In den jenseitsbezogenen Diskursen, die in der heterogenen Sphäre der chinesischen Gesellschaften zu bleiben pflegen, vor allem bei einem volkstümlichen Götterglauben wie bei dem Mazu-Glauben, wird das Element „Selbst“ des diskursiven Grundschemas „Selbst/Gottheit“ beispielsweise aufgrund des Charakters der Funktionalität stets mitsamt der Spezifität der einzelnen Anhänger rezipiert. Die Prägung der magischen Rationalität, die sich jeweils in den unmittelbaren privaten Praktiken der Einzelnen relativ frei in jeweiligen Formen entwickelt, räumt in der konventionellen Glaubensform also eine personbezogene Partikularität ein. Die private Praktik als eine Praxisform ist also zwar institutionalisiert, aber diese institutionelle Form sichert dem Individuum keine Wunscherfüllung in ihrer jeweiligen spezifischen Beziehung mit der Gottheit. Der stark auf die Erfüllung der persönlichen Wünsche angelegte Charakter verunmöglicht die institutionalisierte Konzeption eines allgemeinen Menschenbildes, das als ein universales „Selbst“ gegenüber der „Gottheit“ bezeichnet werden kann. Statt dessen wird eher von der Universalität der göttlichen Beeinflußbarkeit geredet. Außerdem haben die religiösen Spezialisten der Klosterform, die geschlossen unter sich das asketische Leben führen, um die eigene Erlösung zu suchen, beispielsweise auch eine spezifische Technik des Selbst, die sich aber wegen der geschlossenen Produktionstradition nicht auf Außenstehende richtet.⁴⁰² Die institutionalisierte Technik des Selbst bleibt also nur auf die Praktizierenden im Kloster beschränkt. Das entsprechende Konzept des „Selbst“ steht daher hauptsächlich in Verbindung mit der Partikularität der religiösen Spezialisten und ist deshalb gruppenspezifisch.

Andererseits muß die Selbsttechnik an sich im weitesten Sinne auch nicht unbedingt ethisch sein. Das heißt, die Semantik des „Selbst“ muß nicht unbedingt das *alter* in sich einschließen. Das *alter* kann beispielsweise im pragmatischen Sinne unter den Begriff des *ego* untergeordnet oder gar aufgelöst werden, indem das *alter* beispielsweise als ein instrumentalisiertes Gegenüber des *ego* angesehen wird. Damit ist das *alter* kein unbedingter Bestandteil des „Selbst“. Ein solches „Selbst“ ist also in erster Linie mit der Partikularität des *ego* behaftet und das Verhältnis zwischen *ego* und *alter* ist demnach asymmetrisch. Die „Selbst“-Auffassung des „Ichs mit dem *khamar* aus dem letzten Leben“ hebt beispielsweise die Spezifität der Einzelnen hervor, wie bei Tzu-Chi und den Zen-Sekten dargestellt, ohne ein symmetrisches *alter* einräumen zu müssen. Ein „Selbst“ ist hingegen nur ethisch

⁴⁰² Die religiösen Spezialisten sind in der konventionell-bedingten religiösen Tauschform die geschlossene Produzentengruppe, die ein geschlossenes gemeinsames Leben asketischer Art führt. Die Außenstehenden sind im Augen der Praktizierenden von sich selbst durch die Virtuosität zu unterscheiden, die die anderen

charakterisiert, wenn die Technik des „Selbst“ das symmetrische Verhältnis zwischen *ego* und *alter* gleichzeitig in Anspruch genommen wird, d.h., wenn sich in den entsprechenden Diskursen bezüglich der „Beschäftigung“ mit dem *ego* auch unabdingbar auf die „Beschäftigung“ mit dem *alter* abgehoben wird.⁴⁰³ Dadurch kann dann von einem symmetrischen Verhältnis zwischen *ego* und *alter* als „Selbst“ – als universales Bild des „Selbst“ – die Rede sein. Sobald das „Selbst“ den Bezug auf das Wertschema „gut/böse“ in sich einschließt, das sich auf Achtung/Mißachtung bezieht und sowohl für *ego* als auch für *alter* gilt, ist die entsprechende Selbsttechnik ethisch. In diesem Fall werden das *ego* und das *alter* auf dieselbe Auffassung vom „Selbst“ reduziert, die ein gleichgewichtiges Verhältnis zwischen dem *ego* und dem *alter* darstellt: Ich erkenne mich selbst so, daher ich einen anderen auch so, und umgekehrt; ich achte mich selbst so, daher einen anderen auch so und umgekehrt. Die Selbstachtung ist zugleich die Achtung eines anderen und umgekehrt. Von der Nächstenliebe muß dann in diesem Zusammenhang geredet werden: Die Nächstenliebe bezieht sich gleichzeitig auch auf die Selbstliebe. In diesem Sinne muß eine individuelle Erlösung eigentlich kein ethisches Element, also beispielsweise keine Nächstenliebe, voraussetzen.

6.2.2 Das „religiöse Selbst“ und seine Konstruktionsmöglichkeiten

Früher wurde die Existenz einer religiösen Institution in Taiwan jeweils durch sozial bedingte Faktoren aufrechterhalten, wie z.B. durch eine gemeinschaftliche Sozialbeziehung oder durch spezifische Konventionen eines Wohnbezirkes bzw. eines geschlossenen Kreises der religiösen Spezialisten. Die sozialen konventionellen Bedingungen setzten zugleich eine Grenze zwischen Anhängern und Außenstehenden. Die entsprechende religiöse Produktion war damit grundsätzlich nicht auf alle Menschen ausgerichtet, sondern wurde unter einer sozialen Bedingung bzw. in einer spezifischen Produktionstradition mit Bezug auf eine bestimmte Gruppe mit einer begrenzten Anzahl von Mitgliedern zugeschnitten. Mit dem steigenden Stellenwert des Popularitätsproblems ist heutzutage, wie bereits in Kapitel 5.2.4 erklärt wurde, die Existenz der religiösen Institution stärker auf ihre jeweiligen Konsumverhältnisse, also auf ihre Laien, angewiesen. Die wachsende Wichtigkeit der Popularitätsprobleme verdeutlicht, daß die religiöse Produktion nun überwiegend auf den „Konsum“ aller Menschen gerichtet ist. Weil das Phänomen verschiedene Typen religiöser

Außenstehenden ausgrenzt (vgl. 2.3). Heutzutage sind solche Gruppen von religiösen Spezialisten in Taiwan immer noch zu finden.

⁴⁰³ Vgl. dazu Luhmann 1993b, S. 361.

Institutionen betrifft, kennzeichnet es eine allgemeine Entwicklung auf dem religiösen Feld in Taiwan: Die grundlegende Tauschpraxis innerhalb der religiösen Institution muß jeweils so zugeschnitten werden, daß sie für alle Menschen, also die gesamte Bevölkerung, gilt. In unserem Zusammenhang bedeutet die auf alle Menschen gerichtete religiöse Produktion, daß es grundsätzlich für alle Menschen möglich ist, die Gabe der Tauschpraxis zu erhalten, die jeweils als „göttliche Gnade“ bzw. als „Selbstvervollkommnung“ gekennzeichnet wird. Damit wird in der Gabe jeweils eine universale Bedeutung entfaltet. Dementsprechend müssen ihr diskursive Grundschemata vom Immanenten/Transzendentalen, nämlich „Selbst/Gottheit“ und „das gegenwärtige Ich/das vollkommene Ich“, ebenfalls eine universale Bedeutung in sich tragen. Die Auffassung von dem „Selbst“ und dem „gegenwärtigen Ich“ müssen dementsprechend einen Spielraum für individuelle Varianten einräumen können, damit diese Auffassung von dem Einzelnen je nach seiner eigenen Spezifität, wie seinen eigenen Problemen, Erfahrungen, Gefühlen usw., rezipiert werden kann. Dadurch kann sich jedes Individuum erst in seiner eigenen Art seine „Position“ gegenüber der „Gottheit“ sowie „das vollkommene Ich“ selbst identifizieren und die Tauschpraxis ausführen. Die „Selbst“-Auffassung der religiösen Produktion ist also in dem Sinne universal, daß jedem „Sich-Betrachtenden“ die Möglichkeit für die eigene Rezipierung des „Selbst“ gegenüber dem „Transzendentalen“, nämlich des „Selbst“ gegenüber der „Gottheit“ bzw. des „gegenwärtigen Ichs“ gegenüber dem „vollkommenen Ich“, besteht. Je intensiver eine religiöse Institution das Anwerbungsprogramm treibt, desto stärker benötigt sie eine universale Geltung der „Selbst“-Auffassung.

Demzufolge liegt es nahe, daß der Charakter dieser Universalität der „Selbst“-Auffassung nicht unbedingt die ethischen Prägung des symmetrischen Verhältnisses zwischen *ego/alter* voraussetzen muß, in dem das *alter* als ein anderes *ego* wahrgenommen wird. In der vorhergehende Diskussion zeigt sich doch die Möglichkeit, daß die universale Geltung der „Selbst“-Auffassung also ebenfalls durch ihre Verbindung mit dem universal geprägten Transzendentalen wie mit der „Gottheit“ und mit dem „vollkommenen Ich“ bewahrt werden könnte. Das heißt, die universale Geltung der „Selbst“-Auffassung, die den Unterschied von Immanenz/Transzendenz zugrunde legt, kann auf die Universalität des Transzendentalen zurückgeführt werden, ohne ethischen Sinn zu stiften oder gar das *alter* thematisieren zu müssen. *Die Rede vom „Selbst“ mit einer universalen Geltung* bezeichnet im religiösen Feld die Emergenz eines spezifischen Selbst – **des religiösen Selbst**, das sich hier in erster Linie auf keine konkrete Vorstellung, sondern auf eine bestimmte semiotische Grundlage für die

religiöse Konstruktion der Selbst-Vorstellung mit Varianten, also auf die konstruktive Geltung, bezieht.

Die Auffassung des „religiösen Selbst“ beruht auf den diskursiven Zusammenhang zwischen dem immanenten Sich-Betrachtenden und seinem transzendentalen „Gegenüber“. Das heißt, das „religiöse Selbst“ setzt im Rahmen des religiösen Primats von Immanenz/Transzendenz zugleich ein „Sich-Betrachtende“ (etwas Immanentes) und sein „Gegenüber“ (etwas Transzendentales) voraus, egal ob das „Gegenüber“ *außerhalb oder innerhalb* des religiösen „Selbst“, also jeweils wie z.B. als „Gottheit“ oder als „das vollkommene Ich“, interpretiert wird. Die Konstruktion der Identität des „religiösen Selbst“ bezieht sich demnach auf den Bewährungsprozeß der Identität des „Sich-Betrachtenden“ sowie seines „Gegenüber“ in den praktischen Tauschbeziehungen. Bei der Bewährung der Identität eines „Selbst“, das in einer institutionellen Tauschstruktur als das alle Individuen betreffende diskursive Element gilt, handelt es sich also in erster Linie um die jeweilige praktische Selbstkonstruktion des Sich-Betrachtenden dem Transzendentalen gegenüber. Diese religiöse Selbstkonstruktion ist nichts anderes als die Bewährung jedes spezifischen Selbst in der religiösen Praxis. Genauer, es geht um die durch religiöse Praxis vorangehende Konstruktion des Dispositionssystems, in dem sich die eigene Identität des Sich-Betrachtenden dem beständigen Transzendentalen gegenüber bewährt. Der Bewährungsmechanismus der Selbstidentität kann mit Bezug auf die Relation zwischen dem Immanenten („Sich-Betrachtenden“) und dem Transzendentalen („dem Gegenüber“) in zweierlei Typen unterschieden werden: Wenn der Bewährungsmechanismus auf das transzendente „Gegenüber“ angewiesen ist, wird der immanente „Sich-Betrachtende“ ebenfalls durch die transzendente Prägung der Beständigkeit charakterisiert. Wenn er hingegen auf der Seite des immanenten „Sich-Betrachtenden“ angewiesen ist, wird umgekehrt das transzendente „Gegenüber“ mit der Entwicklung des „Sich-Betrachtenden“ bzw. mit seiner Transformation ständig neu aufgefaßt und neu interpretiert, ohne seinerseits die Konnotation der transzendentalen Beständigkeit aufzuheben. Im Folgenden wird der Unterschied anhand der „Technik des Selbst“ von Foucault näher behandelt werden.

Die zwei unterschiedlichen Arten der semantischen Konstruktion des religiösen „Selbst“ können mit einer Unterscheidung von zwei „Techniken des Selbst“ verdeutlicht werden, die Foucault jeweils „Erkenne-dich selbst (*gnothi seauton*)“ und „Sorge um sich (*epimeleia heautou*)“ nennt. Wenn das „Selbst“ in der Selbsttechnik als ein „Gegenstand“ der Selbstbetrachtung, also durch Vergegenständlichung als Etwas mit der Konnotation von Wesen oder Natur zur Selbstbetrachtung begriffen wird, wird das „Selbst“ damit

vergegenständlicht und gilt insofern als ein zu erkennender, zu begreifender Gegenstand. Damit sind alle Erkenntnisse nichts anderes als die Selbsterkenntnisse über das „Selbst“, sein Wesen und seine Natur. Und die Technik des Selbst ist also nichts anderes als das Selbsterkennen. Foucault sieht diese Art von Selbsttechnik als die Fortentwicklung der griechischen Tradition der „Sorge um sich (*epimeleia heautou*)“.⁴⁰⁴ Der Unterschied zwischen „Sorge um sich (*epimeleia heautou*)“ und „Erkenne-dich selbst (*gnôthi seauton*)“ liegt daran, daß die Tradition der „Selbstsorge“ im Grunde genommen durch Spiritualität geprägt ist und damit in erster Linie Selbsttransformation impliziert.⁴⁰⁵ Im Gegensatz dazu stehen in der Vergegenständlichung des „Selbst“ in der Tradition der „Selbsterkenntnis“ das erkennende Ich und das zu erkennende Ich in einem reflexiven Verhältnis. Und damit stellt sich mit der reflexiven Konstruktion das „Selbst“ als solches dar. Die Terminologie für das zu Erkennende und das Erkennende wird infolgedessen in der Selbsttechnik des „Erkenne-dich selbst“ so differenziert, daß das Erkennende als das „Subjekt“ und das zu Erkennende als das „Selbst“ oder als der Begriff „Mensch“ bezeichnet wird. Und dabei wird das „Selbst“ in der Selbstbeschreibung des „Subjekts“ als ein Vergegenständlichtes betrachtet und das „Selbst“ gilt damit als ein zu beschreibender und zu erkennender kartesianistischer Punkt, dessen Existenz nicht in Frage gestellt wird und dessen Transformation nicht in Frage kommt. Daher kann erst das reflexive Verhältnis des Selbst dargestellt und so die Selbsterkenntnis produziert werden. Das „Subjekt“ kann sich selbst nur durch eine Selbstbeschreibung des zu erkennenden „Selbst“, seines Charakters, seines Wesens und seiner Beständigkeit identifizieren. Durch die Selbstbeschreibung bzw. das Selbsterkennen kommt dann die Selbstkonstruktion zustande.

