

Peter Flügel

---

Askese und Devotion  
Das rituelle System der Terāpanth Śvetāmbara Jaina  
Band 1

# Alt-und Neu-Indische Studien

Vol. 56

herausgegeben von

Albrecht Wezler und Lambert Schmithausen

Peter Flügel

# Askese und Devotion

Das rituelle System der Terāpanth  
Śvetāmbara Jaina

Band 1



2018

J.H. Röll

Gedruckt mit Unterstützung der Glaserapp-Stiftung  
und der  
School of Oriental and African Studies, University of London

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in  
der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2018 Verlag J.H. Röll GmbH, Dettelbach

Alle Rechte vorbehalten. Vervielfältigungen aller Art,  
auch auszugsweise, bedürfen der Zustimmung des Verlages.  
Gedruckt auf chlorfreiem, alterungsbeständigem Papier.  
Gesamtherstellung: Verlag J.H. Röll GmbH  
Satz: Verlag J.H. Röll GmbH

Printed in Germany

ISBN: 978-3-89754-549-6

## INHALTSÜBERSICHT

ABKÜRZUNGEN . . . . .	23
VORWORT . . . . .	25
EINLEITUNG . . . . .	29
1. Der moderne Jainismus . . . . .	53
ERSTER TEIL: DIE MÖNCHE UND NONNEN. . . . .	115
2. Zur Geschichte der Jaina-Sekten . . . . .	118
3. Der Terāpanth-Orden . . . . .	209
4. Zur sozialen Herkunft der Terāpanth-Mönche und -Nonnen . . . . .	339
5. Initiation in den Orden . . . . .	395
ZWEITER TEIL: DIE LAIEN . . . . .	573
6. Der ideale Jaina-Laie . . . . .	574
7. Konversion, Aufnahme in die Terāpanth-Sekte, und Exkommunikation . . . . .	647
DRITTER TEIL: DIE INTERAKTION ZWISCHEN MENDIKANTEN UND LAIEN . . . . .	705
8. Das religiöse Jahr des Terāpanth . . . . .	709
9. Die Wanderungen der Mönche und Nonnen . . . . .	871
10. Soziale und religiöse Reformbewegungen des Terāpanth . . . . .	925
ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK	
11. Zur Rolle der Terāpanth Jaina-Tradition in Indien . . . . .	975
12. Die Jaina-Lehre als Philosophie der Freiheit . . . . .	983
ANHÄNGE . . . . .	1139

# Inhalt

ABKÜRZUNGEN . . . . .	23
VORWORT . . . . .	25
EINLEITUNG . . . . .	29
1. DER MODERNE JAINISMUS . . . . .	53
1.1. Die Jaina-Lehre als Handlungstheorie . . . . .	60
1.2. Seele und Gesellschaft . . . . .	75
1.3. Die Grundproblematik des Jainismus . . . . .	91
1.4. Zur Soziologie des Jainismus . . . . .	100
ERSTER TEIL:	
DIE MÖNCHE UND NONNEN . . . . .	115
2. ZUR GESCHICHTE DER JAIN-SEKTEN . . . . .	118
2.1. Zeitrechnung und Geschichtsbewusstsein . . . . .	118
2.1.1. Tradierung und Änderung religiöser Wertdifferentiale . . . . .	124
2.1.2. Theorie der Systemgeschichte des Jainismus . . . . .	133
2.2. Die Berichte der sieben frühen Häresien (Nihnava). . . . .	127
2.2.1. Die Śvetāmbara-Digambara-Spaltung . . . . .	133
2.2.2. Die Yāpanīya-Tradition . . . . .	134
2.3. Struktur und Entwicklung monastischer Organisationen . . . . .	134
2.3.1. Die religiöse Gemeinde (Saṃgha) . . . . .	135
2.3.1.1. Vergleich mit dem Theravāda Buddhismus. . . . .	141
2.3.1.2. Segmentäre Differenzierung als Form religiöser Entwicklung . . . . .	142
2.3.2. Zusammenfassung. . . . .	145
2.4. Gruppenkategorien . . . . .	147
2.4.1. Jinakalpa und Sthavirakalpa . . . . .	147
2.4.2. Gaṇa, Gaccha und Saṃpradāya . . . . .	148
2.4.3. Kula und Śākhā . . . . .	149
2.4.4. Saṃbhoga . . . . .	150

2.4.5.	Weitere Kategorien: Gulma, Spardha, Maṇḍalī, Parivāra, Saṃghāḍa.	152
2.5.	Monastische Ämter	153
2.5.1.	Ācārya (Gaṇi, Sūri)	153
2.5.2.	Upādhyāya	155
2.5.3.	Vācaka, Pravartaka, Pannyāsa, Gaṇāvacchedaka	155
2.5.4.	Pravartini, Guruṇī	156
2.5.5.	Senioren-Junioren und Lehrer-Schüler.	156
2.5.6.	Zusammenfassung.	158
2.6.	Entwicklung und Struktur der Subsekten	158
2.6.1.	Śvetāmbara-Gaccha	160
2.6.1.1.	Kharatara-Gaccha	162
2.6.1.2.	Tapā-Gaccha	164
2.6.1.2.1.	Samvegī und Yati	165
2.6.1.2.2.	Reformen	170
2.6.1.2.2.1.	Exkurs: Paramanand K. Kapadia (1893-1971)	171
2.6.1.2.3.	Die Rolle der Tapā-Gaccha-Laienschaft in Ahmedabad.	173
2.6.1.2.4.	Die heutige Organisationsform des Tapā-Gaccha	175
2.6.1.3.	Zwischenbetrachtung: Askese und Verwaltung.	179
2.6.2.	Śvetāmbara-Reformsekten	181
2.6.2.1.	Loṅkā-Gaccha	181
2.6.2.1.1.	Kaṭuka-Gaccha	184
2.6.2.2.	Sthānakavāsī	185
2.6.2.2.1.	Śramaṇa-Saṃgha	187
2.6.2.2.2.	Unabhängige Traditionen in Nordindien (Svatantra-Saṃpradāya)	190
2.6.2.2.3.	Unabhängige Traditionen in Gujarat (Gujarātī-Saṃpradāya)	191
2.6.2.2.4.	Zusammenfassung.	191
2.6.3.	Digambara.	192
2.6.3.1.	Bisapanth	193
2.6.3.1.1.	Die Bhaṭṭāraka.	194
2.6.4.	Digambara-Reformsekten: Anti-Bhaṭṭāraka-Bewegungen	197
2.6.4.1.	Tāraṇapanth	197
2.6.4.2.	Adhyātma-Bewegung	198
2.6.4.3.	Terāpanth-Digambara	199
2.6.4.4.	Totāpanth	199
2.6.4.5.	Śrīmad Rājacandra und Kānji Svāmī	200
2.6.4.6.	Die heutige Situation: Orthodoxie und Reform.	203
2.6.5.	Zusammenfassung und Ausblick: Zur Differenzierungsstruktur der Jaina-Sekten	205

3.	DER TERĀPANTH-ORDEN . . . . .	. 209
3.1.	Geschichte. . . . .	. 209
3.2.	Lehre . . . . .	. 232
3.2.1.	Überweltliche- und weltliche Sittlichkeit (Dharma). . . . .	. 234
3.2.2.	Überweltliches und weltliches Mitleid (Dayā) . . . . .	. 236
3.2.3.	Wahre- und weltliche Gaben (Dāna) . . . . .	. 240
3.2.4.	Überweltliche und weltliche Hilfeleistungen (Upakāra). . . . .	. 243
3.3.	Ordensregeln (Maryādā) . . . . .	. 243
3.3.1.	Die fundamentalen Regeln des Terāpanth (Maulika-Maryādā) . . . . .	. 249
3.3.1.1.	Eliminierung von Konfliktpotentialen durch Beichte (Ālocanā). . . . .	. 252
3.3.1.2.	Die ideale soziale Gruppe . . . . .	. 254
3.3.1.3.	Selbstbeschränkung und Handlungskontrolle . . . . .	. 255
3.3.1.3.1.	Beobachtung der Selbstbeobachtung . . . . .	. 256
3.3.1.3.1.1.	Regel, Regelbefolgung und Regeländerung: Soziologische Interpretationen . . . . .	. 257
3.3.1.3.2.	Verhaltenskodex und Verehrungskodex . . . . .	. 258
3.3.1.4.	Zusammenfassung: Bilder-verehrende- und nicht-Bilder-verehrende Śvetāmbara-Traditionen . . . . .	. 260
3.3.2.	Der tägliche Treueeid (Lekha-Patra) . . . . .	. 261
3.3.2.1.	Lekha-Patra, Saṃkalpa-Patra und Maryādā im Vergleich . . . . .	. 265
3.4.	Zur Funktion der Regeln . . . . .	. 266
3.4.1.	Regelentwicklung als Dokumentengeschichte und Systemgeschichte . . . . .	. 271
3.4.2.	Geschichte der Entwicklung monastischer Regelsysteme bei den Jaina . . . . .	. 273
3.4.3.	Zur Logik der Regelgebrauchs . . . . .	. 277
3.4.4.	Luhmanns Theorie der Funktion religiöser Dogmatik . . . . .	. 278
3.4.5.	Freiwilliger- und erzwungener Verzicht . . . . .	. 281
3.4.6.	Fazit: Text und Kontext . . . . .	. 283
3.5.	Monastische Organisation . . . . .	. 287
3.5.1.	Amtshierarchie . . . . .	. 290
3.5.1.1.	Ācārya . . . . .	. 292
3.5.1.2.	Yuvācārya . . . . .	. 295
3.5.1.3.	Mahāśramaṇa . . . . .	. 297
3.5.1.4.	Sādhvī-Pramukhā . . . . .	. 298
3.5.1.5.	Agraṇī und Sādhu/Sādhvī . . . . .	. 299
3.5.2.	Wandergruppen (Siṃghārā) . . . . .	. 299
3.5.3.	Monastische Seniorität (Dikṣā-Paryāya) . . . . .	. 303
3.5.3.1.	Monastische Seniorität und geistige Seniorität . . . . .	. 303
3.5.3.2.	Verwandtschaftliche und monastische Seniorität . . . . .	. 304



3.6.	Dienst (Vaiyāvṛtṭya) . . . . .	305
3.6.1.	Ausrüstung (Upadhi) . . . . .	309
3.6.1.1.	Almosenschalen (Pātra) . . . . .	312
3.6.1.2.	Kleider (Vastra) . . . . .	312
3.6.1.3.	Feger (Rajoharaṇa) . . . . .	318
3.6.1.4.	Mundtuch (Mukhavastrikā, Muhapatti) . . . . .	319
3.6.2.	Handschriften (Lekhya) und Bücher (Pothī) . . . . .	321
3.6.3.	Das System der Arbeitsteilung im Überblick . . . . .	321
3.7.	Tagesablauf . . . . .	325
3.7.1.	Zehn obligatorische Umgangsformen (Sāmācārī) . . . . .	325
3.7.2.	Die acht Phasen des Tages (Pauruṣī) . . . . .	327
3.7.3.	Tagesroutine der Terāpanth-Mönche . . . . .	329
3.7.3.1.	Meditation (Dhyāna) . . . . .	334
3.7.3.2.	Studium (Svādhyāya) . . . . .	335
3.7.3.3.	Die obligatorischen Riten (Āvaśyaka) . . . . .	335
3.7.4.	Zusammenfassung. . . . .	338
4.	ZUR SOZIALEN HERKUNFT DER TERĀPANTH-MÖNCHE UND -NONNEN . . . . .	339
4.1.	Zur Demographie der monastischen Gemeinde . . . . .	341
4.2.	Terāpanth-Mendikanten und die Osavāla-Kasten in Rajasthan . . . . .	345
4.3.	Zur Geschichte und Sozialstruktur der Osavāla-Kasten in Rajasthan . . . . .	346
4.3.1.	Das Statussystem der Osavāla-Kasten . . . . .	349
4.3.2.	Das Prinzip der Kasten- und Familiensolidarität . . . . .	354
4.3.3.	Das Senioritätsprinzip . . . . .	357
4.3.4.	Die Verehrung von Lineagegöttern und Ahnen. . . . .	360
4.3.4.1.	Zur These von Gombrich und Obeyesekere . . . . .	361
4.3.5.	Die Erfolgsgeschichte der Mārvaṛī in Calcutta . . . . .	363
4.3.5.1.	Timbergs Theorie der Mārvaṛī-Migration . . . . .	368
4.4.	Zum Verhältnis von Gaccha und Jāti . . . . .	373
4.4.1.	Jaina Communities? Zum Verhältnis von Sozialstruktur und Identitätsbildung. . . . .	377
4.5.	Zur Replikation sozialer Kategorien innerhalb des Ordens . . . . .	390
4.6.	Zusammenfassung. . . . .	393
5.	Initiation in den Orden . . . . .	395
5.1.	Das Ritual der Mönchsweihe im Śvetāmbara-Kanon . . . . .	398
5.1.1.	Die Darstellungen der Entsagung Mahāvīras . . . . .	400
5.1.1.1.	Yuvācārya Mahāprajñas Interpretation von Mahāvīras Entsagung . . . . .	412

5.1.2.	Die Legende von der Einführung der Weihezeremonien durch Mahāvīra . . . . .	413
5.1.3.	Mahāvīras Predigt der fünf großen Gelübde (Pañca-Mahāvṛata) . . . . .	415
5.1.4.	Traditionsbildung durch Interpretation der Implikationen der Mahāvṛata . . . . .	419
5.1.5.	Die zwei Stufen der heutigen Weihezeremonien . . . . .	421
5.1.6.	Sechsfacher Mönchsstand und fünf Stufen des monastischen Wandels . . . . .	423
5.2.	Regelung der Zulassung . . . . .	426
5.2.1.	Kanonische Vorschriften . . . . .	426
5.2.2.	Ordensregeln und soziales Brauchtum . . . . .	429
5.2.2.1.	Anwerbung von Novizen und der Brauch der Gabe eines Kindes an den Saṃgha . . . . .	429
5.2.2.2.	Der Einfluss des Kastensystems auf die Jaina-Orden . . . . .	434
5.2.2.2.1.	Geschichte der Entwicklung innermonastischer Kastenschranken . . . . .	434
5.2.2.2.2.	Selektion monastischen Nachwuchses nach sozialen Kriterien . . . . .	436
5.2.2.2.2.1.	Beispiel 1: Digambara . . . . .	437
5.2.2.2.2.2.	Beispiel 2: Śvetāmbara . . . . .	438
5.2.2.3.	Geburt (Jāti) und Körperbau (Śarīra) . . . . .	438
5.2.2.3.1.	Die Transformation von Körperabsonderungen in Fertilitätsmedien . . . . .	441
5.3.	Die Rekrutierungspolitik des Terāpanth . . . . .	443
5.3.1.	Rekrutierung monastischen Nachwuchses über Familienverbindungen. . . . .	445
5.3.2.	Kasten- und Klassenaffiliation und die Frage der Kontrolle monastischen Eigentums . . . . .	446
5.4.	Die Entsagungsmotive . . . . .	448
5.4.1.	Kritik der These von Spiro und Goonasekera . . . . .	454
5.4.2.	Zur Entsagung von Frauen. . . . .	459
5.5.	Jaina-Entsagung als literarisches Motiv. . . . .	462
5.5.1.	Theorie der Einbildungskraft . . . . .	463
5.5.1.1.	Zur Rhetorik der Jaina-Moralerzählung . . . . .	463
5.5.1.2.	Die Fähigkeit zur Nicht-Identifikation . . . . .	466
5.5.1.2.1.	Entwicklung der Seelentheorie in Indien . . . . .	467
5.5.1.3.	Jainismus als Theorie sozialen Einflusses . . . . .	468
5.5.1.4.	Dumont und Durkheim . . . . .	471
5.5.1.5.	Kapferer . . . . .	471
5.5.1.6.	Yantra und Mantra bei den Jaina . . . . .	435
5.5.2.	Geschichten von Konversion und Entsagung . . . . .	474
5.5.2.1.	Tod-Verlusterfahrung . . . . .	475
5.5.2.1.1.	Citrabhānu: Die Unterwerfung der Todesangst. . . . .	475
5.5.2.2.	Autoritätskonflikte. . . . .	479
5.5.2.2.1.	Mahāvīras Entsagung . . . . .	480
5.5.2.2.2.	Bharata und Bāhubali . . . . .	481

5.5.2.2.3.	Śreṇika (Bimbisāra) und Kūṇika (Ajātaśatru) . . . . .	483
5.5.2.4.	Śālibhadra: Die Königskrankheit . . . . .	484
5.5.2.5.	Banārasīdās . . . . .	492
5.5.2.2.6.	Zusammenfassung. . . . .	497
5.6.	Die Entsagungs- und Initiationsrituale des Terāpanth . . . . .	499
5.6.1.	Grundelemente der Mönchsweihe . . . . .	499
5.6.2.	Stadien des Anwerbeverfahrens . . . . .	500
5.6.2.1.	Informelle Probezeit: der Status des Vairāgin . . . . .	500
5.6.2.2.	Soziale Zustimmung . . . . .	502
5.6.2.2.1.	Der Kampf um die Zustimmung der Familie . . . . .	502
5.6.2.2.2.	Die Zustimmung der sozio-religiösen Autoritäten . . . . .	504
5.6.2.2.3.	Die Zustimmung des Ācārya . . . . .	506
5.6.2.2.4.	Zwischenbetrachtung: Dīkṣā als (Selbst-) Opfer . . . . .	508
5.6.3.	Die Dīkṣā-Rituale des Terāpanth . . . . .	509
5.6.3.1.	Die Sāmāyika-Cāritra-Dīkṣā . . . . .	509
5.6.3.1.1.	Die Vorbereitung des Initiationsrituals. . . . .	510
5.6.3.1.2.	Eine kollektive Dīkṣā-Zeremonie in Balotara (1983). . . . .	511
5.6.3.1.3.	Die Initiation von Satish Kumar (geb. 1944) . . . . .	513
5.6.3.1.4.	Vergleich mit anderen Jaina-Sekten . . . . .	514
5.6.3.1.4.1.	Dīkṣā bei den Digambara . . . . .	514
5.6.3.1.4.2.	Dīkṣā bei den Mūrtipūjaka. . . . .	515
5.6.3.1.4.3.	Die Weihe-Rituale der Mūrtipūjaka- und Terāpanth-Ācārya . . . . .	517
5.6.3.1.4.4.	Die ehemalige Yati-Dīkṣā . . . . .	519
5.6.3.1.4.5.	Dīkṣā bei den Sthānakavāsī . . . . .	520
5.6.3.1.4.6.	Die Struktur der Sāmāyika-Cāritra- Dīkṣā-Zeremonien der Jaina-Sekten im Vergleich . . . . .	521
5.6.3.1.5.	Grundschema der Sāmāyika-Cāritra- Dīkṣā aus der Sicht der Terāpanth-Mönche . . . . .	525
5.6.3.2.	Die Chedopasthāpanīya-Cāritra-Dīkṣā aus der Sicht der Terāpanth-Mönche . . . . .	530
5.6.4.	Das Sāmāyika-Cāritra-Dīkṣā-Ritual im Kontext der Lebenszyklusriten . . . . .	531
5.6.4.1.	Entsagung und Hochzeit . . . . .	532
5.6.4.2.	Das Verlassen des Hauses (Pravrajyā) in einer Prozession (Yātrā) . . . . .	533
5.6.4.3.	Rituelles Ausrupfen der Haare (Keśa-Luñcana). . . . .	535
5.6.4.4.	These: Interiorisierung des Opfers, Expiation und Kommunikation. . . . .	539
5.6.5.	Dīkṣā als soziales Drama . . . . .	543
5.7.	Zusammenfassung. . . . .	546

## ZWEITER TEIL:

DIE LAIEN	573
6. DER IDEALE JAINA-LAIE	574
6.1. Das Ritual der Laieninitiation in den Upāsakadaśāḥ	575
6.1.2. Die zwölf Gelübde für Laien (Śrāvaka-Vrata)	577
6.1.2.1. Gelübde und Handlungsraum	579
6.1.2.2. Die kleinen Gelübde (Aṇuvrata)	580
6.1.2.2.1. Die Einschränkung des materiellen Besitzes (Aparigraha)	581
6.1.2.3. Die qualifizierenden Gelübde (Guṇa-Vrata)	582
6.1.2.3.1. Die Vermeidung unheilbringender Aktivitäten (Bhogopabhoga-Vrata)	582
6.1.2.4. Die disziplinierenden Gelübde (Śikṣā-Vrata)	584
6.1.2.4.1. Das Deśāvākāśika-Vrata: Handlungsbeschränkung und indirekte Kommunikation	585
6.1.2.4.2. Das Dāna-Vrata: Komplementarität der Gelübde von Asketen und Laien	586
6.1.2.4.3. Die Komplementarität von Männer- und Frauenrollen	587
6.1.2.4.4. Seele, Körper, Materie: Die Hierarchie der Medien	587
6.1.3. Vergleich mit den buddhistischen Laiengelübden	588
6.2. Stadien individueller Entwicklung und soziale Klassifikation	591
6.2.1. Die elf Stufen der spirituellen Entwicklung eines Laien (Śrāvaka-Pratimā)	591
6.2.1.1. Der Mokṣa-Mārga als Lösung eines selbstgeschaffenen Problems	593
6.2.2. Die vierzehn Tugendstufen (Guṇasthāna)	598
6.2.2.1. Der Eine und die Vielen	601
6.2.3. Die Jaina-Varṇa und das Klassensystem der Ājivika	614
6.2.3.1. Die Jaina-Interpretation der Varṇa	614
6.2.3.2. Das Ājivika-System	619
6.2.4. Das Konzept der hierarchischen Handlung: Die Guṇasthāna und die Puruṣārtha-Theorie	621
6.2.5. Vergleich der Guṇasthāna und der brahmanischen Āśrama	626
6.3. Theorie der Funktion des Laienideals im Kontext hierarchischer Sozialordnungen	628
6.3.1. Exkurs: Max Webers Theorie des Verhältnisses von Karman und Kaste	630
6.3.2. These	633
6.3.2.1. Vaiśya als Lieferanten des Opfers	634
6.3.2.2. Die Ausnutzung der funktionalen Implikationen des Varṇa-Systems	636
6.3.3. Das Ideal des Dienens (Sevā): Asketen : Laien :: Laien : Nicht-Jaina	640
6.3.3.1. Gabe und Tausch	640
6.4. Zusammenfassung: Die 35 Qualitäten des idealen Śvetāmbara-Laien	642

7.	KONVERSION, AUFNAHME IN DIE SEKTE, EXKOMMUNIKATION . . . . .	. 647
7.1.	Innere Konvertierung und formale Initiation . . . . .	. 647
7.1.1.	Gefolgschaft und Mitgliedschaft . . . . .	. 648
7.1.2.	Nominelle, formale und praktizierende Jaina . . . . .	. 649
7.1.3.	Das Konversionserlebnis (Samyag-Darśana) . . . . .	. 649
7.1.4.	Tugendstufen und Gelübde (Guṇasthāna & Vrata) . . . . .	. 653
7.2.	Die Terāpanth-Initiation in den rechten Glauben (Samyaktva-Dīkṣā) . . . . .	. 654
7.2.1.	Exkurs: Komplementäre religiöse Rollen von Frauen und Männern . . . . .	. 655
7.2.2.	Die Terāpanth Samyaktva-Dīkṣā-Zeremonie . . . . .	. 658
7.2.2.1.	Devotion und Askese . . . . .	. 658
7.2.2.1.1.	Übernahme des rechten Glaubens (Samyaktva-Dīkṣā) . . . . .	. 660
7.2.2.1.2.	Übernahme der sieben Entschlüsse (Saṃkalpa) . . . . .	. 662
7.2.2.1.3.	Initiation in die Gelübde (Vrata-Dīkṣā) . . . . .	. 663
7.2.2.1.3.1.	Die Terāpanth-Interpretation der Laiengelübde (Śrāvaka-Vrata) . . . . .	. 664
7.2.2.1.3.2.	Die Kleinen Gelübde auch für Nicht-Jaina (Aṇuvrata) . . . . .	. 664
7.2.2.1.3.3.	Die vierzehn Selbstbeschränkungen (Caudah Niyama) . . . . .	. 666
7.2.2.1.4.1.	Die Gelübde der Laiengefolgschaft (Śrāvaka-Niṣṭhā-Patra) . . . . .	. 667
7.2.2.1.4.2.	Zusätzliche Leitsätze (Hamare Saṃskāra) . . . . .	. 668
7.3.	Das Zeremoniell der Übernahme der Gelübde . . . . .	. 669
7.3.1.	Die Manipulation der Wünsche: Vrata und Dāna . . . . .	. 670
7.3.2.	Die Jaina-Logik der Gelübde (Vrata) . . . . .	. 672
7.3.3.	Jaina-Vrata und Hindu-Vrata . . . . .	. 674
7.3.3.1.	Wortbedeutung . . . . .	. 674
7.3.3.2.	Geschichte der Vrata . . . . .	. 676
7.3.3.3.	Hindu- und Jaina-Ritual . . . . .	. 676
7.3.3.4.	Die Funktion von Tapas im Hindu-Vrata . . . . .	. 679
7.3.3.5.	Jaina-Vrata und Jaina-Dāna . . . . .	. 680
7.3.3.6.	Zusammenfassung. . . . .	. 683
7.3.4.	Die soziale Funktion der Laiengelübde . . . . .	. 683
7.3.4.1.	Die sozialen Implikationen des Namaskāra-Mantra . . . . .	. 685
7.3.4.2.	Kritik der typentheoretischen Interpretation . . . . .	. 687
7.3.4.3.	Die Parameṣṭhin als kulturelles Modell. . . . .	. 688
7.3.4.4.	Initiation als Schlüsselszenario. . . . .	. 690
7.3.4.5.	Die sozialen Implikationen der Guru-Dhāraṇā . . . . .	. 691

7.4.	Konvertierung zum Terāpanth (Dharma-Parivartana) . . . . .	.694
7.4.1.	Konvertierung und Heirat . . . . .	.696
7.4.2.	Harijan . . . . .	.696
7.4.2.1.	Beispiel: Die Konvertierung der Khaṭik. . . . .	.697
7.4.3.	Die Bedeutung korporativer Identität . . . . .	.699
7.5.	Exkommunikation und Wechsel der Sekte . . . . .	.699
7.6.	Zusammenfassung. . . . .	.702

