

Protestantische und Post-Protestantische Jaina-Reformbewegungen

Zur Geschichte und Organisation der Sthānakavāsī IV¹

Peter Flügel

Klaus Bruhn gewidmet

Zur Soziologie monastischer Schulen

Ein Philosoph, der in einer langen Schultradition steht, ist in der Regel einflussreicher als ein Autodidakt ohne institutionellen Rückhalt und Schülerschar. So lautet das Hauptargument des Philosophiesoziologen COLLINS (1989: 107), demzufolge die inhaltliche Ausarbeitung eines philosophischen Gedankens nicht nur an das Medium der Schrift, sondern vor allem an langfristige ökonomische und politische Unterstützung gebunden ist. Nur auf der Grundlage dauerhafter materieller Unterstützung können durch Lehrer-Schüler-Beziehungen und intellektuelle Allianzen gestiftete geistige Traditionen durch kumulative Anstrengung ein hohes begriffliches Abstraktions- und Reflexionsniveau erreichen. Materiell abgesicherte Schultraditionen tendieren eher dazu, sich zu organisieren und sich in Subgruppen oder Netzwerke mit

1 Ich danke meinen Hauptinformanten Ācārya Śivmuni, Pravartaka Amar Muni, Pravartaka Suman Kumār, Salāhakāra Ratanmuni, Upādhyāya Ravīndramuni, Mantrī Śirīṣmuni, Sādhvī Arcanā, Sādhvī Smṛti, Upapravartinī Saritā, Sohanlāl Sañcetī, Narendra Sañcetī, Padam Jain, Hīrālāl Jain, Puruṣottam Jain, Ravīndra Jain, Ratan Jain (Amarsiṅha Sampradāya = Pañjāb Lavjīrṣi Sampradāya/Śramaṅsaṅgh), Upapravartaka Dineśmuni (Amarsiṅha Jīvrāj Sampradāya/Śramaṅsaṅgh), Gaṇādhipati Umeśmuni (Dharmadāsa Sampradāya/Śramaṅsaṅgh) und Muni Padmacandra (Jaymalgacch). Alle Übersetzungen ohne Namensangabe stammen vom Autor. Die Forschungen im Jahre 2011 in Indien und London wurden finanziert durch Fellowship AH/I002405/1 des Britischen Arts and Humanities Research Council (AHRC).

klar gegeneinander gestellten Positionen zu spalten, die sich durch Rivalitätsbeziehungen gegenseitig stützen. Materiell ungesicherte Schulen sind dagegen gezwungen, sich zusammenzuschließen und knappe Ressourcen zu teilen. Sie sind in der Regel weniger stark formal organisiert. Die mit materieller Abhängigkeit verbundene Einschränkung der Dissensmöglichkeit ist, so COLLINS (1998: 191), der Weiterentwicklung der Philosophie abträglich:² “Strong schools subdivide; weak schools ally”. Dennoch vertritt COLLINS kein reduktionistisches Modell.

COLLINS (1998: 64f.) unterscheidet vier durch Kombination der Dimensionen „Weltanschauung“, „Organisation“, „synchronisch“ und „diachronisch“ gebildete Varianten des Begriffs der „philosophischen Schule“: 1. “schools of thought”, 2. “transmission of intellectual influence”, 3. “chains of personal relationship”, und 4. “organisations”. Sein analytischer Schwerpunkt liegt auf Nr. 3: Untersuchung der historischen Reihen persönlicher Beziehungen zwischen Lehrern und Schülern, Mitstreitern und Opponenten, die nach COLLINS nicht in erster Linie durch gemeinsame Ideen und Werte zusammengehalten werden, sondern sich vermittels historisch verketteter Interaktionsrituale (*interaction ritual chains*) emotional miteinander verbunden fühlen.

Für das Verständnis der Entwicklung der Jaina-Schulphilosophie ist eine solche, an DURKHEIM anschließende, soziologische Perspektive hilfreich; auch wenn sie die Ideen- oder Geistesgeschichte (Stichwort: “schools of thought”, “transmission of intellectual influence”) nur ergänzen, doch nicht

2 “The higher the eminence of philosophers, the more tightly they are connected to intergenerational chains of other eminent philosophers, and to horizontal circles of the intellectual community. Intellectual creativity proceeds through the contemporaneous development of rival positions, dividing up the available attention space in the intellectual community. Strong thought-communities, those that have strong external (religious or political) support for their institutional base, subdivide to maximize internal distinctiveness; weakly supported thought-communities disappear or amalgamate by syncretism. External conditions thus affect the content of ideas indirectly by affecting the space available in the internal field of the intellectual community. The content of philosophies, the degree of abstraction and self-conscious reflection upon intellectual operations, depends on how many generations’ intellectual networks maintain continuity under conditions of creative rivalry. New positions are produced by competitive appropriation of prior ideas and by negation of preexisting positions along the lines of greatest organizational rivalry” (COLLINS 1989: 107).

ersetzen kann. Die indischen *guru-śiṣya* Beziehungen und die daraus erwachsenden Linien geistiger Abstammung (*paramparā*) und Orden (*gaṇa*, etc.) könnten bei der Entwicklung dieses Forschungsprogramms Pate gestanden haben. Sie werden von COLLINS jedoch genauso wenig wie die soziologischen und sozialanthropologischen Theorien der Sekte, der segmentären Lineage oder der Schismogenese angesprochen. In einem allzu kurzen Überblick wird die Geschichte der Jaina-Philosophie (“intellectual stability in minor long-term niches”) kommentarlos als Beispiel für den prinzipiellen Unterschied von „organisatorischer Fragmentierung“ und „intellektueller Spaltung“ angeführt.³

Die über die Geschichte der Spaltungen und Zusammenschlüsse der Sthānakavāsī-Traditionen bekannten Tatsachen sind mit COLLINS’ genereller Theorie nicht immer in Übereinstimmung zu bringen. Der Grund dafür ist seine Vernachlässigung institutioneller Faktoren.⁴ Problematisch ist vor allem der daraus resultierende eindimensionale Begriff der „Stärke“ einer Schule. Der kontinuierliche Einfluss einer monastischen Schule, also einer Organisation oder/und eines thematisch eingegrenzten Diskurses, dessen philosophische Originalität und langfristige Wirkung durch soziale Faktoren

-
- 3 Die vier analytisch unterschiedenen Begriffe der philosophischen „Schule“ werden in die Untersuchung konkreter Fälle nicht eingebracht. Statt dessen wird die Unwahrscheinlichkeit der Jaina-Philosophie betont, mit welcher der Autor sich allerdings wenig befasst hat: “One would hardly expect that naked fanatics who carried asceticism to the extremes of covering their bodies with filth or starving themselves to death would care much about creating an abstract philosophy much less one of harmony and compromise. Once again we see that it is the interaction of positions within the intellectual space that shapes intellectual development, much more than the conditions of life which constitute each sect separately” (COLLINS 1998: 255). Auf S. 214 verbindet COLLINS in einem Lineagediagramm “Jainism” und “Vaisnavism” mit den Pudgalavādin.
- 4 In Bezug auf den religiösen und sozio-politischen Einfluss der Jaina-Orden kam der Autor zu dem entgegengesetzten Schluss: “the better the organization of a group, the greater its potential size, and the greater its size, the greater its potential influence” (FLÜGEL 2006b: 324). Die generelle Vernachlässigung des Studiums der “social organisation of sects” im Hinduismus registriert auch A.M. SHAH (2006: 222): “Institutional arrangements played an extremely important role in the growth of every sect” (ebd., S. 244). Allgemein zur Neutralisierung des Einflusses von Kontextfaktoren und der Reduktion der Wahrscheinlichkeit von Schismen durch Organisation siehe auch FINKE/SCHETLE (2009: 22f., 25), die darauf hinweisen, dass (ohne institutionelle Gegensteuerung) “one of the more consistent findings is that group size increases the likelihood of schisms” (ebd., S. 18).

keinesfalls garantiert ist,⁵ kann nicht allein an externen Faktoren festgemacht werden,⁶ sondern, wie zum Beispiel LUHMANN (1977/82: 176-181) Theorie sozialer Systeme postuliert, gerade umgekehrt, vor allem an der durch intern festgelegte Regeln und Semantiken (im Falle des Jainismus/Jainismus: asketische Regeln, Rituale & Dogmatiken) reproduzierten relativen Kontextunabhängigkeit und Selektivität der systemerhaltenden Handlungen.⁷

COLLINS' Ansatz leidet vor allem an der fehlenden Analyse des Einflusses unterschiedlicher Organisationsformen, nicht nur auf die Geschichte der Jaina-Schulen.⁸ Sein Organisationsbegriff ist vorsoziologisch und auf die Wanderorden der Jaina nicht anwendbar. Er bezeichnet nicht etwa ein soziales System, das auf der Orientierung an verbindlichen Regeln gegründet ist, sondern wörtlich das Schulgebäude (hier: Kloster): "a place where teaching takes place and authority and property are passed down through an explicit succession" (COLLINS 1998: 65). Der Einfluss von Organisation auf die nicht nur durch ökonomische Faktoren erklärbaren Differenzierungsprozesse der Jaina-Sekten lässt sich anhand demographischer Daten nachweisen (FLÜGEL

-
- 5 Für HEIDEGGER (1929/2010, Anhang IV: 290) repräsentieren „Schulen“ (lies: Scholastik) „eine Philosophie, der die innere Problematik des Fragens abhandeln gekommen ist; und es bedarf der Anstrengung, diese Disziplinen zu durchbrechen“. Zu dessen gleichzeitiger Betonung der Unhintergebarkeit des Überlieferungsgeschehens der „Tradition“ (mit oder ohne die Vermittlung durch Organisation) siehe auch GADAMER (1960/1990: 281ff.). — COLLINS (1998: 792f.) unterscheidet zwischen "creation by negation and by external shock ...: when external conditions disrupt the intellectual attention space, internal realignment takes place ...". Grundsätzlich bietet die zweite Perspektive eine neue Erklärungsmöglichkeit von Innovationsschüben in der Jaina-Scholastik; zum Beispiel der Entstehung anikonischer Jaina-Traditionen unter muslimischer Herrschaft, ohne inhaltlich islamischen Einfluss unterstellen zu müssen.
 - 6 Als Paradigma der religionssoziologischen Theoriebildung zur Frage der Interaktion von Organisation und Umwelt und Prozessen der Erweiterung oder Vertiefung des sozialen Einflussbereiches einer religiösen Gruppe gilt noch immer das auf M. WEBER und TROELTSCH fußende Werk von H.R. NIEBUHR (1929: 17) über "social sources of theological differentiation" im Christentum, welches auch COLLINS beeinflusst haben wird. Zusammenfassend dazu: FINKE/SCHETLE (2009: 14-18).
 - 7 Siehe LUHMANN (1997: 93ff.) Theorie selbstreferentieller Systeme; adaptiert in FLÜGEL (1991). Im Jaina-Monastizismus selbst gilt asketische Disziplin als entscheidendes Kriterium der individuellen und korporativen Stärke, und als theoretische Determinante der Zahl der Mitglieder und Anhänger.
 - 8 Siehe auch die Besprechungen von HENRY (2001: 174): "it insufficiently covers the compositional and organizational levels of intellectual life".

2006b: 324, 333f.). Im Gegensatz zu COLLINS' Theorie ist bei den Sthānakavāsī Segmentierung insbesondere zur Zeit der politischen und ökonomischen Krise des achtzehnten Jahrhunderts zu beobachten. Wie in Teil I-III der vorliegenden Studie und im Folgenden gezeigt wird, waren bei den im achtzehnten Jahrhundert zwar angestrebten, doch gescheiterten Zusammenschlüssen in der Tat ökonomische Faktoren ausschlaggebend, nämlich die knapper werdenden Pfründe in Rājasthān, wo viele Jaina-Asketen Zuflucht suchten, die aufgrund der politischen Unsicherheit zu einer Verkleinerung ihrer Wandergebiete gezwungen waren. Dagegen spielten bei den wenigen, unter besseren ökonomischen Bedingungen gelungenen Zusammenschlüssen des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts, insbesondere bei der Gründung des Śramaṇsaṅgh, vor allem realpolitische Erwägungen eine Rolle; nämlich die Reduzierung des durch Sektenrivalität bedingten sozialen Konfliktpotentials, besonders unter Laienanhängern, und die Stärkung des politischen Einflusses der geeinten „Sthānakavāsī“⁹ durch den Versuch der „Nationalisie-

9 Die moderne Kategorie „Sthānakavāsī“ geht nach Salāhakāra RATANMUNI (persönliche Mitteilung, Ludhiyānā 27.12.2009), einem Schüler von Ācārya Ātmārām, auf den Ausdruck *a-sthānakavāsī* zurück (ursprünglich lehnten „Sthānakavāsī“-Asketen den Bau von *upāśraya* ab), der in Abgrenzung von dem angeblich polemischen Begriff *sthānakavāsī* der Mūrtipūjaka geprägt wurde. Vgl. CORT 2010b: 11, Fn. 19 zur häufigen Verwendung des Wortes *sthānakavāsī* in dem Text Bālāvabodha (1792) des Tapāgacch-Mönches PADMAVIJAYA. Siehe auch PREM CHAND (1914: 112f.). — ĀTMĀRĀM (1942: 12, vgl. 16, zitiert in FLÜGEL 2008: 210, Fn. 108) und JÑĀNMUNI (1958/85 II: 219-225) weisen auf den Unterschied zwischen *dravya-sthānaka* und *bhāva-sthānaka* hin, wobei dem Begriff *dravya-sthānaka* wiederum zwei Bedeutungen beigemessen werden: (a) *sthānaka*, ein physischer Ort, in der gewöhnlichen Wortbedeutung; (b) *śuddha-sthānaka*, ein von Lebewesen freier (*prāsuka*) und somit nach Jaina-Kriterien reiner Ort (vgl. Viy₄ 18.10 zu *phāsuya-vihāra*: LEUMANN 1934: 10: „saubere Stätte“; CAILLAT 1960: 44, 50f., 1961: 500-502). Dazu gehört demnach auch die von Laien speziell für Mönche oder Nonnen gebaute Unterkunft, in der Jaina-Asketen verweilen können, der „*dharmasthānaka*“ (= *upāśraya*) oder „Ort der Religion“. — Wichtiger als ein physisch „reiner“ Ort ist für Jaina-Asketen der *bhāva-sthānaka*, der innere Ort der reinen Seele (*ātma-svabhāva*), deren Selbstverwirklichung allein durch die Erreichung des physischen Ortes der Erlösung (*mokṣa-sthāna* bzw. „*mokṣa-mandira*“) garantiert ist. Auch der Jaina-Begriff *bhāva-sthānaka* hat zwei Bedeutungen. Er bezeichnet: (a) den Zustand der Seelenreinheit (*ātma-svarūpa*); und (b) den Prozess der Erreichung dieses Zustandes durch religiöse Praktiken wie zum Beispiel des *sāmāyika* („*ātma svarūpa kī prāpti meṁ sādhana bhūta sāmāyika ādi cāritra*“) (JÑĀNMUNI 1958/85 II: 223). — ĀTMĀRĀM und JÑĀNMUNI betonen beide, dass allein am Verhalten gemessen wird, wer ein *dravya-sthānakavāsī* und wer ein *bhāva-sthānakavāsī* ist, nicht an der

„rung der Religion“ (DALMIA 1997) unter Bedingungen kolonialer Herrschaft. Primär weltanschauliche Motive waren nur für die sekundären Abspaltungen orthodoxer Gruppen von dem zentral organisierten modernistischen Regime des Śramāṅgh in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts bestimmend.¹⁰

Tatsache ist, und hier greift COLLINS' Modell, dass die lange Zeit stark segmentierten und ohne infrastrukturelle Grundlage agierenden Sthānakavāsī-Traditionen keine nennenswerte eigene Literatur hervorgebracht und wenig zur Bewahrung der alten Schriften (und Sprachen) beigetragen haben; im Gegensatz zu den materiell besser versorgten und seit langem gut organisierten „domestizierten“ Orden der Mūrtipūjaka-Traditionen, aus denen sie, vermittelt über Loṅkā, durch Abspaltung hervorgegangen sind. Die Sthānakavāsī-Orden sind jedoch keineswegs „schwach“, wie ihre kontinuierliche Expansion selbst unter schwierigen politischen Bedingungen in Nordindien bezeugt. Sie stabilisieren sich weniger durch externe materielle Faktoren als durch den Bezug auf einen eigenen Kanon (31 bzw. 32 Āgama), Ordensregeln, ordensspezifische Rituale und strikte asketische Praxis. Durch ihre Auswahl und Auslegung kanonischer Schriften bilden die an den Reformen des Laien Loṅkā anschließenden Sthānakavāsī-Traditionen effektiv eine neue doktrinaire Schule innerhalb des Jainismus, die offensichtlich auch ohne extensive literarisch-exegetische Tätigkeit floriert. Die Attraktivität und breite soziale Unterstützung für diese Bewegung ist jedoch durch monastische Interaktionsrituale und externe ökonomische und politische Faktoren allein, ohne die prä-existierende kulturelle Verankerung religiöser Erwartungsmuster der Jaina-Laien, nicht zu verstehen.

Auch im Kontext der Jaina-Studien (Jinologie/Jainologie) wird der Begriff der „Schule“ in klärungsbedürftiger Weise verwendet. Ein Hauptproblem ist

Sektenzugehörigkeit. Die Verhaltenskriterien sind allerdings die der „Sthānakavāsī“ bzw. der anikonischen Jaina-Traditionen. — Zur *bhāva/dravya* Unterscheidung siehe Teil VI.

10 Die hier vorgenommene Unterscheidung zwischen „segmentärer Differenzierung“ und „Schismen“ (Abspaltung von zentralisierten Organisationen) ist implizit auch bei FINKE/SCHÉITLÉ (2009) angelegt, die allerdings wie die meisten westlichen Soziologen und Religionswissenschaftler den am Katholizismus orientierten Gegensatz von Kirche und Sekte im Auge haben: “schisms within independent congregations could simply produce a new independent congregation and therefore not look like a split at all” (ebd., S. 30).

die unsystematische Verwendung von zumindest vier bei COLLINS ausdrücklich unterschiedenen Begriffen der monastischen „Schule“: (1) Weltanschauung, (2) geistige Tradition (intellektueller Einfluss), (3) Kette persönlicher Beziehungen (Abstammungslinie und Allianzrelation), (4) Ordens- bzw. Sektenorganisation (bei Einbeziehung von Laien).¹¹ Die in den Schriften der Jaina

11 Zur Bezeichnung der „vierfachen Gemeinde“ eines Jaina-Ordens bietet sich im Anschluss an VALLÉE-POUSSIN (1918: 716), M. WEBER (1920/78: 207), DUMONT (1980: 187f., 284f.) und BABB (2004/05: 224) der soziologische Begriff der „Sekte“ an, der aber auch auf reine Laienbewegungen angewendet oder ganz unspezifisch verwendet werden kann. Ursprünglich wurden die unter den Begriff der „vierfachen Gemeinde“ (Pkt. *cāuvvaṇṇa samaṇa-saṅgha* = *tittha*, Skt. *cāturvarṇya śramaṇa-saṅgha* = *tīrtha*) fallenden Laien teilweise mit dem gleichen Wort wie die Mönche und Nonnen bezeichnet: *samaṇa*, Asketen (Vy 10.8). Die Unterschiede zwischen weltanschaulichen Jaina-„Schulen“ oder „Denominationen“ einerseits und religiösen „Bewegungen“, „Sekten“, „Orden“ bzw. „allein wandernden Mönchen“ andererseits ergeben sich aus der situationsbezogenen relativen Bedeutung doktrinärer und organisatorischer Faktoren. Siehe FLÜGEL (2006b: 367, Fn. 8). Gegen MCLEODS (1978) oft zitierte Studie, die den ausschließlichen Gebrauch emischer Begriffe fordert, um die kolonialen Kategorien abzuschütteln, kann auf die Bedeutungsüberschneidung des lateinischen Wortes *secta* (griechisch: *haireisis*), „Nachfolge, Pfad, Denkweise, etc.“ (von *sequi*, nicht: *secare*) und des Sanskrit-/Hindī-Wortes *pantha* verwiesen werden. Siehe auch BABB (2004/05: 223) und A.M. SHAHS (2006: 210) Kritik an MCLEOD mit Hinweis auf die von ihm vernachlässigten Sanskrit-Begriffe *mārga*, *sampradāya* und *mata*, „Meinung, Glaube, Glaubensrichtung, etc.“ (vgl. FLÜGEL 2000: 47; 2008: 185ff. zum „Luṅkāmat“). DUMONT (1980: 284) charakterisierte die „indische Sekte“ als doktrinär exklusive und sozial inklusive Gruppierung (“inclusive as regards the subjects, the faithful, but strict and exclusive as regards the god or belief, the object of religion”), im Gegensatz zu dem doktrinär inklusiven und sozial exklusiven „orthodoxen Brahmanismus“. Dagegen betont SHAH (2006: 217) die soziale Exklusivität (“exclusive social boundaries”) des vornehmlich urbanen “Sectarian Hinduism” (trotz prinzipieller Kastenneutralität) im Gegensatz zum “Non-Sectarian [village] Hinduism” (desgleichen FLÜGEL 1995-96: 145: “the Terāpanth, like other Indian sects, combines religious universalism with social exclusivism, and thus constitutes a well-organised and therefore powerful pressure-group that mediates between state, caste and family”). Im Hinblick auf die Bedeutung der Laienreligiosität und die weitverbreitete religiöse Ablehnung der “ideology of renunciation” (ebd., S. 223) stellt SHAH (2006: 187, 236) auch DUMONTs (1980: 187) Definition der indischen Sekte (“a religious grouping [sic] constituted primarily by renouncers”) in Frage, doch hält, genau wie BABB (2004/05: 234), in seiner Analyse hinduistischer Sekten ausdrücklich daran fest und bietet keine alternative Definition. Seine Beschreibung der angeblich einseitigen religiösen Praktiken von Sektenmitgliedern im Hinduismus ist ethnographisch nicht klar belegt. Im Kontext des gelebten Jinizismus ist eine Pluralität hierarchisierter Orientierungen und Praktiken beobachtbar.

zur Analyse und Regulierung von Gruppenbildungsprozessen verwendeten Kategorien sind soziologisch noch nicht adäquat rekonstruiert worden. SCHUBRING (1935, 2000 § 139) verstand die ihm zufolge synonym verwendeten Kategorien *gana* und *gaccha*, die je nach Kontext eine Schule, Sekte oder einen Orden oder Ordenszweig bezeichnen, sowohl als „lehrgeschichtliche“ wie „technische“ Begriffe („Weltanschauung“ und „Organisation“).¹² CAILLAT (1965/75: 38/28) verschmolz die beiden Aspekte in dem Begriff der „educational community“, während CORT (1991: 662) *gaccha* als „ritual community“ definierte, ohne Bezug auf die Lehre oder Organisation. Die beiden zuletzt genannten Autoren und BABB (2004/05: 224f.) benutzen zudem den Begriff der „segmentären Lineage“, um die diachronischen Prozesse der monastischen Traditionsbildung und Differenzierung zu fassen, ohne allerdings die Unterschiede zwischen Gruppen- und Abstammungskategorien und zwischen Orden und Sekte zu thematisieren. Die Begriffe der „Gemeinschaft“ (*communauté*) und der „Gemeinde“ (*commune*) werden in der Literatur zum Jainismus, dem englischen Sprachgebrauch folgend (*community*), generell ungeschieden und vortheoretisch verwendet, ohne kritischen Seitenblick auf die Problematik des Kommunalismus.¹³ In Teil II¹⁴ und FLÜGEL (2006b: 324f.) wurde daher die Frage der Gruppenbildung in den Vordergrund gestellt und vorgeschlagen, Ordenshierarchie und Senioritätsordnung als Vermittlungsinstanzen zwischen geistlicher Abstammung und territorialer Gruppe zu betrachten. Bei den (Śvetāmbara) Jaina wird die jeweilige Ordensstruktur durch geregelte Kombinationen von Beziehungen quasiverwandtschaftlicher „Abstammung“, der „Seniorität“ und der „Amtsnachfolge“ konstituiert. Grundlegend ist die übergreifende Beziehung der „Gefolgschaft“¹⁵ gegenüber der zentralen, unter Umständen nur charismatisch qualifizierten Figur des Ordensleiters, welche bei der Ordensbildung den primären Lehrer-Schüler Beziehungen, den die Schüler untereinander hierarchisierenden Senioritätsbeziehungen und der Amtshierarchie übergestülpt wird. Verwandtschaftsanaloge Strukturen können auf diese Weise

12 Vgl. FLÜGEL (2003c: 172-176, insbesondere S. 173, Fn. 86).

13 Vgl. KÖNIG (1958: 27f.) und *infra* Fußnote 26. Siehe FLÜGEL (2006a: 99).

14 FLÜGEL (2003c: 191f.).

15 Das Zusammenspiel von „Nachfolge (Sukzession)“ und „Gefolgschaft“ bzw. „Anhängerschaft“ wurde in Teil I-III der vorliegenden Studie noch nicht genügend gewürdigt. Zur Bedeutung der Gefolgschaft (lat. *comitatus*) und des Gefolgschaftseides in der europäischen Rechtsgeschichte siehe OLBERG (1988: 1171f.) und KÖLZER (1991: 184).

in eine quasipatrimonialbürokratische Struktur eingebettet werden.¹⁶ In der historischen Entwicklung von Ordensstrukturen scheinen Abstammung und Seniorität der Amtshierarchie logisch vorauszugehen. Im synchronisch orientierten kanonischen monastischen Recht der Śvetāmbara spielen die Prinzipien der Amtshierarchie und der Führerschaft selbstverständlich eine größere Rolle als die diachronischen Prinzipien der Abstammung und der Seniorität, welche in der die Sektendifferenzierung legitimierenden Gurvāvalī- und Paṭṭāvalī-Literatur dominieren.

Ein bedeutender Faktor in der jüngeren Geschichte der monastischen Schulen der Jaina war der gezielte Aufbau zentral organisierter Ordensinstitutionen. In der Regel wurde die Ordensbildung begleitet von ersten Formen der Historiographie, der historischen Selbstobjektivierung und Legitimation der jeweiligen Tradition.¹⁷ Denn es zeigte sich, dass die Organisationsform großen Einfluss auf das langfristige Schicksal eines Ordens und seiner Fähigkeit, die Geschicke der Welt mitzubestimmen, ausübt. Mit wenigen Ausnahmen, insbesondere der auf Kundakunda zurückgehenden Jaina-Mystik und reinen Laienbewegungen, haben sich unorganisierte weltanschauliche

16 Zum grundlegenden Unterschied zwischen vornehmlich in *paṭṭāvalī* beschriebenen Linien der „Amtsnachfolge“ und in *gurvāvalī* beschriebenen Beziehungen der geistlichen „Abstammung“ und dem daraus folgenden Rollendualismus von *dīkṣā-dātā/dātrī* (Skt. *dātr*, Hindi *femininum* inzwischen gebräuchlich) (mit inhaltlich jeweils zu spezifizierender rechtlicher und/oder zeremonieller Funktion) und *dīkṣā-guru/guruṇī* siehe FLÜGEL (2003c: 177ff.). Während BABB (2004/05: 224) allein die *guru-paramparā* („disciplinary succession“) als fundamentale Organisationsform asketischer Orden betrachtet, betont DUNDAS (2007: 20ff.) die Bedeutung des Modells der „royal genealogy“ in der Jaina-Historiographie. A.M. SHAH (2006: 244) weist auf zwei verschiedene Prinzipien der Wahl des Oberhauptes in Hindu-Sekten hin: *guru-śiṣya-paramparā* (Lehrer-Schüler Linie) und *vaṃśāvalī* (dynastische Linie) („Some sects follow one or the other tradition exclusively, and others a combination of the two“). — Gewisse strukturelle Parallelen zur Komplementarität von Gefolgschaft und Schülerschaft innerhalb eines zentralisierten Jaina-Ordens bieten die im Untertaneneid und Vasalleneid ausgedrückten Beziehungen zwischen König-Untertan und Lehnsherr-Vasalle im europäischen Früh- und Hochmittelalter. Siehe KIENAST (1952: 1, 81) zu den daraus resultierenden Loyalitätskonflikten, die im französischen und englischen Lehnrecht unterschiedlich behandelt wurden.

17 Nach HALBWACHS, in ASSMANN (1992/2002: 64ff.), kann im Zusammenhang mit der Herausbildung relativ stabiler Herrschaftsinstitutionen generell eine Verdrängung der allgemeinen Praxis des immer wieder neu Erzählens von Geschichten durch festgeschriebene historische Überlieferungen und Chroniken beobachtet werden.

Schulen und Bewegungen nicht dauerhaft etablieren können.¹⁸ Versammlungen oder schriftliche Korrespondenz von Gesinnungsgenossen über Ordensgrenzen hinweg und darauf basierende rein weltanschauliche Schultraditionen sind generell rar und im Bereich des Jaina-Monastizismus in der Regel auf die *antevāsin*-Beziehung, das gelegentliche Zusammentreffen einzelner Wandergruppen und die ganz seltenen Versammlungen führender Repräsentanten verschiedener Orden beschränkt (FLÜGEL 2003c: 172f.; 2007: 130f.). Vor der Einführung des Buchdrucks waren die Räume religiöser Öffentlichkeit und damit die Möglichkeit der Bildung rein weltanschaulicher Schulen (“schools of thought”) zusätzlich durch den schwierigen Zugang zu Texten beschränkt.¹⁹

Die folgende, in Teil IV-VI vorgenommene Analyse der historischen Ausdifferenzierung und späterer Versuche der Integration der monastischen Schulen der Sthānakavāsī, am Beispiel von drei der fünf dominanten Traditionslinien: von Dharmasīṅha, Lavjīrṣi und Dharmadāsa, konzentriert sich auf die wichtige, doch bislang kaum untersuchte Frage der Verfahren der Gruppenbildung und der Gruppendynamik. Für praktische Fragen dieser Art finden sich viele Hinweise in den alten Schriften. Zunächst werden die dort angegebenen Kategorien untersucht. Anschließend wird die Geschichte und Organisation der Lavjīrṣi- bzw. Amarasīṅha-Tradition in Nordindien, vornehmlich im Pañjāb, Hariyāṇā und Uttar Pradeś, der Hara-Traditionen in Mālvā und Rājasthān und der Jīvrāj-Traditionen in Rājasthān und dem Pañjāb betrachtet,²⁰ unter anderem im Hinblick auf die Wirkungsgeschichte bzw. Funktion der kanonischen und traditions- bzw. ordensspezifischen Regeln.

18 Laienintellektualität gewinnt bei den Jaina offenbar nur an Bedeutung, wenn, wie lange Zeit bei den Digambara, keine monastische scholastische Tradition existiert.

19 Einen weniger voraussetzungsreichen Schulbegriff verwendet BHATT (1978: xvii), der auf die „historischen Implikationen“ unterschiedlich geformter *nikṣepa*-Ketten im kanonischen Jainismus hinweist: “Dialectical efforts probably stand for different ‘schools’ in early Jainism. These ‘schools’ did not differ much in their views, but each had a peculiar terminology, way of arguing, etc. and each ‘school’ produced tracts or passages with similar pattern, similar terminology, and similar style”.

20 Ausgehend von ihren regionalen Schwerpunkten erstreck(t)en sich die Wanderzonen der genannten Traditionen fast über ganz Indien.

Sambhoga

Für die Regelung des Verhaltens bei einem Zusammentreffen von Mitgliedern verschiedener Wandergruppen oder allein wandernder Asketen des selben oder unterschiedlicher Orden, die eine temporäre Neuordnung der lokalen Stathierarchie und der Gruppen- und Handlungsgrenzen erfordern, existieren sowohl kanonische als auch sektenspezifische Normen. Grundlegend sind die kanonischen *sambhoga*-Regeln, die den an Mitgliedschafts- und Verhaltenskriterien gebundenen Grad der sozialen Distanz und damit des möglichen oder geforderten gemeinsamen Handelns bestimmen.²¹ Der Begriff *sambhoga*, wörtlich „Speisegemeinschaft“, ist nur in den monastischen Traditionen der Śvetāmbara gebräuchlich (PREMĪ 1987: 311), doch nicht bei den Digambara; wohl deshalb, weil die Digambara-Mönche keine dauerhaften Ordensgemeinschaften hervorgebracht haben und in der Regel nicht allein wandern. Für die modernen Wegbereiter der Jaina-Studien war die offensichtlich bedeutende Rolle des *sambhoga* im monastischen Leben bis vor kurzem „not altogether clear“ (CAILLAT 1965/75: 28).

Die Praxis des gemeinschaftlichen Essens der Jaina-Mönche ist schon in DVS V.1.95 belegt (OHIRA 1994: 9). Im Anschluss an JACOBI (1895: 159, 167) interpretierte SCHUBRING (1905: 43) den technischen Begriff *sambhoga* in BKS 4.18-20, einem Text, der zur zweiten frühkanonischen Phase gerechnet wird, zunächst als Bezeichnung für eine bestimmte Handlungspraxis der Śvetāmbara-Asketen: „gemeinschaftlich ... Almosen suchen“ (ebd., S. 55).²² Später änderte er mehrfach seine Ansichten unter dem Eindruck anderer

21 Im Prinzip sind die durch solche Kriterien qualifizierten Interaktionen messbar mit Hilfe der Instrumentarien der Transaktions- und Netzwerk-Analyse. Siehe MARRIOTT (1976), FLÜGEL (2009).

22 Zum Verständnis des Wortes *sambhoga* in BKS 4.18-20 bezieht sich SCHUBRING (1905: 43) zunächst auf JACOBI (1895: 167) versuchsweise Übersetzung des Ausdrucks „*sambhoga-paccakkhāṇa*“ in Utt₁ 29.1 & 29.33 [SCHUBRING: 25.33] als „renouncing collection of alms in one district only“ (ebd., Fn. 1: „*sambhoga* = *ekamaṇḍalyām āhāra-karaṇam*“); besser übersetzt von AMAR MUNI (Utt₃ 39.34) als: „*paraspar sahabhojan-maṇḍalī bhojan ādi sampark* ... renunciation of co-enjoyments ... etc.“; also „Entsagung des Gemeinschaftslebens“, metaphorisch ausgedrückt. Eine revidierte, doch immer noch nicht eindeutige Übersetzung von BKS 4.18 wird von SCHUBRING (1966: 75) angeboten, mit der Andeutung, dass der Begriff *maṇḍalī* (unter anderem) einen „Kreis“ gemeinsam essender Mönche bezeichnet, nicht einen territorialen Bezirk; nach CAILLAT (1968: 91) ein symbolischer Ausdruck. Siehe Fußnote 31.

Textstellen. Zunächst übersetzte er *saṃbhoga* in Vav 7.2f., als „Eßgemeinschaft“ (SCHUBRING 1927: 7). Im Gegensatz zu LEUMANN und BÜHLER (1889: 237), welche *saṃbhoga* als „eine Gemeinschaft auf geographisch-politischer Grundlage (‘district community’) nach Art des *maṇḍala* bei den Dig[ambara]“ deuteten, interpretierte er *saṃbhoga* sodann, mit Bezug auf Ṭhāṇa 139a, etc.,²³ als eine an bestimmte lokale Handlungssituationen gebundene Gruppe: eine „Vereinigung mit gemeinschaftlicher Praxis bei Erwerb und Verbrauch der Mönchsgeräte (und wohl auch des Almosens)“ (SCHUBRING 1935, 2000 § 139). Zuletzt übersetzte SCHUBRING (1966: 75) *saṃbhoga* als „engere Gemeinschaft“ (Vav 7.1-3), verstanden als „Versorgungs- und Wohngemeinschaft“ (Vav 6.10: *saṃbhūṃjittae vā saṃvasittae*) innerhalb der „weiteren Gemeinschaft“ bzw. „Kategorie“ des „*gaṇa*“ (ebd., S. 77), die er, mit Bezug auf BKS 4.18-20, weiterhin als eine „höhere Einheit“ auffasste, „die mehrere *saṃbhoga* umfaßt“ (SCHUBRING 1935, 2000 § 139).

CAILLAT (1965/75: 28f., 31, Fn. 1) verstand *saṃbhoga*, mit Bezug auf ABHAYADEVAS (11. Jh.) *Samavāyāṅgavṛtti* (SamV)12, in erster Linie als eine „Essgemeinschaft“ im „figurativen Sinn“, gebildet von Mönchen und Nonnen, genannt *saṃbhoiṣya* (Skt. *saṃbhogin*, *saṃbhogika*, *sāṃbhogika*), welche die gleichen Verhaltensregeln (Pkt. *sāmāyārī*, Skt. *sāmācārī*) befolgen und ggfs. gemeinsam interagieren,²⁴ im Gegensatz zu solchen, die sie nicht befolgen und von der Essgemeinschaft ausgeschlossen werden, den

23 Zitiert nach SCHUBRINGS Ms. Siehe Ṭhāṇa₂ 3.3.234, 5.1.46, 9.1, wo offizielle Gründe des Ausschlusses aus der Speisegemeinschaft, *visaṃbhoiṣyaṃ karettae*, gegeben werden, und Vav 7.2-3 zu den dabei zu verwendenden Formeln. Die drei Hauptgründe des Ausschlusses aus der Sicht des Exkommunizierenden sind in Ṭhāṇa₂ 3.3.234 genannt: Beobachtung des Verstoßes gegen die Regeln (*sāmācārī*), Bericht eines solchen durch eine/n Dritten, vierte Wiederholung des Verstoßes nach dreimaliger Sühnung. Siehe Fußnote 40.

24 “*sam ekābhūya samāna-samācārāṇāṃ sādḥūnāṃ bhojanaṃ saṃbhogaḥ*” (SamV 12, S. 45, Zeile 5 [mit abgeänderter Schreibweise]). Vgl. SCHUBRING (1935, 2000 § 139; 1966: 75), CAILLAT (1968: 91, Fn. 6). TATIA/KUMAR (1981: 82, Fn. 81; 129) weisen darauf hin, dass Malayagiri (12. Jh.) in seinem Kommentar (BKV) zu Saṅghadāsa (6. Jh.) Brhatkalpabhāṣya (BKB) v. 1617 den Ausdruck *eka-sāmācārīka* (“follower of the same type of conduct and rules of deportment”) ausdrücklich als Synonym von *sāṃbhogika* deutet. — Heute wird nur die kanonische *sāmācārī* von allen Śvetāmbara-Asketen gemeinsam akzeptiert. Die im Mittelalter und in der frühen Neuzeit entstandenen Orden haben Regelsammlungen mit Zusatzregeln eingeführt, die ebenfalls *sāmācārī* (Pkt. *sāmāyārī*) genannt werden, doch nicht allgemein anerkannt sind.

visambhoiya (Skt. *visambhogin*, *visambhogika*, *vaisambhogika*) (zu denen in der Praxis auch die Mönche anderer Jaina-Orden pauschal gerechnet werden, ob sie sich „korrekt“ verhalten, wie die so genannten *anyasāmbhogika samvigna*, oder nicht, wie die *bhinnasāmbhogika amanojña asaṃvigna*).²⁵ Für CAILLAT (1965/75: 31; 1968: 92) ist die, wie sie zeigte, auch in der buddhistischen Literatur (mit etwas anderen Konnotationen) verwendete Kategorie *sambhoga* kein deskriptiver, sondern ein normativer Begriff. Er bezieht sich in erster Linie auf die generelle Qualifikation eines Mönches oder einer Nonne für die Teilnahme an einem gemeinsamen Mahl. Der Kreis der derart Qualifizierten ist umfangreicher als eine Wander- oder Lokalgruppe oder eine spezifische Essgemeinschaft. Dies zeigt das heutige Beispiel des *rāj* bzw. *gurukul* des Śvetāmbara Terāpanth, welcher mehrere Ressourcen teilende Wandergruppen (Rāj. *siṅghāra*, Hd. *saṅghāda*) von Mönchen und Nonnen mit Hilfe eines ausgeklügelten Systems der Arbeits- und Ressourcenteilung integriert (FLÜGEL 1995-96: 131; 2003a).

Effektiv wird der Begriff *sambhoga* sowohl deskriptiv als auch normativ verwendet. Als soziale Kategorie verweist er wie der Begriff *saṅgha* (BECHERT 1961: 23f., 35) zugleich auf eine potentielle oder ideale und auf eine konkrete Einheit. Er umfasst im weiteren, normativen Sinne alle sich den Ordensregeln gemäß korrekt verhaltenden Mitglieder eines *gaṇa/gaccha* oder *sampradāya*, etc., theoretisch sogar alle Mönche und Nonnen, deren Verhalten strikt an den kanonischen Vorschriften orientiert ist. Nach Prüfung der Gemeinsamkeiten und Differenzen der Ordensregeln und des Verhaltens können so Angehörige weiterer monastischer Kreise innerhalb einer gemeinsamen Tradition oder einem großen Orden, wie zum Beispiel dem Śramaṇsaṅgh, bei einem Zusammentreffen in den lokalen *sambhoga* einbezogen werden. Im engeren, deskriptiven Sinn handelt es sich bei dem *sambhoga* dagegen um eine bestimmte, Ressourcen teilende Ortsgruppe. Der Begriff *sambhoga* ist somit nicht ausschließlich entweder normativ oder deskriptiv zu verstehen. Vielmehr handelt es sich um eine Reflexionskategorie, welche diese beiden, scheinbar gegensätzlichen Perspektiven integriert. Mit einem Begriff von KÖNIG (1958: 41) kann der *sambhoga* als eine monastische

25 Siehe Fußnote 43. Der inkonsistenten Sanskritisierung der Lexika folgend, wird im Weiteren *sāmbhogika* (anstelle von *sambhogika*) und *visambhogika* geschrieben. Nach J.C. WRIGHT (persönliche Mitteilung) ist die in einzelnen Lexika zu findende Form *vaisambhogika*, genau wie *visambhogin*, ein in den Texten nicht nachweisbares Kunstprodukt.