Hingegen richtet die Tradition der Selbstsorge ihr Augenmerk auf die Selbsttransformation, in der man von Selbstkultivierung, Selbstperfektion und Selbststrettung spricht. In einer solchen Selbsttechnik wie Selbstsorge geht man nicht von der Gegenständlichkeit des „Selbst“ aus. Der „Sich-Betrachtende“ entsteht gerade in der Bewältigung der Unsicherheit, daß es ein „Selbst“ gibt. Daher besteht ein zentraler Punkt einer solchen Selbsttechnik darin, daß man die Gewißheit über sich selbst durch eine Selbsttransformation gewinnt, indem man sich mit der Selbstverneinung zur Bestätigung seiner eigenen Identität ständig beschäftigt. In der Selbsttransformation wird sich der Praktizierende erst in der Veränderung seiner Weltanschauung eines „Sich-Betrachtenden“ bewußt. Die Entstehung der Gewißheit des „Sich-Betrachtenden“ bedeutet zugleich die Sicherung seiner Identität. Nur nachdem die

⁴⁰⁴ Siehe Foucault, 2001, S11ff..

⁴⁰⁵ Ebda. S. 19.

Identität des „Sich-Betrachtenden“ gesichert ist, sind die Selbstbeschreibungen und damit die Rede von dem „Selbst“ möglich. Die Selbstbeschreibungen ändern sich aber ständig mit der Transformation des „Sich-Betrachtenden“. Das heißt, die Identität des „Selbst“ ist auf den „Sich-Betrachtenden“ angewiesen statt auf den zu Betrachtenden. Dieser Selbstwandel braucht aber eine Orientierung, die in der griechischen Tradition der Selbstsorge durch die Betreuung anderer besserer gewährleistet wird.

„le souci de soi implique aussi le rapport à l'autre dans la mesure où, pour bien se soucier de soi, il faut écouter les leçons d'un maître. On a besoin d'un guide, d'un conseiller, d'un ami, de quelqu'un qui vous dise la vérité. Ainsi, le problème des rapports aux autres est présent tout au long de ce développement du souci de soi”.⁴⁰⁶

Man muß hier nicht unbedingt „Wahrheit“ in Verbindung mit einem Wesen-Begriff verstehen. Das griechische Wort der Wahrheit – *âlethea* – ist nicht ein substantiviertes Adjektiv, das sich grundsätzlich auf Attribute bezieht, wie man es heutzutage in den meisten europäischen Sprachen sieht. Der griechische Terminus von *âlethea* ist hingegen ein substantiviertes Verb, das sich auf Handlungen bezieht. Damit handelt es sich vielmehr um eine mit dem *telos*-Begriff verbundene Darstellung, Verwirklichung bzw. Transformation statt um ein Wesenmerkmal.⁴⁰⁷ Das deutet an, daß die griechische „Wahrheit“ aus etymologischer Sicht eine Konnotation von Selbsthandlung bzw. Selbstverwirklichung beinhaltet. Dazu gilt der Führer bzw. der Ratgeber als ein Instruktor, der bestimmte Prinzipien der Selbstkultivierung verkündigt, durch die sich der „Lehrling“ in der eigenen Verwirklichung mit der Selbstbildung beschäftigt.⁴⁰⁸ Falls die Orientierung einen transzendentalen Charakter hat, ist dann die entsprechende Technik des Selbst religiös geprägt.⁴⁰⁹ Das heißt, wenn man die *âlethea* in unserem Kontext als einen bestimmten, transzendental geprägten Zustand versteht, wie eine transzendente Seinsweise oder ein vollkommener Reifezustand, bezieht sich die Technik des Selbst dann nicht auf das Erkennen des Wesens, sondern auf den Zugang bzw. auf die Methodik zur transzendentalen Seinsweise. In diesem Fall bleibt sich die Identität des Sich-Betrachtenden gerade durch die ständige Selbsttransformation selbst gewiß. Nur dadurch kann die „Selbstvervollkommnung“ erreicht werden, die hingegen ohne immanente Selbsttransformation ungewiß bleibt. Mit anderen Worten: Der Zustand der

⁴⁰⁶ Zitiert nach Foucault, 1994, S. 715.

⁴⁰⁷ In dem Terminus *âlethea* wird also die Bedeutung vom Verdecktsein, Verborgenheit und Vergessenwerden negiert.

⁴⁰⁸ Die griechische Tradition der Selbstsorge bezieht sich also auf das Kümmern um sich selbst, das unerlässlich den Bezug zu anderen haben muß. Die Technik der Selbstsorge ist damit in der griechischen Kultur grundsätzlich ethisch geprägt und deshalb imperativ, wie es der Ausdrucksform von *epimeleithai seautou* entspricht. Siehe Foucault, 1994, S. 714f.

⁴⁰⁹ Die Frage, ob in der griechischen Tradition sich die Selbstsorge auf etwas Transzendentales bezieht, läßt sich allerdings noch diskutieren.

„Selbstvervollkommnung“ ist nur in jeder praktisch realisierten Selbstbeschreibung vorstellbar, und diese Vorstellungen ändern sich mit der Selbsttransformation ständig. Daher ist die Identität des konstruierenden religiösen Selbst auf der Seite der Immanenz, der immanente „Sich-Betrachtende“, zurückzuführen, statt auf eine transzendente Beständigkeit oder ein transzendentes Wesen.

Auf der Grundlage der vorhergehenden Ausführungen über die zwei verschiedenen semantischen Konstruktionen des „Selbst“ wird die folgende Diskussion zeigen, daß die religiöse Selbstidentität im Rahmen der religiösen Institution, egal welchen Typus, auf die Seite des immanenten „Sich-Betrachtenden“ angewiesen ist.

6.2.3. Die Konstruktion des „religiösen Selbst“ und die religiösen privaten Praktiken in Taiwan

Bei der religiösen Selbstkonstruktion sowie auch bei allen anderen Art der religiösen Konstruktion im Rahmen einer religiösen Institution handelt es sich stets um eine Strukturierung der religiösen Tauschstruktur (System der objektiven Relationen innerhalb der religiösen Institution) einerseits und die der spezifischen Habitusstruktur (Dispositionssystem) andererseits. Die religiöse *Selbst*konstruktion unterscheidet sich aber von der anderen religiösen Konstruktion dadurch, daß es sich in erster Linie um die Konstruktion der Identität des Sich-Betrachtenden, genauer um die Selbstbetrachtung in Relation mit dem transzendentalen „Gegenüber“, geht. Dabei repräsentiert die private Praktik u.a. den „Prototyp“ der individuellen Selbstbetrachtung mit Bezug zum Transzendentalen. Die religiöse Selbstkonstruktion ist daher besonders deutlich durch die Eigentümlichkeit der privaten Praktiken zu charakterisieren. Zur Charakterisierung der religiösen Selbstkonstruktion werden in der folgenden Diskussion die privaten Praktiken der jeweiligen religiösen Institutionen ausführlich behandelt.

6.2.3.1 I-Kuan-Dao und Mazu-Glauben: Effektivität in der privaten Praktik

Sowohl bei I-Kuan-Dao als auch bei den Mazu-Gemeinschaften steht in den privaten Praktiken der Beziehungsaufbau mit der Gottheit im Mittelpunkt. Die privaten Praktiken werden den Anhängern grundsätzlich als eine reine Praxisform ohne irgendwelche Kontrolle der Gesinnung in institutioneller Form vermittelt wie die private Praktik der „Drei Gnaden“ bei I-Kuan-Dao und der private Tempelbesuch zum Verehrungsgebet in der Mazu-Glaubensgemeinschaft. Diese in den privaten Praktiken eingelagerte mystische „Kommunikation“ mit den überirdischen Mächten bietet also jedem die Möglichkeit, seine

spezifische „Beziehung“, „Interpretation“ sowie „Überzeugung“ in Bezug auf die „Gottheit“ zu entwickeln. Die privaten Praktiken stellen nicht nur eine von mehreren Möglichkeiten der Beziehungspflege mit der Gottheit dar, sondern sie sind eine notwendige „Instanz“, durch die sich die persönliche Spezifität im jeweiligen Beziehungsaufbau mit der Gottheit bewähren kann.

Die Praktik der „Drei Gnaden“ bedeutet beispielsweise für jeden Anhänger der I-Kuan-Dao einen legitimierte Sonderzugang zur Gottheit und damit eine methodische Garantie für den Erhalt der göttlichen Gnaden. Diese Gewißheit bezieht sich auf die direkte Beziehung zwischen Selbst und Gottheit, genauer auf die private Erfahrung des Göttlichen. Das heißt, die kollektive Erfahrung durch viele andere kollektive Tätigkeiten der I-Kuan-Dao kann zwar die individuelle Gewißheit gewissermaßen verstärken, aber nicht entscheidend begründen. Die Anwesenheit bei bestimmten kollektiven Götterverehrung und bei der mysteriösen Geomantie, die die zauberhaften Mächte der Götter darstellen, verstärkt beispielsweise die Überzeugung der individuellen Zuschauer, daß die Gottheiten bei ihnen und für sie wirksam sind. Sogar die Erfahrung von Wundererlebnissen anderer kann ähnlichen Einfluß auf die Verstärkung ihrer eigenen Überzeugung vom Dasein und der Macht der Gottheiten haben. Allerdings kann, soweit die Wundererfahrungen solche des kollektiven Erlebnisses bzw. solche der anderen Gläubigen bleiben, die eigene Beziehung des Erfahrenden mit der Gottheit nicht spezifiziert und daher nicht tatsächlich aufgebaut werden. Die Funktion der privaten Praktik der „Drei-Gnaden“ liegt damit darin, die Möglichkeit dieser Spezifizierung zu schaffen. Dies ist bei I-Kuan-Dao möglich, indem ein „freier Horizont“ für die individuellen Interpretationen der eigenen Beziehung zur Gottheit durch die private Praktik „Drei-Gnaden“ vorausgesetzt wird. Die Praktik „Drei-Gnaden“ wird jeweils nur für sich und nie in der Versammlung ausgeübt. Traditionell wurde die Rede von den eigenen Erfahrungen bei der privaten Praktik in der öffentlichen Versammlung von Anhängern für nicht angebracht gehalten. (vgl. 4.3.1) Der geheimen und damit geheimnisvollen Eigentümlichkeit der „Drei-Gnaden“ entsprechend wird höchstens von ihrer Effektivität im Hinblick auf die individuelle Lebensbewältigung gesprochen, die in ihrer vagen Form den „Spielraum“ für die jeweilige Spezifizierung eigener Beziehungen mit der Gottheit einräumt. Wie ein Pioniermeister erklärt: „Einfach formuliert ist die Praktik der „Drei-Gnaden“ eine wertvolle Methodik zur Bewältigung unserer körperlichen Schmerzen und geistigen Plagen”.⁴¹⁰ Dabei handelt sich allerdings weder um die Mitteilung einer Problemlösung noch um die Art und Weise, wie Probleme erkannt oder wahrgenommen werden. Die Diskurse über die angemessene Einstellung, Gesinnung oder

⁴¹⁰ Zitiert nach der Veröffentlichung von I-Kuan-Dao „Ein Buch für Anfänger von I-Kuan-Dao“, S. 96.

innerliche Weltsicht werden nicht in irgendeiner institutionalisierten Form vorgenommen. Es fehlt also ein Kontrollmechanismus wie die „Beichte“ in der katholischen Tradition.⁴¹¹ Der „Spielraum“ bietet dabei die Möglichkeit, daß jeder seine oder ihre spezifischen Probleme durch eine je private Praxisform behandeln kann. Inzwischen ist zwar der Geheimcharakter lockerer geworden, aber diese Praxisform bleibt immer noch eine „private Sache“ außerhalb der religiösen Auseinandersetzungen in der I-Kuan-Dao. Soweit die Problemdefinitionen und damit die Bewältigungsmethodik und die Problemlösungen nicht tatsächlich in die religiösen Diskurse auf der Basis der religiösen Institution eingeschlossen werden, bleibt ein „Spielraum“ dort erhalten, wo jeder seine Beziehung mit der Gottheit auf seine eigene Weise pflegt. Die einseitige Hervorhebung des Sinnes der privaten Praktik bezüglich ihrer praktischen „Funktion“ bezeichnet das letzte kommensurable Element jeder Praktizierung der „Drei-Gnaden“ – Effektivität.

Beim Mazu-Glauben bietet die Praktik des privaten Verehrungsgebets ebenfalls einen freien Spielraum, in dem jeder Anhänger zu jeder Zeit aus jedem Anlaß seine Wünsche vor der Göttin Mazu äußert. (vgl. 4.3.2) Die private Anbetung im Tempel bedeutet für jeden das im System der Praxisformen des Mazu-Glaubens eingeräumte und damit „legitimierte“ Recht auf einen direkten Beziehungsaufbau mit der Göttin Mazu. Das heißt, das System der Praxisformen läßt das private Verehrungsgebet als „private Sache“ geheim bleiben, ohne dabei irgendeine Kontrollmaßnahme einzusetzen. Tabuthemen für die Wunschäußerung bei der privaten Anbetung gibt es beispielsweise im praktischen Sinne nicht. Hinter der privaten Tauschpraxis steht vor allem die Grundidee der Wunscherfüllung – die magische Rationalität. Mazu ist wie alle anderen Gottheiten des Volksglaubens in Taiwan nichts anderes als eine Funktionsgottheit, und ihre Effektivität ist jeweils mit ihrer Fähigkeit zu einer bestimmten Art von Wunscherfüllung verbunden. Diese Effektivität steht also wie bei I-Kuan-Dao eindeutig im Mittelpunkt der privaten Praktik beim Mazu-Glauben.