## DRITTER TEIL:

DIE INTERAKTION ZWISCHEN MENDIKANTEN UND LAIEN . . . . .		705
8.	DAS RELIGIÖSE JAHR DES TERĀPANTH . . . . .	709
8.1.	Zur Funktion von religiösen Kalendern . . . . .	711
8.1.1.	Jaina-Kalender. . . . .	712
8.1.1.1.	Günstige und ungünstige Tage im Terāpanth-Kalender. . . . .	713
8.1.1.2.	Die Feiertage des Terāpanth . . . . .	714
8.1.1.3.	Das religiöse Jahr des Terāpanth . . . . .	729
8.1.1.4.	Die Bipolarität des Terāpanth-Jahreszyklus . . . . .	731
8.2.	Sühnerituale und Anwesenheitszeremonien . . . . .	736
8.2.1.	Der Zyklus der Sühnerituale . . . . .	740
8.2.1.1.	Die Jaina-Lehre von Schuld und Sühne. . . . .	742
8.2.1.2.	Die drei Hauptelemente der Sühneriten: Beichte, Reue und Buße . . . . .	744
8.2.1.2.1.	Beichte (Ālocanā) . . . . .	745
8.2.1.2.1.1.	Die Beichte als Akt der Buße . . . . .	746
8.2.1.2.1.2.	Soziale Implikationen . . . . .	746
8.2.1.2.1.3.	Der Report durch Dritte und die Frage des Karman-Transfers . . . . .	747
8.2.1.2.1.4.	Die Beichte der Terāpanth-Mönche und -Nonnen . . . . .	749
8.2.1.2.1.5.	Die Beichte der Terāpanth-Laien . . . . .	752
8.2.1.2.1.6.	Indirekte soziale Sanktionen . . . . .	753
8.2.1.2.2.	Buße (Prāyaścitta) . . . . .	754
8.2.1.2.2.1.	Verfahren monastischer und säkularer Rechtsprechung . . . . .	756
8.2.1.2.2.1.1.	Duale Autorität . . . . .	756
8.2.1.2.2.1.2.	Weltliches und religiöses Recht . . . . .	758
8.2.1.2.2.1.3.	Sühne, Strafe und Status . . . . .	759
8.2.1.2.2.2.	Verfahren und Formen der Sühne . . . . .	760
8.2.1.2.2.2.1.	Terāpanth-Bußen (Prāyaścitta) . . . . .	762
8.2.1.2.2.2.2.	Askese (Tapas). . . . .	764
8.2.1.2.2.2.2.1.	Fasten (Upavāsa) . . . . .	766
8.2.1.2.2.2.3.2.	Früchte der Askese (Phala). . . . .	771
8.2.1.2.3.	Die kollektiven Sühneriten (Āvaśyaka oder Pratikramaṇa) . . . . .	772
8.2.1.2.3.1.	Die täglichen Sühneriten der Mönche und Nonnen (Śramaṇa-Pratikramaṇa) . . . . .	775
8.2.1.2.3.1.1.	Die täglichen Sühneriten der Terāpanth-Laien (Śrāvaka-Pratikramaṇa) . . . . .	777
8.2.1.2.3.1.2.	Exkurs: Die typischen täglichen Riten der Terāpanth-Laien. . . . .	803
8.2.1.2.3.2.	Pākṣika-Pratikramaṇa und Kṣamāpaṇā . . . . .	807
8.2.1.2.3.2.1.	Die Zeremonie der Vergebung im Pākṣika-Sūtra . . . . .	807

8.2.1.2.3.2.2.	Die Zeremonie der Vergebung der Terāpanth-Mendikanten (Kṣamāpaṇā) . . . . .	808
8.2.1.2.3.2.3.	Exkurs: Sühneriten als Antwort auf Probleme kollektiver Selbstreinigung . . . . .	814
8.2.1.2.3.2.4.	Exkurs: Zur vermeintlichen Einführung der kollektiven Sühneriten durch Mahāvīra . . . . .	815
8.2.1.2.3.2.5.	Die vierzehntäglichen kollektiven Sühneriten der Terāpanth-Laien. . . . .	816
8.2.1.2.3.3.	Cāturmāsika-, Paryuṣaṇā- und Saṃvatsarika-Pratikramaṇa . . . . .	819
8.2.1.2.3.3.1.	Die Regenzeitresidenz der Mönche und Nonnen (Cāturmāsa) . . . . .	820
8.2.1.2.3.3.2.	Die heilige Woche (Paryuṣaṇā). . . . .	823
8.2.1.2.3.3.3.	Der Tag der Buße (Saṃvatsari). . . . .	827
8.2.1.2.3.3.3.1.	Bedeutung und Wirksamkeit des Saṃvatsari-Pratikramaṇa-Rituals. . . . .	829
8.2.1.2.3.3.4.	Der Tag der universellen Sündenvergebung (Kṣamā-Yācanā-Divasa) . . . . .	832
8.2.1.2.3.3.4.1.	Funktion der Zeremonie . . . . .	834
8.2.1.2.3.3.4.2.	Ursprung der Zeremonie . . . . .	835
8.2.1.2.3.3.4.3.	Abbrechen des Fastens (Pāraṇa) . . . . .	835
8.2.2.	Der Zyklus der Anwesenheitszeremonien . . . . .	838
8.2.2.1.	Der tägliche Eid (Lekha-Patra) . . . . .	840
8.2.2.2.	Die vierzehntäglichen Anwesenheitszeremonien (Hāzari) . . . . .	840
8.2.2.3.	Interpretation . . . . .	843
8.2.2.4.	Das alljährliche Fest der Regeln (Maryādā-Mahotsava) . . . . .	845
8.2.2.4.1.	Geschichte des Festes . . . . .	846
8.2.2.4.2.	Ankunft und Abreise der Mönche und Nonnen . . . . .	848
8.2.2.4.3.	Der zeremonielle Ablauf des Maryādā-Mahotsava . . . . .	852
8.2.2.4.4.	Der rituelle Rahmen . . . . .	853
8.2.2.4.5.	Ablauf und Struktur der offiziellen Zeremonien . . . . .	856
8.2.2.4.6.	Analyse . . . . .	859
8.2.2.4.6.1.	Reden, Lieder und Gaben in der Maryādā-Mahotsava-Zeremonie . . . . .	859
8.2.2.4.6.2.	Die Struktur des zeremoniellen Gabentauschs . . . . .	861
8.2.2.4.6.3.	Die Rollenverteilung der Teilnehmer . . . . .	867
8.2.2.4.7	Zusammenfassung. . . . .	868
9.	DIE WANDERUNGEN DER MÖNCHE UND NONNEN . . . . .	871
9.1.	Das Maṇḍala-Muster . . . . .	871
9.2.	Die Bedeutung des Vihāra im Terāpanth . . . . .	874
9.2.1.	Vihāra als Form asketischer Selbstentsagung . . . . .	875
9.2.2.	Wanderung und Pilgerfahrt als Medien der Sozialintegration . . . . .	876
9.2.2.1.	Kultur und Wildnis . . . . .	877
9.3.	Die Wahl der Wanderroute: kanonische Selektionskriterien . . . . .	879
9.3.1.	Die Wahl der Wanderroute im Terāpanth . . . . .	880



9.3.1.1.	Trockene und feuchte Regionen . . . . .	881
9.3.1.2.	Die territoriale Gliederung (Prānta) . . . . .	883
9.3.1.2.1.	Strukturen rekursiver Einbettung . . . . .	885
9.3.1.3.	Einflussfelder (Kṣetra) . . . . .	888
9.3.1.3.1.	Die Institutionen der Terāpanth-Laien . . . . .	889
9.3.1.3.2.	Die Organisation des Vihāra aus der Sicht der Laienschaft . . . . .	892
9.3.1.3.3.	Das Selektionsverfahren von Cāturmāsa-Orten. . . . .	893
9.3.2.	Haushaltsselektion. . . . .	894
9.3.2.1.	Konsequenzen der Übernachtung in Privathäusern. . . . .	896
9.3.2.2.	Die Gewinnung neuer Anhänger . . . . .	897
9.3.3.	Der Bettelgang (Gocari) . . . . .	898
9.4.	Die Rolle des Ācārya als Integrationsmedium des Saṃgha . . . . .	901
9.4.1.	Die Intentionalität des Ācārya: Reflexion und Dienst . . . . .	903
9.4.1.1.	Exkurs: A. Schütz' Begriff des sozialen Verhaltens . . . . .	906
9.4.2.	Verehrung des Guru (Guru-Vandanā) . . . . .	907
9.4.3.	Die Regelung des <i>Guru-Vandanā</i> -Rituals bei den Terāpanthī . . . . .	915
9.4.4.	Vandanā, Bhakti und Mūrtipūjā . . . . .	920
9.5.	Transmigration: Todesrituale und Bestattungszeremonien . . . . .	922
10.	SOZIALE UND RELIGIÖSE REFORMEN DES TERĀPANTH. . . . .	925
10.1.	Die Reformen Ācārya Tulsī . . . . .	927
10.1.1.	Vom Feudalismus zum Nationalismus (1918-1949) . . . . .	927
10.1.2.	Die Aṇuvrata-Bewegung (1949) . . . . .	930
10.1.2.1.	Terāpanth-Sozialreformen (1960-1970). . . . .	936
10.1.2.2.	Integrales Bildungsprogramm (1975-1983) . . . . .	938
10.1.2.2.1.	Zur Geschichte der Prekṣā-Meditation . . . . .	939
10.1.2.3.	Tulsī-ismus und Gāndhī-ismus . . . . .	942
10.1.3.	<i>Ahimsā</i> als Massenreligion . . . . .	944
10.1.3.1.	Expansion und Systematisierung der Wanderungen . . . . .	944
10.1.2.3.2.	Einführung moderner Massenkommunikationsmedien . . . . .	946
10.1.3.3.	Reform der monastischen Organisation . . . . .	948
10.1.3.3.1.	Funktionale Differenzierung: Das Nikāya-System (1963) . . . . .	949
10.1.3.3.2.	Die Samaṇī-Revolution: Institutionelle Innovationen seit 1980 . . . . .	950
10.1.3.3.2.1.	Pāramārthika Śikṣaṇa Saṃsthāna (PSS) und Jaina Viśva Bhārati (JVB) . . . . .	951
10.1.3.3.2.2.	Upāsaka und Mumukṣu . . . . .	953
10.1.3.3.2.3.	Samaṇī und Samaṇa . . . . .	956
10.2.	Asketischer Widerstand gegen die Reformen: Spaltung und Austritt . . . . .	959
10.2.1.	Muni Candanamala . . . . .	961

10.2.2.	Satish Kumar . . . . .	.964
10.2.3.	Zum Begriff des Politischen bei Candanamala, Satish Kumar und Tulasī . . . . .	.968
10.2.4.	Die Strategie des Ācārya . . . . .	.970
ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK . . . . .		.975
11.	ZUR ROLLE DER TERĀPANTH JAINA-TRADITION IN INDIEN . . . . .	.957
12.	DIE JAINA-LEHRE ALS PHILOSOPHIE DER FREIHEIT . . . . .	.983
BIBLIOGRAPHIE . . . . .		.989
I	Primärliteratur. . . . .	.989
II	Übersetzungen. . . . .	.993
III	Terāpanth-Literatur . . . . .	.995
IV	Loṅkāgaccha- und Sthānakavāsī-Literatur . . . . .	1005
V	Regierungspublikationen . . . . .	1006
VI	Rechtsfälle . . . . .	1007
VII	Moderne Werke . . . . .	1007
VIII	Internetseiten . . . . .	.1137
ZUR TRANSLITERATION UND ÜBERSETZUNG INDISCHER WÖRTER. . . . .		.1139
GLOSSAR . . . . .		1140
Anhang I	Vijayadharmasūri (1868 1922) (ad Kapitel 2) . . . . .	1168
Anhang II	Citrabhānu (geb. 1922) und andere Ex-Mönche (ad Kapitel 2) . . . . .	.1172
Anhang III	Die Hymne an die Verehrungswürdigen (Arhat-Vandanā) (ad Kapitel 3) . . . . .	.1173
Anhang IV	Reis und der rituelle Umgang mit Nahrungsmitteln (ad Kapitel 5) . . . . .	1176
Anhang V	Mūlaguṇa und Śrāddha-Ritual (ad Kapitel 7) . . . . .	.1183
Anhang VI	Chopra-Pūjā (Dīvālī) (ad Kapitel 8) . . . . .	.1185
Anhang VII	Maryādā-Mahotsava 1992: Protokoll der Handlungssequenzen (Kapitel 8) . . . . .	.1191
Anhang VIII	Verteilung der Redner-, Sänger- und Geberrollen im Maryādā-Mahosava 1992 . . . . .	1196
Anhang IX	Collective Limitations (Sāmūhik-Marjādā) (ad Kapitel 8) . . . . .	.1197
Anhang X	Letter of Rules (Maryādā-Patra) (ad Kapitel 8) . . . . .	1201
Anhang XI	Kula-Yātrā-Vivaraṇa von Agraṇī Vinayaśrī (ad Kapitel 8) . . . . .	1207
BILDER . . . . .		1209

## VORWORT

Das vorliegende Werk bietet eine theorieorientierte Gesamtschau der Geschichte und Funktionsweise des rituellen Systems einer einzelnen Jaina-Sekte in vergleichender Perspektive.<sup>1</sup> Sie beruht auf Feldforschungen in Indien, die zwischen 1988 und 1993 durchgeführt wurden und ergänzenden Untersuchungen, sowie auf Archivstudien und theoretischen und indologischen Reflektionen.

Obwohl in den letzten 30 Jahren erhebliche Fortschritte in der empirischen Untersuchung der Jaina-Tradition erzielt wurden, ist bis heute nur wenig bekannt über die Geschichte der Jaina-Sekten, ihre spezifischen Glaubensvorstellungen, Organisationsweisen, Kommunikationssysteme, Rituale und Zeremonien. Die Jaina-Tradition ist seit langer Zeit in die Schulen der Digambara und Śvetāmbara gespalten. Diese sind in eine Vielzahl unabhängiger Zweige untergliedert. Heute werden innerhalb der Śvetāmbara-Tradition drei Hauptlinien unterschieden: Mūrtipūjaka, Sthānakavāsin und Terāpanth. Diese sind in etwa 57 unabhängige Sekten untergliedert. Die klassische Form einer Jaina-Sekte ist die "vierfache Gemeinde" (*Caturvidha-Saṃgha / -Tīrtha*), die sich aus Wandermönchen (*Sādhu*) und Wandernonnen (*Sādhvī*), und männlichen (*Śrāvaka*) und weiblichen Laienanhängern (*Śrāvika*) zusammensetzt. Ein Verständnis des Jainismus als gelebter Religion ist nur durch das Studium dieser Sekten möglich. Die empirische Forschung steht hier noch ganz am Anfang. Die vorliegende vergleichende Untersuchung der Lehren und Praktiken der Terāpanth Śvetāmbara-Mendikanten und ihrer Anhänger zeichnet ein neues Bild der Jaina-Tradition. Sie zeigt, wie aufgrund konkreter Anlässe die Lehre, das rituelle System und die Organisationsweise des Terāpanth seit der Ordensgründung im Jahre 1760 durch eine Vielzahl kumulativer Strukturreformen und Regeländerungen entwickelt wurden und auch heute noch ständig verändert werden. Die Darstellung der Geschichte und Struktur der Entfaltung der sektenspezifischen Lehre, des monastischen Rechts und der präskriptiven Rituale des Terāpanth illustriert in exemplarischer Form, in welcher Weise sich die angeblich "statische" Tradition des Jainismus an wandelnde sozio-historische Umstände

anpasst und dabei unter Bewahrung eines Traditionskerns sich kontinuierlich selbst transformiert. Die Überlieferung, vor allem das umfangreiche Schrifttum der Jaina, dient dabei als Legitimationsgrundlage und als Ressource der kulturellen Selbstreproduktion. Um die Religionsgeschichte der Jaina adäquat verstehen zu können, müssen, so eine der Hauptthesen dieser Arbeit, die alten, am Begriff der Wertrealisierung orientierten, vorherrschenden soziologischen und religionswissenschaftlichen Standardmodelle der Interaktion von Lehre und Praxis durch Theorien der Funktion von Wertdifferenzialen und Traditionsbezügen in der Geschichte des religiösen und sozialen Lebens modifiziert oder ersetzt werden. Ihre strukturellen Eigentümlichkeiten prädestinieren die Jaina-Tradition dazu, als Prüfstein der Erkenntnispotentiale systemtheoretischer Ansätze in der Religionssoziologie zu dienen.

\*\*\*

Das Thema der Studie entwickelte sich aus einer Reihe kontingenter Ereignisse.<sup>2</sup> Von der Existenz der Jaina-Religion erfuhr ich erstmals im Jahre 1980 während einer nächtlichen Busfahrt von Cochin nach Mangalore im südindischen Karnataka. Ein Reisender aus Norwegen berichtete mir von einem ungewöhnlichen "Jaina"-Fest in Śravaṇabelagoḷa bei Mysore, dem er gerade beigewohnt habe und welches noch mehrere Wochen andauern werde. Da ich noch nie etwas von den Jaina gehört hatte, beschloss ich auf meinem Weg nach Tamil Nadu einen Abstecher in das abgelegene Städtchen zu machen, um mir die Sache selbst anzusehen. Bei meiner Ankunft war das Fest in vollem Gange. Tausende von weißgekleideten Jaina-Pilgern aus aller Welt hatten sich versammelt, um eine riesige (Bāhubali-) Statue auf einem Felsplateau rituell mit Milch und gefärbtem Wasser zu übergießen. Es handelte sich um das *Mahāmastakābhīṣeka*-Ritual, welches erstmals im Jahre 981 n. Chr. von dem der Gaṅgā-Dynastie dienenden General Cāmuṇḍārāja durchgeführt wurde und nach langen Unterbrechungen heute wieder in Abständen von 1015 Jahren von den Digambara Jaina veranstaltet wird.<sup>3</sup> Die anwesenden, aus allen Teilen Indiens und teilweise aus

<sup>1</sup> Erschöpfende Gesamtdarstellungen sind, wenn überhaupt, erst in fernerer Zukunft zu erwarten. Die vorliegende Studie bildet keine Ausnahme. Siehe Leumann (1934) und die methodologischen Einschätzungen und Empfehlungen von Bruhn 1969, 1991, 1993d.

<sup>2</sup> Vgl. Jaini 2018b.

<sup>3</sup> Siehe Mackenzie 1873, Rao 1974, Doshi 1979a, 1979b, J. Jain 1979, 1981, L. C. Jain 1979, Sangave 1979, 1981, Srinivasan 1979, Zydenbos 1981, Strohl 1984, 1990, S. Jain 1997, 1998.

Übersee angereisten Pilger führten Umzüge mit bunt geschmückten Kultwagen (*Ratha-Yātrā*) durch, um die vielen Jaina-Tempel und die Klöster (*Maṭha*) des Ortes zu besuchen, in denen sich einige Dutzend der nackten Digambara-Mönche (*Muni*) aufhielten, die aus zum Teil weit entfernten Gegenden herbeigewandert waren. Die Zeit in Śravaṇabelāgoḷa war für mich eines der eindrucksvollsten Erlebnisse meiner Reise.<sup>4</sup>

Sieben Jahre später beschloss ich, meine ethnologische Dissertation über die Lebensweise der Jaina zu schreiben, über die damals nur wenig bekannt war. Der Jainismus galt in der Literatur seit Max Weber (1916-17/1978 II: 203) als exemplarische Form einer "Händlerreligion" und eine empirische Untersuchung der "Jaina-Kultur und -Gesellschaft" versprach die Möglichkeit einer vertieften Auseinandersetzung mit der "Theorie des Tausches," mit der ich mich zuvor befasst hatte.<sup>5</sup> Die vergleichend-theoretische Ausrichtung meiner Studien brachte es mit sich, dass ich zunächst im Anschluss an Marcel Mauss (1925) die Jaina-Tradition insgesamt als ein "soziales Totalphänomen" (*Fait Social Total*), also als "einen spezifischen Komplex einer bestimmten Gesellschaft (oder Typus von Gesellschaft)"<sup>6</sup> zu betrachten suchte,<sup>7</sup> um ihre Reproduktionsweisen und sozialen Funktionen in Südasien zu verstehen.<sup>8</sup> Meine ersten

Erfahrungen mit den Pilgern in Śravaṇabelāgoḷa lehrten mich, dass der Jainismus soziologisch nur aus einer transregionalen Perspektive zu verstehen ist - als ein historisch gewachsenes, sich in seiner spezifischen Selektivität rituell reproduzierendes Netzwerk von Wandermönchen und deren Laienanhängern. Zunächst plante ich, in Form einer Sekundäranalyse nach Art der klassischen Soziologie, die für den Jainismus "typischen" bzw. "elementaren" "sozialen Formen" klar herauszuarbeiten und ihre sozialen Implikationen zu untersuchen. Zu diesem Zweck sammelte ich unterschiedliche Primär- und Sekundärquellen: religiöse Texte, historische, kunstgeschichtliche, soziologische und demographische Untersuchungen, sowie die damals wie heute noch spärlichen ethnographischen Studien zum Jainismus. Um soziologische Fragestellungen an einem konkreten empirischen Beispiel durchspielen zu können, plante ich darüber hinaus, das sozio-religiöse Netzwerk einer einzelnen Jaina-Familie - der Familie eines 1980 in Śravaṇabelāgoḷa gewonnenen Freundes aus New Delhi - zu studieren, um mehr über die überlokalen Zusammenhänge in Erfahrung zu bringen.

Ein erster Feldforschungsaufenthalt führte mich im Jahre 1988 über Delhi wieder nach Karnataka, musste jedoch aus gesundheitlichen Gründen nach einigen Monaten abgebrochen werden. In den Jahren 1989/90 befasste ich mich daher vor allem mit den Mūrtipūjaka Śvetāmbara-Traditionen, deren religiöses und soziales Leben ich in meiner Wahlheimat London und in Leicester studieren konnte. Meine Erfahrungen im Mikrokosmos der Jaina-Gemeinden in Großbritannien überzeugten mich, dass die produktivste Strategie für empirische Untersuchungen der Jaina-Tradition darin besteht, die religiöse Kultur einzelner Jaina-Sekten zu studieren, also nicht nur generelle Kategorien wie "Jaina," "Śvetāmbara" oder "Digambara" in den Blick zu nehmen, sondern handlungsfähige, selbst-referentielle soziale Gruppen.<sup>9</sup> Wie bei der Forschung über die Kasten (*Jāti*), sind auch bei einer Untersuchung über die Jaina-Orden (*Gaṇa, Gaccha, Pantha, Saṃpradāya*) und der ihnen angeschlossenen Laiengemeinden (*Śrāvaka-Saṃgha*) die aus der Teilnehmersicht relevanten Gruppengrenzen, Mikrostrukturen und Mikrohistorien von entscheidender Bedeutung zum empirischen Verständnis der

<sup>4</sup> Eine Handvoll weiterer nicht-indischer Besucher, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten der gleichen Zeremonie im Jahre 1981 beiwohnten, wurden nach eigener Auskunft von ähnlichen Erlebnissen geprägt und verschrieben sich später ebenfalls der Jainologie.

<sup>5</sup> Flügel 1985.

<sup>6</sup> Dumont 1986: 2.

<sup>7</sup> Mauss 1925: 179-82, 1968: 176-79 selbst bezeichnet den Begriff als ein "heuristisches Prinzip." Seine Beschreibung weist fünf Komponenten auf. Nach ihm steht *Fait Social Total* für: (1) "Tatsachen, die [...] die Gesellschaft und ihre Institutionen in ihrer Totalität in Gang halten" oder "eine große Zahl von Institutionen"; (2) Phänomene, die "gleichzeitig juristische, wirtschaftliche, religiöse, sogar ästhetische, morphologische" Aspekte haben (in dieser Hinsicht also vor allem in segmentären Gesellschaften mit geringer funktionaler Differenzierung zu finden sind); (3) allgemeine, die gesamte Gruppe umfassende dynamische Prozesse: "Wir haben es mit Ganzheiten zu tun, mit gesellschaftlichen Systemen in ihrer Gesamtheit [...] in ihrer Dynamik"; (4) "nicht nur Vorstellungen oder Vorschriften, sondern auch Menschen und Gruppen und ihre Verhaltensweisen"; (5) "das Verhalten von totalen Wesen, nicht das von in Eigenschaften zerlegten Wesen": "Aufgabe und Prinzip der Soziologie ist es, die gesamte Gruppe in ihrem gesamten Verhalten zu beobachten und zu verstehen." König 1967/1977h: 322 weist darauf hin, dass in Mauss' Begriff der "phénomènes sociaux totaux" tendenziell die soziale Totalität schon dynamisch gedacht wird, wie zuvor schon bei Marx.

<sup>8</sup> Die Frage, in welchem Sinne der über den neukantianischen Durkheimschen *Homo Duplex* hinausweisende, doch noch vage heuristische Begriff der Ganzheit bei Mauss ausgelegt werden könnte, ist Gegenstand der Mauss-Exegese. Siehe unter anderen Fournier 1994/2006: 240-5, 289, Tarot 1996, Wendling 2010. Kritisch äußerte sich Mannheim (1925/1984:134) gegenüber "kon-

servativen" Versuchen der Totalitätsschau in Bezug auf eine "anschauliche Totalität," die von Mauss selbstverständlich nur als methodologischer Ansatz vertreten wurde. Die Probleme der Modellierung dynamischer und überlappender sozialer Systeme wurden schon von Simmel (1908) diskutiert und zuletzt bei Luhmann (1984, 1997) systematisch auseinandergelgt.

<sup>9</sup> Zur unreflektierten Verwendung des Begriffs "Gruppe" in den Südasienstudien siehe kritisch Dumont 1980: 32ff.

Kommunikations- und Handlungssysteme der Jaina.<sup>10</sup> Im Zentrum der translokalen Netzwerke der typischen vierfach gegliederten Jaina-Gemeinden stehen bei den meisten Jaina-Traditionen miteinander konkurrierende Orden und Gruppen von Wandermönchen und Wandernonnen, die nicht wie etwa Eremiten am Rande der Gesellschaft, sondern, im Gegenteil, mitten in der Gesellschaft leben und eine konstitutive Rolle für die soziale Reproduktion der Jaina-Gemeinden, Sekten, Kasten und Subkasten spielen. Der Individualismus der Jaina ist in erster Linie philosophisch-metaphysischer Natur und kann, wie Weber (1916-17) und Dumont (1966) festgestellt haben, in einem soziologischen Sinne insofern als „außerweltlich“ bezeichnet werden, als dass die innerweltliche Umsetzung des transzendentalen Ideals nur im Rahmen asketischer Gruppen denkbar erscheint, deren Lebenswandel über den Normen des gewöhnlichen gesellschaftlichen Lebens steht. Andererseits wird im Jaina-Kontext die Unterscheidung zwischen einer weltlichen (*Laukika*) und einer überweltlichen (*Lokot-tara*) Sphäre *innerhalb* der Gesellschaft eingeführt und durch den Erlösungspfad eine Brücke angeboten. Daraus ergibt sich ein in besonderer Weise individuumszentriertes, hierarchisch strukturiertes meritokratisches soziales System. Die Untersuchung der Art und Weise der kulturellen Einbettung, der Organisation und der sozialen Funktionen eines einzelnen Wandermönchsordens, dessen ausdrückliche Unterstützung bei solchen Forschungsvorhaben unabdingbar ist, verspricht insofern auch ein Schlüssel zu sein zum Verständnis der typischen religiösen Interaktionsformen der Laiengefollgschaft (und von Jaina-Haushältern generell) und somit einen Beitrag zum vergleichenden Studium der Wirtschaftsethik der Religionen zu liefern. Im Jahre 1991, nach dem Besuch der damaligen Terāpanth-Novizen (*Samaṇa*) Sthitaprajña und Śrutaprajña in Großbritannien, intensivierten sich meine Kontakte zu den Śvetāmbara Terāpanth-Mönchen und -Nonnen, von denen die vorliegende Schrift hauptsächlich handelt. Der persönliche Kontakt mit den „*Samaṇs*“ führte zu weiteren, vor allem den Terāpanth betreffenden Feldforschungen in Rajasthan, Delhi, Uttar Pradesh, Gujarat und Maharashtra im Frühjahr 1992 und im Herbst 1993. Die für die vorliegende Studie grundlegenden empirischen Informationen und Interpretationen stammen

<sup>10</sup> Schon im Jahre 1978, in einem posthum publizierten Vortrag, empfahl Folkert 1993: 156, anstelle von „general accounts of the Jains,“ die „smaller divisions within the tradition“ empirisch zu untersuchen, d.h. die Schulen, Orden und Sekten, welche bis heute nur von Sangave 1959/1981 und M. U. K. Jain (1975) teilweise und im Überblick beschrieben worden sind. Zur sozialen Rolle der Jaina-Mendikanten siehe auch Babb 1996. Einen Überblick über die Demographie und Organisation der heute existierenden Orden bieten B. U. Jain 1987-2014 und Flügel 2006b.

vornehmlich aus den frühen 1990er Jahren, doch wurden im Laufe der Jahre durch weitere Feldforschungen ergänzt.