„Gemeinde“ im modernen soziologischen Sinn begriffen werden: als eine „globale Gesellschaft auf lokaler Basis“, verstanden als ein „die lokale Einheit, soziale Interaktionen und gemeinsame Werte und Bindungen“ umfassendes komplexes „soziales System“ (ebd., S. 28), nicht nur als „territoriale Einheit“ im Sinne der Verwaltung, oder im Sinne der älteren Soziologie als „Gemeinschaft“, definiert als Form „persönlich-geistig-seelischer Verbundenheit“ (ebd., S. 19).²⁶

Das begriffliche Problem, komplexe Mitgliedschaftsverhältnisse gleichzeitigen Einschlusses und Ausschlusses innerhalb einer Gruppe von Anwesenden in Bezug auf bestimmte Qualitäten oder Kontexte, wie z.B. die unter anderem in BKS 4.18²⁷ geregelte *antevāsin*-Rolle,²⁸ prägnant zu fassen, ohne einseitige Objektivierungen vorzunehmen, ist mit der Unterscheidung von Gruppenkonstrukt und territorialer Gruppe²⁹ allein, ohne die Betrachtung von Interaktionsverhältnissen, noch nicht gelöst. Soziologisch präziser ist die Unterscheidung zwischen *sambhoga*-„Gruppen“ oder „Gemeinden“ einerseits und *sambhoga*-„Beziehungen“ zwischen Individuen andererseits, deren Dimensionen in Samavāya (Sam) 12 (= NiBh 2071f.) beschrieben sind. Dass es sich hier nicht um Gruppenkategorien, sondern um Interaktionsregeln handelt, verdeutlicht der darauf bezogene Abschnitt der Sāmācārī des Śramaṇsaṅgh, der den Titel *paraspar vyavahār* oder „gegenseitiges Verhalten“ trägt (AISJC 1987: 59). Ein Schritt in diese Richtung wurde von SCHUBRING

26 Siehe KÖNIGS (1958: 28) „vorläufige“ Definition: „Gemeinde ist zunächst eine globale Gesellschaft vom Typus einer lokalen Einheit, die eine unbestimmte Mannigfaltigkeit von Funktionskreisen, sozialen Gruppen und anderen sozialen Erscheinungen in sich einbegreift, welche zahllose Formen sozialer Interaktion und gemeinsamer Bindungen sowie Wertvorstellungen bedingen; außerdem hat sie neben zahlreichen Formen innerer Verbundenheiten, die sich in den erwähnten Teilen abspielen mögen, selbstverständlich auch ihre sehr handgreifliche institutionell-organisatorische Außenseite.“ Diese Definition vermeidet bewusst das Problem einer allzu strikten Gegenüberstellung von „Gemeinschaft/Gesellschaft“ oder „Great/Little Tradition“, allerdings ohne Bezug auf PARSONS' abstrakte „pattern-variables“. Siehe ebd. (S. 111) und KÖNIG (1955). — Vgl. DILCHER (1988: 1210) zur Entwicklung des Gemeindebegriffs in der europäischen Rechtsgeschichte, welcher zunächst „die Gebietsbezogenheit nicht begriffsnotwendig mit ein[schließt]“.

27 Siehe Fußnoten 22 & 41.

28 Siehe FLÜGEL (2007: 130f.).

29 Vgl. BANKS' (1992: 8) anders ausgerichtete Unterscheidung von Institution („organisation“) und Ereignis („coming together“).

(1966: 75) zuletzt in einer Anmerkung zu Vav 5.19f. unternommen. Unter dem Eindruck der in dem Kommentar Nisīha-Bhāsa (NiBh) 2069-2145 zu Nisīha 5.63 gegebenen Erläuterungen zu den zuerst in dem kanonischen Text Samavāya 12 beschriebenen grundlegenden Dimensionen des *sambhoga* führte er dort den Begriff „praktischer *sambhoga*“ ein (im Unterschied zu *sambhoga* als sozialer Kategorie) und betonte die in Vav 5.20 hergestellte Verbindung zum „Begriff der Dienstleistung“, der bekanntlich eng mit dem der Senioritätsordnung, *dīkṣā-paryāya*, verknüpft ist:³⁰

„*sambhogaḥ sādḥūnām samāna-sāmācārikatayā parasparam upadhya-ādi-dāna-grahaṇa-saṃvyavahāra-lakṣaṇaḥ*. Dies ist der praktische s., dessen 12 Punkte ... Samavāya 21b genannt werden. ... Er ist die Beziehung zwischen Über- und Untergeordneten, Geber und Empfänger, Schützer und Beschütztem, Anschluß Suchendem und Findendem, und den miteinander Hausenden“ (ebd.).

Neu ist an SCHUBRINGS Anmerkung die Aufschlüsselung konkreter Gruppenkonfigurationen, anstelle von Substanz- bzw. Gruppenkategorien, mit Hilfe von Relationsbegriffen, so wie es von der Jaina-Scholastik selbst vorexerziert wurde. Die Betonung des Praxisbezugs ist dabei weniger entscheidend. Alle Aspekte des *sambhoga*-Begriffs sind an der Praxis orientiert.

Wie SCHUBRING (1935, 2000 § 139) und CAILLAT (1965/75: 28-32, 44, 61, 170) in ihren Zusammenfassungen der *sambhoga*-Regeln im Śvetāmbara-Kanon und der Kommentarliteratur gezeigt haben, können Interaktionen und Transaktionen nicht beliebig zwischen den an einem Ort lebenden Asketen durchgeführt werden. Vielmehr ist die Teilnahme an gemeinsamen Aktivitäten der Lokalgruppe (Rezitation, Studium, Essen, etc.) im Kreise der zu einem bestimmten Zweck Anwesenden (*maṇḍalī*)³¹ an eine Vielzahl von

30 Siehe den im weitesten Sinne auf ABHAYADEVA basierenden Kommentar in Hindī von Hīrālāl ŚĀSTRĪ (1982/2000) zu Sam₂ 12, S. 33-35; sowie die empirische Studie von FLÜGEL (2003a: 174).

31 Die praktische Bedeutung des Begriffs *maṇḍalī* war in der Jainologie ebenfalls lange Zeit umstritten. Siehe CAILLAT (1965/75: 30) und Fußnote 22. Es handelt sich bei den *maṇḍalī* um Funktionsgruppen bzw. „Kreise“, die variabel, zu bestimmten legitimen Zwecken, unter den anwesenden Mitgliedern des *sambhoga* gebildet werden. Siehe TULSĪ/MAHĀPRAJÑA (2009: 255, 341, 367) mit Bezug auf Pravacanasāroddhāra (PS) 692 und Pravacanasāroddhāravṛtti 196. PS 692 unterscheidet sieben für bestimmte Zwecke gemeinsamen Handelns geformte *maṇḍalī*.

Bedingungen geknüpft, insbesondere an Status- und Verhaltenskriterien.³² Der Grad der individuellen Qualifikation zur Teilnahme am „gemeinsamen Mahl“, dem Symbol der vollendeten Anerkennung, ist grundsätzlich durch Ordenszugehörigkeit, Geschlecht und Seniorität bestimmt, selten durch das Amt.³³ Besonders wichtig ist regelgerechtes Verhalten.³⁴ Gebeichtete Regelverstöße beeinträchtigen zumindest zeitweilig den *sambhoga*-Status eines Individuums bis nach dem Vollzug der entsprechenden Buße.

*sutte*₁ *atthe*₂ *bhoyana*₃ *kāle*₄ *āvassae*₅ *ya sajjhāe*₆ |
*saṁthāre*₇ *ceva tahā sattēyā maṇḍalī jaiṇo* || 692||

Die sieben Zwecke können in drei Gruppen gegliedert werden in: (a) Studium: *sūtra*₁, Textrezitation; *artha*₂, Interpretation; *svādhyāya*₆, Selbststudium; (b) Ritual: *āvaśyaka*₄ (*pratīkramaṇa*), obligatorisches Bußritual; *santhāra*₇, Todesfasten; (c) Praktisches: *bhojana*₃, Essen; *kāla*₄, Zeitbestimmung. Das mehrdeutige Stichwort *kāla* wird im Hindī-Kommentar mit „*kāla-grahaṇ*“, „Zeit-Nehmen“, erläutert. Nach Samaṇī (inzwischen: Sādhvī) Dr. MAṄGALPRAJÑĀ (e-mail 7.9.2010) bezeichnet der Begriff *kāla-maṇḍalī* einen Kreis von Mönchen, die spezialisiert sind in Astronomie und Zeitmessung. Wenn aus anderen Gruppen stammende Mönche dahingehend zu Rat gezogen werden, müssen diese zuerst Reinigungsriten, wie das *āyambila*-Fasten, das ausschließliche Essen von ungesalzener „saurer Grütze“, vollziehen: “Kala mandali refers to a group of special monks, who are well versed in the determination of time and enter into the group after doing the penance of ayambila. They are responsible to give accurate information about sunset and sun-rise, prahara, and information about the movement of sun, moon and satellites, etc.” Die konkrete Essgemeinschaft wird in ON 524, 549ff., 554-567 *maṇḍalī* genannt. METTE (1974: 128) weist auf ein Beispiel der in diesem Fall synonymen Verwendung der Worte *maṇḍalī* und *sambhoga* hin.

- 32 In Bezug auf die zehn kanonischen *sāmācārī*-Regeln (Utt, 26.1-7) stellen TATIA/KUMAR (1981: 56) fest: “The observance of all the ten rules or only a few of them would depend on the status of the practitioner”.
- 33 Bei den Terāpanthī nimmt der *ācārya* die Nahrung immer alleine zu sich. Dieser Brauch hat jedoch wohl kaum etwas mit dem *sambhoga* zu tun.
- 34 Dies wird in den folgenden, von LEUMANN übersetzten, Erläuterungen zum *kiikamma* (Skt. *kṛti-karman*), auch *kit[t]i-kamma* (Skt. *kīrti-karman*) geschrieben, der formellen Verehrung, deutlich (siehe *infra*): „28. Indem man 1. die Dauer der Ordensangehörigkeit, 2. das geistliche Gefolge, 3. das Amt (im *kula*, *gaṇa* oder *sangha*), 4. den Ort, 5. die Zeit, 6. das Studium beachtet, und 7. wenn eine Veranlassung gegeben ist (soll man nach den in 27 geschilderten Verhaltensweisen sich benehmen) wie es sich dem Betreffenden gegenüber gebührt und geziemt. – 49. Aus dem Aufenthaltsort, aus der Aufenthaltsweise sowie aus Stehn und Gehn kann man erkennen, ob einer es mit dem Mönchthum ernst nimmt; ebenso aus der Wahl geziemender Ausdrücke beim Sprechen“ (ĀvN XII 3 kath. 28 & 49, nach LEUMANN 1934: 11).

Die räumlich strikt voneinander getrennten und nur selten und in genau vorgeschriebener Weise miteinander interagierenden Mönche und Nonnen eines Ordens bilden zwei separate Abteilungen innerhalb eines gemeinsamen *sambhoga*. Die Seniorität wird unter Mönchen und Nonnen gesondert gerechnet. Entsprechend wird die Beichte nach Geschlechtern getrennt durchgeführt. Beicht- und Dienstleistungsbeziehungen zwischen einfachen Mönchen und Nonnen sind in der Regel strikt untersagt,³⁵ obwohl sie *qua* Ordensmitgliedschaft formell dem gleichen *sambhoga* angehören.³⁶ Grundsätzlich gilt die Regel, dass innerhalb eines *sambhoga*, hier eine Speisegemeinde im engeren Sinne, nicht gegenseitig gebeichtet werden darf, sondern nur gegenüber dem Vorsteher des *gaṇa* bzw. entsprechend qualifizierten älteren Mönchen. Die Nonnen vollziehen die Beichte gegenüber der *pravartinī* oder einer entsprechend qualifizierten leitenden Nonne, die mit den relevanten Ordensregeln vertraut ist.³⁷ Lebensmittel und andere unverzichtbare Gebrauchsgegenstände dürfen unter bestimmten Umständen von Mönchen und Nonnen geteilt, aber nicht gemeinsam konsumiert werden.³⁸ Auch aus diesem Grunde bilden die Abteilungen der Mönche und Nonnen innerhalb eines Ordens nicht zwei, sondern formell nur einen *sambhoga*, obwohl die wirkliche Essgemeinschaft streng untersagt ist.³⁹

35 „Sind Mönche und Nonnen in der engeren Gemeinschaft [*sambhoga*] zusammen, so dürfen sie nicht [ohne weiteres] einander [ein Vergehen] melden (20: sich von anderen bedienen lassen). (Dies kann nur dann geschehen,) wenn ein zur Entgegennahme der Meldung Berechtigter (20: um Diener bestellter) vorhanden ist“ (Vav₁ 5.19f.). — SCHUBRING (1966: 75) und CAILLAT (1965/75: 119) betonen, dass im Unterschied zu Mönchen, “theoretically, confession should not be made between ordinary monks and nuns ‘of the same commensality’ (*sambhoiya*)”; vor allem nicht zwischen Mönchen und Nonnen, die in getrennten Gruppen gemeinsam wandern.

36 AMAR MUNI (2005: 465).

37 Vav_{1,2} 5.11 (vgl. 4.11).

38 Vgl. die Erläuterungen zu Vav₂ 5.20 von AMAR MUNI (2005: 467) mit den heutigen Regeln des Jñāngacch, die, mit Ausnahme von Notfällen, jeden Austausch von Nahrungsmitteln etc. zwischen Nonnen und Mönchen untersagen (FLÜGEL 2007: 149), und mit dem System der indirekten, über den *ācārya* vermittelten, Teilung der von Mönchen und Nonnen gesammelten Nahrung innerhalb der *gurukula* des heutigen Terāpanth (FLÜGEL 2003a).

39 BKS 4.15. Siehe unter anderen AMAR MUNI (2005: 465).

Im Einzelnen wird die Mitgliedschaft, also die qualifizierte Anerkennung als Interaktions- und Transaktionspartner, graduell abgestuft in zwölf Dimensionen nach Maßgabe der geltenden Verhaltensstandards bestimmt. *Sambhoga*-Beziehungen werden nur mit Asketen aufrechterhalten, welche die relevanten Regeln des Ordens bzw. der Tradition befolgen. Bei wiederholt regelwidrigem Verhalten werden sie abgebrochen und erst nach einer Beichte und gegebenenfalls Buße⁴⁰ wieder aufgenommen.⁴¹ Die Beichte eines Mönches, der zu diesem Zweck von weit her gekommen ist, kann entweder vor oder

40 Nach ABHAYADEVAS (SamV 12) und Hīrālāl ŚĀSTRĪS (1982/2000: 33) Kommentaren zu Sam_{1,2} 12 und nach CAILLAT (1965/75: 30) wird ein reiner Mönch, der mehr als drei Mal mit einem unreinen Mönch Nahrung etc. teilt, selbst unrein, *aśuddha*. Deshalb muss der unreine Mönch bis zur Ableistung seiner Bußen aus dem *sambhoga* ausgeschlossen werden. Die hier vorliegende Vorstellung der Übertragbarkeit einer durch Regelverletzung hervorgerufenen Unreinheit ist durch die Jaina *karman*-Theorien nur über den Umweg des *anumodana* zu rechtfertigen. Siehe Fußnote 23. — Interessanterweise wird der die unakzeptable Natur des Gebers (*dāyaga*, Skt. *dāyaka*) im Kontext des Bettelganges betreffende Fehler namens „*dāyaga*“ in den Texten mit Bezug auf das öffentliche Ansehen des Ordens gerechtfertigt (JACOBI 1895: 133, Fn. 7 zu Utt 24; ON 464, 469-476 & ONB 241-248 nach METTE 1974: 20, 80, 83-92). Zu *sambhoga* siehe ebd., S. 129, 139.

41 „1. Sind Mönche oder Nonnen in der engeren Gemeinschaft zusammen, so dürfen die Nonnen eine aus anderem Gaṇa kommende Nonne, deren Wandel [mit einem Vergehen] belastet ist, nicht [geistlich] verhören, sie nicht rezitieren lassen, ihr die Weihe nicht geben, sie nicht in die Versorgungs- und Wohngemeinschaft aufnehmen, [auch dürfen] sie kein zeitweiliges höheres oder niederes Amt übertragen, ohne die Mönche darum zu befragen – [all dies] solange sie nicht dazu gebracht wurde, jenen Schuldfall anzumelden, zu beichten, bei sich und bei dem Guru zu bereuen, abzusagen, rein zu werden, die Wiederholung zu unterlassen [und] sich der verwirkten Strafe zu unterwerfen. Die Mönche dürfen (all jenes vollziehen) mit oder ohne Befragung der Nonnen – [vorausgesetzt, dass] jene dazu gebracht wurde, ihren Schuldfall anzumelden ... zu unterwerfen. Wollen die Nonnen sie nicht haben, so haben die Mönche keine Schuld. 2. Sind Mönche und Nonnen in der engeren Gemeinschaft zusammen, so darf [ein Mönch] einen [anderen] nicht in seiner Abwesenheit [aus ihr] ausschließen, [sondern nur] Auge in Auge. Wenn er [jenen] anderen sieht, muß er sagen: ‚Aus dem und dem Grund, mein Lieber, löse ich ganz offen die engere Gemeinschaft mit dir.‘ Dies darf er [aber nur] (tun, wenn jener bereut)“ (Vav₁ 7.1-2). Siehe auch Vav₁ 1.23. — TATIA/KUMAR (1981: 45) erklären den in diesem Zusammenhang wichtigen Begriff *asamaṇunna* als “the rule that if he has deserted his own stem, he is to be subjected to *ālocanā* from the day of his desertion”. Das Wort *asamaṇunna* ist in diesem Fall die Negation des auf den *sambhoga* bezogenen Begriffs *samaṇunna*: “one who has the same taste” (CAILLAT 1965/75: 28).

nach dem gemeinsamen Mahl durchgeführt werden (CAILLAT 1965/75: 30). Die Unterscheidung zwischen potentiell bzw. allgemeinem und konkretem *sambhoga* kommt in solchen Situationen zum Tragen.

Die zwölf Dimensionen des *sambhoga* (in moderner monastischer Rechtsliteratur auch im Zusammenhang mit *saṃvibhāga* besprochen),⁴² die nicht nur das Teilen von Nahrung, Ausrüstungsgegenständen, religiösem Wissen und gemeinsamen Riten und Interaktionen, sondern vor allem die Statusordnung und implizit auch das Recht des Zugangs zur Laiengefolschaft und somit zu Lebensmitteln etc. betreffen,⁴³ sind durch die folgenden in Samavāya 12.1

42 Siehe den im Jahre 1774 in Mēṛtā für eine kurze Zeit vereinbarten 12-fachen *sambhoga* aller Sthānakavāsī-Traditionen in Rājasthān (Regel Nr. 4, in SETH 1970: 940; siehe FLÜGEL 2003c: 239).

43 Siehe TATIA/KUMARS (1981: 45, 55f.) Zusammenfassung der praktischen Bedeutung der in BKB_{1,2} 1615ff. und BKV 1615ff. erläuterten Unterscheidungen zwischen: (1) Welt-„scheuen“ bzw. „Erlösung anstrebenden“ *saṃvigna* (Pkt. *saṃvigga*) oder *saṃvegī*-Asketen: (a) *sāmbhogika*: gemeinsam Essende, (b) *asāmbhogika* oder *visaṃbhogika* (vgl. Ṭhāṇa 5.46): nicht gemeinsam Essende; und (2) „nicht-scheuen“ oder *asaṃvigna*-Asketen, die mit den *pārśvastha* (Pkt. *pāsaththa*), also “those who are on the fringe”, weil sie Almosen von einem anderen Dorf gebracht oder ähnliche Fehler begangen haben (vgl. CAILLAT 1965/75: 44f., SCHUBRING 1935, 2000 § 139), verglichen werden (für die gleiche Unterscheidung in der Vav siehe ebd.): “The *saṃvigna* monks should not go to families entertaining the *asaṃvignas*, because fifteen blemishes are likely to be incurred there. ... In case of non-commensal *saṃvigna* new-comers (*āgantuka*), the rule is that the pre-settled (*vāstavya*) monks might agree to allow them to go to the pivotal families and sustain themselves by means of accepting residua from unfamiliar houses (*ajñātoñcha*). In the case of the pre-settled monks being intolerant, the pivotal families might be equally divided for the purpose of alms among the new-comer *gacchas* (stems) and the pre-settled ones. But, in case the new-comer *gacchas* were tolerant, they might take to the practice of accepting residua from unfamiliar houses (*ajñātoñcha*), allowing the pre-settled ones to go to the pivotal families. — All the above rules were applicable to the Order of nuns also. — If it were not possible to accommodate the commensal party of new-comers in the same abode, they might be accommodated in a separate abode. In such case, the junior *ācārya* (*avama-ratnādhika*) and his party should go to the abode of the senior one to take the meal along with him. If any member or members of the party of either *ācāryas* were unwilling on account of ill-health or immaturity, they were allowed to finish their meal in their own abode, and then leaving behind the immature members, others would accompany the junior *ācārya* to the abode of the senior one. — In case, the junior *ācārya* himself was physically unable to go to the senior *ācārya*, or unable to wait uptop that time or there was none else competent to give necessary instruction in deportment or confession (*ālocanā*) to the immature members, then the two *ācāryas* might take their meals separately. But if

genannten Punkte definiert:

uvahī₁ suya₂ bhatta-pāṇe₃, aṃjalī-paggahe₄ ti ya |
dāyane₅ ya nikāe₆ ya, abbhuṭṭhāṇe₇ tti yāvare ||1||
ki[t]tikamma₈ ya karaṇe, veyāvacca-kara e₉ ti ya |
samosaraṇa₁₀ sannisejjā₁₁ ya, kahāte ya pabaṃdhane₁₂ ||2|| (Sam₁ 12)

(Materielle) Unterstützung₁ und Lehre₂ und Nahrung & Trank₃,
 und Grüßen mit gefalteten Händen₄;
 und Gabe₅ und Einladung₆ und respektvolles Aufstehen₇. (1)
 Und Ehrerweisung₈ und Dienstleistung₉;
 Versammlungsort₁₀ und Sitz₁₁, Erzählung und literarische Komposition₁₂.(2)⁴⁴

Die Interpretationen der Bedeutungen dieser Stichworte variieren in der scholastischen und der akademischen Kommentarliteratur, auch aufgrund der korrupten Form der Überlieferung der Verse.⁴⁵ Sprachlich unklar sind vor allem die Ausdrücke *aṃjali-paggahe* (Skt. *añjali-pragraha*), wörtlich „Akzeptieren mit gefalteten Händen“ (hier: „Grüßen“), und in der letzten Zeile des Textes

the senior *ācārya* were pleased to do so, he might go to the abode of the junior *ācārya* for the purpose of the meal (*sammuddeśārtha*). — In case, there was more than one party of new-comers, the pre-settled party should provide one experienced attendant monk (*vaiyāvṛṭṭyakara*) to accompany his counterpart from the new-comer party or parties for the purpose of collecting alms. In such a case, the experienced monk should proportionally reduce his own share of alms in order to accommodate the new-comers” (TATIA/KUMAR 1981: 55f.).

- 44 Inhaltlich finden sich verstreute Parallelen in Bezug auf die relevanten Handlungsbereiche in Vaṭṭakeras Mūlācāra, allerdings ohne *saṃbhoga*-Regeln; beispielsweise MĀ 185 (in OKUDA 1975: 78):

abbhuṭṭhāṇaṃ saṃṇadi āsaṇa-dāṇaṃ aṇuppadāṇaṃ ca
kidiyammaṃ paḍirūvaṃ āsaṇa-cāo aṇuvvajaṇaṃ.

Aufstehen, Verbeugen, Geben eines Sitzes, Geben (von Ausrüstungsgegenständen), angemessenes *kr̥tikarman*, Verlassen des (eigenen) Sitzes und Geleiten (des Weggehenden) (ebd., S. 147).

- 45 Vgl. Sam_{2,3} 12. CAILLAT (1965/75: 29) und Sam₂ 12.78 schreiben *kiikamma* statt *kittikamma* oder *kitikamma* (Sam₁ 34, Sam₃ 12.1). Viele weitere Varianten der Schreibweise der zitierten Passage finden sich in den vier konsultierten Versionen. Siehe Sam₁, S. 43, Fn. 1, auch VIJAYARĀJENDRASŪRI (1986 VII: 208). Anstelle von *kahāte ya pabaṃdhane* müsste nach Ansicht von J.C. WRIGHT wohl *kahā ti ya pabaṃdhane* stehen (persönliche Mitteilung 16.3.2009). Daraus würden sich allerdings dreizehn Punkte ergeben, wenn nicht der ersten Vers folgendermaßen übersetzt würde: „(Materielle) Unterstützung₁ und Lehre₂ und Nahrung & Trank₃, akzeptieren mit gefalteten Händen.“

kahāte ya pabaṃdhaṇe oder *kahāe ya pabaṃdhaṇe*, „Erzählung und literarische Komposition“ (oder „Predigt und Diskussion“). Im Anschluss an den Kommentar legt CAILLAT (1965/1975: 29) die im Text genannten Dimensionen des *sambhoga* folgendermaßen aus (Zitat):⁴⁶

1. gathering and using objects of everyday use (clothing, bowl);
2. studying;
3. eating, drinking, giving food;
4. greeting;
5. transferring a group of students to another master;
6. speaking;
7. standing up as a mark of politeness;
8. expressing respect;
9. giving “service”;
10. gathering together to attend a religious ceremony;
11. meeting formally on certain occasions (a rule which concerns the *āyariyas*);
12. giving certain speeches.

Allein mit Hilfe einer solchen Liste sind die praktischen Funktionen des *sambhoga* noch nicht verständlich. Die durch die Kommentarliteratur und sekten-spezifische *maryādā* zusätzlich geregelten zwölf Dimensionen der *sambhoga/visambhoga*-Beziehung, die (wie im Folgenden deutlich wird) inhaltlich in vier Abteilungen gruppiert werden könnten (mit thematischer Überlappung der Punkte 1 & 5, 2 & 12, 3 & 6, 4 & 7, 8, 11, die sich jeweils auf bestimmte normativ geregelte Kontexte beziehen), implizieren nach dem Kommentar SamV 12, S. 45-48 eine Reihe weiterer Qualitäten. Zum „gemeinsamen Mahl“, *sambhoga*, also symbolisch zu allen Gruppenaktivitäten, voll zugelassen sind, wie gesagt, nur diejenigen Asketen eines Ordens, welche dessen Regeln befolgen, andernfalls gelten sie als *visambhogika* oder gar als *pārśva-stha*-Asketen und werden vom Mahl ausgeschlossen (*sambhogika* werden selbst zu *visambhogika*, wenn sie mit *visambhogika* verkehren):

46 CAILLAT (1965/75: 29) legt folgenden Text Sam 12 zugrunde:

uvahi₁ suya₂ bhata-pāṇe₃ aṃjali-paggahe₄ tti ya |
dāyane₅ ya nikāe₆ ya abbhuṭṭhāṇe₇ ti āvare ||1||
kiikammaṣa₈ ya karaṇe veyāvacca-karaṇe₉ i ya |
samosaraṇaṃ₁₀ sannisejjā₁₁ ya kahāe ya pabaṃdhaṇe₁₂ ||2||

1. *uvahi* (Skt. *upadhi*, *upādhi*): anderen *sāmbhogika*-Asketen materielle „Unterstützung“ erweisen, durch das Teilen von Kleiderstoff, Bettelschale, etc.,⁴⁷ doch nicht *visaṃbhogika*-Asketen;⁴⁸
2. *suya* (Skt. *śruta*): *sāmbhogika*-Asketen fehlerlos in die „Lehre“ unterweisen, durch Textrezitierung und Erläuterung (Frage und Antwort, etc.), doch *visaṃbhogika*-Asketen nicht mehr als drei mal;⁴⁹
3. *bhatta-pāṇa* (Skt. *bhakta-pāṇa*): *sāmbhogika*-Asketen „Nahrung und Trank“ anbieten, doch nicht *visaṃbhogika*-Asketen;⁵⁰
4. *aṃjali-paggaha* (Skt. *añjali-pragraha*): gemäß *dīkṣā-paryāya* statushöhere *sāmbhogika*-Asketen mit gefalteten Händen „Grüßen“,⁵¹ doch nicht *visaṃbhogika*-Asketen;⁵²
5. *dāyaṇa* (Skt. *dāna*): „Gabe“ von Kleiderstoff, Bettelschale, etc., oder von Schülern (zum Zwecke der Ausbildung, etc.) an *sāmbhogika*-Asketen, doch nicht an *visaṃbhogika*-Asketen;⁵³
6. *nikāya* (Skt. *nikācana*): „Einladung“ an *sāmbhogika*-Asketen, doch nicht an *visaṃbhogika*-Asketen, zum Annehmen/Teilen materieller Güter, *chaṃdanā* (Skt. *chandanā*),⁵⁴ wie zum Beispiel der Unterkunft, des Lagers; auch Einladung fähiger Schüler zum Studium, *svādhyāya* (Pkt. *sajjhāya*), etc.;

47 Vgl. NiBh 2073-2093. Zum monastischen „Gabentausch“ siehe FLÜGEL (2003a, 2009).

48 Für die bei wiederholtem Fehlverhalten einzuschaltenden Sühneverfahren verweist SamV 12, S. 45 auf NiBh 2075.

49 Vgl. NiBh 2094-2096.

50 Vgl. NiBh 2097-2102.

51 Die Begrüßung (von Neuankömmlingen) soll respektvoll geschehen. Mit einer Verbeugung und dem Aussprechen der Formel „*Namaḥ Kṣamāśramaṇebhyaḥ*“ soll statushöheren Asketen Ehrerbietung erwiesen werden (SamV 12, S. 45). Die Schreibweise *aṃjalī* in dem von Jambūvijaya herausgegebenen Text Sam₁ folgt der Methode der Jaina Āgama-Reihe, die in dem ältesten Manuskript erhaltene Form zugrunde zu legen. Vgl. BALBIR (2009: 55f.).

52 Vgl. NiBh 2103-2106.

53 Vgl. NiBh 2107-2109. Das betrifft nur die zum Textstudium fähigen Schüler, andere nicht. Zu den Kategorien *śiṣya* und *antevāsin* bei den Sthānakavāsī, oft Mönche, deren Lehrer verstorben sind, siehe FLÜGEL (2007: 131f.).

54 Für den Begriff *chaṃdanā* vgl. Utt, 26.5-7: “invitation of the superior or the fellow monks to take what has been brought” (TATIA/KUMAR 1981: 8). Auch Ṭhāṇa₁ 10.102 (Sāmāyārī Nr. 8). Vgl. NiBh 2110.

7. *abbhūṭṭhāṇa* (Skt. *abhyutthāna*): „respektvolles Aufstehen“, also gastfreundschaftlicher Empfang des *guru* (*ācārya* etc.) und der gemäß *dīkṣā-pariyāya* statushöheren *sāmbhogika*-Asketen, doch nicht von *visaṃbhogika*-Asketen;⁵⁵
8. *kit[t]ikamma-karaṇa* (Skt. *kīrtikarman-karaṇa*) oder *kiikamma* (Skt. *kīrti-karman*): formelle „Ehrerweisung“, *vamdanā* (Skt. *vandanā*), gegenüber statushöheren *sāmbhogika*-Asketen, vor allem in formellen Kontexten, wie z.B. dem *pratikramaṇa*, der Beichte, der Begrüßung neu eintreffender Asketen, Unterweisung des Novizen, etc., doch nicht gegenüber *visaṃbhogika*-Asketen;⁵⁶
9. *veyāvacca-karaṇa* (Skt. *vaiyāvṛtṭya-karaṇa*): „Dienstleistung“ gegenüber alten, jungen, kranken und statushöheren *sāmbhogika*-Asketen, doch nicht gegenüber *visaṃbhogika*-Asketen;⁵⁷

55 Vgl. NīBh 2111-2113.

56 Sam₁ 12.3 (im Anschluss an die Liste der *sambhoga*) = ĀvN₁ 1202 erläutern den Begriff *kīrti-karman*. Siehe den kurzen Kommentar von ABHAYADEVA (SamV 12.3) und von H. ŚĀSTRĪ (1982/2000: 35f.), demzufolge durch die Verehrung alle acht Grundtypen der *karman*-Partikel, vor allem *jñānāvaraṇa-karman*, zerstört werden; sowie TULSĪ/MAHĀPRAJÑA (1996: 572-574, 2009: 109) mit Hinweis auch auf Vavahārabhāsa 1943. Vgl. NīBh 2114-2117. Zur Rolle des Grüßens bzw. der rituellen Ehrerweisung oder Höflichkeitsbeziehung im Verhaltenskodex der Śvetāmbara-Asketen siehe Ṭhāṇa_{1,2} 5.48f. und 7.6. SCHUBRING (1935, 2000 § 148f.) und BALBIR (1993: 36, 172) verweisen auf LEUMANNs (1934: 10-14) ausführliche Analyse des *vandanā* („*kīrti-karman*“) Rituals. Siehe Fußnote 34. OBERLIES (1993: 55) übersetzt den in LEUMANNs (1897: 39) Auszug aus ĀvC und ĀvN genannten Begriff *kiikamma* (Skt. *kīrti-karman*) als „Umsorgung / Bedienung“ (PWB 393: „der sein Werk vollbracht hat“). — Folgende Regeln sind hier von Interesse: „100. (Seine) Mutter oder (seinen) Vater oder (seinen) ältern Bruder soll man das Kīrtikarman an sich nicht vollziehen lassen. — 104. (Die Ehrung kann ständig oder gelegentlich stattfinden). Bei der Reue, beim Studium, beim Kāyotsarga, bei einem Vergehen gegen den Lehrer, bei einem Gast, bei der Meldung, beim Fasten und beim freiwilligen Hungertod findet eine Ehrung statt. ... — 105. (Hinsichtlich der ständigen Ehrung ist zu bemerken:) Bei der Reue kommt ein vierfaches Kīrtikarman vor, beim Studium ein dreifaches, (je) am Vormittag und am Nachmittag, was ein vierzehnfaches Kīrtikarman ergibt. ... — 106. Das Kīrtikarman erfordert ... zwei Verbeugungen (nämlich je eine nach den Worten Āv. III 1 1 und nach deren Wiederholung), (ferner) die normale Ausrüstung (mit den Mönchs-Utensilien) (und) zwölf Gesten (nämlich je sechs beim ersten und zweiten Sprechen von Āv. III 1 3-5)“ (ĀvN XII 3 kath. 28 & 49, nach LEUMANN 1934: 12).

57 Vgl. NīBh 2118f. Die Sāmācārī des Śramaṇsaṅgh (AISJC 1987: 59) bietet ein breites Spektrum von Beispielen: das Geben und Nehmen von Nahrung und Wasser, Kleidern,

10. *samosaraṇa* (Skt. *samavasaraṇa*): an einem „Versammlungsort“ mit anderen *sāmbhogika*-Asketen gemeinsam zusammensitzen und aufstehen (gemeinsam leben), doch nicht mit *visaṃbhogika*-Asketen;⁵⁸
11. *saṃnisejjā* (Skt. *saṃniṣadyā*): zusammen „sitzen“ und aufstehen, beim Ansprechen der *guru* und beim Empfangen von Antworten auf Fragen, etc., doch nicht bei Interaktionen mit statusniedrigeren und *visaṃbhogika*-Asketen und mit Laien;⁵⁹
12. *kahā-pabandhana* (Skt. *kathā-prabandhana*): „Erzählung und literarische Komposition“ gemäß der Regeln des korrekten Sprechens *sāmbhogika*-Asketen mitteilen und mit ihnen diskutieren, doch nicht mit *visaṃbhogika*-Asketen.⁶⁰

Bettelschalen, Hochsitzen oder Bänken, das Entsorgen von Körperausscheidungen (*uccāra-prasravaṇa*) etc., Streit schlichten, usf.

- 58 Nach SamV 12, S. 46 gilt jeder Ort, an dem sich Jaina-Asketen versammeln, als *samavasaraṇa*. Die Beachtung der Regeln gegenseitiger Respektserweisung, etc., zwischen Mitgliedern verschiedener Gruppen entsprechend der Verhaltensreinheit sind hier angesprochen. SamV 12, S. 47 verweist auf NiBh 2124. Vgl. NiBh 2120-2124.
- 59 Nach SamV 12, S. 47 handelt es sich um Regeln des Zusammensitzens mit akzeptablen und unakzeptablen Partnern. Nach Sam₂ bezieht sich die Regel zum Beispiel auf das Aufstehen bzw. Sitzen beim förmlichen Fragen an Höherstehende. Fünf Formen des individuellen Sitzens, *nisijjā* (Skt. *niṣadyā*), sind in Thāṇa, 5.50 aufgeführt. Vgl. NiBh 2125-2128. Die Sāmācārī des Śramaṇsaṅgh (AISJC 1987: 59) nennt als Beispiele das im Sitzen gemeinsame Durchführen von asketischen Übungen (*āsana*), Rezitationen (*svādhyāya*), etc. Im Gegensatz zur gemeinsamen Versammlung (zur Predigt, etc.) dürfen diese nur mit Angehörigen des gleichen Geschlechts zusammen praktiziert werden (ebd., S. 62). PREMĪ (1987: 313) interpretiert den Begriff als „*āsan ādi kā denā*“, das Geben eines Sitzes, im wörtlichen und übertragenen Sinn.
- 60 Der Kommentarliteratur zufolge sind vor allem Predigten gemeint. Siehe SamV 12, S. 47f., vgl. NiBh 2129-2131; RATNACANDRA (1923/88 III: 461): „*prabandhan karnā, vyavasthā karnā, arranging, ordering*“; ŚETH (1928/86: 538): „*prabandha, sandarbha, anvit vākya-samūh kī racnā*“. VIJAYARĀJENDRASŪRI (1986 VII: 209) zitiert den Kommentar: „*prabandhanaṃ-prabandhena karaṇaṃ kathāprabandhanaṃ, tatra sambhogāśambhogau bhavataḥ*“. — Regel drei der zehn kanonischen *sāmāyārī*, das *tahakkāra* (Skt. *tathākāra*), legt fest, dass “[o]n occasion of the sermons or any other instructions by the preceptor the disciples are to give their complete assent with humility” (TATIA/KUMAR 1981: 6). Die Sāmācārī des Śramaṇsaṅgh (AISJC 1987: 59) nennt neben *dharma-kathā* auch die Beispiele der ungezwungenen Konversation (*varṭālāp*) und des freien Gedankenaustausches (*vicār-vinimay*).

Präzisere Handlungsanweisungen sind ABHAYADEVAS Kommentar zu dieser mehr oder weniger zusammengestückelten und an konkreten normativ geregelten Standardsituationen orientierten kanonisierten Liste nicht zu entnehmen.⁶¹ Ordensmitglieder sind dahingehend auf die spezifischen Ordensregeln und Sitten der lebenden Tradition angewiesen.⁶²

Nach ABHAYADEVAS Samavāyāṅgavṛtti (SamV) 12.1 und dem daran angelehnten Hindī-Kommentar von H. ŚĀSTRĪ (1982/2000) zu Sam₂ 12.78 (eine Sthānakavāsī-Ausgabe) spezifizieren die Dimensionen des *saṃbhoga* in schematischer Form die generellen Bedingungen und von anerkannten Teilnehmern erwarteten Interaktionsformen in sozial signifikanten Standardsituationen der Lebens- und Essensgemeinschaft von Asketen, die den gleichen *sāmācārī*-Regeln folgen und untereinander in korrekter Weise Gebrauchsgegenstände, Nahrung und Information, etc. teilen und Dienstleistungs- und Verehrungsbeziehungen nach Maßgabe des monastischen Alters (bzw. Status) durchführen. Fehler bei der Befolgung der *saṃbhoga*-Regeln müssen gesühnt werden. Bei ungesühnten Regelverletzungen kann als Form der Strafe die Gruppenzugehörigkeit in den genannten zwölf Dimensionen graduell eingeschränkt, abgebrochen oder von vornherein nicht zugelassen werden.⁶³

61 Eine vertiefende Studie zur Auslegung des *saṃbhoga* in den Āgama-Kommentaren kann an VIJAYARĀJENDRASŪRI (1986 VII: 208-216) anschließen.

62 “*āvarta aur kṛtikarman kā viśeṣ rahasya sampradāy-pracalit paddhati se jānnā cahie*” (H. ŚĀSTRĪ 1982/2000: 365f.). Siehe FLÜGEL (2003c: 155, vgl. 170, 214, 237f.) zur Institutionalisierung des 8-fachen *saṃbhoga* der Gujarātī Sthānakavāsī-Traditionen im Jahre 1932 und zum 11-fachen *saṃbhoga* des Śramaṇsaṅgh im Jahre 1933, etc., und zuletzt 1987: “*śramaṇsaṅghīya sabhī sādhu-sādhvī ke paraspar gyārah vyavahār farziyāt haiṁ. āhār pānī kā vyavahār farziyāt nahīm rakhā gayā hai ataḥ 12 vyavahār ka vidhivat pālan ho*” (AISJC 1987: 59), wo *saṃbhoga* 3 ausgelassen, doch am Ende des Textes der “Vollständigkeit der Information” wegen als *saṃbhoga* 12 angefügt ist. Auf der Versammlung in Pañcevar im Jahre 1753 vereinbarten die anwesenden Repräsentanten der Hara-, Jīvrāj-, Kahārṣi- und Pañjāb Lavjīrṣi-Traditionen den 12-fachen *saṃbhoga* (unter Ausschluss der lokalen Rāghunāth Dharmadāsa-Tradition). Siehe Regel Nr. 1, in SETH 1970: 927; siehe FLÜGEL 2003c: 238).