Die Effektivität ist darüber hinaus sehr stark von der persönlichen Sichtweise und Interpretation der Praktizierenden abhängig. Die Identifikation des Erfolgs bzw. des Mißerfolgs wird völlig den Praktizierenden überlassen. Die Ursache des Mißerfolgs wird beispielsweise als eigener „Fehler“ der Interpretation, etwa als fehlende Frömmigkeit, unangebrachte Wünsche, falsche Gebetszeit, fehlende Opfergaben bzw. Opfergeld erklärt. Sie wird aber auf jeden Fall auf die Seite des Sich-Betrachtenden anstatt auf die Seite der Gottheit wie etwa auf die Prüfung der Gottheit, oder auf das von der Gottheit bestimmte Schicksal,

⁴¹¹ Die Praktik der „Beichte“ kann als ein institutionalisierter „Interventionsmechanismus“ zur Herausbildung einer Standardvorstellung der Selbstbetrachtung angesehen werden. Vgl. Foucault, 1988, S. 14f..

zurückgeführt, soweit der Sich-Betrachtende sein Vertrauen zur und seinen Glauben an die Gottheit noch nicht aufgibt. Das heißt, die Ergebnisse werden grundsätzlich von dem Praktizierenden sich selbst zugeschrieben, damit sich die Beeinflußbarkeit der Gottheit dadurch bewähren kann. Auf dieser Grundlage entwickelt jeder Anhänger im Bewährungsprozeß jeweils eine spezifische Beziehung mit der Gottheit, wie eigene Gebote gegenüber der Gottheit oder bestimmte spezifische Tabuthemen beim Verehrungsgebet, nach einer Serie von „Erfolgen“ und „Mißerfolgen“ heraus, und noch weiterhin konstruiert.⁴¹² Mit dem Bewährungsprozeß entstehen zugleich die spezifisch stilisierte Gottanschauung und Selbstanschauung. In dem konstruktiven Prozeß der „Selbststilisierung“ wird die Identität des Sich-Betrachtenden gegenüber der Gottheit, also die Identität des „Selbst“ etabliert. Zusammenfassend ist zu erkennen, daß vor dem durch die **Effektivität** geprägten Hintergrund der privaten Anbetung bei den Mazu-Gemeinschaften wie auch bei I-Kuan-Dao die religiöse Selbstkonstruktion auf die immanente Seite angewiesen ist.

6.2.3.2 Tzu-Chi und Zen-Sekten: Selbstbewältigung in der privaten Praktik

Bei Tzu-Chi und den Zen-Sekten sind die privaten Praktiken durch das diskursive Grundschema „das gegenwärtige Ich/das vollkommene Ich“ charakterisiert. Bei Tzu-Chi sind alle Praktiken außer den Geboten nichts anderes als die gemeinsame Unternehmung der regulierten karitativen Tätigkeiten. Daher zählen allein die Gebote zu denjenigen Praxisformen, die ohne Voraussetzung der Anderen allein für sich ausgeübt werden – die privaten Praktiken im strengen Sinne. Die asketische Konnotation der Terminologie des „Gebots“ kündigt den wesentlichen Charakter ihrer religiösen Selbstkonstruktion an: Die Gebote sind die mit der Enthaltbarkeit behafteten Praktiken. Die Eigentümlichkeit der Selbstkonstruktion bei Tzu-Chi soll damit auch an der Enthaltbarkeit ihrer Mitglieder erkannt werden können. Die Enthaltbarkeit steht aber dem unter allen Mitgliedern quasi als Hauptmotto geltenden Wort der Meisterin, „Tut’s einfach! Es ist auf jeden Fall richtig“, nicht entgegen (vgl. 4.3.3). Im Gegenteil entspricht dem Grundelement der Enthaltbarkeit die dabei benötigte Disziplin, die in allem quasi durch Selbstzwang geprägten Tun vorausgesetzt wird. Die Forschung, die sich mit der psychischen Triebkraft der Mitglieder von Tzu-Chi beschäftigt, zeigt, daß die Mitglieder während der Ausführung der regulierten Arbeiten grundsätzlich Hoffnungen auf eine „Verheißung“ buddhistischer Art hegen – eine Verheißung durch eigene „Praktizierung“, sowohl die Einhaltung der Gebote als auch das disziplinarische

⁴¹² Es besteht doch die Möglichkeit, daß der Bewährungsprozeß bei manchen Menschen mißlingt. In dem Fall wird dann die Effektivität dieser lokalen Mazu in Frage gestellt. Das heißt, es erschließt nicht unbedingt daraus, daß sie deswegen an Mazu überhaupt nicht glauben.

„Tun“.⁴¹³ Die künftige Verheißung ist also durch die gegenwärtige Praktizierung und nur durch sie zu erlangen. Demzufolge geht die Selbstkonstruktion mit der gegenwärtigen Praktizierung einher, die grundsätzlich auf einen künftig erreichbaren, jedoch noch unbekanntem „vollkommenen Zustand“ als Orientierung gerichtet ist. Weil der vollkommene Zustand noch unbekannt ist, kann die Identität des Selbst nur auf das konstruierende gegenwärtige Ich, also auf das erfahrende Ich statt auf das noch unbekannte „vollkommene Ich“, angewiesen sein. Die Verheißung des Sich-Betrachtenden kann also nur in den gegenwärtigen Gefühlen des Selbstwandels erfahren werden. Die Identität des Sich-Betrachtenden kommt zugleich erst in diesem Selbstwandel zustande – Verneinung eines vergangenen schlechten Ichs zur Bestätigung der gegenwärtigen Existenz. Daher legt Tzu-Chi großen Wert auf die Selbstbetrachtung. Die regulierte Tätigkeit des Selbstberichts zielt beispielsweise in erster Linie auf die Erzählung tiefer Gefühle ab, um die Effekte der Praktizierung zugunsten der Selbstentwicklung aufzuzeigen. In einer Tätigkeit des Selbstberichts bei einer Versammlung, bei der ich wegen eines Interviews anwesend war, erfuhr ich beispielsweise, daß eine Mitarbeiterin unter Tränen über ihre eigenen egoistischen Gedanken erzählte, die ihr während der vorhergehenden Zusammenarbeit gerade bewußt geworden waren, und über ihr Bedauern über ihre Unfähigkeit, sie zu überwinden. Solche Selbstberichte konzentrieren sich also überwiegend auf die innerliche Selbstreflexion bezüglich eines erfahrenden bzw. erwarteten Selbstwandels, der dem Erfahrenden während der kollektiven Arbeiten zu Bewußtsein kam. Der Selbstwandel liegt dabei dem drastischen Unterschied zwischen einem vergangenen (schlechten) und einem gegenwärtigen (erfahrenden) Ich zugrunde. Die ständige Verneinung des vergangenen Ichs ist nämlich eine gegenwärtige Bestätigung des „Unterwegs“ zu einem vollkommenen Zustand. Daher ist die Identität des Sich-Betrachtenden auf die ständige Selbstverneinung angewiesen: Selbstverneinung zur Selbstbestätigung und damit zur Selbstvervollkommnung.

Dieselbe Logik der Selbstverneinung ist ebenfalls deutlich in den Zen-Sekten zu erkennen. Die privaten Praktiken der Zen-Sekten sind, wie erwähnt, verschiedene Formen von Übungspraktiken, die jeweils von dem Führer bzw. von qualifizierten Lehrern durch regelmäßige Veranstaltungen gelehrt werden. Die Veranstaltungen sind jeweils in einem bestimmten Zeitraum abgeschlossen und nach der Veranstaltung gelten die gelernten Übungspraktiken als die privaten Praxisformen, die jeweils von den Lernenden für sich weiter privat geübt werden sollen (vgl. 4.3.4). Die esoterisch geprägten privaten Praktiken stellen ebenfalls wie bei Tzu-Chi die Doppelsicht der Enthaltensamkeit und des Selbstzwangs dar: Die

⁴¹³ Siehe Ren-Je Ding, 1996, 82.

Eigentümlichkeit der Enthaltensamkeit ist in dem Sinne zu verstehen, daß die esoterische Praktik grundsätzlich in der Form der Abwendung von der Welt wie z.B. durch Meditation *par excellence* ausgeübt wird. Und der Charakter des Selbstzwangs ist an der notwendigen Regelmäßigkeit der Übung und die disziplinarische Einhaltung bestimmter Gebote und Übungsregeln zu erkennen. Die konkreten privaten Praktiken sind bei den vier genannten Zen-Sekten zwar unterschiedlich, aber sie haben eine Gemeinsamkeit: Der Sinn der privaten Praktiken liegt explizit in der Idee der Selbsttransformation. Dies kann durch das folgende Zitat von der Meisterin der Ching-Hai-Assoziation als einem exemplarischen Beispiel verdeutlicht werden: „Das Einzige, was Sie nach der Einweihung tun müssen, ist, die Guanyin-Meditationsmethode jeden Tag zweieinhalb Stunden zu praktizieren und die fünf Gebote einzuhalten. Dadurch werden Sie Ihre anfängliche Erleuchtungserfahrung vertiefen und festigen können und es wird Ihnen möglich sein, schließlich selbst die höchsten Stufen der Erleuchtung zu erreichen“.⁴¹⁴ „Die höchsten Stufen der Erleuchtung“ beziehen sich in unserem Zusammenhang auf einen vollkommenen Zustand und sie können, wie im Zitat gezeigt wird, nur aus eigenen Kräften durch ständige Übung erreicht werden. Diese Grundidee der Selbstkultivierung und Selbsttransformation ist ebenfalls bei den anderen drei Zen-Sekten deutlich ausgeprägt.⁴¹⁵ Bei der Erleuchtung-Zen-Assoziation und der Mahayana-Assoziation wird außerdem jeweils die herbeigeführte Funktion des psychischen Ruhezustands und der körperlichen Heilung in der Missionstätigkeit im Vordergrund hervorgehoben (vgl. 4.3.4). Eine solche Effektivität und die Wunderereignisse, die beim Einzelnen vorkommen, gelten aber, im Gegensatz zu I-Kuan-Dao und den Mazu-Gemeinschaften, grundsätzlich als eine gegenwärtige Bestätigung bzw. als positive Nebenwirkung der tief greifenden Selbsttransformation, und sie stellen damit nicht das eigentliche Ziel der Praktizierung dar. Diese gegenwärtige Bestätigung bezeichnet die Notwendigkeit eines selbstgewissen Wandels oder einer Selbsttransformation, sei es im psychischen oder physischen Sinne. Die Heilung ist also bei den Zen-Sekten nichts anderes als eine Art von Verneinung eines vergangenen kranken und schlechten Zustands durch einen neuen gesunden und höheren gegenwärtigen Zustand. Gerade in dem Prozeß der Verneinung des vergangenen Ichs ist der Praktizierende selbst gewiß, daß er auf dem richtigen Weg der Vervollkommnung ist und daß es ein spezifisches Selbst als Sich-Betrachtendes gibt. Die Identität des Selbst wird dabei also in der religiösen Praxis selbst konstruiert.

⁴¹⁴ Das Zitat wird aus ihrer öffentlichen deutschen Website der Zen-Sekte von Ching-Hai entnommen: <http://www.godsdirectcontact.de/>

⁴¹⁵ Vgl. Zhi-Ming Cheng, 1998b, S. 6ff.

Zusammenfassend kann bei Tzu-Chi und den Zen-Sekten die Selbstkonstruktion, die auf die Tauschpraxis von „praktisches Erfahren/Selbstvervollkommnung“ angewiesen ist, gemeinsam durch den ständigen Vorgang – Selbstverneinung zur Selbstbestätigung und damit zur Selbstvervollkommnung – charakterisiert werden, der hier als der Selbstbewältigung bezeichnet wird. In der Selbstbewältigung wird die Identität des Sich-Betrachtenden auf der immanenten Basis des gegenwärtig Erfahrenden konstruiert. Das vollkommene Ich, die transzendente Seinsweise, muß immer aus der Sicht des gegenwärtigen Ichs verstanden werden, nicht umgekehrt. Die Selbstgewißheit wird also auf der Basis des gegenwärtigen Ichs statt durch Kenntnis über das vollkommene Ich aufgebaut.⁴¹⁶ Die entsprechende Praktizierung repräsentiert ein besonderes Handeln, dessen Zweck nur in der Erfahrung spezifischer Einzelner erreicht, aktualisiert und begriffen wird. Dabei bedarf es eines Führers bzw. eines Ratgebers, der durch Selbstrepräsentation, sei es in konkreter sichtbarer Art, sei es in mystischer geheimnisvoller Art, die Orientierung aufzeigt. Durch Befolgung der vom Meister verkündigten Methodik nähert sich der Praktizierende in der eigenen Erfahrung und in der eigenen Praktizierung „dem vollkommenen Ich“, das immer nur für vorübergehend gehalten wird. Das vollkommene Ich, das ewig das Gegenüber des gegenwärtigen Ichs bleibt, bezeichnet damit weder eine bestimmte Eigentümlichkeit noch ein bestimmtes Wesen, das man in der Praktizierung erkennen kann. Auf der Basis des gegenwärtigen Ichs stellt man sich selbst also durch seine eigentümliche Seinsweise einen vorübergehenden und aufsteigenden Reifezustand auf dem Weg zum vollkommenen Ich her. Das „Selbst“ ist demnach zu stilisieren, zu transformieren, zu bilden und zu kultivieren.

6.2.4 Zweierlei Religiosität in Taiwan und ihre konstruktive Gemeinsamkeit: Ein Vergleich mit der christlichen Selbstkonstruktion

Wenn man unter „Religiosität“ die spezifische Selbstbetrachtung versteht, die mit der religiösen Praxis zustande kommt und die Identität des „Sich-Betrachtenden“ mitsamt deren Relation mit seinem transzendentalen „Gegenüber“ hervorbringt, soll die Religiosität in Taiwan den zwei zuvor genannten unterschiedlichen Arten von religiöser Tauschpraxis („Glauben“ und „Praktizierung“) entsprechend unterschieden werden. Der vorhergehenden Diskussion zufolge bestehen sie jeweils in der durch Effektivität und Selbstbewältigung charakterisierten religiösen Selbstkonstruktion. Im konstruktiven Sinne haben sie trotz des unterschiedlichen Charakters eines gemeinsam: Die Konstruktion der religiösen

⁴¹⁶ Daher sind die entsprechenden Diskurse eher mit einem Charakter der Enthaltensamkeit im Sinne der

Selbstidentität ist in beiden Fällen auf die immanente Seite angewiesen, sei es in Form des transzendentalen Gegenüber *außerhalb* der „Selbst“-Vorstellung wie der „Gottheit“, sei es *innerhalb* der „Selbst“-Auffassung wie „das vollkommene Ich“. Jeder Anhänger stilisiert jeweils auf einer objektiven Grundlage der institutionellen Tauschstruktur seine eigene Beziehungen mit dem „Transzendentalen“ und bildet dadurch zugleich seine eigene Identität sowie die stilisierte Auffassung über das transzendente „Gegenüber“ heraus. Das heißt, die einzelnen Auffassungen über dieselbe semiotische Form des „Transzendentalen“, also der „Gottheit“ bzw. des „vollkommenen Ichs“, variieren durch unterschiedliche Stilisierung ohne institutionalisierte Kontrolle jeweils in einer pragmatischen Weise. Diese konstruktive Gemeinsamkeit mußte auf die Eigentümlichkeit der objektiven Grundlage ihrer institutionellen Tauschstruktur zurückgeführt werden: Die objektive Grundlage ihrer Binnentauschpraxis ist, wie in 6.1 bereits behandelt wurde, jeweils auf die Gemeinschaftlichkeit und die charismatische Qualität des Führers angewiesen. Sowohl die Gemeinschaftlichkeit als auch die charismatische Qualität des Führers repräsentieren die immanente Sozialität. Vor diesem Hintergrund beruht die Selbstkonstruktion jeweils auf der immanenten Sozialität statt auf irgendwelcher transzendentaler Eigentümlichkeiten wie z.B. auf Universalität oder auf etwas Wesentlichem, wie es in der christlichen Tradition gemäß der folgenden Ausführungen zu sehen ist.