Im Sommer 1994 wurde die Arbeit abgeschlossen und als Dissertation bei der Universität Mainz eingereicht. Seitdem ist der Text mehrfach, vor allem sprachlich, überarbeitet worden.<sup>11</sup> Im Tenor ist das Werk zudem in der Deskription indologischer und in der Analyse soziologischer geworden. Die theorieorientierten Teile wurden im Sommer 2018 nochmals durchgesehen, präzisiert und ergänzt.<sup>12</sup> An der ursprünglichen Struktur der Studie und ihren Hauptargumenten wurde jedoch nichts Wesentliches geändert. Sonst wäre ein vollkommen anderes Werk entstanden.

Trotz der Aktualisierung und Ergänzung einzelner Daten, basierend auf neuen Primärquellen, sowie einer tieferen Ausleuchtung der historischen Hintergründe moderner Praktiken mit Bezug auf weiterführender Publikationen,<sup>13</sup> ist die „ethnographische Gegenwart“ der vorliegenden Studie die Spätzeit der Regentschaft von Ācārya Tulasī (Tulsī) (1914-1997), der zwischen 1936 und 1995 Ordensleiter des Terāpanth war. Bei meinem Besuch des 128. Maryādā-Mahotsava in Ladnun im Jahre 1992 wurde ich Ācārya Tulsī von Samaṇa Sthitaprajña erstmals vorgestellt, und auch den damals für die Verwaltung des Ordens wichtigsten Personen, nämlich Yuvācārya Mahāprajña (1920-2010) (ehedem: Muni Nathamala oder Nathmal, später: Ācārya Mahāprajña), Mahāśramaṇa Muditakumāra (geb. 1962) (ehedem: Muni Muditakumāra, heute: Ācārya Mahāśramaṇa), Sādhvī Pramukhā Kanakaprabhā (geb. 1941) und Samaṇī Niyojikā Madhuraprajña (geb. 1958). Ācārya Tulasī und Ācārya Mahāprajña waren außergewöhnliche Persönlichkeiten von weltweitem Einfluss. Ohne ihre großartige Unterstützung wären die vorliegende Studie und die sich daran anschließenden Forschungen über den Terāpanth nicht möglich gewesen.

\*\*\*

Bei meiner Arbeit erfuhr ich von vielen Seiten Ermunterung und Unterstützung. Vor allem von meinen Jaina-Freunden und Informanten. Besonders danken möchte ich meiner Lebensgefährtin Ingrid Schoon, ohne deren kontinuierliche Unterstützung und Ermunterung

<sup>11</sup> Vgl. Flügel 2012d.

<sup>12</sup> Insbesondere Kapitel 1: Jainismus als Handlungstheorie, Kapitel 2.1: Zeitrechnung und Geschichtsbewusstsein, 5.1: Das Ritual der Mönchsweihe im Śvetāmbara-Kanon, 4.4.1 Jaina Communities?, 6.2.2.1: Der Eine und die Vielen. Neu ist das abschließende Kapitel 12.

<sup>13</sup> Vor allem Bruhn (2003, 2007) und die darin besprochene Literatur.

und editorische Hilfe die ursprüngliche Dissertation vor einer Knochenmarkstransplantation im Jahre 1994 nicht fertig geworden wäre, sowie meinem Doktorvater Ernst Wilhelm Müller (1925-2013) von der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz, der mir den notwendigen Freiraum für meine Arbeit gab. Besonderer Dank gilt auch Bruce Kapferer, der mir während und nach meinem Forschungsjahr am University College London den Weg durch die verschlungenen Pfade der Ethnologie Südasiens gewiesen hat, und Julia Leslie (1948-2004) von der London School of Oriental and African Studies, die eine Quelle der Inspiration und meine Mentorin an SOAS in den Jahren 1999-2004 war. John E. Cort hat mir schon zu Beginn meiner Jaina-Studien im Jahre 1986 wertvolle forschungsstrategische Hinweise gegeben. Graham Dwyer hat mich mit den Terāpanth-*Samaṇa* Sthitaprajña und Śrutaprajña bekannt gemacht, die mir bei meiner ersten Feldforschung bei den Terāpanthi in Rajasthan von großer Hilfe waren. Mein Hindi-Lehrer Peter Friedlander hat mir bei Übersetzungen aus dem Hindi geholfen. Muni Mahendra Kumāra, Muni Dulaharāja, Maṅgilāl Baid, Samaṇi Maṅgalaprajñā, Samaṇi Pratibhāprajñā, Samaṇi Caritraprajñā und Samaṇi Madhuraprajñā haben mir beim Übersetzen von Passagen aus der Mārvārī Hilfestellung geleistet. Klaus Bruhn (1928-2017) hat die Urfassung von Kapitel 8 kommentiert. Richard Burghart (1945-1994) hat mich ermutigt, die Arbeit in der vorliegenden langen Form zu belassen. Mein Prakrit-Lehrer J. Clifford Wright hat mich in Fragen des Sanskrit und Prakrit beraten und eine frühere Version des Textes durchgesehen und teilweise kommentiert. Ebenso Albrecht Wezler, der Mitherausgeber der *Alt- und Neuindischen Studien*. Oskar von Hinüber und Lambert Schmithausen haben dankenswerterweise die vorletzte Version der Einleitung kommentiert. Für die Übersendung eigener oder fremder unveröffentlichter Manuskripte habe ich zu danken: Arjun Appadurai, Paul Dundas, Satish Kumar, Kenneth Oldfield (1944-1992), L. P. Sharma. Ihnen allen und vielen anderen, die ungenannt geblieben sind, gilt mein Dank. Besonders hervorzuheben ist der Beitrag meines Freundes und Kollegen Kornelius Krümpelmann, der den gesamten vorliegenden Text Korrektur gelesen hat. Für die verbleibenden Unvollkommenheiten der vorliegenden Studie, die ich trotz oder gerade wegen ihres langen Reifungsprozesses nur zögernd aus der Hand gebe, bin ich jedoch selbstverständlich alleine verantwortlich.

Ohne die Hilfe einer Vielzahl von Jaina, die meine vielen Fragen geduldig beantworteten, wäre die vorliegende Arbeit nicht zustande gekommen. Mein Dank gilt vor allem den folgenden Terāpanth-Mönchen und -Nonnen: Gaṇādhīpati Tulasī (Tulsī) (1914-1997), Ācārya Mahāprajña (1920-2010), Yuvācārya Mahāśra-

maṇa (Mahāśramaṇ), Muni Dulaharāja (Dulahrāj) (gest. 2011), Muni Mahendra Kumāra, Muni Kīśanalāla (Kīśanlāl), Muni Madhukara (Madhukar) (1932-2008), Muni Madhurakumāra (Madhurakumār), Muni Navaratnamala (Navratnamal), Muni Dharmeśa (Dharmeś), Samaṇa Sthitaprajña (Sthitaprajña), Samaṇa Śrutaprajña (Śrutaprajña), Samaṇa Siddhaprajña, Sādhvī-Pramukhā Kanakaprabhā, Sādhvī Viśrutavibhā (Viśrutavibhā), Samaṇi Madhuraprajñā (Madhuraprajñā), Samaṇi Maṅgalaprajñā (Maṅgalaprajña), Samaṇi Pratibhāprajñā und viele andere. Wichtige Gesprächspartner waren Muni Candanamala (Candanmal) (Nava Terāpanth), Muni/Ācārya Dr. Nagarāja (Nagrāj) (Nagarāja Terāpanth), Sādhvī Arcanā (Sthānakavāsī Śramaṇa-Saṃgha), Sādhvī Śilapī, Ācārya Candanā (Virāyatan), Ācārya Candodayasūri, Ācārya Padmasāgarasūri (Tapā-Gaccha-Mūrtipūjaka), Ācārya Jayantasenasūri (Tristuti-Gaccha-Mūrtipūjaka), Muni Ānandasāgara, Upādhyāya Kakanandi (Digambara Kunthusāgara Saṃgha). Unter den vielen Jaina-Laien, die meine Arbeit tatkräftig unterstützt haben, gilt mein besonderer Dank: Svāmī Dharmānanda (1935-2016) (New Delhi), Citrabhānu (New York), B. Baid, R. L. Koṭhārī, J. P. N. Misra (Ladnun), M. C. Dāgā (Calcutta), S. L. Gāndhī (Jaipur), Mukkul Jain und Familie (Delhi), Jeṭhālāl und Arun Jhāverī (Bombay), Paṇḍit Dalsukh Mālvaṇiyā (1910-2000) (Ahmedabad), N. K. Mehta (Bombay), Śubhkaraṇ und Kamal Surāṇā und Familie (Ahmedabad), Shubhu Patwa (Bikaner), Maṅgilāl Baid und Familie (London), sowie vielen anderen, die hier nicht erwähnt werden können.

Die Arbeit wurde finanziell ermöglicht durch ein Förderungsstipendium und ein Graduiertenstipendium der Universität Mainz und ein DAAD-Zusatzstipendium. Dass das Werk nun einer weiteren Öffentlichkeit im Druck vorgelegt werden kann ist der großzügigen Finanzierung durch die *Glasesapp-Stiftung* und der *London School of Oriental and African Studies* geschuldet. Für die Aufnahme des Werkes in die Monographien-Reihe der Universität Hamburg, *Alt- und Neuindische Studien*, bin ich Albrecht Wezler und Lambert Schmithausen zu Dank verpflichtet.

Ohne die rückhaltlose Unterstützung meiner Eltern und die Generosität von Brian Low, meinem Knochenmarkspender aus Morecambe, würden weder der Autor noch das vorliegende Werk existieren. Ihnen gilt mein ganz besonderer Dank.

# EINLEITUNG

## Zielbestimmung und Forschungsstand

Die vorliegende Monographie beschreibt Geschichte, Lehre, Organisation, Ritual und Einfluss des Śvetāmbara Terāpanth, einer zentral verwalteten, die Bilderverehrung ablehnenden (*A-Mūrtipūjaka*)<sup>14</sup> „protestantischen“<sup>15</sup> Jaina-Sekte in Indien.<sup>16</sup> Erstmals wird damit der Jainismus<sup>17</sup> als gelebte Religion am Beispiel eines nicht

durch Beobachterkategorien, sondern von den Teilnehmern selbst definierten sozialen Systems untersucht, einer indischen Sekte im soziologischen Sinne, im dynamischen Gesamtzusammenhang dieser korporativen Gruppe von religiösen Virtuosen und ihrer nur gering organisierten Gefolgschaft (Skt. *Pathi*, *Pānthā*, H. *Panth* etc.).<sup>18</sup> Die Studie behandelt das Thema aus vergleichender Perspektive, im Hinblick auf die Frage nach den kulturellen Eigentümlichkeiten von Wandlungs- und Modernisierungsprozessen.<sup>19</sup> Ihr besonderes Augenmerk gilt der empirischen Untersuchung der aktuellen

<sup>14</sup> Im englischen Sprachraum haben sich die Begriffe „anikonisch,“ d.i. „bilderlos,“ und „anti-ikonisch,“ d.i. „bilderfeindlich,“ zur Bezeichnung der im 15. Jh. entstandenen Jaina-Traditionen eingebürgert, welche die Bilderverehrung (und den Tempelbau) ablehnen:

“In the Study of Religions the term ‘icon’ refers to an artistic representation of a sacred being, object or event. The term ‘aniconic’ is often used as a synonym of the words ‘anti-iconic’ and ‘iconoclastic’ which designate the rejection of the creation or veneration of images, and the destruction of images of a sacred being, object or event. In Art History, the word ‘aniconic’ is used in a less loaded way as a symbol that stands for something without resembling it. Because of these ambiguities, the specific attributes of an ‘aniconic tradition’ therefore need to be identified in each case” (Flügel 2010b: 24 Fn. 1).

Die hier bevorzugte emische Bezeichnung „*A-Mūrtipūjaka*,“ die auch von Bruhn 2012: 7 verwendet wird, ist präziser.

<sup>15</sup> Zum etischen Begriff des „protestantischen Jainismus“ siehe Flügel 2000a: 37-40: „die Kombination von Laisierung und buchreligiösem Revivalismus, sowie Bilderfeindlichkeit“ (S. 38).

<sup>16</sup> Wenn die Śvetāmbara-Tradition nicht als „Denomination,“ sondern als „Sekte“ bezeichnet werden würde, müsste der Terāpanth streng genommen als „Subsekte“ kategorisiert werden.

<sup>17</sup> Schubring 1935 § 1: 3 Fn. 7, merkt an, dass das von Bühler, Jacobi und Glasenapp geprägte deutsche Wort „Jainismus“ wohl unter dem „Einfluß des Englischen“ entstanden sei, allerdings „etymologically not correct“ ist (Schubring 1962/2000 § 1: 3 Fn. 3). Er bevorzugt in Analogie zu „Buddhismus,“ mit Leumann, das heute nur noch selten gebrauchte Wort „Jinismus“ (Englisch: „Jinism,“ offenbar erstmals in Neumann 1831: xxvi-xxviii). Glasenapp 1925: 1<sup>o</sup> erläutert die Bedeutung des Wortes „Jainismus“:

“[S]einer Bildung nach gehört es den Benennungen religiöser Bewegungen, die nicht unmittelbar von dem Namen ihres Begründers (wie Platonismus, Spinozismus), sondern von der Bezeichnung ihrer Bekenner abgeleitet sind, wie Mohammedanismus, Arianismus, Kantianismus, Manichäismus, das lateinische ‘Christianismus’ usw.”

In diesem Sinne werden die Worte „Jinismus“ und „Jainismus“ im Folgenden als austauschbare Synonyme zur Bezeichnung der Lehre und Praxis der Jaina-Tradition verwendet. Als austauschbar werden auch das umgangssprachliche „Jain“ und das sanskritische „Jaina“ als Bezeichnung für die „Anhänger der Jina“ verwendet. Für den Plural wird „Jaina“ anstelle des Englischen „Jains“ oder des eingedeutschten „Jainas“ verwendet. Eine Untersuchung der Begriffsgeschichte des Sanskrit Wortes „Jaina“ als Bezeichnung für einen „Anhänger der Jina,“ im Unterschied zu

der älteren Bedeutung „die Jina betreffend“ (Böhtlingk & Roth 1861: 132) steht noch aus. Schon M. Weber 1922/1978: 207 stellte fest, dass die Kategorien „Jaina“ und „Jainismus“ nicht oder nur selten vor der Britischen Kolonialzeit verwendet wurden. Jaini 1979: 2, n. 3 vermutet, dass der Gebrauch als Selbstbezeichnung schon im 9. Jahrhundert begann. Der zitierte Ausdruck „*Jainaśāsanam*“ in einer von Upadhye 1939: 111f. publizierten Inschrift bezieht sich jedoch nur auf die Jaina-Lehre. Nach Seth 1928/1986: 342 ist das Prakrit Wort *Jaiṇa/-ī* (Skt. *Jaina*) im genannten Sinne schon in Jinabhadras (6.-7.Jh.) *Viśeṣāvāsya* kābhāṣya 383 zu finden, sowie in Dharmaratnaprakaraṇa 9 samt *Ṭīkā* und *Surasumdarīcarīa* 8, 34. Der Pkt.-Ausdruck *Jaiṇa-Samugghāya* (= *Kevali-Samudghāta*) in ViĀBh 383 bedeutet allerdings nur „den/die Jina betreffend“.

Zu vermuten ist eine im 19. Jahrhundert erfolgte Sanskritisierung der umgangssprachlichen Selbstbezeichnung „Jain,“ deren bisher früheste Verwendung als Abstraktum der Verfasser dieser Studie (in Abwandlung von Flügel 2005c: 3f.) in Bānārasidās’ (1641) AKB<sub>2</sub> v. 635 lokalisieren konnte. Brekke 2002: 121 stellt generell fest: „The sense of the Jains as a unified community [...] first emerged in the nineteenth century.”

<sup>18</sup> Vgl. MN 5.4: „Der vierfache Saṅgha, die Verkörperung der heiligen Lehre, ruht auf den Gacchas [...]“ Inhaltlich entsprechen dem Begriff „Sekte,“ von Lat. *sequi*, „(nach-) folgen“ (nicht: *secare*, „(ab-) schneiden“), die indischen Begriffe *Mārga*, *Pathi*, *Pantha*, *Tirtha*, *Sampradāya* etc. Vgl. dagegen *Gaṇa* (Gruppe, Orden), *Gaccha* (Ansammlung, Gruppe, Orden). Zum soziologischen Begriff der indischen Sekte und die „typische zwiespältige Organisation der hinduistischen Sekten“ siehe Weber (1916-17) 1921/1978II: 6-8, 15, 24-6, 207, Dumont 1966/1980: 187f., 284 (zu Weber: 394 Fn. 75d): „The sect has all the characteristics of that prominent subject of [...] the ‘corporate group’, characterized by having rights over things and a chief“ (S. 187). Zum soziologischen Begriff der „vierfachen“ „Jaina-Gemeinde/-Sekte“ siehe Flügel 2006b: 367 Fn. 8. Laiensekten existieren auch in der Jaina-Tradition, haben jedoch nur eine marginale Bedeutung. Zu beachten ist, dass die konventionelle Bezeichnung „Laie“ für *Upāsaka* (Diener) oder Śrāvaka (Hörer), „though a convenient rendering, imports a set of ideas foreign to Jainism“ (Hoernle 1885-90/1989: 1 Fn. 1).

<sup>19</sup> Zum Begriff des „Jaina-Modernismus“ siehe Flügel 2000a: 37-40, 2012e: 977f., im Anschluss an die Studien des buddhistischen Modernismus von M. Weber (1916-17) 1921/1978: 273 Fn. 1 und

Veränderung der Lehren und der rituellen Systeme des Jainismus, und zugleich dem Verständnis der Auswirkungen der sozialen Kräfte "bis in die logische Struktur des Denkens" (Mannheim 1925/1984: 65).

Vergleichbare Prozesse religiösen Wandels in den vom Buddhismus geprägten Regionen wurden in einer Vielzahl neuerer historischer und ethnologischer Studien behandelt, die nicht zuletzt dank der Präsentation von zuvor unbekanntem empirischen Material über das von Max Weber (1916-17) und Louis Dumont (1966) grundlegend zur Soziologie des Hinduismus, Jainismus und Buddhismus Gesagte hinausgehen.<sup>20</sup> Im Unterschied zu Weber und Dumont, die vornehmlich - Soziologie, Indologie und Geschichte verknüpfend - an der Konstruktion großangelegter, kulturvergleichender theoretischer Synthesen auf der Basis der Texte der *Sacred Books of the East* 1879-1894 und (kolonialer) Bevölkerungsstatistiken und Ethnographien interessiert waren und moderne Wandlungsprozesse in Südasiens in erster Linie als "Verwestlichung" interpretierten, konzentrieren sich neuere Studien auf die Untersuchung lokaler Ereignisse in ihren historischen Kontexten. "Zivilisation" oder "Kultur" werden nicht mehr als selbstverständliche Einheitsbegriffe vorausgesetzt, sondern als kontroverse Themen konkreter kolonialer und nationaler (Obeyesekere 1970), intrakultureller (Burghart 1983c) und globaler Diskurse (Marcus & Fisher 1986, Clifford & Marcus 1986) untersucht. Beachtliche Fortschritte wurden insbesondere in der Soziologie des buddhistischen<sup>21</sup> und hinduistischen Asketismus und Mönchtums gemacht,<sup>22</sup> auch im Hinblick auf die Fragen zur

Interaktion zwischen Text und Kontext und zum situativen Zusammenspiel zwischen den sogenannten "großen Traditionen" des Brahmanismus, Buddhismus und Hinduismus und den "kleinen Traditionen," sowohl in lokalen Kontexten wie auch auf der Ebene kommunaler und nationaler Ideologien.<sup>23</sup> In der ethnologischen Südasiensforschung im engeren Sinne, die sich noch immer überwiegend auf die Untersuchung des "Hinduismus" konzentriert, wurden neue Erkenntnisse der letzten Jahre weniger im Kontext traditioneller Dorfstudien,<sup>24</sup> als im Bereich der Ethnohistorie,<sup>25</sup> der Soziologie indischer Händlerkasten und der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte,<sup>26</sup> sowie in den Untersuchungen zur Pilgerschaft<sup>27</sup> und zum Wandel regionaler und überregionaler religiöser Netzwerke,<sup>28</sup> insbesondere mit Blick auf die asketischen Gruppen innerhalb des Hinduismus und deren politischen Einfluss, gewonnen. Bedeutende Fortschritte wurden ebenfalls in der Indologie im Bereich der ethnologisch inspirierten Texthermeneutik und Ritualanalyse<sup>29</sup> und in der Religionswissenschaft durch die Methode der sogenannten "religious ethnography" erzielt.<sup>30</sup>

Aufgrund ihrer universalistischen Lehre und der Bedeutung kanonisierter Texte wird die Jaina-Tradition, nicht nur von Teilnehmern, seit dem 19. Jahrhundert oft

---

Bechert 1966. Vgl. die begrifflichen Unterscheidungen von Bruhn 1981: 41:

"There is apparently no scope for the study of modern Indian religion in the sense of an independent discipline. The lack of proper demarcation between 'modern religion' (i.e. traditional but living religion - the word 'modern' being used in its widest sense), 'modernization' (westernization), 'neo-doctrines' (neo-Hinduism etc.), and 'religious revivalism' must have been an additional hindrance."

<sup>20</sup> Bechert 1966/73, 1978, Spiro 1970/1982, Tambiah 1970, 1977, 1984, Gombrich 1971, Gombrich & Obeyesekere 1988 etc.

<sup>21</sup> Bareau 1957, Yalman 1962, Evers 1972, Bunnag 1973, Malalgoda 1976, Marlière 1977, Reynolds 1977, Gunawardana 1979, Gothóni 1982, Carrithers 1983, Wijayaratra 1983, Tambiah 1984, Nissan 1984, Gellner 1988, 1992, Havnevik 1989, Ortner 1989, Kawanami 1990, 1997, Bechert & Gombrich 1991, Buswell 1992, Grimshaw 1992, Taylor 1993, Bartholomeusz 1994, Silber 1995, Barua 1997, Tiyanich 1997, Arai 1999, Blackburn 2001, Mills 2001, Gutschow 2004, Schaeffer 2004, Falk 2005 etc.

<sup>22</sup> Miller & Wertz 1976, Tripathi 1978, Sinha & Saraswati 1978, Boullier 1978, 1997, Burghart 1978, 1983a, Gross 1979, Parry 1980, 1981, 1982, Ojha 1981, Madan 1982, Bradford 1985, Burghart & Cantlie 1985, Van der Veer 1987, 1988, 1989, Vail 1987, Gould 1990, Thiel-Horstmann 1990, 1991, Horstmann 1994, 2002, Bouez 1992, Sawyer 1993, Lorenzen 1995, McKean 1996, Sinclair-Brull 1997,

---

Dalmia, Malinar & Christof 2001, Denton 2004, Khandelwal 2004.

<sup>23</sup> Insbesondere: Obeyesekere 1970, Tambiah 1970, 1992, Bechert 1978b, Gombrich & Obeyesekere 1988, Kapferer 1988, Freitag 1989, Pandey 1990, Van der Veer 1994, 2001, Van der Veer & Lehmann 1999.

<sup>24</sup> Vgl. Marriott 1955, 1976.

<sup>25</sup> Siehe z.B. Cohn 1992, Kulke 1979, Stein 1980, Dirks 1987.

<sup>26</sup> Z.B. Singer 1972, Fox 1969, 1977, Chaudhuri 1978, 1985, Das Gupta 1979, Timberg 1978, Bayly 1983, Verma 1983, Tripathi 1984, Gupta 1987, 1988, Rudner 1987, 1989, Jain 1990, Mines 1994, Cadène 1997, Cadène & Vidal 1997, Babb 2004, 2013.

<sup>27</sup> Mauss & Beuchat 1904-5, Heesterman 1957, Karve 1962, Bharati 1963, 1970, Bhardwaj 1973, Turner 1973, Ensink 1974, Eck 1981, Morinis 1984, Shāntā 1974, Gold 1990, Chojnacki 1991, 1995, Granoff 1992.

<sup>28</sup> Redfield & Singer 1954, Cohn & Marriott 1958, Marriott 1961, Sopher 1968, Stein 1977, Burghart 1983a, 1984, Van der Veer 1984, Peabody 1991, Sax 1991, 2000.

<sup>29</sup> Z.B. Heesterman 1957, 1985, 1993, Thapar 1978, Staal 1979a, 1979b, 1990, Trautman 1981, Shulman 1985, Babb 1988, Clooney 1990, Witzel 1992, Cort 1992, Schilbrack 2004, Humphrey & Laidlaw 2004, Gengnagel, Hüsken & Raman 2005, Michaels 2016 ("ethno-Indologie") etc.

<sup>30</sup> Der Begriff wurde von Cort 1989: 52 eingeführt. Da heute in der Forschungspraxis interdisziplinär gearbeitet wird, macht die Unterscheidung zwischen Ethnologie, Indologie und Geschichte oft wenig Sinn. Im Folgenden werden auch indologische oder religionswissenschaftliche Arbeiten als "ethnologisch" bezeichnet, sofern sie zumindest teilweise auf Feldforschungsdaten und mikrosoziologischer Methodik beruhen.



als die dritte südasiatische „Weltreligion“<sup>31</sup> neben Hinduismus und Buddhismus bezeichnet.<sup>32</sup> Im Vergleich mit der Soziologie des Hinduismus und Buddhismus steckt die empirische Erforschung des Jainismus jedoch noch in den Anfängen.<sup>33</sup> Dies liegt vor allem an der kleinen Zahl der mit dem Thema befassten Forscher. Ohne Berücksichtigung der Jaina-Literatur ist eine Dokumentation der Jaina-Rituale nur in eingeschränktem Maße möglich. Von Bedeutung sind insbesondere der „praktische Kanon“<sup>34</sup> der Jaina und die in diesem ent-

haltenen „praktischen Gesetze“,<sup>35</sup> hier verstanden als Texte, die von der Tradition effektiv selektiert, ergänzt, subjektiv und dennoch kollektiv verbindlich ausgelegt und integriert werden. Unterschiedliche literarische Genres spielen dabei eine Rolle, vor allem die kanonisierten Āgama-Texte der Śvetāmbara-Tradition. Eine der vielen Schwierigkeiten liegt darin, dass noch keine vollständige kritische Ausgabe aller Jaina-Āgama-Texte vorliegt, geschweige denn eine auch nur annähernd komplette Übersetzung dieser Texte. In ihren Anfängen war die Jainologie aus diesem Grunde fast zwangsläufig eine exklusive Domäne der Indologie. Die vorliegende wissenschaftliche Literatur zum Jainismus (vor allem die Textbücher) konzentriert sich daher (ähnlich wie die frühe europäische Literatur zum Buddhismus) noch immer auf die Beschreibungen und die Analyse der Lehre, der Kosmologie, der narrativen Literatur, des Rituals und des monastischen Rechts, und zwar auf der Grundlage der überlieferten kanonischen Texte, ohne den gegenwärtigen Jainismus als gelebte Religion zu berücksichtigen.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Ein Topos des Jaina-Modernismus. Der unorthodoxe Sthānaka-vāsi Ācārya Suśīlmuni (1957, 1988, in Sādhanā 2005: 437) verkündete zum Beispiel: „Principles of Jainism are for the whole world,” und setzte sich für die Idee einer Weltregierung ein. Auch P. S. Jaini (1990) verwendet den Begriff.

