

Protestantische und Post-Protestantische Jaina-Reformbewegungen

Zur Geschichte und Organisation der Sthānakavāsī II¹

Peter Flügel

Vorbemerkung

Im ersten Teil dieser Studie (BIS 13/14) wurde die Vor- und Frühgeschichte der Sthānakavāsī und die Gründung des Śramaṇsaṅgh beschrieben. In Abänderung der auf S. 98 des ersten Teils angekündigten Gliederung behandeln der vorliegende zweite Teil (S. 176f. *infra*) und der folgende dritte Teil die unabhängigen Sthānakavāsī-Traditionen außerhalb Gujarāts, während die Sthānakavāsī-Traditionen in Gujarāt in einem vierten Teil dargestellt werden sollen (Näheres auf S. 177). Die vorliegende Untersuchung enthält darüberhinaus Korrekturen und Ergänzungen zum ersten Teil, die durch die Erschließung neuer Quellen ermöglicht wurden (S. 232-240). Sie stellt insofern keine unmittelbare Fortsetzung von Teil I dar.²

¹ Ich danke meinen Hauptinformanten Ācārya Śivmuni, Pravartaka Umeśmuni, Pravartaka Muni Rūpcand “Rajat”, Muni Amareś, S.L. Bhaṇḍārī, Rajeś Bordiā, Nemīcand Choprā, Maṅgilāl Jain, Khubilāl P. Kavedia, Uttamcand Ḍāgā, Anokhīlāl R. Dhokā, Naḡīnlāl S. Jhamar, Sohanlāl Sañcetī (Śramaṇsaṅgh), Paraśmuni, Mānmuni (Dharmadāsa Sampradāy). Für das Lesen des Manuskripts bin ich Kornelius Krümpelmann zu Dank verpflichtet. Mein besonderer Dank gilt Professor Bruhn für seine konstruktiven Hinweise zu früheren Fassungen des Manuskripts.

² Alle Saṃvat-Daten wurden mechanisch mit dem Computerprogramm von M. YANO und M. FUSHIMI umgerechnet. Die dabei aufgrund der Nichtberücksichtigung unterschiedlicher kalendrischer Systeme resultierenden Unschärfen seien an dieser Stelle deutlich hervorgehoben. Andererseits können alle im Text genannten Daten mit Hilfe desselben Computerprogramms in die ursprünglichen Saṃvat-Daten zurück konvertiert werden. Siehe Teil I (BIS 13/14: 41, Fn. 7).

Unabhängige Sthānakavāsī-Traditionen außerhalb Gujarāts

Neben dem in Nordwest- und Zentralindien dominierenden Śramaṇsaṅgh und den Sthānakavāsī-Traditionen in Gujarāt gibt es heute eine Reihe unabhängiger Sthānakavāsī-Traditionen, die insbesondere in Rājasthān, Mālvā, dem Pañjāb und in Delhi von Einfluss sind. B.U. JAIN zufolge existierten 1996 etwa fünfzehn unabhängige Sthānakavāsī-Traditionen (*svatantra sampradāya*), von denen sieben unter der Leitung je eines *ācārya* standen. Der *sampradāya* Status von Splittergruppen, die sich nicht durch Initiations- und/oder Sukzessionsverfahren reproduzieren, ist dabei nur nominell und die Grenze zu den allein wandernden Asketen (*egalla vihāri*) fließend.³ Den Mitgliedszahlen nach sind die unabhängigen Traditionen zusammengenommen fast ebenso groß wie der Śramaṇsaṅgh. TAFEL II bietet einen demographischen Überblick über die im Folgenden dargestellten Gruppen.⁴

Wie die Bezeichnung „unabhängige Traditionen“ andeutet, definieren sich die Gruppen außerhalb Gujarāts in erster Linie negativ durch ihre Beziehung zum Śramaṇsaṅgh, von dem sich die meisten dieser Gruppen abspalteten. Die Mehrzahl dieser Traditionen wurde schon im 18. oder 19. Jahrhundert gegründet. Bis auf den Jñāngacch traten alle Gruppen im Jahre 1952 in den Śramaṇsaṅgh ein, innerhalb dessen formaler Struktur sie ihre Identität bewahren konnten, doch re-etablierten später ihre Unabhängigkeit durch erneute Abspaltungen. Die unabhängigen Traditionen können entsprechend untergliedert werden in schon „früher existierende“ bzw. „alte Traditionen“ (*bhūtapūrvā sampradāya*) und „Neugründungen“ (*naya sampradāya*) (DEVENDRAMUNI 2000: 21). Als Neugründungen können, neben dem Śramaṇsaṅgh, die vier auf die radikalen Modernisierer Amarmuni und Suśīlmuni (Gründer des Arhat Saṅgh) zurückgehenden Gruppen gelten, die bewusst auf unorthodoxe doktrinäre und institutionelle Grundlagen gestellt wurden (sie lassen z.B. die Benutzung moderner Verkehrs- und Kommunikationsmittel zu). Äußerlich unterscheiden sich ihre Mitglieder zumeist nicht von anderen Sthānakavāsī-Asketen. Einflussreiche Asketen, wie Suśīlmuni und Sādhvī Candanākumārī, haben jedoch nach der Abspaltung das obligatorische permanente Tragen der Mundmaske aufgegeben.

³ Zu den *egalla vihāri* siehe Vav 1.25-27, SCHUBRING 1935: § 157, SCHUBRING & CAILLAT 1966: 57f.

⁴ Mit wenigen Ausnahmen sind nur Gruppen mit mehr als zwei Mitgliedern aufgeführt worden, nicht einzeln oder zu zweit wandernde Asketen, die sich von größeren Gruppen abgespalten haben oder ausgeschlossen wurden. In der Tabelle bedeutet „-“ entweder „0“ oder „keine Angaben“. Die für das Jahr 1996 aufgeführten *sādhvī* des Amarmuni Sampradāya I (Vīrāyatan) wurden von B.U. JAIN nicht mehr zu den Jaina-Traditionen gerechnet und in der Liste von 1996 ignoriert. Daraus erklärt sich die Differenz zu seiner Zahl von insgesamt 852 Mönchen und Nonnen.

TAFEL II

Sādhu und Sādhvī der unabhängigen Traditionen außerhalb Gujarāts 1987, 1990 und 1996

Sampradāya	Ācārya/Gacchādhipati	Cāturmās-Orte			Sādhu			Sādhvī			Summe		
		1987	1990	1996	1987	1990	1996	1987	1990	1996	1987	1990	1996
1. Dharmadāsa	Mānmuni	8	7	8	6	6	6	19	21	23	25	27	29
2. Jñāngacch	Campālāl	53	61	72	40	42	47	240	255	306	280	297	353
3. Jaymalgacch	Ācārya Śubhcand	8	9	8	6	5	5	32	31	26	38	36	31
4. Ratnavamś	Ācārya Hīrācand	10	9	9	18	16	9	34	35	40	52	51	49
5. Vardhamān V.	Śītalrāj	-	1	1	-	3	2	-	-	-	-	3	2
6. Amarmuni I ⁵	Ācārya Sādhvī Candanā	7	9	1	15	13	-	8	9	10	23	22	10
7. Amarmuni II	Ācārya Vimalmuni ⁶	-	-	3	-	-	7	-	-	-	-	-	7
8. Māyārām I	Sudarśanlāl	6	6	7	26	25	30	-	-	-	26	25	30
9. Māyārām II	Rāmkrṣṇa	1	1	1	5	6	9	-	-	-	5	6	9
10. Sādhumārgī	Ācārya Nānālāl	49	51	51	46	41	31	211	233	254	257	274	285
11. Śāntikrāntī	Śāntimuni ⁷	-	-	3	-	-	11	-	-	-	-	-	11
12. Nānagacch	Ācārya Sohanlāl	4	2	4	4	6	5	15	11	12	19	17	17
13. Hagāmīlāl	Ācārya Abhaykumār	3	3	1	2	2	3	3	3	-	5	5	3
14. Arhat Saṅgh I	Saubhāgyamuni ⁸	2	-	2	2	-	6	-	-	-	2	-	6
15. Arhat Saṅgh II	Sādhvī Dr. Sāghanā ⁹	2	-	3	-	-	-	6	-	8	6	-	8
Sonstige ¹⁰		21	13	15	16	12	15	18	5	18	34	17	33
Summe		175	172	189	186	177	186	586	603	697	772	780	883

(Quelle: B.U. JAIN 1987 II: 23-42, 73f.; 1990 II: 27-53; 1996 II: 39-86, 305f.)

⁵ Heute: „Vīrāyatan“.

⁶ Im Jahre 1999 verblieben nur Upādhyāya Īśvarmuni und Raṅgmuni, die im Pañjāb *cāturmās* verbrachten (B.U. JAIN 1999: 365).

⁷ Die Daten für 1996 sind unvollständig. Der Gruppe gehörte zumindest eine *mahāsati* an.

⁸ Im Jahre 1999 wurden die Mönche von Yuvācārya Amarandra geleitet. Zehn „allein wandernde“ Asketen sind unter „Sonstige“ gefasst.

⁹ Für das Jahr 1990 liegen keine Angaben vor.

¹⁰ Die Zuverlässigkeit der Angaben über allein wandernde Asketen schwankt von Jahr zu Jahr. Die Kategorie umfasst abgespaltene und allein oder zu zweit wandernde Asketen des Jñāngacch (1996: Vinaymuni, Rāmmuni, Rājendramuni), Ratnavamś (1996-1999: Jñānmuni), Jaymalgacch (1990: Rṣabhcaran), Sādhumārgī S. (1996-1999: Mahendramuni, Aśokmuni, Sādhvī Sarojśrī), Śramaṅsaṅgh (1996: Pradīpmuni, Yuvācārya Madhukarmuni, Citarāñjanmuni, Prakāśmuni „Prasānt“ mit einem *muni*, Lakṣmaṅmuni mit Hīrāmuni) und zwei unabhängige Nonnengruppen des Jaymalgacch (1996-1996: Śīlprabhā, Dr. Caranprabhā, Candanprabhā, Niyamprabhā) und des Śramaṅsaṅgh (?) (1996-1999: Prītisudhā und 13-15 Nonnen). Der Mönch Tilokmuni wanderte 1996 mit dem Ajrāmar Moṭā Pakṣ (B.U. JAIN 1996: 83-86).

Auch deshalb wurden die Mönche und Nonnen des Amarmuni Sampradāya und des Arhat Saṅgh in dem 1987 redigierten Verhaltenskodex (*samācārī*) des Śramaṇsaṅgh¹¹ ausdrücklich aus der Definition rechtgläubiger „Sthānakavāsī“-Asketen ausgeschlossen, und als „Pseudo-Asketen“ bezeichnet, die nur die Kleider (*bheṣa*) der Sthānakavāsī tragen, doch nicht deren Regeln folgen, und daher unbedingt gemieden werden sollten.¹² B.U. JAIN (1996: 364f.) klassifiziert die Neugründungen (darunter auch den weniger unorthodoxen Nav Terāpanth) neuerdings unter der Bezeichnung Pragatiśīl Vicārak Vāhan Vihārī Svatantra Vicaraṇ Karne Vāle, oder „unabhängig wandelnde progressive Denker, die Fahrzeuge für ihre Reisen verwenden“. Eine solche Verhärtung der Fronten fand jedoch erst statt, nachdem die radikalen Modernisierer aus dem Śramaṇsaṅgh austraten, um alternative Organisationen zu gründen, die mit dem Śramaṇsaṅgh und den (erneut) unabhängigen „alten“ Traditionen in offene Konkurrenz traten. Bei den Abspaltungen, sowohl der „orthodoxen“ alten Traditionen als auch der radikalen „Modernisierer“, standen Meinungsverschiedenheiten über weltanschauliche und organisationstechnische Fragen im Vordergrund. Alle Schismen erfolgten in Reaktion auf bestimmte institutionelle Reformen innerhalb des Śramaṇsaṅgh. Ohne einen Überblick über die Gruppenstrukturen und die politische Dynamik innerhalb des Śramaṇsaṅgh sind sie daher nicht zu verstehen. Einer Untersuchung über die Geschichte und Organisation der einzelnen unabhängigen Gruppen muss somit eine Analyse ihrer Schismogenese vorangestellt werden.

Śramaṇsaṅgh-Reformen und Abspaltungen

Die institutionelle Entwicklung des Śramaṇsaṅgh zwischen 1952-2002 kann in fünf Phasen gegliedert werden, die jeweils durch die Resolutionen der Asketenversammlungen in Sāḍarī (27.4.-6.5.1952), Sojat (17.1.-30.1.1953), Bhīnāsar (16.2.-6.4.1956), Ajmer-Sikhar (16.3.1964) und Puṇeṁ (2.5.-13.5.1987) eingeleitet wurden; siehe S. 5-22). Die fünf Perioden unterscheiden sich durch die vorherrschenden Organisationsstrukturen, vor allem hinsichtlich des obersten Entscheidungsgremiums: (1) Delegiertenversammlung (*pratinidhi maṇḍal sammelan*), (2) Kabinett (*mantrī maṇḍal*), (3) Verwaltungskomitee (*sañcālak maṇḍal*), (4) Kreis der Gruppenaufseher (*gaṇa pravartak maṇḍal*), und (5) Kreis der Regionalaufseher (*kṣetrīya pravartak maṇḍal*).

¹¹ Die erste Samācārī wurde 1953-1956 verfasst (MODĪ 1987: 176-181). Siehe auch MĪSRĪMAL 1972.

¹² „jo vyakti bheṣ to sthānakavāsī jain sādhu-sādhvī kā rakhe kintu tadanurūp maulik ācaraṇ bhī na kare, luñcan na kare, vāyuyān, moṭarkār, rel ādi bāhan meṁ vihār kare aise hī anyānya sādhwācār viruddha pravṛtti kare unke sāth śramaṇsaṅghīya sant-satī leś mātra bhī sambandh sampark na rakhe“ (AISJC 1987: 65).

Sādarī 1952: Demokratie und Oligarchie

Das Ziel der Gründungsversammlung in Sādarī war der Aufbau eines gemeinsamen institutionellen Rahmens für alle Gruppen des Śramaṇsaṅgh, wobei einige Asketen, insbesondere Muni Pannālāl (1888-1968) von der Jīvrāj-Tradition, die Meinung vertraten, dass die alten Gruppen ganz aufgelöst werden sollten, um die Bildung einer neuen Einheitsorganisation (*ekī saṅgh*) zu ermöglichen (HASTĪMAL 1971: 103f.). Diese Forderung setzte sich jedoch nicht durch. Stattdessen wurde an dem bewährten „demokratischen“ Repräsentationssystem festgehalten, welches, im Vorfeld der Versammlung von Ajmer im Jahre 1933, auf den Regionalversammlungen der Pañjābī-, Gujarātī- und Rājasthānī-Traditionen in Hoṣiyārpur, Rājkoṭ und Pālī in den Jahren 1931-1932 entwickelt wurde.¹³

In Ajmer waren, im Gegensatz zu allen späteren Versammlungen, Repräsentanten fast aller Sthānakavāsī-Orden vertreten. Nur allein wandernde (*egalla vihāri*) und ausgeschlossene (*sampradāy se bāhar*) Asketen waren nicht eingeladen, da im Namen der Einheit die Unterordnung unter eine Ordensdisziplin ausdrücklich prämiert wurde. Den Laien wurde nahegelegt, solche Asketen nicht zu ehren,¹⁴ obwohl

¹³ Die im Folgenden dargestellte Chronologie der Ereignisse vor der Versammlung in Ajmer ergänzt die Informationen, die in Teil I dieser Studie (BIS 13/14, S. 85, Fn. 86) vorgelegt wurden: 8.-10.4.1931 (1988 *caitra kṛṣṇa* 6-8): Pañjāb Prānt Sammelan in Hoṣiyārpur (Amarasiṅha S.); 11.-12.10.1931: auf Anraten von Ācārya Sohanāl von der Pañjāb Lavjīrṣi-Tradition entschied das AISJC General Committee in Delhi Zeitpunkt und Ort des ersten *bṛhat sādhu sammelan*; 2.5.1931 (1988 *vaiśākh śukla* 15): Līmbḍī Moṭā Pakṣ Sādhu Sammelan in Līmbḍī; 8.5.1931 (1988 *vaiśākh kṛṣṇa* 6): Līmbḍī Moṭā Pakṣ Sādhu Sammelan in Līmbḍī; 8.-10.5.1931 (1988 *vaiśākh kṛṣṇa* 6-8): Gurjār Śrāvaka Samiti Sammelan in Līmbḍī; 10.5.1931 (1988 *vaiśākh kṛṣṇa* 8): Ācārya Gulābcandra *cādar mahotsav* in Līmbḍī; 20.2.1932: Pañjāb Prānt Sādhu Sammelan; 1.-7.3.1932 (1988 *māgh kṛṣṇa* 9-15): Gujarātī Sthānakavāsī Sādhu Sammelan in Rājkoṭ; 10.-12.3.1932 (1988 *phālgun śukla* 3-5): Mārvār Prāntīya Sādhu Sammelan in Pālī; 9.6.1932 (1989 *jyēṣṭh śukla* 5): Rṣi S. Sādhu Sammelan in Indaur (Amolakṛṣi *ācārya pad*); 11.-13.10.1932 (1989 *aśvin śukla* 12-13) Marudhar Śrāvaka Sammelan in Bagrī; 5.-6.12.1932 (1989 *mārgaśīrṣ śukla* 8-9): Dariyāpurī S. Sādhu Sammelan in Kalotrā; Dezember 1932 (1989 *pauṣ kṛṣṇa*): Rṣi Sampradāya Sādhu Sammelan in Pratāpgarh (Mālvā); Dezember 1932: Ratancand S. Sammelan in Mahendragarh (Motīrām *ācārya pad*); 11.1.1933 (1989 *pauṣ śukla* 15): Kacch Āṭh Koṭi Pakṣ Sādhu Sammelan in Māṇḍvī; 14.-16.1.1933 (1989 *māgh śukla* 3-5): Mārvār Prāntīya Sādhu Sammelan in Byāvar; 26.2.1933 (1989 *phālgun śukla* 2): Mannālāl S. Sādhu Sammelan in Bhīlvārā; 5.-19.4.1933 (1990 *caitra śukla* 10 - *caitra kṛṣṇa* 10): Bṛhat Śramaṇ Sammelan in Ajmer. Siehe hierzu die maßgebende Darstellung von JAUHRĪ 1946: 51-119. Vgl. AISJC 1956c: 143-160, P. JAIN 1989: 61-63.

¹⁴ Nach dem Vorbild der auf den Regionalversammlungen festgelegten Regeln wurden dazu folgende Vorschriften festgelegt: “(2) *ek se adhik jo guru athavā ācārya kī ājñā binā svatantra vicarte haiṁ aise munirājom ko ek varṣ ke andar apnī apnī sampradāy meṁ athavā anya sampradāy meṁ mil jānā cāhiye. aisā karne vāle sādhu-sammelan kī ājñā meṁ gine jāyengeṁ anyathā aise munirājom ke sāth ekal-vihārī kā bartāv śrī saṅgh kar sakegā. ... (4) sampradāy ke ācārya tathā kāryavāhak kī ājñā binā vicarne vāle sādhu-sādhviyom kā vyākhyān caturvidh śrī saṅgh nahīm sune*

viele der anerkannten Gruppen selbst erst unter dem Eindruck der Einigungsbewegung administrative Hierarchien und schriftlich fixierte Ordensregeln einführten.

Insgesamt besuchten 238 Mönche, 40 Nonnen und etwa 50.000 Laien die Versammlung in Ajmer (AISJC 1956c: 166). Aus dem Kreis der 76 offiziellen Delegierten der 26 vertretenen Orden wurde zunächst ein Entscheidungskomitee von 21 führenden „kompetenten“ Mönchen bestimmt. Dieses Komitee entschied, einen engeren Kreis von 38 „neutralen“ und „neuen Gesichtspunkten aufgeschlossenen“ Delegierten (*pratinidhi*) nach folgendem Schlüssel zu bilden: 1 männlicher Delegierter für Orden mit 1-21 Asketen, 2 für 21-51 Asketen (Ṛṣi S., Līmbḍī Moṭā Pakṣ, Kacch Āṭh Koṭī Moṭā Pakṣ), 3 für 51-81 Asketen (Dharmadāsa S.), und 4 für Orden mit mehr als 81 Asketen (Sādhumārgī, Pañjāb Lavjīṛṣi S.).¹⁵ Aus dem Kreis der 38 wurden wiederum 5 Regionalvertreter bzw. „Minister“ (*mantrī*)¹⁶ und ein „Präsident“ (*adhyakṣa*) (Sohanlāl) selektiert, die für den friedlichen Umgang der Asketen der verschiedenen Gruppen untereinander verantwortlich waren. Es wurde u.a. festgelegt, dass Asketen aller Traditionen in allen Regionen wandern dürfen,¹⁷ sich während *cāturmās* nur eine Gruppe in einem Feld (*kṣetra*) aufhalten solle, Asketen anderer Traditionen sich nur mit Erlaubnis des Leiters (*mukhya*) der anwesenden Gruppe an einem Ort aufhalten und die Regeln der gastgebenden Tradition respektieren sollen,¹⁸ und dass alle dabei auftretenden Probleme von den *mantrī* gelöst werden sollen. Darüberhinaus wurden verschiedene Arbeitsgruppen aus dem Kreis der 76 Delegierten gebildet, z.B. ein Komitee für Sozialreform (*sāmājjik sudhār*).¹⁹ Die betreffenden Regeln wurden

tathā un kā pakṣ bhī nahīm kare. cāritravān ko karne yogya vidhi-vandan yā satkāṛ nahīm kareṃ, makān va āhār-pānī kī manāī nahīm hai” (AISJC 1956c: 172). Die gleichen Regeln wurden 1952 in Sādaṛī ratifiziert, wo solchen Asketen der Eintritt in den Śramaṇsaṅgh nahegelegt wurde (ebd., S. 192f.). Zur Kritik des neuen „Sektierertums“ siehe u.a. MODĪ 1987: 206.