Die Konstruktion der Selbstidentität in der christlichen Tradition ist, im Gegensatz zu der religiösen Selbstbetrachtung in Taiwan, auf das transzendente „Gegenüber“ angewiesen, die als „Gott“ oder die „letzte Wirklichkeit“ bezeichnet wird, je nachdem, ob von „Glauben“ oder von „Erfahrung“ die Rede ist. In der christlichen Tradition liegt der Semantik der „Erfahrung“ beispielsweise die Idee der „letzten Wirklichkeit“ zugrunde, wie das „Universum“ von Schleiermacher, das „Numinose“ von Otto und das „Göttliche“ von James.⁴¹⁷ Aufgrund der allgemeinen und universalen Konnotation des „Gegenüber“, in dessen vorausgesetztem Horizont die „Erfahrung“ ein Teilhaben an der „letzten Wirklichkeit“ bedeutet, mußte die Semantik der „Erfahrung“ nicht nur spezifisch Individualität hervorheben, sondern über individuelle Spezifität hinaus auch einen universalen Zug aufweisen. Der Terminus „Erfahrung“ hat demzufolge die Konnotation vom Zwang des Sich-Ausdrückens zur Bewährung der enthaltenden Universalität sowie ihrer Legitimität.⁴¹⁸ Daher stoßen die entsprechenden christlichen Diskurse unerläßlich auf die Differenz zwischen wahrer „Erfahrung“ und nachträglich unauthentischem Ausdruck entsprechend der folgenden

Selbstverneinung behaftet.

⁴¹⁷ Vgl. Firsching und Schlegel, 1998, S. 55.

Behauptung: Die mitteilende Kommunikation einer Erfahrung ist eben nicht diese „Erfahrung“ selbst. Man muß damit der „Erfahrung“ einerseits ihre mystische Prägung, nämlich ihre Inkommunikabilität, zur Bewährung der individuellen Spezifität zuerkennen und andererseits müssen ihre entsprechende kommunizierbare Methodik sowie der Erfahrungsaustausch der Praktizierenden zugleich hervorgehoben werden, um die allgemeine „Tauglichkeit“ der Methodik und den universalen Sinn eigener Erfahrung zu bestätigen.⁴¹⁹ Die Differenz zwischen dem „Gegenwärtigen“ und dem „Nachträglichen“ geht also mit der Entstehung der Heilsmethodik einher, die die Möglichkeit der Heilsbewährung durch „eigenes Werk“ einräumt. Diese Entwicklung ist seit der Ausformung des lutherisch-protestantischen Biographietypus besonders deutlich, der „aus den Erinnerungen und Reflexionen eines in erster Linie mit sich selbst kommunizierenden Ichs“ entsteht.⁴²⁰ In diesem Fall wird die Heilung, im Gegensatz zu der Sakramentenlehre im Katholizismus, durch keine Instanz gesichert und es besteht infolgedessen ein Spannungsverhältnis bezüglich der Bewährung der eigenen Erlösung. Daraus folgt, daß die Heilsmethodik thematisiert, diskutiert und damit vervielfältigt wird. Die Heilsmethodik zum Überbrücken des dadurch entstehenden Bruchs zwischen Seele und Gott, sei es asketisch oder mystisch, rückt damit in den diskursiven Mittelpunkt.⁴²¹ Sowohl im Fall des gottgewollten „Handelns“ als Werkzeug Gottes als auch des „Habens“ als Gefäß Gottes,⁴²² liegt allerdings die Heilung grundsätzlich in der Hand des universalen jenseitigen „Gegenüber“. Das heißt, das asketische Handeln und das mystische Haben setzen in der christlichen Tradition das universale „Gegenüber“ voraus, das das Heil determiniert. Das Verhältnis zwischen den getrennten beiden Momenten des Grundschemas von Seele/Gott ist also damit asymmetrisch in dem Sinne, daß nur Gott der Seele gegenüber Gnade geben und deren Heilung determinieren kann, nicht aber die Seele selbst. Von einer Selbststrettung im eigentlichen Sinne ist nicht die Rede. Demnach ist die Identität des religiösen „Selbst“ auf das transzendente „Gegenüber“ angewiesen, sei es „Gott“ *außerhalb* des „Selbst“ gesetzt, sei es „die letzte Wirklichkeit“ *innerhalb* des „Selbst“ positioniert.

⁴¹⁸ Vgl. Firsching und Schlegel, 1998, S. 57.

⁴¹⁹ Die gedankliche Repräsentation der religiösen Auseinandersetzungen scheint eine tiefere Bedeutung zu haben. Eine verhältnismäßig analoge Repräsentation ist beispielsweise an der Diskussion über die Relation zwischen dem Begriff von Handeln/Kommunikation, dem das Schema Genuines/Mittelbares zugrunde liegt, zu erkennen. Vgl. Tyrell, 1998, S. 134.

⁴²⁰ Siehe Soeffner, 1995, S. 69.

⁴²¹ Die Trennung scheint aber in der Katholiken durch die Sicherung der kirchlichen Anstalt zu verbunden und nicht in Frage kommen zu müssen.

⁴²² Siehe Weber 1972, 330f.

Ausgehend von der christlichen Selbstkonstruktion, die auf das Transzendente angewiesen ist, sind dann die Routinisierung der individuellen Krisenlösung sowie die Veralltäglicung des Charismas möglich. Der Schritt von einem mit „Charismatiker“ verbundenen Krisendiagnose zur *Veralltäglicung der Krisenlösung*, wie Oevermann erklärt,⁴²³ ist beispielsweise nur möglich, wenn das Deutungssystem der Krise objektiviert ist, d.h. nur wenn die Konstellation der Krisenfälle unabhängig von der charismatischen Persönlichkeit wahrgenommen werden kann.⁴²⁴ Damit kann das christliche „Selbst“ durch eine allgemeine „Mensch“-Auffassung verstanden werden. Soweit der Bewährungsprozeß mit dem Charismatiker bzw. mit einer mystischen Macht gekoppelt ist, besteht dann keine Möglichkeit für die Routinisierung und die Objektivierung der Krisenlösung, wie es in Taiwan der Fall ist. Daher kann in Taiwan das religiöse „Selbst“ nie mit einem einheitlichen Bild aufgefaßt werden, entweder als ein solches gegenüber der „Gottheit“ (bei I-Kuan-Dao und dem Mazu-Glauben) oder als das Sich-Transformierende durch nicht stillbare Verneinung des „vergangenen Selbst“ (bei Tzu-Chi und den Zen-Sekten). Der Hauptgrund zwischen der Unmöglichkeit der Universalisierung der Selbst-Auffassung in Taiwan und ihrer Möglichkeit in der christlichen Tradition liegt eigentlich darin, daß die individuelle Lebenskrise der immanenten Seite in Taiwan und der transzendentalen Seite in der christlichen Tradition zugeschrieben wird. Denn die Immanenz gewinnt nur an universalen Sinn, wie in 6.2 erklärt, wenn die Ursache aller Lebenskrisen und –probleme, die möglichen Krisenlösungen und die Möglichkeit der Erlösung der Seite der Transzendenz zugeschrieben werden können. Im Gegensatz dazu, wenn die Lebenskrise sowie die Krisenlösung durch individuelle Partikularität wie etwa in Verbindung mit dem personbezogenen *khama* oder durch eigene Taten in Verbindung mit einer persönlich stilisierten Auffassung des „Transzendentalen“ zu erklären ist, muß das „Selbst“ inhaltlich jeweils in einer spezifischen Art aufgefaßt werden. All diese Stilisierungen sind aber nicht völlig beliebig, sondern stets im Rahmen der gemeinschaftlichen Tradition bzw. in Verbindung mit der charismatischen Qualität des Führers vorangetrieben. Gerade die unerläßliche Kopplung mit der gemeinschaftlichen Spezifität bzw. mit der charismatischen Persönlichkeit, die durch die immanente Sozialität geprägt sind, verhindert in Taiwan die Verallgemeinerung der „Selbst“-Idee und schließt damit die Möglichkeit der Veralltäglicung der Krisenlösung oder des Charismas aus.

⁴²³ Siehe Oevermann, 1995, 48ff.

⁴²⁴ Die Möglichkeit der Veralltäglicung der Krisenlösung auf der Individualebene stellt eine spezifisch christliche Eigentümlichkeit dar, auf die das Phänomen der „Subjektivierung von Religion“ zurückzuführen ist. Vgl. Kaufmann, 2001, S. 11ff.

Darüber hinaus ist die Selbstkonstruktion in den Pfingstgemeinden ebenfalls auf das transzendente Wesen „Gott“ angewiesen, auch wenn sie außerordentlich die spezifische, quasi ekstatische und inkommunikable Erfahrung in erster Linie hervorhebt. Die Pfingstgemeinden zentriert sich um „the baptism by the Holy Spirit, the sign of which is speaking in tongues or glossolalia“. Sie sind in erster Linie durch ihre „Experimentalität“ charakterisiert.⁴²⁵

„The emphasis on *miracles* of health and prosperity which are at the heart of the new wave implies a new relationship between the experience of conversion and the conversion of salvation. Conversion, or ‘getting born-again’, is still conceived in terms of radical transformation of the self through *rupture* with a sinful past“. (Hervorhebung durch den Verfasser)⁴²⁶

Die Betonung auf die Transformation des Selbst sowie die Wunderbeweise sind zwar jeweils der „Selbstbewältigung“ bei Tzu-Chi und den Zen-Sekten und der „Effektivität“ bei I-Kuan-Dao und dem Mazu-Glauben sehr ähnlich, aber sowohl das Zustandekommen des „Bruchs (rupture)“ als auch der „Wunder (miracles)“ sind alleinig auf das transzendente Wesen „Gott“ zurückzuführen. Das heißt, der „Bruch“ und die „Wunder“ als die jenseitige Gabe von *Charismata* dienen in erster Linie zur Bestätigung der Existenz des „Holy Spirit“.⁴²⁷ Bei Tzu-Chi und den Zen-Sekten handelt es sich hingegen um die gegenwärtige Bestätigung der eigenen Identität des Praktizierenden. Daher geht es bei dieser jenseitsbezogenen Bestätigung bei den Pfingstgemeinden nicht nur um den Selbstbezug, sondern auch um die Beziehung zwischen Gott und dem Anderen: „Such a rich experience cannot be kept to oneself. There is a certain ‘narrative compulsion’ felt by many Pentecostals, and the experience becomes truly self-fulfilling when transmitted to others“.⁴²⁸ Der „narrative Imperativ“ führt eine institutionelle objektive Basis wie eine „common language“ herbei, die der Solidarität der religiösen Institution zugrunde liegt.⁴²⁹ Das heißt, bei den Pfingstgemeinden ist es die Konstruktion der gemeinschaftlichen Solidarität bzw. der Gemeinschaftlichkeit, die auf den „Holy Spirit“ zurückgeführt werden, nicht umgekehrt. Zusammenfassend ist die wesentliche Eigentümlichkeit der Pfingstgemeinden also durch die **jenseitsbezogene Bestätigung** zu kennzeichnen, in der die Selbstkonstruktion sowie die objektive Grundlage der Pfingstgemeinde grundsätzlich auf das Transzendente „Holy Spirit“ angewiesen sind. Dies

⁴²⁵ Siehe Corten und Marshall-Frantani 2001, S. 4.

⁴²⁶ Ebda. S. 6.

⁴²⁷ Siehe Droogers, 2001, S. 45.

⁴²⁸ Ebda., S. 46.

⁴²⁹ Siehe Corten und Marshall-Frantani, 2001, S. 8. Daher ist die Tätigkeit des gegenseitigen Erfahrungsberichts in den Pfingstgemeinden von wesentlicher Bedeutung. Obwohl bei Tzu-Chi ist die Tätigkeit des Selbstberichts auch sehr wichtig, aber der Selbstbericht ist hingegen eher eine organisatorisch von Außen regulierte Tätigkeit

unterscheidet sich von der „Selbstbewältigung“ und „Effektivität“ in Taiwan, die auf das jeweilige „Immanente“ angewiesen ist.

ohne die von dem innerlichen Imperative heraus getragene Prägung. Das heißt, der Selbstbericht an sich ist wichtig für die religiöse Institution, aber nicht für die Selbstkonstruktion ihrer Mitglieder.

6.3. Eigentümlichkeit der religiösen Konstruktion in Taiwan

In Bezug auf die institutionelle Konstruktion bei der religiös-institutionellen Expansion in Taiwan ist anhand der Form der entsprechenden Differenzierung zwischen Signifikant/Signifikat der symbolischen Ressourcen in Kapitel 6.1 gezeigt worden, daß sie jeweils auf der Basis der objektiven Grundlage der Gemeinschaftlichkeit bzw. der charismatischen Qualität des Führers vorangetrieben wird. Andererseits zeigt die religiöse Selbstkonstruktion in Kapitel 6.2, daß die religiöse Selbstkonstruktion auf die immanente Seite angewiesen ist: Die Identität des „Sich-Betrachtenden“ bewährt sich dabei in der ständigen „Stilisierung“ der Selbstauffassung, die jeweils durch „Effektivität“ und „Selbstbewältigung“ charakterisiert ist und sich zugleich mit der Differenzierung von Signifikant/Signifikat des „Selbst“ vollzieht, die auf den strukturell-immanenten Signifikanten angewiesen ist.