<sup>32</sup> „Der Jainismus ist universalistisch; seiner eigenen Theorie nach ist er eine Weltreligion, die alle Wesen zu umfassen sucht. Nicht nur Menschen, sondern auch Tiere, Götter und Höllenbewohner können seine Lehren in sich aufnehmen“ (Glaser 1925: 314). Banks 1992: 215 verwendet den Begriff in entsprechender Weise. Der Begriff „Weltreligion“ oder „ethische Religion“ im Gegensatz zu „primitiver Religion“ wurde im Jahre 1876 von C. P. Tiele in seinem Werk *Outline of the History of Religion to the Spread of Universal Religion* eingeführt, in dem der Jainismus als eine Sekte des Brahmanismus dargestellt ist, welcher wiederum, in fragwürdiger Weise, als eine „national nomistische“ ethische Religion kategorisiert wird, im Gegensatz zu den allein „universalistischen“ ethischen Religionen des Buddhismus, des Christentums und des Islam. Vgl. J. Z. Smith 1989a: 278f. Mettes (2010) Darstellung des Jainismus wurde im „Verlag der Weltreligionen“ publiziert. Eine ähnlich gelagerte Unterscheidung zwischen „Volksreligion“ und „Universal-“ bzw. „Massenreligion“ findet sich bei Mensching (1938). Glaser (1960) rechnet den Jainismus zu den „acht Hochreligionen“, wie auch Mette 1973: 35. M. Weber 1916a, 1916b, 1917, 1922 bezeichnet ausschließlich Religionen mit zahlenmäßig großer Anhängerschaft als „Weltreligionen“ und deckt mit dem auch auf den Jainismus angewendeten Begriff der „Erlösungsreligion“ das von anderen als „Universalreligion“ Bezeichnete weitgehend ab. Nach Schubring 1935a: 365 konnte der Jainismus „keine Weltreligion“ werden, weil er „im Hinduismus verwurzelt geblieben ist.“ Für Luhmann 2000/2002: 199 sind „Hochreligionen“ Buchreligionen, „die prüfen können, was in ihrem Kontext Sinn macht und was nicht“, und damit „autopoietische Systeme“, die sich gegenüber anderen System abgrenzen. Demgegenüber sind beispielsweise Ahnenkulte stark an soziale Strukturen gebunden.

<sup>33</sup> Zur Geschichte der Jaina-Studien siehe insbesondere Jacobi 1879a, 1884b, 1895, Windisch 1917, 1920, Schubring 1962/1978: 1-17, Bruhn 1956, 1993b, Alsdorf 1965, Jaini 1976, 2001, Bruhn, Duckwitz & Wezler 1990, Caillat 1993a, Cort 2003b, Bollée 2005a, Flügel 2005h, 2016b, 2017.

<sup>34</sup> Der Begriff wird in der Literatur in verschiedener Weise verwendet. Folkert 1993: 69f. unterscheidet (in nicht ganz eindeutiger Weise) zwischen „Canon I and Canon II,“ um „offene,“ primär oral tradierte Ritualtexte von „geschlossenen“ Kanons unabhängiger literarischer Texte unterscheiden zu können. In ähnlicher Weise differenziert Cort 1992: 175 „ideal-typisch“ (unter Verwendung kontra-intuitiver Terminologie) zwischen „canon-near texts“ (Ritualtexte) und „canon-far texts“ (Kantontexte). Siehe dazu die Diskussion von J. Z. Smith 1998b: 301-3. Blackburn 1999a: 284 definiert die „practical canons“ des Theravāda-Buddhismus

als „units of text actually employed in the practices of collecting manuscripts, copying them, reading them, commenting on them, listening to them, and preaching sermons based upon them that are understood by their users as part of a tipīṭaka-based tradition.“ Der Ausdruck „praktischer Kanon“ (Kanon = Maßstab, Richtschnur, Regel) ist demnach nicht als ein Synonym für „Katechismus“ zu verstehen, also einer in Form von Handbüchern verschriftlichten, offiziellen „mündlichen Unterweisung.“

<sup>35</sup> Der Begriff „praktischer Kanon“ geht wohl auf Kants (1781/1787) 1968 II: 670ff. anders angelegte Ausführungen zum „Kanon der reinen Vernunft“ zurück, in denen er die Notwendigkeit der Verknüpfung von Maximen, also „praktischer Gesetze, soweit sie zugleich subjektive Gründe der Handlungen, d.i. subjektive Grundsätze werden,“ mit den durch reine Vernunft produzierten moralischen Gesetzen dargelegt (B 840, 841 / A 812, 813, S. 682). Darin heißt es:

„Praktisch heißt alles, was durch Freiheit möglich ist. Wenn die Bedingungen der Ausübung unserer freien Willkür aber empirisch sind, so kann die Vernunft dabei keinen anderen als regulativen Gebrauch haben, und nur die Einheit empirischer Gesetze zu bewirken dienen [...] also keine reinen Gesetze, völlig a priori bestimmt. [...] Dagegen würden rein praktische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist, und die nicht empirisch-bedingt, sondern schlechthin gebieten, Produkte der reinen Vernunft sein. Desgleiche aber sind die m o r a l i s c h e n Gesetze, mithin gehören diese allein zum praktischen Gebrauch der reinen Vernunft, und erlauben einen Kanon“ (B 828/ A 800, S. 673).

<sup>36</sup> Siehe Bühler 1887/ 1963, Jacobi 1914, Schubring 1927, 2000, Kirfel 1967, Deo 1956, 1960, Williams 1963/1983, Caillat 1965/1975, Tatia & Kumar 1981. Gonda 1970: 6 bemerkt in einem vergleichbaren Zusammenhang (mit umgekehrter Schwerpunktsetzung):

“Vedic texts may become more comprehensive if we are able to see them also in the light of beliefs and customs which are well attested by later sources. It may appear that also in Vedic religion they were functional in the framework of a definite ritual structure. From this, the plan of the present publication, it follows that

Ausnahmen sind die Übersichtswerke von Stevenson (1910, 1984), Glasenapp (1925), Guérinot (1926), Fischer & Jain (1977), Jain & Fischer (1978), Jaini (1979), Dundas (1992, 2002) und Pániker (2001/2010), die ansatzweise eine integrale Beschreibung von Lehre und religiöser Praxis bieten. Bis vor etwa dreißig Jahren konnte dem Mangel an empirischen Informationen nur durch unzuverlässige koloniale Reiseberichte aus dem 19. Jahrhundert<sup>37</sup> und eine Vielzahl religionsgeschichtlicher und historischer Arbeiten begegnet werden, die seit Anfang des 20. Jahrhundert in Indien verfasst wurden und die sich vor allem um die Herausstellung der Errungenschaften des frühen und mittelalterlichen Jainismus für die indische Kultur bemühen.<sup>38</sup> Eine Reihe primär soziologisch und sozialgeschichtlich orientierter Werke enthalten interessante neue empirische Informationen über die Jaina-Laienschaft, ohne diese jedoch in einen Zusammenhang mit systematischen, religionssoziologischen Fragestellungen zu stellen.<sup>39</sup> Viele verstreute Daten zur Religionsgeschichte und Sozialgeschichte des Jainismus und der Jaina sind bis heute noch nicht zusammengeführt worden.<sup>40</sup> Die ethnographische Erforschung der Jaina-Tradition hat dagegen in den letzten Jahrzehnten bemerkenswerte Wissensgewinne produziert, insbesondere durch die Arbeiten von Mahias (1985), Shāntā (1985), Banks (1985a, 1985b, 1990), Reynell (1985a, 1985b, 1987), Carrithers (1988, 1989, 1990, 1991, 1992, 1996, 2000, 2010), Cort (1989, 2001a, 2010c etc.), Laidlaw (1985, 1995),

Babb (1988, 1996, 2004, 2013), Humphrey & Laidlaw (1994), Flügel (1995-6 etc.), Kelting (2001a, 2009), Valley (2002a), Luitel-Hardenberg (2011) und Maheshwari (2017).<sup>41</sup>

Das Verständnis der sozialen Implikationen des Jainismus im weiteren Kontext der indischen Gesellschaft wurde durch diese Studien jedoch nicht vertieft, da Ordenstraditionen und Laiengemeinden in der Regel getrennt untersucht und die religiösen und die sozialökonomischen Aspekte nicht zusammen betrachtet wurden. Hinzu kommt, dass die "Jaina-Laien" bislang auch von der nicht-indischen Forschergemeinde fast ausnahmslos als exklusive korporative Gruppe(n) dargestellt wurden (so wie auch in der Ideologie des Jaina-Modernismus), obwohl die Jaina auf der Ebene ihrer individuellen Religiosität, aber auch auf derjenigen ihrer Familien und Kasten keine eindeutige Zuordnung zu den Kategorien "Jaina" und "Hindu" vornehmen (Sangave 1980: 381), wohl aber klare Grenzziehungen zwischen den verschiedenen überlappenden Aspekten der individuellen religiösen und sozialen Orientierung vornehmen. In der ethnologischen Literatur dominieren fast ausschließlich das abstrakte Thema der "Jaina-Identität" und die Frage, inwiefern es überhaupt sinnvoll ist von einer "Jain community" zu sprechen (Sangave 1980, Carrithers & Humphrey 1991, Banks 1992, Cort 1998a).<sup>42</sup> Empirische Untersuchungen konzentrieren sich entweder auf die Beschreibungen von lokalen "Jaina-"Laiengemeinden, ohne die zentrale Rolle der Mönche und Laienasketen bei der Konstitution der sektenspezifischen Gemeinden zu untersuchen,<sup>43</sup> oder auf die Erforschung des Jaina-Asketismus im allgemeinen, ohne eindeutig zwischen den einzelnen organisierten Jaina-Traditionen zu differenzieren.<sup>44</sup> Die vorliegende Arbeit stellt um auf die Frage der Differenz und der Funktion reflexiver Mechanismen, durch die diffuse Multifunktionalität mit Bezug auf ausgewählte Gesichtspunkte aufgelöst und selektive Systembildungsprozesse in Gang gesetzt werden können.<sup>45</sup> Sie kann auf eine Reihe von Vorarbeiten in der Jaina-Forschung aufbauen. Zuletzt wurden die Methoden der reflexiven Konstruktion der religiösen Identität von "Jaina-Laien" untersucht, unter anderem im Hinblick auf "language games" (Williams 1963, Laidlaw 1985, Carrithers 1988, 1992, Cort 1989, Flügel

---

part of its pages address themselves primarily to philologists, part to students of comparative religion."

<sup>37</sup> Buchanan (Hamilton) 1807, Colebrooke 1807, Delamaine 1807, Mackenzie 1807, Walker 1807-1830, Delamaine 1827, (Buchanan) Hamilton 1827, Wilson 1828-32, Francklin 1827, Tod 1830, Miles 1835, Burgess 1869. Siehe auch die verstreuten Informationen in den Gazetteers, den Census-Berichten und Kompendien über "Tribes and Castes," wie die von Singh 1891, Rose 1911, Forbes 1924.

<sup>38</sup> Z. B. Ayyangar & Rao 1922, Shah 1932, Commissariat 1935, Saletoore 1938, Sharma 1940, Handiqui 1949, Sandesara 1953, Sheth 1953, Majumdar 1956, Desai 1957, Jain 1963, Prasad 1975, Singh 1975, Jain 1975, Chatterjee 1978, 1984, Roy 1978, 1984, Settar 1989, 1990. Inzwischen ist die Fülle der Sekundärliteratur fast unübersehbar. Eine Übersicht kann man sich mit Hilfe der Bibliographien von Guérinot 1906 und C. Jain 1982 verschaffen. Angaben zu unpublizierten Dissertationen sind bei K. C. Jain 1988/2004 und S. Jain und Singh 1983 zu finden.

<sup>39</sup> Z. B. Jain 1929, Doshi 1933, Little 1967, Gillion 1968, Dobbin 1972, Axelrod 1974, Doshi 1974, Zarwan 1974, 1975, Timberg 1978, Marrett 1980, Misra 1981, 1984, Mehta 1982, H. Stern 1982, Bayly 1983, Cottam-Ellis 1983, Michaelson 1983, Shah 1982, Shaw 1982, Shah 1984, Tripathi 1981, 1984, Narayanan 1989, Haynes 1991, Smedley 1994, Vidal, Tarabout & Meyer 1994, Hardiman 1996, Cadène & Vidal 1997, Vidal 1997, Gregory 1997, Tambs-Lyche 1997, Findly 1997, Westwood 2000, Hardgrove 2002/2004

<sup>40</sup> Zur Rolle der Jaina unter der Herrschaft muslimischer Könige siehe unter anderen K. P. Jain 1938, Granoff 1991a, Dundas 1999, Vose 2013, Truschke 2016.

<sup>41</sup> Siehe Flügel 2006c.

<sup>42</sup> Siehe Kapitel 4.4.1. Zur "Erfindung" des "Jainismus" und der "Jains/Jaina" siehe Flügel 2005h, zur Diskussion der ethnographischen Literatur Flügel 2006c.

<sup>43</sup> Vgl. Misra 1972, Oldfield 1982, Mahias 1985, Banks 1985, 1992, Zwicker 1984, Reynell 1985, 1991, Cort 1989, Laidlaw 1991, Carrithers 1991 R. K. Jain 1999, 2002, Helmer 2009, 2010.

<sup>44</sup> Vgl. Shāntā 1985, Goonasekera 1986, Holmstrom 1988, Carrithers 1988, Cort 1991b.

<sup>45</sup> Siehe Luhmann 1966/1970: 117, 129.

2010a, 2010d), “reflexive rituals” (Babb 1988), “archetypal symbols” und “weisheitlicher Strategien” (sapien-tal strategies)<sup>46</sup> wie der “Selbstbewusstheit” (self-awareness) der individuellen Gläubigen (Banks 1992: 77f., 220, 223f.), “commitment to archetypal actions” (Humphrey & Laidlaw 1994),<sup>47</sup> “religiöse Kompetenz” (Flügel 2010a), ”frames“ (Cort 2010c), “cataphatic-” oder “apophatic reflexivity” (B. Shah 2014).

In der vorliegenden Schrift wird erstmalig versucht, eine systematische Untersuchung über die Art und Weise der Interaktion von Mendikanten und Laienanhängern einer spezifischen Jaina-Subsekte im Kontext des indischen religiösen Feldes als Ganzem sowie der regionalen und überregionalen Netzwerke ihrer Mitglieder vorzulegen. Sie beschränkt sich auf eine Darstellung und Analyse der Funktionsweise und Struktur des sozialen Systems der Śvetāmbara Terāpanth Jaina aus vergleichender Perspektive,<sup>48</sup> mit dem Ziel der Darstellung des tatsächlichen Kommunikations- und Handlungssystems des Terāpanth, das einerseits als ein autopoietisches System aufgefasst wird und andererseits aus der Perspektive des kommunikativen Handelns betrachtet wird.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Ein die Selbsttransformationspraktiken bezeichnender Gegenbegriff zum instrumentellen Handeln von Martin Southwold.

<sup>47</sup> Vgl. Staal 1979b, Witzel 1992.

<sup>48</sup> Die Konzeptualisierung des Jainismus bzw. einer Jaina-Sekte als “soziales System” im Anschluss an Luhmann (1984, 1997) ist neu. Vgl. Geertz’ 1968: 90 von Cassirer und Parsons beeinflusste Definition der Religion als “kulturelles System”: “a system of symbols” - “model *for*” und “model *of*.” Bruhn 1969: 236f., 265, 271 verwendet ebenfalls den Begriff “System” und unterscheidet “natural,” “individual” und “real systems” von “systems” im Allgemeinen oder “ideal systems,” ohne allerdings deren Merkmale und Beziehungen schlüssig zu fassen (S. 271). Der Begriff “System” ist bei ihm in erster Line eine Beobachterkategorie, definiert als “the general character of the series [of units]” (S. 240). Drei Systemtypen werden unterschieden: “(1) different media [literature & art] (2) different branches within the same medium (3) different religions or sects” (S. 237). Bruhns Überlegungen sind vor allem an der Forschungspraxis orientiert. Er betont: “The individual case must [...] always be considered on its own merits” (S. 238). Siehe Kapitel 1.

<sup>49</sup> Siehe Habermas 1980-81, Luhmann 1984. In Bezug auf den Gesichtspunkt der Autopoiesis vgl. die Metaphern von Carrithers (1990) “Jainism and Buddhism as enduring historical streams” und Laidlaw 1995: 9, 21: “Jainism as an enduring form of life.” Zu beachten sind die Unterschiede zu der von McGuire 2008: 12f. popularisierten Untersuchung von “lived” bzw. “individual religion” auf der Basis von Dokumentationen individuell praktizierter Alltagsreligiosität (religion *vécue*, popular religion), insbesondere von “nicht-offiziellen,” insofern “unsichtbaren” (T. Luckmann) religiösen Routinehandlungen, die den “außeralltäglichen,” “offiziellen” religiösen Ritualen gegenübergestellt werden: “Religious rituals are important contexts for making religious worlds real and present to the senses, but they are occasional and typically removed from the world of everyday life.” Nicht die individuelle Variation oder Kombination von Elementen,

## Der Terāpanth wird zu den vier heute dominanten

ten, sondern die lebendige Dynamik des die Normen und Regeln übergreifenden faktischen religiösen Kommunikations- und Handlungssystems steht im vorliegenden Werk im Vordergrund des Interesses. Die Frage der Systemerhaltung tritt vor die des Systemzweckes und inkorporiert die Unterscheidung formale / informale Religiosität. Vgl. Luhmann 1964/1999: 32, 74. Durch die Unterscheidung von “offizieller Lehre” und “gelebter Praxis” und die Hervorhebung der Bedeutung “verkörperter Praktiken” suchen heutige Untersuchungen “gelebter Religion” die, seit Hume und M. Weber, gebräuchliche begriffliche Trennung von “Elitenreligion” und “Volksreligion” zu umgehen, aus deren Sicht die religiöse Praxis als eine “Mischform” der von Eliten verwalteten offiziellen Religion mit Elementen von inoffiziellen Lokaltraditionen oder individuellen Vorlieben erscheint, die von Theologen als “Volksfrömmigkeit” oder abwertend als “Vulgärreligion” bezeichnet wurde. Die Kritik von Brown 1982: 18, der die beiden “Ebenen” in eine das “Ganze” der religiösen Dynamik ins Auge fassende Perspektive zu integrieren suchte, erwies sich in dieser Hinsicht als wegweisend:

“[T]he basic weakness of the ‘two-tiered’ model is that it is rarely, if ever, concerned to explain religious change other than among the elite. The religion of ‘the vulgar’ is assumed to be uniform. It is timeless and faceless.”

Die Tatsache, dass im (modernen) Alltag religiöse und nicht-religiöse Orientierungen in Mischformen erscheinen wird von McGuire 2008: 29 mit dem Grad der Penetration des Alltagslebens durch offizielle Ritualkalender erklärt:

“The diffuseness of the sacred and its interpenetration with the profane in people’s everyday lives were also due, in large part, to how thoroughly a complex series of calendrical rituals structured those lives” (S. 29).

“Our modern image of a sacred-profane dichotomy does not really apply to the sense of the sacred time and space in medieval religion. On the contrary, more often the sacred was experienced as arising from within the profane space and everyday, mundane activities” (S. 31).

Luhmann 1997: 83 sieht, umgekehrt, im “modernen” Reflexivwerden der Religiosität die Auflösung eines solchen starren “sakral / profan” Gegensatzes begründet und bietet stattdessen das Deutungsschema des “Re-entry” an, durch welches Dumonts (1966, 1980) Begriff der “Hierarchie” weiter entwickelt werden kann:

“Im Vergleich zu den klassischen Religionssoziologien, die Religion durch Bereichsabgrenzung, also durch einfache Unterscheidungen wie sakral/profan (Durkheim) oder außeralltäglich/alltäglich (Weber) charakterisiert hatten, bietet uns die Figur des Wiedereintritts einer Unterscheidung in das durch sie Unterschiedene den Ausgangspunkt für eine komplexere Analyse und zugleich den Zugang zu einem in der Religion immer verborgenen Paradox” (S. 83).

Das Paradox besteht darin, dass die “Form der Religion” “der Gesellschaft” “in der Unterscheidung [Religion / Gesellschaft] selbst” besteht, nicht jedoch im “immanenten” Bereich des Sakralen, in dem sie Durkheim verortete (S. 9, vgl. 187):

“Es ist jetzt, jedenfalls bei anspruchsvoller Hochform religiöser Beobachtung, nicht mehr möglich, Dinge oder Ereignisse nach sakral/profan zu sortieren; denn jetzt ist alles aus transzendenter oder aus immanenter Sicht beschreibbar, und es kommt auf den Beobachter an, den man beobachten muß, wenn man wissen will, wie Dinge und Ereignisse zugeordnet werden. Dafür müssen Religionen jetzt Kriterien, Regeln, Programme bereitstellen“ (S. 89). Aus systemtheoretischer Sicht kann jeder Handlung eine religiöse Bedeutung zugesprochen werden.

Traditionen des Jainismus gerechnet.<sup>50</sup> Er unterscheidet sich von den drei anderen, den Digambara, Mūrtipūjaka und Sthānakavāsī dadurch, dass er nicht nur eine kategoriale Einheit, sondern auch einen effektiven Kommunikations- und Handlungszusammenhang bildet. Aus diesem Grunde ist er besonders geeignet für eine Erforschung der Art und Weise, in der die philosophischen Lehren und rituellen Systeme des Jainismus<sup>51</sup> die Lebensführung seiner Anhänger beeinflussen und, vermittelt über die Formung der Persönlichkeiten, indirekt auch die Beziehungen zu dem umfassenden sozialen System konditionieren, dessen Strukturen wiederum in der internen Differenzierungsstruktur der Organisation reflektiert werden, die intern Vorkehrung treffen muss, um auf sich wandelnde Umweltbedingungen adäquat reagieren zu können. Das zentrale Argument der Arbeit ist, dass die Lehren und Organisationsformen des Jainismus nicht unabhängig von den generellen sozialen Problemlagen und Strukturen sozialer Differenzierung, also dem generellen sozialen Kontext verstanden werden können, und dass sie sowohl historisch und auch heute noch ihre besondere Kraft und Attraktivität aus der spezifischen Differenz zum kulturell dominierenden, hierarchisch strukturierten brahmanisch-hinduistischen Umfeld ziehen. Nach Mannheim (1925: 119) können geistige Gebilde, wie die Lehre der Jaina im gegebenen Falle, „nicht ‘an sich’ in ihrer Isolierung und Vereinzelung“ erfasst werden, „sondern stets nur, indem man sie zu umfassenderen Totalitäten ergänzt. Was etwas sei, in dem Sinne, was es bedeutet - und das ‘Sein’ eines jeden *geistigen* Dinges besteht in seiner Bedeutsamkeit - ist nur erfassbar, wenn es als Phase, Moment einer Strebenrichtung erlebt wird.“<sup>52</sup> Dumont (1980: 210) zufolge kann der Jainismus auch als soziales Phänomen „not be regarded as independent of the environment in which it is set.“ Aus soziologischer Sicht handelt sich um eine „Religion des Individuums,“ also um eine „Sekte,“ welche historisch die Lebenszyklusriten der „Gruppenreligion“ des hinduistischen Kastensystems voraussetzt. Ob

<sup>50</sup> B. U. Jain 1987, 1990 ff. unterscheidet drei große, ordensübergreifende, gewachsene Traditionen der Śvetāmbara: Mūrtipūjaka, Sthānakavāsī und Terāpanth, sowie die Bisapanth-Digambara. Im Gegensatz zum Terāpanth, von dem sich nur der kleine und vermutlich kurzlebige Nava Terāpanth abgespalten hat, sind die Mūrtipūjaka und Sthānakavāsī in eine große Zahl von Sub-Traditionen und Orden untergliedert. Der Begriff der „Sekte“ wird im Folgenden zur Bezeichnung der „vierfachen Gemeinde“ eines bestimmten Ordens verwendet.

<sup>51</sup> Gelegentlich wird vereinfachend von „Jainismus“ im Singular gesprochen. Allgemein wird von der „Jaina-Tradition“ bzw. den „Jaina-Traditionen“ gesprochen, während der Begriff „Jaina-Systeme“ nur im technisch-soziologischen Sinn verwendet wird.

<sup>52</sup> Mannheim 1925: 120 kontrastiert als Beispiele die moderne „konservative“ Ergänzung „von rückwärts“ und die „progressive“ Ergänzung „aus der Zukunftstoptie.“

oder inwieweit die Sekten religiöser „Minoritäten,“ wie hier der Jaina, in Südasien effektiv „strategische Gruppen“ (Evers 1973) bilden, „[which] derive their *raison d’être* from their distinctive ways of manoeuvring within a structure that they share with the whole society“ (Marriott 1976: 131), bleibt eine offene Frage. M. Weber (1916-17, 1922) und L. Dumont (1966) sind davon ausgegangen, dass der Individualismus der Sekten eine besondere Attraktivität für Angehörige von Händlerkasten besaß. Obwohl im Folgenden Überschneidungen zwischen der auf das Individuum bezogenen Jaina-*Karman*-Theorie und der Transaktionsanalyse herausgestellt werden, erscheinen ausschließlich an der Frage der Ressourcenkontrolle und Standortgebundenheit orientierte Untersuchungsansätze, wie Mannheims (1925) Theorie der „Seinsgebundenheit des Denkens,“ Bourdieus (1972) Theorie des „Klassenhabitus,“ Evers‘ Theorie der „strategischen Gruppe“ und Marriotts (1976) Theorie der „Varṇa Strategies of Caste“, als zu reduktionistisch um ein adäquates Verständnis der sozialen Implikationen der Lehre der Jaina zu ermöglichen.<sup>53</sup> Sie beziehen sich bestenfalls auf einen Teilaspekt, nicht zuletzt deshalb, weil die Lehre und die Vergesellschaftungsform der Jaina, der *Samgha*, zwar im Kontext einer hierarchischen, geburtsständischen Klassengesellschaft entstanden sind und deren Strukturen reflektieren, aber nicht direkt an eine bestimmte Gesellschaftsform oder Berufsgruppe gebunden sind.

Die Arbeit versucht grundsätzlich neue Fakten - vor allem über den Terāpanth - mit allgemein bekannten Tatsachen über den Jainismus in einer auch für Nicht-Jaina und Nicht-Jainologen lesbaren Weise zusammenzuführen, sie von neuen theoretischen Gesichtspunkten aus zu beleuchten und die ausgewählten Theorien dabei zu testen. Im Einzelnen zielt die Darstellung auf eine Beschreibung und Kontextualisierung der Geschichte und der zentralen Reproduktionsmechanismen der Terāpanth Jaina-Tradition und deren Analyse aus system- und handlungstheoretischen Perspektiven. Teilnehmer- und Beobachterperspektiven, emische und etische Standpunkte, werden zu diesem Zwecke variiert.

<sup>53</sup> Die Jaina-Händler können schwerlich derart stereotyp kategorisiert werden wie von Marriott 1976: 131 in seinem Modell der *Vaiśya*-Strategie der „minimal transaction“, jedenfalls nicht, wenn auch andere als nur Transaktionen von Nahrungsmitteln zwischen den Kasten in Betracht gezogen werden (vgl. S. 122). Siehe Flügel 1995-6: 163f. Die Orientierungen sind nach Marriott 1976: 110, aus emischer Sicht, qua *Karman* „naturally embodied.“ Die Struktur seines Modells verkörperter, sich durch Transaktionen permanent verändernder und selbst-verstärkender sozialer Dispositionen entspricht der theoretischen Struktur von Bourdieus (1972) Habitus-Modell.