63 Beispiele für selektive Einschränkungen der Interaktion finden sich in der *Sāmācārī* des Śramaṇsaṅgh: Die Regelung des Umganges mit „eigenwilligen“ allein wandernden und außerhalb der Regeln stehenden Asketen, denen gegenüber Verehrung (*saṃbhoga* 8) und Nahrungsteilen (*saṃbhoga* 3; hier: 12) nicht praktiziert werden sollte („*vandan, āhār ādān-pradān kā vyavahār nahīm rakhā jāy*“), mit denen unter besonderen Umständen allerdings die Unterkunft maximal zwei Tage lang geteilt werden kann (*saṃbhoga* 10) (AISJC 1987: 62). Asketen anderer monastischer Traditionen dürfen unter

Besondere Bedeutung kommt den *saṃbhoga*-Regeln bei dem formellen zeitweiligen oder permanenten Gruppenwechsel oder Gruppenzusammenschluss zu, wie SCHUBRING (1935, 2000 § 139) herausstellt:

„Glied des *saṃbhoga* wird man, das geht aus Vav. 7,1 hervor, durch die Zulassung; diese wird wiederholt, wenn man in einen neuen *s.* übertritt, sofern man aus einem anderen *gaṇa* kommt“.

SCHUBRING (1905: 4) und CAILLAT (1965/75: 27f., 32) betonen den prinzipiellen Unterschied zwischen dogmatischer und disziplinarischer Jaina-Literatur, obwohl die Regelung der Praxis, zum Beispiel durch die großen Gelübde, einen bedeutenden Teil der Jaina-Dogmatik, also der als richtig

besonderen Umständen auch der Predigt beiwohnen (Saṃbhoga 11) und an bestimmten Interaktionen in regelkonformer Weise teilnehmen (ebd., S. 62f.). Mit regelgetreuen Sthānakavāsī-Asketen gleichen Glaubens, die den Śramaṇsaṅgh verlassen haben, sollten weiterhin gute Beziehungen aufrechterhalten werden (ebd., S. 61). Mit Asketen anderer Orden, mit denen Śramaṇsaṅgh-Asketen keine *saṃbhoga*-Beziehungen haben, sollten dennoch normale Umgangsformen aufrecht erhalten werden: „*anya sādhu-sādhvī varḡ ke sāth jinkā śramaṇsaṅgh sant-satiyom ke sāth sāmbhogik sambandh nahīm hai unke sāth bhī sāmānya sammānjanak vyavahār rakhe*“ (ebd.). Wenn Asketen anderer Orden mit denen des Śramaṇsaṅgh zusammentreffen, darf ohne Sondererlaubnis des *ācārya* kein *saṃbhoga* praktiziert werden (ebd.); grundsätzlich sollten keine Beziehungen mit Angehörigen andersgläubiger Orden aufgenommen werden: „*jo śramaṇsaṅghīya samācārī ke prati śraddhā bhāv na rakhe aur use na māne, aise sādhu-sādhvīyom ke sāth kisī bhī tarah kā sambandh na rakhā jāe*“ (ebd., S. 62); insbesondere nicht mit laxen Asketen (ebd., S. 64). Die politisch brisanteste der die *saṃbhoga*-Prinzipien spezifizierenden Regeln des Śramaṇsaṅgh betrifft Ex-Śramaṇsaṅgh-Asketen, wie Muni Suśīlku-mār oder die Mönche und Nonnen von Vīrāyatan (vgl. FLÜGEL 2007: 185, etc.), die zum Zweck der weltumspannenden Mission mit Grundregeln des Jaina Monastizismus brachen (und zum Beispiel Verkehrsmittel wie Auto, Eisenbahn, Flugzeug, etc., verwenden[te]n), doch weiterhin das Mönchsgewand tragen. Mit solchen Personen sollte keinerlei Kontakt und bei zufälligem Zusammentreffen nur höfliche Konversation gepflegt werden. Man sollte sie auch nicht um Kommentare zu eigenen Büchern bitten und diese publizieren: „*jo vyaktī bheṣ to sthānakavāsī jain sādhu-sādhvī kā rakhe kintu tadanurūp maulik ācaraṇ bhī na kare, luñcan na kare, vāyuyān, moṭarkār, rel ādī vāhan meṃ vihār kare aise ho anyānya sādhvācār viruddha pravṛtti kare unke sāth śramaṇsaṅghīya sant-satī leś mātra bhī sambandh sampark na rakhe. yadi kadācit ve calākar ākar mile to śiṣṭatāvaś svalpa vārtālāp kar sakte haiṃ. usmeṃ bhī yadi ucit avasar ho to unheṃ sādhvācār ke viparīt pravṛtti se virat karne kā prayatna kare. kintu ruci lekar unse sampark baṛhāe nahīm. aur na apnī pustakoṃ ke lie unkī sammati maṅgavāe tathā prakāśit kare*“ (AISJC 1987: 65). — In Teil VI werden historische Beispiele für die Aushandlung von *saṃbhoga*-Voraussetzungen gegeben.

anerkannten Lehr- und Glaubenssätze, ausmacht. Dieser Ansatz verleitet dazu, die auf konkrete Interaktionen bezogenen *sambhoga*-Kriterien und die sehr ähnlichen, vor allem in Utt₁ 26.1-7 festgelegten, universellen *kalpa*- und *sāmāyārī*-Regeln (ebd., S. 28, 31f., *pace* 61)⁶⁴ künstlich von den ordensspezifischen *sāmācārī*- bzw. *maryādā*-Regeln der Śvetāmbara abzuschneiden (über die damals wenig Informationen vorlagen). Am Besten versteht man die *sambhoga*-Regeln als notwendige Ergänzung bzw. Spezifizierung der abstrakten, zumeist an das Individuum gerichteten *kalpa*- und *sāmācārī*- bzw. *maryādā*-Regeln, mit denen sie inhaltlich überlappen, in Bezug auf das Problem der situationsspezifischen Festlegung von Gruppengrenzen und Statushierarchien, insbesondere im Umgang mit religiös unterschiedlich qualifizierten Mönchen.⁶⁵ Im weitesten Sinne handelt es sich bei den *sambhoga*-Bestimmungen um Interaktionsmatrizen, also Anwendungsregeln oder Hohlformen zum Zweck der Konstitution von durch die Reproduktion hochselektiver sozialer Verhaltensformen qualitativ ausgezeichnete konkreter Gruppen mit eingebauten negativen und positiven Sanktionsmitteln: nämlich des Entzugs der Gruppenmitgliedschaft bzw. der gegenseitigen Interaktion und Unterstützung. Die *sambhoga*-Regeln bilden somit ein notwendiges Mittelglied zwischen den an den individuellen Asketen appellierenden generellen kanonischen monastischen Regeln, gruppen- bzw. ordensspezifischen Regeln und den interaktiven Anforderungen konkreter Gruppenbildung.

Die Geschichte der anikonischen Jaina-Reformbewegung zeigt die große praktische Bedeutung des *sambhoga*. Aufgrund der *sambhoga*-Bestimmungen machen unter Bedingungen geringer institutioneller Zentralisierung minimale Unterschiede in der Auswahl und Auslegung der grundlegenden monastischen Regeln (*sāmācārī*) das gemeinsame Zusammenleben unmöglich und führen unweigerlich zu Gruppenspaltungen.

Doktrinäre und Rituelle Differenzen der Sthānakavāsī-Traditionen

Die doktrinären Unterschiede zwischen den Orden der fünf ursprünglichen Sthānakavāsī-Traditionen sind heute verschwindend gering. Eine Ausnahme

64 Siehe dazu TATIA/KUMAR (1981: 5-10), Quellenübersicht: S. 5f.

65 Im Kontext der in ĀvN₁ 778-788 beschriebenen acht doktrinären Schismen werden, nach LEUMANN (1885: 95f.) von Haribhadras Auslegung abweichender Übersetzung, ebenfalls Nahrungstabus ausgesprochen, allerdings ohne ausdrücklichen Bezug auf *sambhoga*.

bilden die im wesentlichen schon in Teil I (FLÜGEL 2000: 62-67) behandelten Lehren von Dharmasiṅha, welche von keiner Tradition außerhalb Gujarāts geteilt werden (siehe Teil VI für die Sthānakavāsī-Traditionen in Gujarāt und Mahārāṣṭra). Im Rahmen der Einigungsbewegung des zwanzigsten Jahrhunderts wurden die Ordensregeln in den Traditionen von Jīvrāj, Lava und Dharmadāsa außerhalb von Gujarāt soweit homogenisiert, dass UMEŚMUNI im Jahre 2002 feststellen konnte, dass innerhalb des Śramaṅgḥ derzeit keine „nennenswerten“ Differenzen mehr zwischen den Traditionen von Lava und Dharmadāsa existierten.⁶⁶ Viele Lehren und Bräuche der nicht dem Śramaṅgḥ beigetretenen oder wieder ausgetretenen Gruppen waren im Rahmen der modernen Reformbewegung ebenfalls angeglichen worden. In bestimmten Bereichen des Ordensrechts, Rituals und Brauchtums leben jedoch auch im Rahmen des Śramaṅgḥ zahlreiche, meist geringfügige Unterschiede fort, über die keine Einigung erzielt werden konnte. Diese werden von den neu gegründeten bzw. re-aktivierten vormals unabhängigen Orden teilweise bewusst verstärkt oder wiederbelebt.

Nach Mantrī ŚIRIṢMUNI,⁶⁷ einem der wichtigsten Verwaltungsmönche an der Seite Ācārya Śivmunis, kombiniert der Śramaṅgḥ, wie alle Organisationen, in spezifischer Weise zentral geregelte und nicht zentral geregelte Dimensionen des Handelns. Alle Mitglieder des Śramaṅgḥ seien sich darüber einig, einer einheitlichen Organisation mit einem gemeinsamen Namen, gemeinsamen Regeln und Einflussbereichen (*kṣetra*) anzugehören, die von nur einem *ācārya* geleitet wird. Einzelne Handlungsbereiche, über deren Regelung keine Einigung zwischen den Gründertraditionen erzielt werden konnte, stünden jedoch außerhalb der zentralen Kontrolle und seien weiterhin von den Sitten und Bräuchen der einzelnen Gründertraditionen geprägt. Dies betreffe insbesondere die Art und Weise der Durchführung des *pratikramaṅa*-Rituals, des *saṃbhoga* (Saṃbhoga 3, das Teilen der Nahrung mit allen sich korrekt verhaltenden Ordensmitgliedern, ist innerhalb des Śramaṅgḥ nicht obligatorisch), die Publikation von Büchern und die Gründung von Laienorganisation (*saṃsthāna*). Die anhaltenden politischen Auseinandersetzungen innerhalb des Śramaṅgḥ und die Abspaltungen einzelner

66 Persönliche Mitteilung, Ratlām 28.12.2002. Über die Jīvrāj- und Hara-Traditionen schwieg er sich aus.

67 Persönliche Mitteilung, Delhi 26.12.2010.

Ordenszweige in den vergangenen Jahrzehnten betreffen aus der Sicht der Ordensleitung, keine prinzipiellen Fragen, sondern nur die Frage des Grades der zentralen Regulierung und Legitimierung des Verhaltens der Mönche und Nonnen.⁶⁸

Über die ursprünglichen Meinungsverschiedenheiten der „fünf Gründer“ der Sthānakavāsī-Tradition ist derzeit nur wenig bekannt. Das Hauptproblem ist der Mangel an Informationen über die originären von Jīvrāj, Lava und Dharmadāsa vertretenen Lehren und Praktiken, welche zumindest teilweise, trotz mancher, im Detail noch zu erforschenden Modifikationen, heute noch von ihren Schultraditionen weitergeführt werden. Die für die Herausbildung unterschiedlicher Orden verantwortlichen grundsätzlichen Differenzen zwischen den Traditionsgründern Dharmadāsa, Lava und Dharmasiṅha können dennoch, trotz des Fehlens von Originaltexten⁶⁹ und mancher Unklarheiten, mit Hilfe der Arbeiten von HARṢCANDRA (1924) (Dariyāpuri S.), PUṢKAR-MUNI (1952) (Jīvrāj S.), HASTĪMAL (1968, 1987/95) (verschiedene Primärquellen), SEṬH (1970) (Dharmadāsa S.), UMEŚMUNI (1974) (Dharmadāsa S.) und anderer, die aus der oralen Tradition der Sthānakavāsī und weitgehend unzugänglichen, oft nur in Form einzelner Blätter vorliegenden alten Handschriften schöpfen und Originaldokumente reproduzieren, ansatzweise beantwortet werden. Dagegen ist über den bedeutenden Reformier Jīvrāj und zu Hara über die in FLÜGEL (2000: 58-61; 2003c: 197, Fn. 147, 234) zusammengefassten Informationen hinaus nur wenig zu erfahren.⁷⁰ Die Ansichten von Jīvrājs Nachfolgern sind im Kontext von Beschreibungen der Versammlungen

68 Auf der Tagesordnung des für April 2011 geplanten, doch schon im Vorfeld abgesagten *śramaṇa sammelan* stand die Normalisierung des faktischen Verhaltens vieler Asketen mit Bezug auf die Verwendung elektrischer Geräte (Mikrofon, Video, PC, Mobiltelefon, etc.), des Mitnehmens von Nahrungsmitteln in einer Tiffinbox während der Wanderschaft (*vihāra*), vorgeplanter Almosengänge, etc., welche aus „orthodoxer“ Sicht unakzeptabel sind (ŚIRĪṢMUNI, persönliche Mitteilung, Delhi 26.12.2010).

69 Ein einziger von einem „Dharmadāsa“ signierter kurzer Dhāl-Copai Text wird von UMEŚMUNI (1974: 420f.), mit Vorbehalten, Dharmadāsa selbst zugesprochen.

70 ŚARMĀ (2009: 47) berichtet, ohne Quellenangabe, dass Jīvrāj im Jahre 1581/82 (V.S. 1638) in Sūrat geboren wurde und im Jahre 1641/42 (V.S. 1698) in einem Dorf bei Āgrā gestorben sei. Es ist zu hoffen, dass in den Bibliotheken der Mūrtipūjaka und Digambara in Zukunft weitere relevante Materialien gefunden werden können.

in Pa(ñ)cevar 1753 und Mērtā 1754⁷¹ und der Kontroverse über die Lehren des Ajīv Panth im Jahre 1933 auszugsweise dokumentiert^{72, 73}. Erleichtert wird die schwierige Aufgabe der Rekonstruktion der ursprünglichen Differenzen der Traditionsgründer dadurch, dass die wenigen, teilweise in Teil I-III besprochenen, modernen Quellen, welche über die internen Auseinandersetzungen über die Probleme der Vereinheitlichung des monastischen Rechts und Rituals Auskunft geben, mit den Inhalten der wenigen überlieferten Textfragmente verglichen werden können. In dieser Weise ist es möglich, neben bedeutenden Streitpunkten auch einige konstante und variable Traditionselemente zu identifizieren. Die unsichere Quellenlage lässt eine eindeutige Erschließung und Analyse der unterschiedlichen exegetischen Methoden und Motive der Gründer der Sthānakavāsī-Traditionen jedoch (noch) nicht zu.

Fünf kontroverse Themenbereiche scheinen bei den Schulbildungen innerhalb der „Sthānakavāsī“-Bewegung des 17. Jahrhunderts im Vordergrund gestanden zu haben: (1) Form, Auslegung und Anwendung des asketischen Verhaltenskodex, insbesondere der *sambhoga*-Regeln und der Definitionen un/zulässiger Nahrungsmittel; (2) philosophisch-doktrinäre Fragen, insbesondere der Karmantheorie und der Theorie der Allwissenheit; (3) die Frage der Unterschiede zwischen Asketen und Laien, im Hinblick auf die rituelle Form, die Gelübde und Interpretation der *āvāśyaka*-Riten; (4) Fragen des Ritualkalenders, insbesondere des Identität stiftenden *saṃvatsarī*-Termins (die bei der Einigungsbewegung des 20. Jahrhunderts eine bedeutende Rolle spielten); (5) das obligatorische Tragen der Mundmaske.⁷⁴

71 Zwei gemeinsame Regellisten, die von den Jīvrāj-Asketen Amarsinhā, Śīṭaldās, Svāmīdās, Malukcand und Bhojrāj Mitte des 18. Jahrhunderts mit anderen Sthānakavāsī-Traditionen in Rājasthān vereinbart wurden, sind in den *Addenda et Corrigenda* zu FLÜGEL (2000: 80, Fn. 78) in Teil II (FLÜGEL 2003c: 237-39) aufgeführt.

72 Die möglicherweise schon von Jīvrāj vertretene *ajīvpanth*-Lehre wurde vor allem von der Nāthūrām Jīvrāj-Tradition im Pañjāb seit Rājārām (Rāmendra) vertreten. Siehe *infra*, sowie FLÜGEL (2000: 79, Fn. 76; 83, Fn. 83; 2003c: 239). Vgl. AISJC (1956: 175-177, 179f.).

73 Zu den Jīvrāj- und Hara-Traditionen siehe Teil VI dieser Studie.

74 Unterschiedliche Auslegungen des Ritualkalenders und des Śrāvaka-Pratikramaṇa sind auch für Spaltungen innerhalb der prinzipiellen Schulen verantwortlich, z.B. innerhalb der Dharmadāsa-Schule: “*pūjya śrī [dharmadās] kī vidyamān śiṣya-paramparā meṃ do sabse baṛe matbhed haiṃ - (1) saṃvatsarī-viṣayak aur (2) śrāvakoṃ ke pratikramaṇ viṣayak*” (UMESMUNI 1974: 7, vgl. S. 418f.).

Dharmadāsa und Kānjīrṣi

Die am 10.8.1900 niedergeschriebene Marudhar Paṭṭāvalī (in HASTĪMAL 1968: 260f.) berichtet, dass Dharmadāsa (geb. 1644/45 oder 1646/47, gest. 1702/03 oder 1716/07) in acht nicht näher charakterisierten Punkten (*bol*) mit den Vertretern der Lavjīrṣi-Tradition nicht übereinstimmte⁷⁵ und in einundzwanzig Punkten nicht mit Dharmasīṅha und sich daher zunächst Jīvrāj anschloss. Alle anderen Quellen berichten, er habe direkt eine eigene Tradition begründet. Gulābcand Nāncand SETH (Jain) (1970: 368, Fn.) rekonstruierte die zur Entstehung unterschiedlicher Traditionen führenden Meinungsverschiedenheiten zwischen Dharmadāsa und Lavas Schülers-Schüler Kānjīrṣi (Kahān) (1633-83). Er zitiert folgende, wohl über Muni Cauthmal (gest. 1951) und dessen Schüler Muni Bhaktāvarmal (gest. 1955) (Autor des Jaymal Gīt) von der Kuśālcand Bhagavāndās-Linie des Jaymal Dhannā Dharmadāsa Sampradāya (Jaymalgacch) überlieferte Liste von zwölf Punkten, über die sich Dharmadāsa und Kānjīrṣi uneinig waren. Bekannt ist, dass beide in den 1660er Jahren in Ahmadāvād zusammen trafen (Vinaycandraji-kṛt Paṭṭāvalī 13, in HASTĪMAL 1968: 149). Obwohl der Text nicht eindeutig Dharmadāsa persönlich zugeschrieben werden kann, betrifft die Liste offenbar „im Kanon untersagte“ Praktiken der Lava-Tradition, welche die Asketen der Dharmadāsa-Tradition vermeiden sollten. Denn viele der Regeln paraphrasieren nur ausgewählte kanonische Vorschriften in der Umgangssprache.⁷⁶ Das Buch von SETH wurde von Muni Cauthmal aufgrund hinterlassener Notizen Muni Raycands geschrieben und von ihm in Zusammenarbeit mit Muni Cāndmal (1908-68), dem Autor des Werkes Jay Gāthā, und seinen Schülern Ācārya Jītmal (geb. 1921) und Ācārya Lālcand (1913-88) editiert, die im Jahre 1968 den „Jaymalgacch“ als unabhängige Tradition neu gründeten, nachdem sie sich von Yuvācārya Mīśrīmal „Madhukar“ (1913-83) getrennt hatten, welcher innerhalb des Śramaṅsaṅgh verblieb.⁷⁷ Der Zeitpunkt der Publikation dürfte damit im Zusammenhang stehen.

75 Die Pracīn Paṭṭāvalī aus Būrdī (in HASTĪMAL 1968: 174-95) berichtet von sieben strittigen Punkten. Siehe auch DEVENDRAMUNI (1985: 12).

76 Eine systematische Analyse der Textgeschichte jeder einzelnen Regel würde eine gesonderte Studie erfordern. Im Folgenden werden nur einzelne Implikationen und Verbindungslinien aufgezeigt.

77 Zu Mīśrīmal „Madhukar“ siehe FLÜGEL (2003c: 167; 2007: 166f.).

Die zwölf Punkte lauten:⁷⁸

1. Nahrung, die ihren Geschmack geändert hat, sollte man nicht annehmen^{79 80}.

78 “1. *ras calit bhojan lenā nahīm*. 2. *pān kī kuṅṭhī lenī nahīm*. 3. *kaccī kakṛī lenī nahīm*. 4. *kāraṇ binā jīmaṇvār meṁ sādhu ko (gocarī nimitt) jānā nahīm*. 5. *sādhu ko ku-sādhu kahnā nahīm (binā pūrī jānkārī ke anya sādhu kī nindā se dūr rahne kā āśay)*. 6. *do janoṁ se pātā uthākar lānā nahīm (pīṭh - phalag ādi sādhu svayaṁ le jānā - lauṭānā)*. 7. *kiṁvār (kapāṭ - darvāzā) ughār (khol) kar āhār lenā nahīm (dvār bandh ho vahām se gocarī nahīm lānā)*. 8. *kiṁvār (kapā) band kar sonā nahīm*. 9. *ek ghar par dūsrī bār āhār lene ko jānā nahīm*. 10. *āhār sambandh ho vahām vandan vyavahār rakhnā*. 11. *ugate hue (uggemāṇe) aṅkur meṁ ananta jīva mānnā*. 12. *kaccī kerī ke tukre (pane [paṇā]) lene [lenā] nahīm*” (in SETH 1970: 368, Fn.). In eckigen Klammern stehen die von PADMACANDRA (2007: 441, Fn. 1) „verbesserten“ Varianten, in dessen sonst stark zensierter, teilweise bis zur Unkenntlichkeit verstümmelten „dritten Ausgabe“ des Textes Jaydhvaj.

79 Die gleiche Regel wurde im Jahre 1753 zweimal von fünf Sthānakavāsī-Linien der Jīvrāj-, Hara- und Pañjāb Lavjīṣi-Tradition ratifiziert (Regel Nr. 4, in SETH 1970: 919; Regel Nr. 9, ebd., S. 928; siehe FLÜGEL 2003c: 237f.), entweder, um dem Bhūdar Dharmadāsa Sampradāya entgegenzukommen, oder um ihm gegenüber eine gemeinsame Haltung einnehmen zu können. Im zweiten Fall würde ein Gegensatz zwischen der tradierten Sicht Dharmadāsas und seines Nachfolgers Bhūdar vorliegen.

80 Der im Kanon offenbar noch nicht nachweisbare Begriff *calita-rasa (rasa-calita)* bezeichnet die verdorbene (Pkt. *vāvaṇṇa*, Skt. *vyāpanna*) Nahrung, zum Beispiel ranzige Butter, die ihren Geschmack, Geruch, etc. verändert hat. Nach WILLIAMS (1963/83: 112) wird in der Śrāvākācāra-Literatur auch unverdorbene Nahrung, in der, wie vermutet wird, nach zwei Tagen die Wiederbeseelung begonnen hat, unter dem Begriff *calita-rasa* gefasst: “The term *calita-rasa* (food that has ‘gone off’) is meant to include by extension boiled rice which has fermented and curds kept for more than forty-eight hours; these are to be rejected because living organisms have started to multiply in them”. — „Noch nicht wiederbeseelte“, unverdorbene Nahrungsmittel, deren Geschmack, etc., bewusst oder unbewusst durch Kochen oder Bakterieneinwirkung, etc., verändert wurde, fallen dagegen unter die Kategorie *vikṛti* (Pkt. *vigai*) (ebd., S. 39f.). — Das Akzeptieren roher (*āma*) und untransformierter bzw. „nicht mit einem gefährlichen Werkzeug veränderter (getöteter)“ (Pkt. *a-sattha-pariṇaya*, Skt. *a-śastra-pariṇata*), halb-gekochter und alter Nahrungsmittel ist in den älteren Schriften des Kanons für Mönche und Nonnen grundsätzlich verboten worden, da diese Nahrungsmittel entweder selbst lebendig sind oder Lebewesen in ihnen existieren oder neu geboren werden. Siehe. ĀS₁ 2.1.106-120 = ĀS₂ 2.1.8.3-15. — Im Kanon wurden neben rohen, halb-gekochten, gekochten (etc.), alten oder verdorbenen Nahrungsmitteln auch Listen verbotener Nahrungsmittel angeboten, die „gekocht“ (*sattha-pariṇaya*) und noch nicht wiederbeseelt und somit prinzipiell akzeptabel sind. Die betreffenden Nahrungsmittel wurden in Form überlappender Wortreihen aufgelistet und unter zwei Oberbegriffe

gebracht, die mit Formen der Askese, hier des Fastens bzw. der Einschränkung der Nahrung zusammenhängen: *rasa-paricccā(y)a* (Skt. *rasa-parityāga*), „Verzicht auf Geschmack = leckere Nahrung“ (Uvav 31 & 35; auch Utt 30.8 & 26, wo sie als Beispiel von leckeren, „highly nourishing“ [JACOBI 1895: 178; *rasa-vivajjana* = *rasa-paricccāga*] Nahrungsmitteln angeführt wird), und (*rasa-*) *vigai/vigaya/vigati* (Skt. *vikṛti*), künstlich „modifizierte“ oder weiterverarbeitete Nahrungsmittel, die, so SCHUBRING (1935, 2000 § 156), (Gemüts-) „Verstimmungen“ hervorrufen können und somit ebenfalls entsagt werden müssen (BKS 4.5f.; MĀ 5.156 in OKUDA 1957: 136; etc.). Die meisten relevanten Textstellen wurden von BRUHN (2007: 48) erläutert. Die wohl älteste Stelle ist Uvav 35 = Vi₁ 25.7.570:

nivviie, paṇīya-rasa-paricccāe, āyambīle, āyāma-sitthabhoī, aras'āhāre,
viras'āhāre, aṃt'āhāre, paṃt'āhāre, lūh'āhāre | se taṃ rasa-paricccāe ||

Die *vigai* werden hier noch als erste Subkategorie der neun *rasa-paricccāya* aufgeführt, gefolgt von: Verzicht auf überreiche Nahrung (*praṇīṭa-rasa-parityāga*); gewürzlose („saure“) Nahrung (*āyambīla*); Wasser, in dem Reis gekocht wurde (*ācāma-sitthabhoja* = *ācāmāmla*); geschmacklose Nahrung (*arasa-āhāra*); Nahrung aus geschmacklosem alten Getreide (*virasa-āhāra*); Essensreste (*ānta-āhāra*); grobe Nahrung (*prānta-āhāra*); harte, trockene Nahrung (*rukṣa-āhāra*). — An anderer Stelle werden nicht nur modifizierte, sondern auch modifizierende Substanzen, wie zum Beispiel Milch, welche durch Fermentierung oder als Gewürze Geschmacksveränderungen in anderen Nahrungsmitteln bewirken können, als *vigai* bezeichnet (für Textstellen siehe RATNACANDRA 1923/88 IV: 399, etc.). — Die *vigai*-Kategorie wurde später unter den aus der vedischen Literatur importieren und mit neuen Inhalten gefüllten Oberbegriff der „verbotenen Nahrung“ (Pkt. *abhakkha*, Skt. *abhakṣya*) gebracht. Die teilweise widersprüchlichen Jaina-Listen der *abhakṣya* (die bekannteste, offenbar nach-kanonische Liste in PS 245f. umfasst 22 Arten; vgl. WILLIAMS 1963/83: 110; für Sthānakavāsī-Varianten siehe Teil VI) sind von den brāhmaṇischen Listen jedoch vollkommen verschieden. In der vedischen Literatur wird verdorbene oder (rituell) verunreinigte Nahrung *abhōjya* genannt und streng von *abhakṣya*, grundsätzlich verbotenen Nahrungsmitteln, wie Knoblauch, bestimmten Tiersorten, etc., unterschieden (OLIVELLE 2002: 346). Das Äquivalent von *abhōja* in der späteren Jaina-Literatur, der Begriff *caliit-rasa*, „verdorbene Nahrung (welche ihren Geschmack, Geruch, etc., verändert hat)“, wurde dort, neben den *mahāvikṛti* (siehe *infra*), als eine Subkategorie von *abhakṣya* aufgeführt. — Eine systematische Studie der klassifikatorischen Prinzipien der Listen verbotener Nahrungsmittel in der indischen Literatur steht noch aus. Folgende Informationen sind für das Verständnis der folgenden Darstellung der Auseinandersetzungen zwischen den Śvetāmbara-Orden notwendig: Verschiedene *vigai*-Listen existieren schon im Prakrit-Kanon. Ṭhāṇa₁ 9.23 nennt zum Beispiel neun: *khīra* (Skt. *kṣīra*) Milch, *dadhi* (*dahi*) saure Milch/Dickmilch (ohne separierte Molke), *navañīya* (Skt. *navanīta*) Butter, *sappi* (Skt. *sarpis*) Ghee/Butterschmalz, *tela* (Skt. *taila*) (Sesam-) Öl, *gulo* (Skt. *guṛa*) Sirup, *mahu* (Skt. *madhu*) Honig, *majja* (Skt. *madya*) Alkohol, *maṃsa* (Skt. *māṃsa*) Fleisch. Ṭhāṇa₁ 4.1.183-5 präsentiert eine offensichtlich jüngere Liste von zehn verschiedenen *vigai* (3x3+1) unter drei Obergriffen: *gorasa-v*: Saft der Kuh

(Milchprodukte); *siṅha-*, Skt. *sneha-v.*: Öl und Fett (*ghaya*, Skt. *gr̥hta* = Ghī/Butterschmalz, *vasā* = Fett, Knochenmark); *mahā-v.*: Hauptformen modifizierter/modifizierender Nahrungsmittel (vgl. SCHUBRING 1935, 2000 § 156; wo *majja*, Skt. *madya*, als „Mark“ übersetzt ist; zumindest ABHAYADEVA interpretierte *vasā* als „Knochenmark“: OKUDA 1975: 137). Die Künstlichkeit der Aufstellung wird durch die Klassifizierung der (frischen) Butter unter drei verschiedenen Kategorien deutlich:

gorasa-vigai	khīra	dahi	sappi	navanīya
siṅha-vigai	tella	ghaya	vasā	navanīya
mahā-vigai	mahu	maṃsa	majja	navanīya

In Uvavāiya (Uvav) 92f. (etc.) werden für verschiedene soziale Kategorien von *vigai* Entsagenden, die sogenannten *nivvīya* oder *nivvigaiya* (Skt. *nirvikṛtika*), neun oder zehn (plus Salz, *loṇa*) *rasa-vigai* beschrieben. In Uvav 93 wird als Ausnahme für eine bestimmte Kategorie, die Zulassung von Haushältern, Senföhl (*sarisava-vigai*, Skt. *sarṣapa-v.*) genannt; diese wird in Vīy₄ 18.10b (758b) diskutiert; etc. — Die vier *mahāvīkṛti* (zumeist: Alkohol, Fleisch, Honig, sowie entweder Feigen, *udumbara*, Pkt. *uṃbara*, oder Butter, *navanīta*) gelten als grundsätzlich verboten. Wie BRUHN (2007: 20) zeigte, findet sich in Utt 19.69f. ein früher Vorläufer der „Viererkette“, die aufgrund des darin ausgesprochenen Fleischverbotes für die Rekonstruktion der Geschichte des Vegetarismus von Bedeutung ist. Das prinzipielle Verbot der *vikṛti* wird im Kommentar zu PS 245, wie üblich mit dem generellen Hinweis auf die darin befindlichen Mengen von Kleinstlebewesen, gedeutet; desgleichen in Digambara-Texten, wie dem Puruṣārthasiddhyupāya (PSU) (BRUHN 2007: 38, 23-26). Eine andere, vermutlich jüngere, Erklärung der Notwendigkeit der Meidung von *vikṛti* ist, solche (Luxus-) Nahrung mache schläfrig, fett, stimulierte den Sexualtrieb und sei somit dem asketischen Leben abträglich (vgl. Utt 30.26, MĀ 5.156 *contra* UD₂ 1.58). Wie BRUHN (2007: 22) mit Bezug auf eine in JAYASENAS PS-Kommentar zitierte Prakrit-Passage zeigt, gilt rohes, kochendes und gekochtes Fleisch als modifiziertes (und modifizierendes) Nahrungsmittel, weil in ihm ständig Lebewesen entstehen (ein Argument, dass heute naturwissenschaftlich nachprüfbar ist, auch in Bezug auf andere Nahrungsmittel). Für kontroverse Ausnahmeregel (*apavāda*) siehe NiBh 1599, 3439. Die meisten anderen *vikṛti*, vor allem Milch, sind, je nach Sektentradition, selbst für Mönche und Nonnen unter bestimmten Bedingungen (konventionell eingeschränkte Zeiträume bis zur vermuteten Wiederbeseelung) akzeptabel (Stichwort: *vikṛti* Verzicht als Buße, vgl. WILLIAMS 1963/83: 209, FLÜGEL 2003a: 190, und als *tapas*, offenbar im Anschluss an Uvav 35 und ĀvN₁ 1597 und 1611, siehe BRUHN 2007: 48f.; zu den Digambara: VARṆĪ 1970/97 III: 201-203). Schon in BKS 1.19f. (indirekt) und UD₂ 1.58 wird ausdrücklich das Geben von leckerer *khāima* (Skt. *khādima*) (Früchte, Milchprodukte, etc.) und *sāima* (Skt. *svādima*) (Gewürze, etc.) Nahrung an die Asketen erlaubt. — Zu den *vikṛti* im Kanon siehe BRUHN (2007: 18-20, App. 7). Zu ihrer Rolle im heutigen monastischen Leben der Śvetāmbara siehe Teil VI; FLÜGEL (2003a: 40f., Fn. 52f.); OKUDA (1975: 136-138) zu Mūlācāra (MĀ) 5.155f. und MAHIAS (1985: 100-106) zur Rolle der *vikṛti* in der heutigen Praxis der Digambara-Laien, wonach *ghī* während des

2. Verstümmelte Betelblätter sollte man nicht annehmen.⁸¹
3. Rohe gurkenartige Melonen sollte man nicht annehmen.⁸²

ganzen Jahres (wenn im Winter hergestellt: UD₂ 1.37), frische Milch und Butter nur für „48 Minuten“ (1 *muhūrta*) konsumiert werden kann. Warum nach den alten Schriften frisch geschlagener Butter (*navanīta*) entsagt werden soll, doch nicht, wie bei den heutigen Digambara, älterer, wiederbeseelter bzw. mit Bakterien gesättigter Butter, kann nur durch das Gebot des Vermeidens leckerer Nahrung erklärt werden, nicht mit Bezug auf die abstrakte *ahiṃsā*-Regel. — Zur kanonischen Unterscheidung zwischen natürlicher und künstlicher Transformation von Nahrungsmitteln siehe auch ĀS₂ 2.1.7.7, 2.1.8.4, 2.1.8.12, etc. Demnach ist auch hier, wie beim Wasser (siehe ĀS₂ 2.1.7-8 und Teil VI), der Zeitfaktor entscheidend (Wasser ist nur akzeptabel, wenn es leblos ist und insofern seinen Geschmack geändert hat, aber nicht mehr, wenn es faul riecht und schmeckt, also wiederbelebt ist). Siehe Teil VI zur Debatte über die Un-/Genießbarkeit der beiden Typen transformierter Nahrung auf der Basis von Ṭhāṇa 4.1. 183-5 (“No satisfactory explanation of this word [*rasa*] (the enumeration goes back to the *Sthānāṅga-sūtra*) seems to have been given”: WILLIAMS 1963/83: 40, Fn. 1). Für *calita-rasa* in der frühen Digambara-Literatur siehe VARṆĪ (1970/97 III: 202).

- 81 Vgl. Regel 7 in Fußnote 93. Der Ausdruck *pān kī kuṇṭhī* ist nicht vollkommen klar. Im Kontext wird sich die Regel auf Nahrungsmittel beziehen. Betel wird in Ṭhāṇa₂ 4.2.288 der Nahrungskategorie *sāima* zugeordnet, doch in den Listen verbotener Lebensmittel, *abhakkha*, nicht ausdrücklich genannt. — Aufputschmittel dürfen von Jaina-Asketen eigentlich nicht verwendet werden, nur unter Umständen als Medizin. In UD₂ 1.42 & 58, Teil des ältesten Kodex für Laien, wird allerdings die Verwendung von Betel ausdrücklich erlaubt (vgl. BRUHN 2007: 20). Die *sāmācārī* des Jñāṅgacch erwähnt sogar die unter Umständen erlaubte Verwendung von Schnupftabak und Opium für Asketen (FLÜGEL 2007: 147). Vermutlich wird deshalb hier die in ĀS₂ 2.1.8.14, 2.7.2.5-6, etc. erläuterte Regel angewendet, dass durch Kochen nicht modifizierte rohe Pflanzen, wie zum Beispiel Mango, Zuckerrohr oder Knoblauch, die verletzt sind und in deren Wunden sich kleine Lebewesen ansiedeln, nicht akzeptabel sind. Die Schlussfolgerung, dass unverletzte Pflanzen akzeptabel sind, ist offensichtlich ebenfalls kontrovers. Wohl deshalb wurde die Klausel eingeführt, dass nur durch Tiere verletzte Pflanzen, die frei von Lebewesen sind (die technisch gesehen also ebenfalls als leblos gelten) akzeptabel sind (ĀS₂ 2.7.2.3-4, etc.). Zu ĀS₂ 2.1.8 und allgemein zum Problem der Wiederbeseelung siehe BRUHN (2007: 53).
- 82 *kakṛī* = *cucumis utilisissimus*. Jaina-Asketen dürfen nur leblose Pflanzen ohne viele Kerne annehmen. „Gekochte“, das heißt, kurz angewärmte, Melonen werden generell akzeptiert, doch nicht solche mit vielen Samenkernen, die sich nicht leicht entfernen lassen. Siehe beispielsweise PHŪLCAND (1933: 2f.) zu Süß- und Wassermelonen, *kharbūzā* und *tarbūzā*, und die *Sāmācārī* des Jñāṅgacch (nach FLÜGEL 2007: 147).

4. Ohne Grund⁸³ sollte ein Mönch nicht zur Essenszeit⁸⁴ (zum Almosensammeln) gehen.
5. Man sollte einen Mönch nicht „schlechter Mönch“ nennen (die Absicht, ohne volle Kenntnis [der Umstände] vom Tadeln anderer Mönche Abstand zu nehmen).⁸⁵
6. Einen Sitz, der von zwei Personen getragen werden muss, sollte man nicht annehmen (ein Mönch sollte seine Bank, Planke etc. selbst annehmen und zurückgeben).⁸⁶
7. Man sollte nach dem Öffnen einer Tür keine Nahrung annehmen (wo die Tür verschlossen ist, dort soll man keine Nahrung annehmen).⁸⁷
8. Man sollte nicht hinter verschlossenen Türen schlafen.⁸⁸
9. Man sollte nicht ein zweites Mal zum selben Haus gehen, um Nahrung anzunehmen.⁸⁹

83 Bei den Śvetāmbara-Asketen findet der Hauptbettelgang „nach Art der Kuh“ (*gocarī*) kurz vor dem Mittagmahl statt. Feste sollten von Jaina-Asketen gemieden werden. Im Krankheitsfall, etc., sind Ausnahmen möglich.

84 Rājasthānī *jīmaṇ* = Hindī *bhoja*, *khānā* (SUTHĀR/GAHALOT 1995: 122). Vgl. BKS 1.48.

85 Die Auseinandersetzung betraf möglicherweise auch die Frage, ob auch ein schlechter Mönch noch „Mönch“ genannt werden soll, ob also faktisches Verhalten oder formeller Status das entscheidende Statuskriterium ist. Siehe UMEŚMUNIS Liste in Fußnote 93, wo das Wort *a-sādhu*, nicht-Mönch, verwendet wird. Zu *a-sādhu* vgl. AMOLAKRŚI (1908/95: 468-470). Punkte 11-12 einer von der Dariyāpurī Āṭh Koṭi-Tradition (DAK 1997: 105f.) publizierten Liste von fünfundzwanzig Häresien (*mithyāṭva*) bemängeln die Nicht-Differenzierung von guten und schlechten Mönchen. (Auch der Glaube an die 363 Irrlehren, und die einseitige Betonung der *laukika*- und *lokottara*-Perspektiven, etc., werden in der Liste genannt.)