Sowohl die institutionelle Konstruktion der religiösen Expansion als auch die religiöse Selbstkonstruktion zeigen dieselbe Differenzierungsform von Signifikant/Signifikat, die mit Hilfe der in Kapitel 2.3.2 dargestellten zwei Arten von sozio-semiotischer Dynamik erklärt werden kann. Diese zwei sozio-semiotischen Dynamiken sind die indexikalische und die symbolische Dynamik, die in der sozio-semiotischen Produktion den „Interpretanten“ bzw. in der semantischen Strukturierung jeweils durch ein „Objekt“ *a priori* und „Zeichen“ *a priori* im konstruktiven Sinne zu charakterisieren sind. In unserem Zusammenhang bedeutet die Produktion der „Interpretanten“ die Strukturierung der Relation zwischen dem Bezeichnenden (das „Zeichen“) und dem Bezeichneten (das „Objekt“ im Sinne von Peirce), nämlich die Differenzierung zwischen Signifikant/Signifikat. Sowohl in der indexikalischen Dynamik als auch in der symbolischen Dynamik kann die Identität der sozio-semiotischen Form nur in der Differenzierung zwischen Signifikant/Signifikat herausgebildet und weiterhin aufrechterhalten werden. Diese zwei Dynamiken der sozio-semiotischen Konstruktion repräsentieren nichts anderes als zwei verschiedene Formen der Differenzierung zwischen Signifikant/Signifikat, die jeweils als ein Bewährungsprozeß gelten: Die indexikalische Dynamik bezieht sich auf die Differenzierungsform, in der sich die Identität eines Signifikats – eine vorgegebene Grundlage zum Erkennen – bewährt, indem ihre Beschreibungen und Repräsentationen mit der Produktion der „Interpretanten“ unaufhörlich divers hervorgebracht wird. Das heißt, die sozio-semiotische Konstruktion ist auf die Seite des Signifikats angewiesen, nämlich auf die zu erkennende, zu bezeichnende und

darzustellende Grundlage – **die dogmatische Grundlage**.⁴³⁰ Hingegen stellt die symbolische Dynamik die Differenzierungsform dar, in der sich die Identität eines Signifikants – eine Grundlage zur Stilisierung – bewährt, indem sie in der ständigen Stilisierung durch die Produktion der „Interpretanten“ zum Ausdruck gebracht wird. Das heißt, die sozio-semiotische Konstruktion ist auf die Seite des Signifikants angewiesen, nämlich auf ihren symbolischen Wert als objektive Grundlage – **ihre habituelle Grundlage**.

In unserem Kontext kann die Konstruktion der Identität eines religiösen Konstrukts (als Signifikant), die mit der Differenzierung zwischen Immanentem/Transzendentelem etabliert ist, entweder auf die immanente Seite oder auf die transzendente Seite angewiesen sein. In Taiwan ist sie jeweils auf die Gemeinschaftlichkeit und die charismatische Qualität des Führers angewiesen statt auf das zuvor genannte „Christusdogma“ oder das „genuine Charisma“ (das „Originale“) in der christlichen Entwicklung. Die Grundlage der Gemeinschaftlichkeit und die charismatische Qualität des Führers bedeuten für das religiöse Konstrukt etwas Gegenwärtiges, Konsensartiges, Symbolisches und daher Immanentes. Hingegen bedeuten das „Christusdogma“ und das „genuine Charisma“ für das religiöse Konstrukt etwas Ewiges, Darzustellendes, zu Bezeichnendes und daher Transzendentes. Ebenfalls ist die religiöse Selbstkonstruktion in Taiwan, die mit der Differenzierung zwischen Sich-Betrachtendem/Transzendentelem in der nicht-stillbaren „Selbstverneinung“ und „Sich-Stilisierung“ vorangeht, jeweils auf die immanent geprägte „Selbstbewältigung“ und auf „Effektivität“ angewiesen. Hingegen setzt die christliche Selbstkonstruktion die „letztliche Wirklichkeit“, den „Holy Spirit“ oder den „Bewährungsmythos“ voraus,⁴³¹ die im Horizont des Transzendenten verstanden werden müssen. Der Unterschied zwischen den zwei verschiedenen Arten der Selbstkonstruktion ist, daß die religiöse Selbstkonstruktion in Taiwan die ständige „Bewährung“ des Immanenten herbeiführt und die christliche hingegen die unendliche „Bestätigung“ des Transzendenten. Aus der sozio-semiotischen Betrachtung kann die Dynamik der religiösen Konstruktion in Taiwan durch die symbolische Dynamik gekennzeichnet werden, im Gegensatz zu der indexikalischen Dynamik der christlichen Konstruktion.

⁴³⁰ Diese Differenzierungsform, die auf der dogmatischen Grundlage basiert, wird ebenfalls in der Auffassung von Luhmann – Dogmatik als Differenzial bestätigt. Vgl. Luhmann 2000a, 345ff.

⁴³¹ Siehe Oevermann, 1995, S. 67ff.

7. Fazit: Der konstruktive Sinn der „Religion“

Der institutionell-strukturelle Wandel des Religiösen in Taiwan kann durch den Übergang von der gemeinschaftlich-konventionellen religiösen Form zur institutionell-selektiven religiösen Form charakterisiert werden (vgl. 2.2). Die Bedeutung dieses institutionell-strukturellen Wandels stellt einen Schemawechsel von einem konventionell bedingten Verhältnis zwischen eigenständigen Handlungsräumen verschiedener Art (dem von religiösen Spezialisten, Laienorganisation und lokaler Bevölkerung) zu einem institutionalisierten Sachverhalt der gegenseitigen Angewiesenheit der verschiedenen Akteurstypen – reflexive Strukturierung zwischen religiöser Produktion und religiösem Konsum dar. Die Entwicklung der institutionell-strukturellen Reflexivität spiegelt sich in der Entstehung eines homologen Verhältnisses zwischen den reflexiv strukturierenden, institutionellen Einheiten wider, das mit der Emergenz der monopolistischen Tauschstruktur zwischen ihnen und dem Staat einhergeht (vgl. Abbildung 5.1). Demzufolge können die Merkmale des strukturellen Wandels des Religiösen in Taiwan gemeinsam durch die Emergenz reflexiver Tauschstrukturen auf verschiedenen Ebenen gekennzeichnet werden. Dabei geht es um den herbeigeführten Bewährungsprozeß der Identität der herausgebildeten Tauschstrukturen auf verschiedenen Ebene. Auf der individuellen Ebene handelt es sich um eine spezifische Selbstidentität, auf der organisatorischen Ebene um die institutionelle Identität und auf der gesellschaftlichen Ebene um die Identität des religiösen Feldes. Jeder Bewährungsprozeß bezieht sich auf die Bewahrung und die Aufrechterhaltung der Grenze zwischen dem Inneren und dem Äußeren der sich-bewährenden Struktur. Damit stellt jeder Bewährungsprozeß gleichzeitig die Koexistenz von Innen- und Außenperspektive dar.⁴³² In diesem Sinne ist in Bezug auf die religiöse Entwicklung das Identitätsproblem in Taiwan kein altbekanntes Thema, sondern es bildet eine neu aufgekommene Problematik, die auf unterschiedlichen Ebenen zu finden und zu bewältigen ist.

Ein charakteristisches Beispiel dafür ist die Emergenz des „religiösen Selbst“ (vgl. 6.2). Das religiöse Selbst hat sich in der letzten Zeit in Taiwan als eine spezifische Kategorie der Auffassung vom Menschen durchgesetzt. Der Prozeß der Bewahrung einer spezifischen

⁴³² Damit kennzeichnet die Koexistenz von Innen- und Außensicht den strukturellen Wandel des Religiösen in Taiwan. Die Koexistenz von Innen- und Außenperspektive charakterisiert ebenfalls die gegenwärtige religiöse Entwicklung in der westlichen modernen Gesellschaft (Kaufmann, 2002, S. 24). Allerdings entwickelt sie sich im Westen vor dem Hintergrund einer spezifischen Differenzierung – der funktionalen Differenzierung –, die in Taiwan nicht vorausgesetzt werden muß. Daher scheint sich die Betrachtung der Koexistenz von Innen- und Außenperspektive nicht auf die westliche Differenzierungsform beschränken zu müssen und kennzeichnet damit ein allgemeines konstruktives Merkmal, das verschiedene Differenzierungsformen betrifft. Die Koexistenz vollzieht sich außerdem, wie Kaufmann zeigt, in verschiedenen Dimensionen wie in den religiösen

Selbstidentität kommt mit der Verbreitung der institutionell-selektiven religiösen Form bei einzelnen Laien zustande, auch wenn er jeweils eigentümlich ist. Der gegenwärtige Wandel in Taiwan bezieht sich also nicht auf die Entstehung einer neuen Art von spezifischer Selbstbetrachtung bzw. neuer Religiosität, sondern auf die Entstehung eines spezifischen Identitätsproblems bei den Einzelnen. In der Tat konnten die in der Analyse dargestellten zwei Arten von Religiosität, die durch zwei verschiedene Arten religiöser Praxis charakterisiert werden, in der traditionellen chinesischen Gesellschaft, vor allem unter den religiösen Spezialisten bzw. in manchen lokalen Laienvereinigungen, gefunden werden. Ihre spezifischen Identitätsprobleme blieben jedoch konventionell-bedingt und gruppenspezifisch. In der letzten Zeit hat sich aber mit der Entwicklung der institutionell-selektiven religiösen Form **das Problem** einer Selbstidentität verbreitet. Diese Entwicklung hing sehr eng mit dem folgenden Sachverhalt zusammen: Der Stellenwert der Laien ist in der letzten Zeit von den religiösen Institutionen immer mehr betont worden (vgl. 5.3.4). Die Zunahme dieses Stellenwertes stellt ein entscheidendes Indiz dar, daß die religiösen Institutionen in Taiwan nicht nur in einem homologen Verhältnis zueinander stehen, sondern daß sich zwischen ihnen auch intensive Beziehungen herausgebildet haben. Dabei ist zwischen den religiösen Institutionen eine Interessenkonstellation zustande gekommen, die sich um die Laien zentriert und die auf die Einbeziehung möglichst großer Teile der Bevölkerung abzielt. Die dabei entstehende Selbst-Auffassung betrifft dementsprechend alle Menschen, haben also eine universale Geltung, ohne eine inhaltliche Universalität voraussetzen zu müssen (vgl. 6.2.2). Die durch die Effektivität und die Selbstbewältigung charakterisierte Selbst-Auffassung, deren Identität sich jeweils auf der Basis von etwas Immanentem bewährt, weist auf die konkreten Formen solcher Möglichkeiten hin (vgl. 6.2.3).

Aus der strukturellen Homologien erschließt sich ein strukturierendes Symbolsystem, das zwischen den religiösen Institutionen als ein objektives System gilt. Die Entstehung eines solchen objektiven Symbolsystems zwischen den religiösen Institutionen charakterisiert die religiöse Konstruktion in Taiwan – das religiöse Feld. Diese homologe Strukturierung ist also nichts anderes als die Repräsentation der Bewährung der Identität des religiösen Feldes, das mit der Entstehung des Identitätsproblems auf der gesellschaftlichen Ebene einhergeht. In der Analyse ist jedoch gezeigt worden, daß die Entstehung des Systems objektiver Relationen im generativen Sinne mit der staatlichen Regulierung zusammenhing, wie aus der Entwicklung der „religiösen Wohltätigkeit“ zu erschliessen ist (vgl. 5.3). Das bedeutet jedoch nicht, daß in

Gemeinschaften und Organisationen: oder es kann, wenn man so will, auch von einer allgemeinen Tauschstruktur gesprochen werden (Ebda. S. 25). Dies trifft ebenfalls auf die Verhältnisse in Taiwan zu.

Taiwan die Emergenz der entsprechenden strukturierenden Einheiten verschiedener Ebenen als Folge der staatlichen Regulierung bzw. der staatlichen Handlungen angesehen werden sollte. Im Gegenteil kann das Phänomen der religiösen Konstruktion von den staatlichen Handlungen nur überdeterminiert werden. Genauer gesagt, befinden sich in Taiwan strukturell die homologe Strukturierung und die staatliche Regulierung, zumindest bis heute, in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis. Eine sofortige staatliche „Deregulierung“ scheint damit die Strukturierung des objektiven Symbolsystems zwischen den religiösen Institutionen nicht positiv bewirken zu können, sondern dürfte sie vielmehr gefährden.

Die Abhängigkeit der strukturellen Homologien vom Staat, anderes gesagt, die Notwendigkeit der monopolistischen Tauschstruktur für die Entwicklung der homologen Strukturierung zwischen den religiösen Institutionen dürfte mit der Eigentümlichkeit der religiös-konstruktiven Dynamik – der symbolischen Dynamik – in Taiwan zusammenhängen (vgl. 6.3). In der symbolischen Dynamik ist die Identität eines Sich-Bewährenden auf eine (strukturell-immanente) habituelle Grundlage statt auf eine (ideologisch-transzendente) dogmatische Grundlage angewiesen. In der Konstruktion der symbolischen Dynamik ist ein Terminus nicht nur eine Bezeichnung, sondern er kann eine konstruktive Bedeutung innehaben. Die „Religion“ wird in der sozialen Praxis instrumentalisiert und gilt als eine performative Basis.⁴³³ Das Monopol des Staates garantiert nämlich durch die Instrumentalisierung der „Religion“ seine Position allen anderen religiösen Institutionen gegenüber. In diesem Sinne können die Entstehung des religiösen Feldes, die institutionelle Strukturierung und die Entstehung des „religiösen Selbst“ als verschiedene Repräsentationen der gesellschaftlichen Konstruktion der „Religion“ verstanden werden. Die Dynamik der religiösen Konstruktion in Taiwan ist demzufolge auf den Signifikanten statt auf das Signifikat der „Religion“ angewiesen, also auf eine strukturell-immanente habituelle Grundlage bezüglich der „Religion“ statt auf eine ideologisch-transzendente dogmatische Grundlage. Die habituelle Grundlage bezüglich der „Religion“ wird durch die unterschiedlichen performativen Strukturierungen herausgebildet, sichergestellt und weiterhin konstruiert. Durch die performative Konstruktion des Signifikanten „Religion“ entsteht eine habituelle Grundlage, auf der die homologe Strukturierung zwischen den religiösen Institutionen möglich wird. Daher ist die vom Staat unternommene performative Konstruktion der „Religion“ im generativen Sinne notwendig.

⁴³³ Im Anschluß an die Wörter von Matthes: „ ‚Religion‘ steht für eine kulturelle Programmatik, die einen Möglichkeitsraum absteckt“ ist die Verbreitung des Signifikanten der „Religion“ kulturübergreifend und die Entstehung ihres Signifikats aber kulturspezifisch. Siehe Matthes, 1992, S. 132.

Der gegenwärtige Umstand, daß die religiösen Institutionen tendenziell überwiegend auf Laien angewiesen sind, und daß die habituelle Grundlage der „Religion“ bereits vorhanden ist, veranlaßt die Frage, ob sich eines Tages die monopolistische Tauschstruktur auflösen könnte. Theoretisch ist dies zwar möglich, jedoch ist es im Grunde genommen eine empirische Frage und läßt sich nur aufgrund weiterer empirisch fundierter Betrachtungen beantworten. Dennoch kann eines aufgrund theoretischer Überlegungen festgestellt werden: Wenn dies auch tatsächlich geschehen würde, verfügt der Staat immer über die Möglichkeit, monopolische Tauschbeziehungen mit religiösen Institutionen wieder aufzubauen und die religiöse Konstruktion beeinflussen zu können, insofern die symbolische Dynamik (im Unterschied zur christlichen indexikalischen) der religiösen Konstruktion in Taiwan inhärent ist. Aus dieser Perspektive spielt der Staat mitsamt seiner Institution gegenüber der praxeologischen Eigendynamik der religiösen Konstruktion in Taiwan eine eindeutig untergeordnete Rolle.