Im Zentrum der Arbeit steht die Beschreibung und Analyse des religiösen und rituellen Systems<sup>54</sup> des Terāpanth. Zunächst muss daher geklärt werden, was im Folgenden unter "Ritual" verstanden wird. Die zahlreichen etischen Ritualtheorien befassen sich alle mit der quasi-essentialistischen Fragestellung nach dem Wesen des Rituals, wie einst die Religionstheorien das Wesen der Religion definitorisch festlegen wollten. Zwei kommunikationstheoretische Interpretationsstränge sollen hier einleitend erwähnt werden. Die Bedeutung von Ritualen als konstitutive soziale Mechanismen, die zwischen der Welt der Vorstellungen und der Handlungssphäre vermitteln, wurde erstmals durch die vom Neukantianismus geprägte und durch die Historisierung der Kategorien und die Einbeziehung sozialpsychologischer Aspekte innovative Durkheim-Schule hervorgehoben. In der ethnologischen Literatur wird seither der Begriff Ritual vornehmlich als variables und repetitives Ausagieren von in einem oder mehreren überlieferten Handlungsschemata objektivierten grundlegenden Kulturideen interpretiert, oder umgekehrt als eine soziale Praxis, welche durch die Wiederholung relativ invarianter nichtalltäglicher Handlungsabläufe in wechselnden Situationen, vermittelt des kollektiven "Überschäumens" der Emotionen, neue Vorstellungswelten erzeugen bzw. sozial verbindlich machen kann. Ob die den ritualisierten Handlungssequenzen implizit unterliegende Wertorientierung, die vom Beobachter zu erschließen ist, oder eine explizit weltanschauliche Konzeption als Bezugspunkt der Analyse gewählt wird, bleibt letztlich folgenlos. Im ersten Fall werden Ideen als unabhängige Variablen behandelt, im zweiten Fall Handlungsschemata. In den Worten von Kapferer (1983: 3): "ritual is a social practice where ideas are produced in a determinant and dominant relation to action, and is a practice where action is continually structured to the idea."

Die sozialkybernetischen Theorien von Rappaport (1968, 1999) und Luhmann (1977, 1997: 235) interpretieren Rituale ebenfalls als sozialintegrative Formen der

Kommunikation zwischen Anwesenden. Im Gegensatz zu dem neukantianischen Modell der Wertverwirklichung/-erzeugung spielen diesen Ansätzen zufolge Inhalte ursprünglich nur eine eingeschränkte Rolle im Kontext ritueller Kommunikation. Nach Luhmann dominiert in elementaren Ritualen zunächst eine über "Quasi-Objekte" vermittelte Kommunikation qua gegenseitiger Wahrnehmung der Teilnehmer. Rituale werden, so schreibt er, "nicht als Kommunikation" durchgeführt, sondern als "Inszenierung", und zwar "nur dort, wo man glaubt, eine Kommunikation nicht riskieren zu können": "Rituale ermöglichen eine Kommunikationsverweigerungskommunikation" (S. 236). Für Luhmann ist im Ritual die "Bewegung der Körper [...] wichtiger als die Prüfung der inneren Einstellung" qua Wert- oder Regelerorientierung: "Die Sinnggebung darf nicht [...] Gegenstand einer hinzugefügten Kommentierung sein" (Luhmann 2000/2002: 190). Diese basale Definition des Rituals dient Luhmann als theoretische Folie für die These der Reflexivwerdung des Rituals durch Verschriftlichung und Dogmatik. Die Vorstellung, dass inhaltliche Bedeutungen den ritualisierten Handlungen bestenfalls erst nachträglich hinzugefügt werden vertritt auch Staal (1979a, 1979b) in seinem viel-diskutierten Werk zur "Bedeutungslosigkeit" der rituellen Syntax des vedischen Rituals.<sup>55</sup> Humphrey und Laidlaw (1994) haben diese Theorie adaptiert und in die Jaina-Forschung eingeführt. Michaels (2016) adaptierte wiederum die Theorie von Humphrey und Laidlaw.

Aus drei Gründen lehnen Humphrey und Laidlaw Theorien des Rituals als Mittel der Kommunikation bestimmter Inhalte ab. Weil (a) Kommunikation von Inhalten nicht das Hauptziel von Ritualen ist (S. 73, 77), (b) sich die Bedeutungen liturgischer ritueller Akte ändern können (S. 68), und (c) rituelle Akte "an sich" keinen semantischen Inhalt besitzen (S. 80). Stattdessen postulieren sie die Möglichkeit der "Ritualisierung" allen Handelns dadurch, dass der Handelnde absichtlich eine "nicht-intentionale" Einstellung gegenüber "discrete, named entities" einnimmt (S. 89, 64). Sie vertreten die Ansicht, dass durch Ritualregeln festgelegte Handlungseinheiten (*Stipulated Acts, Ready-Mades, Institutionalized Action*) qualitativ verschieden sind von Handlungseinheiten, die durch einen Akteur selbst, durch reflexive Zuwendung, aus dem Handlungsfluss herausgehoben werden und somit konstitutive Bestandteile des Handelns in gewöhnlicher "intentionaler" Einstellung darstellen. Entscheidend ist, dass die Grenzen gewöhnlicher Handlungseinheiten vom Handelnden selbst gesetzt werden: "It is because our doings are *seen as intentional*, that we may speak of discrete actions" (S.

<sup>54</sup> Der Untertitel des vorliegenden Buches hätte ebenso gut "Das religiöse System der Terāpanth Jaina" lauten können. Die Fokussierung auf das "rituelle System," hier nicht nur im engen Sinne verstanden als kalendarischer Ritualzyklus, sondern als strukturierter Gesamtzusammenhang religiös motivierter normativ regulierter Handlungen, ist der sozialwissenschaftlichen Ausrichtung der Arbeit geschuldet, nämlich dem Ziel der Darstellung nicht nur der Lehre, sondern vor allem der religiösen Praxis im Rahmen einer Jaina-Sekte, in deren Zentrum die fast vollkommen "ethisierte" und in diesem Sinne "ritualisierte" *Lebensführung* steht, zu der sich Jaina-Mendikanten lebenslang freiwillig verpflichten.

<sup>55</sup> Siehe dazu Witzel (1992) und Michaels 2016: 270-76.

93 nach Giddens). Humphrey und Laidlaw (ebd., S. 93f.) bestimmen die Qualität, welche nicht-ritualisiertes Handeln ausmacht, daher als "intentions-in-action," nämlich "the intentional content of what we do and [which] is *constitutive* of the acts we may be said to perform" bzw. "movement and consciousness of movement." Allerdings sprechen die Autoren auch im Falle von vorgeschriebenen rituellen Akten von "Handlungen." Nur die Stellung der Intention hat sich verschoben. Sie ist zwar konstitutiv im Hinblick auf das Handlungsziel als solches, nämlich der Durchführung vorgeschriebener Handlungsschemata, doch ist nicht konstitutiv für die vorgegebenen Handlungseinheiten und grundlegenden Handlungssequenzen als solchen: "Action is ritualized if the acts of which it is composed are constituted not by the intentions which the actor has in performing them, but by prior stipulation" (S. 97). Humphrey und Laidlaw (1994: 89) setzen somit als Ausgangspunkt und Maßstab ihrer Theorie der "archetypischen Handlungen des [Jaina] Rituals"<sup>56</sup> den "normal intentional character of human action," von dem individuelle Ausführung sozial vorgeprägter Handlungsschemata abzuweichen scheint. Michaels (2016: 32, 55, 276) führt die lateinische Bezeichnung *Intentio Solemnis* (Skt. *Samkalpa*) ein, um die freiwillige Selbstverpflichtung (*Commitment*) (Rappaport 1999) zur Übernahme einer "rituellen Einstellung" (*Ritual Stance*) (Humphrey & Laidlaw 1994) in Bezug auf bestimmte vorgegebene Handlungsschemata von der Intentionalität des "normalen" Handelns zu unterscheiden. Alle Rituale sind, so gesehen, reflexive Mechanismen, nicht nur dogmatische Rituale. Dies ergibt sich aus der für den de-individualisierenden "ritual stance" erforderlichen Selbstbezüglichkeit der Intentionalität im Akt der freiwilligen Entscheidung zur Durchführung nicht-intentionaler Handlungen.<sup>57</sup>

Wieweit nicht-ritualisierte menschliche Handlungen durch den freien Willen geprägt sind, bleibt allerdings fraglich.<sup>58</sup> Schütz (1932/1974: 307f.) zeigte, daß

<sup>56</sup> Die Theorie wurde am gleichen ethnographischen Beispiel der "achtfachen Verehrung" der Tirthankara-Statuen (*Aṣṭa-prakāri-Pūjā*) bei den Svetāmbara Jaina in Jaipur entwickelt wie die später von Babb (1996) publizierten Thesen. Es handelt sich dabei um ein ausdrücklich individuell durchzuführendes Ritual.

<sup>57</sup> Zur "reflexiven Struktur des menschlichen Wollens" bei Augustinus (*De Libero Arbitrio*) und den "Volitionen zweiter Stufe": das Wollen des Wollens, nach H.G. Frankfurt, siehe Kobusch 1993: 17.

<sup>58</sup> Siehe dazu Heidegger (1927) oder Bourdieu (1972, 1980). Einen alternativen Ausgangspunkt für die soziologische Analyse bietet Luhmanns 1975/1988: 20f. These, dass der "freie Willen" "kein primäres Faktum, etwa gar eine 'Ursache' des Handelns, sondern eine Zuschreibung, die das sozial einhellige Erleben von Handeln ermöglicht" ist:

"Motive sind kein Erfordernis des Handelns, wohl aber ein Erfordernis des verständlichen Erlebens von Handlungen. Auf der Ebene der Motivzuschreibung wird eine Sozialordnung daher

auch im Alltagshandeln "die Scheidung zwischen Problematischem und fraglos Hingenommenem von der 'Interessenlage', der attention à la vie im jeweiligen Jetzt und So abhängt." Er unterscheidet drei Aspekten: Handeln (*Actio*), Handlung (*Actum*) und die entworfene Handlung, "welche im Entwurf modo futuri exacti als abgelaufen sein werdend vorerinnert wird." Eine Phänomenologie des Handelns, einschließlich des rituellen oder ritualisierten Handelns, mit Hilfe solcher feingliederiger begrifflicher Instrumente steht noch aus.<sup>59</sup> Problematisch ist auch die Interpretation des Verhältnisses zwischen dem formal freiwilligen Entschluss zur individuellen Ritualausführung und der nicht reduzierbaren Rolle der Jaina-Dogmatik für die von Jaina-Mönchen für Jaina-Laien konstruierten und vorgeschriebenen Elemente der Jaina *Pūjā*- oder *Vandana*-Rituale,<sup>60</sup> welche Humphrey und Laidlaw (1994: 196, 211), zusammen mit den subjektiven Interpretationen der Teilnehmer, als mehr oder weniger frei variierbare sekundäre religiöse "Reaktion" auf die ritualisierten Handlungen ansehen: "as a possible reaction to the 'apprehensibility' of ritual acts, an intention, 'meaning to mean', may be superimposed." Religion ist eine Reflexionsform des Rituals, nicht umgekehrt.

Vertretbar ist auch die konträre These, der zufolge der durch den informellen oder durch den fixierten Text eines Gelübdes vorgeprägte formale Handlungsentschluss (*Samkalpa*), ähnlich wie das sogenannte "Zweck-Mittel-Schema" selbst,<sup>61</sup> den einzigen evidenten Ausdruck selbst-bewusster Intentionalität in einem Ritual darstellt.<sup>62</sup> Auch dieser kann von den Teilnehmern ohne besondere Aufmerksamkeit routinemäßig intoniert werden, wenn Jaina-Werte akzeptiert sind. Im Gegensatz zum Idealtypus des selbstbestimmten intentionalen Handelns objektiviert sie Jaina-*Karman*-Theorie alles Handeln (*Actio*) und macht es zur Handlung (*Actum*), zu einem quasi-materiellen Objekt: einem *Karman*-Partikel. Sie erzwingt dadurch Reflexivität und ethische Rationalität von den Handelnden, sei es in ritualisierten oder in nicht-ritualisierten Kontexten. Ethisierung basiert ebenfalls auf der Objektivierung des Handelns und seiner objektiven und subjektiven Fol-

sehr viel stärker integriert sein als auf der Ebene des Handelns selbst. Verständnis von Motiven hilft dann rückläufig zur Erkenntnis darüber, ob überhaupt eine Handlung vorliegt."

<sup>59</sup> Vgl. Kapitel 1.

<sup>60</sup> Babb 1996: 28 betrachtet "text as central to the rite."

<sup>61</sup> Vgl. Luhmann 1962, 1968/1973.

<sup>62</sup> Michaels 2016: 479: "rituals are staged productions of timelessness, an effort to oppose changeability": "In short, the meaninglessness of rituals only concerns the invariability of prescribed actions and the polysemy of rituals (i.e., the multiplicity of meanings). Apart from that, rituals have a great variety of meanings and functions."

gen. Die bei der Durchführung von ethischen Ritualen als "Pflicht-Handlungen" notwendige transzendente, gleichsam die Perspektive der vom Körper unterschiedenen Seele einnehmende mentale Einstellung wird in den Jaina-Schriften nicht negativ als mechanische Ausführung von Vorschriften betrachtet, sondern positiv bewertet, als Mittel der geistigen Sammlung bzw. Verinnerlichung und der Abkehr (*Āvaśyakī*) von der Welt und allem möglichen Fehlverhalten. Das spezifische Merkmal, welches eine religiöse Handlung von einer Routinehandlung des Alltags unterscheidet ist also das als soteriologisch nutzbringend definierte pflichtgemäße Handeln, insbesondere das durch das Aussprechen des Wortes "*Āvaśsiyā*," Formel der "Pflicht-Nötigung" bzw. des "Pflicht-Handelns," markierte Handeln. Nicht der mechanische Vollzug der Ausführung, sondern die gleichsam meditative Konzentration auf die korrekte, gewaltfreie Durchführung ist nach der *Āvaśyaka-Niryukti* hierbei das Entscheidende.<sup>63</sup>

"35. Wessen Inneres (von Fehlritten) abgekehrt ist, der hat innerlich die Abkehr vollzogen; bei dem (von Fehlritten) nicht Abgekehrten ist die Abkehr ein bloßes Wort.

36. 'Wer eine Pflicht-Handlung ausübt, ist von selber abgekehrt' muss man wissen, wie auch der, dessen Inneres abgekehrt ist, jedenfalls sich mit einer Pflicht-Handlung beschäftigt" (ĀvN 7.35-36 nach Leumann 1934: 10).

Das Paradebeispiel regelorientierten religiösen Handelns, welches in einem generellen Sinn als "ritualisiert" bezeichnet werden kann, stellt die von den Jaina-Mendikanten geforderte vollkommen gewaltfreie *systematische Lebensführung* dar, welche von den Jaina-Laien nur in eingeschränkter Weise erwartet wird. Demgegenüber stehen *zeitpunktspezifische*, oft kollektiv und zu besonderen Anlässen und Zwecken durchgeführte "Rituale" und "Feste," die vor allem in der Sphäre der Laienreligiosität aber auch im monastischen Kontext eine Rolle spielen.

Wie ist der Unterschied zwischen Ritual und ritualisierter Lebensführung zu verstehen? Und wie der Unterschied zwischen "Ritual," "Fest" und "Zeremonie"? Die Frage betrifft das Problem der Unterscheidung von etischen Typen ritualisierten Verhaltens. Für die Erörte-

<sup>63</sup> Die Prakrit-Worte *Āvaśsiyā* (Skt. *Āvaśyakatā*) und *Nissahī* (Skt. *Niṣadyā*) werden von Jaina-Mendikanten beim Verlassen und Wiedereintreten in die monastische Unterkunft bzw. den Umkreis des Lehrers ausgesprochen, und von Laien beim Austreten und Eintreten in einen Tempel. Siehe Leumann 1934: 9f. Eine weitere oft verwendete Formel zur Abgrenzung ritueller Handlungskontexte ist die anfängliche (symbolische) dreifache Umkreisung (Pkt. *Tikkhutto*, Skt. *Trikṛtvās*) eines verehrungswürdigen Objektes.

rung dieses Problems ist es zunächst notwendig, den in der vorliegenden Arbeit verwendeten Ritualbegriff zu benennen. Das Attribut "rituell" wird zunächst in einem sehr weiten Sinne gebraucht, nämlich als Bezeichnung für über binäre Codes, Programme und Routinen sich reproduzierende Systeme religiösen *Handelns* insbesondere der Jaina-Mendikanten, im Unterschied zur religiösen *Semantik*. Der Begriff "Ritual" wird im Folgenden sowohl in einem generellen als auch in einem spezifischen Sinn verwendet: (a) als minimalistische Bezeichnung für "standardisierte Handlungen im Allgemeinen"<sup>64</sup> und (b) als Bezeichnung für "standardisierte Handlungen, denen Bedeutsamkeit und Wirksamkeit *sui generis* zugeschrieben wird." Im Anschluss an Bayly (1981: 156) wird zusätzlich unterschieden zwischen "Ritual" im spezifischen Sinne und "Zeremonie" (Feste etc.). Frei nach Firth (1967) wird eine "Zeremonie" als ein Komplex formaler Handlungen verstanden, die vor allem symbolische Funktionen erfüllen, also nicht, wie ein Ritual, von den Teilnehmern als an sich bedeutsam und aus sich selbst heraus Wirkungen erzeugend aufgefasst werden.<sup>65</sup> Der Begriff der "Zeremonie" erweist sich unter anderem dann als nützlich, wenn es darum geht, die Differenzen zwischen zwar äußerlich ähnlichen, doch in ihren Funktionen und Bedeutungen voneinander verschiedenen vedischen oder hinduistischen und jainistischen oder jainisierten Praktiken darzulegen.<sup>66</sup> Obwohl manche der standardisierten, vorgeschriebenen oder gewohnheitsrechtlich erwarteten Handlungsabläufe im "rituellen System" der Terāpanth Śvetāmbara Jaina eher dem einen oder dem anderen der beiden Ereignistypen zugeordnet werden könnten, ergibt sich

<sup>64</sup> Michaels (2016) experimentiert mit verschiedenen detaillierten oder allgemein gehaltenen Definitionen von "ritual" und "ritualised action." Obwohl er (S. 32) *Religion* nur als einen möglichen "Modus" des Rituals bezeichnet, verwendet er eben diesen als Unterscheidungsmerkmal gegenüber der ritualisierten Handlung: "it lacks the component of being extraordinary and elevated (*religio* or *dharma* in the Pūrvamīmāṃsā sense)" (S. 37). Letztlich scheint Michaels das Bild eines periodischen, öffentlichen, kollektiven, religiösen Handlungskomplexes vorzuschweben, wenn er von "Ritual" spricht, obwohl er dies in keiner der von ihm angebotenen Definitionen explizit formuliert, auch nicht in seiner folgenden Minimaldefinition: "I follow the widespread definition of ritual as standardized and repetitive behavior that is symbolically loaded by linking the present to the past and the future (Kerzer 1988, 8f.)" (S. 40).

<sup>65</sup> "By ceremony I understand an interrelated set of actions with a social referent, and of a formal kind, that is, in which the form of the actions is regarded as being significant or important, though not valid or efficacious in itself. A rite, on the other hand, is also a formal set of actions, but the form in which these are carried out is regarded as having a validity and efficacy in itself, through some special quality [...]" (Firth 1967: 73).

<sup>66</sup> Siehe etwa die Analysen der Jaina-Bestattungszeremonien in Flügel 2010c: 76, 2015a.

aus der theoretischen Unterscheidung Ritual/Zeremonie allein keine sinnvolle binäre Klassifikation aller standardisierten religiösen Handlungen, da diese, vielfältig kombiniert und vermischt, in unterschiedlichen Kontexten und Verwendungs- und Interpretationsweisen stattfinden.<sup>67</sup> Zeremonien können rituelle Elemente im engeren Sinne beinhalten, und Rituale zeremonielle Funktionen erfüllen.

Aus der Sicht der Theorie von Humphrey und Laidlaw besteht zwischen Ritualen und Zeremonien kein Unterschied,<sup>68</sup> da sie den rituellen Charakter von Handlungen allein an der ritualisierenden psychologischen Einstellung des Handelnden festmachen<sup>69</sup> und eine Entschlussfassung, ob bewusst oder unbewusst, als implizite Bedingung der Durchführung vorgeschriebener Handlungen einfach definitorisch voraussetzen. Nach Michaels (2016) erscheinen aus der Sicht des generellen Ritualbegriffs Rituale in ihrem spezifischen Sinn und Zeremonien ebenfalls nur als zwei Ritualtypen unter anderen, wie etwa Routine, Spiel, Fest, Ereignis, Theater etc.<sup>70</sup> Hier stellt sich die Frage, ob es angesichts der Vielfalt nichtalltäglicher Handlungskomplexe überhaupt sinnvoll ist, unter dieser Prämisse eine Definition des Rituals zu versuchen. Aufgrund der notwendigen Abstraktheit und scheinbaren Beliebigkeit genereller etischer Ritualbegriffe und der noch nicht ausreichend geordneten Vielfalt der darunter fallenden Handlungstypen hält sich die Ritualforschung heute meist eng an die emische Terminologie, ohne dabei vergleichende Gesichtspunkte anzubieten. Diese Situation ist ebenfalls unbefriedigend. Michaels (2016: 8f.) legt sich daher, *nolens volens*, auf einen spezifischen etischen Ritualbegriff fest, indem er vier irreduzible “components of ritual action” unterscheidet, anhand derer “ritual can clearly be delineated from ceremonies” (etc.) (S. 39):

“1. Framing: causal inducement, ceremonial decision (*samkalpa*); 2. Formality: repetitiveness, publicity, variation (and performativity); 3. Modality: individual implications (*individualitas*), social implications (*societas*), transcending or elevating qualities (*religio*, Skt. *apūrva*); 4. Transformation and confirmation of identity, role, status, or authority” (S. 32).

Zunächst fällt auf, dass sich in Michaels' Liste ausgewählter Sanskrit-Termini für “Ritual” Begriffe wie *Karma*, *Kriyā*, *Maṅgala*, *Kalpa* und *Utsava* finden, die er sehr

unscharf unter anderem mit “Zeremonie” oder im Falle von *Utsava* mit “Fest” übersetzt. Zudem bezeichnen die von Michaels synonym verwendeten Begriffe *Kriyā* und *Karman* in den Jaina-Texten keinesfalls nur ein “Ritual” oder eine einzelne, festgelegte “rituelle Handlung”, sondern im Prinzip jedes frei gewählte Handeln bzw. Handlung, ersteres betrachtet aus der prospektiven Perspektive eines handelnden Individuums, und letztere aus der retrospektiven Perspektive des Individuums bzw. der verkörperten Seele.<sup>71</sup> Die auch in der Liste genannten hinduistischen Ritualbegriffe *Samskāra* und *Yajñā* spielen überdies bei den Jaina so gut wie keine Rolle. Der von den Jaina dagegen häufig verwendete Begriff *Vidhi* wird von Michaels nur als ein Wort für “Regel” thematisiert, nicht aber, wie von den Jaina selbst, als Bezeichnung für ein “Ritual” oder eine “Zeremonie.”

Äußerst problematisch in diesem Zusammenhang ist außerdem, dass die Jaina die etische Standarddefinition des Rituals als “Gesamtheit repetitiver formeller Handlungsvollzüge”<sup>72</sup> nicht als eine adäquate Bezeichnung ihrer religiösen Praktiken (*Sādhanā*) akzeptieren. Repetitive Handlungen, wie zum Beispiel die obligatorische Verehrung des *Guru* (*Guru-Vandanā*), gelten ihnen nicht als “Rituale” sondern als Formen der “Respektsbekundung.”<sup>73</sup> Der Vollzug von “Ritualen” wird von den Teilnehmern generell mit dem Hinduismus in Verbindung gebracht. Das entscheidende Differenzkriterium sehen sie in der unterschiedlichen “Einstellung,” allerdings in anderer Weise als Humphrey und Laidlaw. Während bei “hinduistischen” Anbetungsformen, etwa bei der Verehrung (*Pūjā*) oder Huldigung (*Bhakti*), vollkommene Unterwerfung gefordert sei, lege der Jainismus bei zeremoniellen Ehrerweisungen die Betonung auf Selbstentsagung (*Tyāga*) und reflexive Identifikation mit dem verehrten Vorbild. Wie die Jaina-Statuen in den Mūrtipūjaka-Traditionen werden auch die *Guru* der Jaina nicht als Individuen, sondern als Symbole des unpersönlichen Erlösungsideals verehrt, also in erster Linie als Meditationsvehikel angesehen.<sup>74</sup> Die Ritualtexte der Jaina verwenden zwar teilweise das gleiche Vokabular wie diejenigen der Hindu-Sekten und sprechen ebenfalls von “Riten” (*Vidhi*), von “Bilder-Verehrung” (*Mūrti-Pūjā*) und von “Devotion” (*Bhakti*), doch sie betonen vor allem die Bedeutung der ethischen Qualitäten der Intentionen und die Implikationen der betreffenden Handlungen, nicht den mechanischen Vollzug vorgestanzter Handlungsschemata. Entsprechend sind Jaina-*Bhakti* und Hindu-*Bhakti* - bei aller

<sup>67</sup> “[C]eremony and rite as theoretical action types, in practice they merge into or alternate with one another” (Firth 1967: 73).

<sup>68</sup> Das Wort “Zeremonie” findet sich nicht im Index von Humphrey & Laidlaw 1994.

<sup>69</sup> Obwohl Ritualisierung zugleich eine Eigenschaft der ritualisierten Handlungen sein soll.

<sup>70</sup> Siehe Michaels 2016: 7, vgl. 21, 31f.

<sup>71</sup> Vgl. Āyāra 1.

<sup>72</sup> Zuletzt: Michaels 2016: 32.

<sup>73</sup> Siehe Leumann 1934: 10 zur “Ehrung [Vandana] als Ceremonie.”

<sup>74</sup> Siehe P. S. Jaini 1979, Babb 1988, Cort 2000a, 2002c, 2006a.



äußeren Ähnlichkeit - grundverschieden.<sup>75</sup> Der Hauptunterschied zwischen den hinduistischen Ritualen bzw. Ritualtheorien, deren Begrifflichkeit Michaels' Ritualdefinition beeinflusst zu haben scheint, und den ritualisierten religiösen Praktiken der Jaina ist die generelle Ethisierung des individuellen Handelns der Jaina, auch im Rahmen von ritualisiertem Handeln, dem Bedeutsamkeit und Wirksamkeit *sui generis* zugeschrieben wird,<sup>76</sup> oder welches in einer Gruppe individuell durchgeführt wird. Dennoch halten auch Anhänger der Jaina-Tradition an der im Brahmanismus und Hinduismus vorherrschenden Vorstellung fest, dass mechanisch durchgeführte, ritualisierte Handlungsabläufe ebenfalls Effekte haben, unabhängig von den Intentionen der Handelnden. Dazu gehören vor allem die Fastenrituale.

Die kollektiven sozio-religiösen "Feste" der Jaina, *Samāroha*, *Utsava* oder *Mahotsava*, sind "Rituale" im generellen Sinne, denen keine spezifische Wirkung zugeschrieben werden kann.<sup>77</sup> Bei den Jaina-Ritualen im engeren Sinne handelt es sich dagegen um schematisierte Handlungskomplexe besonderer Art, die von Mönchen konzipiert und festgeschrieben und von interessierten Individuen selbstverantwortlich durchgeführt werden. Die religiösen Praktiken der Jaina sind stark von der Dogmatik beeinflusst, wie auch die umfängliche Verwendung von Lehrbegriffen in den Ritualtexten<sup>78</sup> unterstreicht.<sup>79</sup> Die Verwendung von Ritualtexten oder der mögliche Rückgriff auf solche in der Regel schriftlich fixierten Anleitungen, die neben den zu rezitierenden Texten auch präzise Anweisungen geben, etwa wie die rituellen Handlungen individuell durchzuführen sind, ist insofern ein praktisches Kriterium für die Abgrenzung von Ritualen im engeren Sinne, also von Handlungszusammenhängen, denen eine Wirkung *sui generis* zugeschrieben wird. Das beste Beispiel für sol-

che transformierenden, textorientierten Rituale bei den Jaina sind die Sühneriten und die *Āvaśyaka*-Rituale, deren Analyse in der vorliegenden Studie ein besonderer Stellenwert eingeräumt wird. Doch nicht alle Rituale basieren auf der Verwendung von Texten.