86 Ursprünglich wurde das von einem Haushälter geliehene „Bett“ (die Lagerstreu) von jedem Asketen selbst getragen (SCHUBRING 1935, 2000 § 147). Das gleiche Prinzip wird hier auf den Hochsitz angewendet. Die Regel findet sich auch in der *Sāmācārī* des Jñāṅgacch: Regel Nr. 36 (FLÜGEL 2007: 143).

87 Jaina-Asketen dürfen nur offene Häuser beim Almosengang betreten. Sie sollten nicht anklopfen oder selbst Türen öffnen. Siehe ĀS₂ 2.1.5.4, BKS 3.30-32, etc.

88 Vgl. BKS 1.15.

89 Der *terminus technicus* ist *nitya-piṇḍa* (Skt. *nitya-piṇḍa*). Die Punkte 7-9 sind konventionell und im älteren Kanon zu finden. Siehe ĀS₂ 2.1, DVS 5, etc. Die Kontroverse kann also nur die „laxen“ Praktiken der Mönche und Nonnen der Lavjīṣṭī-Tradition betreffen.

10. Man sollte den Verehrungsritus dort abhalten, wo die Mahlzeit eingenommen wird.⁹⁰
11. Man sollte akzeptieren, dass wachsende Keimlinge unendlich viele Seelen enthalten.⁹¹
12. Man sollte rohe Mangostücke (Fruchtsaft) nicht annehmen.⁹²

90 Wie UMEŚMUNIS in Fußnote 93 reproduzierte Version (Punkt 16) deutlich macht, sollten Asketen, die gemeinsam leben und handeln, die also in der Regel auch Mitglieder einer „Essgemeinschaft“ oder *sambhoga* sind, unter keinen Umständen aufhören, gegenseitig das Verehrungsritual (*vandanā*) regelgerecht durchzuführen. Nach persönlicher Mitteilung von UMEŚMUNI vom 12.3.2002 könnte damit Folgendes gemeint sein: Wenn ein Mönch oder eine Nonne einen Fehler begangen hat, dürfen sich die anderen Mönche oder Nonnen nicht vor ihm oder ihr beugen, solange der Fehler ungesühnt ist. Denn nur nach der Ableistung der Sühneriten wird ein solcher Mönch (Nonne) wieder Vollmitglied der Speisegemeinschaft. Im Gegensatz zu Kānjīrṣi war Dharmadāsa offenbar der Ansicht, dass dieses Strafverfahren nicht aufgehoben werden darf, um sicherzustellen, dass die Disziplin aufrechterhalten wird. Zum Zusammenhang zwischen Sühne und Zulassung zum gemeinsamen Mahl siehe auch CAILLAT (1965/75: 30, 119, 126; 1968: 91, 103, 112). ON 564, zum Beispiel, thematisiert den möglichen Widerspruch zwischen Dienstalter und Tugend im Kanon. Nach den heutigen *maryādā* des Jñāngacch sollten die Vergehen eines Asketen von den Älteren angemessen bestraft werden, aber ohne die Essgemeinschaft (*sambhoga*) aufzuheben (FLÜGEL 2007: 149).

91 Die spät- und nach-kanonischen Schriften (Viy 25, etc.) unterscheiden die Dimensionen zählbar (Pkt. *saṃkhejja*, Skt. *saṃkhyeya*), unzählbar (Pkt. *asaṃkhejja*, Skt. *asaṃkhyeya*) und unendlich (Pkt. *aṇanta*, Skt. *ananta*). Im Gegensatz zu Dharmadāsa argumentierte Kānjīrṣi (und Lava?) offenbar, dass sich in einem Schössling nur ein oder bestenfalls unzählbare Lebewesen befinden, nicht unendlich viele, wie bei den *anantakāya*-Pflanzen (persönliche Mitteilung von UMEŚMUNI). *Anantakāya*-Pflanzen gelten grundsätzlich als nicht akzeptabel, wegen ihrer Mehrfachbeseelung. Nach Viy 8.3 sind Schösslinge (Pkt. *pavāla*, Skt. *pravāla*) *anantakāya*-Pflanzen. Speziell zu rohen Schösslingen siehe ĀS₂ 2.1.8.11. Siehe KOHL (1953: 92), WILLIAMS (1963/83: 110-116) und BRUHN (2007: 20, 37f., 23) zu Widersprüchen in dieser vielfach „nur an den Konventionen“ orientierten, empirisch nicht verifizierbaren Doktrin. Ein von den Jaina oft angeführter empirischer Beweis für Mehrfachbeseelung ist dagegen die Keimfähigkeit von rohen Kartoffelstücken. — Junge Sprossen wurden auch im Gautama Dharmasūtra 17.27-34 zu verbotenen Lebensmitteln (*abhakṣya*) deklariert (OLIVELLE (2002: 347).

92 Nur gekochte, also leblose, Früchte etc. sind annehmbar. Rohe Früchte etc. sind grundsätzlich nicht akzeptabel, wie in Fußnote 82 gezeigt wurde. Siehe unter anderem ĀS₂ 2.1.8.1ff. für Früchte, Fruchtsaft, etc. betreffende Regeln. Siehe auch Fußnoten 108 & 132.

Eine im Wortlaut fast identische Liste von siebzehn Punkten (fünf die „Doktrin“ und zwölf das „Verhalten“ betreffend), in denen Dharmadāsa sich von der Lava-Tradition unterschieden haben soll, wurde dem Autor von Pravarṭaka UMEŚMUNI zugeschickt.⁹³ Nach seinen Angaben stammt die von ihm kopierte Regelliste von einem in Mārvārī verfassten Lied (*gīt*), welches von Muni CAUTHMAL vor etwa fünfzig Jahren auf der Grundlage alter, handgeschriebener Manuskripte komponiert wurde, deren Verbleib unklar sei. Über die Glaubensvorstellungen und das Verhalten von Lavjīrṣi und seiner frühen Nachfolger, insbesondere Kānjīrṣi, seien sonst keine weiteren schriftlichen Informationen überliefert.

In sieben Punkten stimmen die beiden Listen nicht überein. Punkt zwölf in SEṬHS Liste wird von UMEŚMUNI nicht erwähnt, möglicherweise weil das unterliegende Grundprinzip von Punkt drei mit abgedeckt wird. Die sechs in UMEŚMUNIS Liste zusätzlich genannten Streitpunkte sind vor allem doktrinärer Natur und nicht ausschließlich auf „Verhaltensfehler“ bezogen. Dharmadāsa behauptete demnach zusätzlich.⁹⁴

1. Wissen ist eine Eigenschaft der Seele.⁹⁵

93 “**saidhāntik matbhed**: 1. *jñān jīva ke sāth hai*. 2. *ugate hue ankur meṁ ananta jīva hai*. 3. *sādhu ko a-sādhu nahīm kahanā*. 4. *grhasthāsram ke tyāg sādhu avasthā meṁ bhī nibhānā*. 5. *paryuṣaṇ śrāvaṇ māś meṁ nahīm karnā*. 6. *aṇuvrat meṁ mokṣa (prāpta) nahīm (hotā) hai*. **ācār sambandhī matbhed**: 7. *kūṭe hue (hare) patte grahaṇ nahīm karnā*. 8. *kaccī kakṛī nahīm lenā*. 9. *ras-calit āhār nahīm lenā*. 10. *jīmaṇvār meṁ (bhikṣā ke liye) nahīm jānā*. 11. *grhasthoṁ ke darvāze kholkar āhār nahīm lenā*. 12. *binā kāraṇ ek hī ghar meṁ bhikṣā ke liye donoṁ samay nahīm jānā*. 13. *pāt do jane uṭhākar lānā*. 14. *donoṁ hāthoṁ meṁ jholī nahīm rakhnā*. 15. *soye-soye dvār band nahīm karnā*. 16. *sāth āhār pānī karne vāle muni ke sāth vandan vyavahār band nahīm karnā*. 17. *gocarī kī vidhi śāstrānusār sabhī doṣoṁ ko ṭālkar karnā*” (UMEŚMUNI, per E-mail von S.L. Bhaṇḍārī vom 5.2.2002).

94 Folgende inhaltliche Übereinstimmungen bestehen zwischen den zwölf in Fußnote 78 und den siebzehn in Fußnote 93 genannten Regeln: 1=9, 2=7, 3=8, 4=10, 5=3, 6=13, 7=11, 8=15, 9=12, 10=16, 11=9, 12=8. Nur in Fußnote 93 genannt sind Regel 1, 4, 5, 6, 14 und 17.

95 Das Wort *jīva* kann auch ein Lebewesen, also die verkörperte Seele, bezeichnen. Dieser Glaubenssatz betrifft wohl die Frage, ob Wissen im beseelten Körper oder allein in der Seele zu lokalisieren ist. Siehe *infra* Punkt 16 in Dharmadāsas Kritik an Dharmasīnha. Dass religiöses Wissen letztlich nicht allein durch die Vermittlung von Texten und Ritualen gewonnen werden kann, wird nicht nur von der Digambara-Mystik behauptet, sondern auch von Śvetāmbara-Schriftgelehrten, wie HARIBHADRA, nicht bestritten (der in seiner Śāstravārtasamuccaya die Rolle der Schriften als Quelle der

2. Die im Haushalterstand übernommenen Gelübde sind auch im Asketenstand weiter zu erfüllen.⁹⁶
3. *Paryuṣaṇa* sollte nicht im Monat *śrāvāṇa* abgehalten werden.⁹⁷
4. Die Erlösung kann nicht durch die Befolgung der kleinen Gelübde erlangt werden.
5. Eine Tasche sollte nicht mit beiden Händen gehalten werden.
6. Der Bettelgang sollte nach Maßgabe der Schriften durchgeführt werden, unter Vermeidung jeglicher Fehler.

Zu den primär die Doktrin betreffenden Punkten 1, 2 und den primär das Verhalten betreffenden Punkten 5, 6 finden sich Parallelstellen in einer zuletzt wohl ebenfalls von CAUTHMAL niedergeschriebenen Liste von zwanzig Punkten, in denen sich Dharmadāsa von Dharmasiṅha unterschieden haben soll.⁹⁸ Es ist daher nicht auszuschließen, dass in UMEŚMUNIS Liste Informationen aus zwei unabhängigen Quellen eingeflossen sind.

Dharmadāsa und Dharmasiṅha

Mitte des 17. Jahrhunderts war Dharmasiṅha (c. 1599/1609-1671/60)⁹⁹ von großem Einfluss in Ahmadāvād. Er war nicht nur gebildet, wie SETH (1970: 369) schreibt, sondern auch mit besonderen körperlichen Fähigkeiten aus-

Moral preist). Siehe GRANOFF (1992: 35). Das Primat des Seelenwissens wird auch von SUMAN KUMĀR (1970/94: 24) in seiner Biographie von Ācārya Amarasīṅha von der Pañjāb Lavjīrṣi-Tradition herausgestellt: “*ātmā-jīva ke atirikt kisī tatva meṁ jānne kī śakti evaṁ kriyā nahīm hai*”.

- 96 Es geht hier vor allem um die Frage der bei den Sthānakavāsī heute meist durch Namenswechsel angezeigten „zweiten Geburt“, also der Diskontinuität oder Kontinuität zwischen Haushalter- und Asketenstand, wie vor allem in einem Text namens Dharmadās nī Utpatti beschrieben sein soll (UMEŚMUNI 1974: 53f.). Siehe Teil VI zur Frage der Entsagung durch Übernahme der *bārahvrata* (als erstem Schritt, wie bei Ācārya Sohanlāl).
- 97 Vgl. FLÜGEL (2000: 84, Fn. 84; 2007: 134-38) und *infra*.
- 98 Siehe Punkt 6, 14 und 16 in Fußnote 102.
- 99 Nach TEJENDRAMUNI (1997: 3f.): geb. 6.5.1599 (1656 *vaiśākh śukla 12 guruvār*) Jāmnagar, Geburtsname: Dharamcand, *dīkṣā* 31.1.1616/ 6.2.1616“ (1672 *māgh śukla 13*) Jāmnagar Luṅkāgacchīya Jain Upāśraya, *dīkṣā-dātā*: Ratansiṅha, *dīkṣā-guru*: Śivjīrṣi, *krāntimaya svayaṁ dīkṣā* 6.5.1628 (Montag) (1685 *vaiśākh śukla 3*) Dariyāpur/Ahmadāvād, gest. 7.10.1671 (1728 *āśvin śukla 4 śukravār*) Surat. Die Saṃvat-Daten wurden mechanisch nach dem nordindischen Kalender konvertiert, sind also nicht vollkommen stimmig mit dem Gujarātī-Kalender (YANO/FUSHIMI 2004).

gestattet, z.B. in der Lage, mit beiden Händen und Füßen zu schreiben.¹⁰⁰ Dharmadāsa traf Dharmasīṅha angeblich nur einmal persönlich, um mit seiner Hilfe die Fähigkeit der direkten Seelenwahrnehmung (*ātmā-jāgrti*) zu erlangen.¹⁰¹ Doch bei dem Treffen, für das zumeist das Jahr 1660 genannt wird, kam es zu Meinungsverschiedenheiten, die teilweise schon in Teil I beschrieben wurden. Sie wurden auch in folgendem sprachlich heterogenen Text überliefert, dessen Originalmanuskript angeblich nicht mehr lokalisierbar ist.¹⁰²

1. Dharmasīṅha glaubte, anstelle von „oder eben an allen unreinen Orten“ (*savvesu cev' asui thāṅesu vā*) an „oder an allen Orten“ (*savvesu thāṅesu vā*). Dharmadāsa glaubte an die Entstehung von Lebewesen durch spon-

100 Gleiches wird von dem Tantra-Spezialisten und Vielschreiber Ācārya Jīmal (1769-1856) vom Amarsīṅha Jīvrāj Sampradāya berichtet (DEVENDRAMUNI 1979: 111, vgl. MĪSRA 1999: 91). Zu Dharmasīṅha siehe auch A. NĀHATĀ (1951-52).

101 Die Betonung der direkten Seelenwahrnehmung kommt auch in UMEŚMUNIS Punkt Nr. 1 in Fußnote 93 zum Ausdruck.

102 “1. *pūjya dharmasīṅhajī 'savve sūceya asūya thāṅesu [savve-su ceva asui thāṅesu] ' ke sthān par 'savve sūvā thāṅesu [savvesu vā thāṅe-su] ' mānte the. pūjya [gestrichen von PADMACANDRA] dharmadāsī sab asuci sthānoṃ meṃ sam[m]ūrchim jīvotpat[t]i honā mānte the. 2. sāt kāraṇ se āyuṣya kā tūṭnā hotā hai (pūjya dharmasīṅhajī niścīt kāraṇ mānte the). 3. rajoharaṇ kī phalī ke bīc meṃ dorā bāndhnā ucit nahīm. 4. pātra par lakṛī kā dhakkan akalpanīya hai. 5. ek ke asūjhtā hone par dūsre se baharānā ucit nahīm. 6. bhikṣā ke liye jāte samay ek hāth meṃ pātra-jholī rakhnā; donoṃ meṃ nahīm. 7. sāmūhik pratikramaṇ ke samay mahāvraṭa cintan kā kāryotsarga [kāyotsarga] karnā āvaśyak hai. 8. phaloṃ kī phāṅk, kelā [gestrichen von PADMACANDRA], bhūṭtā ādi baharānā ucit nahīm. 9. muṅhpatti bāndhe bagair gocarī ādi jānā nahīm. 10. upvās meṃ chāch kī āch pīnī nahīm. 11. nadī pār karne ke pāp kā prāyaścitta lenā cāhiye. 12. paḍilehana karne ke paścāt iryāvahi kā ussaggam [kāussaga] karnā āvaśyak hai. 13. pratham prahar kā āhār caturtha prahar meṃ lenā nahīm. 14. grhasīha jīvan meṃ harī (līlotarī) kā pratyākhyān [ho to] sādhu saṃyam lekar toṛnā ucit nahīm. 15. bare sādhu gocarī gaye hoṃ to sthānak meṃ choṭe sādhu ke pās āloyaṇā karnā āvaśyak nahīm. 16. keval jñān kī sattā jīv ke pās hai; jñān ātmā se utpann hotā hai, bāhar se ātā nahīm. 17. mātā-pitā jīvit hote dīkṣā na lene kī pratijñā garbha meṃ karnā bhagavān mahāvīr kī matṛ-pitṛ bhakti hai. 18. upvās meṃ 'mahattarāgāreṇa' aur 'paritthāva ivā' kā āgāra rakh[-]kar āhār karnā ucit nahīm. 19. śrāvak ke liye sāmāyik pauṣad kā paḥcakkhāṇa [paḥcakkhāṇa] chaḥ koṭi se hotā hai (pūjya dharmasīṅhajī āth koṭi se āvaśyak mānte the). 20. thandī roṭī meṃ ekānta rūp se jīvotpat[t]i nahīm hotī” (in SEṬH 1970: 369, Fn). In eckigen Klammern sind die Varianten der „verbesserten“ zensierten Ausgabe von PADMACANDRA (2007: 442, Fn. 1) angegeben. Prakrit-Wörter sind unterstrichen.*

tane Verdichtung (*sam[m]ūr[c]chima*) von Materie an allen unreinen Orten.¹⁰³

103 Nach Angaben der Āgama entstehen an vierzehn Orten Kleinstlebewesen durch spontane Verdichtung (Koagulation) (Pkt. *sammucchaṇa*, Skt. *sammūrccchana*) von Materie, sogar winzige, nicht sichtbare Menschen (Pkt. *sammucchima-maṇussa*, Skt. *sammūrccchima-manuṣya*), die nur eine verschwindend kurze Zeit lang leben, doch keinen vorzeitigen Tod sterben. In dem von UMEŚMUNI (1974: 420f.) publizierten, unbetitelten, von einem DHARMADĀSA in Udaypur verfassten Dhāl-Copai über die vierzehn Orte wird dies ebenfalls gegenüber den „*koṭa vāle*“ zum Ausdruck gebracht („... *sarva asūci naranī caudamai* || 5 ||) und mit Bezug auf die kanonische „Pannavaṇā“ untermauert. Der *locus classicus*, Pannavaṇā (Paṇṇ) 1.84, bestätigt Dharmadāsas buchstabengetreue Auslegung: „*ceva uccāresu₁, vā pāsavenesu₂ vā khelesu₃ vā siṃghānesu₄ vāṃva tesu₅ vā pittesu₆ vā pūesu₇ vā soṇiesu₈ vā sukkesu₉ vā sukka-poggala-parisādesu₁₀ vā vigata-jīva-kalevaresu₁₁ vā thī-purisa-saṃjoesu₁₂ vā [gāma-niddhamaṇesu vā?] nagara-niddhamaṇesu₁₃ vā savvesu ceva ‘asuiesu thānesu’₁₄, ettha ṇaṃ sammucchima-maṇussā sammucchanti*’ |” – Die Herausgeber des Textes, TULSĪ und MAHĀPRAJÑĀ, fügten die Anführungsstriche in Punkt 14 ein und vermerkten die Variante *asuya-thānesu* (ebd., S. 29, Fn. 7). — Die vierzehn Orte sind demnach: 1. Exkrement (Pkt./Skt. *uccāra*, Hd. *viṣṭhā*), 2. Urin (Pkt. *pāsavaṇa*, Skt. *prasravaṇa*, Hd. *mūtra*), 3. Speichel (Pkt. *khela*, Skt. *kheṭa*, Hd. *kheṃkhār*), 4. Nasenschleim (Pkt. *siṃghāṇa*, Skt. *siṃghāṇa*, Hd. *nāk kā mail, śleṣma*), 5. Erbrochenes (Pkt. *vaṃta*, Skt. *vānta*, Hd. *vaman*), 6. Galle (säurehaltiger Auswurf) (Pkt./Skt. *pitta*), 7. Eiter (Pkt. *pūa*, Skt. *pūya*, Hd. *pīp/pīb*), 8. Blut (Pkt. *soṇiya, rudhira*, Skt. *soṇita, rudhira*), 9. Samen (bzw. Menstruationsblut) (Pkt. *sukka*, Skt. *śukra*), 10. gefallene (getrocknete) Samenmaterie (welche mit Wasser in Berührung kommt) (Pkt. *sukka-puggala-parisāḍa*, Skt. *śukra-pudgala-parisāṭa*, Hd. *vīrya ke sukhī hue pudgal*), 11. Kadaver (Körper, aus dem die Seele entschwunden ist) (Pkt. *vigaya-jīva-kalevara*, Skt. *vigata-jīva-kalevara*, Hd. *kalevar, śav*), 12. im Kontakt zwischen Mann und Frau (während des Geschlechtsverkehrs) (Pkt. *[it]thī-purisa-saṃjoga*, Skt. *strī-puruṣa saṃyoga*, Hd. *maithun*), 13. [dörflicher?] städtischer Abwassergraben (Pkt. *nagara-niddhamaṇa*, Skt. *nagara-nirdhamana*, Hd. *khāl*), 14. „oder eben an allen unreinen Orten“ (werden Lebewesen durch Koagulation geboren) (Pkt. *savvesu cev ‘asui thānesu vā*, Hd. *sabhī asūci sthānoṃ meṃ utpann hone vāle sammūrccchim jīv*). — Die Liste findet sich beispielsweise in einer Version des Sammūrccchim Manuṣyoraṃ kī Utpatti ke Sthān kā Pāṭh im heutigen Śrāvaka-Pratikramaṇasūtra-Text der Sādhumārgī-Tradition in Rājasthān, welche von der Linie Lava-Soma-Hara abstammt (CAṆḌĀLIYĀ 1991: 159f.) und in der entsprechenden Liste im Text des ebenfalls von Lava abstammenden Khambhāt Sampradāya in Gujarāt (KĀPAḌĪYĀ 1978: 58f.; ŚĀRDĀ RATNA BHAKTO 1990a: 58f., 1990b: 89f.), die demnach beide Dharmadāsas Interpretation teilen. Selbst die modernen Śrāvaka-Āvaśyaka-Texte der von Dharmasiṃha abstammenden Dariyāpurī Āṭh Koṭi- (DAK 1997: 107) und Kacch Āṭh Koṭi Moṭā Pakṣ-Traditionen (BHULĀ/DHANĀNĪ 1989: 90) bieten den Text an, der allerdings in der Dariyāpurī-Variante nur als Anhang und nicht, wie bei Khambhāt- und Līmbḍi Sampradāya, im Ritualtext selbst (Āv. IV) erscheint. Die Dharmasiṃha zugeschriebene Variante konnte in kei-

nem der dem Autor vorliegenden Ritualtexte gefunden werden. Es mag sich dabei um eine praktisch ethische Auslegung handeln, nicht um eine alternative Textvariante; oder Dharmasiṅhas Nachfolger haben seine Version des kanonischen Urtextes zurückgenommen. — Der Sthānakavāsī Ācārya AMOLAKRṢI (1908/95: 463) führte die Kontroverse als fünfte der nach der Zeit der sieben kanonischen Schismen (*nihnava*) signifikanten modernen doktrinären Schismen auf; neben der Auseinandersetzung über (1) das Wort *ceīya* (Skt. *caitya*), interpretiert entweder als „Wissen“, „Mönch“ oder „Tempel“ etc. = Loṅkā etc. *versus* Mūrtipūjaka/Digambara, (2) *dayā-* oder/und *ājñā-dharma* = Sthānakavāsī *versus* Terāpanth, (3) die Lebensdauer künstlich fabrizierter Dinge (Viy 8.9), (4) die unendliche Lebensdauer der „heiligen“ Berge, wie Śatruñjaya, die verglichen mit den Beschreibungen in den Texten offensichtlich über die Jahrhunderte geschrumpft sind (Viy 6.7) = Sthānakavāsī *versus* Mūrtipūjaka, (5) *sammūrcchima*, und (6) das permanente Tragen der *mukhavastrikā* (Viy 16.2, ON 1063, PS 521, etc.; vgl. DELEU 1970: 222f.) = Sthānakavāsī *versus* Mūrtipūjaka. AMOLAKRṢI erläuterte, dass sich die Kontroverse um Punkt 5 darum drehte, ob nur in genau den genannten vierzehn Orten oder auch an anderen Orten, wie zum Beispiel in Spucke (*thūṅk*) oder Schweiß (*sveda*), *sammūrcchima* entstehen: “[...] *kintu kitnek [= kitne ek] thūṅk meṅ tathā sved (pasīne) meṅ bhī un jīvoṅ ko utpatti kahate haiṅ | to yah 15vām aur 16vām sthāṅ sāstrapramāṅ viruddha kahām se lāye?*” Vgl. TS 2.32, 2.36; sowie SCHUBRING (1935, 2000 § 63; 1964: 203: Śvetāmbara *sammūrcchima* ~ Digambara *nigoda*) zu der älteren Unterscheidung in ĀS₂ 1.1.6.1 zwischen in Flüssigkeiten (Pkt. *rasaya*, Skt. *rasaja*), Schweiß (Pkt. *samseya*, Skt. *samsveda*) und durch Koagulation entstandenen Lebewesen. — Die Relevanz dieser Debatte um die *sammūrcchima-manuṣya* kommt in einer von UMEŚMUNI (1974: 147f.) berichteten Diskussion zwischen Ācārya Mādhavmuni (1871-1924) von der Ratlām Keśav Upaśākhā und einem seiner Schüler zum Ausdruck, der ihn mit der beliebten Frage konfrontierte, warum Sthānakavāsī-Mönche immer eine Mundmaske trügen, obwohl diese zur Entstehung (letztlich: Vernichtung) unzähliger Lebewesen beitrüge, weil sich in ihr Speichel sammle. Mādhavmuni wies in seiner dogmatischen buchstabengetreuen Antwort (die den Geist Dharmadāsas zu reflektieren scheint) darauf hin, dass sich in der Liste der vierzehn Geburtsstätten der *sammūrcchima-manuṣya* das Wort Spucke (*thū[m]k*) nicht finde (wohl aber *khela*). Zudem verhalte es sich mit dem Speichel wie mit dem Fließwasser, welches sich in der Regenzeit auf die Erde ergießt, und wie mit viel befahrenen Wegen, auf denen ebenfalls keine Pflanzen oder andere Lebensformen entstehen, wie man mit eigenen Augen sehen könne: “*isī prakār mukhavastrikā par bhī vāyu kā veg parṇe se jīvoṅ kī vahām utpatti nahīm hoī hai*” (S. 148) (zu den Formen der toten Windkörper, *acitta-vāukāya*, produziert durch Atmen, Fächeln, etc., siehe Ṭhāṇa, 5.3.183). — Laut UMEŚMUNI (persönliche Mitteilung 13.12.2002) waren sich Dharmasiṅha und Dharmadāsa allerdings über dreizehn der in den Schriften genannten Geburtsstätten einig, nur über die vierzehnte nicht, deren unterschiedliche Formulierungen in Punkt 1 des von SETH reproduzierten Textes zitiert sind. — Punkt 14 ist laut SAMARTHAMAL (nach DOŚI 1968-79 I: 127) und CAṆḌĀLIYĀ (1991: 159f.), der diese mit „Dharmadāsas“ Formulierung übereinstimmende Liste der Sādhumārgī-Tradition kommentiert, eine allgemeine Kategorie, welche die Punkte 1-13

2. Es gibt sieben Todesgründe (Dharmasīnha glaubte an einen absoluten Grund).
3. Es ist nicht korrekt, Fäden um den Holzstab (*phalī*) des Fegers zu binden.¹⁰⁴
4. Ein Holzdeckel auf der Bettelschale ist unvorstellbar.
5. Wenn einer (Mitglied eines Haushaltes) unrein wurde, können auch die anderen keine Almosen geben (zum gegebenen Zeitpunkt).¹⁰⁵
6. Man halte zur Zeit des Bettelganges die Bettelschalen-Schlinge in einer Hand, nicht in beiden Händen.¹⁰⁶
7. Während des gemeinsamen *pratikramaṇa* ist es notwendig, ein *kāyotsarga* der Reflexion über die großen Gelübde durchzuführen.¹⁰⁷

ggf. mit abdecken kann. Dharmasīnhas Ansicht, dass *sammūrcchima* überall geboren werden, könnte unter anderem mit seiner Auslegung der Lehre von der karmischen Determiniertheit der Lebensspanne in Zusammenhang gebracht werden. UMEŚMUNI (1974: 419-421, vgl. 147f.) reproduzierte zu diesem Thema den schon genannten Text von einem Muni DHARMADĀSA, ohne ihn zu kommentieren. Zu den *sammūrcchima-jīva* siehe auch Samsattanijjuttī (KAPADIA 1941/2000: 155) und DUGGAR (1979: 419, Fn. 2). Vgl. die Geschichte der Theorie der spontanen Entstehung von Leben in der Luft in Europa im neunzehnten Jahrhundert (HARRIS 2002).

104 Zur Symbolik siehe den Abschnitt zu den Āṭh Koṭi-Traditionen in Teil VI dieser Studie.

105 *sājhatā*, wörtlich: „vorstellbar“ bzw. potentiell akzeptabel, ist eine Person, die nach den Regeln Almosen geben kann, also keine nassen Hände hat, etc. (persönliche Mitteilung der Terāpanth-Samaṇī [heute: Sādhvī] MANGALPRAJÑĀ 2008). Das Rājasthānī-Wort *baharāṇau* und sein Synonym *bairāṇau* bezeichnet den Akt des Almosengebens an Jaina-Asketen oder das rituelle Füttern der Braut (LĀLAS 1987: 249). SUTHĀR/GAHALOT (1995: 245) nennen als Hindī-Synonym: “*dubārā parosanā* to serve a second time”. — Vgl. zu LONKĀS Regel über das Geben CANDANĀKUMĀRĪ (1964: 102), SEṬH (1970: 703f.), sowie die Analyse von FLÜGEL (2008: 245-258).

106 Zur Debatte über das korrekte Halten der Schlinge (*jholī*), die offenbar von den Lonkāgacch-Asketen (die nicht permanent eine Mundmaske trugen) anders gehandhabt wurde, siehe zum Beispiel JÑĀNSUNDAR (1936: 173) und JÑĀNMUNI (1958/85 II: 162). Letzterer weist darauf hin, dass während des Bettelganges in einer Hand die Schlinge und in der anderen die Bettelschale gehalten werden muss. Daher sei es unmöglich, ohne eine permanent gebundene Mundmaske den Regeln des korrekten Sprechens (zumindest mit vorgehaltener Hand) gemäß Anweisungen an die Nahrung darbietenden Haushälter zu geben.

107 Das Wort *pratikramaṇa* kann hier nur das sechsfache Sühneritual der Mönche bezeichnen, nicht spezifisch das vierte *āvaśyaka*. Die diesen kollektiv durchzuführenden obligatorischen Riten (*āvaśyaka*) schematisch zugrundegelegten Standards sollten demnach die *mahāvratā* sein und nicht – wie im Prinzip beim *pratikramaṇa* der Laien – die

aṇuvrata. Obwohl Dharmasīṅha manchmal in polemischen Bemerkungen seiner Gegner beschuldigt wird, nicht die *mahāvratā* übernommen zu haben (z.B.: Prācīn Paṭṭāvalī, in HASTĪMAL 1968: 188), wird dies nicht der Hauptstreitpunkt gewesen sein. Er selbst forderte, keinesfalls das Śramaṇasūtra im *śrāvaka-pratikramaṇa* (Āv. IV) zu rezitieren (HARŚCANDRA 1924: 31ff.; Ācārya ŚĀNTILĀL, per Brief von J.P. Shah, Surat 23.2.1999), wie es heute noch bei den Dharmadāsa-Traditionen der Fall ist, und plädierte somit wohl dafür, die Sühneriten der Mönche und der Laien zu separieren. — Der Kontext des Streitpunktes ist jedoch vermutlich nicht Āv. IV, sondern Āv. V, das *kāyotsarga-āvaśyaka*-Ritual, in dem eingeflossenes *karman* durch eine etwa 48 Minuten lange (1 *muhūrta*) Konzentrations-Meditation verbunden mit Elementen physischer Askese vernichtet wird (vgl. ĀvN₁ 1463) (siehe Teil V zu heutigen Praktiken). Im vorausgehenden *pratikramaṇa-āvaśyaka* werden die fünf großen Gelübde und ihre typischen schwerwiegenden Überschreitungen schon als Maßstab der Reue, Beichte und Sühne von Transgressionen vergegenwärtigt. Im Āv. V werden die karmischen Folgen der Überschreitungen beseitigt durch eine Form der physischen Askese, *kāya-utsarga*, bei gleichzeitiger Verhinderung des Einfließens von frischem *karman* durch die meditative Konzentration auf religiöse Themen. Warum die Reflexion über die *mahāvratā* von Dharmadāsa betont wird, der, wie Dharmasīṅha, offenbar auf den ursprünglichen Text ĀvS V (ĀvS₁ 35) sowie ĀvN₁ 1463-96 Bezug nimmt, doch nicht auf die anderen im Ritualtext, dem Caritta-visohi-nimitta-kaūssagga-suttāṇi, „Sūtra des Aufgebens des Körpers als Mittel der Reinigung des Wandels“, aufgezählten dogmatischen Kategorien (die möglicherweise impliziert sind), ist nicht vollkommen klar. Drei Interpretationsmöglichkeiten bieten sich an. (1) In ĀvN₁ 1463-96 ist dargelegt, dass in Āv. V *dhammajhāṇa* (Skt. *dharmadhyāna*) und *sukkajhāṇa* (Skt. *śukladhyāna*) praktiziert werden sollte, doch nicht die beiden unkoscheren Formen der *aṭṭa*- (Skt. *arta*) und *rudda*- (Skt. *rudra*) Meditation. *Dhammajhāṇa* hat vier Formen: *āṇā* (Skt. *ājñā*) über die Gebote (einschließlich der *mahāvratā*), *avāya* (Skt. *apāya*) über das Leiden, *vivāga* (Skt. *vipāka*) über die Folgen des Handelns, *saṃthāṇa* (Skt. *saṃsthāna*) über die Form des Universums (vgl. ebd., TS 9.37f.). Da beide Mönche die Bedeutung von *dharmadhyāna* betont haben, kann sich der Disput nur um die Art und Weise der Meditation über das *dharma* gedreht haben. Anzunehmen ist, dass Dharmadāsa nur die erste der vier Formen, *ājñā-vicāra*, zuließ, also die Bedeutung der Disziplin (Pkt, *viṇaya*, Skt. *vinaya*) in den Vordergrund stellte. Der Grund wird darin zu suchen sein, dass die Kontemplation der Ursachen des Leidens, etc., auch negative Gedanken hervorruft, die dem Ziel der Purifikation entgegen stehen. — (2) Eine andere implizite Abgrenzung ist heute noch relevant. Nach Ācārya ŚĀNTILĀL vom Dariyāpurī Sampradāya (persönliche Mitteilung per Brief von J.P. Shah, 23.2.1999) darf heute in der Tradition im Āv. V nur *dharmadhyāna* praktiziert und keinesfalls das Logassa (Āv. II) rezitiert werden, wie in den meisten heutigen Orden, einschließlich der Dharmadāsa-Traditionen. Siehe PUŠKARMUNI (1952: 21) und Teil V. Unklar ist, inwieweit unterschiedliche Formen von Āv. V für Mönche und Laien vorgesehen waren/sind. Eine Fußnote im gedruckten Śrāvaka-Āvaśyaka-Text des Dariyāpurī Sampradāya erlaubt denjenigen, die das *dharmadhyāna kāyotsarga* nicht kennen, statt dessen zwei Logassa zu rezitieren (DAK

1997: 78). Die gleiche Angabe findet sich in dem entsprechenden Text des ebenfalls zur Dharmasiṅha-Tradition zu rechnenden Āṭṭh Koṭi Moṭā Pakṣ (BHULĀ/DHANĀI 1989: 134). — Die Instruktionen für die Durchführung des *kāyotsarga*-Rituals in dem heutigen Śrāvaka-Āvaśyaka-Text des Dariyāpurī Sampradāya (DAK 1997: 78-80) besagen, dass zuerst die Resolution rezitiert werden muss, „*devasiya prāyaścitta visuddhan-ārtham karemi kāussaggaṃ*“, dann die Texte Namokkāra, Karemi Bhaṃṭe (Sāmāyika-sūtra), Icchāmi Ṭhāmi (Kāyotsargasūtra) und Tassa Uttarī (Kāyotsargapratijñā), und schließlich der Dharmadhyāna-Text. — Im Gegensatz zu dem abendlichen *daivasika-āvaśyaka* werden für das morgendliche *rātrika-āvaśyaka* die sechs äußeren und sechs inneren in Viy, 25.7.558 und 25.7.580 aufgeführten monastischen Formen der Askese (*tapas*) als Meditationsthemen angeboten: „*aṇasaṇaṃ, omodariyā, bhikkhāyariyā, rasapariccāo, kāyakilesa, paḍisaṃlīnatā* || ... *pāyacchittaṃ, viṇao, veyāvaccāṃ, sajjhāo, jhānaṃ, viusaggo*||“: — 1. *aṇasaṇa* (Skt. *anaśana*), Fasten; 2. *ūnodarī* (Pkt. *ūṇo-yariyā*, Skt. *ūnodarikā*), wenig Essen („*omoyariyā*, Mäßigkeit“ (LEUMANN 1997: 354)); 3. *vatti-saṃkheve* (Skt. *vṛtti-saṃkṣepa*), Einschränkung der Handlungsbereiche (des Bettelns) (Utt, 30.8: *bhikkhāyāriya*, Skt. *bhikṣācārya* [„Ernährung durch Almosen“ (LEUMANN 1997: 355)]); 4. *rasa-pariccāya* (Skt. *rasa-parityāga*), Verzicht auf leckere Speisen; 5. *kāya-kilesa* (Skt. *kāya-kleśa*), Kasteiung des Körpers; 6. *paḍisaṃlī-nayā* (Skt. *pratisaṃlīnatā*), Introvertierung der Sinne und Leidenschaften („das Sichzurückziehen von der Außenwelt, die Concentration auf sein eigenes Innere“ (LEUMANN 1997: 358)); 7. *pāyacchitta* (Skt. *prāyaścitta*), Buße; 8. *viṇaya* (Skt. *vinaya*), Disziplin („das Betragen“ (LEUMANN 1997: 359)); 9. *veyāvacca* (Skt. *vaiyāvṛtṭiya*), Dienst; 10. *sajjhāya* (Skt. *svādhyāya*), Selbststudium; 11. *jhāna* (Skt. *dhyāna*), Meditation; 12. *kāussagga* (Skt. *kāyotsarga*) (Utt, 30.30: *viussagga*), Aufgabe des Körpers (siehe Utt, 30.8 & 30). Am Ende werden das Namokkāra, dann das Logassa und zuletzt der Text des Khamāsamaṇa (Guruvandana) rezitiert. Die Kontemplation über Meditation (Punkt 11) betrifft den Unterschied von *dharmadhyāna* und *śukladhyāna*. — Dharmadāsa mag gegen die Auslassung der *mahāvra*ta in der Liste protestiert haben. Doch dies setzt voraus, dass Mönche und Laien den gleichen Text rezitierten, sowie die Akzeptanz der unterschiedlichen Weise der Durchführung von *devasiya*- (Skt. *daivasika*-) und *rāiya-āvassaya* (Skt. *rātrika-āvaśyaka*). Dafür existieren im Moment keine Hinweise. — (3) Eine andere Interpretationsmöglichkeit wäre, dass Dharmasiṅha (für Mönche) *śukladhyāna* privilegierte, da er nach Angaben der Prācīn Paṭṭāvalī der Lavjī-ṛṣi-Tradition (in HASTĪMAL 1968: 190) einseitig die transzendente Perspektive betonte und entsprechend zwischen *vyavahāra-sādhu* = *mithyādrṣṭi* und *niścaya-sādhu* = *samyagdrṣṭi* unterschied. Doch offensichtlich betonte Dharmasiṅha (wie auch die heutigen Ritualtexte der Dharmasiṅha-Tradition) gerade die Bedeutung von *dharmadhyāna*. (Nach TS 9.40f. ist *śukladhyāna* den Allwissenden vorbehalten, doch in TS 9.38 auch denen im 11.-12. *guṇasthāna*; während *dharmadhyāna* nach der Śvetāmbara-Interpretation schon im 4.-7. *guṇasthāna*, also auch für Laien, doch nach der Interpretation der Digambara erst vom 7. *guṇasthāna* an möglich ist. Allerdings wird dem TS von der Sthānakavāsī-Tradition wenig Autorität zugesprochen.)

8. Es ist nicht korrekt, Fruchtstücke, Bananen, Maiskörner etc. anzunehmen.¹⁰⁸
9. Man sollte nicht ohne die gebundene Mundmaske auf den Bettelgang etc. gehen.¹⁰⁹
10. Während des Fastens sollte keine Buttermilchmolke getrunken werden.¹¹⁰
11. Es ist notwendig, für die Sünde einer Flussdurchquerung eine Buße zu empfangen.¹¹¹
12. Nach der Inspektion (*pratilekhanā*) ist die Durchführung des *īryāpathika kāyotsarga* notwendig.¹¹²

108 Zu Fruchtfleisch siehe Fußnoten 82, 92 & 132 und FLÜGEL (2000: 83, Fn. 83) und zu Bananen FLÜGEL (2003c: 160) und Teil VI. Wie gesehen, hat PADMACANDRA (2007: 442, Fn. 1) das Wort „Banane“ in SETHS Originaltext einfach weggelassen. Da solche Verfahren auch in alten Texten nachweisbar sind, kann grundsätzlich vermutet werden, dass die Präsentation „alter“ Texte zu einem guten Teil die Ansichten der Editoren widerspiegelt.