¹⁵ Siehe AISJC 1956c: 168. Die Regionalversammlungen in Hoṣiyārpur und Pālī verwendeten folgenden Schlüssel: 1 männlicher Delegierter für Orden mit 1-10 Asketen, 2 für 11-20 Asketen, 3 für 21-30 Asketen, und 4 für Orden mit mehr als 31 Asketen. Sie ernannten zusätzlich jeweils einen der Delegierten (*pratinidhi*) zum Sekretär (*mantrī*) und einen zum Aufseher (*pravartaka*), während in Rājkoṭ jeweils nur ein *mantrī* und ein Vorsitzender (*adhyakṣa*) des gesamten *mantrī gaṇ* bestimmt wurden (ebd., S. 144, 151).

¹⁶ 1. Gujarāt, Kāṭhiyāvāḍ, Kacch: Ratnacandra; 2. Pañjāb: Ātmārām; 3. Dakṣiṇ Prānt: Ānandṛṣi; 4. Mevār, Mālvā: Hastīmal; 5. Mārvār: Chaganlāl (AISJC 1956c: 169).

¹⁷ AISJC 1956c: 178.

¹⁸ “*kṣetra vibhāg - ek sampradāy ke cāturmāsik kṣetra kī maryādā meṃ anya sampradāy ke muniyoṃ ko rahnā ho to ve us sampradāy ke mukhya muni kī sammati se raheṃ aur sampradāy kī paramparā ke viruddha prarūpaṇa nahīm kareṃ*” (AISJC 1956c: 173).

¹⁹ AISJC 1956c: 170.

überwiegend von den in den vorausgehenden Regionalversammlungen gefassten Beschlüssen übernommen.²⁰

An der Versammlung in Sāḍarī nahmen 35.000 Laien und 238 führende Mönche teil, darunter 54 Delegierte (*pratinidhi maṇḍal*) von 22 Orden (je nach Größe maximal fünf Delegierte). Aus deren Mitte wurde, nach langer Diskussion, ein fünfzehnköpfiges Komitee von Wahlmännern (*viṣay nirdhāraṇī kameṭī*) gewählt,²¹ das die Regeln, die Komitees und die Amtsträger des Śramaṇsaṅgh aus dem Kreis des *pratinidhi maṇḍal* bestimmte. Nach einer langen Debatte wurde „einstimmig“ festgelegt, dass Mehrheitsentscheidungen (*mat gaṇanā*) zulässig sind.²² Das Komitee entschied, dass die Mitglieder des neu gegründeten Śramaṇsaṅgh elf der zwölf in Samavāya 12 festgelegten Regeln der Mitgliedschaft in der Gruppe (*saṃbhoga*) befolgen sollten, wie z.B. das Teilen von Ausrüstungsgegenständen, Unterkünften, Texten, gegenseitige Dienste und „*kit[t]ikamma*“, gemeinsame Studien und Predigten, sowie „freiwillig“ die zwölfte Regel: das Teilen von Nahrung und Wasser.²³ Es wurde festgelegt, dass der Śramaṇsaṅgh von einem *ācārya* (Ātmārām), einem *upācārya* (Gaṇeśīlāl) und einem Regierungskabinett (*mantrī maṇḍal*) von sechzehn für drei Jahre gewählten Ministern (*mantrī*) für acht Ressorts unter dem Vorsitz eines *pradhān mantrī* (Ānandṛṣi) und seiner beiden Assistenten (*sahamantrī*) (Hastīmal und Pyārcand) geleitet wird.²⁴ Gleichzeitig wurde Indien in elf Regionen (*prānt*) gegliedert, die jeweils von

²⁰ Die Goṇḍal-, Barvālā- und Kacch Āṭh Koṭi Choṭī Pakṣ-Traditionen konnten aus Mangel an Mönchen (Goṇḍal Saṅghāṇī) oder aus Gesundheitsgründen keine Delegierten entsenden (AISJC 1956c: 165f.).

²¹ Ānandṛṣi, Hastīmal, Pyārcand, Amarcand, Indramal, Śrīmal, Premcand, Lālcand, Saubhāgyamal, Miśrīmal “Madhukar”, Suśīlkumār, “Marudhar Keśarī” Miśrīmal, Ambālāl, Madanlāl, Puṣkarmuni (AISJC 1956c: 186).

²² “*bahut vicār vimarś ke bād sarvānumati se yah nirṇay kiyā gayā ki - voṭiṅg (mat gaṇanā) pratyakṣa meṃ bhī liye jā sakte haiṃ*” (ebd.).

²³ Die Gurjār Sādhu Samiti legte am 1.-7.3.1932 in Rājkoṭ fest, alle zwölf *saṃbhoga* Regeln zu praktizieren, mit Ausnahme des Gebens von Utensilien (*dāyaṇā*), des Leistens von Diensten (*abbhūṭṭhāṇa*) und des “*kit[t]ikamma*” (Samavāya 12). Die Marudhar Sādhu Samiti legte am 10.-12.3.1932 in Pālī fest, dass bis auf das Teilen von Nahrung und Wasser (*bhattapāṇa*) alle zwölf *saṃbhoga* Grenzen für die sechs vertretenen Traditionen aufgehoben werden (AISJC 1956c: 147, 156, No. 21). Das partielle Aufheben der *saṃbhoga* Grenzen impliziert die teilweise, doch nicht vollständige, Integration in eine übergeordnete Gruppe (*gaṇa*); ein Prozess, der im Jahre 1932 in Mārvār offenbar weiter fortgeschritten war als in Gujarāt, aber selbst heute innerhalb des Śramaṇsaṅgh nicht abgeschlossen ist. Vgl. SCHUBRING 1935: § 139.

²⁴ Insgesamt wurden achtzehn Mönche für acht Bereiche verantwortlich gemacht: *prāyaścitta*: Ānandṛṣi, Hastīmal; *dīkṣā*: Samarthamal, Sahastramal; *sevā*: Śuklacand, Kiśanlāl; *cāturmās*: Pyārcand, Pannālāl; *viḥār*: Motīlāl (Mevār), “Marudhar Keśarī” Miśrīmal; *ākṣep nivārak*: Pṛthvīcand, “Marudhar Keśarī” Miśrīmal; *sāhitya śikṣaṇ*: Ghāśīlāl, Hastīmal, Puṣkarmuni; *pracār*: Premcand,

dem *ācārya* und von zehn der dreizehn *mantrī* (alle außer Ānandṛṣi, Hastīmal und Motīlāl) verwaltet wurden. Die Regionen wurden nicht in Form zusammenhängender Territorien definiert, sondern durch Listen bzw. „Linien“ spezifischer Orte (*nagarā-valī*) und Landschaften (*kṣetra vibhāg*), die in etwa den Einflusszonen der Herkunftstraditionen der *mantrī* entsprachen.²⁵ Darüberhinaus wurden Ausschüsse zur Lösung von doktrinären Konflikten und Fragen der Regelangleichung gebildet.²⁶

Die Art und Weise der Selektion und die Macht der Kabinettsmitglieder rief jedoch Proteste hervor, sowohl von Seiten orthodoxer Kreise, die die Unabhängigkeit der Gründertraditionen innerhalb des Śramaṇsaṅgh bewahren wollten, als auch von radikalen Modernisierern, wie Muni Suśīlkumār, die sich gegen die Einschränkung der Redefreiheit und die zugunsten der etablierten Mönche manipulierten Entscheidungsverfahren aussprachen. Die radikalen Modernisierer forderten vergeblich eine Demokratisierung des Wahlverfahrens unter Einbeziehung aller, also auch der jüngeren Asketen, zumindest innerhalb des *pratinidhi maṇḍal*, und die Aufhebung des Vetorechts der etablierten Mönche.²⁷ Die 40 Nonnen, die erstmals eine „Vollversammlung“ der Sthānakavāsī-Asketen besuchen durften, wurden weder in die Diskussionen noch in die Entscheidungsverfahren einbezogen.

Auch die Wahl des von Muni „Mālav Keśarī“ Saubhāgyamal (der selbst eine Kandidatur abgelehnt hatte) mit Hinweis auf dessen „literarische Leistungen“ vorgeschlagenen Ātmārām (1882-1962) zum *ācārya* war nicht unumstritten, da dieser inzwischen erblindet war. Letztlich war seine Wahl eine Kompromisslösung, denn von Hastīmal wurde zuerst Gaṇeśīlāl (1890-1962) vorgeschlagen, der anschließend

Chaganlāl (Marudhar), Phūlcand (AISJC 1956c: 188f.). Diejenigen Mönche, die den *mantrī maṇḍal* vor 1956 verliessen, sind durch Unterstreichung gekennzeichnet (ebd., S. 197, vgl. SUŚILKUMĀR 1959: 521). Siehe auch Teil I (BIS 13/14: 86, Fn. 87).

²⁵ Alvar, Bharatpur: Pṛthvīcand; Pañjāb, Jaṅgal Pradeś [? Pakistan - der Begriff wurde in den Jahren nach 1949 offenbar zur Bezeichnung der nordwestlichen Regionen des heutigen Rājasthān verwendet]: Śuklacand; Dillī, Hariyāṇā: Premcand; Bīkāner, Sthalīprānt: Sahastramal; Mārvār, Gauṛavār: Mīśrīmal; Ajmer, Mevār, Kīśangarh, Jaypur, Toṅk, Mādhapur etc.: Pannālāl; Madhya Pradeś (C.P.), Mahārāṣṭra: Kīśanlāl; Madhya Bhārat, Mumbaī, Gvāliyar, Koṭā etc.: Pyārcand; Karnāṭak, Madrās, Āndhra, Maisūr: Phūlcand; Mevār, Pāñc Mahal: Puṣkarmuni; Gujarāt, Kāṭhiyāvāḍ: unter zentraler Verwaltung (*kendra vyavasthā*) (CANDANĀKUMĀRĪ 1964: 235f.).

²⁶ Dem Ausschuss für Konfliktlösung gehörten an: Gaṇeśīlāl, Ānandṛṣi, Hastīmal, Śuklacand, Kastūrcand, Upādhyāya Amarmuni, „Marudhar Keśarī“ Mīśrīmal, Suśīlkumār (SUŚILKUMĀR 1959: 522f.).

²⁷ „... *adhyakṣa kā cunāv karnā hai; nām cun diye gaye. merī or se adhikārom kī vyākhyā māṅgī jā rahī hai, ant mem 'vīto' pāvar kā adhikār dekar keval darśak sādhuom kī upasthiti svīkār kar lī jāī hai. dalīl yah thī ki jis sādhu-varḡ ko in vidhānom kā pālan karnā hai unhem kyom na baiṭhne diyā jāe kintu ve bol nahīm sakte, bolne kā adhikār to keval pratinidhiyom ko hī rahegā. am jantā mem sammelan kyom nahīm kar liyā jātā?*“ (SUŚILKUMĀR, in SUMANTABHADRA 1974: 31).

zum *upācārya* gewählt wurde und später die eigentliche Regierungsarbeit leistete (MODĪ 1987: 101f.). Das gleiche Muster wiederholte sich 1987 in Puṇem, wo ebenfalls - um Konflikte zu vermeiden - ein *yuvācārya* und ein *upācārya* gewählt wurden, die nach dem Tod von Ācārya Ānandṛṣi (1900-1992) gemeinsam der Organisation vorstehen sollten. Die sich aus der doppelten Führerschaft ergebenden unklaren Entscheidungskompetenzen erwiesen sich als eine Hauptursache für die strukturelle Instabilität des Śramaṇsaṅgh. Es dürfte zudem kein Zufall gewesen sein, dass die Vertreter der beiden größten Traditionen die Führung des Śramaṇsaṅgh übernahmen.²⁸

Sojat 1953: Kabinett und Quorum

Auf der Versammlung in Sojat am 17.1.-30.1.1953 (2009 *māgh śukla* 2 - 2009 *māgh kṛṣṇa* 1) begannen die *mantrī* ihre Arbeit. Dem Treffen wohnten keine Laien, sondern nur elf Mitglieder des Kabinetts (*mantrī maṇḍal*) und drei weitere führende Mönche - Samarthamal, Amarmuni und Madanlāl - bei. Sie bemühten sich insbesondere darum, Lösungen für die technischen Probleme der Vereinheitlichung der Textinterpretation,²⁹ der Verhaltensregeln, der rituellen Praktiken und der Bußordnung zu finden (HASTĪMAL 1971: 105). Im Vordergrund stand das Problem der Schaffung eines gemeinsamen Ritualkalenders (*tithi patrikā*) und die heute noch unabgeschlossene *sacitt-acitt* Debatte. Die Frage des Verhältnisses von Zentralisierung (*kendrīkaraṇ*) und Dezentralisierung (*vikendrīkaraṇ*) innerhalb der Organisation wurde ebenfalls erörtert. Ohne eine abschließende Entscheidung wurde diskutiert, ob die neu geschaffene Sukzessionslinie (*ācārya paramparā*) der Leiter des Śramaṇsaṅgh mit den alten Abstammungslinien (*śiṣya paramparā*) koexistieren sollte oder ob dem *ācārya* allein das Recht eingeräumt werden sollte, Schüler zu initiieren, um so eine unilineale geistliche Abstammungslinie zu schaffen (SUŚĪLKUMĀR 1959: 532).

Fünf führende Mitglieder des Śramaṇsaṅgh - Gaṇeśīlāl, Ānandṛṣi, Hastīmal, Amarmuni und Madanlāl - verbrachten anschließend gemeinsam *cāturmās* in Jodhpur und blieben noch weitere Monate zusammen, um Integrationsprobleme zu lösen, ohne jedoch in allen Fragen eine Einigung zu erzielen (ebd., S. 530). Da die meisten Mitglieder des Kabinetts und des *pratidinidhi maṇḍal* abwesend waren, stellte sich vor allem die Frage, ob ein Quorum von vier bis fünf Mönchen die Entscheidungen zur Vereinheitlichung der Regeln allein treffen könne. Etwa die Hälfte der Mitglieder des

²⁸ Zu den Zahlen im Jahre 1933 siehe JAUHRĪ 1946: 345.

²⁹ Zur Entscheidung strittiger Punkte wurde ein spezielles Komitee zur Reform der Schriften gebildet: die Akhil Bhāratīya Sthānakavāsī Jaina Śāstroddhār Samiti.

mantrī maṇḍal waren dafür,³⁰ da ihnen der *mantrī maṇḍal* in Sojat ausdrücklich die Befugnis dazu gegeben hatte. Die andere Hälfte - insbesondere die abwesenden *mantrī* - vertrat die gegenteilige Meinung, mit dem Hinweis auf das in Sādaṛī festgelegte Quorum von 75% und die Notwendigkeit, alle Beschlüsse in „demokratischer Weise“ der Delegiertenversammlung vorzutragen (AISJC 1956c: 198-200, HASTĪMAL 1971: 106).

Die Präsenz des speziell eingeladenen Leiters des Jñāngacch, *gacchādhipati* Samarthamal, der weder dem Śramaṇsaṅgh beigetreten war noch der Versammlung in Sādaṛī persönlich beigewohnt hatte, aber dennoch zum *mantrī* gewählt wurde, gab dem Treffen eine besondere Note. Samarthamal wurde aufgefordert, ebenfalls das Eintrittsformular (*pratijñā patra*) zu unterschreiben. Er war jedoch nicht bereit, die Unabhängigkeit seines Ordens aufzugeben, obwohl er darauf hingewiesen haben soll, dass die neue monastische Hierarchie des Śramaṇsaṅgh - ein *ācārya* und ein mit erheblicher Disziplinargewalt ausgestatteter *mantrī maṇḍal* - nicht den Schriften widerspreche.³¹ Man muss hier wohl zwischen den Zeilen lesen (wie immer bei den spärlichen und selbstzensierten Berichten über monastische Kontroversen), denn Samarthamal und der Jñāngacch nahmen an weiteren Veranstaltungen des Śramaṇsaṅgh nicht mehr teil.

Bhīnāsar 1956: Zentralisierung und Fragmentierung

Die Mitglieder des *mantrī maṇḍal* fassten in Sojat 33 Beschlüsse, von denen 25 im Jahre 1956 auf der Wandervollversammlung im Umkreis von Bīkāner publik gemacht und zur Diskussion gestellt wurden (AISJC 1956c: 198). An der Hauptversammlung in Bhīnāsar nahmen 51 Delegierte von 20 Gruppen des Śramaṇsaṅgh teil und weitere 136 Mönche und 166 Nonnen.³² In Nokhā wurden zunächst die Mitglieder des

³⁰ Laut HASTĪMAL (1971: 106) waren Gaṇeśīlāl, Ānandṛṣi, Hastīmal, Madanlāl, Amarmuni und Samarthamal dafür, ebenso Pyārcand und Gajmal.

³¹ “*śāstrīya padvīyom kī taraph śramaṇ-saṅgh kī upekṣā buddhi nahīm hai*” (AISJC 1956c: 198).

³² CANDANĀKUMĀRĪ 1964: 239. A. NĀHAṬĀ (1956: 203) nennt die Zahl von 47 Delegierten und 135 Mönchen und 147 Nonnen. Die damalige Gesamtstärke der einzelnen Gruppen innerhalb des Śramaṇsaṅgh wird von ihm wie folgt angegeben: *sant*, *satī*, *pratinidhi* (Kopie nicht vollkommen lesbar): (1) Ācārya Ātmārām [Pañjāb Lavjīṛṣi S.]: 107, 97, 5; (2) Upācārya Gaṇeśīlāl [Sādhumārgī]: 32, 86, 5; (3) Ānandṛṣi [Rṣi S.]: 51, 81, 5; (4) Pyārcand [Hukmīcand Mannālāl S.]: 66, 40, 5; (5) Kīśanlāl [Dharmadāsa S. Ratlām Śākhā]: ?, 172, 5; (6) Hajārīmal [Jaymal Ratnavamś]: 9, 60, 4; (7) Tārācand [Jīvrāj Amarsīnha S.]: 5?, 60, 3; (8) Motīlāl [Mevār Ekliṅgadās S.]: 14, 23, 2; (9) “Marudhar Keśarī” Mīśrīmal [Raghunāth S.]: 4, 1, 2; (10) Pṛthvīcand [Manohardās S.]: 13, 0, 1; (11) Phūlcand [Jīvrāj Nāthurām S.]: 4, 1, 1; (12) Śārdulsīnha [Raghunāth Cauthmal S.]: 5, 16, 1; (13) Rāmīkumār [Koṭā S.]: 3, 15, 1; (14) Jīvanrām [Jīvanrām S. ?]: 3, ?, 1; (15) Pannālāl [Nānākṛām S.]: 7, 10, 1; (16) Bhūrālāl

pratinidhi maṇḍal neu bestimmt und institutionelle Reformen eingeleitet. Ācārya Ātmārām ernannte vier den *mantrī* übergeordnete *upādhyāya*, die für die Ausbildung der Mönche und Nonnen verantwortlich waren und z.T. auch als Regionalvorsteher fungierten.³³ Ānandr̥ṣi, der zugleich zum *upācārya* ernannt wurde, “Kavi” Amarmuni, Hastīmal und Pyārcand. Ihren Anweisungen war unbedingt Folge zu leisten. Zugleich wurde Muni Madanlāl von den Mitgliedern des *pratinidhi maṇḍal* zum neuen *pradhān mantrī* gewählt.³⁴

Die Hauptversammlung begann erst am 28.3.1956 (2012 *caitra kṛṣṇa* 2)³⁵ in Bhīnāsar, wo eine neue Śramaṇ Samācārī (abgedruckt in MODĪ 1987: 176-181) und sechzehn Resolutionen verabschiedet wurden, die u.a. von A. NĀHAṬĀ (1956: 203-207) publiziert wurden. Die Bestrafung der *egalla vihārī*,³⁶ die Neuregelungen von *prārthanā*,³⁷ *pratikramaṇa*,³⁸ *dīkṣā*,³⁹ *vyākhyāna*⁴⁰ und die Aufhebung der Zulassungsbeschränkungen für Asketen des Śramaṇsaṅgh in allen *sthānak* der Einheitsbewegung

[Jīvrāj Śītaldās S.]: 4, 10, 1; (17) Pūraṇmal [Jñāngacch]: ?, ?, 1; (18) Phatecand [Svāmīdās S.]: ?, ?, 1; (19) Choṭelāl [Jīvrāj Nāthurām S.]: 4, ?, 1; (20) Kapūrcand [?]: ? 5, ?, 1. Die Gesamtzahl der Śramaṇsaṅgh-Asketen betrug demnach im Jahre 1956 mehr als 335 Mönche und 689 Nonnen. Die Delegierten stammten zumeist, doch nicht immer, aus der eigenen Gruppe.