Obwohl die Komponententheorie von Michaels eine klare Grenze zwischen Ritual, Zeremonie, Theater etc. ziehen will, werden die ethischen Begriffe von ihm vielfach als Synonyme verwendet. Da keine Beispiele für die Kategorie "Zeremonie" angeboten werden, sind die Unterscheidungskriterien kaum zu durchschauen. Das einzige von Michaels genannte Kriterium, das nützlich sein könnte um im Jaina-Kontext ein Ritual von einer Zeremonie zu unterscheiden, wäre das Vorliegen oder Nichtvorliegen der Deklaration eines ausdrücklichen Vorsatzes bzw. einer bestimmten Absicht unter Verwendung einer festgelegten Sprachformel (*Samkalpa*). Beispielsweise werden, im Unterschied zur obligatorischen und formellen Übernahme des formalen Entschlusses zum Durchführen des Todesfastens, bei den Bestattungszeremonien der Jaina keine *Samkalpa*-Formeln verwendet. Insofern ist die Kategorisierung des Todesfastens als "Ritual," im Unterschied zu den Jaina-Bestattungsmodalitäten, eindeutig. Eine allgemeine Zielbestimmung, ein *Framing* qua Beschlussfassung und eine kausale Veranlassung sind jedoch auch bei der Durchführung von Bestattungszeremonien unabdinglich. So gesehen bleibt nur noch die festgelegte, selbstreferentielle und rituelle Form der Rahmung durch einen expliziten performativen Akt, der in dem Ausspruch des Vorsatzes besteht, ein Ritual durchführen zu wollen, als Definiens des Rituals übrig.<sup>80</sup> "Kausaler Beweggrund" und "zeremonielle Entscheidung" können somit nicht unter denselben Sammelbegriff der "Rahmung" fallen ohne die *Differentia Specifica* des als "Ritual" markierten Handelns preiszugeben. Die Jaina-Texte sprechen den Bestattungszeremonien an sich allerdings jeden (religiösen) Sinn ab, weil sie keine soteriologische Funktion im Sinne der *Karman-Mokṣa*-Lehre haben und auch weil Lebewesen durch das Kremierungsfeuer umkommen. Wie bereits gesagt, wird dabei keine *Samkalpa*-Formel rezitiert. Andererseits wird zugestanden, dass Teilnehmer durch ihr wertschätzendes Angedenken (*Anumodana*) an die guten asketischen Taten eines verstorbenen Mendikanten oder eines durch Todesfasten verstorbenen Laienasketen eine Purifizierung des eigenen *Karman* erzielen können. Diese transformierende Wirkung ist jedoch allein der Reflexion des Betrachters geschuldet und nur indirekt den zeremoniellen Handlungen

<sup>75</sup> Vgl. Cort 2002a, Balbir 2003c

<sup>76</sup> Vgl. Utt, 12.38-39: "O Brahmanas, why do you tend the fire, and seek external purity by water? The clever ones say that external purity which you seek for is not the right thing. You (use) Kusa-grass, sacrificial poles, straw and wood, you touch water in the evening and in the morning; thereby you injure living beings, and in your ignorance you commit sins again and again."

"Penance is my fire; life my fireplace; right exertion is my sacrificial ladle; the body the dried cowdung; Karman is my fuel; self-control, right exertion, and tranquillity are the oblations, praised by the sages, which I offer" (Utt, 12.44).

<sup>77</sup> Bruhn 1981: 21-25 verwendet den Begriff Ritual in diesem Sinne.

<sup>78</sup> Bruhn 1981: 13 lokalisiert den Beginn in den zum *Āvaśyakasūtra* gehörenden Ritualtexten: "ĀvSū marks the beginning of a new trend where dogmatic terms are introduced in great numbers into ritualistic texts, stotras and devotional literature in general."

<sup>79</sup> Bruhn 1981: 13. Nicht alle Jaina-Riten sind öffentlich und kollektiv. Der Begriff "liturgische Riten" kann deshalb bestenfalls auf eine Sub-Kategorie der Jaina-Riten per Analogie zu judeo-christlichen Riten angewendet werden.

<sup>80</sup> Die genaue Festlegung der Worte unterscheidet letztlich selbstreferentielle rituelle Formeln von selbst-referentiellen Eröffnungsfloskeln bei Feiern und Festen ("Hiermit eröffne ich \_\_\_\_").

selbst. Insofern stellen Jaina-Bestattungszeremonien zwar "Rituale" im generellen Sinne dar, müssen jedoch im engeren Sinne als "Zeremonien" klassifiziert werden, weil sie für die Jaina in erster Line symbolische Bedeutung haben und gegenüber einzelnen asketischen Praktiken und insbesondere in Ansehung der formell akzeptierten asketischen Lebensführung insgesamt nur einen sekundären religiösen Status aufweisen.

Kurz, der generelle etische Ritualbegriff macht aus der Teilnehmersicht wenig Sinn und übertüncht die aus emischer Perspektive wichtigen begrifflichen Unterscheidungen.<sup>81</sup> Die von Michaels hervorgehobene Rolle der formellen Selbstverpflichtung kann allerdings dazu dienen, Rituale zumindest von Zeremonien zu unterscheiden. Der *Pratikramaṇa-Vidhi* der Jaina-Laien, also das *Āvaśyaka*-Ritual, beginnt mit einer Reihe solcher feststehender selbst-referentieller Vorsätze, wie zum Beispiel "*icchāmi paḍikkamium*," "Ich möchte das *Pratikramaṇa* durchführen."<sup>82</sup> Nach Maßgabe des Kriteriums der formellen Selbstverpflichtung kann der *Pratikramaṇa-Vidhi* als Ritual klassifiziert werden. Gemessen an diesem Maßstab müssen dann auch alle in den Jaina-Texten festgeschriebenen Gelübde (*Vrata*) und andere Formen der Selbsteinschränkung (*Niyama*) als "Rituale" definiert werden.<sup>83</sup> Davon wird im Folgenden ausgegangen. Vor allem deshalb, weil es sich um standardisierte Handlungen, handelt, denen Bedeutsamkeit und Wirksamkeit eigener Art zugeschrieben wird. Gerade dieser Aspekt scheint auch von der *Samkalpa* angezeigt zu werden, durch die das Ritual reflexiv wird.<sup>84</sup> Die Tatsache, dass im Kontext der *Āvaśyaka*-Riten und der Jaina-*Vrata* fast immer liturgische Ritualtexte Verwendung finden erhärtet die These zusätzlich.

Mit Luhmann (1977/1982: 86) kann gesagt werden, dass Dogmatiken "Nachfolgeeinrichtungen für Rituale auf höherer Ebene" sind: "sie ermöglichen daher eine gewisse Enritualisierung der Religion." Dogmatische Riten wären demnach Riten, bei denen die Kommunikation von Inhalten und Reflexion selbst eine Rolle spielt. Luhmann (S. 138) teilt mit Derrida (1985) die Ansicht, dass der mit der modernen Metaphysik einhergehende "Kult der Abwesenheit" eine Funktion des

Schriftgebrauchs (nicht des Buches) ist, welcher, z.B. in der europäischen Reformation, durch den dogmatisierten liturgischen Gebrauch heiliger Worte, ein Reflexivwerden des Glaubens und somit den Übergang vom Kult zur selbstreflexiven Kommunikation ermöglicht.<sup>85</sup> Dass nicht allein die für die protestantische Reformation bedeutsame Druckerpresse, sondern auch die oral oder handschriftlich fixierte Dogmatik reflexive Formen der Religiosität ermöglicht, zeigt dagegen die Arbeit von Babb (1988), der, im Anschluss an P. S. Jaini (1979), am Beispiel der modernen Mūrtipūjaka-Jaina-Praktiken der Bilderverehrung (*Pūjā*), die für die Jaina-Tradition typische Form des "reflexiven Rituals" analysiert, in dessen Kontext die Teilnehmer sich selbst durch symbolische Akte der Entsagung und der Identifikation mit dem Ideal der Jaina zu purifizieren suchen.<sup>86</sup> Im Unterschied zu den *Pūjā*-Ritualen im hinduistischen Kontext, doch in formaler Übereinstimmung mit *Pūjā*-Ritualen im Kontext des Buddhismus, sind die rituellen Handlungen nicht interaktiv, sondern monopolar und reflexiv. Kein "Anderer," kein Gott oder Priester, spielt dabei eine Rolle als Transaktionspartner.<sup>87</sup>

Gerade die Regelorientierung und die Betonung der rechten inneren Einstellung stehen bei den mehrheitlich "dogmatischen" "Ritualen" der Jaina im Vordergrund, wie Jaini (1979) und vor allem Babb (1988) gezeigt haben. Bei den von Bruhn (1981) als "dogmatisch" bezeichneten Ritualen der Jaina handelt es sich in der Regel um von Mönchen für Laien konstruierte, symbolische Handlungsschemata, in denen Textvorlagen eine bedeutende Rolle spielen. Aufgrund des Textbezugs und der Annahme der Teilnehmer, dass der Vollzug der *Pūjā* eine das *Karman* transformierende Wirkung eigener Art hat,<sup>88</sup> werden die *Pūjā* im Folgenden als "Rituale" bezeichnet, obwohl, *pace* Humphrey und Laidlaw (1994), offenbar keine explizite *Samkalpa*-Formeln zu Beginn der *Pūjā*-Rituale der Jaina rezitiert werden.<sup>89</sup> Eines von mehreren nicht-verbale funktionalen Äquivalenten

<sup>81</sup> Vgl. Flügel 2010c, 2015a.

<sup>82</sup> Siehe Kapitel 8.2.1.2.3.1.1.

<sup>83</sup> Die Begriffe "*Vrata*" und "Gelübde" finden sich nicht im Index von Humphrey & Laidlaw (1994), doch implizit behandelt Laidlaw 1995: 191, 219 *Vrata* als Rituale, im Sinne der von Humphrey und Laidlaw vorgeschlagenen Definition der Ritualisierung: "A vow detaches the identity of an action from the intention with which it is actually performed."

<sup>84</sup> Die Frage, ob wirklich alle oder die meisten Rituale dieser Art, auch in anderen Verkleidungen, mit einer ausdrücklichen Deklaration der Absicht verknüpft sind kann empirisch überprüft werden.

<sup>85</sup> Luhmann 1982: 110, 140.

<sup>86</sup> Babb 1988: 75.

<sup>87</sup> Babb 1988: 83, Babb 1996.

<sup>88</sup> Laidlaw 1995: 192.

<sup>89</sup> Humphrey und Laidlaw 1994: 106 bieten keine Evidenz für die ausdrückliche Selbstverpflichtung des/der Teilnehmer vor einer *Pūjā*, weil eine solche Sprachformel eben nicht existiert. Stattdessen rekurren sie auf die in der Theorie vorgesehene Existenz einer universell vorausgesetzten *psychologischen* Entschlussfassung, die von allen rituell Handelnden (sic!) vor der Durchführung der Handlungsschemata vollzogen werden muss. Ihr hypothetisches Urteil basiert auf einem Gedankenexperiment, nämlich der vorgestellten Antwort auf die Frage, "Was tust Du im Moment?": "[T]he way to give this answer will be to say, for instance, 'I am performing water *pūjā*', whatever you happen to be thinking, because for one and the same [named] ritual act [...] the actor's intentions can be very various indeed" (S. 94).

für das Aussprechen der *Samkalpa*-Formel scheint die (symbolische) dreifache Umkreisung des zu verehrenden Objekts zu sein, die im *Pūjā*-Ritualen in der Regel zu beobachten ist.

Die weitergehende Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Theorie des rituellen Handelns und der allgemeinen Handlungstheorie, die hier bei der Bestimmung des Minimalbegriffs des Rituals als "standardisierter Handlung" offengelassen wurde, wird in Kapitel 1 behandelt. Zusammenfassend sei festgehalten, das die Bezeichnung "rituelles Systems" sich an dieser Stelle auf den allgemeinen Ritualbegriff bezieht.

## Schriftliche Quellen

Verschiedene Arten von Primär- und Sekundärquellen wurden für die vorliegende Studie verwendet: Feldforschungsdaten, Ausgaben der "kanonisierten"<sup>90</sup> und der "exegetischen," in Prakrit<sup>91</sup> und Sanskrit verfass-

ten (Śvetāmbara) Jaina-Texte, ihre Übersetzungen und die zugehörige Kommentarliteratur, auf die durch die Bezeichnung "Lehre" Bezug genommen wird,<sup>92</sup> historische und soziologisch-ethnologische Studien, sowie die Missions-, Rechts- und Ritualliteratur des Terāpanth. Im Folgenden werden allein die Terāpanth-spezifischen Quellen diskutiert, da der generelle Kontext der Untersuchung schon umrissen wurde.

Alsdorf 1958, Deleu und Schubring 1963, Schubring (& Caillat) 1966, 1967, Schubring 1969, Deleu 1970, Mette 1973, Lalwani 1973, Lalwani 1973-85, Bollée 1977, 1988, 2002c, 2006c, 2010, und von Texten der Digambara, etwa von S. C. Ghoshal 1917, A. Chakravarti 1920, 1989a, J. L. Jaini, 1927, J. L. Jaini & B. Prasad 1927-1937, A. N. Upadhye 1930, 1935, U. Jain 1931, Faddegon 1935, Schubring 1957, Okuda 1975, R. P. Jain 1983, sowie thematische Studien unter anderen von v. Kamptz 1929, Leumann 1934, Deo 1956, Caillat 1965/1975, Oetjens 1976, Verclas 1978, Bhatt 1983a, Balbir 1993a. Zum "klassischen" Jainismus siehe neben spät-kanonischen Texten vor allem Umāsvāti/Umāsvāmī in Sanskrit verfasstes *Tattvārthasūtra* (TS), welches auch von den Digambara anerkannt wird und von Jacobi 1906, J.L. Jaini 1920/1990, S. A. Jain 1960, Sukhlal 1974 und Tatia 1994 übersetzt und kommentiert wurde. Auf die Differenzen zwischen "frühen", "klassischen", "modernen" sowie Śvetāmbara- und Digambara-Jaina-Texten wird nur in Bezug auf konkrete Fragestellungen eingegangen. Spezifische Merkmale der Terāpanth-Literatur werden im Text diskutiert.

<sup>90</sup> Der Terminus "Kanon" (hier: "Śvetāmbara-Kanon") wird im Folgenden in Anführungsstriche gesetzt (oder als in Anführungsstriche gesetzt gedacht), denn es ist in der Jaina-Tradition und in der modernen Forschung umstritten, welche Textsammlungen als maßgebend gelten können, und wann (und ob) die vorliegenden Kanons geschlossen wurden. Vgl. A. Weber 1883a, 1885, Kapadia 1941/2000: 53, 28, Bruhn 1981: 12, Folkert 1984/1993: 41-94, Wiles 2006, Flügel 2016b: 88-90. Bruhn 1987: 111f. unterscheidet zwischen dem "alten (religionswissenschaftlichen) Kanonbegriff" und dem "'Kanon' der bisherigen Forschung" (Verfahrensweisen) und definiert den Śvetāmbara "canon" aus der Sicht der historischen Philologie durch eine von ihm selbst getroffene Auswahl von 34 "old works" bzw. "old literary material" (Bruhn 1981: 12). Mit Ausnahme der zusätzlich aufgenommenen Texte des *Pāṣikāsūtra* und der *Ṛṣibhāṣitāni* entspricht die Auswahl dem 32er-Kanon. Schubring 1935/1978 § 41 hatte schon eine Liste von 47 Titeln angeboten ("und andere") und den künstlichen Charakter der "unter diesen Titeln [von der Tradition] gegebene[n] Einheit" hervorgehoben. Zur Dialektik von Kanon und Zensur siehe A. & J. Assmann (1987), zur Bedeutung des Reflexivwerdens von Tradition Hahn (1987) und zu Prozessen der Kanonisierung/Dekanonisierung im Jainismus Bruhn (1987). Vgl. auch Dalmia, Malinar & Christof (2001/2003).

<sup>91</sup> Einen Überblick über die Ausgaben der "Texte" (Textsammlungen) des heute in zwei signifikanten Varianten vorliegenden Prakrit-"Kanon" = Śvetāmbara-Kanon (Āgama, Gaṇi-Piṭaka, *Nirgrantha-Prāvacana* oder *Siddhānta*) und seiner Kommentarliteratur bietet Wiles 2000. Neben den Textausgaben und Einleitungen von Muni Puṇyavijaya (Mūrtipūjaka) et al. (1968ff.: Jaina Āgama-Series, Mahāvīra Vidyālaya, unvollständig) und Ācārya Tulasi (Terāpanth) (1974-85: *Niggaṃthaṃ Pavayaṇam*, Jain Vishva Bharati), siehe vor allem die Übersichtsdarstellungen von A. Weber 1883a, 1885 und Schubring 1935 (vgl. Deo 1956: 440f., Jaini 1979: 487f, Shāntā 1985: 152), sowie die Übersetzungen und Analysen von wichtigen, vor allem das monastische Recht und die Ethik betreffenden Śvetāmbara-Texten von A. Weber 1858, 1866-67, Jacobi 1884b, 1895, Hoernle 1885-1890/1989, Leumann 1883a, Leumann 1885a, 1892a, 1892b 1934, Hoernle 1885-90, Schubring 1905, 1926, 1932, 1967, 1969, Hamm und Schubring 1951,

<sup>92</sup> Die nicht-bilderverehrenden Sthānakavāsi- und Terāpanth-Traditionen akzeptieren nur 32 der "kanonischen" Schriften der Śvetāmbara, da sie die Echtheit aller 13 Schriften bestreiten, welche die Bilderverehrung zustimmend erwähnen. Die 32 Āgama werden in ihren heutigen Sthānakavāsi-Ausgaben folgendermaßen klassifiziert: 11 Aṅga, 12 Upāṅga, 4 Chedasūtra (Dasā, BKS, Vav, NiS), 4 Mūlasūtra (DVS, Utt, NS, AD) und das Āvaśyakasūtra. Es [Du meinst hier tatsächlich das Āv., nicht Vav. ?]behandelt die Verfahren (*Vyavahāra*), mit denen Abweichler von der monastischen Ordnung konfrontiert werden und wird zu den *Cheda-Sūtra* gerechnet. Abgelehnt werden (1) zwei der sechs den "disziplinären Kodex" der Śvetāmbara-Mönche bildenden *Cheda-Sūtra*, welche erst nach dem Konzil von Valabhi verfasst worden sein können: der *Mahānīśītha* und das *Jitakalpa* (weitere Kodifizierungen des monastischen Rechts, in welchen die Bilderverehrung eine besondere Rolle spielt), (2) die *Prakīrṇaka* (eine nicht eindeutig fixierte Kategorie gemischter Texte: vornehmlich zeremonielle Hymnen und Ritualtexte zur Vorbereitung auf das Todesfasten), (3) die *Oghaniryukti*. Zudem werden die *Nandī* und die *Aṇuyogadvārāni* nicht separat unter dem Obertitel *Cūlikā* aufgeführt, sondern als *Mūla-Sūtra* klassifiziert (Glasenapp 1925: 71, 98, 386f., Bhatt 1978, Appendix I. Nach Vallabhavijaya 1902: 37-9 Fn.\*, vgl. Glasenapp 1925: 71, lehnte Loṅkā auch den *Vyavahāra* ab, weil Vav 9.20-33 (vgl. Vav 3.3-7) die Lehrerlaubnis in Bezug auf kanonische und andere Texte jeweils an eine bestimmte monastische Anciennität bindet und ein Minimum von 20 Jahren Studium für das Lehren aller Texte voraussetzt. Weil der Laie Loṅkā diese Voraussetzungen nicht erfüllen konnte, lehnte er, so die Polemik, den Text ab und erkannte nur 31 Schriften an. Von den Sthānakavāsi-Mönchen, die kein Problem mit der Regel hatten, wurde das Werk dagegen anerkannt. Der Sthānakavāsi-Mönch Suśīla Kumāra (Suśīlakumār, Suśīlmuni) 1956: 44 identifizierte dagegen die Āvaśyakaniryukti (ĀvN) anstelle des *Vyavahāra* (Vav) als Stein des Anstoßes. Da im Moment keine Primärquellen vorliegen, ist die Frage der Differenz zwischen dem 31er- und dem 32-er-Kanon nicht endgültig beantwortbar.

Inzwischen ist der Terāpanth die in der Literatur am ausführlichsten beschriebene Jaina-Sekte, sowohl aus der Sicht der Selbstdarstellung wie aus der Perspektive der Fremdbeobachtung. Während Jacobi (1915: 272) den Terāpanth noch als völlig unbekanntes Sekte bezeichnete, die er gewissermaßen "entdeckt" habe, ist er heute die in der internationalen Öffentlichkeit am stärksten profilierte und am besten untersuchte Jaina-Sekte. Der Grund dafür ist die modernistische Haltung ihrer drei letzten *Ācārya* (Lehrer), *Ācārya Kālūrāma* (1877/1936), *Ācārya Tulsī* (1914-1997) und *Ācārya Mahāprajña* (1920-2010). Insbesondere *Ācārya Tulsī*, der im Jahre 1936 die Nachfolge von *Ācārya Kālūrāma* antrat, hat seit den 1950er Jahren die weltweite Verbreitung von Informationen über seine Sekte als eine missionarische Aufgabe betrachtet. Er rief ein Publikationsprogramm und ein von Laien betriebenes Medienzentrum ins Leben und machte sogar das Terāpanth-Archiv in Ladnun gelegentlich der Forschung zugänglich.<sup>93</sup> Viele in die Geschichte und Philosophie des Jainismus und des Terāpanth einführenden Texte wurden auf seine Anweisung hin vom Hindi ins Englische übersetzt (dies gilt allerdings nicht für die Primärquellen und die Ritualliteratur). Inzwischen existieren auch viele Internetseiten, die von Mitgliedern und Anhängern der Tradition entwickelt wurden<sup>94</sup> und auf denen z.B. Filmdokumente von Ritualen, Zeremonien und Ansprachen (auf YouTube) zu finden sind.

Noch vor einem halben Jahrhundert galt die in Englisch publizierte Selbstdarstellung des Terāpanth aus der Sicht von C. Chopra (1884/1970), dem zweiten Präsidenten der *Jaina Śvetāmbara Terāpanth Mahāsabhā* in Calcutta, als die beste allgemeine Einführung in die Geschichte und Organisation des Terāpanth.<sup>95</sup> Das Werk bietet einen kurzen Überblick über die Geschichte, Prinzipien, Organisation und Errungenschaften der Sekte und ist immer noch eines der wenigen Bücher, die über das Sektenleben als Ganzes handeln. Im Einzelnen sind die Angaben jedoch unzureichend und ergänzungsbedürftig.

Bessere Informationen finden sich in verschiedenen neueren Publikationen der Terāpanth-Mönche und Nonnen. Eine umfassende achtzehnbändige **Sammlung**

**von Kurzbiographien** aller Terāpanth-Mönche und -Nonnen seit der Gründung der Sekte im Jahre 1760 wurde von Muni Navaratnamala (1981-85) erstellt. Muni Budhamala (1964-2006) hat eine siebenbändige, auf die Biographien der *Ācārya* und führender Laien sich konzentrierende Geschichte des Terāpanth geschrieben. In beiden, in Hindi abgefassten Publikationen werden neben der "Ereignisgeschichte" exzellente, annähernd vollständige historische **Statistiken** über die Mitgliederzahlen des Ordens unter dem jeweiligen Leiter sowie Informationen über die soziale und geographische Herkunft der Mönche und Nonnen und die bedeutenden Ereignisse ihrer asketischen Karrieren vorgelegt, insbesondere über ihre Regenzeitresidenzen, die *Cāturmāsa*-Orte, und über ihre asketischen Performanzen (*Tapas*) und andere persönliche Errungenschaften. Eine Reihe von Kurzbiographien bedeutender Mönche, Nonnen und Laien des Terāpanth sind bei Saṃghamitrā (1994), solche von Laien verstreut in verschiedenen kommentierten Namensverzeichnissen bzw. **Directories** zu finden.<sup>96</sup> Auf diesen Quellen basierende Statistiken zur historischen Demographie der monastischen Gruppierungen finden sich bei Keshory (1924) und vor allem bei Balbir (1983), Shāntā (1985), Goonasekera (1986) und Flügel (1995-6, 2006b). Besonders hervorzuheben sind auch die demographischen Informationen in den **Jahrbüchern** von Muni Navaratnamala (1986, 1991 etc.), Muni Sumeramal (1984, 1986, 1986-7, 1995-, 1997-8 etc.) und B. Jain (1990).

Auf der Basis der vor allem in den Büchern von Muni Budhamala (Buddhamalla, Budhmal) und Muni Navaratnamala (Navatanmal) vorgelegten Materialien wurden eine Reihe nützlicher, auch akademischer Werke in Englisch und Französisch verfasst. L. P. Sharma (1991) hat die erste umfassende historische Darstellung der Sektengeschichte in Englisch vorgelegt. Sie bietet interessante Informationen über die *Ācārya* der Sekte und über sozio-religiöse Dispute innerhalb des *Dharma-Saṃgha*, allerdings keinerlei Angaben über die Organisationsstruktur der Sekte, das religiöse Leben der Asketen oder über die Laienschaft.

Brauchbare historische Daten und Fakten - versehen mit Hintergrundinformationen - bieten auch "**biographische Gedichte**" und vor allem die moderne **individualbiographische Literatur** der Terāpanthī. Die wichtigsten publizierten Werke sind Muni Nathmals (1959, 1968a, 1994b, 1997) Werke über *Ācārya Bhikṣu*, daneben die Biographien von Ḍālacand<sup>97</sup> und Kālūrāma,<sup>98</sup> die

<sup>93</sup> Informationen über die Prinzipien, Geschichte und Demographie des Terāpanth wurden von Keshory 1924, Chopra 1945, Balbir 1983, Shāntā 1985: 175, 197 Fn. 313-15, Goonasekera 1986 und vom Verfasser im Terāpanth-Archiv in Ladnun gesammelt und zusammengestellt.

<sup>94</sup> Das offizielle Internetportal des Terāpanth ist: <http://www.terapanthinfo.com/index.php?lang=en> Dort finden sich Links zu regelmäßig erscheinenden Mitteilungsblättern wie: *Aṇuvrata-Patrikā*, *Jai-Tithi-Patraka* (Pañcāṅga), *Pavāsa-Pravāsa* (*Cāturmāsa*-Orte), *Terāpanth Times*, *Vijñapti* etc.

<sup>95</sup> Chopra 1945, Shāntā 1985: 35.

<sup>96</sup> Z.B. S. K. Jain 1979.

<sup>97</sup> Tulasī 1975.