109 Vgl. Punkt 6. Die Formulierung lässt die Möglichkeit offen, dass Mönche nach der Rückkehr vom Bettelgang die Mundmaske teilweise wieder abnehmen können.

110 Die gleiche Regel wurde im Jahre 1753 von fünf Sthānakavāsī-Linien der Jivrāj-, Hara-, Kahānjīrṣi- und Pañjāb Lavjīrṣi-Tradition ratifiziert (Regel Nr. 2, in SETH 1970: 919; siehe FLÜGEL 2003c: 237). Die gegenteilige Regel, der Dharmasiṅha offenbar folgte, ist, nach SETH (1970: 703f.), von LOŃKĀ überliefert: „*upavās pratyākhyān meṃ chāch-pānī kī āch prāsuk le sakte haim*. – Während eines Fastengelübdes kann man die (eine Zeit lang) leblose Molke (*āch*) der Buttermilch (*chāch*) zu sich nehmen“. Das gleiche Verfahren wird heute noch von den Terāpanthī befolgt, die aus der Dharmadāsa-Tradition hervorgegangen sind: “When they undertake long fasts they take, if available, the greenish water floating on boiled whey, after the thicker portion of the boiled whey has settled down, otherwise they take boiled water only” (CHOPRA 1937/45: 27, Fn.). Zum Wort *āch*, welches die Wasserschicht über der Buttermilch bezeichnet, siehe SUTHĀR/GAHALOT (1995 I: 98) und CAṄḌĀLIYĀ (1991: 247). Vgl. HOERNLE (1885-90/1989: 36, Fn. 100). Zu *chāch* und anderen Milchprodukten, sowie der Unterscheidung zwischen akzeptabler frischer Butter, unakzeptabler älterer Butter und akzeptablem Butterschmalz (*ghī*) siehe MAHIAS (1985: 163-165).

111 LOŃKĀ (L 6) geht auch davon aus, dass nach einer Flussüberquerung Bußen durchgeführt werden müssen. Siehe dazu FLÜGEL (2008: 227).

112 Die obligatorische kurze meditative, mit Atemkontrolle durchgeführte Rezitation des Iriyāvahiyā (Īryāpathikīsūtra) gilt der Sühnung unabsichtlich begangener Verletzungen von Lebewesen bei der förmlichen Inspizierung der Kleider oder anderer Besitztümer oder des Bodens, auf dem man steht oder sitzt. Siehe zur Rolle des kontrollierten Atmens beim *kāyotsarga* ĀvN XIX, BALBIR (1993: 73f.), FLÜGEL (2003a: 179-181). Unklar bleibt, inwieweit hier implizit auf *āvaśyaka*-Riten, insbesondere das im ĀvC

13. Nahrung, die im ersten Viertel der hellen Tageshälfte erbettelt wurde, darf nicht im vierten Viertel gegessen werden.¹¹³
14. Es ist nicht korrekt, das Gelübde der Entsagung von Grüngemüse, welches man als Haushalter geschworen hat, nach der Übernahme der monastischen Disziplin zu brechen.¹¹⁴

beschriebene *sāmāyika* für Laien, Bezug genommen wird, was in Anbetracht der zeitgenössischen Debatten über die Reihenfolge von *sāmāyika* und *īryāpathikī-pratikramaṇa* (und die Rolle von *pratīlekhanā* im *sāmāyika*) nicht unwahrscheinlich scheint. Siehe dazu WILLIAMS (1963/83: 132-137), der auf die Rolle quasimonastischer Verhaltensstandards und zugleich der Integrierung der formellen Verehrung der Mönche/Nonnen und von *jina-pūjā* und *dāna* in das *sāmāyika* hinwies, und insbesondere DUNDAS (2011: 333, Fn. 28; 335f.; 337, Fn. 50; etc.) zum *kāyotsarga* und der Debatte zwischen Tapā- und Kharataragacch-Mönchen über die Reihenfolge von *sāmāyika* und *īryāpathikī-pratikramaṇa* in Bezug auf das Laienritual. Die Frage ist: “Does *sāmāyika* itself, and indeed the other Āvaśyakas, require preliminary moral purification?” (ebd., S. 334). Die meisten modernen Pratikramaṇa-Texte lösen die Frage salomonisch, durch Erhöhung ritueller Komplexität/Rekursivität. In der Regel wird das *Īryāpathikīsūtra* vor den *ĀvS*-Texten und innerhalb des *Ṣaḍāvaśyaka*-Rituals nochmals mehrfach rezitiert. — Dharmadāsa 12 Punkt scheint sich dagegen nicht auf den rituellen, sondern auf den praktischen und insofern vermutlich monastischen Kontext der ggf. mechanischen Sühnung von bei vorgeschriebenen Handlungen versehentlich begangenen Fehlern zu beziehen (vgl. *ĀvC* entgegen späteren Interpretationen, in DUNDAS 2011: 335, 339f.).

- 113 Nach der Wiederbeseelungslehre ist die nach konventionell festgelegten, doch auf empirischer Erfahrung gegründeten Zeiträumen als „abgestanden“ geltende Nahrung nicht mehr akzeptabel. Diese Grundregel betrifft auch das Wasser. Sinclair STEVENSON (1915/84), die eine besondere Vorliebe für die Sthānakavāsī hatte, “who are the most punctilious of all the Jaina” (ebd., S. 229), beobachtete einen Mūrtipūjaka-Mönch in Gujarāt beim Wasserbetteln: “He was not nearly as particular as the Sthānakavāsī about the boiled water he took: for whereas they would only accept water which has been boiled not more than four hours previously, lest new life should have been formed in it, this Śvetambara sādhu told the writer that he generally begged enough boiled water in the morning to last the whole day, and that it was only in the rainy season that he was particular to keep the water for a shorter time” (ebd., S. 230). Siehe Teil VI für sektenspezifische Varianten der Textauslegung.
- 114 Es geht hier um den Stellenwert der temporären im Verhältnis zu den lebenslangen *pratyākhyāna*-Gelübden. DEVENDRAMUNI (1985: 14) diskutiert diesen Punkt im Kontext der Auseinandersetzung zwischen Dharmadāsa und Lavjīrṣi (bzw. Kānjīrṣi) (ohne Quellenangabe) und lobt die überzeugendere Logik der Argumente von Dharmadāsa. Dieser betonte demnach, dass beispielsweise das Laien-Gelübde der freiwilligen Einschränkung des Bewegungsraumes (*dig-vrata*) nach der Initiation nicht aufgegeben werden müsse, sondern in den *mahāvratā* aufgehoben sei, da Mönche und Nonnen ihre Bindungen an Raum und Eigentum (vgl. *Viy* 8.5.1) nicht nur teilweise, sondern ganz

15. Es ist für Senioren nicht notwendig, nach dem Bettelgang im *sthānaka* gegenüber den Junioren die Beichte (*ālocanā*) durchzuführen.¹¹⁵
16. Die Macht der Allwissenheit ist eine intrinsische Eigenschaft der Seele (*jīva*); Wissen erwächst aus dem Selbst (*ātmā*), es kommt nicht von außen.
17. Aus Ergebenheit gegenüber Mutter und Vater fasste Bhagavān Mahāvīra im Mutterleib den Entschluss, zur Lebzeit von Mutter und Vater nicht die Initiation zu empfangen.¹¹⁶

aufgeben. Alle zwölf Laiengelübde seien durch die *mahāvratā* abgedeckt, mit Ausnahme des temporären Gelübdes der Entsagung von Grüngemüse (*vanaspati*) (vgl. UD nach WILLIAMS 1963/83: 212). Lavjīrṣi (bzw. Kānjīrṣi) betonte dagegen, dass auch die Frage der Einschränkung des Genusses von lebendem (*sacitta*) Grüngemüse nicht aufkomme, da die Asketen sowieso nur leblose Dinge (*acitta-vastu*), einschließlich Grüngemüse, annehmen dürfen. Nach ihm werden daher nicht nur die zwölf lebenslangen, sondern auch alle temporären Laiengelübde mit der Initiation hinfällig. — Siehe in ĀvN₁ 141-144 die Interpretation des „Ungebundenen“ (Abaddhiya) Häretikers Goṭṭhāmāhila, einem *akiriyāvādī* (Ājīvika), nach dem die Gelübde der Entsagung (*paccakkhāna*) (von dem Übersetzer LEUMANN 1885: 128 als „temporäre Entsagungen“ verstanden) nicht „lebenslang“, sondern „ohne eine bestimmte Zeitgrenze“ übernommen werden sollten, da sonst der Wert der Entsagung gemindert werde.

- 115 Wie in Punkt 12 handelt es sich hier um Routinepurifikationen nach dem Bettelgang, durch Rezitation des Iriyāvahiya (Īryāpathikīsūtra), etc., ggf. verbunden mit Bußen für spezifische Übertretungen. Vgl. DVS 5.1.80-81, 5.1.84-86, auch ĀS₂ 2.67.4, DVS 5.1.89-90, 5.2.31, 8.31-35. Ein ähnlicher Punkt (Nr. 10) wurde gegenüber Kānjīrṣi angesprochen. Da der Kontext nicht eindeutig ist, bieten sich unter anderen drei, mit den *sambhoga*-Regeln zusammenhängende Interpretationsmöglichkeiten an: a. innerhalb der Essgemeinschaft sollen Verhaltensfehler nicht gebeichtet werden, b. nur einem qualifizierten Senioren gegenüber sollen Verhaltensfehler nicht gebeichtet werden, oder c. in Bezug auf die Mitglieder ein und derselben Gruppe hat die Senioritätsregel gegenüber der Beichtregel Vorrang (unter der Annahme, dass ein Senior selbst in der Lage sein sollte, sich seine Fehler einzugestehen und zu sühnen). Siehe dazu auch ON 527-540, sowie *supra* Fußnoten 35 und 90.
- 116 Der Punkt bezieht sich auf die Passage J 90-94, in der beschrieben wird, dass Mahāvīra aus Mitleid für seine Mutter schon im Mutterleib gelobte, erst nach dem Tod der Eltern zu entsagen: “It will not behove me, during the life of my parents, to tear out my hair, and leaving the house to enter the state of houselessness” (Übersetzung von JACOBI 1884a: 249f.). Vgl. die Passage Viy₄ 9.33, aus der hervorgeht, dass der Häretiker Jamāli nicht bereit war, auf den Tod seiner Eltern zu warten, bevor er entsagte. Nach HARŚCANDRA (1924: 111), dessen Quellen nicht eindeutig identifizierbar sind, wurde diese Passage auch von Dharmasīnha herangezogen, um die Grenze zwischen guten Mönchen und Häretikern wie Jamāli zu verdeutlichen. Die der Auseinandersetzung

18. Es ist nicht korrekt, während des Fastens (*upavāsa*) zu essen, mit Bezug auf „die Ausnahme wichtiger Aufgaben (im Dienst der Gemeinde) (*mahattarāgāra*)“ und der Ausnahme der „Entsorgung (von Nahrungsmitteln) (*pariṭṭhāvāṇiyā*)“^{117, 118}.

unterliegenden doktrinären Positionen (*irrevocabile factum?*) sind insofern nicht eindeutig festzumachen.

- 117 Der Punkt bezieht sich auf zwei der fünf offiziellen Ausnahmen (Pkt. *āgāra*, Skt. *ākāra* = *apavāda*) des in *Āv.* VI geregelten ganztägigen Fastens (Pkt. *abhata' aṭṭha*, Skt. *abhaktārtha* = *upavāsa*). Das Wort „Oberhaupt“ (*mahattara*) bezieht sich auf wichtige, im Interesse der gesamten monastischen Gemeinde zu vollziehende Dienste im Auftrag eines Vorgesetzten. Das Wort „Entsorgen“ (Pkt. *pariṭṭhāvāṇiyā*, Skt. *pariṣṭhāpanikā*) bezieht sich hier entweder auf Nahrungsbestandteile, die nicht akzeptabel sind, oder, wahrscheinlicher, auf zuviel erbetelte Nahrung. Vgl. WILLIAMS (1963/83: 210f.), sowie RATNACANDRA (1923/88 III: 499). Das entsprechende Entsorgungsgelübde, *abhataṭṭha-paccakkhāṇa*, wird in den kanonischen Listen als siebtes der unter anderen in *Viy*₄ 7.2.2 (295b) = *Viy*₃ 7.2.29-35 (Bhāṣya: S. 529-534) und *ĀvN* XX beschriebenen zehn Formen der temporären Nahrungseinschränkung (Pkt. *addhā-paccakkhāṇa*, Skt. *addhapratyākhyāna*) (einschließlich der *vigai*) aufgeführt. Siehe dazu *ĀvN*, XX.1597 & 1611 zu *Āv.* VI, LEUMANN (1934: 2, vgl. 6), RATNACANDRA (1923/88 I: 271), SCHUBRING (1935, 2000 § 151), WILLIAMS (1963/83: 207-213), DELEU (1970: 133-135), BHATT (1978: 131f.), BALBIR (1993: 34-38, 74f.), BRUHN (1981: 23f., 31f.; 1998: 124, 2003: 70-73, etc.). — Die impliziten Anwendungskontexte der kontroversen Ausnahmeregel sind nicht eindeutig auszumachen. Nur für die Laienvarianten der *upavāsa* = *abhaktārtha*-Gelübde ist die Sachlage klar. Da die beiden Ausnahmen den Lebenswandel der Mönche/Nonnen betreffen, können Laiengelübde sich, streng genommen, nicht auf sie beziehen. Nach UMEŚMUNI (1974: 419) ist für Laien nur unter drei Umständen das Brechen der *pratyākhyāna*-Gelübde in der Dharmadāsa-Tradition erlaubt: bei Hungersnot (*durbhikṣa*), beim Bettelgang/Almosen (*bhikṣā*), bei Krankheit (*roga*) (Punkt 1, 2 und 5 der fünf offiziellen Ausnahmen). Entsprechend lässt zum Beispiel *ĀTMĀRĀMS* (n.d./1978: 149f.) Ausgabe der angeblich von *ĀMARASĪNHA* zusammengestellten Laien-Variante des *ĀvS* VI des *Pañjāb Lavjīrṣi Sampradāya*, im Gegensatz zu den Śrāvaka-*Āvaśyaka*-Texten vieler anderer Sthānakavāsī-Sekten, die beiden Begriffe *mahattarāgāra* und *pariṭṭhāvāṇiyāgāra* in den *upavāsa*-Gelübden aus. Siehe anschließende Fußnote. — Die Kontroverse könnte jedoch auch einen möglichen Widerspruch in den kanonischen Regeln betroffen haben. Fraglich ist bei der *pariṭṭhāvāṇiyāgāra*, inwieweit Essensreste, die unter diese Ausnahme fallen, von Mönchen/Nonnen, die ein Gelübde vollkommenen Fastens gelobt haben, gegessen werden müssen oder können. Siehe CAṆḌĀLIYĀ (1991: 253) und BDP (1997: 284f.). Die Regel, dass in einer Nahrung teilenden Lokalgruppe keine Nahrungsreste über Nacht behalten werden dürfen, gilt zum Beispiel den heutigen Terāpanth-Mönchen wichtiger als ein individuelles Fastengelübde. Wenn zuviel Nahrungsmittel erbetelt wurden, müssen selbst „vierfach“ fastende Asketen desselben *sambhoga* bzw. *maṇḍalī* beim Aufessen der Speisereste helfen.

Siehe FLÜGEL (2003b: 48, Fn. 143). Gleiches gilt für andere Jaina-Orden. — Das Verfahren ist in ĀS 2.1.10 und ON 585-594 (insbesondere 589-594) unter dem Stichwort *uvvariya* (Skt. *udvarita*, *urvarita*, etc.), „das, was übrig bleibt“, geregelt. (Die ON wird von den Sthānakavāsī nicht als kanonischer Text anerkannt.) Für „vierfach“ Fastende wird dort folgende, offensichtlich kontroverse, Sonderregel angeboten: „(Nur) der Überschuß von solchen Speisen und Getränken, die der Regel entsprechend empfangen und genossen wurden, darf (von einem *caturthopavāsika* usw.) gegessen werden ...“ (ON 594). — Zu den kanonischen Regeln des *pariṭṭhavaṇa-vihī* (Skt. *pariṭṭhāpanavidhi*) siehe METTE (1974: 138ff., 2007, 2001) und zum *pāriṣṭhāpanika-bhokṭṛ* siehe METTE (1974: 140-143, 139, 149). Vgl. WEZLER (1978) zum Brahmāṇischen „wahren Speiseresteesser“. — Die andere Ausnahme, *mahattarāgāra*, betrifft die möglicherweise kontroverse Frage, inwieweit die Interessen der Gruppe über das Heilsinteresse des Einzelnen gestellt werden können.

- 118 Zwei Formen der Entsagung werden im Kanon unterschieden: Entsagung mit Bezug auf alle ergänzenden Tugenden (Pkt. *savva-uttara-guṇa-paccakkhāṇa*, Skt. *sarva-uttara-guṇa-pratyākhyāna*) und Entsagung mit Bezug auf alle fundamentalen Tugenden (Pkt. *savva-mūla-guṇa-paccakkhāṇa*, Skt. *sarva-mūla-guṇa-pratyākhyāna*), also den lebenslang übernommenen *mahāvra*. Die entsprechenden partiellen Gelübde für Laien sind *desa-m.-g.-p.* (Skt. *deśa-m.-g.-p.* = *aṇuvrata*) und *des'u.-g.-p.* (Skt. *deśo.-g.-p.* = drei *guṇavrata* und vier *śikṣāvra*). — Die zehn Formen der *uttara-guṇa-paccakkhāṇa* lauten: 1. *aṇāgaya* (Skt. *anāgata*), auf die Zukunft bezogen; 2. *aikkamṭa* (Skt. *atīkrānta*), aufgeschoben; 3. *koḍḍi-sahiya* (Skt. *koṭi-sahita*), ununterbrochene Reihung von Entsagungen (vgl. Viy₃Bhāṣya 7.2, S. 530; ṬhāṇaVṛtti 10.101 S. 472, in: TULSĪ/MAHĀPRAJÑA 2009: 110ab; PS 191 & Kommentar); 4. *niyaṃṭiya* (Skt. *niyantrita*), kategorisch (selbst im Falle von Krankheit etc.); 5. *sāgāra* (Skt. *sākāra* [= *apavādayukta*]), mit Ausnahme (vgl. ebd.; PS 194f. & Kommentar); 6. *aṇāgāra* (Skt. *anākāra*), ohne Ausnahme; 7. *parimāṇa-kaḍa* (Skt. *parimāṇa-kṛta*), mit Maßangabe (Beschränkung der zu erbettelnden Nahrung); 8. *niravasesa* (Skt. *niravaśeṣa*), vollständige Beschränkung; 9. *sākeya* (Skt. *sāṃketa*), an konventionelle Zeichen geknüpft („solange die Kerze brennt, etc.“; siehe WILLIAMS 1963/83: 208); 10. *addhā* (Skt. *addhā*: Viy₃Bhāṣya 7.2, S. 530), für eine bestimmte Zeit. Vgl. ABHAYADEVA nach SCHUBRING (1935, 2000 § 172). Für DELEU (1970: 134) “not all of the ten forms of *savv'uttara-guṇa-paccakkhāṇa* (cf. Ṭhāṇa 498a) are equally clear” (Punkt 3: “forced upon?”, 9 & 10). Die an der religiösen Praxis orientierten modernen Hindī-Kommentare sind un-zweideutig. — Nach HEMACANDRA (YŚ 3.130) sind für Laien nur die Punkte 9 und 10 relevant, insbesondere die zehn Formen der zeitweiligen- oder *addhā-paccakkhāṇa*, deren Gelübde im zweiten Teil von ĀvS VI (ĀvS₁ VI 93-105) aufgeführt sind. Vgl. BRUHN (1981: 23f.). Die von WILLIAMS (1963/83: 208-212) übersetzten Gelübde sind mit denen der Mönche weitgehend identisch und daher für Laien vielfach nicht relevant. Im Einzelnen werden sie jeweils durch zwei oder mehr im ĀvN, etc. (vgl. Sūy₁ 2.7.10 = Sūy₂ 2.7.6) spezifizierte Ausnahmen (*āgāra*) qualifiziert (siehe Punkt 5 der *uttara-guṇa-paccakkhāṇa*). Punkt 0 ist nicht wörtlich, aber sinngemäß ein *āgāra* (zur Wortklärung siehe ĀvN₁ 1597ff., auch CAṆḌĀLIYĀ 1991: 247, 252f. und BDP 1997:

284f.): 0. *annatthāṇābhoga* (Skt. *anyatrānābhoga*), Ausnahme der Unaufmerksamkeit, – 1. *sahasāgāra* (Skt. *sahasākāra*), Ausnahme höherer Gewalt (Zufall = Regen, etc., Unfall, Gewalt), – 2. *sāgāriyāgāra* (Skt. *sāgārikākāra*), Ausnahme des Haushälters (Wechsel des Hauses, wenn das Essen verbotener Nahrungsmittel beobachtet wird), – 3. *mahattarāgāra* (Skt. *mahattarākāra*), Ausnahme wichtigerer Dienste für die Gemeinde (im Auftrag des Ordens- oder Gruppenleiters), – 4. *pāriṭṭhāvaṇiyāgāra* (Skt. *pāriṭṭhāpanikākāra*), Ausnahme der Abfallbeseitigung, – 5. *savvasamādhivattiyāgāra* (Skt. *sarvasamādhikārākāra*), Ausnahme von Krankheit. — WILLIAMS (1963/83: 209, Fn. 3, 210-212) deutet in seiner Übersetzung der zehn temporären Enthaltensamkeitsgelübde der Laien die im siebten, dem *abhattaṭṭha* (Skt. *abhaktārtha* = *upavāsa*) *paccakkhāna*-Gelübde verwendeten Begriffe „*mahattarāgāreṇa*“ und „*pāriṭṭhāvaṇiyāgāreṇa*“ als “‘except for more important business’, this being understood to mean something done on behalf of the community that a third party could not perform and of equal spiritual merit with the *pratyākhyāna*” und “‘except when the food offered has to be rejected’”. Siehe auch RATNACANDRA (1923/88 IV: 118, vgl. Vol. II: 23) zu *mahattarayāgāra*. *Savvasamādhivattiyāgāra* interpretiert er, im Gegensatz zu modernen Hindī-Kommentaren, als “except in order to attain full tranquillity of the mind”. WILLIAMS (1963/83: 39) merkt an, dass im Falle des vollkommenen oder „vierfachen“ (*cauvvīhaṃ*) Fastens die von ihm unplausibel interpretierte Ausnahme der *pāriṭṭhāpanika* nicht zum Tragen kommt (ebd., S. 211). — Ein kurzer Blick auf die entsprechenden *upavāsa*-Gelübde in einigen publizierten modernen Śrāvaka- und Śramaṇa-Pratikramaṇa-Texten muss hier zur Veranschaulichung des je nach Sektentradition (und Textedition) unterschiedlichen Grades der Differenzierung zwischen dem Äv. VI für Asketen und Laien (und des gesamten Textes des Pratikramaṇa-Rituals) genügen. Das Thema verdient eine eigenständige Studie. Die Ritualtexte der monastischen *pratikramaṇa-vidhi* liegen selten in gedruckter Form vor. Sie bieten unter Äv. VI meist nur ganz kurze, stark variierte Texte an, die fast kaum mit ÄvS₁ überlappen (vgl. die auf ÄvN und Viy 7.2 basierenden unterschiedlichen modernen Editionen ÄvS₁ v. 102 und ÄvS₁ v. 6.7, sowie das Śramaṇa-Pratikramaṇa des Terāpanth: TULSĪ 1997: 56). Das Śramaṇa-Pratikramaṇa-Sūtra der Sādhumārgī bietet zum Beispiel nur einen sehr kurzen generellen Sammuccaya-Paccakkhāna-Text für das Namu[o]kkāra- (Namokkāra, Skt. Namaskāra-) („Nokārsī“) und Porisī- (Skt. Pauruṣī-) Fasten an mit vier Ausnahmen (ohne *pāriṭṭhāvaṇiyāgāra*) (SUKHĀNĪ n.d./c.2000: 99). Nur wenige offizielle Ritualtexte bieten unterschiedliche Śrāvaka- und Śramaṇa-Pratikramaṇa-Texte an, wie zum Beispiel der Pañjāb Lavjīrṣi Sampradāya (ĀTMĀRĀM n.d./1978; 1979 = PĀRŚVAMUNI 1962). Der von dem ehemaligen Manohardās Dharmadāsa Sampradāya-Mönch VIJAYMUNI (1991: 132) für Mönche/Nonnen und Laien herausgegebene Text und sogar die Version des Jaina Lo[ṅ]kagacch Pañcapratikramaṇasārtha (RATILĀL 1937: 70) entsprechen exakt der von WILLIAMS (1963/83: 211) reproduzierten kanonischen „vierfachen“ Version für Mönche. Der auf Dharmasinhā zurückgehende Dariyāpurī Sampradāya publizierte die gleiche Version des *abhattaṭṭhaṃ paccakkhāna* in der ersten Person Singular (DAK 1997: 87) (im gemeinsam durchgeführten Ritual wird anstatt von *vosirāmi* am Ende *vosirai* oder *vosire* gesagt: siehe Anmerkung im Śrāvaka-Pratikramaṇa-

Sūtra des *Jñāṅgacch*: ABSJSRS 2000: 42, Fn.), doch in Bezug auf die abgemilderte „dreifache“ (*tiviham*) Variante mit einem Zusatz versehen, der ausdrücklich die Ausnahme der Zunahme von Flüssigkeiten (*pāṇam*) erwähnt, die den Unterschied zum „vierfachen“ (*cauvviha*) Fasten ausmacht: “*sūre uggae abhattatṭham paccakkhāmi tiviham* [ersetzt: *cauvviham*] *pi āhāraṃ asanaṃ*, [entfernt: *pāṇam*,] *khāimaṃ, sāimaṃ annatthāṇābhogaṇaṃ sahasāgāreṇaṃ, pāriṭṭhāvaṇiyāgāreṇaṃ, mahattarāgāreṇaṃ, savva-samāhivattiyāgāreṇaṃ* [Zusatz: *pānassa levenaṃ vā alevaṃ vā atthenaṃ vā bahulevenaṃ vā sasitthenaṃ, vā asitthenaṃ vā*] *vosirāmi*”. — “When the sun is risen I renounce for this one day fast the threefold [fourfold] aliments and I abandon them except for cases of unawareness, or of *force majeure* or when the food offered has to be discarded or except for more important business or except of illness or for water viscous or non-viscous or transparent or turbid or mixed with rice grains or not mixed with rice grains” (Übersetzung basierend auf WILLIAMS’ 1963/83: 211 Untersuchung von Mūrtipūjaka-Vorläufern). — Während die Laienanhänger des Gujarātī Loṅkāgacch Moṭā Pakṣ und des Manohardās Sampradāya (später: Vīrāyatan) also mechanisch die Standardformel des gedruckten Textes der „vierfachen“ (siehe WILLIAMS 1963/83: 39) *abhattatṭham paccakkhāna* der Mönche und Nonnen geloben, mit den für den Kontext des monastischen Lebens genannten Ausnahmen (unter Auslassung von No. 3: *sāgāriyāgāra*) Ignoranz, Zufall/Unfall, Abfallbeseitigung, Dienst für die Gemeinschaft, Krankheit (vgl. ĀvN₁ 1600 zum Wortlaut; vgl. auch Āv. 853 nach ĀNANDASĀGARASŪRI 1979: 834, 1116, CAṆḌĀLIYĀ 1991: 239f., etc.), und während der Fastenperiode (eigentlich) auch nichts trinken sollten, wird demnach für die Laien der Āṭṭh Koṭi-Tradition, die unter diesem Gelübde ebenfalls (wie der Text sagt, von Sonnenaufgang an gerechnet; nach UMEŚMUNI 1974: 419 rechnen manche Dharmadāsa-Traditionen von Sonenuntergang an) ganztägig fasten, neben der „vierfachen“ ausdrücklich eine abgemilderte „dreifache“ Form des Fastens angeboten, die von vornherein das Trinken von gekochtem oder von *dhovaṇa* Wasser erlaubt. Siehe auch die Mūrtipūjaka-Variante BDP (1997: 281f.). Das gleiche Verfahren wird der frühen Loṅkā-Tradition zugesprochen (Regel Nr. 6 in CANDANĀKUMĀRĪ 1964: 6; Regel Nr. 13 in SEṬṬH 1970: 703f.; FLÜGEL 2008: 276f., 246, 249). — Für Mönche und Nonnen existieren ordensspezifische Varianten der Grundregeln. Dharmadāsa bestand offensichtlich auf der vierfachen Entsagung (obwohl nur das Trinken von Buttermilchmolke in den von ihm überlieferten Regeln ausdrücklich untersagt ist). Nur Mönche und Nonnen müssen beim Fasten in der Regel auf alle „vier Typen“ von Nahrungsmitteln verzichten. Nicht überall wird ein gesondertes *abhattatṭham paccakkhāna*-Gelübde für Laien überhaupt erwähnt. Die sektenspezifischen Varianten sind mannigfaltig. Nach den vorliegenden Quellen zu urteilen, wird dort, wo das Gelübde aufgelistet ist, die Ausnahme *mahattarayāgāra* in den Texten der meisten Śvetāmbara-Sekten genannt. *Pāriṭṭhāvaṇiyāgāra* dagegen fehlt häufig; so zum Beispiel bei AMOLAKRṢI (1908/95: 657) von dem in der Lavjīrṣī-Tradition stehenden Rṣi Sampradāya (Gaṇa), der in einer Fußnote weitere mögliche Varianten erwähnt. ABSJSRS (2000: 55f.) weist ausdrücklich darauf hin, dass Laien den im Śrāvaka-Pratikramaṇa-Sūtra des *Jñāṅgacch* zu findenden, doch auf die Laiensphäre nicht zutreffenden Begriff *pāriṭṭhāvaṇiyāgāra* (im

19. Das *sāmāyika*- und *pauṣada*-Gelübde der Laien hat sechs Grade (Pūjya Dharmasīṅha erachtete acht Grade als notwendig).¹¹⁹
20. In kaltem Brot entstehen keine Lebewesen in singulärer Form.¹²⁰

Disziplin und Reflexion

Die in den vorliegenden Listen erwähnten Streitpunkte zwischen Dharmadāsa, Kānjīrṣi und Dharmasīṅha, die zur Bildung unterschiedlicher Ordenstraditionen beigetragen haben sollen, betrafen vornehmlich Fragen des legitimen monastischen Wandels. Bei den in Gedichten und Paṭṭāvalī beschriebenen persönlichen Diskussionen der Ordensgründer in Ahmadāvād wurden jedoch nicht nur ausgewählte Vorschriften der angeblich von Jīvrāj kanonisierten

Prinzip) nicht aussprechen sollten. Die verkürzten und jeweils leicht modifizierten Gelübde des heutigen vierfachen oder dreifachen eintägigen Fastens für die Laien des *Kacch Āṭh Koṭi Moṭā Pakṣ* (BHULA/DHANĀNĪ 1989: 90) und des *Limbdī Sampradāya* erwähnen nur die beiden Ausnahmen der Ignoranz und der „höheren Gewalt“ (zu letzterer: *ṬhāṇaVṛtti* 10.69 S. 460 nach TULSĪ/MAHĀPRAJÑA 2009: 362), vor allem beim Bettelgang, *bhikṣā* (Āv. 575 nach ĀNANDASĀGARASŪRI 1979: 1119), die im weitesten Sinne auch auf Laien zutreffen können, und bieten statt der kanonischen zehn nur folgende *paccakkhāṇa*-Gelübde für Laien zur Auswahl an, nämlich die vier Varianten des Fastens mit zwei Ausnahmeregeln (0 & 1): „*āvāṭikāla sūryādāya sudhī cauvihaṃ (tivihaṃ) pi āhāraṃ paccakkhāmi asaṇaṃ, pāṇaṃ, khāimaṃ, sāimaṃ, annathāṇābhogeṇaṃ sahasāgāreṇaṃ appāṇaṃ vosirāmi*“ (BHĀSKARMUNI 1987: 108f.). — Die Varianten der Gelübde in der von P.K. JAIN (ca. 2000) in Meraṭh herausgegebenen Textsammlung *Sāmāyik Sādhana* (die von der lokalen Fraktion von *Pañjāb Lavjīrṣi Sampradāya* Śramasāṅgh-Mönchen wie Muni Sumatiprakāś beeinflusst sein wird) bietet die Varianten *cauvihaṃ, tivihāṃ* und *duvihaṃ* an. Zugleich sind viele Optionen von *abhiggaḥa* (Skt. *abhiḡraha*) und *vigai* (Skt. *vikṛti[-niṣedha]*) Gelübden aus der klassischen Liste gestrichen worden. Eine Fußnote erläutert, dass die Ausnahmen „*sāgāriyāgāreṇaṃ*“ und „*pārīṭṭhāvaṇiyāgāreṇaṃ*“ nur die Mönche und Nonnen betreffen und von Laien nicht rezitiert werden müssen (ebd., S. 177). — Konsequenterweise ersetzt der von TULSĪ (1996: 40) neu verfasste Śrāvaka-Pratikramaṇa-Text des *Terāpanth* solche halbherzigen Laien-Versionen des alten Prakrit-Textes für Mönche durch eine vollkommen neue Kurzfassung eines im Kontext des Pratikramaṇa-Rituals zu rezitierenden *pratyākhyāna*-Textes in Hindī ausschließlich für Laien. Darin wird keinerlei Fastenritual spezifiziert.

119 Siehe *infra* zur *Āṭh/Chaḥ Koṭi*-Debatte, sowie FLÜGEL (2000: 63-65).

120 Dieser Punkt bezieht sich vermutlich auf die Regel, dass abgestandenes Brot (welches nicht seinen Geschmack geändert hat) nicht verzehrt werden darf, weil darin eine Vielzahl von Lebewesen entstehen. Vgl. die Regel des *Jñāṅgacch*, kein ganzes, sondern nur Teile eines Brotes anzunehmen (in FLÜGEL 2007: 147).

zweiunddreißig Texte mit der Praxis verglichen, sondern auch die Verfahren ihrer Selektion und ihrer Auslegung und die unterliegenden doktrinären Standpunkte diskutiert. Davon zeugen die Kontroversen über Dharmasīnhas einseitige Bevorzugung der transzendentalen Perspektive (*niscaya-naya*) gegenüber der konventionellen Perspektive (*vyavahāra-naya*) (eine beliebte Methode des Umgangs mit Widersprüchen in der nach-kanonischen Jainaliteratur¹²¹ und nicht nur in dieser),¹²² und seine Einführung einer neuen Variante der rituellen Praxis für Laien, *āṭh koṭi-srāvaka-sāmāyika*,¹²³ die sowohl von Lavjīṛṣi, Kānjīṛṣi als auch von Dharmadāsa abgelehnt wurden.

Fragen der Disziplin und der Dogmatik sind im Jainismus eng miteinander verknüpft und können entweder unabhängig oder in kombinierter Form zu Schismen und zur Bildung separater Orden führen. Dharmadāsas Kritik an der Lavjīṛṣi-Tradition thematisierte fast ausschließlich „faktische Verletzungen“ der kanonischen Regeln des Almosenganges (11 der 12 von SEṬH zitierten Punkte, die implizit meist auf ĀS und BKS verweisen). Dagegen spielten bei seiner Kontroverse mit Dharmasīnha, neben verschiedenen Bereichen des monastischen Wandels (12 überlappende Punkte),¹²⁴ auch Fragen der Dogmatik (5 Punkte)¹²⁵ und der für die Reproduktion der Gruppenidentität wichtigen ordensspezifischen Rituale (5 Punkte)¹²⁶ und Insignien (3 Punkte) eine Rolle.¹²⁷

Lavjīṛṣis (c. 1620-70) Nachfolger Somjīṛṣi (1630-80), der Lehrer Kānjīṛṣis, äußerte ebenfalls Kritik an Dharmasīnha. In der Lavjīṛṣi-Tradition (in HASTĪMAL 1968: 190) werden vier Streitpunkte genannt:

121 Siehe FLÜGEL (2000: 62-67; 2010: 133, Fn. 143).

122 Vgl. GADAMER (1960/90: 178) zu Luthers Kritik der allegorischen Hermeneutik.

123 Durch kreative Auslegung von Vii 8.5-6 trotz starker Widerstände aus eigenen Reihen: „*ehano pāṭh siddhānta mā hi koi na thī*“ (AMĪPĀL nach Prācīn Paṭṭāvalī, in HASTĪMAL 1968: 191).

124 Almosengang & Essen 9x; Fasten 2x; Buße nach Flussschiffahrt 1x. In fünf Punkten (Bettelschale, *mukhavastrikā*, *pratilekhanā*, *ālocanā*, *anantakāya*) überlappt die Kategorie „Almosengang“ mit den Kategorien „Ritual“ und „Insignien“. Eine 1:1 Zuordnung der einzelnen Punkte zu jeweils nur einer analytischen Kategorie ist nicht möglich.

125 Ursprung religiösen Wissens; Todesursachen; *sammūrccima*; Entsagungszeitpunkt Mahāvīras; *anantakāya*.

126 *āṭh koṭi-srāvaka-sāmāyika/pauṣada-vrata*; *ālocanā*; *pratyākhyāna*; *dharmadhyāna pratikramaṇa-kāyotsarga*; *pratilekhanā*.

127 Almosenschale, *pātra*; Besen, *rajoharaṇa*; Mundmaske, *mukhavastrikā*.

1. Dharmasiṅhas Theorie der Todesursache,
2. *āṭh koṭi-śrāvaka-sāmāyika*,
3. einseitige Betonung der *niścaya-naya* (ein Punkt, der nicht ausdrücklich in Dharmadāśas Liste genannt wird), und
4. Nicht-Binden der Mundmaske.

Die schon in Teil I betonte Sonderstellung der Dharmasiṅha-Tradition innerhalb der Sthānakavāsī-Bewegung kam äußerlich offenbar darin zum Ausdruck, dass deren Mitglieder damals nicht, wie heute, permanent die Mundmaske trugen und insofern von den Asketen der Loṅkāgacch-Tradition ununterscheidbar waren. In der Prācīn Paṭṭāvalī wird Dharmasiṅha als ein der Kuṃvara Loṅkāgacch Nāṇā Paṅṣ-Tradition („*Kūṃyerji nā Gach*“) angehöriger fortgeschrittener „Laie“ (*yati*) beschrieben („*Lūṅkāmāt no Dharamsi jati*“), der das von dem „Mönch“ Lavjīrṣi („*Lahūmjī Aṇagāra*“) vertretene Primat der Disziplin über die Buchreligion bei einem Treffen in Ahmadāvād nicht akzeptieren wollte. Lavjīrṣis Kritik an Dharmasiṅhas „Bindung an weltlichen Besitz“ (Pkt. *pariggaha*, Skt. *parigraha*), nämlich Handschriften, wies dieser mit dem Argument zurück, dass ohne Bezug auf Schriften die Einhaltung der *mahāvratā* nicht möglich sei. Im Gegenzug deutete Lavjīrṣi darauf, dass Dharmasiṅha, trotz der vielen von ihm besessenen Schriften, die Disziplin nicht aufrechterhalte. Der Ex-Loṅkāgacch-Mönch Amīpāl, ein *gurubhāt* von Dharmasiṅha, klagte ebenfalls, dass Dharmasiṅha kein auf dem *jina-mārga* wandelnder Mönch sei, sondern nur ein gelehrter *yati*, ein „*kū-buddhi kevalī*“, dessen Wissen ausschließlich aus Handschriften, also aus zweiter Hand, stamme und der nicht in der Lage sei, seine Bücher aufzugeben und sich die *mahāvratā* selbst aufzuerlegen (ebd., S. 186-188).¹²⁸

Dharmasiṅha wurde demnach von seinen Zeitgenossen mit zwei Argumentationsstrategien konfrontiert: (a) der Berufung auf die alleinige Autorität der kanonischen Verhaltensregeln (*sola scriptura*) und (b) der Berufung auf

128 Das Argument wird an gleicher Stelle polemisch gewendet, als Kritik des Buches als Eigentum und nicht, wie in der Hand von Lavjīrṣi, als Quelle des rechten Wandels: “*tivāra dharamsi riṣ lahūji riṣ na kahivā lāgā | āj to pothī sahī māhāvarat dharatām nathī | te māṭe amhe pothī vosīrāvi na pheri saṃjam lino | tumhe pīṇ pothī vosīrāvīdo | tivārai lahūji riṣ bolyā – amār to pāṇnām no ādhār che | pānā becī śaravā nathī | te parīgrahe māmhī thar sei | tumhārī bāt to ma jāṃṇo | im kahi na jūdī parūmpaṇā māṃḍī | pach lahūji aṇagāraṃ vicārūṃ | evi na mal nāya mārag anantā | tirthakar no teh bhāṅjavā no kāṃmi thayo |* (Prācīn Paṭṭāvalī, unkorrigiert in HASTĪMAL 1968: 188).

die Autorität persönlicher asketischer Disziplin und unmittelbarer religiöser Erfahrung.¹²⁹

Nur wenige der überlieferten Streitpunkte beziehen sich auf Fragen der Organisation des Gruppenlebens. Offenbar betonte Dharmadāsa vor allem die Bedeutung der Senioritätsordnung, dem wichtigsten institutionellen Rückhalt der frühen Orden, und deren Rückbindung an die Verhaltensdisziplin.¹³⁰ In den Debatten mit Kānjīrṣi (Punkt 10) und Dharmasīṅha (Punkt 15) scheint er darauf bestanden zu haben, dass die Respektierung der Seniorität an die Bedingungen des vollen zwölffachen *saṃbhoga* geknüpft bleibt, der beim Vorliegen individueller Fehler außer Kraft gesetzt wird. Der Bericht in der Prācīn Paṭṭāvalī (in HASTĪMAL 1968: 190f.) über die Begegnungen von Dharmasīṅha und Kānjīrṣis Lehrer Somjīrṣi um das Jahr 1670 in Ahmadāvād bestätigt, dass in der Lavjīrṣi-Tradition die Pflicht der Ehrerweisung (*vandanā*) gegenüber den Senioren nicht an den zwölffachen *saṃbhoga* geknüpft war. Denn Somjīrṣi führte zwar die Verehrung gegenüber dem initiationsälteren Dharmasīṅha durch, doch er weigerte sich mehrfach, Dharmasīṅhas Einladung zum gemeinsamen Essen (*saṃbhoga*) anzunehmen, weil seine Zweifel an dessen Schriftinterpretationen noch nicht bereinigt waren. Da diese Zweifel auch später nicht ausgeräumt wurden, wechselten angeblich mehrere Schüler Dharmasīṅhas zu Somjīrṣi, und mit der Zeit entwickelten sich feste institutionelle Grenzen zwischen unabhängigen Orden.