³³ Alvar, Bharatpur U.P.: Pṛthvīcand; Pañjāb: Śuklacand; Dillī, Bāgar, Hariyānā, Jaṅgaldeś: Premcand; Bīkāner, Sthalī Pradeś: Pūrṇmal; Mārvār, Bīlārā, Jaitāraṇ, Sojat, Vasūrī, Pālī, Sivānā, Jodhpur: Mīśṛīmal; Ajmer, Jaypur, Toṅk, Mādhapur etc.: Pannālāl; Jālor Prānt, Ḍigānā, Parvatsar, Nāgaur, Ḍīḍvānā, Phalaudī, Śairgarh, Sākarā, Merta, Patṭī: Hajārīlāl; Khāndeś, C.P., Bambaī: Kīsanlāl; Madhya Bhārat, Gvāliyar, Koṭā: Sahastramal; Mahārāṣṭra, Madrās, Maisūr: Vinayṛṣi; Beṅgāl, Bihār, Āsām, Uṛhīsā: Phūlcand; Mevār, Pāñc Mahal: Puṣkarmuni, Motīlāl (A. NĀHAṬĀ 1956: 206).

³⁴ CANDANĀKUMĀRĪ 1964: 239f.

³⁵ Datum nach A. NĀHAṬĀ 1956: 203.

³⁶ Die betreffenden Regeln der Śramaṇ Samācārī von 1956 lauteten: “‘śrī varddhamān sthānakavāsī jaina śramaṇ saṅgh’ se bāhar kie hue sādhu-sādhvī ke sāth āhār-pānī nahīm karnā, vandanā, vyavahār, vyākhyān, svāsthya, paṭhan-pāthanādi sahayogī vyavahār bhī nahīm kare”; “śraddhā bhraṣṭ aur sādhutā ke prati avajñā kā bhāv rakhne vāle paṣvāiyom[?] (jo sādhu bheṣ choṛ cuke haiṁ) un ke sāth kuch bhī sambandh na rakhā jāy. svacchand aur sadoṣ ekalvihārī sādhu va do sādhiyom se śramaṇ-saṅghīya sādhu-sādhviyom ko kisī prakār kā saṁbhog nahīm rakhnā cāhie” (MODĪ 1987: 178f.). Einen Tag lang ohne Erlaubnis allein zu wandern oder im Falle von Nonnen: zu zweit zu wandern, wurde mit je einem Tag Statusreduktion (*cheda*) geahndet (A. NĀHAṬĀ 1956: 203).

³⁷ Zehn Minuten pro Tag gemeinsames Gebet (Resolution No. 2, ebd., S. 204).

³⁸ “siṅghāre ke mukhya sādhu kī pratikramaṇa ke samay ācārya śrī kī ājñā lenī cāhie aur ācārya śrī śāsanpati śramaṇ bhagavān mahāvīr kī ājñā levenī” (Resolution No. 3, ebd., S. 204).

³⁹ Sowohl beim *pratikramaṇa* als auch bei der Initiation muss der *ācārya* um Erlaubnis gebeten und „Mahāvīras Gebot (*ājñā*)“ befolgt werden (ebd.). Der Beschluss No. 4 von Sojat legte die Aufgabe der Initiation und der Auferlegung von Bußen jedoch in die Hände des Chefsekretärs bzw. „Premierministers“: “dīkṣā aur prāyaścitt kā kārya svatantra rūp se pradhān mantrī ke jimme rahegā” (AISJC 1956c: 199).

fand breite Akzeptanz. Heftig umstritten blieb jedoch die Ablehnung bestimmter, lebendige Samen enthaltender Nahrungsmittel (z.B. Gurken, süße Melonen, Mangos, Orangen, Bananen,⁴¹ Trauben, Mandeln, ungeriebener Pfeffer, etc.), und die Aufhebung der 1952 gefassten Entscheidung über einen gemeinsamen *saṃvatsarī* Termin durch den *mantrī maṇḍal*.

Dies führte zur endgültigen Abwendung des bis dahin mit dem Śramaṇsaṅgh noch assoziierten Jñāṅgacch, dessen Leiter Gacchādhpati Samarthamal die Rückgängigmachung des in Sādaṛī beschlossenen Verfahrens zur Bestimmung des *saṃvatsarī* Termins schon im Vorfeld nicht akzeptiert hatte.⁴² Weitere Abspaltungsgründe waren für Samarthamal die Zulassung der „ausnahmsweisen“ Verwendung von Lautsprechern und Mikrofonen, d.i. elektrischer Geräte deren Gebrauch von den meisten Jaina mit Hinweis auf den Kanon (AS 1.1.4) als Gewalt gegen die Feuerkörper (*agaṇī kāya*) ausgelegt wird,⁴³ und der in Sojat diskutierte Plan einer verbindlichen Editie-

⁴⁰ Fünfmaliges Rufen von „*jay ...*“, „lang lebe ...“ (Name des Sprechers), am Ende der täglichen Predigt (Resolution No. 5, A. NĀHAṬĀ 1956: 204).

⁴¹ Amarmuni zeigte schon auf der Versammlung in Sādaṛī, mit Bezug auf die Āgama, dass Bananen *sacitt* sind (DEVENDRAMUNI 2000: 20). Siehe Teil I (BIS 13/14: 83, Fn. 83). Die auf der Versammlung von Ajmer offen gelassene (Resolution No. 6, in JAUHRĪ 1946: 341f.) Frage war, ob die Keimfähigkeit in der Schale oder im Inneren der Frucht zu verorten sei. Die Frage ist auch aus der Sicht der Naturwissenschaften nicht eindeutig beantwortbar. Die meisten essbaren Bananenpflanzen sind Zuchtprodukte, die sich entweder rhizomatisch fortpflanzen oder durch Ableger gezüchtet werden. Die Früchte selbst sind unfruchtbar, mit Ausnahme einiger zumeist außerhalb Indiens zu findender Sorten, die, wenn sie befruchtet werden, in Ausnahmefällen einzelne keimfähige Samen von der Größe eines Pfefferkornes entwickeln. Siehe SIMMONDS 1952. Der Genuss von Kartoffeln und Bananen wurde erst 1987 und 1999 vom Śramaṇsaṅgh offiziell untersagt. Neben dem Jñāṅgacch verbietet heute unter den anikonischen Traditionen offenbar nur noch der Goṇḍal Sampradāya den Genuss von Bananen.

⁴² Die Gründe werden weiter unten genauer untersucht. Beim Vorliegen von Schaltmonaten wurden drei verschiedene Verfahren zur Festlegung des *saṃvatsarī* Termins von den Sthānakavāsī-Traditionen verwendet: (1) wenn zwei *śrāvaṇ* dann im zweiten *śrāvaṇ*, wenn zwei *bhādrapad* dann im zweiten *bhādrapad*; (2) wenn zwei *śrāvaṇ*, dann im *bhādrapad*, wenn zwei *bhādrapad* dann im zweiten *bhādrapad*; (3) wenn zwei *śrāvaṇ*, dann im *bhādrapad*, wenn zwei *bhādrapad* dann im ersten [?] *bhādrapad* (A. NĀHAṬĀ 1956: 205, Kopie nicht vollkommen lesbar). In Ajmer wurde in diesem Punkt keine Übereinkunft gefunden (Resolution No. 1, in JAUHRĪ 1946: 341, 375). In Sādaṛī wurde folgende, u.a. auch von SAMARTHAMAL (in DOŠĪ 1968-1979 II: 35-44) vertretene Formulierung ratifiziert, obwohl keine Einigung erzielt worden war: „*do śrāvaṇ ho to bhāḍave meṃ aur do bhāḍave ho to dūsre bhāḍave meṃ saṃvatsarī karnā*“ (Resolution No. 11, in AISJC 1956c: 187). Da sich u.a. die Gujarātī-Traditionen aus Protest gegen diese Formulierung abspalteten, wurde in Sojat der Beschluss rückgängig gemacht und ein neues Komitee zur Lösung der Frage gebildet (Resolution No. 8, in A. NĀHAṬĀ 1956: 205). Vgl. die in Teil I (BIS 13/14: 84, Fn. 84) zitierte neue „Kompromissformel“ von 1987 (AISJC 1987: 14).

⁴³ Siehe AN 117-124. Zur Debatte über die Gleichsetzung von Elektrizität und Feuer siehe Teil III dieser Studie.

rung der Schriften, der in Bhīnāsar bekräftigt wurde, obwohl gleichzeitig die von Muni PHŪLCAND (Pupphabhikkhu) vom Nāthurām Jīvrāj Sampradāya im Jahre 1953-1954 publizierte Suttāgame-Edition durch Resolution No. 9 offiziell abgelehnt wurde.

Die Notwendigkeit der Reinigung der überlieferten Schriften von Fehlern (*śāstroddhāra*) und der Vereinheitlichung der Überlieferungen war schon auf den Regionalkonferenzen der Pañjāb Lavjīrṣi-Traditionen am 8.-10.4.1931 in Hoṣiyārpur und der Gujarātī-Traditionen am 1.-7.3.1932 in Rājkoṭ ausgesprochen worden.⁴⁴ Doch die Lösung kontroverser Fragen wurde immer wieder in die Zukunft verschoben. SCHUBRING bezeichnete alle vor 1953 herausgegebenen Āgama-Editionen als „unkritisch“ und stellte fest, dass, mit Ausnahme von Muni Phūlcands Ausgabe, „der übliche Zustand“ der ist, dass „das Prakrit von Fehlern wimmelt und über Stock und Stein hinweg interpretiert wird“ (SCHUBRING & CAILLAT 1966: 5). Auf der Versammlung in Bhīnāsar wurde Phūlcand jedoch für seine „eigenmächtigen“ Korrekturen der Texte kritisiert, mit dem Hinweis, dass ohne konkrete Beweise keine Änderungen am überlieferten Text vorgenommen werden dürfen.⁴⁵ Phūlcand wurde vor allem dafür gerügt, die Varianten des überlieferten Urtextes nicht bewahrt und ohne Rücksprache mit den Autoritäten entfernt zu haben.⁴⁶

Seit 1933 galt die Regel, dass kein Asket eigenmächtig, ohne Zustimmung der *mantrī* und der *prakās samiti*, Literatur publizieren darf (AISJC 1956c: 192), zumal der Buchdruck (und Schreiben) von vielen Jaina als Akt der Gewalt und die Verwendung des eigenen Namens als Egotismus angesehen wird. Die Suttāgame-Ausgabe wurde jedoch bis heute nicht von den monastischen Autoritäten kritisch durchgesehen, wie 1956 angekündigt wurde, und im Jahre 1987 aus den genannten Gründen offiziell abgelehnt.⁴⁷ Die im gleichen Jahr zur Reinigung des Urtextes eingesetzte

⁴⁴ JAUHRĪ 1946: 51-104, AISJC 1956c: 145, 156, 198.

⁴⁵ “*sūtra pāṭh meṃ puṣṭālaban evaṃ khās pramāṇ binā parivartan karnā iṣṭ nahīm hai, ataḥ ve apne vicār ācārya śrī kī sevā meṃ bhej deṃ. phir ācārya śrī jī jo nirṇay deṅge, vah śramaṇ saṅgh ko svīkār hogā*” (Resolution No. 9, in A. NĀHAṬĀ 1956: 205f., vgl. GAṆEŚĪLĀL 1987: 154). Für konkrete Belege für Abweichungen der Suttāgame-Ausgabe von SCHUBRINGS Edition des Nisīha siehe MAHĀPRAJŪNA (1985: 84). Er bezeichnet SCHUBRINGS Werk als “not unscientific but it has not lessened the difficulties of the text and its readers” (ebd.).

⁴⁶ MODĪ (1987: 130-132) schreibt, es wäre besser gewesen, Phūlcands Gründe für die vorgenommenen Modifikationen anzuhören, anstatt ihn zu stigmatisieren.

⁴⁷ “*pichle varṣom meṃ anek āgam battīsiyām prakāśit huī haiṃ. adi kisī meṃ paramparāgat pāṭhom meṃ se kuch pāṭh haṭā diye gaye haiṃ yā kuch naye rakh diye gaye hom to ve sthal aprāmāṇik haiṃ ataḥ unheṃ yah saṅgh pramāṇ svarūp nahīm māntā*” (AISJC 1987: 44). An gleicher Stelle wird darauf hingewiesen, nicht die dem “*vītarāg mārga*” widersprechenden Stellen aus den überlieferten Texten des Candraprajñapti, Sūryaprajñapti etc. zu entfernen, sondern nur die Kommentare (*bhāṣya, ṭīkā, cūrṇī* etc.).

Kommission unter der Leitung von Pravartaka Umeśmuni (AISJC 1987: 19) kam zu keinen greifbaren Ergebnissen und hat inzwischen ihre Arbeit eingestellt.

Die am 1.4.1956 getroffene Entscheidung, die Verwendung von Lautsprechern grundsätzlich zu verbieten, außer in Ausnahmefällen, wenn anschließend bestimmte Bußen abgeleistet werden, führte zu weiteren Spaltungen.⁴⁸ In Bezug auf die Verwendung von Lautsprechern gingen die Ansichten der führenden Mönche aus Rājasthān und dem Pañjāb weit auseinander. Upācārya Gaṇeśīlāl von der Sādhumārgī-Tradition aus Mālvā und Rājasthān vertrat eine strikt ablehnende orthodoxe Position. Ācārya Ātmārām blieb zwar offiziell unentschieden, doch er ließ die Verwendung von Mikrofonen zu, „wenn sie ungefragt von Laien vorgehalten werden“. Am 1.11.1956 publizierte er einen Artikel in dem AISJC-Organ *Jaina Prakāś*, in dem er, mit Hinweis auf andere Ausnahmeregelungen in den Schriften, vorbrachte, dass die „ausnahmsweise“ Verwendung von Lautsprechern „aus der Sicht der Schriften“ keine Bußen nach sich ziehen müsse.⁴⁹ Er betonte, Feuer sei eindeutig eine Lebensform und dürfe daher von Jaina-Asketen nicht verwendet werden, doch die Frage, ob in Lautsprechern Feuerkörper existieren, sei umstritten. Um die auch von dem Vorsitzenden der AISJC geforderte „Bewahrung der Einheit“ des Śramaṇsaṅgh nicht zu gefährden, propagierte er dennoch die Ableistung von Bußen (*laghu caumāsī prāyaścitta*), ohne sie jedoch einzufordern - auch nicht von Mönchen, die absichtlich Mikrophone verwendeten.⁵⁰

⁴⁸ “*dhvanivardhak yantra meṃ bolnā, muni dharm kī paramparā nahīm hai. yadi apavād meṃ bolnā pare to uskā prāyaścitt lenā hogā. kintu svacchand rūp se dhvanivardhak yantra kā upayog nahīm karnā cāhie*” (Resolution No. 10, in A. NĀHAṬĀ 1956: 206, MODĪ 1987: 106). Siehe auch HASTĪMAL 1971: 107. Am 1.11.1962 wurden die umstrittenen Wörter *apavāda*, „Ausnahme“, und *svacchandatā*, „Vorsätzlichkeit“, von Upādhyāya ĀNANDRŚI wie folgt definiert: “*apavād: viśeṣ prasāṅgoṃ par anivārya sthiti meṃ hī jahām pravaktā kī or se svayaṃ preraṇā ādi na ho, dhvani yantra kā upayoga apavād pakṣ meṃ hai. svacchandatā: apavād ke atirikt pravaktā kī or se svayaṃ preraṇā denā, vyavasthā meṃ hastakṣep karnā, prasannā pragat karnā ādi svacchandatā hai*” (in MODĪ 1987: 126). Die zweideutige Regelung ist bis heute beibehalten worden. Die im Jahre 1987 festgelegte neue Strafe von 250 *gāthā* „Studium“ ist jedoch für gelehrsame Asketen erträglich: “*viśeṣ pari-sthiti meṃ dhvanivardhak yantra kā prayog karnā pare to prāyaścitt svarūp 250 gāthā kī svādhyāy kare*“ (AISJC 1987: 37).

⁴⁹ “*āpavādik sthiti meṃ svīkṛt dhvani yantra prayog ke lie sāstrīya dṛṣṭi se koī prāyaścitt nahīm ātā*” (ĀTMĀRĀM, in MODĪ 1987: 110). Zur gegensätzlichen Auslegung des Verhältnisses von Grundregel (*utsarga*) und Ausnahme (*apavāda*) von Seiten der „orthodoxen“ und der „modernen“ Sthānakavāsī siehe SAMARTHAMAL (in ḌOŚĪ 1968-1979 II: 216-218, 407-410), der mit Bezug auf ĀTMĀRĀMs Artikel feststellt, öffentliche Reden stellten „keine Ausnahmesituationen“ dar, und RAYANADE (1982: 3ff.), der AMARMUNIs radikale Auffassung wiedergibt, dass die Regeln der Schriften nicht wörtlich, sondern „symbolisch“ zu verstehen seien und je nach Situation nach eigenem Befinden ausgelegt werden müssten.

⁵⁰ “*agni kā sparś ho jāne par sāstroṃ meṃ prāyaścitt vidhān ātā hai. kintu dhvanivardhak yantra kā tejaskāyik honā abhī vivādāspad hai tathāpi saṅghekyā ko dhyān meṃ rakhkar laghu*

Der neugewählte *pradhān mantrī*, Muni Madanlāl von der Pañjāb Lavjīṛṣi-Tradition, verließ daraufhin den Śramaṇsaṅgh, aus Protest gegen die „Zweideutigkeit“ der ursprünglichen Resolution, die seiner Ansicht nach auch in Zukunft immer wieder „Unruhe“ und „Disziplinlosigkeit“ (*śīthilācāra*) in der Gemeinde stiften werde. Vor allem beunruhigte ihn das ungeklärte Verhältnis zwischen den beiden widerstrebenden Führungspersönlichkeiten Gaṇeśīlāl und Ātmārām,⁵¹ das sich nach der Versammlung von Bhīnāsar zunehmend verschlechterte.

Gaṇeśīlāl hatte sich schon 1956 von Ātmārām distanziert. Er blieb jedoch weiterhin in alle Entscheidungsprozesse einbezogen. Nach einem monatelangen Austausch von Briefen und öffentlichen Bekundungen zur Frage der Verwendung von Mikrofonen und zum Problem der Verweigerung der Durchführung von Bußen, die von MODĪ (1987: 107ff.) offengelegt wurden, entschied sich Ātmārām zur Gründung eines mit voller Machtbefugnis ausgestatteten und unter seinem Vorsitz stehenden zentralen Beratungskomitees (*parāmarś samiti*) bzw. Verwaltungskreises (*sañcālak maṇḍal*), um alle umstrittenen Fragen endgültig - über Gaṇeśīlāl hinweg - zu entscheiden und die Handlungsfähigkeit der Leitung wieder herzustellen (HASTĪMAL 1971: 109). Am 29.8.1958 publizierte er in Luḍhiyānā einen Brief mit dem Titel Śānti Sandeś (Friedensbotschaft), in dem er ausdrücklich schreibt, dass in Zukunft niemand den Anweisungen von Gaṇeśīlāl Folge zu leisten habe.⁵² Daraufhin verfasste Gaṇeśīlāl am 15.9.1958 in Jāvarā eine Erklärung (*nivedana*), in der er seine vier Hauptkritikpunkte an Ātmārām zusammenfasste, und trennte sich vom Śramaṇsaṅgh. Die vier Kritikpunkte waren: 1. Das angekündigte Urteil über Muni Phūlcands Suttāgame Ausgabe wurde nie ausgesprochen; 2. die Probleme, die die Abspaltung von Pradhān Mantrī Madanlāl nach sich zogen, wurden nicht gelöst; 3. die bewusst zweideutige Resolution über die Verwendung von Lautsprechern und die Straffreiheit der Regelverletzer; und vor allem 4. die unrechtmäßige Blockade der beschlossenen Exkommunikation von Muni Rūpcand “Rajat”, der nachweislich die Regel des Śramaṇsaṅgh verletzt hatte, dass Mönche nicht die Unterkunft der Nonnen betreten dürfen, und

caumāsī prāyaścitt diyā jātā hai” (in MODĪ 1987: 108). SAMARTHAMAL (in DOŚĪ 1968-1979 II: 216) sprach sich, mit Bezug auf den Modellfall der Strafe für eine einmalige Verletzung der Erdkörper im Nisīha, sogar für die *guru caumāsī prāyaścitta* aus. Die *laghu caumāsī prāyaścitta* Buße bedeutet ihm zufolge je nach Situation: 4 *āyambila*, 4 *upavāsa*, 1 *belā* usf. bis zu einem Maximum von 105 Tagen *upavāsa* oder *cheda* (S. 410, vgl. SCHUBRING 1905: 14f.).

⁵¹ “*paribhāṣā spaṣṭ hue binā hī, ācārya śrī mahārāj ne apne śiṣya varga ko dhvanivardhak yantra mein bolne kī ājñā dekar, saṅgh mein ek avyavasthā paidā kar dī hai. ... prakāśit prastāvom mein dūsarī dhārā ko (ācārya upācārya sambandhī) na pākār yah artha lagāyā gayā ki yah dhārā main ne nikāl dī. ...*” (MADANLĀL, in MODĪ 1987: 107). Vgl. HASTĪMAL 1971: 108f.