Zeichenglossar

<i>bai</i>	拜	<i>luan-tang</i>	鸞堂
<i>Bai-Kang</i>	北港	<i>lun-hue</i>	輪迴
<i>Bai-Lian</i>	白蓮	<i>Lung-Hua</i>	龍華
<i>Baokaung-Jender</i>	寶光建德	<i>ren-jen-fu-jao</i>	人間佛教
<i>Chang-cho</i>	常州	<i>ru-jao</i>	儒教
<i>Ching-Hai</i>	清海	<i>san-bao</i>	三寶
<i>Ching-Lian</i>	青蓮	<i>shan-she</i>	善社
<i>dien-chaun-shi</i>	點傳師	<i>she-hue-fu-wu</i>	社會服務
<i>dao-chan</i>	道產	<i>shen</i>	神
<i>dao-qin</i>	道親	<i>shen-der ho-sho</i>	先得後修
<i>dao-wu</i>	道務	<i>Shian-Tian-Dao</i>	先天道
<i>fa-hue</i>	法會	<i>tang-zhu</i>	堂主
<i>Fayi-chungder</i>	發一崇德	<i>tian</i>	天
<i>fu-bau</i>	福報	<i>to-ja</i>	頭家
<i>fu-luan</i>	扶鸞	<i>to-tai</i>	頭胎
<i>gong-yi-shi-yie</i>	公益事業	<i>Tong-Shan-She</i>	同善社
<i>hien</i>	(組)線	<i>tzi-tseng-due</i>	慈誠隊
<i>I-Kuan-Dao</i>	一貫道	<i>tzi-shan-shi-yie</i>	慈善事業
<i>ji</i>	祭	<i>tzu-chi</i>	慈濟
<i>ji-gong-der</i>	積功德	<i>tzu-chi-jing-shen</i>	慈濟精神
<i>jian-shi</i>	講師	<i>yin-jen</i>	陰間
<i>jia-ting-fo-tang</i>	家庭佛堂	<i>wu-shen lao-mu</i>	無生老母
<i>jing</i>	敬	<i>we-yun</i>	委員
<i>jing-zho</i>	靜坐	<i>zen-gong</i>	禪功
<i>ji-si</i>	祭祀	<i>zong-jao</i>	宗教
<i>ji-bai</i>	祭拜	<i>zhi-jao</i>	擲筊
<i>lao-qien-ren</i>	老前人	<i>zhuan-shen</i>	轉生
<i>ling-yien</i>	靈驗	<i>zuo-shan-shi</i>	做善事
<i>lu-zhu</i>	爐主	<i>zuo-zen</i>	坐禪

Literatur:

(A.) Akademische Literaturen:

Ahern, Emily Martin 1973: *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, California, Stanford.

Ahern, Emily Martin 1981: *The Thai Ti Kong Festival*. In: Emily Martin Ahern und Hill Gates (Hg.), *The Anthropology of Taiwanese Society*, California, Stanford University Press, 397-426.

Arrigo, Linda Gail 1994: *From Democratic Movement to Bourgeois Democracy: The Internal Politics of the Taiwan Democratic Progressive Party in 1991*. In: Murray A. Rubinstein (Hg.), *The Other Taiwan, 1945 to the Present*, M.E. Sharpe, Armonk, 145-181.

Assmann, Jan 2000: *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München, C.H.Beck.

Bauer, Wolfgang 1971: *China und die Hoffnung auf Glück, Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen*, München, Carl Hanser, 423-444.

Bosco, Joseph 1994: *Yiguan Dao: "Heterodoxy" and Popular Religion in Taiwan*. In: Murray A. Rubinstein (Hg.), *The Other Taiwan, 1945 to the Present*, M.E. Sharpe, Armonk, 114-144.

Bourdieu, Pierre 1982: *Die feinen Unterschiede*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre 1985: *Sozialer Raum und „Klassen“*, *Leçon sur la Leçon*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre 1987: *Sozialer Sinn*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre und Wacquant, Loic J.D 1992: *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge, Polity.

Bourdieu, Pierre 2000: *Das religiöse Feld, Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz, UVK Universitätsverlag.

Bruce, Steve und Wallis, Roy 1984: *The Stark-Bainbridge Theory of Religion: A Critical Analysis and Counter Proposals*. In: *Sociological Analysis*, 45(1), 11-27.

Chang, Hsun (張珣) 1985: *Ein Vergleich zwischen den Anhängern und ihren Organisationsformen der verschiedenen Religionen in Taiwan (臺灣不同宗教的信徒與組織之比較研究)*. In: *Sociological Bulletin of Taiwan University (國立臺灣大學社會學刊)*, Vol. 17, 15-44.

Chang, Mau-Kuei (張茂貴) und Lin, Pen-Hsuan (林本炫) 1992: *The Social Imaginations of Religion: A Research Problem for Sociology of Knowledge (宗教的社會意像, 一個知識*

- 社會學的課題). In: *Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica* (中央研究院民族研究所集刊), 74, 95-123.
- Chang, Siu-Rong (張秀蓉) 1980: Die semantische Analyse der Wohltätigkeit in Qing-Zeit (清代慈善事業之意理研究). In: *Bulletin of Chung-Shan* (中山學術文化集刊), Vol. 26., 435-480.
- Chen, Hsiu-Rong (陳秀蓉) 1998: Das Management des Tempels nach dem Zweiten Weltkrieg, 1945-1995 (戰後台灣寺廟管理政策之變遷, 1945-1995), Unveröffentlichte Magisterarbeit, Department of History, National Taiwan Normal University.
- Chen, Jiun-Ting (陳俊廷) 1999: Die Forschung über die Entstehung und Entwicklung der Akademischen Einheiten in der Zweiglinie „*Jichu-Zhongshu*“ von I-Kuan-Dao (一貫道「基礎忠恕」道場學界班形成與發展之研究), Unveröffentlichte Magisterarbeit, Department of Sociology, Soochow University.
- Chen, Ling-Rong (陳玲蓉) 1992: Religiöse Maßnahmen in Taiwan während der japanischen Kolonisation (日據時期神道統治下的臺灣宗教政策), Taipei, Zi-Li (自立).
- Chen, Yu-Mei (陳玉梅) 1995: Die politische Partizipation der presbyterian Kirchen in Taiwan (台灣基督長老教會的政治參與), Unveröffentlichte Magisterarbeit, National Taiwan University.
- Chen, Xin-Zhi (陳杏枝) 2001: Ein Überblick über die religionssoziologische Forschung der in Taiwan (臺灣宗教社會學研究之回顧). In: Hsun Chang, Tsan-Terng Jiang, Die Einführung in die einheimischen religiösen Forschungen in der Gegenwart in Taiwan (當代臺灣本土宗教研究導論), Taipei, Nan-tian(南天), 457-502.
- Cheng, Zhi-Ming (鄭志明) 1995: Eine Untersuchung zur Erscheinungen der Entstehung der „neuen Religionen“ in Taiwan (台灣「新興宗教」的現象商議). In: *Quarterly of religious Philosophy* (宗教哲學季刊), 1, Vol. 4, 83-100.
- Cheng, Zhi-Ming (鄭志明) 1998a: Neue religiöse Phänomene in Taiwan (Geomantie) (台灣新興宗教現象，扶乩鸞篇), Jia-Yi, Nan-Hua.
- Cheng, Zhi-Ming (鄭志明) 1998b: Mordern neo-buddhsitische Religionen in Taiwan (台灣當代新興佛教，禪教篇), Jia-Yi, Nan-Hua .
- Cheng, Zhi-Ming (鄭志明) 1999: Neue religiöse Phänomene in Taiwan (Volks Glaube) (台灣新興宗教現象，傳統信仰篇), Jia-Yi, Nan-Hua .
- Chu, Hai-Yuan 1994: Taiwanese Society in Transition: Reconciling Confucianism and Pluralism. In: Murray A. Rubinstein (Hg.), *The Other Taiwan, 1945 to the Present*, M.E. Sharpe, Armonk, 81-96.

- Chu, Hai-Yuan (瞿海源) 1997: Eine politisch-soziale Analyse des religiösen Wandels in Taiwan (台灣宗教變遷的社會政治分析), Taipei, Gue-Guan (桂冠).
- Chuang, Ji-Fa (莊吉發) 1990: Die politisch-religiösen Relationen in Qing-Zeit aus der Sicht der religiösen Gesetze (從取締民間祕密宗教律的修訂來看清代的政教關係). In: Liang-Shen Cheng (Hg.), *The Second International Symposium on Politico-Religious Relations in China*, Department of History, Tamkang University, 253-292.
- Clart, Philip 2003: Chinese Tradition and Taiwanese Modernity: Morality Books as Social Commentary and Critique. In: Philip Clart & Charles B. Jones (Hg.), *Religion in Modern Taiwan, Tradition and Innovation in a Changing Society*, Hawai'i, Honolulu, 84-97.
- Corten, André und Marshall-Fratani, Ruth (Hg.) 2001: *Between Babel and Pentecost, Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Indiana University Press.
- Dai, Wun-Fong (戴文鋒) 1991: Die sozial-karitative Unternehmung in der Qing-Zeit in Taiwan (清代臺灣的社會救濟事業), Unveröffentlichte Magisterarbeit, National Cheng-Kung University.
- De Groot 1976: *Sectarianism and Religious Persecution in China*, Vol 1., Taipei.
- Deglopper, Donald R. 1974: Religion and Ritual in Lukang. In: Arthur P. Wolf (Hg.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford, California, 43-70.
- Ding, Min (丁敏) 1996: Die neue Nonnenkloster im gesellschaftlichen Wandel von Taiwan (台灣社會變遷中的新興尼僧團). In: Samlungsausgabe der buddhistischen Forschungen I, *Die gegenwärtige Gesellschaft und Religion in Taiwan* (佛學研究論文集 1., 當代台灣的社會與宗教), Fo-Guang (佛光), Taipei, 19-72.
- Ding, Ren-Je (丁仁傑) 1996: Die Institutionalisierung der buddhistischen Organisationen in modernen Gesellschaft und die relevanten Probleme - am Beispiel von Tzu-Chi (現代社會中佛教組織的制度化及其有關問題之探討 - 以台灣佛教慈濟功德會的發展為例). In: Samlungsausgabe der buddhistischen Forschungen I, *Die gegenwärtige Gesellschaft und Religion in Taiwan* (佛學研究論文集 1., 當代台灣的社會與宗教), Fo-Guang (佛光), Taipei, 73-107.
- Ding, Ren-Je (丁仁傑) 1998a: Das Verhalten von „*ji-gong-der*“ im kulturellen Kontext: am Beispiel von Partizipanten der Tzu-Chi, ein interkultureller Vergleich bezüglich der altruistischen Tat (文化脈絡中的積功德行為: 以臺灣佛教慈濟功德會的參與者為例, 兼論助人行為的跨文化研究) In: *Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica* (中央研究院民族學研究所集刊), No. 85, 113-177.
- Ding, Ren-Je (丁仁傑) 1998b: Die Weltanschauung und Innenlogik der neuen religiösen Organisation in Taiwan (台灣新興宗教團體的世界觀與內在運作邏輯) In: *Si und Yen* (思與言), No. 36, Vol. 4, 67-146.

- Ding, Ren-Je (丁仁傑) 1999: Die altruistische Handlung im sozialen Kontext: Eine Fallstudie der buddhistischen Organisation von Tzu-Chi in Taiwan (社會脈絡中的助人行爲: 台灣佛教慈濟功德會個案研究), Taipei, Lian-Jing.
- Ding, Ren-Je (丁仁傑) 2003: Cultural Synkretism and Personal Salvation Observing Religious and Cultural Change of Modern Taiwan through the Case of Suma Ching-Hai Association. In: Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies, No. 49, March, 135-187.
- Droogers, André 2001: Globalisation and Pentecostal Success. In: André Corten und Ruth Marshall-Fratani (Hg.), *Between Babel and Pentecost, Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Indiana University Press.
- Ebertz, Michael N. 1980: Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhunderts. In: Franz-Xaver Kaufmann/Karl Gabriel, *Zur Soziologie des Katholizismus*.
- Fan, Chun-Wu (范純武) 1996: Wohltätigkeit und Bewegung der Geomantie in der späten Qing-Zeit. (清末民間慈善事業與鸞堂運動), Unveröffentlichte Magisterarbeit, National Chung Cheng University.
- Feuchtwang, Stephan 1974: Domestic and Communal Worship in Taiwan. In: Arthur P. Wolf (Hg.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, California, Stanford, 105-130.
- Feuchtwang, Stephan 1992: *The Imperial Metaphor, Popular religion in China*, London.
- Finke, Roger 1990: Religious De-regulation: Origins and Consequences, in: *Journal of Church and State*, 32, 609-626.
- Finke, Roger und Stark, Rodney 1992: *The Churching of America, 1776-1990*, New Jersey.
- Finke, Roger und Iannaccone, L. R. 1993: Supply-side Explanations for Religious Change, *Annals*, 527, 27-39.
- Finke, Roger und Iannaccone, L. R. und Stark, Rodney 1997: Deregulating Religion: The Economics of Church and State, In: *Economy Inquiry*, 36, April, 350-364.
- Finke, Roger und Iannaccone, L. R. und Stark, Rodney 1998: Rationality and the "Religious Mind". In: *Economy Inquiry*, 36, July, 373-389.
- Finke, Roger und Wittberg, Patricia 2002: Organizational Revival From Within: Explaining Revivalism and Reform in the Roman Catholic Church. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(1), 154-170.
- Fischer, Brigitte 1994: *Neue Dienste in der katholischen Kirche Taiwans*, Immensee.
- Firsching, Horst und Schlegel, Matthias 1998: Religiöse Innerlichkeit und Geselligkeit. Zum Verhältnis von Erfahrung, Kommunikabilität und Sozialität. In: Hartmann Tyrell,

- Volkhard Krech und Hubert Knoblauch, *Religion als Kommunikation*, Ergon, Würzburg, 31-82.
- Foucault, Michel 1988: *Technologies of the Self*. In: Martin/Gutman/Hutton (Hg.): *Technologies of the Self*, London, 16-49.
- Foucault, Michel 1994: *Dits et écrites, Vol 4.*, Gallimard, Paris.
- Foucault, Michel 2001: *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981-1982)*, Seul.
- Freedman, Maurice 1974: *On the Sociological Study of Chinese Religion*. In: Arthur P. Wolf (Hg.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, California, Stanford, 19-42.
- Furth, Charlotte 1990: *The Patriarch's Legacy: Household Instructions and the Transmission of Orthodox Values*. In: Liu, Kwang-Ching (Hg.) *Orthodoxy in Late Imperial China*, California, Berkeley, 187-211.
- Gabriel, Karl 1999: *Modernisierung als Organisierung von Religion*. In: Michael Krüggeler, Karl Gabriel und Winfrid Gebhardt (Hg.), *Institution, Organisation, Bewegung, Sozialformen der Religion im Wandel*, Leske+Budrich, Opladen, 19-38.
- Gu, Zhong-Hua (顧忠華) 2000: *Die „öffentliche“ Religion? Religiöse „non-profit“ Organisation und die öffentliche Sphäre (「公共」的宗教? 宗教性非營利組織與公共領域)*. In: *Religion und „non-profit“ Organisation (宗教與非營利事業)*, Jia-Yi, Nan-Hua, 641-663.
- Guo, Su-Fang (郭素芳) 2000: *Das Management des Wissens bei Tzu-Chi (非營利組織之知識管理研究 - 以慈濟功德會為例)*, Unveröffentlichte Magisterarbeit, National Central University.
- Hardacre, Helen 1989: *Shintô and the State, 1868-1988*, NJ.
- Ho, Shi-Chung (何世忠) und Hsieh, Jin-Yen (謝進炎) 2001: *Mazu-Glauben und Legende (媽祖信仰與神蹟)*, Tainan, She-Fung.
- Ho, Shu-Hua (何淑華) 1993: *Die Arbeitskultur und die Repräsentationen der Hilfskräfte in der Tzu-Chi-Krankenhaus (佛教慈濟綜合醫院志工服務隊之組織文化及其表達形式)*, Unveröffentlichte Magisterarbeit, Department of Sociology, Soochow University.
- Hochschild, Michael 2001: *Religion in Bewegung, Zum Umbruch der katholischen Kirche in Deutschland*, Münster, Lit.
- Huang, Ching-Shen (黃慶生) 2000: *Das Management des Tempels (寺廟經營與管理)*, Taipei, Yung-Ran (永然).