Alle mit Dharmadāsa assoziierte Regeln und biographische Details weisen ihn als besonders strengen, buchstabengetreuen Lehrer aus, der, wie Lavjīrṣi, darauf bestand, dass die „in den Schriften“ (*sūtra*) zu findenden Regeln des Bettelganges, des Fastens, des *paryuṣaṇa*- (Pkt. *pajjosavaṇa*-) Termins,¹³¹ etc., rigoros eingehalten werden müssen. Die Tatsache, dass Dharmadāsa Kritik an der in der Lavjīrṣi-Tradition verbreiteten Praxis der

129 Zu Somjīrṣis Kritik an Dharmasīṅhas Wandel siehe Prācīn Paṭṭāvalī in HASTĪMAL (1968: 191f.).

130 Ein charakteristisches Merkmal der Verkirchlichung: die „Loslösung des Charisma von der Person“ (WEBER 1922/85: 692).

131 Nach UMEŚMUNI (siehe *supra*) votierte Dharmadāsa gegen die Durchführung von *saṃvatsarī* im Monat *śrāvaṇa* in einer dogmatisch nicht entscheidbaren Debatte. Siehe Fußnote 93 und Teil VI zum Problem der Schaltmonate, das vor allem im Sūriya-paṇṇatti-Caṃdapaṇṇatti (SP_{1,2}) abgehandelt und zumeist im Vergleich zu den Vorschriften des Pajjosavaṇākappa (PK) diskutiert wird.

Akzeptanz von rohen Fruchtstücken, von Nahrung, die ihren Geschmack geändert hat, von abgestandenem Brot und von Sprossen, etc., zur Bildung separater neo-orthodoxen Ordenstraditionen führte, der so genannten Bāī-stolā, erklärt, warum solche, wohl mit Bezug auf die klassischen Wiedergeburtstheorien diskutierten Detailfragen sowohl bei den Versammlungen in Pa(ñ)cevar und Mērtā in den Jahren 1753-54 als auch auf der Versammlung von Ajmer im Jahre 1933 eine zentrale Rolle spielten und vielleicht auch deshalb heute noch erinnert werden.¹³²

Dharmadāsas rigoroser Asketismus wird von der Tradition mit den Umständen seines Todes illustriert. Dharmadāsa legte sich bekanntlich das Gelübde des Todesfastens (*santhārā*) schon in relativ jungen Jahren auf, nur um einem seiner Schüler, der Probleme hatte, sein zunächst aus Krankheitsgründen übernommenes *santhārā*-Gelübde einzuhalten, mit gutem Beispiel voran zu gehen (MAṆILĀL 1934: 218f.). Im Gegensatz zu Dharmadāsas literalistischem Reformeifer stand Dharmasinhā offenbar den philosophischen Debatten seiner Zeit offener gegenüber und betonte neben der an den Schriften orientierten Verhaltensdisziplin auch die Bedeutung der Rezeption der postkanonischen scholastischen Lehren, die er als Verfasser von Erläuterungen (*tabo*) der Āgama-Texte gut kannte, während die Anhänger von Jīvrāj und Lavjīrṣi Dharmadāsas Kritik an Dharmasinhās Textauslegungen teilten,¹³³ doch in Detailfragen des monastischen Wandels andere Positionen vertraten.

Seelenwissen und Textwissen

Besonders interessant ist die damals in der anikonischen Tradition scheinbar nur von Dharmadāsa vertretene Ansicht, religiöses Wissen (*jñāna*) bzw. Allwissenheit (*kevalajñāna*) sei eine Eigenschaft der Seele (Punkt 16); transzen-

132 Siehe die auf dem Ajmer Sammelan von 1933 verabschiedete Resolution Sacitt-Acitt-Nirṇay in PHŪLCAND (1933: 2f.), in der verbindlich festgelegt wurde, welche umstrittenen Früchte akzeptabel sind und welche nicht. Nach Punkt 12 ist nur gekochtes (Meer-) Salz aus Sindh akzeptabel (doch kein Steinsalz) und solches, welches in *ghī* aufbewahrt wurde (weil von den Mönchen im Pañjāb diese Methode generell verwendet wurde). Punkt 5 legte fest, dass Schnee lebendig ist, doch nicht Eis aus einer (Milch-) Maschine. Nach Punkt 16 ist Elektrizität eine potentiell gefährliche Waffe und nicht akzeptabel.

133 Dies ist zumindest für Lavjīrṣis Nachfolger Somjīrṣi belegt, der nach dem „vorzeitigen“ Tod von Lavjīrṣi die Frage der Todesgründe mit Dharmasinhā in Ahmadāvād debattierte (Prācīn Paṭṭāvalī, in HASTĪMAL 1968: 190).

dentale Einsicht komme nicht einmal teilweise von außen, vermittelt über die Sinne (Schriften, Rituale, Lehrer), wie nach UMEŚMUNI sowohl Lavjī und seine Nachfolger als auch der gelehrte Dharmasiṅha darlegten, der laut Prācīn Paṭṭāvalī dabei einen einseitigen transzendentalphilosophischen Standpunkt vertrat.¹³⁴

Diese Debatte innerhalb der Sthānakavāsī-Tradition, über die derzeit keine weiteren Details bekannt sind, kann auf verschiedene dogmatische Themenbereiche in den Schriften und der Kommentarliteratur bezogen werden. Zum Beispiel auf die Frage, ob „wahres Wissen“ durch die Reifung von „gutem“ *karman* erworben werden kann, wie im Utt₁ 3.19 geschrieben steht; oder auf die beiden von SINGH (1974) und JAINI (1974) analysierten Theorien der Allwissenheit (Seelenwissen und Allwissen) in der Jaina-Literatur, welche in dem Konflikt zwischen *niścayavādī* (*ātmadharmī*) und *jñānavādī* innerhalb der anikonischen Traditionen fortlebt¹³⁵.¹³⁶ UMEŚMUNI vermutet, dass es bei diesem Punkt um die heute noch diskutierte Frage ging, inwieweit das Seelenwissen zugänglich sei. Lava (Kānjīṛṣi) habe nur dem manifesten Teil des Wissens Autorität zugesprochen, nicht dem unzugänglichen, vom *karman* verhüllten Seelenwissen.¹³⁷ Wenn es stimmt, wie die Prācīn Paṭṭāvalī (in HASTĪMAL 1968: 190) und HARṢCANDRA (1924: 91) berichten, dass Dharmasiṅha einerseits die philosophische Bedeutung der transzendentalen Perspektive (*niścayanaya*) und andererseits die rituelle Praxis der dogmatischen Meditation (*dharmadhyāna*) im Gegensatz zur weißen Meditation (*śukladhyāna*)¹³⁸ für den Erlösungsweg betonte, dann wird sich seine Auseinandersetzung mit Dharmadāsa um die Frage gedreht haben, wie transzendentales

134 Zur Rolle des Lehrers als Quelle religiösen Wissens siehe folgende, Dharmasiṅha zugesprochene Lehre: “*ātmā vagerenuṃ sāmānya jñāna gurugamathī*” (TEJENDRAMUNI 1997: 3).

135 HASTĪMAL (1971: 116) nennt z.B. den Śvetāmbara Terāpanth als offiziellen Vertreter der ersten und den Amarmuni Sampradāya als Vertreter der zweiten Linie.

136 Siehe auch die Debatte zur Frage der Erlösungsmöglichkeit ohne vollkommenes Wissen, z.B. in der Digambara-Tradition in SAMANTABHADRAS Āptamīmāṃsā (ĀM) 96-115 (Kapitel 10).

137 “*jīva kā jñāna guṇa to lavjī ṛṣi bhī mānte hoṅge. parantu jitnā jñāna kā aṃś khulā ho utnā hī mānte hoṅge. śeṣ jñāna kī sattā nahīm mānte hoṅge, yah hamārā anumāna hai*” (UMEŚMUNI per E-mail von S.L. Bhaṇḍārī vom 12.3.2002).

138 Der Allwissenden, vgl. Utt₃ 30.35, ĀvN₁ 1463, TS 9.41.

Wissen erlangt werden kann. Nach allem, was über Dharmadāsa bekannt ist, wird er behauptet haben, dass unmittelbares (*pratyakṣa*) Seelenwissen nur durch die asketische Zerstörung des die intrinsische Allwissenheit verhüllenden karmischen Schleiers erreicht werden kann (vgl. JACOBI 1906: 295). Dharmasiṅha wird dagegen die Bedeutung des Studiums der Schriften und des Lehrers, also mittelbarer (*parokṣa*) Erkenntnisformen, betont haben (vgl. TS 1.9 ff., 9.45). Lavjīṛṣi scheint die Komplementarität von *vyavahāra*- und *niścayanaya* vertreten, doch die Rolle persönlicher Seeelenerfahrung weniger als Dharmadāsa betont zu haben.

Die Frage der Möglichkeiten des direkten oder indirekten Zuganges zu transzendentalen Wissen, welche die Gründer der Sthānakavāsī-Traditionen stark beschäftigte, spielte nicht nur eine bedeutende Rolle in der Digambara-Tradition, seit Kundakunda,¹³⁹ sondern in der externen Auseinandersetzung zwischen den mehr oder weniger streng dualistischen anikonischen und ikonischen Jaina-Traditionen. Diese wurden von CORT (2010a: 248-261) skizziert, der das Diktum des modernen ex-Sthānakavāsī Mūrtipūjaka Jaina-Mönches JÑĀNSUNDAR (1880-1955) als Beispiel des vor allem in der Mūrtipūjaka-Tradition weit verbreiteten “sacramental understanding” der menschlichen Existenz und Kognition heranzieht: “Knowledge of the five formless (*amurt*) substances [die Seele, etc.] comes through the substance that has form (*murt*)” (in CORT 2010a: 249f.). Pañnyāsa BHADRĀṆKARAVIJAYAGAṆĪ (1903-80) formuliert das der ikonophilen Mūrtipūjaka-Interpretation unterliegende “materialist philosophical system” (S. 248) noch prägnanter: “Matter (*dravya*) is the cause (*karan*), and spirit [*bhāva*] is the effect (*karya*)” (in ebd., S. 255).

Dharmadāsa vertrat offensichtlich die gegenteilige Sicht, während Dharmasiṅha und vielleicht auch Lavjīṛṣi in einigen Punkten vermittelnde Positionen eingenommen zu haben scheinen (wie auch JÑĀNMUNI, ein kontroverser Vordenker des modernen Śramaṇsaṅgh). Über die Ansichten von Jīvrāj und Hara zu diesem Thema ist derzeit nichts bekannt. Strukturelle Parallelen zwischen den Thesen der Gründer der anikonischen Jaina-Traditionen und Argumentationsstrategien des christlichen Protestantismus und anderer anti-ikonischer Traditionen und ihrer Gegner sind auch hier offensichtlich.

139 Vgl. SCHUBRING (1957: 569).

Nach seiner dogmatischen Anwendung der überlieferten kanonischen Regeln und seinem ungewöhnlichen *santhāra*-Tod zu urteilen, war Dharmadāsa die buchstabengetreue asketische Praxis wichtiger als Naturbeobachtung, scholastische Exegese und dogmatische Theorie. Darauf deutet auch sein Streben nach der direkten Erfahrung der Seele und die wiederholte Thematisierung unterschiedlicher Formen der ritualisierten Beichte, Buße, des Fastens und der meditativen Vergegenwärtigung der *mahāvra* im *kāyotsarga-āvaśyaka* in den ihm zugeschriebenen Lehrsätzen (Punkt 7).

Āvaśyaka-Riten

Wie die Berichte über die Auseinandersetzung zwischen Dharmadāsa und Dharmasīṅha zeigen (Punkt 7 & 19),¹⁴⁰ stand auch innerhalb der anikonischen Tradition die Frage der korrekten Form der *āvaśyaka*-Riten im Vordergrund der Diskussion. Vor allem die für Mönche und Laien jeweils unterschiedlich definierten Formen des *sāmāyika* (Āv. I) (und *pauṣadha*) (*koṭi*- und *bhaṅga*-Lehren)¹⁴¹ (Punkt 19),¹⁴² *kāyotsarga* (Art der Meditation) (Āv. V) (Punkt 7)

140 Zur Debatte zwischen Somrṣi und Dharmasīṅha siehe FLÜGEL (2000: 67f., Fn. 53). Siehe auch UMEŚMUNI (1974: 55).

141 Verschiedene Kategorien von Laienasketen wurden schon im Kanon unterschieden: UD₁ 1.24 = UD₂ 1.13 bietet die klassische Beschreibung der Übernahme des „lebenslangen zweimal dreifachen“ Gelübdes der Entsagung der groben Verletzung von Lebewesen („*thūlayaṃ pāṇāvāyaṃ paccakkhāi jāvajjīvāe duvihaṃ tiviheṇaṃ – na karemi na kāravemi, maṇasā vayasā kāyasā*“) durch den Haushälter Ānaṇḍa in der Gegenwart Mahāvīras; in Sūy₁ 2.7.20 = Suy₂ 2.7.17 zum Beispiel findet sich eine Darstellung der „zeitweisen“ zweimal dreifachen Entsagung der Haushälter während *posaha* (Skt. *pauṣada*); und Sūy₁ 2.7.13 = Suy₂ 2.7.10 beschreibt die Methode der schrittweisen Entsagung innerhalb festgelegter Grenzen. Die numerische Definition der Grenze erinnert an die *koṭi*-Lehre: “[W]e cannot, submitting to the tonsure, renounce the life of a householder and enter the monastic state, but we shall gradually conform to the Gōtra (i.e. community of the monks)’. Accordingly they make known the limits [*saṃkhaṃ-sāveṃti*: making known “the number”] ... (beyond which they will not go in the enjoyment of worldly goods)” (Übersetzung: JACOBI 1895: 423f.). — Kritisiert wird die zusätzliche Klausel: “and renounce injury to movable beings, except on the order [*abhiyoga*] (of an established authority) [nach ŚĪLĀṆKA: *gaṇa, bala, devatā, guru*] ... ([*evaṃ paccakkhāveṃti*:] *naṇṇattha abhijogeṇaṃ ... tasehiṃ pāṇehiṃ ṇihāya daṇḍa*)” (ebd.). — Sūy₁ 2.7.10 = Suy₂ 2.7.6 erläutert, dass der Zusatz die von Mahāvīra nicht akzeptierte Lehre der Kumāraputtiya Niggantha (Skt. Kumāraputraka Nirgrantha) reflektiert, der (Jaina) „Prinzenkinder-“Mönche (Terāpanth-Textausgabe: Kammāraputtiya, Skt. Karmāraputraka = „Arbeiterkinder“), welche durch ihre einseitige Empfehlung an ihre

und *pratyākhyāna* (Āv. VI) (Frage der Weiterbefolgung der [temporären] Laiengelübde nach der Initiation) (Punkt 14) waren kontrovers.¹⁴³ Der Grund der nur für Außenstehende pedantisch erscheinenden Debatten ist sowohl dogmatischer als auch sozialer Natur. Für die anti-ikonischen Śvetāmbara-Traditionen bieten die individuell oder kollektiv durchzuführenden *āvaśyaka*-Riten wichtige Anschlusspunkte zur Stabilisierung und Identitätssicherung nicht nur der Asketen, sondern auch der Laiengemeinden; Funktionen, die in den ikonischen Traditionen zusätzlich mit der Bilderverehrung und dem Tempelritual verbunden sind.¹⁴⁴ Eine Rekonstruktion der *differentia specifica*

Laienanhänger (*samaṇovāsaga*), selektiv nur Angehörige der Klasse der „beweglichen Lebewesen“ (*tasa*) nicht zu verletzen und Ausnahmen zu erlauben, ihre eigenen Gelübde verletzen, insbesondere wenn nicht zusätzlich hinzugefügt wird: „creatures that are for the time being“ (*bhūya*) “living beings” (ebd.), denn “though they be (now) immovable beings, they will (some time) become movable ones”. Wenn anstelle von *tasa* nicht *tasa-[b]bhūya* gesagt wird, liegt ein Kategorienfehler vor, die Vermischung von Einzelem und Allgemeinem, und somit eine inakzeptable Formulierung des Gelübdes. Zu Kategorienfehlern dieser Art, die bei der genauen Formulierung der Grade der Entsagung der Gewalt zu vermeiden sind, siehe FLÜGEL (2010: 163-169).

142 Die Āṭh/Chaḥ Koṭi-Debatte wird, allerdings ohne ausdrücklichen Hinweis auf Dharmasīnhas Schule, auch in der Gurumālā (GM) des Tapāgacch-Mönches CĀRITRAVIJAYA (in DARŚANAVIJAYA 1933: 104) erwähnt, die als einzige der von DARŚANAVIJAYA publizierten Mūrtipūjaka *paṭṭāvalī* von den Abspaltungen der heute „Sthānakavāsī“ genannten Schulen von den Loṅkā-Traditionen Notiz nimmt. CĀRITRAVIJAYA bezeichnet Lavjī als Gründer der „Dhūṇḍhakā“ im Jahre 1652/53 (Samvat 1709) und schreibt ihm die Einführung der Sitte des (permanenten) Bindens des „*mukhapatṭī*“ oder „Mundbandes“, zu. Später hätten sich die „Bāvīṣaṭolā“ („Gruppe der 22“) (nicht: „Bāṣṭolā“: „Schule der 22“) von seiner Tradition abgespalten, aufgrund von Differenzen in der Frage der „verbreiteten grundsätzlichen Spaltung zwischen Sechs- und Acht-Endpunkter“ („*tanmūlabhedau ṣaḍaṣṭakauṭikau*“) (vgl. FLÜGEL 2000: 62-67). Nach Sthānakavāsī-Quellen hat sich die Sektendifferenzierung etwas anders abgespielt. Siehe auch FLÜGEL (im Druck).

143 Siehe zur Unterteilung der *pratyākhyāna* und der *ko i* Lehre ausführlich Viy₂ 8.5.5-11, insbesondere 8.5-6 (S. 106-113). Vgl. ĀvN XX, UD₂ 1.13, RATNACANDRA (1923/1988 II: 531; mit Bezug auf Nemicandras Pravacanasāroddhāra 191, etc.), DELEU (1970: 148f.), FLÜGEL (2000: 63-5), BRUHN (2003: 56). Von WILLIAMS (1963/1983: 63f.) wurde der Ausdruck *nava-ko i* allein den Digambara zugeschrieben. Siehe DUNDAS (2002: 172f.) zusammenfassend zum Problem der im Āv. VI noch zugleich an Asketen und Laien adressierten *sāmāyika* (Skt. *sāmāyika*) und *paccakkhā a* Gelübde.

144 Siehe FLÜGEL (1995-96: 151, etc.; 2000: 59, Fn. 38) zur Rolle der Asketen bzw. asketischer Rituale und der Tempel als alternative *foci* für sozio-religiöse Gruppenbildung.

der kollektiven Sühneriten der miteinander konkurrierenden frühmodernen Jaina-Orden ist für das Verständnis der Sozialgeschichte der Jaina-Tradition insofern von größter Bedeutung. Die Debatten im Kanon um den Status der Laienasketen und der darauf bezogenen rituellen Kontexte, insbesondere *paṣadha* und *sāmāyika*, zeigen, dass es sich hierbei um alte Streitthemen handelt. Text und Ritual der ordensspezifischen Āvaśyaka-Rituale werden heute noch nicht durch Handschriften oder gedruckte Texte, sondern oral durch die Linie der monastischen Lehrer tradiert. Die Durchführung des Rituals (auch des Laienrituals) ist nominell an die Erlaubnis (*ājñā*) des *guru* geknüpft (AISJC 1987: 44). Die komplexe Forschungsaufgabe, die Kovariation von Ordensdifferenzierung und Textgeschichte zu untersuchen, ist bisher noch nicht systematisch in Angriff genommen worden.¹⁴⁵ Im Hinblick auf die frühe Ritualliteratur der anikonischen Traditionen ist der Hauptgrund dafür die unzulängliche Materiallage.

Die Analyse der Rolle der Āvaśyaka-Riten in der Geschichte der protestantischen Jaina-Traditionen ist ein Thema von Teil V.

BIBLIOGRAPHIE

1. Primärliteratur

- ĀM Āptamīmāṃsā von SAMANTABHADRA. Text and English Translation by Nagin J. SHAH. Ahmedabad: Jagruti Dilip Sheth, 1999.
- ĀS₁ Āyāra (Ācārāṅgasūtra). In: Aṅgasuttāṇi 1. Vācanā Pramukha: Ācārya TULSĪ. Sampādaka: Yuvācārya Mahāprajña, 1-248. Dvītiya Saṃskaraṇa. Lāḍnūr: Jaina Viśva Bhāratī Saṃsthāṇ, 1974/1992.

¹⁴⁵ SCHUBRING (in BRUHN 1998: 126) bezeichnete LEUMANNNS (1934, 2010) klassische, posthum veröffentlichte Arbeit *Übersicht über die Āvaśyaka-Literatur*, die sich fast ausschließlich mit der Āvaśyaka-Literatur des ersten Millenniums C.E. befasst, als ein „kirchen- und literaturgeschichtliches Werk“. In der nicht-indischen Kommentarliteratur haben zudem SHĀNTĀ (1985), FOLKERT (1993: 92), BALBIR (1993: 34f.) und vor allem WILLIAMS (1963/83: 134), BRUHN (1981: 26) (“a large vocabulary was useful to mark communal differences”) und DUNDAS (2002: 169, 2011: 337) auf die soziale Bedeutung unterschiedlicher *sāmāyika*-Gelübde und der rituellen Ausrüstungsgegenstände (im Kontext der Reinigungsrituale der Laien) hingewiesen, deren Funktion als Differenzierungsmerkmale zuvor schon im Kanon und in der mittelalterlichen Ritualliteratur der Mūrtipūjaka und Digambara debattiert wurde. Zur vergleichbaren sozialen Funktion des Sūrimantra, siehe DUNDAS (1998).

- ĀS₂ Āyāra (Ācārāṅgasūtra). Übersetzt von H. JACOBI. In: Sacred Books of the East 22 (1884a): 1-213.
- ĀvN₁ Āvassayanijjuttī (Āvaśyakaniryukti) von BHADRABĀHU. In: Śrīmad-Ācāryavarya-Bhadrabāhu-Tata-Niryuktiyutaṃ Pūrvadhar-Ācārya-Vihita-Bhāṣya-Bhūṣitaṃ Śrīmad-Bhavaviraha-Haribhadrasūri-Sūtrita-Vṛtṭy-Alaṅkṛtaṃ Śrīmad-Āvaśyakasūtraṃ (Prathamō & Pūrva Vibhāgaḥ). Prakāśakaḥ Javherī Cunīlāla Pannālāla-Datta-Kiñcid-Adhikārga-Dravya-Sāhāyena Śāha-Veṅcanda-Sūracanda Asyaikaḥ Kāryavāhakaḥ. Iḍaṃ Pustakaṃ Mumbayyāṃ Nirṇayasāgarā-mudraṅspade Kolabhāṭavīthyāṃ 23 Tame Grhe Rāmacandra Yesū Śeḍagedvārā Mudrayitvā Prakāśitaṃ, 1916 (Āgamodayasamitisiddhāntasamgraha Aṅkaḥ 1).
- ĀvN₂ Āvaśyaka-Niryukti. Ācārya BHADRABĀHU viracit. Ācārya HARIBHADRASŪRIRACIT Vṛtṭi Sahit. Pratham Khaṇḍ. Samprerak, Saṃyojak evaṃ Pramukh Sampā-dak: Pravartak Suman Kumār “Prajñāmahaṛṣi”. Hindī Anuvādak evaṃ Vivecak: Dāmodar Śāstrī. Ambālā: Ācārya Śrī Sohanlāl Jain Granth Prakāśan, 2010.
- ĀvS₁ Āvassayasuttaṃ (Āvaśyakasūtra). In: Dasaveyāliyasuttaṃ, Uttarañjhayaṅāim & Āvassayasuttaṃ. Sampādakau: Muni PUṆYAVIJAYA & Paṇḍit Amṛtalāl Mohan-lāl BHOJAK, 332-358. Bambaī: Mahāvīra Jaina Vidyālaya, 1977 (Jaina-Āgama Granthamālā Granthāṅka 15).
- ĀvS₂ Āvassayaṃ (Āvaśyakasūtra). In: Navasuttāṅi 5. Vācanā Pramukha: Ācārya TULSĪ. Sampādaka: Yuvācārya Mahāprajña, 1-23. Dvītīya Saṃskaraṇa. Lāḍ-nūm: Jaina Viśva Bhāratī Saṃsthāṅ, 1985/2000.
- ĀvS₃ Āvaśyakasūtra. Mūlapāṭha, Hindī Anuvāda, Vivecana, Pariśiṣṭa Yukta. Pra-dhāna-sampādaka: Muni MĪŚRĪMAL “Madhukar”. Anuvādaka-Vivecaka-Sampā-daka: Mahāsatī Suprabhā “Sudhā”. Tṛtīya Saṃskaraṇa. Byāvar (Rājasthān): Āgama Prakāśana Samiti, 1985/2001 (Jināgama Granthamālā Granthāṅka 24). [Jaymal Dharmadāsa Sampradāya]
- ĀvṬ Āvaśyakaṭīkā von HARIBHADRA. Siehe ĀvN.
- BKB₁ Bṛhatkalpabhāṣya von SAṄGADĀSA. In: Sthavir-Āryā-Bhadrabāhusvāmi-praṅṭa-Svopajña-Niryuktyupetaṃ Bṛhat Kalpasūtraṃ. Tatsampādakau: Muni CATURVI-JAYA & Muni PUṆYAVIJAYA. Dvītīya Āvṛtṭi. Bhāvnagar: Jaina-Ātmānanda-sabhā, 1933-1942/2002.
- BKB₂ Bṛhatkalpabhāṣya von SAṄGADĀSA. In: Kappa Bhāsa (Bṛhat Kalpa Bhāṣya) by Saṅghadāsa. 6th C. In: Bhadrabāhu Bṛhat-Kalpa-Niryukti and Saṅghadāsa Bṛhat Kalpa-Bhāṣya. Romanized and Metrically Revised Version, Notes from Related Texts, and a Selective Glossary by W.B. BOLLÉE. Vol. 1-3. Stuttgart: Steiner Verlag, 1998.
- BKS Kappa (Bṛhatkalpasūtra). Herausgegeben und übersetzt von W. SCHUBRING 1905.
- BKV Bṛhatkalpavṛtṭi von MALAYAGIRI und KṢEMAKĪRTI. In: Sthavir-Āryā-Bhadra-bāhu-Svāmi-Praṅṭa-Svopajña-Niryuktyupetaṃ Bṛhat Kalpasūtraṃ. Tatsampā-

- dakau: Muni CATURVIJAYA & Muni PUṆYAVIJAYA. Dvitiya Āvṛtti. Bhāvnagar: Jaina-Ātmānandasabhā, 1933-1942/2002.
- DVS Dasaveyāliya (Daśavaikālikasūtra), von ĀRYA SAYYAMBHAVA. In: The Dasaveyāliya Sutta. Edited by Ernst LEUMANN. And Translated, with Introduction and Notes, by Walther SCHUBRING. Ahmedabad: The Managers of the Sheth Anandji Kalianji, 1932 (Neudruck: Kleine Schriften. Hg. Klaus Bruhn. Wiesbaden: Steiner, 1977: 109-130).
- GM Gurumālā (Tapāgacchapaṭṭāvalīsūtram 3) von CĀRITRAVIJAYA. In: Paṭṭāvalī Samuccayaḥ. Prathano Bhāgaḥ. Col. Muni DARŚANAVIJAYA, 102-119. Vīramgām: Cāritra Smārak Granthamālā, 1933.
- J Jīnacariya (Jinacaritra). Übersetzt von H. JACOBI. In: Sacred Books of the East 22 (1884a): 217-285.
- L Luṅkā nā Athāvana Bolo, von "LOṆKĀ". Ms. No. 2989, L.D. Institute, Ahmedabad, Mss. No. 19224 & 19225, Oriental Institute, Baroda. [Publiziert in MĀLVANIYĀ 1963: 52-82, und HASTĪMAL 1987/1995: 655-691. Siehe die Zusammenfassung in Hindī von JAIN und KUMĀR 2003: 403-537, sowie FLÜGEL 2008: 225-233.]
- MĀ Mulācāra, von VAṬṬAKERA (Kapitel 5). Siehe OKUDA 1975.
- NDK₁ Nāyādhammakahāo (Jñātrdharmakathāsūtra). In: Sacitra Jñātrādharmakathāṅga. Mūla-Pāṭha, Hindī-Aṅgrezī Anuvāda Sahita. Bhāg I-II. Pradhāna Sampādaka: Upapravartaka AMAR MUNI. Sampādaka: Śrīcand Surānā "Saras". Dillī: Padma Prakāśan, 1996-1997.
- NiBh Nisītha-Bhāsa (Nisītha-Bhāṣya), von VISĀHAGAṆI Mahattara [oder SAṄGHADĀSA]. In: NiC.
- NiC Visesa-Nisītha-Cuṇṇi (Nisītha-Cūrṇi), von Ācārya JINADĀSA Mahattara [676]. Sthavira-Puṅgava Śrī Visāhagaṇi Mahattara-Praṇītaṃ, Sabhāṣyaṃ Nisītha-Sūtram, Ācārya-Pravar Śrī Jinadāsa Mahattara-Viracitayā Viśeṣa-Cūrṇi Samalaṃkṛtam. Sampādaka: Upādhyāya Amarmuni & Muni Kanhaiyālāl Kamal. Vibhāga: I-IV. Vārāṇasī: Amar Pablikeśan, 1960/2005.
- ON Ohanijjutti (Oghaniryukti). Teilübersetzung von A. METTE 1974.
- ONB Ohanijjuttibhāsa (Oghaniryuktibhāṣya). Teilübersetzung von A. METTE 1974.
- Paṇṇ Paṇṇavaṇāsuttam (Prajñāpanāsūtra). In: Uvaṅgasuttāṇi. Khaṇḍa 2. Vācanā Pramukha: Ācārya TULSĪ. Sampādaka: Yuvācārya Mahāprajña. Dvitiya Saṃskaraṇa. Lāḍnūm: Jaina Viśva Bhāratī Saṃsthāṇ, 2002: 1-356.
- PK Pajjosavaṇākappa (Sāmāyārī) [Paryuṣaṇakalpa (Sāmācārī)], von BHADRABĀHU. Übersetzt von H. JACOBI. In: Sacred Books of the East 22 (1884a): 296-311.
- PS Pravacanasāroddhāra of NEMICANDRA [11. Jh.]. 110 Dvāroṃ kā Mūla, Gāthārt-ha evaṃ Āgamajña Śrī Siddhasenasūri Racita Tattvavikāśinī Ṭīkā kā Hindī

- Vivecana. Bhāg I-II. Anuvādikā: Sādhvī Hemaprabhāśrī. Sampādaka: Mahopādhyāya VINAYSĀGARA. Jaypur: Prākṛt Bhāratī Akādāmī, 1999, 2000 (Prākṛt Bhāratī Puṣpa 88).
- Sam₁ Samavāyāṅgasūtram. Ācārya-śrī-Abhayadeva-sūri-viracita-vṛtti-vibhūṣitam. Sampādaka Saṃsodhakaśca: Muni JAMBŪVIJAYA. Jaina-Āgama-Granthamālā Granthāṅka 20. Mumbaī: Mahāvīra Jaina Vidyālaya, 2005.
- Sam₂ Samavāyaṅgasūtra. Mūla-Pāṭha, Hindī Anuvāda, Vivecana, Parisīṣṭa Yukta. Ādya Saṃyojaka & Pradhāna Sampādaka: Śramaṇasaṅgha Yuvācārya MIŚRĪ-MALA “MADHUKARA”. Anuvādaka-Vivecaka-Sampādaka: Paṇḍita Hīrālāla Śāstrī. Tṛtīya Saṃskaraṇa. Byāvar: Āgama Prakāśana Samiti, 1982/2000.
- Sam₃ Samavāo (Samavāya). In: Aṅgasuttāṇi 1. Vācanā Pramukha: Ācārya TULSĪ. Sampādaka: Yuvācārya Mahāprajña, 825-954. Dvītīya Saṃskaraṇa. Lāḍnūm: Jaina Viśva Bhāratī Saṃsthāṇ, 1974/1992.
- SamV Samavāyāṅgavṛtti. Von Ācārya ABHAYADEVASŪRI. In: Sam₁.
- SP₁ Sūryaprajñapti – Candraprajñapti. Mūla-Pāṭha, Prastāvanā tathā Parisīṣṭa Yukta. Ādya Saṃyojaka & Pradhāna Sampādaka: Śramaṇasaṅgha Yuvācārya MIŚRĪ-MALA “MADHUKARA”. Sampādaka: Muni Kanhaiyālāla “Kamala”. Mukhya Sampādaka: Śobhācandra Bhārill. Tṛtīya Saṃskaraṇa. Byāvar: Āgama Prakāśana Samiti, 1989/2003.
- SP₂ Caṃdapaṇṇattī – Sūrapaṇṇattī. In: Uvaṅgasuttāṇi 2. Vācanā Pramukha: Ācārya TULSĪ. Sampādaka: Yuvācārya Mahāprajña, 589-712. Lāḍnūm: Jaina Viśva Bhāratī, 2002.
- Sūy₁ Sūyagaḍo (Sūtrakṛtāṅgasūtra). In: Āṅgasuttāṇi 1. Vācanā Pramukha: Ācārya TULSĪ. Sampādaka: Yuvācārya Mahāprajña, 251-486. Dvītīya Saṃskaraṇa. Lāḍnūm: Jaina Viśva Bhāratī Saṃsthāṇ, 1974/1992.
- Sūy₂ Sūyagaṇa (Sūtrakṛtāṅgasūtra). In: Jaina Sūtras II. Translated by Hermann JACOBI. Sacred Books of the East Vol. 45. Edited by Max Müller, 233-435. Oxford: Clarendon Press, 1895.
- TS Tattvārthasūtra, von UMĀSVĀTI/UMĀSVĀMĪ. Übersetzt von N. TATIA. San Francisco: Harper Collins, 1994.
- Ṭhāṇa₁ Ṭhāṇa (Sthānāṅgasūtra). Mūla-Pāṭha, Saṃskṛta Chāyā, Hindī Anuvāda tathā Ṭippaṇa. Vācanā Pramukha: Ācārya TULSĪ. Sampādaka Vivecaka: Muni Nathmal. Lāḍnūm: Jaina Viśva Bhāratī, 1976.
- Ṭhāṇa₂ Sacitra Sthānāṅgasūtra. Mūla-Pāṭha, Hindī-Aṅgrezī Anuvāda, Vivecana evaṃ Raṅgīna Citroṃ Sahita. Pratham & Dvītīya Bhāga. Pradhāna Sampādaka: AMAR MUNI. Saha-Sampādak: Śrīcand Surānā “Saras”. Dillī: Padma Prakāśana, 2004.
- Uvav Ovāiyaṃ [Uvavāiya] (Aupapātikasūtra). In: Uvaṅgasuttāṇi 4 (Khaṇḍa 1). Vācanā Pramukha: Ācārya TULSĪ. Sampādaka: Yuvācārya Mahāprajña, 1-77. Lāḍnūm: Jaina Viśva Bhāratī, 2002.

- UD₁ Uvāsagadasāo (Upāsakadaśāḥ). In: Aṅgasuttāṇi 3. Vācanā Pramukha: Ācārya TULSĪ. Sampādaka: Yuvācārya Mahāprajña, 393-537. Dvītiya Saṃskaraṇa. Lāḍnūrṃ: Jaina Viśva Bhāratī Saṃsthāna, 1974/1992.
- UD₂ Uvāsagadasāo (Upāsakadaśāḥ). Herausgegeben und übersetzt von A.F. HOERNLE 1885-90/1989.
- Utt₁ Uttaraḥhayāṇa (Uttarādhyayanasūtra). Übersetzt von H. JACOBI. In: Sacred Books of the East 45 (1895): 1-232.
- Utt₂ Uttaraḥhayāṇāṇi (Uttarādhyayanasūtra). Mūlapāṭha, Saṃskṛta Chāyā, Hindī Anuvāda, Tulanātmaka Ṭippana. Vācanā Pramukha: Ācārya TULSĪ. Sampādaka: Ācārya Mahāprajña. Tṛtīya Saṃskaraṇa. Lāḍnūrṃ: Jaina Viśva Bhāratī, 1967/2000.
- Utt₃ Sacitra Uttaraḥhayāṇasūtra. Mūla-Pāṭha, Hindī-Aṅgrezī Anuvāda, Viśeṣa Ṭippana tathā Bhāvapūrṇa Citrom Sahita. Sampādaka: Upapravartaka AMAR MUNI. Saha-Sampādaka: Śrīcand Surānā “Saras”. Aṅgrezī Anuvāda: Brjmohan Jain. Mānasā Maṇḍī: Ātma Jñānapīṭha, 1992.
- Vav₁ Vavahāra (Vyavahārasūtra). Übersetzt von W. SCHUBRING (& C. CAILLAT) 1966: 48-91.
- Vav₂ Vavahāra (Vyavahārasūtra). In: Cheda Sūtra. Daśāsrutaskandha. Bṛhatkalpa. Vyavahāra. Sacitra Hindī-Aṅgrezī Anuvāda-Vivecana Yukta. Pradhāna Sampādaka: AMAR MUNI. Saha-Sampādaka: Śrīcand Surānā “Saras”, 345-566. Dillī: Padma Prakāśana, 2005.
- Vav Vyavahāraṭīkā von MALAYAGIRI. Siehe W. SCHUBRING 1966, C. CAILLAT 1965/1975.
- Viy₁ Bhagavaī. Viāhapaṇṇattī (Bhagavaī. Vyākhyāprajñapti). In: Aṅgasuttāṇi 2. Vācanā Pramukha: Ācārya TULSĪ. Sampādaka: Yuvācārya Mahāprajña. Dvītiya Saṃskaraṇa, Lāḍnūrṃ: Jaina Viśva Bhāratī Saṃsthāna, 1974/1992.
- Viy₂ Sacitra Bhagavaī Sūtra (Vyākhyāprajñapti). Mūla-Pāṭha, Hindī-Aṅgrezī Bhāvānuvāda, Vivecana Tathā Citrom Sahita. Khaṇḍa 1-3 (Śataka 1-9). Prathama Sampādaka: Pravartaka AMAR MUNI. Saha-Sampādaka: Śrīcand Surānā “Saras” & [Vol. 3:] Varuṇ Muni “Amar Śiṣya”. Aṅgrezī Anuvādaka: Surendra Botharā. Dillī: Padma Prakāśana, 2005, 2006, 2008.
- Viy₃ Bhagavaī Viāhapaṇṇattī. Prakrit Text in Roman Script, English Translation of the Text and Ācārya Mahāprajña’s Bhāṣya. Vol. 1: Śataka I-II, Vol. 2: Śataka III-VII. Synod Chief (Vācanā Pramukha): Gaṇādhipati TULSĪ. Editor & Annotator (Bhāṣyakāra): Ācārya Mahāprajña. English Translator & Editor: Muni Mahendra Kumār. Ladnun: Jain Vishva Bharati, 2005, 2009.
- Viy₄ Viyāhapaṇṇattī (Bhagavaī). Siehe DELEU 1970.