⁵² “*upācārya śrī jī ke dvārā prasārit sūcnāom par amal nahīm kiyā jāy*” (ĀTMĀRĀM, in MODĪ 1987: 153, 163).

zudem der Unzucht beschuldigt wurde (GAṆEŚMĀL 1958: 154-156). Anschließend verfasste Gaṇeśīlāl mit den *mantrī* Hastīmal und Pannālāl eine gemeinsame Erklärung mit dem versöhnlichen Titel „Ungebrochen bleibt diese unsere Gemeinschaft“ (*akhaṇḍ rahe yah saṅgh hamārā*), um den Śramaṇsaṅgh nicht zu spalten (abgedruckt in DEVENDRAMUNI 1979b: 181f.). Offiziell spaltete sich die Sādhumārgī-Tradition erst am 30.11.1960 in Udaypur ab (HASTĪMAL 1971: 109).

Gaṇeśīlāls Austritt war letztlich eine Folge der unklar definierten Kompetenzen des Führungsduos. Er wurde jedoch unmittelbar durch Ātmārāms Handhabung des Skandals von Pālī im Oktober 1956 provoziert. Damals wurden die drei *muni* Rūpcand “Rajat”, Mathurā und Mairav von “Marudhar Keśarī” Miśrīmals Raghunāth Dharmadāsa-Tradition in Rājasthān beschuldigt, sich verbotenerweise in den Unterkünften der drei *satī* Lachamā, Nagīnā und Śānti aufgehalten zu haben (MODĪ 1987: 134, 143). Nachdem genügend Beweise in Form von Briefen gesammelt und Muni Rūpcands Beichte von den führenden Mönchen gehört worden war, entschied Upācārya Gaṇeśīlāl am 10.4.1957, mit der Befugnis von Ācārya Ātmārām und auf Drängen des Vorsitzenden der AISJC, Kānmal Nāhaṭā, dass das Vergehen der sechs Asketen durch die Buße der Neuinitiation (*nāī dīkṣā*) gesühnt werden muss. Mantrī Muni “Marudhar Keśarī” Miśrīmal, der unmittelbare Vorgesetzte von Rūpcand, verhinderte jedoch die Durchführung dieser Anweisung durch passiven Widerstand (ebd., S. 145f.). Da auch Ācārya Ātmārām und sein Schüler Jñānmuni (der *dīkṣā guru* Dr. Śivmunis) „der Einheit wegen“ Nachsicht gegenüber der „Laxheit“ Rūpcands übten und die *prānt mantrī* von Rājasthān, Pannālāl und Puṣkarmuni, wieder mit Rūpcand Nahrung zu teilen begannen, sah Gaṇeśīlāl seine Autorität unterminiert und distanzierte sich mit seinen Anhängern vom Śramaṇsaṅgh (ebd., S. 152f.).

Mit der Erklärung vom 29.8.1958 wurde die fragile Beziehung der beiden Konkurrenten auch von Ātmārām beendet. Gleichzeitig spaltete sich eine weitere Gruppe „orthodoxer“ Mönche ab, die Gaṇeśīlāls Position unterstützte. Die heute “Dharmadāsa Sampradāy” genannte Splittergruppe von “Tapasvī” Lālcand aus der Ratlām Śākhā der Dharmadāsa-Tradition verließ im Jahre 1958 den Śramaṇsaṅgh, weil Lālcands *guru* Muni Saubhāgyamal die Position Ātmārāms unterstützte.⁵³

Ajmer-Sikhar 1964: Modernisten und Traditionalisten

Nach Ācārya Ātmārāms Tod am 31.1.1962 wurde der Nachfolger Gaṇeśīlāls und Leiter des Verwaltungskomitees, Upācārya Ānandṛṣi (1900-1992), vom Ṛṣi Sampradāya zum *ācārya* befördert. Unter seiner Amtsführung wurden am 16.3.1964 (2020

⁵³ Persönliche Mitteilung von PĀRASMUNI, Ujjain, 30.12.2002.

phālgun śukla 3) auf der Versammlung in Sikhar-Ajmer, der „*mūl bhūmi*“ des Śramaṇsaṅgh,⁵⁴ einschneidende administrative Reformen durchgeführt, um der „Disziplinlosigkeit“ der Asketen entgegenzuwirken. Da eine Liste der Beschlüsse nicht vorliegt, muss hier auf Darstellungen aus zweiter Hand zurückgegriffen werden. Nach Auskunft von CANDANĀKUMĀRĪ (1964: 241) nahmen insgesamt 98 *muni* und 144 *mahāsatī* an der Versammlung teil. Nach einer hitzigen Auseinandersetzung um das Wort „*mantrī*“, die als Debatte zwischen „Modernisten“ (*navīntāvādī*) und „Traditionalisten“ (*prācīntāvādī*) bekannt geworden ist, und vor allem zwischen alten und jungen Mönchen ausgefochten wurde, beschlossen Ācārya Ānāndrṣi und führende Mitglieder des *mantrī maṇḍal*,⁵⁵ die Institution des *mantrī maṇḍal*, d.i. eines „demokratisch“ gewählten Zentralkomitees (*nirvācit vyavasthā maṇḍal*), wieder abzuschaffen und die alten Gruppenloyalitäten (*gaṇa vyavasthā*) zu re-etablieren, um den „Ethos des Dienens“ (*sevā kī pavitra bhāvanā*) innerhalb des Śramaṇsaṅgh zu fördern. Für die Sub-Gruppen des Śramaṇsaṅgh wurde der von den Sthānakavāsī selten verwendete Begriff *gaṇa* anstelle des traditionellen Terminus *sampradāya* eingeführt. Der *gaṇa* bzw. *sampradāya* galt als stabile Sozialform, da die Mitgliedschaft in ihm im Prinzip lebenslang besteht und niemand ohne besonderen Grund den *gaṇa* wechseln kann. Bestenfalls kann sich ein Asket unabhängig machen und alleine wandern.⁵⁶

Offiziell wurde der *mantrī maṇḍal* aufgelöst, weil ihm der „Geruch der Politik“ anhaftete,⁵⁷ und weil er „nicht-kanonisch“ (*anāgamik*) und „unkonventionell“ (*avyavahārik*) war. Stattdessen wurde die 1952 aufgegebene Rolle des *pravartaka* oder Aufsehers⁵⁸ wiederbelebt, und ein neunköpfiges Komitee der Gruppenaufseher (*gaṇa pravartak maṇḍal*) zur wichtigsten Entscheidungsinstanz erhoben. Das neue Komitee setzte sich aus den Leitern der größten Traditionen zusammen und hatte folgende Mitglieder: Pṛthvīcand (Manohardās S.), Pannālāl (Jīvrāj Nānakgacch), Sūryamuni (Mālvā Dharmadāsa S.), Śuklacand (Pañjāb Lavjṛṣi S.), Lakṣmīcand (Jīvrāj Harakhcand S.), Hīrālāl (? Mannālāl S. oder Koṭā S.), Maganmuni (Mevār S.), Ambālāl (Mevār S.) und Vinayṛṣi (Rṣi S.). Die *pravartaka* waren in der Regel identisch mit den traditionellen Gruppenleitern (*gaṇanāyaka*), die von den Gründungstraditionen

⁵⁴ CANDANĀKUMĀRĪ 1964: 241.

⁵⁵ U.a. Ambālāl (Mevār S.), Hastīmal (Ratnavamś), Mīsrīmal „Keśarī“ (Raghunāth S.), Puṣkarmuni (Jīvrāj Amarsiṅha S.), Amarmuni (Manohardās S.).

⁵⁶ UMEŚMUNI, persönliche Mitteilung, 29.5.2002.

⁵⁷ „*kyoṃki mantrī pad se rājñtik gandh ātī hai*“ (DEVENDRAMUNI 2000: 22). Siehe Teil I (BIS 13/14: 90).

⁵⁸ Vgl. *pavattī* und *pavattiṇī* im Kanon. SCHUBRING 1935: § 141.

selbst entweder durch ein internes Selektionskomitee von führenden Mönchen und Laien oder qua Seniorität bestimmt wurden. Sie wurden also nicht mehr wie die Mitglieder des *mantrī maṇḍal* von der Delegiertenversammlung gewählt oder wie die des *parāmarśak maṇḍal* vom *ācārya* bestimmt.

Der *parāmarśak maṇḍal* wurde zudem von einem Entscheidungsgremium zu einem Vermittlungsausschuss umfunktioniert, und der Aufgabenbereich der *upādhyāya* wurde „nach Maßgabe der Schriften“ auf die Ausbildung der Asketen beschränkt (CANDANĀKUMĀRĪ 1964: 242f.). Damit wurde den Interessen der Regionalgruppen nachgegeben, die sich gegen eine zentrale Kontrolle sträubten, und zugleich ein Versuch gemacht, die Disziplin innerhalb des Śramaṇsaṅgh zu stärken, ohne die Einheit zu gefährden (SAUBHĀGYA 1976b: 13, 15). Nur das Recht der Zustimmung zur Initiation, d.i. die Rolle des „Initiationsgebers“ (*dīkṣā dātā*), und der Exkommunikation wurde grundsätzlich auf den *ācārya* beschränkt.

Die führenden Mönche unterstützten zunächst Ānandṛṣis Reformen rückhaltlos. Eine unintendierte Folge der Stärkung der alten Traditionen innerhalb des Śramaṇsaṅgh war jedoch, dass die Autorität des *ācārya* und die Disziplin (*anusāsana*) innerhalb der Organisation weiter nachließ (HASTĪMAL 1971: 111). Zum Beispiel wurde Ānandṛṣis Lösungsvorschlag für das *saṃvatsarī* Problem - Asketen zelebrieren gemäß ihrer traditionellen Kalender, Laien dagegen an dem konventionell festgelegten Termin *bhādrapad (I) śukla 5* - zwar angenommen,⁵⁹ aber selbst von den Laien nicht befolgt (ebd., S. 113). Zwei der einflussreichsten Mönche und Mitbegründer des Śramaṇsaṅgh, Upādhyāya Hastīmal (1910-1991) von der Dharmadāsa-Tradition und Pravartaka Pannālāl (1888-1968) von der Jīvrāj-Tradition, nebst seinem Schüler Muni Sohanlāl (geb. 1908), trennten sich daher im Jahre 1968 mit dem Großteil ihrer Gefolgschaft von Ācārya Ānandṛṣi und re-etablierten den Ratnavamś und den Nānakacch als unabhängige Orden.⁶⁰ Dies geschah aus Enttäuschung darüber, dass auch die von ihnen unterstützten Reformen von 1964 gescheitert waren, und dass Ācārya Ānandṛṣi seine Autorität gegenüber den ihre Lokalinteressen vertretenden *pravartaka* nicht durchsetzen konnte. Aus Abscheu gegen die Disziplinlosigkeit der Śramaṇsaṅgh-Asketen, die z.T. weder *keśa luñcana* (rituelles Haarausrupfen) vor dem *saṃvatsarī* Tag praktizierten noch an *saṃvatsarī* fasteten, verließ auch Muni Cāndmal (1908-1968) von der Jaymal Dharmadāsa-Tradition den Śramaṇsaṅgh und gründete

⁵⁹ Auch heute noch steht der nominell einheitliche Ritualkalender der Laien den individuellen Ritualkalendern der *gaṇa* gegenüber.

⁶⁰ Offenbar verblieb ein Teil der Asketen der Nānakacch Jīvrāj-Tradition im Śramaṇsaṅgh. Es ist sonst nicht erklärbar, warum Pannālāls unmittelbare Nachfolger Choṭmal (gest. 1972) und Kundamal beide den *pravartaka* Titel trugen. Siehe Teil III dieser Studie.

mit einer Handvoll von Anhängern den sogenannten Jaymalgacch, während die Fraktion des 1979 zum *yuvācārya* erkorenen Miśrīmal “Madhukar” (1913-1983) im Śramaṇsaṅgh blieb. Der ursprünglich allein wandernde, doch seit 1933 den Dīpcand Svāmīdās Jīvrāj Sampradāya repräsentierende Pravartaka Hagāmīlāl (geb. 1910) spaltete sich ebenfalls (PHŪLCAND 1933: 6) ab und gründete den winzigen Jīvrāj Hagāmīlālgacch.

Sowohl innerhalb als auch außerhalb des Śramaṇsaṅgh kamen zu dieser Zeit viele „orthodoxe“ Mönche und Nonnen zum gleichen Schluss wie Ācārya HASTĪMAL (1971: 114, 117f.) und UMEŚMUNI (1974: 352), die beide seit Ende der 60er Jahre die Ansicht vertraten, die Erhaltung der Verhaltensdisziplin sei letztlich wichtiger als die Organisationsform. Es bestehe kein Gegensatz zwischen der Form der Sekte (*sampradāya*) und der Jaina-Religion (*dharma*), solange die „drei Juwelen“ (*ratnatraya*) befolgt und kein kleinmütiges Sektierertum betrieben werde.⁶¹ Einflussreiche Mönche, wie z.B. Upādhyāya Puṣkarmuni (1910-1993) und sein Schüler Devendramuni (1931-1999) vom Jīvrāj Amarsīṅha Sampradāya und Umeśmunis Lehrer Pravartaka Sūryamuni (1901-1982) von der Mālva Dharmadāsa-Tradition, blieben jedoch im Śramaṇsaṅgh, um die vollkommene Auflösung der Einigungsbewegung zu verhindern. Ihrer Ansicht nach war die formelle Einheit zur Verminderung von unnötigen Konflikten zwischen den Laien von Vorteil. Puṣkarmuni und Devendramuni sahen zudem in einer Kombination von Moderne und Tradition und nicht, wie ihre Gegner argumentierten, in einem der beiden Extreme die Grundlage des Überlebens und des Fortschritts der Sthānakavāsī-Tradition.⁶² Über diese Frage hatte Puṣkarmuni schon 1956 in Bhīnāsar Meinungsverschiedenheiten mit dem orthodoxen *upācārya* Gaṇeśīlāl (DEVENDRAMUNI 1979a: 147).

Während in Bhīnāsar beschlossen wurde, jeglichen Kontakt und vor allem gemeinsame Mahlzeiten mit allen Ex-Śramaṇsaṅgh-Asketen zu untersagen, entschied die Regionalversammlung [sic!] des Rājasthān Prānt im Jahre 1971 in Sāṅḍerāv jedoch, auch weiterhin Kontakt mit dem hoch angesehenen Ācārya Hastīmal zu halten und die Durchführung gemeinsamer Veranstaltungen mit ihm - im Gegensatz zu den anderen Schismatikern - nicht zu bestrafen (ebd., S. 148).

Nach dem Exodus vieler „Orthodoxer“, die sich gegen die zunehmende „Disziplinlosigkeit“ innerhalb des Śramaṇsaṅgh empörten, verließen auch prominente „Modernisten“ die Organisation. Nach einer Auseinandersetzung mit Ācārya Ānandṛṣi um die Frage der Mitbestimmung der Nonnen und „überkommene Rituale“, die das Leben in Großstädten für Jaina-Asketen unnötig erschweren, trat Sādhvī Candanā

⁶¹ Die Disziplin alleinwandernder Asketen war ihnen weiterhin suspekt.

⁶² “*navīntā aur pracīntā ye donoṃ pragati ke pair haiṃ*” (DEVENDRAMUNI 1979a: 157).

(geb. 1937) von der Mālvā Ṛṣi-Tradition im Jahre 1969 aus dem Śramaṇsaṅgh aus. Im Jahre 1974 spaltete sich auch Muni Suśīlkumār (1926-1994) mit seinen Anhängern aus der Nāthurām Jīvrāj-Tradition ab und gründete den Arhat Saṅgh, da er mit Ānandṛṣi keine Einigung über die Notwendigkeit der Mission in Übersee erzielen konnte. Im gleichen Jahr sagte sich der *upādhyāya* “Kavi” Amarmuni (1901-1992) mit den wenigen Mitgliedern der Dharmadās Manohardās Sampradāya vom Śramaṇsaṅgh los, da er Ānandṛṣi nicht überzeugen konnte, seine Vorschläge zur Modernisierung der Jaina-Lehre anzunehmen.⁶³

Zweifellos spielten in den genannten Fällen auch persönliche Motive eine Rolle. Doch für die Abspaltung entscheidend waren die gegensätzlichen Ansichten zur Frage der Ausrichtung und Organisationsweise des Śramaṇsaṅgh. Die Modernisten, insbesondere Sādhvī Candanā und Muni Suśīl, setzten sich schon in den 50er Jahren für die interne Demokratisierung und die Redefreiheit aller Asketen, auch der Nonnen, auf den Versammlungen der Einigungsbewegung ein. Sie befürworteten die Methode der Wahl (*cunāva*) der führenden Funktionäre durch alle Asketen - nicht nur durch die Mitglieder der Komitees - und sprachen sich gegen die Methode der Selektion (*cayana*) aus, sei es durch das Veto der führenden Funktionäre des *mantrī maṇḍal* (1952-1956) und des *sañcālak maṇḍal* (1958-1964), sei es durch die Mitglieder des *gaṇa pravartak maṇḍal* (1964-1987), d.i. der Repräsentanten der re-etablierten *sampradāya* bzw. *gaṇa*.

Puṇeṁ 1987: Gruppe und Region

Auf der bislang letzten Vollversammlung in Puṇeṁ im Jahre 1987 wurde ein neuer *sāmācāri*-Text von Muni Saubhāgya “Kumud” abgefasst und 45 neue Resolutionen (*prastāv*) - einschließlich einer 8 allgemeine moralische Regeln (*svarṇa sūtra*) und 31 spezifische Regeln (*niyama*) enthaltenden Resolution für die Laien⁶⁴ - verabschiedet. Die erstmals in Form eines kleinen Buches (AISJC 1987) publizierten Beschlüsse von Puṇeṁ betrafen insbesondere Fragen, die von den früheren Versammlungen offen gelassen wurden, z.B. die endgültige Ablehnung von Muni Phūlcands Āgama-Edition, Probleme der Organisation des Śramaṇsaṅgh und Strategien zur Beeinflussung der Regierung und der öffentlichen Meinung zum Thema Gewalt, Fleischkonsum usf. Zum Thema Meditation wurde eine Arbeitsgruppe unter der Leitung von Dr. Śīvmuni gegründet und eine andere Gruppe zur Vereinbarung eines einheitlichen Āgama-Textes unter der Leitung von Umeśmuni, deren Arbeit, wie gesagt, keine sichtbaren

⁶³ Siehe Teil III dieser Studie.

⁶⁴ Vgl. die erstmals 1949 formulierten spezifischen *aṇuvrata* des Terāpanth.

Resultate hervorbrachte (ebd., S. 19). Erstmals wurde den Nonnen das Recht der passiven Teilnahme an der Funktionärsversammlung und an den Arbeitsgruppen eingeräumt. Die 1964 festgelegte Organisationform des Śramaṇsaṅgh wurde grundsätzlich beibehalten. Es wurde jedoch beschlossen, die Zahl der *pravartaka* auf maximal sechs zu reduzieren und die *gaṇa pravartaka* in Regionalvorsteher (*kṣetrīya pravartaka*) umzuwandeln. Die Durchsetzung einer solchen modernen politischen Territorialgliederung,⁶⁵ die auf der Versammlung in Ajmer im Jahre 1964 noch nicht angestrebt wurde, erfolgte gegen den Widerstand von Asketen, die der Meinung waren, eine regionale Gliederung wäre der Lebensweise lokal ungebundener Wanderasketen unangemessen.⁶⁶ Darüberhinaus wurde in Puṇerī Devendramuni zum *upācārya* und der derzeitige *ācārya* Dr. Śivmuni zum *yuvācārya* ernannt, wie bereits in Teil I (BIS 13/14: 89) beschrieben wurde.

In diesem Zusammenhang ist von Interesse, dass die Mehrzahl der wieder unabhängigen Orden den Rājasthānī Dharmadāsa-Traditionen angehören, während - mit einer Ausnahme - alle *ācārya* des Śramaṇsaṅgh von den Lavjīrṣi-Traditionen, insbesondere im Pañjāb, gestellt wurden. *Ācārya Ātmārām* (1882-1962) stammte vom Pañjāb Lavjīrṣi Sampradāy, *Ācārya Ānandṛṣi* (1900-1962) vom Ṛṣi Sampradāya in Mahārāṣṭra, *Ācārya Devendramuni* (1931-1999) vom Jīvrāj Amarsīnha Sampradāya in Rājasthān, und *Ācārya Dr. Śivmuni* (geb. 1942, Schüler von *Ātmārāms* Schüler *Jñānmuni*, *ācārya pad cādar mahotsav* 7.5.2001 Delhi) stammt wiederum vom Pañjāb Lavjīrṣi Sampradāy. Laut UMEŚMUNI (persönliche Mitteilung 13.10.2002), der 1987 selbst für den *yuvācārya* Posten vorgeschlagen wurde und der Mālva Dharmadāsa-Tradition angehört, stehen keine sektiererischen Motive hinter diesen Selektionen.

Gegenwärtige Organisation des Śramaṇsaṅgh⁶⁷

Den *gaṇa* des Śramaṇsaṅgh kommen heute geographisch und organisatorisch klar definierte Grenzen zu. Die Mönche und Nonnen können zwar ohne Beschränkung in allen Regionen wandern; wenn jedoch eine Gruppe von Asketen einen Regenzeit-aufenthalt (*vārṣavās*) in einer anderen Region (*prānt*) verbringen möchte, muss zuvor die Erlaubnis der beiden betreffenden *pravartaka* eingeholt werden. In der Regel ist dies kein großes Problem, zumal viele monastische Amtsträger (die nicht miteinander verfeindet sind) gemeinsam mit dem *ācārya* wandern. Ob jedoch Asketen ohne

⁶⁵ AISJC 1987: 14.

⁶⁶ Persönliche Mitteilung von UMEŚMUNI, Brief vom 29.5.2002.