- Huang, Chün-Chieh und Wu, Kuang-Ming 1994: Taiwan and the Confucian Aspiration: Toward the Twenty-first Century. In: Stevan Harrell und Huang Chün-Chieh (Hg.): Cultural Change in Postwar Taiwan, Boulder, Westview Press, 69-88.
- Huang, Jing-Xing (黃進興) 1997: Die konfuzianische Religion als eine Religion. Ein erster Versuch für einen religiösen Vergleich (作為宗教的儒教: 一個比較宗教的初步探討). In: Asian Studies (亞洲研究), Vol. 23, 184-223.
- Huang, Wei-Xien (黃維憲) 1987: Die Förderung der Teilnahme der Tempel an Wohltätigkeit (提昇臺灣寺廟參與社會福利之路), Taipei.
- Huang, Wei-Xien (黃維憲) 1988: Die Wohltätigkeit der taiwanesischen Tempel im Wandel (變遷中臺灣寺廟的社會福利服務), Wu-Nan (五南), Taipei.
- Huang, Wei-Xien (黃維憲) 1997: Die Wohltätigkeit der Tempel (宮廟的社會福利活動) In: Zhi-Ming Cheng (Hg.), Die Tempel in Taiwan und soziale Kultivierung (全國百廟與心靈改革), Institute of religious Research (南華管理學院宗教文化研究中心), Gia-Yi (嘉義), 115-134.
- Iannaccone, L. R. 1992: Sacrifice and Stigma: Reducing Free-Riding in Cults, Communes and other Collectives, in: Journal of Political Economy, 100, 271-291.
- Iannaccone, L. R. 1994: Why Strict Churches are Strong. In: American Journal of Sociology, 99, S.1180-1211.
- Iannaccone, L. R., Olson, Daniel V.A. und Stark, Rodney 1995: Religious Ressources and Church Growth. In: Social Forces, 74, 705-731.
- Iannaccone, L.R. 1997: Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion. In: Young (Hg.) Rational Choice Theory and Religion, New York, 25-44.
- Jiang, Zan-Teng (江燦騰) 2001: Die kulturelle Entwicklung des Buddhismus in der japanischen Kolonisation (日據時期臺灣佛教文化發展史), Taipei, Nan-Tian (南天).
- Jochim, Christian 1987: "Great" and "Little", "Grid" and "Group": Defining the Poles of the Elite-Popular Continuum in Chinese Religion. In: Journal of Chinese Religions 15: 18-42.
- Jochim, Christian 2003: Carry Confucianism into the Modern World: The Taiwan Case. In: Philip Clart&Charles B. Jones (Hg.), Religion in Modern Taiwan, Tradition and Innovation in a Changing Society, Hawai'I, Honolulu, 48-83.
- Jones, Charles Brewer 1999: Buddhism in Taiwan, Religion and the State, 1660-1990, Honolulu.

- Jones, Charles Brewer 2003: Religion in Taiwan at the End of the Japanese Colonial Period. In: Philip Clart&Charles B. Jones (Hg.), Religion in Modern Taiwan, Tradition and Innovation in a Changing Society, Hawai I, Honolulu, 10-35.
- Jordan, David K. 1972: Gods, Ghosts and Ancestors. The Folk Religion of a Taiwanese Village. Berkeley, Los Angeles und London, University of California Press.
- Jordan, David K. und Overmyer, Daniel L. 1986: The Flying Phoenix, Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan, Princeton, New Jersey.
- Jordan, David K. 1994: Changes in Postwar Taiwan and Their Impact on the Popular Practice of Religion. In: Stevan Harrell/Huang Chün-chieh (Hg.), Cultural Change in Postwar Taiwan, Boulder, Westview Press, 137-160.
- Kan, Le (康樂) und Jen, Hue-Mei (簡惠美) 1995: Glauben und Gesellschaft (信仰與社會), Dao-Hsiang, Taipei.
- Kaufmann, Franz-Xaver 1979: Kirche begreifen, Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg i Br., Herder.
- Kaufmann, Franz-Xaver 1989: Religion und Modernität, Tübingen, Mohr.
- Kaufmann, Franz-Xaver 2000: Wie überlebt das Christentum? Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- Kaufmann, Franz-Xaver 2001: Religion zwischen Tradition, Selbsterfahrung und Dauerreflexion. Internationale Konferenz „Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit“, Manuskript.
- Kaufmann, Franz-Xaver 2002: Die Entwicklung von Religion in der modernen Gesellschaft, Eine soziale und diakonische Herausforderung in: Klaus Hildemann, Religion-Kirche-Islam, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 21-37.
- Kleeman, Terry F. (祁泰履) 1996: Religiöse Kategorisierung am Beispiel von Verehrungspraktik (由祭祀看中國宗教的分類). In: Fong-Mau Lee und Rong-Gue Zhu (Hg.), Ritual, Zeremonie und Gemeinschaft: Taoistische Religion, Volksglaube und volkstümliche Kultur (儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化), Taipei, 547-555.
- Köhn, Livia 1998: Zur chinesischen Mystik. In: Hermann Kochanek (Hg.), Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt, München, Kösel, 45-66.
- Laliberté, André 2003: Religious Change and Democratization in Postwar Taiwan: Mainstream Buddhist Organizations and the Kumintang. In: Philip Clart&Charles B. Jones (Hg.), Religion in Modern Taiwan, Tradition and Innovation in a Changing Society, Hawai I, Honolulu, 158-185.

- Lao, Si-Guang (勞思光) 1986: Die Geschichte der chinesischen Philosophie I. (新編中國哲學史 1.), Taipei, San-Min (三民).
- Lee, Fong-Mao (李豐懋) 1994: Taoistische Tempel und Wohltätigkeit (道教廟宇與社會救濟). In: Sonderausgabe zu religiösen Diskursen (宗教輔導論述專輯, D), Innenministerium (內政部), Taipei, 193-234.
- Lee, Fong-Mao (李豐懋) 1996a: Die Sitten und gemeinschaftliche Kultur der Tempelgemeinschaft in Taipei (台北市寺廟信仰習俗與社區文化) In: Samlungsausgabe der buddhistischen Forschungen I, Die gegenwärtige Gesellschaft und Religion in Taiwan (佛學研究論文集 1., 當代台灣的社會與宗教), Taipei, Fo-Guang (佛光), 193-256.
- Lee, Fong-Mao (李豐懋) 1996b: Die Vorstellung von Geist in der Unterwelt aus der Sicht der taoistischen Ritualen und Totenritualen (道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀) In: Fong-Mau Lee und Rong-Gue Zhu (Hg.), Ritual, Zeremonie und Gemeinschaft: Taoistische Religion, Volksglaube und volkstümliche Kultur (儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化), Taipei, 459-483.
- Lee, Fong-Mao (李豐懋) 2003: The Daoist Priesthood and Secular Society: Two Aspects of Postwar Taiwanese Daoism. In: Philip Clart&Charles B. Jones (Hg.), Religion in Modern Taiwan, Tradition and Innovation in a Changing Society, Hawai'i, Honolulu, 125-157.
- Legge, James 1893: The Chinese classics, Vol I., Confucian Analects. The Great learning. The Doctrine of the mean, Oxford.
- Legge, James 1967: Li Chi, Book of Rites, University Books.
- Li, Ding-Zan (李丁讚) 1996: Religion und Kolonisation, Der buddhistische Wandel in Taiwan (宗教與殖民，臺灣佛教的轉型). In: Studies der Ethnologie, SINICA, No 81, 19-52.
- Li, Yi-Dao (李怡道) 2000: Pioniermeister und Kapitalisten, der Zusammenhang zwischen Religion und Arbeitskontrolle am Beispiel von I-Kuan-Dao (點傳師與資本家, 宗教與勞動控制的關係, 以一貫道為例), Unveröffentlichte Magisterarbeit, Department of Labour Research, National Chengchi University.
- Li, Ling-ling (李玲玲) 1994: Die katholische Wohltätigkeit in Taiwan (台灣天主教的社會服務). In: Sonderausgabe zur religiösen Diskursen (宗教輔導論述專輯, D), Innenministerium (內政部), Taipei, 115-154.
- Li, Shi-Wei (李世偉) 1999: Die konfuzianistische Vereinen in der kolonialen Zeit in Taiwan (日據時代臺灣儒教結社活動), Taipei, Wun-Jin.

- Liang, Qi-Zi (梁其姿) 1997: Die karitative Unternehmung und soziale Kultivierung: die karitative Organisation in der Zeit von Ming und Qing (施善與教化: 明清的慈善組織), Taipei.
- Lin, Ben-Hsuan (林本炫) 1996: Die Grundlage der religiösen Bewegung am Beispiel von Tzu-Chi (宗教運動的社會基礎 – 以慈濟功德會為例). In: Sammlung der Aufsätze der Konferenz bezüglich taiwanesischen Buddhismus, 229-243.
- Lin, Mei-Rong (林美容) 1988: Von Ritualkreis zu Glaubenskreis: Die Konstruktion und die Entwicklung der Lokalität in Taiwan (由祭祀圈到信仰圈 – 台灣民間社會的地域構成與發展). In: Yen-Hsien Chang (Hg.), Sammlung der Veröffentlichung für die Historie der chinesischen ozeanischen Entwicklung (中國海洋發展史論文集), 3, 95-126.
- Lin, Mei-Rong (林美容) 1997: A bibliography of Taiwanese folk religion (台灣民間信仰研究書目), Institute of Ethnology Academia Sinica (中央研究院民族研究所), Taipei.
- Lin, Rong-Ze (林榮澤) 1992: Die Forschung des Volksglauben in Taiwan am Beispiel von der Zweiglinie „fayi-lingin“ von I-Kuan-Dao (臺灣民間宗教之研究 – 一貫道「發一靈隱」的個案分析), Unveröffentliche Magisterarbeit, Institute of National Development, National Taiwan University.
- Lin, Rong-Ze (林榮澤) 1997: Die Verbreitung des himmlischen Dao, Die Entstehung von I-Kuan-Dao 1930-1950 (天道普渡 – 一貫道的興起 1930-1950), Unveröffentliche Magisterarbeit, Department of History, National Taiwan University.
- Lin, Shu-Ling (林淑玲) 1989: Maßnahmen und Aktivitäten der Mazu-Tempel, eine Fallstudie mit zwei Mazu-Tempeln als Fallbeispiele (寺廟政策與寺廟活動之研究, 以兩座媽祖廟為例), Unveröffentliche Magisterarbeit, National Taiwan University.
- Lin, Wan-Chuan (林萬傳) 1994: Religion und Wohltätigkeit (民間宗教與公益教化事業). In: 宗教輔導論述專輯, Innenministerium, 59-86.
- Lu, Hue-Shin (盧蕙馨) 1995: Tzu-Chi – die charakteristische Nichttempel-Form des modernen Buddhismus (佛教慈濟功德會「非寺廟中心」的現代佛教特性). In: Sammelband des Symposiums über die Tempel und Volkskultur (寺廟與民間文化研討會論文集, 下), Taipei, 725-750.
- Luhmann, Niklas 1993a: Ausdifferenzierung der Religion. In: *ibid.*, Gesellschaftsstruktur und Semantik III, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 259-357.
- Luhmann, Niklas 1993b: Ethik als Reflexionstheorie der Moral. In: *ibid.*, Gesellschaftsstruktur und Semantik III, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 358-449.
- Luhmann, Niklas 1997: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt/Main, Suhrkamp.

- Luhmann, Niklas 2000a: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas 2000b: Organisation und Entscheidung, Opladen, Westdeutscher Verlag.
- Matthes, Joachim 1992: Auf der Suche nach dem „Religiösen“, Reflexionen zu Theorie und Emperie religionssoziologischer Forschung. In: Sociologia Internationalis, 30, 129-142.
- Maus, Marcel 1954: The Gift, Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies, London, Cohen&West.
- Meyer, John W. 1994: Rationalized Environments in: Scott/Meyer (Hg.) 1994: Institutional Environments and Organizations, Sage, Thousand Oaks, 28-54.
- Oevermann, Ulrich 1995: Ein Modell der Struktur von Religiosität, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.): Biographie und Religion, Frankfurt/New York, Campus, 27-102.
- Overmyer, Daniel L. 1976: Folk Buddhist Religion, Dissenting Sects in Late Traditional China, Harvard.
- Overmyer, Daniel L. 1980: Dualism and Conflict in Chinese Popular Religion. In: Reynolds/Ludwig (Hg.): Transitions and Transformations in the History of Religions, Leiden, 153-184.
- Overmyer, Daniel L. 1981: Alternatives, Popular Religious Sects in Chinese Society. In: Modern China, Vol. 7, No.2, 153-190.
- Overmyer, Daniel L. 1986: Religions of China, The World as a Living System, San Francisco, Harper&Row.
- Overmyer, Daniel L. 1989: Attitudes Toward Popular Religion in Ritual Texts of the Chinese State: The Collected Statutes of the Great Ming. In: Cahiers d'Extrême-Asie 5 (1989-1990), 191-221.
- Pas, Julian 2003: Stability and Change in Taiwan's Religious Culture. In: Philip Clart&Charles B. Jones (Hg.), Religion in Modern Taiwan, Tradition and Innovation in a Changing Society, Hawai 'I, Honolulu, 36-47.
- Peirce, C.S. 1965 [1931]: Collected Papers of Charles Sanders Peirce Vol II. Elements of Logic, Harvard.
- Pennarz, Johanna 1992: Mazu, Macht und Marktwirtschaft, Die religiöse Organisation im sozialen und ökonomischen Wandlungsprozeß der ländlichen Gesellschaft Taiwans, München.
- Sangren, P. Steven 1987: History and Magical Power in a Chinese Community, California, Stanford.