<sup>98</sup> Tulasī 1946/1976, 1977, Dulaharāja 1977, Chatramala 1983.

zahlreichen Biographien Ācārya Tulsīs<sup>99</sup> und Ācārya Mahāprajñas,<sup>100</sup> die Autobiographien des Ex-Mönches Satish Kumar (1977, 1992 und die von Mahāprajña (1989c, 2010) und Tulsī (2001),<sup>101</sup> sowie die als Teil seiner gesammelten Werke publizierten Briefe und autobiographischen Schriften von Tulsī (1999, 2014 Bd. 20-26). Eine ausführliche Biographie des ersten Präsidenten der *Jain Svetāmbara Terāpanth Mahāsabhā* in Calcutta, C. Chopra, hat Muni Sukhalāla (1991) verfasst.

**Ethnographische Informationen** über das alltägliche Leben der Terāpanth-Asketen, über ihre Entsagungsmotive und das Initiationsritual (*Sāmāyika-Dīkṣā*) finden sich bei Shāntā (1985: 17579), Goonasekera (1986), Holmstrom (1988) und Valley (1996, 2002a). Insbesondere die Ethnographien von Shāntā (1985), Goonasekera (1986) und Valley (1996, 2002a) bieten hervorragende Informationen über ausgewählte Aspekte des monastischen Lebens der Terāpanth-Asketen. Shāntā (1985: 197 Fn. 315), die ihre Informationen im November 1978 in Ladnun sammelte, liefert Materialien über die religiösen Bräuche der Mendikanten verschiedener Jaina-Orden und über die dabei verwendeten religiösen Texte. In den Fußnoten ihres Werkes finden sich wertvolle empirische Informationen, z.B. über die Demographie der verschiedenen Orden und die Entsagungsmotive von Asketen. Ihre Darstellung ist primär auf die Gujarati Sthānakavāsī-Asketen fokussiert, obwohl sie eine für alle Jaina-Orden repräsentative Darstellung zu geben bemüht ist. Goonasekera (1986) Ethnographie, die sich vor allem auf Interviews und Kurzbiographien stützt, befasst sich vor allem mit den Entsagungsmotiven der Terāpanth Jaina-Asketen. Sie liefert brauchbare Informationen über die Verbindung des Terāpanth mit den Bīsa-Osavāla-Kasten und über die Abspaltung des Nava Terāpanth, sowie Schilderungen einer Initiationszeremonie in Balotra und Ācārya Tulsīs *Vihāra* (Wanderung) von Balotra nach Ladnun im Jahre 1983 (S. 197219).<sup>102</sup>

Obwohl von Shāntā und Goonasekera wertvolles neues Material über das religiöse Leben der Jaina-Wandermönche und -Nonnen zusammengetragen wurde, gewinnt der Leser weder ein klares Bild über die Organisationsweise des Terāpanth-Ordens noch über die Rolle des Jainismus im weiteren Kontext der indischen Gesell-

schaft. Dies hat verschiedene Gründe. Sowohl Shāntā als auch Goonasekera unterscheiden in ihren Arbeiten nicht scharf genug zwischen den allen Jaina-Sekten gemeinsamen Praktiken und den für den Terāpanth allein typischen Verhaltensweisen. Die Konsequenz ist, dass Informationen über verschiedene Jaina-Sekten ineinanderfließen, ohne dass dies für den Leser deutlich markiert ist. Problematisch ist zudem, (1) dass sie keinerlei Informationen über die Laienreligiosität liefern, (2) dass keine konkreten Beziehungen zwischen sozialer und monastischer Geschichte aufgezeigt werden, (3) dass Fragen der monastischen Organisation, der Regeln und der Riten speziell des Terāpanth nur peripher angesprochen werden, (4) dass insbesondere von Goonasekera kein Versuch einer komparativen Analyse unternommen wird, Shāntā dagegen Bezüge zwischen der späteren Ritualliteratur und der kanonisierten Literatur herzustellen versucht. Im Zentrum beider Darstellungen stehen psychologisch-phänomenologische Beschreibungen typischer religiöser Praktiken, welche mit den Stufen des Erlösungspfades der Jaina assoziiert werden (Shāntā 1985) bzw. mit den Entsagungsmotiven individueller *Sādhu* und *Sādhvī* (Goonasekera 1986). Vallelys (2002a) ethnographischer Bericht konzentriert sich vor allem auf das religiöse Leben der Nonnen des Terāpanth. Eine soziologische Analyse des inzwischen vorhandenen Datenmaterials ist bislang noch nicht unternommen worden.

**Ergänzende empirische Informationen** über die Terāpanth-Wandermönche und -Laien finden sich bei Jacobi (1915), Renou und Renou (1951), Muni Nagraj (1959), Guseva (1971), Misra (1972), Agrawal (1972) und Oldfield (1982). Ausführliches Datenmaterial zu den Sozialorganisationen und zur Geschichte der Terāpanth-Laien, vornehmlich der Bīsa-Osavāla, bieten unter anderen Timberg (1978), R. Jain (1989) und Babb (2004). Legendarische und empirische Informationen über die Osavāla-Kasten im Allgemeinen liegen in zahlreichen Spezialpublikationen vor.<sup>103</sup> Wichtig zum Verständnis der ökonomischen Aspekte der Laienorganisationen des Terāpanth sind die Statuten der *Mahāsabhā*, der nationalen Körperschaft der Terāpanth-Laien.<sup>104</sup>

Besonders nützliche, nur selten in Bibliotheken zu findende Quellen für die vorliegende Studie waren auch die **Pamphlete und Handbücher**, welche die (Terāpanth-) Jaina alltäglich verwenden - z.B. die rituellen Kalender der Terāpanth (*Jaya Tithi Patra*),<sup>105</sup> die

<sup>99</sup> Mahāprajña alias Muni Nathmal 1968b, 1986/1994, 1987a, 2013, Rupcand 1968a, 1968b, R. Rao 1969, Gopi Nath Aman 1970, S. L. Gandhi 1987, Sharma 2014.

<sup>100</sup> Bhārgava 2002, Śarmā 2006, Sumeramala 2007.

<sup>101</sup> Auf der Grundlage von Tagebüchern und anderen Quellen geschrieben von Sādhvī Pramukhā Kanakaprabhā.

<sup>102</sup> Siehe die Diskussion von Goonasekeras Argument in Kapitel 5.4.1.

<sup>103</sup> Loḍha 1913, Phalodiyā 1921, Jñānasundara 1928, 1929, 1940, Bhaṇḍāvata 1930, Dūgaṛa 1932, Bhaṇḍārī et al. 1934, Mehta 1982, Michaelson 1983, Jain 1987, Bhūtorīyā 1988, Babb 1993, 2003a, 2004.

<sup>104</sup> JSTM 1987.

<sup>105</sup> Sumeramala 1991, 1992 etc.

alljährlich publizierten *Cāturmāsa*-Daten der Mönche und Nonnen (*Terāpanth Pavāsa Pravāsa*) (Navaratnamala 1986, 1991 etc.), die **Jahrbücher** (*Terāpanth Digdarśana*)<sup>106</sup> sowie ausgewählte Publikationen über Spenden der Laien. Hinzu kommen verschiedene Schriften zu Tulsīs *Aṇuvrata*-Bewegung, die eine weite Verbreitung gefunden haben. Erstmals untersucht werden in dieser Studie die **Ritualliteratur** und die **Organisationsregeln** (*Maryādā*) der Terāpanth-Sekte. Die hierzu relevanten Informationen wurden neben dem grundsätzlich nur handschriftlich fixierten in dem 1990er Jahren aktuellen Regelkodex der Terāpanth-Mönche vor allem folgenden Werken entnommen: Jayācārya (1981c, 1983), Nathmal (1968), Tatia und Kumar (1981), AK (1990). Die moderne scholastische Literatur des Terāpanth war für den Zweck der vorliegenden Darstellung nur am Rande von Interesse.<sup>107</sup> Ebenso die umfassende Literatur über die *Prekṣā*-Meditation.<sup>108</sup>

Trotz der relativ guten Quellenlage kann die hier präsentierte Arbeit keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Die Untersuchung einiger wichtiger Aspekte<sup>109</sup> und Zeremonien wurde thematisch fokussierten Einzelstudien vorbehalten,<sup>110</sup> da das vorliegende Werk in erster Linie der Herausarbeitung des Systemcharakters der rituellen Kultur des Śvetāmbara Terāpanth dienen soll, und zwar anhand einer vergleichenden Darstellung und Analyse ihrer charakteristischen Merkmale, Strukturen und Verfahren. So wurde auch die Ritualliteratur, insbesondere die Gebrauchstexte, die in Hindi und Rajasthan verfasst sind, nur insoweit herangezogen, wie es für das soziologische Verständnis der religiösen Kultur und des Ritualzyklus des Terāpanth unbedingt notwendig erschien. Eine historisch-philologische Analyse der gesamten Ritualliteratur des Terāpanth wurde an keiner Stelle angestrebt. Die von den Ritual-Teilnehmern jeweils verwendeten Texte und die zur Analyse der Traditionen ausgewählten Quellen werden ausdrücklich genannt. Nur wenn signifikante Divergenzen vorliegen, werden Terāpanth-spezifische Phänomene ausdrücklich von dem allgemein jainistischen und jainologischen Hintergrund abgehoben. Dies gilt für Abweichungen der in den Texten beschriebenen von den heute beob-

achtbaren Praktiken und auch für emische und etische Interpretationen.<sup>111</sup>

## Feldforschung

Die in der Terāpanth-Literatur nicht ausdrücklich fixierten Aspekte im Latenzbereich des religiösen Systems wurden durch Dokumentation<sup>112</sup> der tatsächlichen, offiziellen und inoffiziellen Verhaltensabläufe und Einstellungen durch teilnehmende Beobachtung herauszuarbeiten versucht. Eigene Feldforschungen wurden vor allem zum Zwecke der Gewinnung von Informationen über die Riten, Organisationsformen und Handlungsweisen der Mitglieder und Anhänger verschiedener Jaina-Orden und Sekten unternommen. Ein lebendiger Eindruck von der Lebensweise der den Terāpanth-Orden unterstützenden Bīsa-Osavāla- (Osvāl) Mārāvārī-Familien konnte vor allem in den Jahren 1991-1992 durch teilnehmende Beobachtung der Aktivitäten der Terāpanth-Gemeinde in London gewonnen werden - insbesondere ihre transkontinentalen Mobilitätsmuster, Familienstrukturen, Hochzeiten, Klan- und Haushaltsriten, ihre religiösen Riten wie das *Samvatsarī Pratikramaṇa* und ihre periodischen Zusammenkünfte mit Verwandten aus anderen Teilen der Welt in ihren Herkunftsorten in Rajasthan. Zudem konnte die Interaktion von "britischen" Mārāvārī mit den Terāpanth-*Samaṇa* und Mitgliedern anderer Jaina-Sekten, Britischen Hindu und dem weiteren sozialen Umfeld untersucht werden. Im Rahmen einer Dokumentation des 128. *Maryādā-Mahotsava* (Fest der Regeln) im Jahre 1992 in Ladnun (Lāḍanūṃ) (Rajasthan) ergab sich die Gelegenheit zu einer Vielzahl von Beobachtungen und Interviews mit Asketen und Laien. Weitere Interviews wurden 1992 in Jaipur, Ahmedabad und Bombay durchgeführt. Im Kontext einer Dokumentation der *Cāturmāsa*-Feierlichkeiten und von Hochzeitsriten der Osavāla im Jahre 1993 in Rajaldesar (Bikaner-Distrikt) konnte der Autor der vorliegenden Arbeit auch den orthodoxen Ācārya Candanamala (Candanmal) (1914-2005) interviewen. Candanamala hatte sich im Jahre 1981 von Ācārya Tulsī losgesagt, weil er dessen modernistische Reformen nicht mittragen wollte, und gründete mit einer Gruppe gleichgesinnter Mönche und Nonnen den "Nava Terāpanth".<sup>113</sup> Im Anschluss an die Feldforschun-

<sup>106</sup> Sumeramala 1984, 1986, 1986-7 etc.

<sup>107</sup> Z.B. Tulsī 1949/1985b, 1991a, Mahāprajña 1982, 1984, 1987e, 1994c, 1995b, 1995c, 1999.

<sup>108</sup> Mahāprajña 1987d, 1988, 1989a, 1989b, 1992 etc., Zaveri 1991, 1992. Einen Überblick bietet Pratibha Pragyā 2017.

<sup>109</sup> Zum *Kalyāṇaka-Patra* siehe Flügel 2003a, zum Regelkodex der *Samaṇa-Śreṇī* siehe Flügel 2003b, zur Demographie und Netzwerkstruktur der monastischen Gemeinde siehe Flügel 2009.

<sup>110</sup> Zu den Todes- und Bestattungsriten und den Terāpanth-*Stūpa* siehe beispielsweise Flügel in Vorbereitung a, zu den Sühneritualen siehe Flügel in Vorbereitung b.

<sup>111</sup> Turner 1986: 20.

<sup>112</sup> Siehe insbesondere die Dokumentation der Terāpanth *Stūpa*-Konstruktionen in Flügel 1995, 2008c, 2010c, 2011a, in Vorbereitung a.

<sup>113</sup> Siehe Kapitel 10.2. Nach Abschluss der Dissertation im Jahre 1994 interviewte ich auch Ācārya Dr. Nagrāj (1917-2014), der sich ebenfalls von Ācārya Tulsī getrennt hatte. Das Interview fand

gen in Indien konnten viele offene Fragen durch briefliche Kommunikation mit dem Terāpanth-Zentrum in Ladnun und durch persönliche Kommunikation mit den Samaṇī, die London seit 1993 regelmäßig besuchen, geklärt werden.

Das für einen Vergleich mit anderen Jaina-Traditionen notwendige Quellenmaterial wurde bei früheren, der Untersuchung der Digambara-Tradition dienenden Feldforschungen und mit Hilfe informeller Kontakte mit Digambara-Laien in Delhi und Śravaṇabelāgoḷa (1988, 1992) beschafft, außerdem bei Zusammenkünften mit Tapā-Gaccha-Mūrtipūjaka in Delhi (1988) und London (1991). Daten über die soziale Organisation der Tapā-Gaccha-Mūrtipūjaka- und der Tristuti-Gaccha-Mūrtipūjaka-Mönche und -Nonnen wurden 1992 in Ahmedabad und Śatruṅjaya gesammelt. Die Sozialorganisation der Bisapanthi-Digambara-Mönche und -Nonnen wurde 1981 in Śravaṇabelāgoḷa, 1988 in Delhi und 1992 in Jaipur untersucht, und die der Sthānakavāsī in Ahmedabad und Bombay 1992. Informationen über den Digambara Terāpanth wurden u.a. durch Interviews im Terāpanth-Zentrum in Jaipur gewonnen. Die Interviews wurden in Englisch und in Hindi geführt, teilweise mit Hilfe von Übersetzern. Ergänzende empirische Informationen, die auf spätere Forschungsreisen oder Kommunikationen zurückgehen, sind durch entsprechende Zeitangaben gekennzeichnet.

## Methodologie

Je nach der Thematik der gesammelten Daten sowie dem Ziel der Darstellung der Ergebnisse bringt die vorliegende Monographie unterschiedliche theoretische Perspektiven und Analysemethoden ins Spiel, vor allem aus den Bereichen der Systemtheorie, der Phänomenologie, der Theorie kommunikativen Handelns und der Soziolinguistik.<sup>114</sup> Der multi-perspektivistische Ansatz dient der Ausleuchtung verschiedener Aspekte des religiösen Systems des Terāpanth.<sup>115</sup> Gleichzei-

tig werden verschiedene Theorien und Methoden getestet. Die Auseinandersetzung mit den vorhandenen soziologischen Deutungsmodellen in Bezug auf die Terāpanth-Materialien ist ein sehr wichtiger und wesentlicher Bestandteil dieser Studie.

Die Auswahl relevanter theoretischer Gesichtspunkte, welche neue Einblicke in die Jaina-Tradition zu eröffnen versprechen, konnte nicht nach Belieben erfolgen. Einerseits mussten sie Bezüge zu den leitenden Fragestellungen der Untersuchung, die sich an aktuelle sozialwissenschaftliche und indologische Diskurse anschließen, und andererseits Anschlusspunkte an die Semantiken der Jaina-Lehre und die dokumentierten Verhaltens- und Deutungsmustern der Jaina ermöglichen. Die gewählten Vergleichsperspektiven haben sich zu einem gewissen Maße selbst angeboten. Grundlegende Charakteristika des sozialen Systems der (Terāpanth-) Jaina mussten zunächst theoretisch modelliert werden, und zwar in einer Weise, die es ermöglichte, die blinden Flecke des Systems durch Perspektivenvariation auszuloten. Dazu war es nötig, einen abstrakten Beobachterstandpunkt jenseits der Jaina-Lehre einzunehmen.<sup>116</sup> In Umkehrung einer Bemerkung von Luhmann (2017: 1057) kann festgestellt werden, dass die Untersuchung der spezifischen Selektivität funktionaler äquivalenter Systeme, die selbst sehr abstrakte Bezugsprobleme formuliert haben, durch welche abstrakte Primärrelationen im Gegenstandsbereich erfasst werden, nur durch eine noch abstraktere Formulierung der Bezugsprobleme der soziologischen Analyse möglich wird - wenn über die Beschreibung der Tatsachen hinausgehende Erkenntnisgewinne erzielt werden sollen. Die systemtheoretische Vorstellung einer "polyzentrisch zersplitterten Gesellschaft ohne Basis und ohne Spitze," innerhalb derer monadische, rekursiv geschlossene grenzerhaltende Teilsysteme Umwelten füreinander bilden und sich entweder auf vertikaler oder auf horizontaler Ebene begegnen und sich durch gegenseitige Wahrnehmung auf Grundlage selbst-gesetzter Unterscheidungen reflexiv stabilisieren,<sup>117</sup> entspricht in

---

in seinem *Āśrama*, dem Acharya Shri Nagraj Ji Spiritual Centre statt. Außerdem konnte ich Nirman Vihar in Delhi und den in Devon (UK) lebenden Ex-Mönch Satish Kumar in London interviewen.

<sup>114</sup> Ähnlich Schögl 2016: "Systemtheoretische Begriffsfestlegungen [...] müssen ergänzt werden durch phänomenologische, ethnomethodologische, interaktionsanalytische und medientheoretische Beobachtungen des Sozialen."

<sup>115</sup> H. White 1973/1985: 20 bemerkt: "[G]iven the protoscientific nature of historical studies, there are no apodictic grounds for the preference of one mode of one explanation over another." Allerdings: "There does, in fact, appear to be an irreducible ideological component in every historical account of reality" (S. 21). Auch um den *Bias* des nach Gadamer (1960) zu einem gewissen Grad unumgänglichen Vorurteils zu minimieren, bietet sich der

---

methodisch kontrollierte Perspektivenwechsel an, ein Ansatz, den neben der Universalpragmatik von Habermas (1980-81) auch der dia-logische Ansatz von Lorenz 1998: 19 verfolgt. Michaels' 2016: 7 pragmatischer Schlussfolgerung ist grundsätzlich zuzustimmen: "Whom should we follow? My answer: all of them, whenever it is appropriate."

<sup>116</sup> Mannheim 1929: 237f. hat, wohl auch selbstkritisch, darauf hingewiesen, dass auch der "Stufe der Abstraktion" einer Theorie auf ihre sozialen Implikationen hin untersucht werden kann: "der Problemansatz, die Ebene der jeweiligen Problemstellung, die Abstraktionsstufe, aber auch die Konkretionsstufe, die man erreichen will, sie alle sind in gleicher Weise sozial seinsmäßig gebunden."

<sup>117</sup> Modifizierte Paraphrase von Habermas' 1992/1994: 67 Charakterisierung der Luhmannschen Systemtheorie.

vieler Hinsicht der in der subjektphilosophischen Jaina-Lehre in normativen Begriffen ausgedrückten Orientierung zur Welt, die allerdings selbst keine Gesellschaftstheorie anzubieten hat.

Die Systemtheorie hat sich daher als Ausgangspunkt der Untersuchung angeboten. Besonders attraktiv sind die von der Systemtheorie angebotenen Möglichkeiten der nicht-reduktionistischen Modellierung der Art und Weise, wie im selbstreferentiellen Bezug auf eine hochabstrakte philosophische Ontologie und Ethik - in einer Tradition wie die der Jaina - Sozialsysteme gebildet werden und "wie Systeme selbst sich durch Binnenabstraktionen ihres Relationsgefüges aus ihrer Umwelt ausdifferenzieren." Die Elemente des Systems existieren nicht unabhängig von dem System als solchem, sondern werden durch die selektive Selbstreferenz des Systems gebildet. Als Elemente können Aspekte einzelner Kommunikationen, bestimmte Attribute von Individuen oder andere systemrelevante Beziehungen selektiert werden.<sup>118</sup> Bei der Analyse solcher Selektionsleistungen müssen drei unterschiedliche Problembezüge beachtet werden: (a) historisch gegebene Problemstellungen, (b) darauf antwortende problembezogene Binnenabstraktionen innerhalb eines Systems (auf verschiedenen Abstraktionsebenen), und (c) darauf bezogene, nochmals abstrakter formulierte Bezugsprobleme der Wissenschaft, wie z. B. funktionale Äquivalenz und Selektivität. Die Luhmannsche Variante der Systemtheorie bietet in dieser Hinsicht wesentliche Vorteile gegenüber anderen philosophie- und religions-soziologischen Ansätzen.<sup>119</sup> Sie wurde gleichwohl, in Rücksicht auf ihre eigenen blinden Flecke, nicht als einziger theoretischer Bezugspunkt verwendet.

Theoretische Ansätze, welche die Teilnehmerperspektiven vernachlässigen und sich ausschließlich auf das Testen vorformulierter Hypothesen konzentrieren, können mehr oder weniger frei nach Forschungsinteresse angewendet werden.<sup>120</sup> Das hier gewählte Verfahren, die Jaina-Lehren in einen inneren Dialog mit anderen indischen und mit nicht-indischen Deutungsmodellen zu bringen, bietet dagegen die Möglichkeit, die Perspektiven miteinander zu vergleichen, ihre blinden

den Flecke auszuloten<sup>121</sup> und die Universalisierbarkeit zu prüfen.<sup>122</sup> Die Betrachtung mit Hilfe der Unterscheidung Selbstbeobachtung / Fremdbeobachtung bietet eine formale Einheitsperspektive an. Prinzipiell wird davon ausgegangen, dass die moderne Philosophie, die Sozialwissenschaften und die moderne Gesellschaft viel lernen können in ihren Dialogen mit der Jaina-Philosophie und -Praxis, und dass sie - wie die Jaina-Philosophen selbst<sup>123</sup> - durch Einbeziehung alternativer Wahrnehmungs- und Denkmöglichkeiten Erkenntnisgewinne erzielen können. Die grundlegenden philosophischen Beiträge der Jaina-Tradition zum Verständnis des Daseins mit Universalisierungspotential sind etwa ihre rationale Seelenlehre, Perspektivismus, Persönlichkeitstheorie, Handlungstheorie und die nicht-anthropozentrische Ethik gewaltlosen Wandels. Diese Philosopheme werden deshalb nicht nur relativistisch

<sup>121</sup> Vgl. Habermas 1980-81. Abgesehen von dem als "invariant" gesetzten "methodischen Prinzip" der "asymmetrischen Relationierung von Relationen" betont Luhmann 2017: 1060 ebenfalls die Notwendigkeit der Perspektivenvariation:

"Mit der Abstraktion und der Problemrelativität steigen die Risiken für alle konkreten Operationen, sei es der Forschung, sei es der Praxis. Als Risikoausgleich dient die Möglichkeit des Wechsels von Problemhinsichten. Diese Möglichkeit ist schon in den Systemen selbst angelegt, sie ist erst recht in der wissenschaftlichen Analyse gegeben. Sie ist unverzichtbares Korrelat des Abstraktionsprozesses selbst" (S. 1058).

<sup>122</sup> Neben der eklektischen Rezeption indischen philosophischen Gedankengutes im Europa des 19. Jahrhunderts und Pionierstudien wie Deussen (1894-17), der sich durch sein Werk schon von der "kolossalen Einseitigkeit" der europäischen Philosophie (insbesondere Hegels) zu lösen versuchte (Band 1.1. 1894: 36), den philosophischen Arbeiten der Jaina-Forscher Jacobi (1923), Glasenapp (1954) und den Impulsen von M. Webers (1916ab) vergleichender Kulturwissenschaft und Charles A. Moores *Philosophy East & West* (1951 ff.), sind in Bezug auf Südasien die komparativ angelegten philosophischen Werke von Staal (1961, 1988, 1990) und von Halfass (1981/1988) hervorzuheben, deren ideengeschichtliche Arbeiten die komparative Philosophie nun auch in Europa als ein neues Feld geisteswissenschaftlicher Exploration endgültig etabliert haben. Siehe Mall (2007). Halfass' Hinweise zur komparativen Methode, Phänomenologie und Hermeneutik sind in jüngerer Zeit unter anderen von Flood (2004) und Ram-Prasad (2018) aufgegriffen worden. Ein Interesse an der Auseinandersetzung zwischen der Jaina-Philosophie und der europäischen Phänomenologie und Existenzialphilosophie zeigt sich in Indien in einer Reihe unpublizierter Doktorarbeiten zum Thema, die von drei *Samañī* des Terāpanth, Aagam Pragya (2013), Rohini Pragya (2013) und Rohit Pragya (inzwischen: Sādhvī Rddhiprabhā) (2015), verfasst wurden, die als Nonnen bei Samari Kanta Samanata und Arun Kumar Mookherji von der Calcutta University europäische Philosophie studierten und ihre Dissertationen beim Jain Vishva Bharati Institute in Ladnun einreichten. Sozialwissenschaftliche Arbeiten sind noch immer rar.

<sup>123</sup> Vgl. die "Komponentenanalyse" 363 möglicher philosophischer Systeme (*Darśana*) im Svetāmbara-Kanon und den Kommentaren, nach Schrader 1902: 2-4 und Folkert 1975, 1993: 215-337. Siehe auch A.K. Jain (1975), King (2001) und ähnliche Publikationen.

<sup>118</sup> "Die Problemorientierung aktiviert die im System selbst mögliche Selektivität an Hand genau der Probleme, die das System lösen muß, wenn es diskontinuierlich zu einer komplexeren Umwelt bestehen will. Diese in Systemen problembezogen konstituierte Abstraktion wechselt mit den Problemstellungen, denen sie sich verdankt, und kann durch Abstraktion der Bezugsprobleme selbst gesteigert werden. Diese Möglichkeit greift die wissenschaftliche Analyse auf" (Luhmann 2017: 1057).

<sup>119</sup> Vgl. M. Weber 1922, Collins 1989, 1998.

<sup>120</sup> Vgl. Habermas 1992/1994: 68 zur Affinität von objektivierender Systemebeobachtung und klassischer Ethnologie des "Fremden."



als kulturelle Eigentümlichkeiten registriert, sondern zu einem Gegenstand einer problemorientierten philosophischen Auseinandersetzung als solcher.<sup>124</sup> Eine Kontrastierung zentraler Problemstellungen und Konzepte in den philosophischen Traditionen, die sich in europäischen und indischen Schulen über Jahrhunderte hinweg relativ unabhängig voneinander entwickelt haben, eröffnet die Möglichkeit, neue Problemhorizonte abzustecken, aufschlussreiche neue Gesichtspunkte zu gewinnen und innovative Argumentations-, Differenzierungs- und Integrationsstrategien zu entwickeln.<sup>125</sup> Der gewählte Ansatz entspricht in diesem Sinne dem des (dia-) logischen Pluralismus.<sup>126</sup>

Grundsätzlich wird im vorliegenden Werk versucht, die sozialen Implikationen des rituellen Systems der Terāpanth Jaina mit Hilfe des Begriffes der Systemtheorie theoretisch zu rekonstruieren. Dies vor allem durch ihren Vergleich mit alternativen und konkurrierenden religiösen Semantiken und Strategien mit Hilfe der Methode der eidetischen Variation. In diesem Zusammenhang werden die philosophischen Lehren, Regeln, Überzeugungen und die schematisch vorgeprägten religiösen Praktiken der (Terāpanth-) Jaina auch auf ihren empirischen Gehalt<sup>127</sup> und ihre pragmatischen sozialen Implikationen hin befragt. Zugleich soll der Latenzbereich ideologiekritisch aufgeschlüsselt werden, mit Hilfe von analytischen Begriffen wie "Asymmetrisierung von Differenzen" (Luhmann 1984), "Ausbeutung konversationaler Implikationen" (Grice 1975), "verdeckt strategisches Handeln" und "systematisch verzerrter Kommunikation" als "Abwehrstrategie" (Habermas 1980-81).<sup>128</sup> Die Validität der sich daraus ergebenden Interpretationsmöglichkeiten wurde

anhand der historischen Fakten und durch Interviews mit Teilnehmern und Experten getestet.