⁶⁷ Ergänzend zu Teil I (BIS 13/14: 87ff.).

persönliche Anhängerschaft in einer fremden Region Unterkünfte (*āvās*) und Almosen (*bhikṣā*) erhalten, hängt allein von den lokalen *pravartaka* und den Hausherrn (Jaina-Laien, Sanskrit „*grhastā*“) ab. Die sogenannte „Almosen-Debatte“ (*bhikṣā carcā*), d.h. die Frage, ob Asketen eines anderen *gaṇa* in einem bestimmten *kṣetra* (nicht: *prānt*) unterstützt werden sollten oder nicht, schafft gelegentlich immer noch Probleme, da keine Regel existiert, nach der alle Śramaṇasaṅgh-Asketen *sambhoga* praktizieren sollen. Letztlich wird die Entscheidung den Leitern der „gastgebenden“ Gruppen überlassen, deren Gepflogenheiten sich die „Besucher“ in der Regel anpassen sollten.⁶⁸ In gleicher Weise wird bei der Durchführung des *pratikramaṇa* verfahren, welches ebenfalls noch nicht einheitlich geregelt ist (es gibt keinen einheitlichen Pratikramaṇa-Text für die Asketen des Śramaṇasaṅgh, nur für die Laien). Entweder wird das *pratikramaṇa* individuell durchgeführt, oder die Besucher schließen sich den Gastgebern an. Praktisch gesehen ist die Situation nicht wesentlich anders als im Jahre 1932. Die Abgrenzung der *prānt* ist zwar nominell an den Ländergrenzen ausgerichtet, richtet sich jedoch effektiv an den traditionellen Einflussfeldern (*kṣetra*) der *gaṇa* aus. 1987 wurden z.B. die folgenden Regionalgruppen (*gaṇa*) und deren Leiter definiert: „Ācārya Ānandṛṣi (unter zentraler Aufsicht: Tāmīl Nāḍu, Karnāṭaka, Āndhra, Bihār, Baṅgāl, Uṛīsā, Kerala, Nepāl, Goā), Kalyāṇṛṣi (Mahārāṣṭra), Pravartaka Padmacand (Nordindien: Pañjāb, Himācal, Jammū-Kaśmīr, Hariyāṇā, Dillī, U.P.), Pravartaka Rūpcand (Nord Rājasthān: Mārvār, Jaypur, Kīśangarh, Ajmer, Alvar, Byāvar, Sīrohī, Jālor, Bīkāner), Pravartaka Umeśmuni „Aṇu“ (Pāñc Mahal = Gujarāt), Pravartaka Rameśmuni (Bāṃsvārā, M.P.), Pravartaka Ambālāl (Gujarāt), Pravartaka Mohanmuni (Savāī Mādhapur, Koṭā, Būndī, Jhālāvār, Cittaur)“ (AISJC 1987: 14).⁶⁹ Aufgrund der personellen Veränderungen hat sich inzwischen ein etwas anderes Muster ergeben. TAFEL III zeigt, wie die sechs von den *pravartaka* kontrollierten formalen Verwaltungseinheiten im Jahre 2002 den Deszendenzlinien der alten Traditionen innerhalb des Śramaṇasaṅgh übergestülpt wurden. Diese werden nur deswegen *gaṇa* und nicht *sampradāya* genannt, weil sie keinen eigenen *ācārya* aufweisen. Nicht alle *gaṇa* besitzen eine Gefolgschaft von *sādhvī*, deren Leiterinnen - mit Erlaubnis ihres *pravartaka* und des *ācārya* - ggf. selbst als *ḍīkṣā guru* Initiationen durchführen können bzw. müssen (der *ācārya* bzw. *ḍīkṣā dātā* bestätigt nur die formelle Korrektheit der Initiation).

⁶⁸ „Jeder kann jeden einladen, am Essen teilzunehmen“ (persönliche Mitteilung von UMEŚMUNI, Ratlām 28.12.2002, Briefe vom 29.5.2002 und 13.10.2002). Siehe dazu auch ON 524-526. Hier sei noch vermerkt, dass im Gegensatz zum Terāpanth bei den Sthānakavāsī die *sādhvī* keine Nahrung von den *sādhvī* annehmen dürfen und umgekehrt.

⁶⁹ Ergänzung und Korrektur von Teil I (BIS 13/14: 90, Fn. 97).

TAFEL III

Gruppenstruktur und Territorialgliederung innerhalb des Śramaṇsaṅgh im Jahre 2002

Gaṇa	Pravartaka	Upādhyāya	Mahāmantrī	Prānt
1. Pañjāb Lavjīrṣi ⁷⁰	Sumanmuni	Manoharmuni Viśālmuni		Pañjāb (Nordindien)
2. Ṛṣi ⁷¹	Kundanṛṣi			Mahārāṣṭra (Südindien)
3. Mannālāl (Hukmīcand II) ⁷²	Rameśmuni	Mūlmuni		Madhya Pradeś
4. Koṭā ⁷³				Madhya Pradeś
5. Dharmadāsa	Umeśmuni			Gujarāt, Mālvā, M.P.
6. Ekliṅgadās (Dharmadāsa S.) ⁷⁴	Indramal		Saubhāgyamal ⁷⁵	Mevār (Rājasthān)
7. Raghunāth (Dharmadāsa S.) ⁷⁶	Rūpcand "Rajat"			Rājasthān
8. Jaymal (Dharmadāsa S.) ⁷⁷				Rājasthān
9. Svāmīdās (Jīvrāj S.)		Kanhaiyālāl ⁷⁸		Rājasthān
10. Amarsiṅha (Jīvrāj S.) ⁷⁹				Rājasthān
11. Śītdās (Jīvrāj S.) ⁸⁰				Rājasthān

(Quelle: persönliche Mitteilung UMEŚMUNI "Aṇu", 19.8.2002)

⁷⁰ Die Tradition stellte im Jahre 2002 zwei *upapravartaka* und mehrere *sahalākara*. Siehe Teil III dieser Studie.

⁷¹ Die *pravartaka* der Gruppe waren Mohanṛṣi, Vinayṛṣi, Kalyāṇṛṣi und heute Kundanṛṣi (*dīkṣā* 9.5.1962), ein Schüler von Ācārya Ānandṛṣi.

⁷² Divākar Sampradāy, nach "Jaina Divākara" Cauthmal (1877-1950). Auf Ācārya Khūbcandra folgten Upādhyāya Sahasramal und Rameśmuni, welcher heute der für Rājasthān und Madhya Pradeś (Mālvā) zuständige *pravartaka* ist.

⁷³ Die meisten Quellen - außer AISJC (1956c: 169, 185; 1956d: 21), wo Mitglieder von Hukmīcand II angeführt werden - berichten, die Koṭā-Tradition sei ausgestorben. Bei der von UMEŚMUNI (persönliche Mitteilung, 19.8.2002) „Koṭā-Tradition“ genannten Gruppe des Śramaṇsaṅgh handelt es sich um die von Muni PHŪLCAND (1933: 7) genannte Daulatrām-Tradition, die wie die Dharmadāsa-Tradition derzeit effektiv autonom zu agieren scheint (angeblich erkennt nur ein Teil der Koṭā Sampradāy-Asketen in M.P. Pravartaka Rameśmuni an). Siehe Teil III dieser Studie.

⁷⁴ Siehe dazu weiter unten.

⁷⁵ Saubhāgyamal "Kumud".

⁷⁶ Jede der drei Pravartaka Rūpcand unterstellten Traditionen stellt einen *upapravartaka*.

⁷⁷ Im Jahre 2002 befanden sich 101 Angehörige der Jaymal-Tradition innerhalb des Śramaṇsaṅgh (21 *muni*, 80 *mahāsati*) und 45 außerhalb (10 *muni*, 35 *mahāsati*) (persönliche Mitteilung von Jaymalgacch-Nonnen in Sojat und Byāvar, Dezember 2002). Zum Jaymalgacch siehe Teil III dieser Studie.

⁷⁸ Der inzwischen verstorbene Upādhyāya Kanhaiyālāl "Kamal" (1912-2000), ein Schüler von Pravartaka Phatehcand, war ein bedeutender Gelehrter und Herausgeber einer Sthānakavāsī Āgama-Edition. Siehe u.a. KANHAIYĀLĀL (1972, 1977a, 1977b, 1979-1994).

⁷⁹ Siehe Teil III dieser Studie.

⁸⁰ Nach Muni Bhūrālāl und Pravartaka Mohanmunis Tod wurde Pravartaka Mahendra Leiter des Śītdās Gaṇa. Mahendra gab kürzlich sein Mönchtum (*sādhutva*) auf. Seitdem existieren nur noch *sādhvī* in der Tradition, die von Yaśakumvar geleitet werden (UMEŚMUNI, persönliche

Die *pravartaka* sind auch heute noch in der Regel identisch mit den Leitern (*gaṇanāyaka*) der wichtigsten Sub-Gruppen, obwohl dies den neuen Regeln des Śramaṇsaṅgh widerspricht, die den *pravartaka* als Regionalleiter definieren.⁸¹ Der Grund dafür liegt darin, dass die *pravartaka* Position in den sechs größten Gründungstraditionen mehr oder weniger erblich geworden ist. Die *pravartaka* organisieren ihre Gruppen (*gaṇa* oder *samudāya*) unabhängig und führen - mit (oder ohne) Zustimmung des *ācārya* - Initiationen durch (*pravartan karnā*), erlegen kleinere Bußen auf, verteilen die Orte für die Regenzeitaufenthalte und schlichten ggf. Streit zwischen den Laiengemeinden in ihrer jeweiligen Region (UMÉSMUNI, Brief 11.4.2002). Gegen den Willen der *pravartaka* kann der *ācārya* keine Entscheidung durchsetzen. Der *ācārya* des Śramaṇsaṅgh ist ein konstitutioneller Leiter (*samvidhān mukhiyā*) und verantwortlich für den gesamten Śramaṇsaṅgh. Er soll aus Prinzip keine eigene Hausmacht besitzen⁸². Wenn ein *pravartaka* zum *ācārya* befördert werden sollte (was bisher nicht vorgekommen ist), müsste er daher seine Rolle als Regionalleiter (bzw. *gaṇanāyak*) aufgeben. Andererseits kommt es vor, dass die Asketen der Region, in welcher der *ācārya* sich gerade aufhält (insbesondere die seiner eigenen Tradition), sich seinen Weisungen zeitweise unterwerfen. Die unter „zentraler Verwaltung“ stehenden Regionen sind in der Regel periphere Landstriche, in denen sich selten Sthānakavāsī-Asketen aufhalten.

Ordensspaltung und Schulbildung

Die Geschichte der zur Abspaltung unabhängiger Traditionen führenden Konflikte innerhalb des Śramaṇsaṅgh zeigt, dass Ordensspaltung (*saṅghabheda*) und Schulbildung⁸³ zwar, wie im buddhistischen Kontext (FRAUWALLNER, in BECHERT 1961: 40), terminologisch unterschieden werden,⁸⁴ in der Praxis jedoch, qua Regelbildung und Regeländerung, oft Hand in Hand gehen. Bei den Śvetāmbara bilden die Ordenslehren vielfach einen integralen Bestandteil der Ordensregeln (*maryādā*). *Saṅghabheda* ist daher ein nicht nur gegen die Ordensdisziplin (die Einhaltung der Regeln) gerichteter vorsätzlicher Akt, wie BECHERT (1962: 30, 34) für den frühen Buddhis-

Mitteilung. Siehe CHOGĀLĀL (1916) für die in Ergänzung zu ŚĀH (1909) geschriebene *paṭṭāvalī* der Tradition, welche offenbar die Quelle der von HASTĪMAL (1971) zitierten Sukzessionsliste war (Teil I, BIS 13/14: 60, Fn. 42).

⁸¹ “*pravartak gaṇanāyak nahīm, pradeś nāyak hogā*” (AISJC 1987: 80).

⁸² Ācārya Dr. Śivmuni hat nur acht Schüler.

⁸³ Der Begriff *nikāya* (Gruppe) ist bei den Jaina ungebräuchlich, doch die Begriffe *gaccha* und *sampradāya* können unter Umständen als funktionale Äquivalente gelten.

⁸⁴ Siehe Teil I, BIS 13/14: 77f.

mus feststellt und CAILLAT (1966: 28) für den frühen Jainismus, sondern meist mit doktrinären Meinungsverschiedenheiten (*matabheda*) verknüpft.⁸⁵ Bei internen Konflikten werden, je nach Situation, entweder disziplinarische oder doktrinäre Fragen in den Vordergrund gerückt, die sowohl ethische als auch theoretische Fragen betreffen können (Stichwort: *tejas kāya*).

Die Toleranzschwelle gegenüber allein wandernden Asketen und individuellen Meinungen hängt bei organisierten Orden ebenfalls von der Existenz und der Implementierung eines formalen Regelkodexes (*maryādā*) ab, der die kanonischen Regeln auslegt und ergänzt. Wie BECHERT (1961: 52; 1966: 12) zeigt, gab es bei Meinungsverschiedenheiten in den alten buddhistischen Orden zwei generelle Strategien, um Ordenspaltungen zu vermeiden: entweder wurde ein neuer Konsens geschaffen oder die Asketen, die sich nicht an die Regeln hielten, wurden von den Mönchen selbst oder mit Hilfe der Laien ausgeschlossen. Das Scheitern der Reformen des Śramaṇsaṅgh manifestierte sich in dem ebenfalls bei buddhistischen Orden feststellbaren Unvermögen, „den Ausschluss unwürdiger Elemente aus dem Saṅgha durchzusetzen, wenn diese sich weigerten, einen rechtmäßigen Beschluss der Gemeindeversammlung anzuerkennen“ (ebd.). Die Ursache dieses Unvermögens ist die Unentschiedenheit des Śramaṇsaṅgh bezüglich der Regeln der Gruppenintegration, der Weisungsbefugnisse, der Editierung der Texte, der Vereinheitlichung der Rituale und der Modernisierung einzelner Bereiche des monastischen Lebens, wie z.B. der Verwendung von Lautsprechern, elektrischem Licht etc.

Die moderne Einigungsbewegung spaltete die Sthānakavāsī in zwei breite ideologische Strömungen:⁸⁶ die der „Modernisten“ und die der „Traditionalisten“. Seit der Gründung des Śramaṇsaṅgh im Jahre 1952 werden diese Etiketten als offizielle Ideologien von drei unterschiedlichen Ordentypen verwendet: von dem moderat „modernistischen“ Śramaṇsaṅgh; von den unabhängigen, sich meist als „orthodox“ (*kaṭṭar* bzw. *siddhāntik*) präsentierenden, „traditionalistischen“ Orden, die sich entweder nicht dem Śramaṇsaṅgh angeschlossen hatten (Jñāṅacch und Gujarātī-Traditionen)

⁸⁵ BECHERT (1962: 51, Fn. 47) kritisiert in seinem Artikel die eurozentrischen Begriffe „Häresie“ und „Schisma“, und CAILLAT (1975: 28) sieht in der Einstellung der Jaina ein weiteres Beispiel der sprichwörtlichen „tolerance of Indians in matters of dogma“. Die Situation im frühen Buddhismus ist deutlich anders als die bei den Śvetāmbara-Wanderasketen der nach-kanonischen Periode, denen es z.B. ausdrücklich verwehrt ist, den *saṅgha* wieder zu verlassen, oder allein zu wandern, und wo keine formale Regeln für den Akt der Ordenspaltung existieren (vgl. BECHERT 1962: 23, 31, 37).

⁸⁶ Von „Schulen“ zu sprechen wäre, wie oft im Jainismus, übertrieben, wenn man darunter nicht punktuell akzentuierte sondern systematisch ausformulierte Lehrsysteme verstehen wollte, und weil die „Schulzugehörigkeit“ zum Lager der „Alten“ oder der „Modernen“ noch weitgehend unabhängig von den geistlichen Abstammungslinien individuell entschieden wird.

oder später wieder ausgetreten waren,⁸⁷ und von den „radikal modernistischen“ Gruppen, die sich heute am Rande der Sthānakavāsī-Tradition bewegen, doch mehrheitlich von der traditionellen Gefolgschaft ihrer Führungspersönlichkeiten, insbesondere von Suśīlmuni und Amarmuni, getragen werden, und inzwischen vom Śramaṇsaṅgh und den orthodoxen Gruppen in die Kategorie der „regellosen“ *egalla vihāri* bzw. der „Pseudo-Asketen“ (*veṣadhara*) eingeordnet werden.

Wie sich zeigte, sind die Unterschiede zwischen den Regionalgruppen (*gana*) des Śramaṇsaṅgh und den unabhängigen Traditionen (*sampradāya*) in Wirklichkeit nicht sehr groß. Erstens verbergen sich hinter den territorial definierten Abteilungen des Śramaṇsaṅgh die ehemals unabhängigen Gründertraditionen. Zweitens sind weite Bereiche des monastischen Brauchtums von den Regeln des Śramaṇsaṅgh unangestastet geblieben, und orthodoxe Gruppen, wie z.B. die Dharmadāsa-Tradition aus Ratlām, können innerhalb des Śramaṇsaṅgh ihre traditionelle Lebensweise weitestgehend autonom fortsetzen. Drittens unterscheiden sich die individuellen Glaubensvorstellungen der Asketen oft ganz erheblich von den offiziellen Ideologien sowohl der „modernen“ als auch der „orthodoxen“ Orden.⁸⁸ Viertens betreffen die zwischen „Alten“ und „Modernen“ umstrittenen Punkte oft nur einzelne Aspekte.

⁸⁷ Der ethische Begriff „orthodox“ oder „rechtgläubig“ deckt hier zumindest drei Dimensionen des internen Diskurses der Sthānakavāsī ab, die sich im Einzelfall mehr oder weniger überlappen: (1) doktrinäre Ausrichtung am Wortlaut der akzeptierten Schriften (insbesondere der Āgama), (2) Traditionsbewusstsein hinsichtlich Doktrin, Organisation und Brauchtum der eigenen Gruppe, (3) Disziplin und Verhaltensstrenge der Asketen. Die dritte Bedeutung wird meistens in den Vordergrund gerückt, obwohl bei Gruppenspaltungen oftmals persönliche Differenzen eine Rolle spielen.

⁸⁸ Vgl. Teil I (BIS 13/14: 78, Fn. 74). Effektiv stellen beide Ordentypen Mischformen unterschiedlicher religionspolitischer Orientierungen dar, wie der Śramaṇsaṅgh *pravartaka* UMEŚMUNI (1974: 319-352) in seiner Untersuchung der Gründe des Niedergangs (*patan*) und des Aufstiegs (*uthān*) von Jaina-Orden betont hat. Seine Analyse der Ursachen des Niedergangs des Śramaṇsaṅgh aufgrund unbedachter Entscheidungen in den frühen Jahren verdient ausführlich zitiert zu werden: “‘śramaṇsaṅgh’ kī sthāpanā sthānakavāsī jainoṃ kī viśiṣṭ upalabdhi thī. parantu śramaṇoṃ kī vicārdhārā samān nahīm thī. saṅgh kī sthāpanā ke samay śramaṇoṃ kī manovṛtti bhāvyuktā, lokbhay aur kuch na kuch karnā cāhie-jaise miśrit bhāvoṃ se yukta thī. ucit viśleṣaṅ ke abhāv ke kāraṇ yā aur kisī kāraṇ se us samay adhikāṃś prastāv prāyaḥ sarva sammati se pārit hue. ... saṅkṣep meṃ yah kahā jā saktā hai, ki - navīntā-prācīntā kā saṅgharṣ, svacchandatā, saiddhāntik matbhed, sampradāymoha, ektā ke āvaraṅ meṃ apne-apne gaṅ ke sādhuoṃ ke prati audāsīnya, śrāvakoṃ ke purāne saṅgaṭhanōṃ kā bikharāv aur naye saṅgaṭhanōṃ kā abhāv ādi kāraṅ pramukh haiṃ. samprati ‘śramaṇsaṅgh’ se kuch sampradāyem alag ho cukī haiṃ. unke pṛthak-pṛthak saṅgaṭhan kāryarat haiṃ. vastutaḥ na siddhānta pakṣiyōṃ meṃ mataikya hai aur na navīntā ke āgrahiyōṃ meṃ hī. navīntāvādī apnī svacchandatā ko apnī mahattvākāṅkṣāoṃ ko navīntā kā banā pahṇā rahe haiṃ, mūṃh par ek dūsre kī praśamsā karne haiṃ aur bhūtar hī bhūtar paraspar jare kāṭate haiṃ, to siddhāntavādīyōṃ ko pārasparik ekya se apnī utkrṣṭatā ke dhūmil ho jāne kā yā apne amūyāyiyōṃ ke palaṭ jāne kā khatarā hai. saiddhāntik matbhed na hote hue bhī sāmpradāyik aur vaiyaktik mahattvākāṅkṣāoṃ aur ācārgat sāithilya ke kāraṅ sthānakavāsī jainoṃ meṃ anaikya byāpta hai ” (S. 328f.).

Sowohl der Śramaṇsaṅgh als auch die unabhängigen „orthodoxen“ Orden verstehen sich als Reform orientiert und sind insofern von unreflektierten Traditionalisten zu unterscheiden.⁸⁹ Dem Begriff „Reform“ werden jedoch unterschiedliche Bedeutungen beigelegt.