2. Quellen zur Geschichte der Loṅkāgaccha-Traditionen

- Gaṇi Tejasī-Kṛt Padya-Paṭṭāvalī [TEJASĪNHA]. In: HASTĪMAL 1968: 79f.
- Gāṅgajī-Ṛṣi-Bhāsa. ŚIVAJĪ MUNI-kṛt. In: SUYAŚACANDRAVIJAYA 2008: 51-53.
- Jagajīvan-Ṛṣi-Bhāsa. MAHĀNANDARṢI-kṛt. In: SUYAŚACANDRAVIJAYA 2008: 50-51. [Gujarātī Loṅkāgacch Moṭā Pakṣ.]¹⁴⁶
- Jagajīvan-Ṛṣi-Vijñapti-Bhāsa – 1 & 2. MAHĀNANDAMUNI-kṛt. In: SUYAŚACANDRAVIJAYA 2008: 53-56. [Gujarātī Loṅkāgacch Moṭā Pakṣ.]
- Loṅkāgacch Gurvāvalī. Yati HARDAYĀL. Amṛtsar, 1887 *māgh śukla* 8 = 21.1.1831. In: DUGGAR 1979: 339 (Originalmanuskript: Vallabh Smārak Jain Śāstra Bhaṇḍār, Delhi). [Uttarārdh Loṅkāgacch.]
- Meghmālā. MEGHRĀJ (MEGHRṢI), Saṃvat 1817 [1760] (Mss. 570, Jīrā Bhaṇḍār, Phirozpur, Pañjāb). Praśasti in: V. JAIN 1936: 163. [Uttarārdh Loṅkāgacch.]
- Prātar Maṅgal Pāṭh. MUNI MEGH. Phagvārā, 1835 Phālgun Śukla 10 = 26.2.1779. Siehe MEGHMUNI 1779/1930. [Uttarārdh Loṅkāgacch.]
- Vaṃśāvalī. Siehe MEGHMUNI 1771/n.d.: 452. [Uttarārdh Loṅkāgacch.]

3. Quellen zur Geschichte der Sthānakavāsī

- Ācāryastuti. Upāsaka ARAVINDO 12.7.1862 (1919 *āsāḍh śukla* 15). In: SUMAN KUMĀR 1970/1994: 101-108. [Pañjāb Amarasīnha Sampradāya.]
- Ath Mahāvīr Svāmī jī ke Pāṭ Likhate [Pārvatī Paṭṭāvalī]. In: PĀRVATĪ 1886/1907: 300-306 und Diskussion der Quellen S. 306-314. [Pañjāb Amarasīnha Sampradāya.]
- Brief an Muni Māyārām. Ācārya CAUTHMAL 1.2.1900 (1956 *māgh śukla* 2). In: SUBHADRAMUNI 1979/2008: 78-81. [Hukmīcandra Sampradāya (Sādhumārgī).]
- Carcā kī Dhāl. Muni KESARĪSĪNHA (1860-1933). Mss. Nr. 140. Amṛtsar, Sohanlāl Jain Sthānak. [Pañjāb Lavjīṛṣi Sampradāya.]
- Dhāl-Copai. Ācārya DHARMADĀSA. In: UMEŚMUNI 1974: 420f. [Dharmadāsa Sampradāya.]
- Dhuṇḍhak Paṭṭāvalī. AMOLAKCAND. In: ĀTMĀRĀM 1884/1909: 6-8. [Pañjāb Amarasīnha Sampradāya.]
- Jainācārya Gacchādhīpati Nyāyāmbhonidhi Pūjya Śrī 1008 Śrī Jaymalljī Mahārājādhirāj kā Samudāy kī Paṭṭāvalī. In: PRATĀPCANDRA 1911 [Jaymal Sampradāya.]
- Jhūṭhaljī kā Caṛḥhāliyā. “Sevāvratī” Muni KHŪBCAND. Khaṇḍak Muni kī Dhāl. Mss. Nr. 119. Amṛtsar, Sohanlāl Jain Sthānak. [Pañjāb Lavjīṛṣi Sampradāya.]

146 Siehe FLÜGEL (2000: 54, Fn. 30, vgl. S. 56, Fn. 34). Weitere Schriften erwähnt MĪSRA (1999: 78f.).

- Khamḍak Muni kī Ḍhāl. Amṛtsar VS 1805 = 1748. Mss. Nr. 133. Amṛtsar, Sohanlāl Jain Sthānak. [Pañjāb Lavjīṛṣi Sampradāya.]
- Nāthūrāmjī Paṭṭāvalī. Schaubild. Jainācārya Śrī Ratirām Dhām, Māler Koṭlā (basierend auf: Vaṃśāvalī in SUNĪTĀ 1998: 72). [Nāthūrām Jīvrāj Sampradāya.]
- Pañjāb Śramaṇ Varg ke Ācāryom kī Pāvan Paramparā. In: CANDANMAL 1984: 31-40 (basierend auf: SUMAN KUMĀR 1970/1994). [Pañjāb Lavjīṛṣi Sampradāya.]
- Paṭṭāvalī (Prakrit). JIṆACANDABHIKKHŪ. In: Muni PHŪLCAND (ed.) 1954: Suttāgame. Vol. 2. Guṛgām-v-Chāvanī: Mantrī Śrī Sūtrāgama Prakāśak Samiti, S. 27-29. [Nāthūrām Jīvrāj Sampradāya.]
- Pracīn Paṭṭāvalī. Kopiert von Muni Hīrācand 20.10.1874. In: HASTĪMAL 1968: 174-195. [Lavjīṛṣi Sampradāya.]
- Pūjya Jīvrājī kī Paṭṭāvalī. Kopiert von Rṣi Vrajlāl, Saṃvat 1889 Pauṣ Kṛṣṇa 7 [13.1.1833] (Mss. Nachlass Hastīmal). In: HASTĪMAL 1968: 196-198. [Jīvrāj Sampradāya.]
- Rāsmī Pūjyapād Caturvidh Saṅgh Kānūn [Pūjya Paṭāvalī & Is Samudāy kī Maryādā]. Muni KĀLURĀM. In: KĀLURĀM 1911: 2-4, 12-14. [Mevār Dharmadāsa Sampradāya.]
- Ratnacandra Pad. In: RATNACANDRA 1960. [Ratnavamś.]
- Sāmācārīśataka. SAMAYASUNDARAGANI. Saṃvat 1672 [1615]. Surat: Jinadattasūri Prācīna Pustakodhāra Fund 41, 1939. [Kharataragaccha] [Vgl. BALBIR 2003: 257, 269, Pt. II, 38-48.]
- Samyaktva Parīkṣā. Ācārya VIBUDDHAVIMALASŪRI (Muni Lakṣmīvimāla, geb. Sītapur, sūri 1732/42 Śānkheśvar Mahātīrtha, gest. 1758 Auraṅgābād), [Kopie] Saṃvat 1867 Jyeṣṭh Śukla 9 [11.6.1810]. Ms. or. fol. 1997, Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung. [Tapāgaccha, Vimāla Śākhā, ausgestorben ca. 1791.]
- ŚĀNTILĀL, Ācārya. Brief an Autor via Jayvantbhāi P. Śāh. Surat 23.2.1999. [Dariyāpurī Sampradāya.]
- Śītaljī kī Samudāy kā Saṃkṣipt Itihās. Muni CHOGĀLĀL (geb. 1892). In: CHOGĀLĀL 1916: 5-55. [Jīvrāj Sampradāya.]
- Śrī Sohanlāl Mahārāj kī Smṛti. “Bahusṛuta” Muni PHŪLCAND (1914-1979). Amṛtsar VS 1985 = 1928. Mss. Nr. 29. Amṛtsar, Sohanlāl Jain Sthānak. [Pañjāb Lavjīṛṣi Sampradāya.]
- Sthānakavāsī Jaina Muni Kalpadruma. Banāvanār: Premcand ABHAYCAND. Sudhāro-karnār: Khambāt Sampradāyanā Muni Gīrdharlāl. Prasiddhakartā: Madanjībhāi Jūṭhābhāi. Mumbāi: Sthānakavāsī Jaina Sabhā, 1923 (Poster). [Khambāt Sampradāya.]
- Vaṃśāvalī. Jain Divākar Param Pūjya Śrī Nāthūrām jī Mahārāj. In: SUNĪTĀ 1998: 72. [Nāthūrām Jīvrāj Sampradāya.]

- Vibuddhavimalasūrirās, von MAHIMĀVIMALASŪRI, 1764. [Vgl. DEŚĀI 1988 IV: 309f.]
[Tapāgaccha, Vimala Śākhā, ausgestorben ca. 1791.]
- Śrī Jaina Divākari Mahārāj kī Guru-Paramparā. Siehe MŪLMUNI “MADHUVAKTĀ”
1979 VIII: 569-576. [Mannālāla Hara Sampradāya.]
- Śrī Svāmī Rūpcand ‘Joṛakalā’: Puṇya kī Ratti Jāgī Jī. In: SUNĪTĀ 1998: 55-59 (leicht
verkürzt unter dem Titel Rūpcandjī Mahārāj kī Stuti in: SUŚĪLKUMĀR 1991/1996:
109-111). [Nāthūrām Jivrāj Sampradāya.]

4. Moderne Quellen und Sekundärliteratur

- ABSJSRS = Akhil Bhāratīya Sudharma Jain Saṃskṛti Rakṣak Saṅgh, Jodhpur. 2000:
Śrāvaka-Pratikramaṇa-Sūtra. Byāvar: Akhil Bhāratīya Sudharma Jain Saṃskṛti
Rakṣak Saṅgh. [Jñāngacch.]
- ABSSJSRS = Akhil Bhāratīya Śrī Sādhumārgī Jain Saṃskṛti Rakṣak Saṅgh. 1957:
Akhil Bhāratīya Śrī Sādhumārgī Jain Saṃskṛti Rakṣak Saṅgh-Sthāpanā: Kāraṇ
aur Kārya tathā Vidhān. Sailānā: Akhil Bhāratīya Śrī Sādhumārgī Jain Saṃskṛti
Rakṣak Saṅgh.
- AISJC = Akhil Bhāratīya Sthānakavāsī Jaina Kānfrens (ed.) 1956: Akhil Bhāratvarṇīya
Stānakavāsī Jaina-Sādhu Sammelān kā Saṃskṛti Itihās. Sampādaka: Bhīkhālāl
Giradharlāl Śeṭh & Ghīrajāl K. Turakhīyā, 143-200. Dillī: Akhil Bhāratīya
Sthānakavāsī Jaina Kānfrens.
- . 1987: Akhil Bhāratvarṣīya Vardhamāṇ Sthānakavāsī Jaina Śramaṇ Saṅghīya
Samācārī. Comp. Saubhāgyamuni “Kumud”. Dillī: Akhil Bhāratīya Vardhamāṇ
Sthānakavāsī Jaina Kānfrens.
- AMAR MUNI. 1992: Siehe Utt₃.
———. 2005: Siehe Vav₂.
- AMOLAKRṢI, “Bālbrahmacārī” “Paṇḍit” Muni [Ācārya]. 1908/1968/1995: Jaina-Tattva-
Prakāśa (Substance of Jainism). Śrī Jaina Dharma ke Tattva kā Vividh Sūtram va
Granthom se Dohna Karke Dharmābhilāṣī Sajjanom ke liye. Haidrāvād: Lālā Ne-
tarām Rāmanārāyaṇ (Reprint: Duliya: Amola Jñānālaya, 1968, 1995).
- ĀNANDASĀGARASŪRI, Ācārya (Sampādaka). 1954-1979: Alpaparicita-saiddhāntika-
śabda-koṣaḥ. Bhāg 1-5. Surat: Devacand Lālbhāī Jaina Pustakoddhāra-koṣa-
syāvaitanika-kāryavahikaḥ: Motīcand Maganbhāī Cokṣī.
- ASSMANN, Jan. 1992/2002: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politi-
sche Identität in frühen Hochkulturen. München: C.H. Beck.
- ĀTMĀRĀM, Ācārya [VIJAYĀNANDASŪRI, auch: ĀTMĀNAND]. 1881/1954: Jainatattvā-
darśa. Bhāg 1 & 2. Ed. Banārsīdās Jain. Pañcama Saṃskaraṇa. Bambaī: Ātmā-
nand Jaina Sabhā.
- . 1884/1909: Samyaktva Śalyoddhāra. Lahore: Ātmānand Jaina Sabhā Pañjāb.
[Hindī-Übersetzung des Gujarātī-Originals.]

- . 1888/1906: *Ajñānatimirabhāskara*. Mumbai: Jainadharma Hitecchu Sabhā (2. Ausgabe: Jaina Ātmānand Sabhā in Bhāvnagar).
- . 1895/1902: *Tattvanirṇayaprasāda*: 36 Stambha. *Samśodhanakarttā*: Muni Vallabha Vijaya. *Prasiddhakarttā*: Amarcand P. Parmār. Mumbai: Induprakāś Jāṭastāmk Kām. Lī. merṇ Chāpkar Prasiddha kiyā.
- ĀTMĀRĀM, Upādhyāya/Ācārya. 1942: *Sthānakavāsī*. Ludhiyānā: Lālā Valāyatī Rām Kastūrī Lāl Jain.
- . (Anuvādaka). n.d./1978: *Āvaśyakasūtra: Śrāvaka-Pratikramaṇa*. Pratham Bhāg. Pañcam Āvṛtti. Anuvādaka: Ācārya Ātmārām. Sampādaka: Upādhyāya “Śramaṇa” Phūlcand. Ludhiyānā: Ācārya Ātmārām Jain Prakāśan Samiti.
- . n.d./1979: *Āvaśyakasūtra: Śramaṇa-Pratikramaṇa*. Dvitiya Bhāg. Tṛtīya Saṃs-karaṇa. Anuvādaka: Ācārya Ātmārām. Sampādaka: Upādhyāya “Śramaṇa” Phūlcand. Ludhiyānā: Ācārya Ātmārām Jain Prakāśan Samiti.
- BABB, Lawrence Alan. 2004/2005: *Sects and Indian Religions*. In: *The Oxford India Companion to Sociology and Social Anthropology*. Ed. Veena Das: 802-826. Second Impression. Delhi: Oxford University Press.
- BALBIR, Nalini. 1993: *Āvaśyaka-Studien*. Introduction Générale et Traductions. *Alt- und Neuindische Studien* 45, 1. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- . 2003: *Samayasundara’s Sāmācārī-Śataka*. In: *Caturaranayacakram: Essays in Jaina Philosophy and Religion*. Ed. Piotr Balcerowicz: 253-277. Delhi: Motilal Banarsidas.
- . 2009: *Les lecteurs Jaina Śvetāmbara face à leur canon*. In: *Écrire et transmettre en Inde classique*. Sous la direction de Gérard Colas & Gerdi Gerschheimer: 43-62. Paris: École Française d’Extrême-Orient.
- BANKS, Marcus. 1992: *Organizing Jainism in India and England*. Oxford: Clarendon Press.
- BECHERT, Heinz. 1961: *Aśokas „Schismenedikt“ und der Begriff Sanghabheda*. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie* 5: 18-52.
- BHANSĀLĪ, Śeṭh Govindrām Bhikamcand. 1957: *Śrī Bṛhad Sādhu Sammelan Sādaṛī va Anya Sammelanōṃ kā Saṃkṣipt Vivara*. Bīkāner: Śeṭh Govindrām Bhikamcand Bhansālī.
- BHĀSKARMUNI “Pīyūṣ” (ed.). 1987: *Sāmāyik Pratikramaṇa Sūtra tathā Jaina Anuṣṭhān Vidhi*. Third Edition. Rāpar (Kacch): Navalcandra Sārvajanik Pustakālay.
- BHATT, Bansidhar. 1978: *The Canonical Nikṣepa*. *Studies in Jaina Dialectics*. Leiden: E.J. Brill (Indologica Berolinensa 5).
- BHULĀ, Āṇand & Umarśī Keśāv DHANĀNĪ (Chapāvī Prasiddha Karnāra). 1989: *Sāmāyik Pratikramaṇa Sūtra (Artha Sahit) tathā Paṭāvalī ane Vividh Viṣayo*. Mumbai: Arihanta Prīntīng Pres. [Kacch Āṭh Koṭī Moṭā Pakṣ.]

- BRUHN, Klaus. 1981: *Āvaśyaka-Studies I*. In: *Studien zum Jainismus und Buddhismus (Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf)*. Hg. Klaus Bruhn & Albrecht Wezler: 11-49. Universität Hamburg: Steiner Verlag.
- . 1998: *Bibliography of Studies Connected with the Āvaśyaka-Commentaries*. In: *Catalogue of the Papers of Ernst Leumann in the Institute for the Culture and History of India and Tibet, University of Hamburg*. Compiled by Birte Plutat: 119-136. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- . 2003: *The Mahāvratas in Early Jainism*. In: *Berliner Indologische Studien 15/16/17*: 3-98.
- . 2007: *Die Ahimsā in der Ethik des Jaina-Autors Amṛtacandra*. In: *Berliner Indologische Studien 18*: 1-78.
- BÜHLER, J. Georg. 1889: *Further Proofs of the Authenticity of the Jaina Tradition*. In: *Vienna Oriental Journal 3*: 233-240.
- CAILLAT, Colette. 1960: *Deux études de moyen-indien*. In: *Journal Asiatique 248*: 41-64.
- . 1961: *Nouvelles remarques sur les adjectifs moyen-indiens phāsu, phāsuya*. In: *Journal Asiatique 249*: 497-502.
- . 1965: *Les expiations dans le rituel ancien des religieux Jaina*. Paris: Édition de Boccard (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne. Série in-8°. Fasc. 25).
- . 1968: *The Religious Prāyaścittas According to the Old Jaina Ritual*. In: *Shri Mahavira Jaina Vidyalaya Golden Jubilee Volume*. Ed. A.N. Upadhye et al.: 88-117. Bombay: Shri Mahavira Jaina Vidyalaya.
- . 1975: *Atonements in the Ancient Ritual of the Jaina Monks*. Translated from the French Original by Mr. Jones, Mr. & Mrs. McKenna & Mr. Whitehouse. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology (L.D. Series 49).
- . Siehe SCHUBRING 1966.
- CANḌĀLIYĀ, Pārasmal (ed.). 1991: *Sārtha Pratikramaṇa Sūtra (Mūla-Pāṭha, Kāṭhin Śābdārtha, Bhāvārtha evaṃ Praśnottara Sahita)*. Sailānā (M.P.): Akhil Bhārat-varṣīya Sādhumārgī Jaina Saṃskṛti Rakṣaka Saṅgha.
- CANDANĀKUMĀRĪ, Mahāsati. 1964: *Hamārā Itihās. Sthānakavāsī Śramaṇ-Sāṃskṛtik Paramparā kā Paricāyak. Sampādaka: Ācārya Śrī Amṛtkumār. Ahmadnagar: Tilok Ratna Sthānakavāsī Jaina Dhārmik Parīkṣā Borḍ.*
- CANDANMAL "Cānd" (ed.). 1984: *Śramaṇ Saṃskṛti ke Sūrya Pañjāb Kesarī Ācārya Kāśīrāmjī Mahārāj. Khār (Bambaī): Pañjāb Jaina Bhrāṭṛsabhā, Pūjya Śrī Kāśīrāmjī Jaina Smārak, Ahimsā Bhavan.*
- CHOPRA, Chogmal. 1937/1945: *A Short History of the Terapanthi Sect of the Svetambar Jains and its Tenets*. 4th Edition. Calcutta: Sri Jain Svetamber Terapanthi Sabha.
- COLLINS, Randall. 1989: *Toward a Theory of Intellectual Change: The Social Causes of Philosophies*. In: *Science, Technology, & Human Values 14, 2*: 107-140.

- . 1998: *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge/Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- CORT, John E. 1991: The Śvetāmbar Mūrtipūjak Jain Mendicant. In: *Man* (N.S.) 26: 651-671.
- . 2010a: *Framing the Jina: Narratives of Icons and Idols in Jain History*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2010b: In Defense of Icons in Three Languages: The Iconophilic Writings of Yaśovijaya. In: *International Journal of Jaina Studies* (Online) 6, 2: 1-45.
- DAK = Dariyāpurī Āṭh Koṭī Sthānakavāsī Jain Saṅgh (ed.). 1997: *Śrāvaka Āvaśyaka. Amadāvād: Śrī Divālībhāi Āryājī Smāraknidhi Prakāśan*.
- DALMIA, Vasudha. 1997: *The Nationalization of Hindu Traditions: Bhāratendu Hariśchandra and Nineteenth-century Banaras*. Oxford: Oxford University Press.
- DARŚANAVIJAYA, Muni (col.). 1933: *Paṭṭāvalī Samuccayaḥ. Prathano Bhāgaḥ. Vīramgām: Cāritra Smārak Granthamālā* (Nachdruck: Mumbaī: Jinaśāsan Ārādhana Trast, 1996).
- DELEU, Jozef. 1970: *Viyāhapannatti (Bhagavatī). The Fifth Anga of the Jaina Canon. Introduction, Critical Analysis, Commentary & Indexes*. Brugge: Rijksuniversiteit de Gent.
- DEŚĀI, Mohanlāl Dalīcand. 1926 (I), 1931 (II), 1944 (IIIa-b): *Jaina Gūrjar Kavio*. Mumbaī: Jaina Śvetāmbara Conference Office (Zitiert nach der zweiten Auflage 1988: *Sampādaka: Jayant Koṭhārī. Bhāg 1-5*. Mumbaī: Śrī Mahāvīra Jaina Vidyālaya).
- DEVENDRAMUNI, Ācārya [Upācārya]. 1979: *Hamāre Jyotirdhara Ācārya*. In: *Puṣkarmuni Abhinandan Granth*. Eds. Devendramuni & A.D. Batrā, Pt. 8, 107-117. Mumbaī & Udaipur: Puṣkarmuni Abhinandan Granth Prakāśan Samiti.
- . 1985: *Śramaṇ-Paramparā ke Divya Nakṣatra*. In: *Śrī Varddhamān Sthānakavāsī Jaina Śramaṇsaṅgh ke Bahuśrut, Manasvī, Pravara Yuvācārya Śrī Madhukar Muni Smṛti-Granth. Pradhāna Sampādaka: Muni Vinaykumār "Bhīm". Sampādaka: Śrīcand Surānā "Saras"*, 1-16. Byāvar: Muni Śrī Hajārīmal Smṛti Prakāśan.
- DILCHER, Gerhard. 1988: *Gemeinde*. In: *Lexikon des Mittelalters*. Band 4, 6. Hg. Robert-Henri Bautier et al.: 1209-1211. München: Artemis & Winkler.
- DOŚĪ, Ratanlāl. (Hg.). 1968-1979/2001: *Samartha Samādhān. Bhāg 1-3*. Jodhpur: Akhil Bhāratīya Sudharma Jaina Saṃskṛti Rakṣaṇ Saṅgh.
- DUGGAR, Hīrālāl. 1979: *Madhya Eśiyā aur Pañjāb merī Jainadharmā*. Dillī: Jaina Prācīn Sāhitya Prakāśan Mandir.
- DUMONT, Louis. 1966/1980: *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications. Complete Revised English Edition*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- DUNDAS, Paul. 1993: *The Marginal Monk and the True Tīrtha*. In: *Jain Studies in Honour of Jozef Deleu*. Ed. Rudy Smet & Kenji Watanabe: 237-259. Tokyo: Hon-no-Tomosha.

- . 1998: *Becoming Gautama: Mantra and History in Śvetāmbara Jainism*. In: *Open Boundaries: Jain Communities and Culture in Indian History*. Ed. J.E. Cort, 31-52. Albany: Suny, 1998.
- . 2002: *The Jains*. Second Revised Edition. London: Routledge.
- . 2007: *History, Scripture and Controversy in a Medieval Jain Sect*. London: Routledge.
- . 2011: *Textual Authority in Ritual Procedure: The Śvetāmbara Jain Controversy Concerning Īryāpathikīpratikramaṇa*. In: *Journal of Indian Philosophy* 39: 327-350.
- FINKE, Roger & Christopher P. SCHEITL. 2009: *Understanding Schisms: Theoretical Explanations for their Origins*. In: *Sacred Schisms: How Religions Divide*. Ed. James R. Lewis & Sarah M. Lewis: 11-33. Cambridge: Cambridge University Press.
- FLÜGEL, Peter. 1991: *Jain Transactions: Food Restrictions as Interactive Matrices*. Unpublizierter Vortrag. Deutsche Gesellschaft für Völkerkunde. Symposium: Überbrücker von Unüberbrückbarem: Narren, Trickster, rituelle Clowns. München 17. Oktober.
- . 1995-1996: *The Ritual Circle of the Terāpanth Śvetāmbara Jains*. In: *Bulletin d'Études Indiennes* 13-14: 117-176. <https://eprints.soas.ac.uk/4482/>
- . 2000: *Protestantische und Post-Protestantische Jaina Reformbewegungen: Zur Geschichte und Organisation der Sthānakavāsī I*. *Berliner Indologische Studien* 13-14: 37-103. <https://eprints.soas.ac.uk/3364/>
- . 2003a: *Spiritual Accounting: The Role of the Kalyāṇaka Patra in the Religious Economy of the Terāpanth Śvetāmbara Jain Ascetics*. In: *Jainism and Early Buddhism. Essays in Honor of Padmanabh S. Jaini*. Ed. Olle Qvarnström: 183-224. Fremont: Asian Humanities Press. <https://eprints.soas.ac.uk/7454/>
- . 2003b: *The Codes of Conduct of the Terāpanth Samaṇ Order*. In: *South Asia Research* 23, 1: 7-53. <https://eprints.soas.ac.uk/5240/>
- . 2003c: *Protestantische und Post-Protestantische Jaina Reformbewegungen: Zur Geschichte und Organisation der Sthānakavāsī II*. *Berliner Indologische Studien* 15-17: 149-240. <https://eprints.soas.ac.uk/86/>
- . 2006a: *Jainism and Society*. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 69, 1: 91-112. <https://eprints.soas.ac.uk/153/>
- . 2006b: *Demographic Trends in Jaina Monasticism*. In: *Studies in Jaina History and Culture*. Ed. Peter Flügel: 312-398. London: Routledge. <https://eprints.soas.ac.uk/6242/>
- . 2007: *Protestantische und Post-Protestantische Jaina Reformbewegungen: Zur Geschichte und Organisation der Sthānakavāsī III*. *Berliner Indologische Studien* 18: 127-206. <https://eprints.soas.ac.uk/189/>
- . 2008: *The Unknown Loṅkā: Tradition and the Cultural Unconscious*. In: *Jaina Studies. Papers of the 12th World Sanskrit Conference Vol. 9*. Eds. Colette Caillat & Nalini Balbir: 181-278. Delhi: Motilal Banarsidas. <https://eprints.soas.ac.uk/3195/>

- . 2009: Jain Monastic Life: A Quantitative Study of the Terāpanth Śvetāmbara Mendicant Order. In: *Jaina Studies - Newsletter of the Centre of Jaina Studies* 4: 24-29. <https://eprints.soas.ac.uk/7022/>
- . 2010: Power and Insight in Jaina Discourse. In: *Logic and Belief in Indian Philosophy*. Ed. Piotr Balcerowicz: 85-217. Delhi: Motilal Banarsidas (Warsaw Indological Studies, Vol. 3) (Auszug: Truthfulness and Truth in Jaina Philosophy. In: *Anusandhān* 50, 2 March 2010: 166-218. <https://eprints.soas.ac.uk/8383/>).
- . im Druck: Historical Sources on the Loṅkāgaccha- and Sthānakavāsī-Traditions in Johannes Klatt's *Jaina-Onomasticon*. In: *Festschrift Okuda*. Osaka.
- FOLKERT, Kendall W. 1993: *Scripture and Community: Collected Essays on the Jains*. Atlanta: Scholars Press.
- GADAMER, Hans-Georg. 1960/1990: *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- GLASENAPP, Helmuth von. 1925: *Der Jainismus: Eine Indische Erlösungsreligion*. Berlin: Alf Häger Verlag.
- GRANOFF, Phyllis. 1992: Buddhaghosa's Penance and Siddhasena's Crime: Indian Attitudes Towards Language. In: *From Benaras to Beijing*. Festschrift for Dr. Jan Yün-Hua. Eds. Kenji Shinohara & Gregory Schopen: 17-35. Oakville, Ontario: Mosaic Press.
- HARRIS, Henry. 2002: *Things Come to Life: Spontaneous Generation Revisited*. Oxford: Oxford University Press.
- HARṢCANDRA, Muni. 1924: *Śrīmad Dharmasīṅha Ane Śrīmad Dharmadās*. Kalol: Śeṭh Nāgardās Keśavlāl.
- HASTĪMAL, Ācārya. (col.) 1968: *Paṭṭāvalī Prabandh Saṅgrah*. Ed. Narendra Bhanawat. Jaypur: Jaina Itihās Nirmāṇ Samiti.
- . 1971: *Jaina Ācārya Caritāvalī (Jaina Ācārya Paramparā kā Kāvyaabaddha Rūpa)*. Ed. Gajasīṅha Rāṭhoṛ. Jaypur: Jaina Itihās Samiti.
- . 1987/1995: *Jaina Dharma kā Maulik Itihās*. Vol. 4. Jaypur: Jaina Itihās Samiti.
- HEIDEGGER, Martin & Ernst CASSIRER. 1929/2010: Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger (Niedergeschrieben von Otto Friedrich Bollnow und Joachim Ritter). In: *Martin Heidegger. Kant und das Problem der Metaphysik. Anhang IV*: 274-296. Frankfurt/Main: Klostermann, 1929/2010.
- HENRY, Paget. 2001: Randall Collins, *Ideas and Ritual Solidarity* (Review). In: *Sociological Forum* 16, 1: 167-174.
- HOERNLE, Rudolph A.F. 1885-1890/1989: *The Uvāsagadasāo or the Religious Profession of the Uvāsaga Expounded in Ten Lectures Being the Seventh Anga of the Jains Translated from the Original Prakrit with Copious Notes*. Calcutta: The Asiatic Society (Reprint).
- JACOBI, Hermann. 1884a: *Jaina Sūtras*. In: *Sacred Books of the East* 22. Ed. Max Müller. Oxford: Clarendon Press.

- . 1884b: Ueber die Entstehung der Çvetāmbara und Digambara Sekten. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 38: 1-42.
- . 1895: Jaina Sūtras. In: Sacred Books of the East 45. Ed. Max Müller. Oxford: Clarendon Press.
- . 1906: Eine Jaina Dogmatik. Umāsvāti's Tattvārthādhigama Sūtra. Übersetzt und erläutert. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 60: 287-325, 512-551.
- JAIN, Pradīp Kumār. Ca. 2000: Sāmāyik Sādhanā. Merāṭh: Vidyā Bāl Maṇḍalī Sosāyaṭī.
- JAIN, Sāgarmal & Vijay KUMĀR. 2003: Sthānakavāsī Jain Paramparā kā Itihās. Vārānasī: Pārsvanāth Vidyāpīṭh.
- JAINI, Padmanabh S. 1974: On the Sarvajñātvā (Omniscience) of Mahāvīra and the Buddha. In: Buddhist Studies in the Honour of I.B. Horner. Eds. L. Cousins et al.: 71-90. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- JÑĀN, Muni. 1989: Aṣṭācārya Gaurav Gaṅga. [Zweite Auflage.] Bīkāner: Akhil Bhārat-varṣīya Sādhumārgī Jaina Saṅgh Bīkāner.
- JÑĀNMUNI, "Jain Bhūṣaṇ". 1958/1985: Hamare Samādhān. Vol. I-II. Sampādak: Muni Samadarśī. Karaṇ/Ropar: Śāligrām Jain Prakāśan Samiti.
- JÑĀNSUNDAR, Muni. 1936: Śrīmād Laurīkāsāh. Phalodī: Jñān Puṣpamālā.
- KĀLURĀM, Muni. 4.6.1911: Jāhirāt: Rāśmī Pūjyapād Caturvidh Saṅgh Kānūn. Rāśmī [Mevār Sampradāy-Publikation].
- KAPADIA, Hiralal Rasikdas [Kāpaḍiā, Hīrālāl Rasikdās]. 1941/2000: A History of the Canonical Literature of the Jainas. Surat: Hiralal Rasikdas Kapadia (Neuaufgabe: Ahmedabad: Shree Shwetambar Murtipujak Jaina Boarding).
- KĀPAḌIYĀ, Campaklāl Mohanlāl (Chapāvī Prasiddhi Karnāra). 1978: Sāmāyik ane Pratikramaṇa Sūtra (Artha Sahit). Khambhāt: Campaklāl Mohanlāl Kāpaḍīyā.
- KHUŚHĀLCANDRA [Kuśalcand Jain], Muni. 1932: "Ādarś-Jīvan" arthāt "Vartamān Jainācārya Satya Jainadharmopadeṣṭā Parampūjya Śrī 1008 Śrī Raghunāth jī Mahārāj kā Jīvan Caritra". Jālandhar: Pālāmal Labbhūmal Jain.
- KIENAST, Walther. 1952: Untertaneneid und Treuvorbehalt in Frankreich und England. Studien zur vergleichenden Verfassungsgeschichte des Mittelalters. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- KLATT, Johannes. 1888: Eine apokryphe Paṭṭāvalī der Jainas. In: Festgruss an Otto von Böhtlingk zum Doktor-Jubiläum 3. Februar 1888 von seinen Freunden: 54-59. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- KOHL, Josef F. 1953: Pflanzen mit gemeinsamem Körper nach der Lehre der Jainas. In: Zeitschrift für Ethnologie 78: 91-95.
- KÖLZER, Theo. 1991: Huldigung. In: Lexikon des Mittelalters. Band 6, 1. Hg. Robert-Henri Bautier et al.: 184. München: Artemis & Winkler.

- KÖNIG, René. 1955: Zur Problematik und Anwendung der Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft: Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies. In: Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie, Neue Folge 7,1: 348-420.
- . 1958: Grundformen der Gesellschaft: Die Gemeinde. Hamburg: Rowohlt.
- LĀLAS, Sītārām (Sampādak). 1986-1987: Rājasthānī-Hindī Saṃkṣipta Śabdakośa. Vol. I-II. Jodhpur: Rājasthān Prācyavidyā Pratiṣṭhān.
- LEUMANN, Ernst. 1885: Die alten Berichte von den Schismen der Jaina. Indische Studien 17: 91-135.
- . 1897: Die Āvaśyaka-Erzählungen. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. X. Band, No. 2. Leipzig: F.A. Brockhaus.
- . 1934: Übersicht über die Āvaśyaka-Literatur. Aus dem Nachlass herausgegeben von Walther Schubring. Alt- und Neuindische Studien 4. Hamburg: De Gruyter.
- . [1883/]1997. Das Aupapātika Sūtra, erstes Upānga der Jaina. II. Theil: Anmerkungen von Ernst Leumann. Edited by Willem B. Bollée. In: Bulletin d'Études Indiennes 15: 311-363.
- . 2010: An Outline of the Āvaśyaka Literature. Translated from the German by George Baumann with an Introductory Essay by Nalini Balbir. Ahmedabad: L.D. Institute (L.D. Series 150).
- LUHMANN, Niklas. 1977/1982: Funktion der Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1997: Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- MAHATĀ, Ratanlāl (comp.). 1953: Varddhamān Śramaṇ Saṅgh Digdarśan kā Jīvan Sandeś Sādarī, Mārvār, Udaypur [Rājasthān] Sojat Sammelan kā Vivaraṇ. Pamphlet.
- MAHIAS, Marie-Claude. 1985: Délivrance et convivialité: Le système culinaire des Jaina. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- MAṆILĀL, Muni. 1934: Śrī Jainadharmāno Prācīn Saṃkṣipt Itihās ane Prabhu Vīr Paṭṭāvalī. Amadāvād: Jīvaṅlāl Chaganlāl Saṅghvī.
- MARRIOTT, McKim. 1976: Hindu Transactions: Diversity without Dualism. In: Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior. Ed. Bruce Kapferer: 109-142. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976.
- MCLEOD, W. Hew. 1978: For a Sociology of India: On the Word Panth: A Problem of Terminology and Definition. In: Contributions to Indian Sociology (N.S.) 12,2: 287-295.
- METTE, Adelheid. 1974: Piṇḍ'esaṇā. Das Kapitel der Oha-Nijjutti über den Bettelgang übersetzt und kommentiert. Wiesbaden: Franz Steiner.
- . 2001: Waste Disposal (*pariṭṭhavaṇa-vihi*) in Ancient India. Some Regulations for Protection of Life from the Rules of the Order of Jain Monks. In: Essays in Jaina Philosophy and Religion. Ed. Piotr Balcerowicz: 213-226. Delhi: Motilal Banarsidas (Warsaw Indological Studies, Vol. 3).

- . 2007: Entsorgung (*pariṭṭhavaṇa-vihī*) im Alten Indien. Einige Bestimmungen zum Schutze des Lebens aus den Ordensregeln der Jaina-Mönche. In: Berliner Indologische Studien 18: 111-126.
- MĪŚRA, Śītikanṭh. 1989, 1994, 1997, 1999: Hindī Jain Sāhitya kā Bṛhad Itihās. Khaṇḍ I-IV. Vārāṇasī: Pārśvanāth Vidyāpīṭh.
- MĪŚRĪMAL, Muni “Madhukar” [Madhukar, Muni/Yuvācārya]. 1985: Ek Arddha Śatak ... Apāne Jīvan Kā. In: Śrī Varddhamān Sthānakavāsī Jaina Śramaṇsaṅgh ke Bahusrut, Manasvī, Pravara Yuvācārya Śrī Madhukar Muni Smṛti-Granth. Pradhān Sampādak: Muni Vinaykumār “Bhīm”. Sampādak: Śrīcand Surānā “Saras”: 114-138. Byāvar: Muni Śrī Hajārīmal Smṛti Prakāśan.
- MŪLMUNI “MADHUVAKTĀ”. 1979: Śrī Jaina Divākārjī Mahārāj kī Guru-Paramparā. In: Jaina Divākara Smṛti-Granth. Samāyojita: Kevā Muni. Pradhāna Sampādaka: Śrīcand Surānā “Saras”. Byāvar: Jaina Divākara Divya Jyoti Kāryālaya: VIII, 569-576.
- NĀHAṬĀ, Agarcand. 1951-1952: Śrī Jainācārya Dharmasīnhajī. In: Jinavāṇī 8, 12: 18f., 9, 5: 27-29.
- NIEBUHR, Helmut Richard. 1929/1972: The Social Sources of Denominationalism. New York: H. Holt & C.
- OBERLIES, Thomas. 1993: Āvaśyaka-Studien. Glossar ausgewählter Wörter zu E. Leumanns „Die Āvaśyaka-Erzählungen“. Alt- und Neuindische Studien 45, 2. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- OHIRA, Suzuko. 1994: A Study of the Bhagavatīsūtra: A Chronological Analysis. Ahmedabad: Prakrit Text Society.
- OKUDA, Kiyoaki. 1975: Eine Digambara Dogmatik. Das fünfte Kapitel von Vaṭṭakeras Mūlācāra herausgegeben und kommentiert. Alt- und Neu-Indische Studien 15. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- OLBERG, Gabriele von. 1988: Gefolgschaft. In: Lexikon des Mittelalters. Band 4, 6. Hg. Robert-Henri Bautier et al.: 1171-1172. München: Artemis & Winkler.
- OLIVELLE, Patrick. 2002: *Abhakṣya* and *Abhojya*: An Exploration in Dietary Language. In: Journal of the American Oriental Society 122, 2 (Indic and Iranian Studies in Honor of Stanley Insler on his Sixty-Fifth Birthday): 345-354.
- PADMACANDRA, Muni (Saṃśodhan-Parivardhan-Punarlekhan). 2007: Jaydhvaj. Tṛtīya Saṃskaraṇ. Bhāg 1-3. Cennaī: Jaydhvaj Prakāśan Samiti.
- PĀRŚVAMUNI “Pañjābī” (Sampādaka). 1962: Śrīmad Āvaśyakasūtra (Śrī Sādhu Pratikramaṇa Sūtra). Ambālā: Sohanlāl Jain Rajoharaṇ Pātra Bhaṇḍār.
- PHŪLCAND (PUPPHABHIKKHU), Muni. 1933: Merī Ajmer Munisammelan Yātrā. Ed. Muni Kundanlāl. Motī-Bāzār-Mālerkotlā-Ṣṭreṭ (Pañjāb): Lālā Śibbūmal Vajīrāmaljī Osvāl Jaina.