Der sich aus der Variation von systemtheoretischer und handlungstheoretischer Perspektive ergebende Erkenntnisgewinn ist ein doppelter. Zum einen soll das für das Verständnis der Sozialstruktur und der religiösen Systeme Südasiens bis heute unverzichtbare, von Dumont (1966) in die Südasiestudien eingeführte Theorem der "Hierarchie" (Teil-Ganzes-Beziehung)<sup>129</sup> aus dem Blickwinkel der Theorie sozialer Systeme in einer Weise neu formuliert werden, dass viele seiner bekannten grundlegenden theoretischen Problemen vermieden werden können.<sup>130</sup> Die Perspektive der The-

<sup>124</sup> Anders als in der Zeit der klassischen Ethnologie (vgl. Hartman 2007) sind kulturelle Differenzenerfahrungen heute, in einer Periode rasant voranschreitender Globalisierung, Teil des Alltags. Zugleich ist eine Tendenz zur Einebnung kultureller Differenzen beobachtbar. Inzwischen existiert eine Vielzahl von Diskussionsforen für interreligiösen Austausch und für Debatten zwischen Vertretern unterschiedlichster philosophischer Schulen, und von neuartigen Fusionsversuchen. Asiatische Philosophie wird heute in Philosophie-Kursen in aller Welt gelehrt.

<sup>125</sup> Die von Said (1978/1985) forcierte Kritik des Orientalismus als Vehikel des Kolonialismus und Imperialismus zeigt einmal mehr, dass zwar die Methoden wertfrei sein können, doch nicht die Fragestellungen und Anwendungsbereiche der Geisteswissenschaften, die unweigerlich situationsgebunden sind. Auch die Kritik des Orientalismus und die vergleichende Untersuchung der Kontexte philosophischer Problemstellungen sind kontextgebunden.

<sup>126</sup> "Wenn man seine Einsichten mit denjenigen anderer vergleicht und aus dem Verhältnis der Übereinstimmung mit anderer Vernunft die Wahrheit entscheidet, ist das der logische Pluralismus" (I. Kant, in Sandkühler 1999: 1258).

<sup>127</sup> Zur Methodik vgl. z. B. König 1967/1977c: 104.

<sup>128</sup> Habermas 1980: 418 (zu Grice), 445.

<sup>129</sup> "[T]he principle by which the elements of a whole are ranked in relation to the whole" (Dumont 1966/1980: 66). Vgl. Eliades (1949) 1965, 1957 Begriff der Hierarchie. Nach eigenen Angaben wurde Dumont jedoch vor allem von Mauss und von dessen Schüler Bouglé (1908) beeinflusst. Mauss, "Divisions et proportions des divisions de la sociologie," AS N.S. 2 1927, nach Oeuvres 3: 214, in Fournier 1994/2006: 250, begründet den soziologischen Holismus der Durkheim-Schule folgendermaßen: "Everything in society, even the most specialized thing, is, and is above all, a function and an operation. Nothing can be understood except in relation to the whole, to the collectivity as a whole and not in relation to separate parts. There is no social phenomenon that is not an integral part of the social whole." Im Jahre 1938 versuchte Mauss (ebd., S. 317f.) diesen funktionalistischen Ansatz von den Modellen des zeitgenössischen europäischen Korporatismus zu unterscheiden. Von Dumont wurde erst spät das Werk von Othmar Spann entdeckt, einem der Hauptvertreter dieser Richtung, welches die strukturlogischen Grundlagen des Hierarchie-Modells im Begriff der "Gezweigung" vorweggenommen hat, des Konzepts der Ausdifferenzierung eines Ganzen in seine Teile: "In der Ausgliedertheit der Ganzheit allein liegt die Wirklichkeit des Gliedes" (Spann 1914/ 1923: 131). Dumont 1977: 205f. Fn. 2 bemerkte später: "I am perhaps only reviving a previous approach. [...] Yet there is certainly this essential difference: my view is purely descriptive, analytical, and comparative; it is neither dogmatic nor normative": "Othmar Spann anticipated the present study" but "[i]n his zeal for 'universalism' he did not realize that any attempt to subdue its opposite could only issue in a combination of the two as disastrous as any other on that level" (S. 212f. Fn. 1). Siehe auch Dumont 1986: 238 Fn. 2, 247, Fn. 1. Während Bollnow 1939: 315 in O. Spanns "Orientierung an der Ganzheit" gar einen "Verrat an der geschichtlichen Existenz" sehen will, wie die Kritiker Dumont's am Hierarchie-Modell, erkennt die Jaina-Epistemologie den Erkenntniswert der Wahrnehmung des Universellen im Besonderen an. Nach TS 1.34 wird sie durch Anwendung der "synthetischen" oder *Samgraha*-Perspektive erzeugt, die allerdings nur eine von sieben komplementären epistemologischen Perspektiven (*Naya*) ist. Siehe dazu Balcerowicz 2001b, 2001c, 2003b: 39f., der die "Sieben-Naya-Lehre" der Jaina sogar auf die *Samgraha*-Perspektive reduzieren will: "Essentially, all the examples of the application of 'the doctrine of the seven-fold modal description' pertain to one and the same problem: how to relate the whole and its parts, the problem entailed by the question of the relation between permanence and change."

<sup>130</sup> Zur Teil-Ganzes-Beziehung in alteuropäischen Semantiken siehe vor allem Luhmann 1997: 912-31. Zur historischen Kontextualisierung und kritischen Diskussion von Dumonts Konzept siehe

orie des “kommunikativen Handelns” ermöglicht zum anderen neuartige Analysen der Mikrogeschichte und von Interaktionssystemen in direktem Anschluss an die Teilnehmerperspektive. Beide kommunikationstheoretischen Ansätze, die Systemtheorie und die Theorie kommunikativen Handelns, haben ihre Wurzeln in Husserls Phänomenologie, doch sind sie, wie Habermas (1973: 14) feststellt, nicht widerspruchlos in ein einheitliches theoretisches Modell integrierbar.<sup>131</sup> “Beide Paradigmata, Lebenswelt und System, haben ein Recht; ein Problem stellt ihre Verknüpfung dar.” Als Lösungsvorschlag bietet er den Begriff eines zweistufigen, System und Lebenswelt miteinander in Beziehung setzenden Begriffs der Gesellschaft an, der die zentrale Problematik der modernen Welt reflektieren soll, nämlich die Tendenz zur “Kolonialisierung der Lebenswelt” durch systemische Prozesse.

---

unter anderen die Aufsätze in Madan (1982), Galey (1984) und R. S. Khare (2006), sowie Marriott (1969), Yalman (1969), Leach (1971), Fuchs (1988), Assayag (1997), Lardinois (1997), Parry (1998), Celtel (2005), Parkin (2009).

<sup>131</sup> Habermas & Luhmann 1971. Dumont 1980: 239-45 unterscheidet den “statischen” “Strukturbegriff” der “Hierarchie” (“there is no substance,” aber: “orientation to the whole,” “encompassing of the contrary”), dessen diachronischer Aspekt der Prozess der “Differenzierung” einer immer schon vorausgesetzten zeitlosen Ganzheit sei, von Hegels dialektischem Bewegungsbegriff der “Aufhebung” durch Negation, der von einem Begriff der “undifferenzierten Substanz” (Substantialität des Seins) ausgehend erkläre, wie eine gänzlich neue differenzierte Totalität entstehen könne. Halbfass 1983: 56f. ist ihm darin gefolgt, doch weist er darauf hin, dass Hegel die Vorherrschaft des bestimmungslosen Substanzdenkens gerade in Indien verortet, wo “das geschichtliche Subjekt in seiner Besonderheit und Unterschiedenheit” philosophisch nicht anerkannt werde (Substantialität des Ganzen). Dumonts Terminus überschneidet sich auch mit Gramscis Begriff der “Hegemonie” (siehe allerdings Dumont: “every time a notion gains importance, it acquires the capacity to encompass its contrary” (S. 245)) und mit Hackers 1983: 12 späterem Terminus des “Inklusivismus” (“aufhebende” Unterordnung durch Erklärung: “die Vorstellung einer fremden religiösen oder weltanschaulichen Gruppe sei identisch mit dieser oder jener zentralen Vorstellung der Gruppe, zu der man selbst gehört”). Auf den noch zu leistenden Vergleich mit dem Begriff des Inklusivismus hat Halbfass 1981: 300ff., 1983: 46 hingewiesen, der mit Bezug auf Matilal [1981: 18] “[b]ei den Jains” eine anderes Verfahren als das der “vertikalen” unterordnenden Identifikation bestimmter Elemente zu beobachten glaubt: “einen eher additiven, andere Lehren horizontal nebenordnenden und als Bestandstücke der eigenen Fülle auslegenden Inklusivismus”: “In beiden Fällen wird gegenüber den anderen Lehren ein überlegener Standort der Reflexion, ein Durchschauen ihrer Einseitigkeiten und Beschränkungen beansprucht” (S. 51f.): “Hiermit verbunden ist eine weitgehende Bereitschaft zur Umdeutung bzw. Reinterpretation, die generell mit dem Inklusivismus eng verbunden ist. - Wir haben hier nicht bloß nebeneinander bestehende Systeme [...], sondern eine Vielzahl von Prozessen “gegenseitiger Durchdringung, - ‘Absorption’, ‘Synthese’ und ‘Akkommodation’” (S. 53f.), die ebenso unter den Begriff Inklusivismus fallen können.

Trotz Zulassung des Perspektivenwechsels stellt der theoretische Rahmen von Habermas selbstverständlich nur eine unter vielen Möglichkeiten dar, Erkenntnisgewinne zu erzielen. Aus dem Blickwinkel der von K. Mannheim (1929) entwickelten Theorie der Standortgebundenheit des Denkens, der sich auch die Jaina-Philosophie nicht einfach mit Hinweis auf das Ideal des allwissenden *Kevalin* entziehen kann, wird nicht nur Dumonts auf die Brahmanen fokussiertes, monistisches Hierarchiemodell der indischen Gesellschaft relativiert, sondern auch die systemkritische Verknüpfung von systemtheoretischen und universalpragmatischen lebenswelttheoretischen Perspektiven bei Habermas, und Mannheims Theorie des Relationismus selbst. Schließlich sind noch weitere theoretische Gesichtspunkte möglich, nicht zuletzt die, die von den Jaina selbst gelehrt werden, wie beispielsweise die Theorie der Komplexität der Wirklichkeit (*Anekānta-Vāda*) und die Lehre von den “sieben”,<sup>132</sup> sich gegenseitig ergänzenden epistemologischen “Standardgesichtspunkten” (*Naya*). Trotz der von Luhmann (1980: 12f.) hervorgehobenen ungelösten theoretischen Schwierigkeiten, die sich aus Mannheims Festhalten am objektiven Wahrheitsbegriff ergeben, anstelle, wie er selbst, die Funktion des Kodes wahr / unwahr zu beobachten,<sup>133</sup> erscheint Mannheims Strategie der “Umrechnung und Übersetzung” standortbezogenen Wissens mit Hilfe des Kriteriums “relativ höherer Kommensurabilität und Umrechenbarkeit semantischer Strukturen”<sup>134</sup> als Heuristik für die empirische Forschung nützlich. In den theoretisch orientierten Kulturwissenschaften wird genauso in der Forschungspraxis verfahren. Übersetzungsprobleme spielen jedoch auch schon bei Prozessen dialogischer Wahrheitsfindung im persönlichen Gespräch eine entscheidende Rolle.

## Übersicht über die Kapitelgliederung

Die Arbeit beschreibt in vier Teilen (I) Grundprinzipien, Geschichte, Organisation und Rituale des Terāpanth-Ordens, (II) die Rolle der Laien innerhalb der “vierfachen” Gemeinde des Terāpanth (Mönche, Nonnen, männliche Laien, weibliche Laien) im regionalen und gesamtindischen (und globalen) Kontext, (III) die beobachtbaren ritualisierten Interaktionsmuster zwischen Terāpanth-Asketen, Laien und Nicht-Jaina, und (IV) schließt mit einer zusammenfassenden Betrachtung der Rolle der Terāpanth Jaina-Tradition in

<sup>132</sup> Balcerowicz 2003b: 45.

<sup>133</sup> Luhmann 1990: 169.

<sup>134</sup> Siehe dazu Elias 1983. Vgl. Flügel 2010a.

Indien und der Jaina-Lehre als Philosophie der Freiheit aus der Sicht der vergleichenden Philosophie.

(I) Im ersten Kapitel wird der historische und theoretische Kontext der Arbeit erläutert. Dabei werdender koloniale Hintergrund des modernen Jainismus skizziert, die Frage des "Jaina-Rechts" angesprochen und die historische Verquickung sozialpolitischer Interessen bei der "Entdeckung" des Jainismus thematisiert. Die heutigen theoretischen Debatten der Jaina-Forschung über die gesellschaftliche Rolle der Grundproblematiken der Jaina-Lehre und die sogenannte "Jaina-Identität" werden in diesem Kontext diskutiert. Prinzipiell wird vorgeschlagen, die in der Südasienforschung vorherrschenden Applikationen der neukantianischen Werttheorie durch kommunikationstheoretische, insbesondere systemtheoretische Perspektiven abzulösen.

Im zweiten Kapitel werden die, bisher nur Spezialisten bekannten, generellen jainistischen und jainologischen Hintergründe zusammengefasst, soweit dies für das Verständnis der modernen (Terāpanth-) Jaina-Tradition notwendig erscheint. Dabei steht die Analyse der Strukturgeschichte der wichtigsten heutigen monastischen Organisationen - mit Ausnahme des Śvetāmbara-Terāpanth - im Vordergrund. Grundsätzlich wird, im Anschluss an H. Jacobi und andere, dafür optiert, den Jainismus als eine orthogenetische Steigerungsform und Gegenbewegung des vedischen Ritualismus zu sehen.<sup>135</sup> Die Rolle, die Mahāvīra, der vermeintlich "vierundzwanzigste und letzte Prophet des gegenwärtigen Weltenzyklus" der Legende nach gespielt haben soll, wird primär als retrospektive Konstruktion der frühmittelalterlichen Jaina-Universalgeschichten angesehen.<sup>136</sup> Der Standarddarstellung von Mahāvīra in der akademischen Literatur als "zweitem historischen Propheten nach Pārśva," doch "eigentlichem Religionsgründer," wird ebenfalls mit Skepsis begegnet.<sup>137</sup> Das Kapitel schließt mit Analy-

sen sowohl des klassischen pentadischen Gesellschaftsmodells der Jaina, dessen fünftes Element zugleich den Gesamtzusammenhang repräsentiert, als auch der Differenzierungsstruktur der Jaina-Sekten.

Im dritten Kapitel werden nach einer Darstellung des historischen Hintergrundes die sektenspezifische Lehre, die Organisationsstruktur und das streng geregelte monastische Leben und Zeremoniell der Terāpanth-Mendikanten behandelt. Im Vordergrund steht die Diskussion der Funktion von Regeln innerhalb eines übergreifenden Kommunikations- und Handlungssystems. Das Verhältnis von Text und Kontext wird gegenüber den Standardmodellen aus der Sicht der Systemtheorie neu bestimmt. Die Theoriediskussion dient einem vertieften Verständnis der Funktion der Terāpanth-spezifischen Formen asketischer Selbsteinschränkung (*Maryādā*), der sich daran anschließenden Stufenfolge monastischer Ränge, der damit verbundenen Art und Weise der Arbeitsteilung, und dem Vergleich des Tagesablaufs der Mönche mit den in den Schriften formulierten Regeln und Paradigmen. Die dargestellten Verfahren der Übernahme von Gelübden, also Formen der freiwilligen Selbstbeschränkung, institutionalisierter Formen der Beobachtung der Selbstbeobachtung, und das komplementäre Verhältnis von Verhaltenskodexen und Verehrungskodexen werden systemtheoretisch interpretiert.

Im vierten Kapitel wird über die soziale Herkunft der Terāpanth-Mendikanten und die engen historischen Verbindungen des Ordens mit den Osavāla-Kasten in Rajasthan gehandelt. Die Fragen des Verhältnisses von Religion und Politik sowie die Replikation sozialer Kategorien in der monastischen Sphäre und monastischer Kategorien in der Gesellschaft stehen dabei im Vordergrund. Theorien der Jaina-Identität und Modelle des Verhältnisses von Sozialstruktur und Semantik werden ebenfalls diskutiert.

Das Kapitel fünf befasst sich eingehend mit den Initiationszeremonien, wobei Spezifika des Terāpanth-Or-

<sup>135</sup> Siehe dagegen Deo 1956: 54-6 zu Upadhyes 1939: \*13 "Magadhan Religion," sowie Alsdorf 1962, Bronkhorst 2007, 2011, und andere, die einen nicht-vedischen, gleichsam indigenen Ursprung vermuten.

<sup>136</sup> In denen einige wenige, schwer identifizierbare historische Daten in einer von Legende und Hagiologie "überwucherten" Form vorliegen, wie Bruhn 1954: 114ff., 1961: 7 konstatiert.

<sup>137</sup> Mahāvīra erscheint als Religionsgründer (*Ādikara*) in Uvav 16, nach Schubring 1926: 9, 12 in Utt 2.29, DVS 4, sowie bei Leumann 1934: i ("Jinismus [...] gegründet von Jina' oder, Mahāvīra"), Bruhn 1969: 2 ("Mahāvīra, the actual founder of Jainism"), Mette 1973, 1991, Dundas 1992: 12-21, 2002: 19, 32, Bhatt 1993: 85 etc. Fraglich bleibt in der indologischen Literatur nur, ob Pārśva ebenfalls eine historische Persönlichkeit war und ggfs. Elemente der überlieferten Jaina-Lehre vorgeformt hatte. M. Weber (1915-16) 1922/1978 II: 218 ist präzise in seiner Bezeichnung von Mahāvīra als "Stifter des Jaina-Ordens." Skeptisch in Bezug auf Pārśvas historischer Existenz, die neben Colebrooke 1807/1837: 212 ("perhaps

the real founder of the sect") und Stevenson 1848: xii vor allem von Jacobi 1879a: 5, 1880c: 162 ("Pārśva was the real founder of Jainism") und Schubring 1935 § 16: 24 postuliert wurde ("andere Stellen beglaubigen ihn als geschichtliche Persönlichkeit" - er spricht von den "beiden Stiftern" (S. 25/30): "Wir haben in Vardhamāna Mahāvīra nicht den Begründer der Kirche, sondern den Erneuerer der Lehre des Pārśva zu sehen" (§ 3: 5)), sowie Caillat 1978, äußerten sich neben A. Weber 1858 (der den Jainismus als einen Zweig des Buddhismus betrachtete), Bhatt 2009: 6 und Bruhn 2003: 74f., dessen spätes Fazit vom Verfasser geteilt wird: "Perhaps we do not know *anything* reliable about the two personalities." Sowohl der frühe wie auch der klassische Jainismus sind nicht geistige Produkte einer einzigen Persönlichkeit, selbst wenn Mahāvīra eine entscheidende Rolle für den frühen Jainismus gespielt haben sollte. Der Gründungsmythos selbst erscheint daher fraglich.

dens im Kontext genereller jainistischer Paradigmata und Praktiken diskutiert werden. Das Eingangskapitel bieten erstmals Analysen der paradigmatischen frühen Darstellungen der Entsagung Mahāvīras, der Legenden von der Einführung der Weihezeremonien durch Mahāvīra, und der Traditionsbildung durch die Interpretationen der Implikationen der bei der Weihe zu gelobenden *Mahāvratā*. Die anschließend untersuchten empirisch beobachtbaren Rekrutierungsverfahren und Entsagungsmotive werden durch die Theorie der interaktiven Validierung subjektiver Erfahrungen erklärt. Die im Zusammenhang der Rekrutierung feststellbaren rhetorischen Verfahren werden im Zusammenhang der vor allem für hierarchisch strukturierte Gesellschaften charakteristischen Doppelbindungsverhältnisse diskutiert.<sup>138</sup> Die an die Konvertierungsverfahren anschließenden Weihezeremonien des Terāpanth werden aus vergleichender Perspektive betrachtet und als ein Schlüsselement im Kontext eines umfassenden "sozialen Dramas" analysiert. Die vorgeschlagene funktionalistische Interpretation deutet auf einen intrinsischen Zusammenhang zwischen der individuellen Weltentsagung und der rituellen Regeneration des sozialen Ganzen der religiösen Gemeinde.

(II) Nach einer zusammenfassenden Darstellung der Geschichte und Funktion der Kategorie des Jaina-Laien in Kapitel sechs wird in Kapitel sieben das Terāpanth-spezifische Ritual der Laieninitiation geschildert. In diesem Zusammenhang wird gezeigt, inwieweit die rituellen Kategorien der Jaina innerhalb der Struktur des vorausgesetzten hierarchischen Systems des brahmanischen Ritualismus erweiterte Handlungsräume eröffnen, durch "semantische Techniken, welche Distanz zu den traditionellen Sozialunterscheidungen anzeigen."<sup>139</sup> Die historische Bedeutung des Jainismus, seine sozialen Implikationen, so das Argument, ergibt sich aus seiner spezifischen Differenz zum strukturgegeschichtlich notwendig komplementären Brahmanismus.<sup>140</sup>

<sup>138</sup> Simmel 1908: 109 schreibt über Überordnung und Unterordnung:

"Der Mensch hat ein inneres Doppelverhältnis zum Prinzip der Unterordnung: er will zwar einerseits beherrscht sein [...]. Nicht weniger aber brauchen sie die Opposition gegen diese führende Macht, sie bekommt so erst, gleichsam durch Zug und Gegenzug, die richtige Stelle im inneren Lebenssystem der Gehorchenden." Elias (1933) 1983: 391f.

"Man schließt oft die Augen vor der Tatsache, daß in der einen oder anderen Form die Zwänge, die machtstärkere auf machtsschwächere Gruppen ausüben, als Zwänge der machtsschwächeren auf die machtstärkeren, auch als Zwänge zum Selbstzwang, wieder in den letzteren zurückkehren."

<sup>139</sup> Luhmann 1997: 1020.

<sup>140</sup> Vgl. Jaini 1985b: 87, Mahias 1985: 43.

(III) Kapitel acht und neun sind insofern von zentraler Bedeutung, als dass in ihnen rituelle Interaktionen zwischen den unterschiedlichen Kategorien des Terāpanth im zeit-räumlichen Gesamtkontext des rituellen Jahres geschildert und die damit im Zusammenhang stehenden spezifischen Differenzen zum altindischen brahmanischen System skizziert werden.

In Kapitel acht wird einerseits die Komplementarität der alten, allgemein-jainistischen obligatorischen "Sühneriten" (*Āvaśyaka*) in ihren Terāpanth-Varianten und der modernen, zum Zwecke der Implementierung der ordensspezifischen Regeln (*Maryādā*) kollektiv durchgeführten "Anwesenheitszeremonien" (*Hājarī*, *Maryādā-Mahotsava* etc.) innerhalb des religiösen Jahreszyklus des Terāpanth hervorgehoben und ihre Funktion innerhalb des rituellen Systems analysiert.

In Kapitel neun werden andererseits die Organisationsweise der vorgeschriebenen Wanderungen der Asketen und die damit verknüpften Prestigekämpfe der lokalen Laienschaft untersucht. Es wird die These vertreten, dass die Struktur des religiösen Jahres des Terāpanth auf dem alten Gedanken einer periodischen, rituellen Erneuerung der Gesellschaft basiert. Dabei werden altindische jainistische Elemente, die teilweise im 19. Jahrhundert "wiederbelebt" oder "neu erfunden" wurden, mit modernen Formen des politischen Rituals in einer Mönche und Laien kunstvoll integrierenden Weise verknüpft. Das zugrundeliegende System der Arbeitsteilung zwischen den verschiedenen Laiengemeinden und den Wandergruppen von Mönchen und Nonnen im Kontext vorgegebener Verhältnisse in Religion, Politik und Ökonomie, drückt sich im System der zeremoniellen Gaben aus, die als "Rückgaben" an den *Ācārya* konzipiert sind, dessen königgleiche Rolle die Bedingung der Möglichkeit der Konstituierung der vierfachen Gemeinde, ihrer Darstellung und ihrer korporativen Einheit zugleich symbolisiert. Ähnliche rituelle Formen sozialer Reproduktion können auch bei anderen Jaina-Sekten beobachtet werden. Das Kapitel schließt mit einer Untersuchung der komplementären Beziehung zwischen Askese und Devotion am Beispiel des *Guru-Vandanā*-Rituals.

In Kapitel zehn werden die historischen politischen Implikationen des rituellen Systems der Terāpanth, in welchem altindische Riten und moderne Organisationsformen verknüpft sind, untersucht. Diese Implikationen werden im Zusammenhang der Schilderung der internen Auseinandersetzungen um die Reformen *Ācārya* Tulsī in der Zeit nach der indischen Unabhängigkeit diskutiert. Es wird gezeigt, inwiefern Religion und Politik und Ökonomie auch im Kontext des modernen, säkularen indischen Staates und der Globalisierung Hand in Hand gehen, und in welcher Weise das ritu-

elle System der Terāpanthī nicht nur eine sozial konstitutive, sondern, vor allem in Bezug auf die dominante soziale Positionen einnehmenden Anhänger, auch eine legitimierende Funktion hat.

(IV) Kapitel elf betrachtet die Rolle der Terāpanth Jaina-Tradition in Indien und fasst die wichtigsten sozialen Implikationen zusammen, welche sich aus der Untersuchung der Geschichte und Organisationsform des rituellen Systems des Terāpanth ergeben haben. Dabei steht die Frage des Verhältnisses unterschiedlicher Systembezüge im Vordergrund, insbesondere der System-zu-System-Verhältnisse von Religion, Politik und Ökonomie.

Kapitel zwölf zum Jaina-Begriff der Freiheit kommt zurück auf die Frage der Beziehung zwischen Persönlichkeitsstruktur und Sozialstruktur und auf die Konsequenzen der in der Arbeit vertretenen These, dass das Persönlichkeitsmodell der Jaina bestimmte soziale Implikationen hat. Der abschließende Vergleich des karman-theoretischen Persönlichkeitsmodells der Jaina mit dem Persönlichkeitsmodell der Luhmannschen Systemtheorie will zeigen, dass in beiden Fällen die Person als gesellschaftliche Form betrachtet wird, und individuelle Freiheit entweder nur als metaphysische Freiheit oder als innere psychische Freiheit und als Indifferenz gegenüber dem sozialen System denkbar erscheint. Auch darin erweist sich strukturelle Homologie zwischen Aspekten der klassischen Jaina-*Karman*-Theorie und der Systemtheorie welche die partielle Übersetzung der beiden Theoriesprachen im Verlauf der Analyse erleichtern und die Frage nach ihren ähnlichen sozialen Funktionen aufwirft.