Die führenden Mitglieder des Śramaṇsaṅgh betonen in der Regel die Notwendigkeit der Anpassung an veränderte sozio-kulturelle Umstände. Gleichzeitig wird versucht, an den Grundprinzipien der Tradition festzuhalten, was zu permanenten Widersprüchen und internen Konflikten führt. Der Śramaṇsaṅgh verfolgt bewusst einen „Mittelweg“ (*madhyam mārga*) zwischen Orthodoxie und Moderne (vgl. HASTĪMAL 1971: 112f.), der mit der „gemischten Strategie“ des Terāpanth vergleichbar ist (vgl. FLÜGEL 1995-1996: 139-143, 170f.), der aber aufgrund des Fehlens einer vergleichbaren effektiven monozentrischen Organisation nicht systematisch in die Praxis umgesetzt werden kann.⁹⁰

Die „orthodoxen“ Traditionen verstehen dagegen Reform im traditionellen Sinne als Purifizierung des *saṅgha* zum Zwecke der Bewahrung der herkömmlichen, an den akzeptierten Schriften und dem Brauchtum der jeweiligen Tradition ausgerichteten Lebensweise der Sthānakavāsī-Asketen. Im Gegensatz zum kommunalistisch orientierten Śramaṇsaṅgh, der im Kontext der indischen Unabhängigkeitsbewegung entstanden ist, sich nominell an den Strukturen des indischen Bundesstaates „und seiner Nachbarländer“ (*sampūrṇ bhārat aur bhārat ke ās-pās ke deś*) ausrichtet und sich programmatisch an der Einheit (*ektā*) aller Sthānakavāsī-Traditionen und „aller Jaina in der Welt“ orientiert (AISJC 1987: 71), finden sie vor allem in den lokalen Kasten Rückhalt und lehnen heute die Integration ihrer regionalen Orden in einen nationalen Dachverband ab.⁹¹ Die Stellungnahmen zu anderen Themenbereichen, insbesondere

⁸⁹ Verglichen mit den radikalen Modernisierern auf der einen Seite und unreflektierten Traditionalisten auf der anderen, erscheinen die Praktiken sowohl der „orthodoxen“ Traditionen als auch des „modernen“ Śramaṇsaṅgh als Vermittlungsformen und insofern als Varianten des religiösen Konservatismus. Zur Triade Traditionalismus-Konservatismus-Modernismus, siehe MANNHEIMS (1984) klassische Studie zum politischen Konservatismus: „... der Konservatismus ... ist als Gegenbewegung bereits reflektiv, ist er doch gleichsam als eine Antwort auf das „Sich-Organisieren“ und Agglomerieren der „progressiven“ Elemente im Erleben und Denken zustande gekommen“ (S. 105f.).

⁹⁰ In diesem Zusammenhang sei angemerkt, dass die zentralistische Organisationsform des Terāpanth bei der Gründungsversammlung des Śramaṇsaṅgh in Ajmer als Vorbild gedient hat: „*terāpanth, mujhe apnā virodhī samajhte haiṁ. phir bhī guṇ kī dṛṣṭi se, maiṁ ne un se yahī pāyā, ki un ke sādhuoṁ kiṁvā śrāvakoṁ meṁ jarā bhī phūṭ nahīṁ hai*“ (JAVĀHARLĀL, in JAUHRĪ 1946: 328, vgl. 335).

⁹¹ Nach UMEŚMUNI (1974) ist nicht die von den *ācārya* des Śramaṇsaṅgh hofierte nationale Sthānakavāsī-Gemeinde als solche, sondern die enge Beziehung zwischen den von Jaina-Mönchen selbst ins Leben gerufenen Kasten und bestimmten Orden die organisatorische Grundlage für den Bestand seiner Religion: „*kyoṁki osvāl ādi jātiyoṁ kā udbhav amuk gacchoṁ se hī huā hai aur vah*

zur Frage der politischen Rolle der Asketen, variiert im Hinblick auf einzelne Punkte von Fall zu Fall. Im Gegensatz zu den führenden Mönchen des Śramaṇsaṅgh tendieren die Leiter der „alten“, heute zumeist wieder unabhängigen Traditionen dazu, direkte Eingriffe ins politische Tagesgeschehen den Laien zu überlassen.

Weitere Vorgehensweise

Die Grenzen zwischen den Untergruppen des Śramaṇsaṅgh und den unabhängigen Orden sind fließend, insbesondere zwischen Gruppen, die aus der gleichen Schultradition stammen, doch separat organisiert sind.⁹² Nur durch das vergleichende Studium der Geschichte und Organisationsweise konkreter Gruppen, Sub-Gruppen und (Sub-)Sekten, d.i. der „vierfachen Gemeinden“,⁹³ sowie der Biographien einzelner Asketen können die Grenzen und die Wandlungsprozesse der unabhängigen Traditionen vor und nach ihrer Zugehörigkeit zum Śramaṇsaṅgh verstanden werden.

Der Śramaṇsaṅgh wurde erst 1952 gegründet und alle Traditionen oder allein wandernde Asketen waren vorher unabhängig. Manche Mönche spalteten sich 1952 oder später von einer Hauptlinie ab, die in den Śramaṇsaṅgh eingetreten war. Dadurch finden sich in manchen Traditionen zwei Linien: eine innerhalb und eine außerhalb. Eine Nebenlinie/Splittergruppe ist m.W. nicht in den Śramaṇsaṅgh eingetreten.

Im Folgenden werden insbesondere die Traditionslinien und Organisationsformen der heute existierenden unabhängigen Gruppen zurückverfolgt, die oft unter mehreren Namen bekannt sind. Die Darstellung orientiert sich weitestgehend an den Sukzessions- und Abstammungslinien. Da die jüngere Geschichte der unabhängigen Traditionen mit der Geschichte des Śramaṇsaṅgh eng verbunden ist, werden - soweit es die verfügbaren Informationen zulassen⁹⁴ - zugleich die Beziehungen zwischen den verschiedenen Sektionen der gleichen Tradition innerhalb und außerhalb des Śramaṇ-

bhī dharmā-ārādhanā ke prerāṇā se hī. ataḥ sampradāyom ke patan yā utthān ke kāraṇ dharma meṁ patan aur utthān se jure hue haiṁ” (S. 352).

⁹² Im Hinblick auf die Gruppenregeln und die Ordenslehren ist die Situation formal ähnlich wie bei den von BRUHN (1987) analysierten Jaina-Texten, die meist aus vorgefundenen Elementen zusammengestüekelt sind und einen kasuistischen Charakter haben: “As a consequence, we must always consider two different contexts: the direct context (coherent matter in situ) and the indirect context (the context into which possible parallels are embedded)” (S. 68).

⁹³ „Vierfach“ ist die klassische Idealform. Im Einzelfall kann eine Sthānakavāsī-Sekte auch „dreifach“ (ohne *sādhu* oder ohne *sādhvī*) oder „fünffach“ etc. (mit intermediären Kategorien) organisiert sein. Zum Begriff der Sekte, exklusiv auf der Ebene der Asketen und im Prinzip inklusiv auf der Ebene der Laien, doch in Wirklichkeit exklusiv auf beiden Ebenen, siehe Teil I (BIS 13/14: 42, Fn. 9).

⁹⁴ Informationen über die innerhalb des Śramaṇsaṅgh inoffiziell weiter existierenden alten Orden sind oft schwer erhältlich.

sangh untersucht. Die im einzelnen ergänzungsbedürftigen Informationen zu den jeweiligen Orden werden anschließend verglichen.

Im vorliegenden zweiten Teil der vierteiligen Studie werden nach einigen methodischen Vorbemerkungen zunächst die auf DHARMADĀS zurückgehenden unabhängigen Traditionen in Mālvā untersucht (Haridās/Udaycand Sampradāya = Dharmadāsa Sampradāya, Rāmcandra Sampradāya = Jñāngacch). Im dritten Teil werden die DHARMADĀSA-Traditionen in Rājasthān (Jaymalgacch, Ratnavamś, Vardhamān Vītarāg Sampradāya) und Uttar Pradeś (Amarmuni Sampradāya I-II) betrachtet, sowie die von LAVA abstammenden Orden im Pañjāb und in Rājasthān (Māyārām Sampradāya I-II), die von HARA abstammenden Traditionen in Rājasthān und Mālvā (Sādhumārgī, Śāntikrānti Sampradāya), und zuletzt die von JĪVRĀJ abstammenden Traditionen in Rājasthān, Madhya Pradeś und Delhi (Nānagacch, Hagāmīlālgacch, Arhat Saṅgh I-II). In einem vierten Teil werden die Traditionen in Gujarāt beschrieben.

Die Untersuchung konzentriert sich vor allem auf die Gruppen, die dem Autor durch Feldforschungen in Indien in den Jahren 1999-2003 persönlich bekannt geworden sind: auf den Śramaṅsaṅgh in Nordindien, die Sādhumārgī-Traditionen und die von Dharmadās abstammenden Traditionen in Rājasthān und Mālvā, die von Amarmuni und Suśīlmuni in Nordindien gegründeten Organisationen Vīrāyatan und Arhat Saṅgh, sowie in Gujarāt auf den Līmbḍī Moṭā Pakṣ, den Goṇḍal Moṭā Pakṣ und den Boṭād Sampradāy, den Khambhāt Sampradāy, den Dariyāpurī Āṭh Koṭi Sampradāya, den Kacch Āṭh Koṭi Moṭā Pakṣ und den Kacch Āṭh Koṭi Nanā Pakṣ.

Quellen: Praśasti und Paṭṭāvalī

Es existieren zumindest fünf zur Rekonstruktion individueller Biographien und der institutionellen Geschichte der Sthānakavāsī-Tradition nützliche historische Quellen: (sehr selten) Inschriften (*śilālekha*),⁹⁵ Kolophone (*praśasti*), Lieder (*gīta*), narrative Gedichte (vor allem *rāsa* und *caupaī* oder *caupāī*), Chroniken bzw. Sukzessionslisten (*paṭṭāvalī*)⁹⁶ und Listen von Ordensregeln (*sāmācārī* oder *māryādāvalī*).⁹⁷ Mit Ausnahme weniger *paṭṭāvalī* und *praśasti* sind alle diese Texte in Umgangssprachen verfasst.⁹⁸ Die beiden Hauptquellen sind die *praśasti* und die *paṭṭāvalī*. Nach

⁹⁵ Siehe NAHAR (1918: 38, etc.) für kurze, den Loṅkāgacch betreffende Inschriften.

⁹⁶ SCHUBRINGS (1935: § 34, § 189) Übersetzung „Lehrerliste“ ist zweideutig (das Wort „Lehrer“ kann sich entweder auf den *guru* oder den *ācārya* beziehen) und wird daher im Folgenden nur verwendet, wenn in einem vorliegenden Fall nicht eindeutig zwischen Sukzessionsliste und Abstammungsliste unterschieden werden kann.

⁹⁷ Siehe dazu FLÜGEL 2003: 15f.

⁹⁸ Zur Bedeutung der neuindischen Genres in der Jaina-Literatur siehe SCHUBRING 1944: vi.

HASTĪMAL (1968: 9) erfährt man aus Inschriften und den langen (*praśasti*) und kurzen Kolophonen (*puṣpikā*),⁹⁹ zu welcher Zeit welcher Mönch welche Leistung vollbracht hat, ggf. den Namen lokaler Herrscher sowie Informationen über die Lehrer-Schüler Folge (*guru-śiṣya paramparā*). Über die persönlichen Qualitäten (*guṇa*), die Disziplin (*saṃyama*), die Ansichten (*vicāra*) und die Leistungen im Fasten (*tapas*) geben in der Regel nur epische Gedichte (*rāsa*), Lehrgeschichten (*sajjhāya-kathā*), Lieder (*gīta*) und umfangreiche Chroniken bzw. Sukzessionslisten (*paṭṭāvalī*) Auskunft. Neben den kanonischen Sukzessionslisten (*śāstrīya paṭṭāvalī*) im Kalpasūtra und im Nandīsūtra gibt es die speziellen Sukzessionslisten (*viśiṣṭ paṭṭāvalī*) bzw. Chroniken der heutigen, im Mittelalter oder später gegründeten, Śvetāmbara-Schulen bzw. Orden (*sampradāya* oder *gaccha*).¹⁰⁰ Bei ihrer Herstellung werden die in zeitgenössischen epischen Gedichten, Liedern und Kolophonen etc. zu findenden Informationen mitverarbeitet. Trotz gelegentlicher Übertreibungen (*atirañjanā*) und Widersprüchlichkeiten basieren die Informationen in einer *paṭṭāvalī* nie auf bloßen Gerüchten (*kiṃvadantī*) oder Legenden (*anuśruti*).

Die Sukzessionslisten bieten vollständige Informationen nur für die Linie der *ācārya* bzw. Ordensleiter einer bestimmten Subgruppe, nicht jedoch über die Lehrer-Schüler Folge. Da die meisten Schultraditionen in verschiedene Gruppen (Orden) aufgespalten sind, die naturgemäß nach dem Zeitpunkt der Abspaltung (*gaccha bheda*) voneinander abweichende Namenslisten angeben, existiert meist eine Vielzahl mehr oder weniger voneinander abweichender *paṭṭāvalī* in ein und derselben Schultradition. Die *paṭṭāvalī* sind jedoch immer an eine bestimmte Ordenstradition (*paramparā*) gebunden und ergänzen sich insofern theoretisch.¹⁰¹

Sukzessionslisten sind die am häufigsten verwendete Quelle für die Rekonstruktion von Ordensgeschichten. Doch ihre Beziehungen zu den insbesondere in Kolophonen, Liedern und Gedichten zu findenden Abstammungslisten der Lehrer-Schüler Folge ist bislang nicht untersucht worden.¹⁰² Wie GRANOFF (1991: 76f.) und anschließend CORT (1995b: 485) hervorheben, sind die *paṭṭāvalī*, d.i. “sectarian lineage accounts” bzw. “institutional histories”, ein relativ junges Genre in der Geschichte des Jainismus, welches eng mit dem Legitimationsbedürfnis der Ausgang des Mittelalters entstandenen Śvetāmbara-Orden bzw. Schulen (*gaccha*) in Zusammenhang steht. Die

⁹⁹ Zu „Kolophon“, „*praśasti*“, „*puṣpikā*“ siehe TRIPĀṬHĪ 1975: 41-44.

¹⁰⁰ Vgl. ŚIVPRASĀD (2000: 3) und CORT (1995b: 473, 483), der zwischen „früheren“ und „späteren“ Listen bzw. „Universalgeschichte“ und „Lokalgeschichte“ unterscheidet.

¹⁰¹ Besondere Schwierigkeiten ergeben sich bei Gruppenfusionen, wie weiter unten am Beispiel des Śramaṇsaṅgh gezeigt wird.

¹⁰² Vgl. SCHUBRING 1935: § 34, Fn. 5; § 189; TRIPĀṬHĪ 1975: 43ff.

idealerweise bis auf Mahāvīra zurückgehende Sukzessionsliste, so GRANOFF (1991), “served two functions; it stressed the authenticity of the received teaching and it also underplayed the divisiveness that lay behind the formation of a new group, for schism in the community was universally abhorred. The artificiality of all such lists is immediately apparent if we take into account the fact that these sects did not in actuality appear in Śvetāmbara Jainism until well into the medieval period” (S. 76).

Im Hinblick auf die Konstruktionsweise der verschiedenen *paṭṭāvalī* stellt GRANOFF zunächst den Unterschied zwischen monastischen Gruppen, deren Sukzessionslisten an kanonischen Listen anschließen, und solchen, die ihre separate Identität betonen, heraus, ohne jedoch auf die Differenz zwischen „Schule“ und „Orden“ einzugehen: “One way of playing down the potentially divisive consequences of forming different groups, of course, was to regard the formation of these groups as an organic growth from a continuous line of teachers [tree] going back to the original founders of Jainism, the Tīrthaṅkaras. The various groups, under this model, are not conflicting parties but related collateral branches of a single family. The Tapāgacch lineage histories seem to rely more closely on this model, while the Kharataragaccha is more distinctively conscious of itself as constituting a unique movement in the community with definitely antagonistic relationships with other groups” (GRANOFF 1991: 76, Fn. 2, vgl. S. 77, Fn. 2). Ebenso vermerkt GRANOFF (1994: 146), dass *paṭṭāvalī* entweder die ältere Form von einfachen Listen der Ordensleiter oder die spätere Form narrativer Prosa aufweisen. Die narrativen Passagen müssen später sein, da sie das Gerüst der Namensliste nur auszufüllen scheinen.¹⁰³ Die von verschiedenen Autoren komponierten narrativen Ausschmückungen solcher Listen lieferten, nach CORT (1995b: 480), wiederum das Material für epische biographische Gedichte (“a logical extension of the individual chapters in Paṭṭāvalīs”, S. 488) und moderne Biographien und Historiographien: “The histories discussed above were seized upon by scholars of the Jains in the 19th and 20th centuries in the effort to reconstruct the history of the Jains along the lines of Western historical scholarship. Some of the texts were cited specifically as counters to the Western charge that India lacked historical texts” (S. 491).

Wie oben dargelegt wurde, ist HASTĪMAL der Ansicht, dass die *paṭṭāvalī* retrospektiv aus den in Kolophonen, Liedern und Gedichten zu findenden Informationen zusammengestüekelt wurden,¹⁰⁴ ein Prozess, der bei den Sthānakavāsī heute noch

¹⁰³ An anderer Stelle äussert GRANOFF (1991: 77, Fn. 3) Zweifel an dieser Chronologie: “[it is] unclear to me at this point” [whether] “the lists of patriarchs were earlier and more stable than the stories themselves”.

¹⁰⁴ “*inke nirmāṇ meṃ tatkālin rās, gīt, sajjhāy aur praśastiyom kā bhī upayog hotā hai*” (HASTĪMAL 1968: 9).

beobachtet werden kann. GRANOFF und CORT, die sich vor allem auf die Chroniken der Mūrtipūjaka beziehen, kommen dagegen zu einer entgegengesetzten Auffassung.

Meines Erachtens ist das Konstruktionsverfahren der *paṭṭāvalī*-Literatur jedoch das gleiche in beiden Traditionen. GRANOFF (1994: 146) identifiziert unterschiedliche Formen von Lehrerlisten und bemerkt, *paṭṭāvalī* seien u.a. “included in colophons” und “vernacular poetry”. Die meisten Kolophone enthalten jedoch nicht Informationen über die Sukzession der Ordensleiter (*paṭṭadhara paramparā*), sondern über den geistlichen Stammbaum, d.i. die Lehrer-Schüler Folge (*guru-śiṣya paramparā*), des Autors und/oder Schreibers eines Textes. Nur selten finden sich beide Listen in einem Kolophon.

Die wenigsten Asketen sind Schüler des Ordensleiters, und nicht alle Traditionen besitzen eine Ordensorganisation mit kontinuierlichem Sukzessionsverfahren. Bei Gruppen mit einem geringen Zentralisierungsgrad und z.T. fließenden Gruppen Grenzen, wie die bei den Tapāgacch *samudāya* und den Sthānakavāsī *sampradāya*, ergeben sich daraus erhebliche Differenzen und eine entsprechende Variationsbreite in den Chroniken. Auch praktische Probleme müssen hier erwähnt werden. Die Sthānakavāsī-Traditionen lehnen traditionell den „Gewalt gegen die Erde“ implizierenden Bau von Häusern ab. Sie besaßen daher lange Zeit keine eigenen Bibliotheken (*bhaṇḍāra*). Die Mönche trugen die Handschriften, die sie gerade benutzten, mit sich und gaben sie weiter, wenn sie sie nicht mehr brauchten (UMEŚMUNI 1974: 412). Daraus erklärt sich erstens, warum heute keine leicht zugänglichen Sthānakavāsī-Handschriftensammlungen oder -Drucke existieren, und zweitens, warum viele Materialien zur Geschichte der Sthānakavāsī verlorengegangen sind. Die heute noch vorliegenden, meist in den Stahlschränken einzelner *sthānaka* aufbewahrten alten *paṭṭāvalī* sind zwar keine reinen Erfindungen des 19. und 20. Jahrhunderts, wie Kritiker nahelegen, doch vielfach Rekonstruktionen von verlorengegangenen Informationen über Traditionslinien, von denen nur in Liedern, Gedichten, Kolophonen und ggf. älteren, in der oralen Literatur nicht mehr existierenden Sukzessionslisten berichtet wird. Bei dem Versuch, Sukzessionslisten auf der Basis von Initiations- bzw. Abstammungslisten (Lehrer-Schüler Listen) zu rekonstruieren, entstanden darüber hinaus unbeabsichtigte Fehler, welche mitverantwortlich sind für die beim Studium der Sthānakavāsī-Geschichte auftretenden Schwierigkeiten, die nur bis zu einem gewissen Grad durch methodische Validitätsprüfung neutralisiert werden können.¹⁰⁵

Anhand der von DEŚĀĪ (1926-1944, Literatur Teil I) gesammelten Informationen über die überlieferten Schriften der frühen Loṅkā- und Sthānakavāsī-Tradition und

¹⁰⁵ DEVENDRAMUNI (1968: 31) weist ausdrücklich auf den generell „unzuverlässigen“ (*viśvasta*) Charakter der von HASTĪMAL (1968) gesammelten alten Loṅkāgacch und Sthānakavāsī *paṭṭāvalī* und die großen Schwierigkeiten einer Rekonstruktion der „Originalform“ hin.

auf Grundlage des Werkes von UMEŚMUNI (1974) und der ausgezeichneten historischen Quellen der Terāpanth-Tradition lässt sich feststellen,¹⁰⁶ dass zumindest im Falle der anikonischen Jaina-Traditionen die Lieder und die mit Kolophonen versehene narrative und in Versen verfasste biographische und hagiographische Literatur älter sind als die *paṭṭāvalī* Literatur.