- PRATĀPCANDRA, Muni. 1911: Pratāpcandraḥ-kṛt. - Jainācārya Gacchādhīpati Nyāyāmbhonidhi Pūjya Śrī 2008 Śrī Jaymalljī Mahārājādhīrāj kā Samudāy kī Paṭṭāvalī. Rājnagar: Mārvār Gām Rīyām Śekhāvālī jīṃ meṃ Rahaṇevālā Copṛā Cāndmal Motīlāl.
- PREM CHAND, S.S. Muni Panjabee (Laijen-Name “Nanak Chand”, [Ex-?] Schüler von Swami Ude Chand ji Gani). 1914: The Origin of Jainism. In: “Mithya Khandan” containing “The Origin of Jainism”. Publisher & Translator: Muni Prem Chand. Ludhiana: Union Printing Works: 32-132.
- PREMĪ, Phūlcand Jain. 1987: Mūlācār kā Samīkṣātmak Adhyayan. Vārāṇasī: Pārśvanāth Vidyāśram Śodha Saṃsthān (Pārśvanāth Vidyāśram Granthamālā 40).
- PREMĪ MUNI. 1952: Kyā Sāḍarī meṃ Nirmī Śramaṇ Saṅgh tathā Sampradāyom kā Vilīnī Karaṇ Śāstroka Hai? Lakhaṇā: K.L. Jain.
- PUṢKARMUNI, [Ācārya]. 1952: Sthānakavāsī Jaina Samāj ke Itihāsajña Muniyom evaṃ Vidvānom se. In: Jinavāṇī 9, 5: 20-22.
- PWB = Otto BÖHTLINGK & Rudolph ROTH. 1855-1875: Sanskrit-Wörterbuch. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- RATILĀL, Yati Śiṣya. 1937: Ath Śrī Jain Lokāgacch Pañcapratikramaṇasārtha. Goṇḍal: Lokāgacch Upāśray.
- RATNACANDRA, Ācārya. 1960: Śrī Ratnacandra Pad Muktvāvalī. Jaypur: Samyagiñān Pracārak Maṇḍal.
- . (comp.). 1923/1988: An Illustrated Ardha-Magadhi Dictionary. 5 Vols. Reprint. Delhi: Motilal Banarsidas.
- RIKHABDĀS, Ācārya. 1976: Choṭī Paṭṭāvalī. In: Pūjya Pravartaka Śrī Ambālālī Mahārāj Abhinandan Granth. Ed. Muni Saubhāgya “Kumud”: 561-564. Bhīlvārā: Dharma Jyoti Pariṣad.
- ŚĀRDĀ RATNA BHAKTO (Prakāśan). 1990a: Sāmāyik ane Pratikramaṇa Sūtra (Artha Sahit). Amadāvād: Śardā Ratna Bhakto.
- . 1990b: Samayik-Pratikraman Sootra (With Meanings). Bombay: Sharda Ratna Bhakta Mandal. [Khambhāt Sampradāya.]
- ŚARMĀ, Paṇḍit Hīrālāl [Menejar Śrī Ātmānand Jain Lāṃybreṛī Amṛsar]. 1912: Muni-sammelan. Nyāyāmbhonidhi Śvetāmbar Jainācārya Śrī 108 Śrīmad Vijayānandasūri (Ātmārāmī) Mahārāj ke Śiṣya Praśiṣyādi Munimaṇḍal kā Deś Gujarāt Śahar Baṛaudā meṃ Huā Samelan. Ajmer: Hīrālāl Sañcetī & Amṛsar: Lālā Cunīlāl Duggar.
- ŚARMĀ, Vinod. 2009: Prakās-Paramparā. In: VĪSĀLMUNI 2009: 1-130.
- ŚĀSTRĪ, Hīrālāl. 1982/2000: Hindī-Kommentar zum Samavāya. Siehe Sam₂.
- SAUBHĀGYA, Muni “Kumud”. 1976: Paramparā kā Itihās. In: Pūjya Pravartaka Śrī Ambālālī Mahārāj Abhinandan Granth. Ed. Muni “Kumud” Saubhāgya: 124-194. Bhīlvārā: Dharma Jyoti Pariṣad.

- SCHUBRING, Walther. 1905: Das Kalpa-sūtra. Die alte Sammlung jinistischer Mönchsvorschriften. Einleitung, Text, Analysen, Übersetzung, Glossar. Indica 2. Hg. E. Leumann. Leipzig: Otto Harrassowitz (Nachdruck: Kleine Schriften. Hg. Klaus Bruhn: 1-71. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1977).
- . 1927: Die Jainas. Religionsgeschichtliches Lesebuch. Herausgegeben von Alfred Bertholet. Zweite erweiterte Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1935: Die Lehre der Jainas. Nach den Alten Quellen Dargestellt. Berlin und Leipzig: Walter De Gruyter.
- . 1957: Kundakunda echt und unecht. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 107: 537-574.
- . 1962/2000: The Doctrine of the Jainas. Described after the Old Sources. Translated from the Revised German Edition by Wolfgang Beurlen. Third English Edition. With Three Indices Enlarged and Added by Willem Bollée and Jayandra Soni. Delhi: Motilal Banarsidas.
- . 1964: Rezension: R. WILLIAMS. Jaina Yoga. Oxford 1963. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 114: 202-204 (Nachdruck: Kleine Schriften. Hg. Klaus Bruhn: 485-487. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1977).
- . 1966: Drei Chedasūtras des Jaina Kanons. Āyārodasāo, Vavahāra, Nisāha. Mit einem Beitrag von Colette CAILLAT. Alt- und Neuindische Studien 11. Hamburg: De Gruyter.
- SETH (JAIN), Gulābcand Nāncand. 1970: Jaydhvaj: Pūjya Ācārya Jaymaljī Mahārāj kā Jīvan Caritra. Madrās: Jaydhvaj Prakāśan Samiti [Text basierend u.a. auf Forschungen Muni Cāndmāls].
- SETH, Hargovinddās Trikameand (comp.). 1928/1986: Pāia-Sadda-Mahaṇṇavo. Dvitīya Saṃskaraṇ. Dillī: Motīlāl Banārsīdās.
- SHAH, A.M. 2006: Sects and Hindu Social Structure. In: Contributions to Indian Sociology 40, 2: 209-248.
- SHĀNTĀ, N. 1985: La voie Jaina: histoire, spiritualité, vie des ascètes pèlerines de l'Inde. Paris: O.E.I.L.
- SINGH, R. 1974: The Jaina Concept of Omniscience. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology.
- STEVENSON, Sinclair. 1915/1984: The Heart of Jainism. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- SUKHĀNĪ, Candanmal. n.d./c.2000 (Prakāśaka): Śramaṇa-Pratikramaṇa-Sūtra. Bīkāner: Akhil Bhāratvarṣīya Sādhumārgī Jain Saṅgh (Gaṇeś Smṛti Granthamālā 12).
- SUMAN KUMĀR, Muni [SUMANMUNI]. 1970/1994: Pañjāb Śramaṇsaṅgh Gaurav Ācārya Śrī Amarasīṅha jī Mahārāj: Jīvam Carit aur Paramparā Paricay. Madrās: Bhagavān Mahāvīr Svādhyaīa Pīṭh [zweite durchgesehene und erweiterte Ausgabe].
- SUNĪTĀ, Sādhvī. 1998: Mahān Tapasvī Śrī 1008 Svāmī Śrī Rūpcand jī Mahārāj kā Tapomay Jīvan Itihās. Jagarāo : Rūpcand Śvetāmbara Sthānakavāsī Jain Birādarī.

[Titelseite fehlt. Inhaltlich eine verkürzte Form von SUŚĪLKUMĀR 1991/1996, mit zusätzlichen biographischen Gedichten und Hymnen und einem Lineagediagramm, S. 54-72.]

- SUŚĪLKUMĀR, [Ācārya] Muni “Bhāskar”. 1991/1996. *Mayam̐k kī Kaumudī se Viharīs Uṭhī Dharā*. Sampādan: Upācārya Dr. Sādhanā. Dvītīya Saṃskaraṇ. Nāī Dillī: Ācārya Suśīl Muni Maimoriyal Ṭraṣṭ.
- SUTHĀR, Bham̐varlāl & Sukhvīrsiṅha GAHALOT (Sampādaka). 1995: *Rājasthānī-Hindī-Aṅgrejī Koś*. Jodhpur: Jagdīśsiṅha Gahalot Śodh Saṃsthān.
- TATIA, Nathmal & Muni Mahendra KUMAR. 1981: *Aspects of Jaina Monasticism*. Ladnun: Jain Vishva Bharati.
- TEJENDRAMUNI. 1997: *Śrī Dharmasiṅhajī Svāmī nuṃ Jīvan Caritra*. Andherī/Mumbaī: Sthānakavāsī Jain Upāśrāy.
- TULSĪ, Ācārya. 1996: *Sacitra Śrāvaka Pratikramaṇa*. Dasam Saṃskaraṇ. Lāḍnūm: Jaina Viśva Bhāratī.
- . 1997: *Śramaṇa Pratikramaṇa*. Sampādaka-Vivecanka: Ācārya Mahāprajña. Lāḍnūm: Jaina Viśva Bhāratī.
- TULSĪ, Ācārya (Vācanā Pramukha) & Ācārya MAHĀPRAJÑA (Pradhāna Sampādaka). 1996: *Śrī Bhikṣu Āgama Viśaya Kośa 1*. (Pañc Āgamaṃ – Āvaśyaka, Daśavaikālika, Uttarādhyayana, Nandī aur Anuyogadvāra tathā unke Vyākhyā-Granthoṃ ke Ādhār par). Nirdeśana: Muni Dulaharāja & Satya Rañjan Banarjī. Saṃgrahaṇa / Anuvādana / Sampādana: Sādhvī Vimalaprajña & Sādhvī Siddhaprajña. Lāḍnūm: Jain Viśva Bhāratī (“Vandanā Kṛtikarma”), pp. 569-575.
- TULSĪ, Ācārya (Synod Chief) & Ācārya MAHĀPRAJÑA (Lexicographer). 2009: *Jaina Pāribhāṣika Śabdakośa: Dictionary of Technical Terms of Jainism*. Edited by Sādhvī Viśrutvibhā. Translated from the Original Hindi by Muni Mahendra Kumār. Ladnun: Jain Vishva Bharati & Jain Vishva Bharati University.
- UMEŚMUNI, Pravartaka “Aṇu”. 1974: *Śrīmad Dharmadāsaṅī Mahārāj aur unkī Mālva-Śiṣya-Paramparāṅ*. Ratlām: Dharmadāsa Jaina Mitra-Maṇḍal.
- VALLABHVIJAY, Muni [Ācārya Vijayavallabhasūri] (ed.) 1891: “*Dhuṅḍhaka-hita-śikṣā*” Apanām “*Gappa-dīpikā-samīra*”. Amadāvād: Jainadharmā Prasārak Sanā. Nāvānagar.
- VALLÉE-POUSSIN, Charles Louis Joseph, de la. 1918: *Religious Orders (Indian)*. In: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Vol. 10. Ed. James Hastings: 715-718. Edinburgh: T. & T. Clark.
- VARMĀ, Harīśkumār (ed.). 2004: *Śrīkailāśa Kalpadruma*. Dillī: Suśruta Prakāśana.
- VARṆĪ, Jinendra. 1970/1997: *Jainendra Siddhānta Kośa*. I-V. Dillī: Bhāratīya Jñānpīṭh.
- VIJAYARĀJENDRASŪRI, Muni (comp.). 1913-1925/1986: *Abhidhānarājendra Kośa*. Dvītīya Saṃskaraṇa. 7 Vols. Ahmadābād: Abhidhāna Rājendra Kośa Prakāśana Saṃsthā.

- VIJAYMUNI “Śāstrī Sāhityaratna”. 1964a: Nāgorī Lokā-Gaccha: Śrī Manohara Sampradāya. In: Vijaya Gurudeva Śrī Ratnamuni Smṛti-Granth. Sampādaka: Muni “Śāstrī Sāhityaratna” & Hariśaṅkar Śarmā. I: 28-36. Āgrā: Gurudeva Śrī Ratnamuni Smṛti-Granth Prakāśak Samiti.
- . 1964b: Jīvan: Ek Paicay. In: Vijaya Gurudeva Śrī Ratnamuni Smṛti-Granth. Sampādaka: Muni “Śāstrī Sāhityaratna” & Hariśaṅkar Śarmā. I: 37-52. Āgrā: Gurudeva Śrī Ratnamuni Smṛti-Granth Prakāśak Samiti.
- . 1991: Śrāvaka-Pratikramaṇa-Sūtra. Vidhi evaṃ Citra Sahit. Āgrā: Sanmati Jñān Pīṭh.
- VINAYKUMĀR, Muni “Bhīm”. 1985: (Yuvācārya ke Antim Das Varṣ) Pūrti, Adhūrī Ātmakathā kī In: Śrī Varddhamān Sthānakavāsī Jaina Śramaṇsaṅgh ke Bahuśrut, Manasvī, Pravara Yuvācārya Śrī Madhukar Muni Smṛti-Granth. Pradhān Sampādak: Muni Vinaykumār “Bhīm”. Sampādak: Śrīcand Surānā “Saras”: 139-143. Byāvar: Muni Śrī Hajārīmal Smṛti Prakāśan.
- VIŚĀLMUNI, “Yuvācārya Nepāl-Hind Gaurav” (Digdarśaka). 2009: Prācī se Utarā Prakāś: Śramaṇ Śreṣṭha Rājar i Muniśrī Sumatiprakāś jī Mahārāj ke Mahāvvyaktitva ko Samarpit Abhinandan Granth. Pradhān Sampādak: “Yuvāmanīṣī” Abhiṣek Muni. Pradhān Sampādak: Vinod Śarmā. Nāī Dillī: Taponidhi Abhinandan-Granth Prakāśan Samiti.
- VSJSSJ = Varddhamān Sthānakavāsī Jaina Śrāvaka Saṅgh Jaypur (ed.). 1964a: Ajmer Śikhar Sammelan me Saṃsodhit evaṃ Pārit - Varddhamān Sthānakavāsī Jaina Śramaṇ Saṅgh ke Prastāv, Vidhān evaṃ Samācārī. Jaypur: Mantrī, Varddhamān Sthānakavāsī Jaina Śrāvaka Saṅgh.
- . (ed.). 1964b: Ajmer ke Prāṅgaṇ meṃ Śramaṇī-Vṛnda kā Abhūtapūrva Saṅgaṭhan aur Uskā Prārūp. Jaypur: Mantrī, Varddhamān Sthānakavāsī Jaina Śrāvaka Saṅgh.
- YANO, M. & M. FUSHIMI. 2004: Pancanga (Version 3.13): <http://www.cc.kyoto-su.ac.jp/~yanom/pancanga/index.html>
- WEBER, Max. 1921/1978: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. II. 6. Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1922/1985: Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der Verstehenden Soziologie. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- WEZLER, Albrecht. 1978: Die wahren „Speiseresteesser“ (Skt. vighasāśin). Mainz: Akademie der Wissenschaft und der Literatur in Kommission bei Franz Steiner Verlag Wiesbaden.
- WILLIAMS, Robert H.B. 1963/1983: Jaina Yoga: A Survey of the Medieval Śrāvaka-cāras. London: Oxford University Press.

Addenda et Corrigenda zu Teil I-III

- Teil I, S. 45, Fn. 14. *Am Ende folgende Einfügung*: Die *paṭṭāvalī* von Kalyāṇa wurde analysiert von KLATT (1888: 58f.), der feststellte, es sei ungewöhnlich, „dass gerade ein Anhänger des Kaṭukagaccha, welcher, von einem Laien gegründet, keine munis anerkennt, einen die Oberhäupter des Clerus verherrlichenden Text commentiert hat“.
- Teil I, S. 48, Fn. 16. *Am Ende folgende Einfügung*: Die polemische Bhadrabāhucarita des Digambara-Mönches RATNANANDIN (16.-17. Jahrhundert) vv. 156-160 datiert die Abspaltung Loṅkāś auf Saṃvat 1527 (1470/71) und erwähnt die Herkunft des Bilderstürmers Luṅka aus dem Prāgvāṭakula. Siehe JACOBI (1884b: 13).
- Teil I, S. 58, Fn. 37, Z. 1: *Streichung von*: „Der Śramaṇsaṅgh“, *und Ersetzung durch*: „Phūlcand“.
- Teil I, S. 98: *Streichung von*: 1891: „Dhūṇḍaka-Hita-Śikṣā Apanām Gappa-Dīpikā-Samīr“. Nāvnagar: Śrī Jain Dharma Prasārak Sabhā., *und Einfügung unter den neu einzutragenden Namen des Autors* „VALLABHVIJAY, Muni.“ auf S. 103.
- Teil I, S. 100: *Einfügung*: GAUR, Tejsiṅha. 1979: Aitihāsik Carcā: Dharmavīr Loṅkāśāh. In: Jaina Divākara Smṛti-Granth. Samāyojita: Kevala Muni. Pradhāna Sampādak: Śrīcanda Surānā ‘Sarasa’. Byāvāra: Jaina Divākara Divya Jyoti Kāryālaya: VIII, 556-568.
- Teil II, S. 150, Fn. 3: *Am Ende folgende Ergänzung*: sowie DUNDAS (1993: 244) zu Dharmasāgaras Kritik des *eka-vihāra* (“controversial and potentially dangerous for an inexperienced monk”).
- Teil II, S. 156, Fn. 26: *Am Ende folgende Ergänzung*: Alle Beschlüsse der Versammlungen von Sāḍarī, Sojat und Bhīnāsar 1952-1956 wurden von BHANSĀLĪ (1957) publiziert. Siehe auch MAHATĀ (1953).
- Teil II, S. 158, Fn. 31: *Am Ende folgende Ergänzung*: Die anonyme Kritik des „nicht im Einklang mit den Schriften stehenden“ Gründungsdokumentes des Śramaṇsaṅgh von PREMĪ MUNI (1952) könnte auch von Samarthamal stammen.
- Teil II, S. 163, Z. 6 & 8: *Ersetzung von* „Gaṇeśīlāl“ *mit* „Gaṇeśīlāl“.
- Teil II, S. 165, Z. 3-4: *Streichung des Satzes*: „Da eine Liste der Beschlüsse nicht vorliegt ...“ *und Ersetzung durch Anhängen von*: „(VSJSSJ 1964).“ *an den vorhergehenden Satz*.
- Teil II, S. 200, Zeile 29: *Streichen*: Lavjīrṣi.
- Teil II, S. 203, Fn. 165: *Am Ende folgende Einfügung*: Die von Ekliṅgadās’ Schüler Muni KĀLURĀM (1911), zwei Tage nach Ekliṅgadās’ Weihung zum *ācārya* am

4.6.1911 niedergeschriebene Paṭṭāvalī überlappt mit dem Text von RIKHABDĀS (1976), weicht jedoch in Details ab. Sie bietet präzisere Informationen über die Inthronisation von Ekliṅgadās. Nach KĀLURĀM (1911: 4-10) starb Mānmal am 12.11.1885 (1942 *kārttik śukla* 5) in Nāthadvāra/Mevār. Sein Schüler Rakhadvās (Rikhabdās, Ṛṣabhdās) starb 1886 in Nāthadvāra. Er hatte zwei Schüler: Bālkasan (Bālkṛṣṇa), der in Pālanpur in Kāṭhiāvāḍ starb, und Veṅicand, der 1904 in Cānpur/Mevār starb, ohne je Ordensleiter gewesen zu sein. Im Jahre 1910 dienten seinem Schüler Ekliṅgadās (Osvāl, Selot, *dīkṣā* 11.3.1891 (1947 *phālgun śukla* 1) Ākolā) 7 Schüler und 30 Nonnen. Doch es existierte keine Ordensstruktur und die Asketen wanderten unabhängig. Keinerlei Zusagen für Besuche der Asketen konnten (vom Ordensleiter) an die Laiengemeinden gegeben werden. Im Dorf Rāsmī wurden Beschwerdebriefe der Laien an Ekliṅgadās' Schüler Kālorām gegeben und der Vorschlag formuliert, einen neuen *ācārya*-Posten und ein verbindliches Regelwerk für die vierfache Gemeinde auf einer gemeinsamen Versammlung (*dharmasabhā*) von Mönchen, Nonnen und Repräsentanten der Laienanhänger von insgesamt 710 Dörfern im Einflussbereich des Ordens zu schaffen. Nach einer vorbereitenden Versammlung am 10.1.1911 (1967 *pauṣ śukla* 10) in Sanvār und einer wegen der Pest abgebrochenen Versammlung in Rāsmī am 7.3.1911 (1967 *phālgun śukla* 7) wurde Ekliṅgadās schließlich am 2.6.1911 (1968 *jyeṣṭh śukla* 5) auf einer großen Versammlung in Rāsmī in Gegenwart von Nemīcand vom Amarasīnha Sampradāya zum *ācārya* geweiht. Der *pachevaṛī* wurde ihm vom Muni Kālorām und drei weiteren Repräsentanten der vierfachen Gemeinde umgelegt, wobei folgende drei Grundsätze gemeinsam akzeptiert wurden: (1) nur der *ācārya* kann Initiationen vornehmen; (2) er allein bestimmt, wo die Mönche und Nonnen ihr *cāturmās* verbringen, und kann Einladungen von Laiengemeinden annehmen oder ablehnen; (3) wenn Mönche oder Nonnen gegen die Anweisungen (*ājñā*) verstoßen, sollen die Laien ihnen den gewöhnlich durch Respekt und Verehrung geprägten Umgang (*ādar-satkār vandanā vyavahār*) verweigern: “*is pachevaṛī lajjā śrī saṅgh ko hai. pratham to tīn kalpa kī hā bhar lo, to dharma kī unnati banī rahegī. 1. gādīdhar sivāy dūsre sādhu ko śiṣya banānā na cāhiye; kyūn ki aisā hone se alag 2 pakṣ par jāne kā sambhav rahtā hai aur ek hī guru ke sab śiṣya hone se susampa [?] banā rahtā hai. 2. sādhujī-āryājī kā cāturmās pūjya mahārāj maṃzūr kare vahām hī honā cāhiye. koi grāmvāle le aisā svacchande baratnā munājīb nahīm hai. 3. koi sādhu yā āryājī ājñā bahār ho jāve to uskā ādar satkār vandanā vyavahār band honā cāhiye*” (ebd., S. 9f.). Während die ersten beiden Regeln zuvor schon von den Terāpanthī erfolgreich eingeführt wurden, ist Regel 3 eine Innovation, die nicht nur die Kontrollmacht des *ācārya*, sondern auch die der Laien über die Asketen stärkt. Ein zusätzlicher Regelvorschlag des frisch geweihten Ekliṅgadās, der von den anwesenden Asketen durch Nachsprechen öffentlich bestätigt wurde, legte fest, dass ungesühnte Regelwidrigkeiten mit der Exkommunikation zu ahnden seien: “*koi sant āryājī*

ko doṣ lagā ho aur śāstra ke nyāya se prāyaścīt na leve to samudāy se alag karnā cāhiye” (ebd., S. 17). Mit der öffentlichen Bekanntmachung und Akklamation der Grundregeln wurde die neue Institution geschaffen.

Teil II, S. 204, Fn. 167, Z. 2: *Ersetzung von „gest. 1996“ mit: „nach JAIN & KUMĀR (2003: 392) gest. 24.1.1994 Fatehnagar/Mevār“.*

Teil II, S. 204, Fn. 169, Z. 3: *Am Ende folgende Einfügung: KĀLURĀMS (1911: 7-11) Text lässt vermuten, dass die Versammlung zum Zeitpunkt der ācārya-Weihe von Ekliṅgadās stattfand.*

Teil II, S. 205, Z. 9: *Ersetzung von „1996“ mit „1994“.*

Teil II, S. 204-205, Fn. 170: *Am Ende folgende Einfügung: KĀLURĀM (1911: 12-14) reproduziert eine komplementäre Liste von achtundzwanzig maryādā für die Asketen, in der vor allem die für das Zusammentreffen von Asketen verschiedener Orden zu beachtenden Bettel- und saṃbhoga-Regeln des Ordens dargelegt werden. Sāmācārī-Listen beinhalten generell etwa hundert oder mehr Regeln und zusätzliche Zitate und Kommentare. Die meisten in der Sekundärliteratur zitierten und oft in modernes Hindī übersetzten Listen stellen nur Auszüge der von den betreffenden Autoren für typisch oder wichtig gehaltenen Regeln dar, woraus ausnahmsweise am Ende dieser Liste ausdrücklich hingewiesen wird. Die vorliegenden maryādā sind auch aus stilistischer Sicht von Interesse, denn ihre stenographische, umgangssprachliche Form reflektiert den Zweck der öffentlichen Bekanntmachung und zugleich die Art und Weise, wie solche Regeln effektiv erinnert werden (KĀLURĀM 1911: 18: “is kānūn meṃ koi kaṭhīn śabda nahīm hai”): “1. ādhākarmī makān meṃ utarnā nahīm; pag bhī denā nahīm. 2. dhālākā unā pāñī berānā nahīm. nīt pāñī lenā nahīm. 3. pustak-pātra-kapre grhastho ke ghar par rakhnā nahīm. pustak palevaṅ ek vār, vastra-pātra do bakta karnā. 4. caddar colpaṅo pātra jholī maryādā sivāy rakhnā nahīm. 5. makān meṃ utare sañjyākā āhār-pāñī berānā [berānā?] nahīm. 6. aur sampradāyom milī samācārīvāle santom se het-ekhalās rakhnā, upāsanā ādik karnā. 7. aur samudāy ko sādhu rusīne calyo āve to santos de kar viśrām denā, phir unke guru ke pās bhej denā. apne pās raheve to unkā āhār-pāñī vohī lāve. ban sake to vayāvacc karo magar unke guru kā nām badlā kā nayā saṃyam de kar apnā nām nahīm dharānā. 8. sant āryājī ājñā meṃ cale unko sukhsātā pūchnā, magar āryājī se āhār pāñī lenā nahīm. 9. do sīnghāre ke āryājī sant mile to khusīl se sāmīl utaro, magar nindā āpas kī mat karnā. 10. aur samudāy ke santom se koī saṃbhog kar to gādīdhar magar koi santā se bālā 2 saṃbhog na karnā, kare to ājñā bahār. 11. kāraṅ binā dusrī bakt āhār-pāñī berānā nahīm. 12. puṅya [pūjya?] sivāy dusrā sant ne āryājī ne cāturmās karāṅo nahīm. 13. rāt ko dhovaṅ levaṅo nahīm. 14. grhastha dayā pāle usmeṅ se beraṅo nahīm. 15. korā paṅḍerā ko dhovaṅ levaṅo nahīm. 16. saṃvatsarī dujā bhādarvā meṃ karṅī, adhik śrāvaṅ hove to, bhādaravā meṃ*

karṇī. 17. āryājī meṃ dīkṣā āryājī deve, magar sant na deve. 18. phāgaṇī-asāḍī-kātīk tīnu comāsī chamcharī ye cār parv ke roj devasī do do pratikramaṇ karnā. tīnu comāsī 20 logassa, pakkhī 12 logassa, saṃvatsarī 40 logassa, nitya 4 logassa isī mujab dhyān karnā. 19. avval se aur samudāy kī samakit hove to palṭā-ṇī nahīm magar isī sampradāy kī bāp-dāde kī samakit hove to khuṣī se deve. 20. teras-ekam kā bherkī pakhī karṇī nahīm. saṃvatsarī pāñcam kā bherkī karṇī. 21. bāyām ko bol-cāḷ pratikramaṇ āryājī sikhāveṃ. praśna kī bāt nyārī. 22. bhāyām bāyā binā āryājī ko baiṭhne denā nahīm. 23. ek āṅk sivāy vastra rākhaṇo nahīm. 24. sant ne akelo aur āryājī done bicarno nahīm. 25. sant-āryājī ko āpas kī rañj kī bāt ḡrhashthī ke āge kahenī nahīm. 26. mahīnā meṃ 2 upvās karnā sāl bhar meṃ 1 pacolā karnā. 27. pūjyajī mahārāj ke hāth se, mahājan sivāy saṃyam denā nahīm. 28. nitya pāñc vigay lagāvaṇī nahīm. ityādik anek kānūn haim. is mujab samudāy kī kalmāyāne marjādā jāṇavī” (ebd.). Inhaltlich stimmen Regel Nr. 16 mit der von SAUBHĀGYA zitierten Regel Nr. 2 überein und Regel Nr. 18 mit Regel Nr. 1. Wichtig für die Organisation des Ordens sind Regel Nr. 17, dass Nonnen nur Nonnen initiieren dürfen und keine Mönche (siehe FLÜGEL 2003c: 182f.), Regel Nr. 27, dass nur Angehörige der *baṇiyā*-Klasse initiiert werden dürfen, sowie Regel Nr. 25, dass Mönche und Nonnen betreffende Interna nicht in der Gegenwart von Haushältern diskutiert werden sollen. — Zusätzlich wurden achtzehn Regeln (*kānūn*) für die Laien formuliert, die insofern ungewöhnlich sind, als sie ausdrücklich Verhaltensanweisungen für Interaktionen zwischen Mönchen und Laien geben, die üblicherweise in den Bereich des ungeschriebenen Gewohnheitsrechts fallen und in der Śrāvākācāra-Literatur nicht auftauchen. Im Vordergrund stehen einerseits das Interesse an der Kontrolle des Verhaltens individueller Mönche und Nonnen durch die Laien, denen das Recht der Sanktion durch selektiven Entzug von Respekt und Gefolgschaft zugesprochen wird, wenn von dem betreffenden Asketen keine Buße für ein Fehlverhalten durchgeführt wird (Regel Nr. 1, 3, 5, 7, 14 im Text kontrastiert mit Regel Nr. 2, 4, 6), und andererseits das Organisieren der jährlichen Wanderungen der Mönche und Nonnen (Regel Nr. 9-11) und der Initiationen, die nach Regel Nr. 12 nur von Ekliṅgādās selbst durchgeführt werden dürfen, „weil der Orden nur wenige Mönche und Nonnen hat“. Den Laien selbst wird empfohlen, Geld für die Zwecke von *jīv-dayā* und für Jaina-Bibliotheken zu spenden (Regel Nr. 15), allen Mönchen und Nonnen zu dienen (Regel Nr. 16), *sāmāyik* zu praktizieren (Regel Nr. 17), eine indifferente Haltung zu entwickeln und für den Fortschritt der Jaina-Religion zu arbeiten (Regel Nr. 18): “1. samakit se ḍagnā nahīm. paramparāya kī āmnāya mat choḍo. 2. śrī pūjyajī mahārāj padhāre to kuṭumb sahī sāmā jāṇā. 3. bīrāje vahām tak ghar kā sarva pramād chor pūrṇ sevā karṇī. 4. śrī pūjyajī mahārāj ne pañc aṅg namāi vandaṇā karṇī. 5. pūjyajī mahārāj bīrājyā hove to sāmānīk sādhu kā vyākhyān nahīm maṇḍānā, magar pūjyajī sahāb kā hī vyākhyān maṇḍānā cāhiye. 6. pūjyajī mahārāj vihār kare tab kuṭumb sahī pahuñcāne ko jānā.

7. jo koi sant k̄nūn ko toṛe to jahām tak vo pr̄yaścīt na leve vahām tak vandaṇā bandh. 8. koi sant-āryājī kī nindā karṇī nahīm, sant āryājī kā parapañc meṁ śrāvaka ko paṛnā nahīm. 9. pakḥī kā pānām 1000 chapāvaṇā, mevār meṁ gāmogām pugā deṇā. 10. pūjyajī mahārāj ko comāso hove jaṭhe chamcharī kā kāgaj 300 chapāvaṇā. 11. saṇvār meṁ dharmasabhā huī thī eśī sabhā mevār meṁ sālu sāl 1 to honī hī cāhiye. kon 2 se gām? delvāro, khamaṇor, kākaṛolīmoi, jaṭālā, bhādaso, ākolā, rāsmī, saḍālākhora, rāipur, bhīm, badanor, lāvo, saṇvār, mānvalī, jūṇadā, ye 15 gām meṁ tathā khemalī yā gāmā meṁ dharmasabhā honā cāhiye. sant āryājī paṇ vahām padhārnā cāhiya. is meṁ koi jabar bhār bojā nahīm hai. 12. varṣ meṁ ek daphā āvegā. isī sivāy dusre gām ke bhāyā karegā to bhī ho sakegā. isī meṁ jain dharma kā udyot hai. 13. jo koi dīkṣā kā umedvār hove to ājñā pūjya śrī ekliṅgadāsī mahārāj kī samudāy meṁ deṇā cāhiye. lenevālo ko bhī ucīt hai ki apne gurujī kī pās hī saṁyam lenā thīk hai; kāraṇ isī samudāy meṁ sant āryājī kam hai, isse. 14. pakḥī chamcharī pūjya śrī mānmaljī mahārāj kī jāṭī thī usī mujab pūjya śrī ekliṅgadāsī mahārāj kare so karyā jāṇī. jīta-vyavahār āmnāy pramāne. 15. sarva sant āryājī ko nasī[h]at deṇā cāhiye. koi ājñā bahār kalam toṛegā uskā apavād deś 2 meṁ prasiddha karke vandanā vyavahār band karānā cāhiye. 16. ek rupīā kamāve jismeṁ pāv ānā to ātmā kā uddhār ke liye nikālo. jīv-dayā yāne gyān bhaṇḍār meṁ ḍālo. 17. harek samudāy ke santo sevā karnā. 18. hameś sāmāyik ek to karnā ja cāhiye. 19. sarva bhāiyoṁ ko niṣpakṣaṇe se rahnā cāhiye. ityādik jin jin raste se jain dharma kī unnati dīse aise kām avāśya karnā cāhiye” (ebd., S. 15-17).

Teil II, S. 205, Fn. 171: *Am Ende folgende Einfügung*: KĀLURĀM (1911: 11f.) zufolge waren 68 Asketen (16 Mönche, 52 Nonnen) in folgender Weise in Subgruppen unterteilt: Mevār Sampradāya: 6 Mönche (Ekliṅgadās, Jodrāj, Savalāl, Kajoṛīmal, Motīlāl, Chaganlāl [& No. 7: Kālurām]), Dhanrāj Sampradāya: 4 Mönche in Mālva, 5 Mönche in Kāṭhīyāvāḍ. In Mevār waren 32 Nonnen auf 6 Gruppen verteilten (Kamkū: 9, Sarūpām: 5, Baradu: 8, Kasturām: 5, Kesar: 3, Gulābā: 2) und in Mālva 20 Nonnen auf 5 Gruppen (Śaṇagārakavara: 6, Sarekavara: 5, Dolatavara: 4, Phūlā: 3, Keśara: 2).

Teil II, S. 218: *Am Ende folgende Ergänzung*: Den Bemühungen vieler Laien zur Verhinderung der Spaltung des Śramaṇsaṅgh entgegen standen im März 2004 vor allem Pravartaka Sumanmuni (Pañjāb Lavjīṛṣi S.) und Mahāmantrī Saubhāgyamuni (Ekliṅgadās S.), während Rūpcand und Ācārya Śivmuni positiv eingestellt waren und Rūpmuni Kompromissbereitschaft zeigte (Brief Dr. hom. SAṆCETĪ, 12.3.2004).

Teil II, S. 231, Z. 3 von unten: „Granthamālā“ *wird ersetzt durch*: „Granthamālā“, und „Rājasthan“ *wird ersetzt durch*: „Rājasthān“. (Die Ausgabe wird meist zitiert nach: Pradhān Sampādaka Muni MĪSRĪMAL “Madhukar”).

Teil II, S. 232, nach Z. 3: *Einfügen*:

JAYANTĪLĀL, Muni (Pāvan Nīsrā). 1999-2005: Guruprāṇa Āgama Batrīsī. Āśīr-vāda Dātā: Ratilāl Mahārāj [1913-1998]. Mārgadarśaka Sampreraka: Girīś-candra Mahārāj & Janakmuni. Pradhāna Sampādikā: Līlambāī Mahāsati. Rāj-koṭ: Guruprāṇa Phāuṇḍeśan [Übersetzungen in Gujarātī von verschiedenen Nonnen des Goṇḍalgacch Moṭī Pakṣ].

DOŚĪ, Ratanlāl & Pārasmal CAṆḌĀLIYĀ (Sampādaka). 1997: Aṅgapaviṭṭha Suttā-ṇi. Bārasuvaṅgacaucheyacaumūlāvassaya Saṅjno. Byāvar: Akhil Bhāratīya Sādhumārgī Jain Saṃskṛti Rakṣak Saṅgh.

———. 2002: Aṅgapaviṭṭha Suttāṇi. Ekkārasaṅgasaṅjno. Byāvar: Akhil Bhāratīya Sādhumārgī Jain Saṃskṛti Rakṣak Saṅgh.

Teil II, S. 237, Z. 3 von unten: „*dhāl*“ wird ersetzt durch „*dhāl*“.

Teil III, S. 158, Z. 23: *Nach* „Rakṣak Saṅgh“ *folgende Ergänzung*: , dem unter anderem die Aufgabe zugesprochen wurde, die Disziplin der Mönche und Nonnen bzgl. der Regeln des Bettelganges, insbesondere hinsichtlich *ādhākarma* (Pkt. *āhā-kamma*), der Verwendung von Elektrizität, des Betretens und Verlassens einer Ortschaft, etc., mit Hilfe der *sādhu maryādā* zu kontrollieren (ABSSJSRS 1957: 36).

Teil III, S. 164, Z. 16: *Nach* „Gautam Muni“ *folgende neue Fußnote*: ^{130a} Gautam Muni, der inzwischen der von Vinaymuni “Vāgīś” geleiteten Subgruppe des Śramaṇ-saṅgh angehört, sah sich gezwungen, den Jñāngacch zu verlassen, weil er entgegen der Regel des Jñāngacch in Mandasur/M.P. eine Morgenpredigt gemeinsam mit Sureśmuni vom Śramaṇsaṅgh (Divākara Sampradāya) hielt und an anderen gemeinsamen sozio-religiösen Veranstaltungen verschiedener Jaina-Sekten teilnahm und damit, wie es hieß, dem Prestige des Jñāngacch schadete. Nach mehrwöchigen Diskussionen der vierfachen Gemeinden des Jñāngacch in Rājasthān (in Pāli, Bālotarā, etc.) über die Rechtmäßigkeit seines Verhaltens, welches auch von einigen Mönchen verteidigt wurde, verließ er gemeinsam mit Vinaymuni den Orden. Nach einer auf Mt. Abū mit Muni Kanhaiyālāl “Kamal” und Tilokmuni verbrachten Zeit beantragte er über Devendramuni bei Rūpmuni die Aufnahme in den Śramaṇsaṅgh, die ihm gestattet wurde. Er ist ein für sein großes Wissen bekannter Redner. Ein Band seiner Predigten liegt im Druck vor (Interview mit GAUTAM MUNI, Jodhpur, 7.8.2009).

Teil III, S. 165, Z. 4: *Am Ende folgende Ergänzung*: Im Frühjahr 2011 spalteten sich unter der Leitung von dem selbsternannten *gacchādhīpati* Uttammuni 9 Mönche und 139 Nonnen von Prakāśmuni ab und bildeten einen unabhängigen Orden namens Akhil Bhāratīya Jain Sevā Saṅgha mit dem Hauptquartier in Mālegāmv in Mahārāṣṭra und einem eigenen Journal. Der Grund der Spaltung war der Widerstand der leitenden Nonne Kañcan Kaṃvar gegen das Verfahren der Rotation der Mitglieder der Wandergruppen durch den Ordensleiter. Sie wollte die Identität

ihrer Gruppe bewahren und Uttammuni unterstützte sie darin (persönliche Mitteilung Dr. hom. SAÑCETĪ, 12.3.2004).

Teil III, S. 167, Fn. 138, Z. 9 von unten: *Nach* „Bhināy“ *folgende Ergänzung*: , nach Madhukar Muni [siehe MIŚRĪMAL “Madhukar”] (1985: 114, 135-138): Osvāl, 9. *ācārya* des Jaymalgacch 1947 Nāgaur, Entsagung des *ācārya pad* 1952 in Sādaṛī; nach VINAYKUMĀR (1985: 139-143): Śramaṇsaṅgh *pravartaka* 1968, *yuvācārya* 25.7.1979 (2036 *śrāvaṇ śukla* 1) Jodhpur, gest. 26.11.1983 (2040 *kārttik kṛṣṇa* 6) in Nāsik/Mahārāṣṭra. Abweichende Angaben finden sich in JAIN & KUMĀR (2003: 360).

Teil III, S. 176, Z. 16: *Nach* „Uttar.“ *folgende Ergänzung*: Die publizierten Reime (*pad*) in Rājasthānī von RATNACANDRA (1960) behandeln auch praktische Fragen der Verhaltensdisziplin und Argumente und Polemiken gegen die *bheṣadhara* (*veṣadhara*) (S. 76) sowie Kurzbiographien von Mönchen und Laien, insbesondere von Ratnacandras *guru* Gumāṅcand (S. 163-168), z.B. eine präzise Charakterisierung seiner Reformen. Textprobe, S. 165:

sādhu sarva milī karī, kīdho kriyā uddhār;
ājñā nahim jīnrāja rī, eha śithil vyavahār.
kīdho saṃjam nirmalo, baṛalū grām maṃjhār,
nij ātam nīsrārabā, jhālī tap talavār.

Der letzte, im Inhaltsverzeichnis nicht genannte Beitrag bietet auch Informationen über die 54 *cāturmās*-Orte von Ratnacandra und die Hauptereignisse seines Lebens (S. 185f.).

Teil III, S. 180, Fn. 160: *am Ende folgende Einfügung*: Zur Geschichte der Manohar-dās-Tradition siehe auch VIJAYMUNI 1964a, 1964b.

Teil III, S. 181, Fn. 166: *am Ende folgende Einfügung*: Zu dem einst im Pañjāb wandernden Ācārya Raghunāth siehe Muni KHUŚHĀLCANDRA “Jain” [Kuśalcand] (1932).

Teil III, S. 181, Fn. 167: *am Ende folgende Einfügung*: Die Inschrift von Ācārya Pṛthvīcand Samādhi Bhavan in Rājgrha gibt folgende Angaben: Pṛthvīcand (geb. 1883 (VS 1940) Nāranaul/Hariyāṇā, *dīkṣā* 3.5.1901 (1950 *phālgun śukla* 15) Mahendragarh/Hariyāṇā, *dīkṣā-guru*: Ācārya Motīrām, *ācārya* 23.2.1937 (1993 *māgh śukla* 13) Nāranaul, gest. Lohā Maṇḍī 22.1.1976 (2032 *māgh kṛṣṇa* 6), zwei Schüler: Amarmuni, Akhileśmuni (Amarmunis jüngerer Bruder), Schülers-Schüler: Vijaymuni “Śāstrī”, Sureśmuni “Śāstrī”, Jineśmuni “Śāstrī”, Muni Devapriya “Sāhityaratna”).

Teil III, S. 204, Z. 1: „siehe Pratāpcandra-Kṛt *supra*.“ *wird ersetzt durch die im vorliegenden Teil IV gegebenen bibliographischen Angaben zu*: „PRATĀPCANDRA (1911).“