- Sangren, P. Steven 1995: "Power" against Ideology: A Critique of Foucaultian Usage. In: *Cultural Anthropology* 10(1): 3-40.
- Sangren, P. Steven 2000: *Chinese Sociologies, An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social Reproduction*, NJ, Athlone.
- Saso, Michael 1970: The Toist Tradition in Taiwan. In: *The China Quarterly*, 41, 83-102.
- Saso, Michael 1990: *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal*, Washington, Washington State University Press.
- Schipper, K. M. 1977: Neighborhood Cult Associations in Traditional Taiwan. In: G. W. Skinner (Hg.): *The City in Late Imperial China*, California, Stanford University Press, 651-676.
- Seaman, Cary 1978: *Temple Organization in a Chinese Village, Taipei*.
- Seiwert, Hubert 1985: *Volksreligion und nationale Tradition in Taiwan*, Stuttgart.
- Shek, Richard 1990: Sectarian Eschatology and Violence. In: Jonathan Lipman und Stevan Harrell (Hg.): *Violence in China, Essays in Culture and Counterculture*, Albany, State University of New York, 87-114.
- Shi, Wan-Sho (石萬壽) 1990: Die Titelverleihung der Göttin Mazu in der Zeit von Song, Yuen und Ming (宋元明媽祖的封諡). In: Liang-Shen Cheng (Hg.), *The Second International Symposium on Politico-Religious Relations in China*, Department of History, Tamkang University, 213-225.
- Simon, Josef 1989: *Philosophie des Zeichens*, Berlin, Gruyter.
- Soeffner, Hans-Georg 1995: *Die Ordnung der Rituale*, Frankfurt/Main, Suhrkamp..
- Stark, Rodney 1997: Bringing Theory Back. In: Young (Hg.) *Rational Choice Theory and Religion*, New York, 3-24.
- Sung, Kwang-Yu (宋光宇) 1983: *Die Prüfung von I-Kuan-Dao (天道鉤沉)*, Taipei.
- Sung, Kwang-Yu (宋光宇) 1985: Der Trend der populären Religionen in der gegenwärtigen Taiwan (當前臺灣民間信仰的發展趨勢) In: *Chinese Studies (漢學研究)*, Vol. 3, 1, 199-234.
- Sung, Kwang-Yu (宋光宇) 1995: Die religiöse Entwicklung in den letzten 40 Jahren in Taiwan (四十年來臺灣的宗教發展情形) In: *ibid., Religion und Gesellschaft (宗教與社會)*, Taipei, Dong-Da (東大), 165-220.

- Sung, Kwang-Yu (宋光宇) 1996: Fortführung des Dao, I-Kuan-Dao und moderne Gesellschaft (天道傳燈, 一貫道與現代社會), Taipei.
- Sutton, Donald S. 2003: Steps of Perfection: Exorcistic Performances and Chinese Religion in Twentieth-Century Taiwan, Harvard University.
- Swanson, Allen J. 1970: Taiwan: Mainline versus Independent Church Growth, A Study in Contrasts, California, South Pasadena.
- Swanson, Allen J. 1981: The Church in Taiwan: Profile 1980, California, South Pasadena.
- Taylor, Romeyn 1990: Official and Popular Religion and the Political Organization of Chinese Society in the Ming. In: Liu, Kwang-Ching (Hg.), Orthodoxy in Late Imperial China, California, Berkeley, 126-157.
- Thompson, Laurence G. 1964: Notes on Religious Trends in Taiwan. In: Monumenta Serica, Vol. 23, 319-349.
- Thompson, Laurence G. (Hg.) 1985: Chinese religion in Western languages: a comprehensive and classified bibliography of publications in English, French, and German through 1980, University of Arizona Press.
- Thompson, Laurence G. (Hg.) und Seaman, Gary (Hg.) 1993: Chinese religion : publications in Western languages, 1981 through 1990, University of Southern California.
- Thompson, Laurence G. (Hg.) und Seaman, Gary (Hg.) 1998: Chinese religions : publications in Western languages, vol. 3: 1991-1995, University of Southern California.
- Troeltsch, Ernst 1965[1922]: Die Soziallehren der chrstlichen Kirchen und Gruppen, Aalen, Scientia.
- Turner, Victor 1974: Dramas, Fields, and Metaphors, Ithaca, Cornell University Press.
- Turner, Victor 1976: Ritual, Tribunal and Catholic, in: Worship 50, 504-526.
- Tyrell, Hartmann 1998: Handeln, Religion und Kommunikation – Begriffsgeschichtliche und systematische Überlegungen. In: Hartmann Tyrell, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch, Religion als Kommunikation, Würzburg, Ergon, 83-134.
- Tsai, Xian-Hue (蔡相輝) 1998: Die kulturelle Geschichte in Taiwan (臺灣社會文化史), Taipei.
- Wang, Jen-Chuan (王見川) 1999: Der Rückblick und der Ausblick auf die Forschung über I-Kuan-Dao (臺灣一貫道研究的回顧與展望). In: Si und Yen (思與言), No. 37, Vol 2., 103-130.

- Wang, Jen-Chuan (王見川) und Li, Shi-Wei (李世偉) 2000: Überblick über Mazu-Tempel (媽祖廟閱覽), Taipei, Bo-Yang.
- Wang, Shun-Min (王順民) 1999a: Religiöse Wohlfahrt (宗教福利), Taipei, Ya-Tai.
- Wang, Shun-Min (王順民) 1999b: Die Zukunft des „disseitigen Buddhismus“, ein Dialog zwischen Buddhismus und Wohltätigkeit (「人間佛教」的遠見與願景, 佛教與社會福利的對話). In: Die Religion und die soziale Kultur in der Gegenwart – Sammelband des Symposiums für Religionswissenschaft. (當代宗教與社會文化, 第一屆當代宗教學術研討會論文集), Ja-Yi, Nanhua, 259-302.
- Wang, Shun-Min (王順民) 2001: Der Wandel der religiösen Non-Profit-Organisation in Taiwan (當代臺灣地區宗教類非營利組織的轉型與發展), Taipei, Huong-Ye.
- Wang, Xin-Gue (王信貴) 1998: Die politische Maßnahme bezüglich der religiösen Geheimgesellschaften in der späten Qing-Zeit (清代後期官方對民間祕密宗教之政策 1821-1911), Unveröffentlichte Magisterarbeit, Department of History, National Taiwan Normal University.
- Wang, Zhi-Yu (王志宇) 1997: Der Glaube von *Ung-Zhu-Gong* in Taiwan (台灣的恩主公信仰), Taipei, Wun-Jin.
- Weber, Max 1972 [1921]: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen, Mohr.
- Weber, Max 1988 [1920]: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen, Mohr.
- Wendt, Wolf Rainer 1994: Ritual und rechtes Leben, Studien zwischen den Kulturen, Stuttgart, Enke.
- Weller, Robert P. 1987: Unities and Diversities in Chinese Religion, Macmillan, London.
- Weller, Robert P. 2001: Living at the edge: Religion, Capitalism, and the End of the National-State in Taiwan. In: Public Culture, Vol. 12, T. 2, 477-498.
- Wolf, Arthur P. 1974: Gods, Ghosts and Ancestors. In: ibids. (Hg.), Religion and Ritual in Chinese Society, California, Stanford, 131-182.
- Woodside, Alexander 1990: State, Scholars, and Orthodoxy: The Chi'ing Academies, 1736-1839, In: Liu, Kwang-Ching (Hg.) Orthodoxy in Late Imperial China, California, Berkeley, 53-102.
- Wu, Ning-Yuen (吳寧遠) 1991: Folk Religion in Taiwan, Studies of Oriental Religions, Nr. 2, 367-393.

- Wu, Jing-Yi (吳靜宜) 1998: Der Wandel und die Institutionalisierung der Zweigliedrigkeit „*fayichunder*“ von I-Kuan-Dao (一貫道「發一崇德」的制度化變遷), Unveröffentlichte Magisterarbeit, Department of Sociology, National Taiwan University.
- Wu, Yung-Men (吳永猛) 1994: Das finanzielle Management der heutigen buddhistischen religiösen Organisationen, (當今台灣佛教募款方式之探討). In: Der Kommerzielle Bericht (商學學報), No 2., 121-134.
- Wu, Yung-Men (吳永猛) 1995: Das finanzielle Management der heutigen taoistischen religiösen Organisationen, (當今台灣道教募款方式之探討). In: Der Kommerzielle Bericht (商學學報), No 3., 1-16.
- Wu, Yung-Men (吳永猛) 1996: Das finanzielle Management der religiösen Tempel und der Gesellschaft in der Gegenwart, (台灣寺廟募款與現代社會的互動關係). In: Gesammelte Aufsätze bezüglich der buddhistischen Forschungen, Taipei, Fo-Guan, 171-192.
- Wunthnow, Robert 1992: Rediscovering the Sacred, Perspectives on Religion in Contemporary Society, Michigan, William B. Eerdmans.
- Yang, C.K. 1957: The Functional Relationship Between Confucian Thought and Chinese Religion. In: Fairbank (Hg.), Chinese Thought and Institutions, Chicago, 269-290.
- Yang, C.K. 1991: Religion in Chinese Society, A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of their Historical Factors, Taipei.
- Yang, Hong-Ren (楊弘任) 1997: Eine andere soziale Bewegung, die Erlösung und Kultivierung von I-Kuan-Dao (另類社會運動: 一貫道的聖凡兼修渡人成全), Unveröffentlichte Magisterarbeit, Institute of Anthropology, Tsing-Hua-University.
- Yiu, Zi-An (游子安) 1999: Admonishing the Age for the Maxim: A Study of Morality Books in Qing China (勸化金箴, 清代善書研究), Tian-Jin (天津).
- Zinser, Harmut 1997: Der Markt der Religionen, München, Fink.

(B.) Amtliche Veröffentlichungen:

Einführung in die Religion (宗教簡介), 2000, Innenministerium, Taipei

Bericht zur Ermittlung der Religionen von Taiwan (宗教調查報告書), 1991 [1919], Taipei.

Bericht der sozialen Zivilorganisationen in Taiwan R.O.C. (中華民國臺灣地區各級人民團體概況調查報告), 1989/1992/1996/2000, Statistisches Ministerium, Taipei.

Bericht der generellen Ermittlung der religiösen Institution (宗教普查報告), 1995, Ministerium für Statistik, Taipei.

Jährlicher Bericht des Innenministeriums, 1962-1965, 1975, 1980, Taipei.

Broschüre der Preisverleihung an religiösen Tempel und Kirchen anlässlich ihrer Wohltätigkeiten in Taiwan (2000) (內政部八十九年度寺廟、教會捐資興辦公益事業、社會教化事業績優表揚大會手冊)

(C). Broschüren und Publikationen der religiösen Institutionen

(C. 1). I-Kuan-Dao

Das Protokoll der 16. Vorstandskonferenz der National I-Kuan-Dao Headquarter (中華民國一貫道總會第一屆第十六次理監事會會議記錄), 1991, Oktober.

Das Rezept der Selbstkultivierung von I-Kuan-Dao (一貫道的修持觀), 1996, Taipei, Tzu-Ding (慈鼎).

Die Ehrenbewährung in der Katastrophe: Die Berichte über die Rettungsdienst von I-Kuan-Dao in der Erdbeben am 21. September 1999 (災劫中的尊嚴：九二一大地震一貫道救災實錄), National I-Kuan-Dao Headquarter (一貫道總會), 2000.

Die Erklärung für I-Kuan-Dao (一貫道疑問解答)

Ein Buch für Anhänger von I-Kuan-Dao (給求道人的一本書), 1996, Taipei, Tzu-Ding (慈鼎).

Die Jubiläumsausgabe zum 30. Gründungsjahr des akademischen Kreises (薪火相傳, 發一崇德學界三十年週年慶專刊), 1999.

(C.2). Tzu-Chi

Annalen von Tzu-Chi (慈濟年鑑), 1992, 1993, 2001, 2002, Tzu-Chi, Taipei.

Broschüre des Schulungsprogramms der weltweiten Tzu-Chi (1995) (全球慈濟精神研習會, 1995). Broschüre zur Einführung über die Dhamar Meisterin Cheng-Yeng und die Stiftung Tzu-Chi (萬朵心蓮開滿人間, 證嚴法師與慈濟功德會), 1997, Tzu-Chi, Taipei.

Broschüre der Schulung der Mitglieder von Tzu-Chi (慈濟精神研討會研習手冊), 1994, Tzu-Chi, Taipei.

Die Vorstellung von Tzu-Chi, Jubiläumsausgabe zum 33. Gründungsjahr (慈濟博覽會簡介), 1999, Tzu-Chi, Taipei.

Monatliche Zeitschrift von Tzu-Chi (慈濟月刊), 2000, März; 2001, Juli Tzu-Chi, Taipei

(C. 3). Zen-Sekte

(1). Ching-Hai-Assoziation

Der Schlüssel zur sofortigen Erleuchtung (即刻開悟之鑰), 1991, Vol. 2 und 6, 無量光.

Fragen und Antworten zur sofortigen Erleuchtung (即刻開悟問答錄) 1989, 禪定學會.

(2). In-Shin-Assoziation

Einführung über die Stiftung der In-Shin (財團法人中華民國印心禪學文教基金會簡介), 1994.

Zeitschrift der Zen (禪光雜誌), 1996, Vol. 23

(3). Mahayana-Zen-Assoziation

Einführung in die Mahayana-Zen-Assoziation (大乘禪功簡介)

Meditation und Zen-Gong (坐禪與發功)

Die Vorstellung und Praxis beim Erlernen des Mahayana-Zengong (大乘禪功的行住坐臥)

(4). Moderne-Zen-Assoziation

Unserer Meister – Zen Meister (千秋萬古一禪師), 1993.

Zen zur Kultivierung und zum Leben (禪的修行與禪的生活), 1994.