Die ältesten überlebenden *paṭṭāvalī* Manuskripte der Sthānakavāsī stammen aus dem frühen 19. Jahrhundert. Sie zitieren aus älteren, oft oralen, Quellen, zu denen auch Abstammungs- und Sukzessionslisten gehört haben müssen. Nach UMEŚMUNI (persönliche Mitteilung 23.9.2002) liegt der Ursprung der *paṭṭāvalī* Literatur in dem Brauch der alljährlichen Rezitation der Liste der Ordensleiter an *saṃvatsarī*. Bei Initiationen wird die Sukzession ebenfalls rituell in Erinnerung gerufen. Allerdings stößt das kollektive Gedächtnis oft an Grenzen oder ist selektiv, wie sich die Rezitationen aus praktischen Gründen oft auf die *paṭṭadhara* der jüngeren Vergangenheit beschränken.

Das Bemühen um die Erinnerung und Herauskehrung bestimmter *lineages* ist den Umständen, insbesondere dem Legitimationsbedürfnis der jeweiligen Gruppen, geschuldet. Traditionslinien können durch die retrospektive Herausarbeitung einer dominanten Abstammungs- bzw. Sukzessionslinie (und durch die Publikation von Sektenhistoriographien) in verschiedener Weise konstruiert werden und so zur Stärkung des Wir-Gefühls bestimmter Gruppen beitragen. Beim Versuch vieler Orden der Sthānakavāsī, für ihre in der Vergangenheit überwiegend nicht-zentralisierten, segmentär organisierten Gruppierungen retrospektiv Sukzessionslisten auf der Basis der in Kolophonen überlieferten individuellen Abstammungslinien zu konstruieren, werden solche Listen gleichsam aus dem Komplex unvollständiger und inkohärenter agnatischer Abstammungslisten abstrahiert, um künstlich unilineare Deszendenzkonstrukte zu schaffen. Solche Deszendenzkonstrukte, die genealogisch, d.h. in Bezug auf die Abstammung von wirklichen oder vorgestellten spirituellen Ahnen geordnet sind, transformieren aufgrund bewusst weggelassener oder fehlender Informationen über die wirklichen Gruppengrenzen und Ordensleiter in mehr oder weniger arbiträrer Weise uneingeschränkte in eingeschränkte Deszendenz.

Es ist fraglich, ob die älteren Mūrtipūjak-Quellen tatsächlich auf anderen Konstruktionsverfahren basieren, wie JÑĀNSUNDARA (1936) in seiner Kritik der Sthānakavāsī-Historiographie voraussetzt. Zumindest im Hinblick auf die auf Mahāvīra zurückgehenden „universalgeschichtlichen“ Sukzessionslisten ist zu vermuten, dass

¹⁰⁶ Die Terāpanthī haben als einzige der anikonischen Traditionen die eigenen historischen Dokumente systematisch gesammelt und zum großen Teil publiziert.

ähnliche Konstruktionsverfahren verwendet wurden.¹⁰⁷ Zudem bleibt angesichts des bislang nicht zureichend beachteten gravierenden Unterschiedes zwischen Sukzessionslisten und Abstammungslisten zu untersuchen, ob *paṭṭāvalī*, *gurvāvalī* und *sthavirāvalī* wirklich immer als Synonyme aufgefasst werden dürfen, wie in der Literatur nahelegt wird.¹⁰⁸

Abstammung, Seniorität, Sukzession

Aus systematischer Sicht sind die wichtigsten, die Prinzipien der Abstammung und der Gruppenintegration verknüpfenden institutionellen Ordnungsverfahren innerhalb der monastischen Gemeinschaften der Śvetāmbara: (1) die Initiation, (2) die Seniorität und (3) die Sukzession. Mit ihnen korrespondieren verschiedene diachronische Ordnungsschemata, d.i. retrospektiv konstruierte Listen, die unterschiedliche Aspekte der Organisationsstruktur der Gruppen und Sub-Gruppen reflektieren: (1) Abstammungslisten (*guru-śiṣya nāmāvalī*),¹⁰⁹ (2) Initiationslisten (*dīkṣā nāmāvalī*) bzw. Senioritätslisten (*dīkṣā paryāya nāmāvalī*),¹¹⁰ und (3) Sukzessionslisten (*paṭṭāvalī*).¹¹¹ Hinzu kommen die verschiedenen Verfahren der Bildung und geographischen Distribution von Wandergruppen, die in den jährlichen synchronischen Listen der *cāturmās* Orte eines Ordens und in den diachronischen Listen der von einem Asketen besuchten Orte (*cāturmās sūcī*) ihren Niederschlag finden. Informationen über die oft wechselnde personelle Zusammensetzung der Wandergruppen sind besonders schwer und nur durch den Vergleich von Dokumenten verschiedener Art zu gewinnen.

(1) Initiation: Das grundlegende Ordnungsverfahren ist das über die Initiation (*sāmāyika dīkṣā*) hergestellte Lehrer-Schüler Verhältnis. Die geistlichen Verwandt-

¹⁰⁷ „Die Listen der Vorsteher der einzelnen Mönchs-Orden, die sog. "Pattāvalis" enthalten wertvolles Material zur Bestimmung der Lebenszeit hervorragender Persönlichkeiten, freilich ist auch ihre Zuverlässigkeit oft nur gering, weil ihre Verfasser in ihnen vorkommende Lücken nach eigenem Gutdünken ausfüllten und sie auf Mahāvīra oder gar dessen Vorläufer Pārshva hin, so gut es ging, vervollständigten“ (GLASENAPP 1925: 7).

¹⁰⁸ SCHUBRING 1944: 110, 233. Zuletzt GRANOFF 1994: 146, CORT 1995b: 481. DEVENDRAMUNI (1968: 27) differenziert mit Bezug auf kanonische Listen zwischen *paṭṭānukram* (*guru-śiṣya kram*) und *paṭṭāvalī* (*sthavirāvalī*).

¹⁰⁹ Teilweise auch: *ṛṣi paramparā* (SCHUBRING 1944: 113), *guru paramparā*, *śiṣya paramparā* etc. (ŚIVPRASĀD 2000: 3ff.).

¹¹⁰ Seniorität ist Initiationsalter minus *cheda*. Senioritätslisten werden daher selten publiziert.

¹¹¹ In der Literatur werden die Wörter *gurvāvalī* (Linie der *guru*), *sthavirāvalī* (Linie der Ältesten) und *paṭṭāvalī* (Linie der Thronfolger) als Synonyme betrachtet. Die drei Begriffe könnten theoretisch genauso gut Abstammungslisten, Senioritätslisten und Sukzessionslisten bezeichnen, doch sie werden uneinheitlich verwendet.

schafts- bzw. Abstammungsverhältnisse sind vor allem in den Kolophonen (*praśasti* oder *puṣpikā*) der von Mönchen verfassten Handschriften dokumentiert. Die quasi-genealogischen, Ego-zentrierten Abstammungslisten (*guru-śiṣya nāmāvalī*) einzelner Asketen sind meist wesentlich kürzer als die Sukzessionslisten der Ordensleiter, über die in den Abstammungslisten in der Regel wenig zu erfahren ist, obwohl gelegentlich beide Listen in kombinierter Form vorgelegt werden.

Die Sthānakavāsī-Traditionen waren/sind in der Regel nicht zentralistisch organisiert. Daher kann, mit wenigen Ausnahmen, jeder Mönch und jede Nonne, mit Zustimmung des Ordensleiters, eigene Schüler initiieren. Wenn keine ausdrückliche Regel vorliegt, dass nur mit Erlaubnis des Ordensleiters Initiationen durchgeführt werden können, existiert im Prinzip keine Ordensorganisation. Die genealogischen Strukturen der Mönche und der Nonnen sind jedoch grundsätzlich verschieden. Qua *guru-śiṣya* Folge besitzt jeder Mönch im Prinzip eine eigene, in aufsteigender Linie unilineale eineindeutige (*guru paramparā*) und in absteigender Linie ggf. mehrdeutige Abstammungslinie (*śiṣya paramparā*). Meist werden die Schüler eines bestimmten Asketen in der Reihenfolge ihrer Initiation aufgeführt. Die gelegentlich zu findende Auflistung der Schüler und Schülers-Schüler aller Asketen einer Tradition macht die Abstammungslisten überaus kompliziert und unübersichtlich. Daher werden solche kombinierten Listen heute in der Regel in Form von Stammbäumen (*kalpa vrkṣa*) repräsentiert.¹¹² Solche vor allem bei kleinen Orden mit geringem Zentralisierungsgrad zu findenden Zusammenstellungen von verschiedenen genealogischen Listen sind wesentlich informationsreicher als reine Sukzessionslisten oder Initiationslisten. Abstammungslisten sind daher zum Studium der Kirchengeschichte der Sthānakavāsī-Orden ebenso nützlich wie die Sukzessionslisten (*paṭṭāvalī*). Sie müssen beide studiert werden.

Während alle Mönche unilaterale agnatische Abstammungslinien besitzen, weisen die Nonnen grundsätzlich bilaterale kognatische Abstammungslinien auf, da sie - bis auf wenige Ausnahmen - keine unabhängigen Gruppen bilden. Die Namen von Nonnen tauchen in den älteren historischen Dokumenten der Jaina grundsätzlich nicht auf. Seit Anfang des 20. Jahrhunderts ist es jedoch bei den Sthānakavāsī üblich neben den Sukzessionslisten der Ordensleiter und den Initiations- und Abstammungslisten der Mönche auch die sekundären Abstammungslinien der den Mönchen untergeordneten Nonnen bzw. die Sukzessionslisten der *pravartinī* in den Sektenchroniken zu publizieren. Dies reflektiert den durch die Anstrengungen der Reformbewegungen erhöhten Status der Nonnen.

¹¹² Vgl. HOERNLES (1890: 234) uneindeutige Bemerkung zu *paṭṭa vrkṣa*.

Die Organisationsweise und die Initiations-Nachfolgeregelung variieren regional und historisch, oft sogar innerhalb einzelner Orden. Häufig existierten keine oder nur schwache Hierarchien jenseits der Abstammungs- und/oder Wandergruppen einer Schultradition, wie die periodische Abwesenheit des *ācārya* Titels zeigt. Zumindest in der Dharmadāsa-Tradition scheint von Anfang an ein von der jeweiligen vierfachen Gemeinde ausgewählter Gruppenleiter oder *ācārya*, d.h. eine Ordensorganisation, den Abstammungslinien übergestülpt worden zu sein. Wie die häufigen Spaltungen zeigen, war seine Position jedoch nicht sehr stark. Reformers versuchten daher immer wieder durch die Einschwörung der Asketen auf feste Ordensregeln institutionelle Stabilität zu schaffen.

Die durch die Einheitsbewegung des 20. Jahrhunderts geprägten unabhängigen Sthānakavāsī-Orden, die sogenannten *sampradāya* oder *gaccha*, werden heute, wie der Terāpanth und der Śramaṇsaṅgh, gewöhnlich von einem einzigen *ācārya* oder *gacchādhipati* verwaltet, wobei der *ācārya* Titel nicht an akademische Qualifikationen, sondern an die Ausfüllung der administrativen Position des *paṭṭadhara* geknüpft ist. Die meisten dieser Orden besitzen inzwischen eigene Ordensregeln und Deszendenzkonstrukte, die ihnen historische Stabilität verleihen, im Gegensatz zu den Gruppen der „allein wandernden Asketen“, auf die der Begriff *sampradāya* nicht voll zutrifft.

Die Begriffe *sampradāya* und *gaccha* können zugleich eine ideale oder reale „Gruppe“ und/oder eine „Schule“ bezeichnen. Die in dem mehrdeutigen Gebrauch der Begriffe zum Ausdruck kommende Unsicherheit der Gruppenidentität jenseits des unmittelbaren Lehrer-Schüler-Verhältnisses hat ihren Grund in der zumeist hierarchisierten Unterscheidung zwischen Gruppenzugehörigkeit und geistiger Abstammung, die u.a. in der Differenzierung zwischen der Rolle des *dīkṣā guru*, des persönlichen Lehrers oder *mūlguru* eines Initianden, und des *dīkṣā dātā* oder *anusāsana guru*, des Ordensleiters,¹¹³ reflektiert ist, durch die oft schon bei der Initiation systematisch doppelte Loyalitäten produziert werden.¹¹⁴ In der Regel hat der *dīkṣā dātā* kein Verfügungsrecht über die Schüler des *dīkṣā guru*, da diese als dessen „Eigentum“ angesehen werden. Der Ordensleiter übt also nur über seine eigenen Schüler eine direkte Kontrolle aus. Dieses Verfahren ist durchaus kompatibel mit einer Zentralisierung

¹¹³ Diese ist empirisch der Regelfall. *Dīkṣā dātā* und *dīkṣā guru* müssen jedoch nicht immer unterschiedliche Personen sein, ganz im Gegenteil.

¹¹⁴ In den Tapāgacch *samudāya* werden in ähnlicher Weise Initiationen durchgeführt. Es werden auch zwei hierarchische Kategorien von *ācārya* unterschieden, die strukturell gesehen den Sthānakavāsī *dīkṣā guru* und *dīkṣā dātā* entsprechen: “A mendicant must take *dīkṣā* from a *sādhu* of the *gacch* into which he or she is being initiated, but the initiating *sādhu* can belong to a different *samudāy*” (CORT 1991: 663).

anderer Funktionen innerhalb einer Tradition, wie z.B. die Rolle des Ordensleiters bei der Supervision der Disziplin, der Organisation der Wanderungen, der Verteilung von Bußen, Regeländerungen, Zustimmung (*anumati*) bei Initiationen etc. Die Rollentrennung des *dīkṣā dātā* und des *dīkṣā guru* erklärt einerseits die praktische Funktionsweise der eine mehrere Abstammungslinien umfassende Ordensorganisation konstituierenden zwei-Ebenen-Struktur, und andererseits die Schwäche des Ordensleiters und somit der Ordenshierarchie in fast allen Sthānakavāsī-Traditionen.

Für die Popularität der Bezeichnung *sampradāya* bei den Sthānakavāsī¹¹⁵ können somit drei Faktoren verantwortlich gemacht werden: (a) die zumeist schwach entwickelten Ordenshierarchien; (b) der praktische Nutzen des zweideutigen, primär ideologischen verstandenen Begriffs *sampradāya*, welcher oft die wahren fissipativen Strukturen übertüncht und somit flexible funktionale Gruppenbildungen möglich macht;¹¹⁶ und (c) die Reproduktion der „hierarchischen“ zwei-Ebenen-Struktur durch das Prinzip der dualen Führerschaft (Ganzes-Teil) innerhalb eines *sampradāya-samudāya*.¹¹⁷

Der Ursprung der Rollentrennung zwischen *dīkṣā guru* und *dīkṣā dātā*, wenn nicht sogar der Ordensorganisationen der Śvetāmbara selbst, mag auf das Problem der Integration der Nonnen zurückgehen, die mit den Mönchen eine gemeinsame Gruppe bilden, jedoch mit ihnen nicht direkt interagieren dürfen.¹¹⁸ Wie gesehen verlangt die Initiation der Nonnen grundsätzlich eine Trennung der Rollen des männlichen Ordensleiters und der weiblichen *guruṇī*, da der *paṭṭadhara*, aufgrund des Berührungsverbotes, das bei der Initiation obligatorische erste *keś luñcana* Ritual für Nonnen nicht selbst durchführen kann. Die Nonnen besitzen daher eigene Abstammungslinien und sind, im Gegensatz zu den Mönchen, prinzipiell bilateral organisiert.

(2) Seniorität: Die relative Seniorität wird vom Zeitpunkt der Ordination (*chedo-pasthāpanīya dīkṣā*) an separat für die Mönche und Nonnen einer gegebenen Gruppe gerechnet. Seniorität ist, wie das Lehrer-Schüler Verhältnis, mit Dienstleistungspflichten innerhalb einer Ordensstruktur verknüpft und auch für die Beichte von Bedeutung. Wenn Mitglieder unterschiedlicher Orden zusammentreffen, werden gewöhnlich *ad hoc* Hierarchien nach Kriterien der Seniorität konstruiert. Wenn sich die Junioren der einen Gruppe nicht vor den Senioren der anderen Gruppe verbeugen, kann dies die Verweigerung des gemeinsamen Mahles und der Kooperation nach sich

¹¹⁵ Der zentral organisierte Terāpanth bezeichnet sich als *gaṇa*.

¹¹⁶ Siehe dazu auch GRANOFF 1991: 76.

¹¹⁷ Die flexible Verwendung der beiden Wörter wird weiter unten diskutiert.

¹¹⁸ Die *āryikā* der Digambara gelten nicht als Nonnen. Das Problem der Ordensbildung stellt sich daher so nicht.

ziehen. Innerhalb eines Ordens leben Angehörige unterschiedlicher Abstammungsgruppen häufig in einer Wandergruppe zusammen. Zur Statusorientierung werden in diesem Fall vielfach Senioritätslisten auf der Grundlage der Initiationsfolge erstellt und gelegentlich Initiationsnummern verteilt. Senioritätslisten werden nie oder nur selten publiziert, da sie aufgrund der gelegentlichen Bestrafung von schlechtem Verhalten, die eine Statusreduktion (*cheda*) oder Exkommunikation zur Folge hat, ständig aktualisiert werden müssten. Generelle Anhaltspunkte für die Senioritätsverhältnisse bieten jedoch die Initiations- und Todeslisten (*dīkṣā-nirvāṇā nāmāvalī*). Die im Kanon zu findenden *sthavirāvalī* (Ältestenlinien) werden in der Literatur wohl richtig als Listen der Schulhäupter (bzw. der prominentesten Mönche) interpretiert, obwohl sie ein fragwürdiges Bild organisatorischer Geschlossenheit vermitteln.

(3) Sukzession: Das bei zentral organisierten Gruppen technisch einfachste Verfahren zur Konstruktion diachronischer Listen ist die Erstellung von Sukzessionslisten (*paṭṭāvalī*) der Schulhäupter bzw. der Ordensleiter einer Tradition (*sampradāya*). Die Sukzessionslisten ähneln dynastischen Erbfolgelisten und sind formal gesehen Deszendenzkonstrukte für eingeschränkte unilineare Abstammungsgruppen. Wenn in einer bestimmten Periode weder gemeinsame Ordensleiter (*paṭṭadhara* oder *gādīpati*) noch qualifizierte Lehrer (*ācārya*)¹¹⁹ aufzuweisen waren, führen retrospektiv konstruierte Listen oft herausragende Mönche auf, die sich entweder durch besondere Leistungen in Askese, Mönchsalter, Bildung oder durch eine große Schülerzahl hervorgetan haben. Die Grenzen zwischen Abstammungslisten, Senioritätslisten und Sukzessionslisten sind in solchen Fällen fließend.

Aufgrund der betreffenden Regeln in Vav 4.13f. und der ihm zugänglichen *paṭṭāvalī* geht u.a. SCHUBRING (1935: § 34, § 141) davon aus, der *ācārya* bzw. *sūri* (oder *gacchādhipati*) würde grundsätzlich vom Vorgänger bestimmt.¹²⁰ Wie die dokumentierten Nachfolgedispute zeigen, existiert jedoch bei den Jaina kein allseits akzeptiertes Verfahren der Sukzession. Vier alternative Verfahren der Nachfolgebestimmung sind bei den Sthānakavāsī feststellbar: (a) Die Selektion (*cayana*) durch die vierfache Gemeinde, (b) die Selektion durch den Vorgänger, (c) die Selektion oder Wahl (*cunāva*) durch die Amtshierokratie, (d) die automatische Nachfolge qua Seniorität. In der Praxis ist das Sukzessionsverfahren oft umstritten und wird häufig zum Anlass für Ordensspaltungen.

(a) Selektion durch die vierfache Gemeinde: Bei diesem Verfahren wählen die Mönche und Nonnen, idealerweise in Absprache mit den Laien, einen allseits

¹¹⁹ Die beiden Rollen werden bei den Mūrtipūjak-Traditionen getrennt.

¹²⁰ Die betreffende Klausel Vav 4.13f. ist jedoch flexibel formuliert: „Ist er dessen würdig, so muß (es also geschehen, andernfalls nicht)“.

akzeptablen Mönch aus ihren Reihen aus. Normalerweise wird der Nachfolger erst nach dem Tod des Ordensleiters bestimmt. WEBER (1985: 664) nennt dieses Verfahren „Gefolgsleute-Designation mit anschließender Akklamation“. Diese nicht näher regulierte und wohl deshalb weit verbreitete Methode wird meist mit Bezug auf die in Viy 20.8.5 (792b) formulierte Ansicht legitimiert, dass die letzte Autorität bei der vierfachen Gemeinde liegt, deren Leiter der *ācārya* ist.¹²¹ Die älteren Mönche üben in der Regel das Vorwahlrecht aus.¹²² Im Falle stark domestizierter Orden spielen jedoch die Leiter der Laiengemeinde häufig eine mitentscheidende Rolle. Der Nachteil dieses Verfahrens ist, laut UMEŚMUNI (Brief 11.4.2002), dass es „nicht objektiv (*nispakṣ*)“ ist. Denn insbesondere zwei Faktoren beeinflussen die Auslese des „Richtigen“: die persönliche Befähigung und die Popularität eines Kandidaten, d.h. die Zuschreibung von Charisma.

(b) Selektion durch den Vorgänger: Die schon zu Lebzeiten vom Ordensleiter allein aufgrund seiner „erworbenen Legitimität“ durchgeführte „charismatische Nachfolgerdesignations“ (WEBER 1985: 143, 664)¹²³ ist eng mit der Institutionalisierung der *yuvācārya* Position verknüpft. Sie ist nur bei den Terāpanthī als amtscharismatisches Recht des *ācārya* konstitutionell etabliert, und bei den Sthānakavāsī (und Mūrtipūjaka) meist Ausdruck des persönlichen Einflusses des Ordensleiters. Nach WEBER (ebd.) „bedeutet sie einen Schritt von der freien, auf persönlicher Eigengewalt des Charisma ruhenden Herrschaft nach der Seite der auf der Autorität der "Quelle" beruhenden "Legitimität" hin“. Die institutionalisierte Willkür des *ācārya* und die *yuvācārya* Position sind zentrale Merkmale der Verkirchlichung, d.h. der Formalisierung der Verfahren und der Stärkung der Ordenshierarchie gegenüber den zentri-fugalen Tendenzen der Abstammungs- und Wandergruppen.¹²⁴

In den unabhängigen Dharmadāsa-, Sādhumārgī- und Jīvrāj-Traditionen scheint der Ordensleiter meist das Vorschlagsrecht bei der Bestimmung seines Nachfolgers auszuüben, der jedoch von der vierfachen Gemeinde bestätigt werden muss. Die Sitte der charismatischen Nachfolgerdesignations spielte sich gewohnheitsmässig bei den

¹²¹ Jaśkaraṇ ḌĀGĀ 1992: Jinśāsan meṃ Saṅgh-Vyavasthā, in SEṬHIYĀ & BHĀNĀVAT 1992 I: 35-45, 50. Siehe Teil I (BIS 13/14: 87, Fn. 91).

¹²² In Abwesenheit konkreter Verfahren üben auch bei den Tapāgacch *samudāya* die älteren Mönche effektiv die Entscheidungsgewalt aus: “In theory, even the *gacchādhpati* is subject to the authority of the assembled fourfold *saṅgh* of mendicants and laity, although without any clearly established mechanism for calling an assembly of the entire *saṅgh*, such authority is tenuous at best in the case of an acrimonious quarrel” (CORT 1991: 665).

¹²³ Eine etwas unglückliche Formulierung.

¹²⁴ Die zentral organisierten Orden mit charismatischer Nachfolgerdesignations oder Nachfolge qua Seniorität scheinen zahlenmäßig größer zu sein als andere Gruppen (FLÜGEL im Druck a).

Sādhumārgī ein, die aufgrund des schon von Hukmīcand eingeführten *yuvācārya* Amtes eine relativ kontinuierliche Sukzession von *paṭṭadhara* aufweisen; ebenso die Jīvrāj Amarsīnha-Tradition (siehe Teil III dieser Studie). Die meisten Traditionen experimentieren jedoch mit verschiedenen Sukzessionsverfahren. Viele Gruppen, wie z.B. der Mālvā Lavjīṛṣi Sampradāya und die im Folgenden beschriebene Ratlām Śākhā der Mālvā Dharmadāsa-Tradition, führten die charismatische Nachfolgerdesignation und die *yuvācārya* Position erst unter dem Einfluss der modernen Einigungsbe-
 wegung für eine kurze Zeit ein, welche generell institutionelle Reformen zur Stärkung der Ordensbildung bzw. Verkirchlichung förderte.

(c) Wahl oder Selektion durch die Amtshierokratie: Die Selektion durch den Verwaltungsstab, d.i. die Amtshierokratie, wird vor allem innerhalb des Śramaṇsaṅgh praktiziert, der neben dem Terāpanth die umfangreichste Verwaltungshierarchie aller Jaina-Orden aufweist. Dieses Verfahren stellt einen Kompromiss zwischen der Gefolgsleute-Designation und der charismatischen Nachfolgerdesignation dar.

Die notwendigen Qualifikationen des Śramaṇsaṅgh *ācāryā* sind derzeit Schriftkundigkeit, makelloses Verhalten und Eloquenz (AISJC 1987: 73). Beschwerden über die persönlichen Qualitäten des *ācārya* sind jedoch innerhalb des Śramaṇsaṅgh normal, da der *ācārya* hier immer ein Kompromisskandidat ist. In der Regel geht die Nachfolge automatisch an den zu Lebzeiten eines *ācārya* gewählten *yuvācārya*. Der *yuvācārya* wird nicht vom *ācārya* allein bestimmt, sondern vom Kreis aller Amtsträger in Abstimmung mit den Leitern der Laiengemeinden (ebd., S. 73-77). Wenn vor dem Tod des *ācārya* kein *yuvācārya* ernannt wurde, dann sieht die heutige Verfassung des Śramaṇsaṅgh vor, dass der *ācārya* aus dem Kreise der Amtsträger von den Amtsträgern selbst bestimmt wird. Amtsträger sind neben dem *ācārya* die Mitglieder des *pravartak maṇḍal*, die zugleich die Repräsentanten der Regionalgruppen (*gaṇa*) sind, die *upādhyāya* und der Kreis der Berater (*parāmarś samiti*). Die wichtigsten Amtsträger, der *mahāmantri*, die *upādhyāya* und *pravartaka*, werden ebenfalls nicht vom *ācārya* allein, sondern in Absprache mit den Mitgliedern der jeweiligen regionalen Beraterkreise (*prāntīyā parāmarś dāṭṛ samiti*) ernannt (ebd., S. 80). Dabei kommen, wie schon gezeigt wurde, meist die traditionellen Kriterien der Nachfolge-
 regelung der Regionalgruppen zum tragen, wie z.B. die Seniorität.

Der Präsident der AISJC muss allen Personalentscheidungen des *ācārya* schriftlich zustimmen, bevor diese in Kraft treten können (Teil I, BIS 13/14: 88, Fn. 93). Er kann den *ācārya* ggf. sogar zwingen, innerhalb von 50 Tagen Fehlverhalten zu bereinigen (unter Androhung der Einberufung einer neuen Vollversammlung und möglicher Abwahl).¹²⁵ Der *ācārya* darf dagegen nicht direkt in die Laiensphäre eingreifen.

¹²⁵ Persönliche Mitteilung von Nemīcand CHOPRĀ, Pāli, Dez. 2002. Siehe CAUHĀN 2002: 115.

Der *ācārya* des Śramaṇsaṅgh regiert also nicht (wie ursprünglich von den Gründern des Śramaṇsaṅgh geplant) mit einem die alten Gruppenstrukturen transzendierenden eigenen Verwaltungsapparat, sondern als eine vom Kreis der Gruppenleiter bzw. der Gruppenrepräsentanten und der Laien abhängige Symbolfigur ohne eigene Machtbasis. Die ursprüngliche Ambition, eine einheitliche Organisation (*saṅgathana*) aller Sthānakavāsī-Asketen mit klarer Weisungshierarchie zu bilden, wurde im Laufe der Zeit zugunsten einer Art konstitutionellen Wahlmonarchie umgebogen. Naturgemäß setzen sich bei solch unbestimmten Regeln meist die mächtigsten Fürsprecher innerhalb der Amtshierokratie bei der Wahl des *ācārya* durch (im Falle Dr. Śivmunis: Pravartaka Rūpcand). Das Verfahren reflektiert insgesamt die Zwei-Ebenen-Struktur des Śramaṇsaṅgh, welche gleichsam die Zwei-Ebenen-Struktur der *sampradāya* bzw. *gaṇa* verdoppelt.

(d) Nachfolge qua Seniorität: Um Nachfolgestreitigkeiten und die Intervention der Laien in die Angelegenheiten der Asketen zu vermeiden, wird oft automatisch der initiationsälteste Mönch (*vṛddha* oder *barā sādhu*), oder das Oberhaupt (*mukhiyā*) der Ältesten, von der vierfachen Gemeinde zum *ācārya* bzw. Ordensleiter geweiht. Die durch Seniorität legitimierte Nachfolge (vgl. WEBER 1985: 144) gilt als „objektiv“ und wird von etablierten, traditionsbewussten Mönchen ohne charismatisches Sendungsbewusstsein oder Reformwillen bevorzugt. Seniorität stellt eine Mischung aus ererbter und erworbener Legitimität dar, da sie sowohl an das Amtsscharisma der Ordinationsfolge als auch an kontinuierliches Wohlverhalten gebunden ist (Vermeidung von *cheda*). Sie sollte nicht mit Gerontokratie verwechselt werden.

Die Sukzession qua Seniorität ist charakteristisch für Orden ohne oder mit einer nur schwach entwickelten Hierarchie, und oft Ausdruck des unreflektierten Traditionalismus. Die Führungsrolle des Ordensleiters ist in der Regel schwach ausgebildet. Aus Gründen der Gesundheit oder des Bildungsstandes werden die Amtsgeschäfte oft nicht vom Ordensleiter selbst durchgeführt, sondern von einem vom ihm autorisierten „fähigen“ Mönch aus dem Kreis der Ältesten.¹²⁶ Wie die charismatische Nachfolgerbestimmung kann die Nachfolge qua Seniorität zentralistische Strukturen hervorbringen, wenn, wie derzeit beim Jñāṅgacch (siehe Teil III), dem Ordensleiter allein das Recht der Initiation eigener Schüler zugestanden wird. Sukzession qua Seniorität wird vornehmlich von den konservativen Sthānakavāsī-Orden in Gujarāt (siehe Teil IV) und Mālvā praktiziert, sowie von einzelnen *gaṇa* des Śramaṇsaṅgh.

In der Praxis existieren meist Wahlmöglichkeiten zwischen den vier prinzipiellen Sukzessionsverfahren. Gemeinsam ist ihnen der Versuch mit Gruppenspaltungen oft einhergehende Konflikte dadurch zu vermeiden, dass die Nachfolge qua geistlicher

¹²⁶ Vgl. Vav 4.18.

Abstammung durch den Aufbau von Ordensstrukturen unterdrückt wird. Das Prinzip der Abstammung bzw. der *guru-śiṣya* Folge unterliegt jedoch allen Ordensstrukturen und bestimmt normalerweise die personelle Zusammensetzung der Wandergruppen. Das Prinzip der Abstammung greift auch durch Gruppengrenzen hindurch und ermöglicht neue Gruppenzusammenschlüsse. Abstammung spielt insbesondere bei kleinen Gruppen und bei Neugründungen oder Splittergruppen eine Rolle, bei denen der älteste Schüler des Gründers die Nachfolge antritt (Kombination der Prinzipien der Seniorität und der Abstammung). Sobald eine Gruppe größer wird und in kleinere Wanderguppen unterteilt werden muss, erweist sich das Prinzip als unpraktisch, vor allem deshalb, weil im Prinzip alle Asketen eigene Schüler initiieren dürfen - ein fast universell akzeptiertes Prinzip, dass sich an den Imperativen der Nachwuchsrekrutierung orientiert.

In einem zweiten Stadium der Traditionsbildung tritt in der Regel der Älteste innerhalb eines Ordens die Nachfolge an, d.i. des durch Bezug auf eine gemeinsame Gründerfigur legitimierten Zusammenschlusses verschiedener geistlicher Abstammungsgruppen, die eine gemeinsame Geschichte, Ansichten und ggf. in Regeln gefasste Bräuche teilen. Solche Verfahren sind vielfach in den Chroniken und gemalten Abstammungsdiagrammen der Gruppen aus Gujarāt und Mālvā reflektiert, in denen der geistliche Stammbaum der gesamten Gruppe und die Sukzessionsliste kombiniert dargestellt werden, insofern die Ordensleiter in den Abstammungslisten oder Stammbäumen nur durch einfache Markierung hervorgehoben werden. Nicht die Sukzession, sondern der durch die künstliche Einschränkung der Deszendenz erzeugte verkürzte Stammbaum des Ordens dient hier als Referenzsystem.¹²⁷

Abstammungsgruppen und Orden

Wie WEBER (1985: 122ff.) gezeigt hat, korreliert die Art und Weise der Nachfolgeregelung bei religiösen Gruppen mit den Typen legitimer Herrschaft, der charismatischen, traditionellen und rationalen Herrschaft, und den entsprechenden Sozialformen: emotionale Vergemeinschaftung, Pietätsverband qua Erziehungsgemeinschaft und hierokratische Amtshierarchie oder Kirche. Aspekte der drei Typen können in unterschiedlichem Ausmaß in allen monastischen Gruppen der Jaina wiedergefunden werden. In der Literatur wird jedoch zumeist der Typus der Vergemeinschaftung durch Erziehung bevorzugt, d.i. der in der Praxis seltene Idealtyp einer von einem einzigen Gründer abstammenden homogenen Deszendenzgruppe mit gemeinsamem

¹²⁷ Vgl. die oben zitierte Beobachtung von GRANOFF.

Territorium, gemeinsamer Doktrin und gemeinsamem Eigentum.¹²⁸ Paradoxerweise neigt dieses Konstrukt der „segmentären Lineage“ einerseits zur Hypostasierung von Gruppen und andererseits zur Leugnung fester Gruppengrenzen.

Die textorientierte Jaina-Forschung hat bisher zwangsläufig eine statische Perspektive bevorzugt und die terminologische Gleichsetzung von doktrinären Schulen bzw. Abstammungslinien und monastischen Gruppen bzw. Orden von der Jaina-Tradition übernommen,¹²⁹ obwohl SCHUBRING (1935: § 139, *pace* § 34) der grundsätzliche Unterschied zwischen Konstrukt und Gruppe, bzw. potentieller und wirklicher Gruppe, nicht entgangen ist. Er schreibt: „Der *gaṇa* ist ... sowohl ein lehr-geschichtlicher ... wie ein technischer Begriff. Das Gleiche gilt vom *gaccha* ...“. CORT (1991: 661-63) hat darüberhinaus zu zeigen versucht, dass zumindest innerhalb des Tapāgacch die Gruppenbildungsprozesse dem periodisch durch die Effekte von persönlichem „Charisma“ vorangetriebenen Prinzip der segmentären Differenzierung agnatischer *lineages* folgen.¹³⁰ Die Organisationsweisen und die interne segmentäre Dynamik der Abstammungsgruppen der einzelnen, nur „lose definierten“ (S. 662) *samudāya*, die, wie CORT (1999: 44) an anderer Stelle andeutet, vielfach eigenständige Orden mit eigenem Regelkodex und eigener Laiengefollgschaft darzustellen scheinen,¹³¹ müssen im Einzelnen jedoch noch untersucht werden.¹³²

¹²⁸ CAILLAT (1975) verwendet den Begriff der „educational community“, d.i. „schools ... formed around outstanding philosophers“ (S. 27), während CORT (1991: 662) die Bedeutung der gemeinsamen rituellen Praxis für die Abgrenzung einer Tradition hervorhebt: „*gacchas* ... are the broadest units, defining the boundaries within one can ritually interact“.

¹²⁹ Siehe auch BABB 1996: 54. Vgl. die häufige Identifizierung von Orden, Laiengemeinde und Sekte (WEBER 1978: 210, BANKS 1992: 112, 244) und von Kaste und Sekte (hier die Gemeinde von Asketen und Laien) (BABB 1996: 171, Vgl. BANKS 1987: 181).

¹³⁰ Die segmentäre Dynamik der monastischen Gruppen der Jaina wurde erstmals (frei nach E.E. EVANS-PRITCHARD 1940: The Nuer. Oxford University Press) von GOONASEKERE (1986: 199-203, 212f.) hervorgehoben: „In this process of getting together, the individual branches do not lose their structural identities but find and reassert their ideological unity“ (S. 202). Für segmentäre Dynamiken bei den Jaina-Laien, siehe z.B. BANKS 1992: 101, FLÜGEL 1995-1996: 157-60.

¹³¹ Auf der Mönchsversammlung des Tapāgacch am 4.-8.3.1934 wurde festgelegt, dass ein Gruppenwechsel nur temporär möglich ist (CORT 1995a: 13f.). CORT (2001: 46) zitiert sich selbst: „Some *samudāys* have very coherent self-identities, and the authority of their leaders is fairly extensive. Others are looser structures, and there is a sense of kinship between *samudāys* that are closely related in terms of pupulic descent. In these *samudāys*, the attitude toward the nominal leaders is more one of respect for seniority than submission to authority (Cort 1999a)“.

¹³² GRANOFF (1991) schreibt, „the Kharataragaccha is more distinctively conscious of itself as constituting a unique movement in the community with definitely antagonistic relationships with other groups. Even in the Tapāgaccha *paṭṭāvalīs*, however, we can observe a definite consciousness of the particular history of the various branches“ (S. 76, Fn. 2).

Wie SCHUBRING (1935: § 140) und CAILLAT (1975: 48) mit Bezug auf die kanonischen Texte, stellt CORT (1991: 665) fest, ein Tapāgacch-Asket sei “never outside of the control of the hierarchy”. Die wirklichen Beziehungen zwischen doktrinären Schulen und konkreten monastischen Gruppen einerseits und den Prinzipien formaler Organisation und der informellen segmentären Dynamik der Abstammungsgruppen andererseits wird jedoch weder in den maßgeblichen Schriften von SCHUBRING und CAILLAT, noch von CORT erklärt. Denn über die Regeln einzelner Orden, die Aufgaben der Amtsträger, die Verfahren der Nachfolgeregelung des Ordensleiters und konkrete historische Fälle ist in der Literatur bisher nur wenig zu erfahren. Nur eine Untersuchung der von konkreten Gruppen tatsächlich verwendeten formalen und informellen Ordnungsverfahren, die z.B. mit Hilfe des technischen Begriffsapparates der Verwandtschaftsethnologie¹³³ untersucht werden können, kann hier Abhilfe schaffen.¹³⁴

Die nähere Untersuchung der Ordnungsprinzipien und Organisationsformen der Sthānakavāsī *sampradāya* wird zeigen, dass sie nicht nur nach dem Modell der segmentären *lineage* strukturiert sind, sondern die gegensätzlichen Prinzipien der Abstammung und der Gruppenintegration durch die Bildung von rudimentären Ordensorganisationen zu harmonisieren suchen, ohne die Freiheit der Asketen allzu stark einzuschränken. Drei Methoden werden zu diesem Zweck kombiniert: (a) die Einschränkung und Hierarchisierung der Deszendenzlinien (agnatische und sekundäre kognatische Abstammungslinien, im Falle der Nonnen), (b) die Senioritätsordnung, und (c) die übergreifende Amtshierarchie. Es wurde bereits gezeigt, dass die Organisationsregeln des reformistischen Śramaṇsaṅgh einen Versuch der Fortführung der

¹³³ Folgende Kategorien sind z.B. von Nutzen: Genealogiebegriffe, Klassenbegriffe, Verwandtschaftsbeziehungen, Verwandtschaftsgruppen, Altersklassen, Seniorität, Amt, Vorfahr-Zentrierung, Ego-Zentrierung, Abstammungslinien (unilateral, bilateral, multilateral, sekundär, matrilineal, patrilineal, agnatisch, kognatisch, maximal, medial, minimal), Gruppen (Abstammungsgruppen, Residenzgruppen, Kompromissgruppen, Kerngruppen) etc.

¹³⁴ MÜLLER (1981: 83f., 153) vertritt die These, dass Verwandtschaftsbegriffe relational sind und präzise Reziprokenbildung zulassen, während monastische Referenzterme Klassenbegriffe sind: „Betrachten wir die Relationalität als definitorisch entscheidend, dann sind Klassenbegriffe, wie die Bezeichnungen für Klosterleute, keine Verwandtschaftsterme (...). Sie sind nicht, wie Verwandtschaftsterme, geordnete Paare“ (S. 181). Zusätzlich betont er, dass nur die Verwandtschaftsterminologie generationsbezogen sei. Mit Bezug auf indische Verhältnisse können jedoch eine Reihe von generationsbezogenen Reziproken aufgeführt werden, wie *guru-śiṣya*, *barā gurubhāt-choṭā gurubhāi/gurubhrātā*, *dādāguru-praśiṣya*, *pardādā-prapautra*, *kākāguru* etc., was auf Unterschiede zwischen indischem und christlichem Monastizismus hinweist. Wie gesehen findet sich bei den Jaina-Orden jedoch ein Kontrast zwischen der Terminologie für die Ordenshierarchie und die Senioritätsbeziehungen und der mit den Initiationsverhältnissen in Zusammenhang stehenden verwandtschaftsanalogen Terminologie.

traditionellen Methoden der Formalisierung der hierarchischen zwei-Ebenen-Struktur der traditionellen monastischer Verbände darstellen, die in den Doppelrollen der Amtsträger und in der Verdoppelung der Rolle des Initiierenden zum Ausdruck kommt. Wie im einzelnen noch dargelegt werden soll, wird den Laien bei den unabhängigen nord- und mittelindischen Gruppen zwar ein Mitspracherecht bei der Wahl der Ordensleiter eingeräumt, doch im Gegensatz zu den Traditionen in Gujarāt (siehe Teil IV) keine Rolle bei der Initiation und der Regelung interner Angelegenheiten (wie beim Śramaṇsaṅgh) zugestanden. Die Art und Weise der Nachfolgeregelung (und der Reformorientierung) in einer konkreten monastischen Gruppe scheint mit dem Charisma, dem Einfluss und der institutionellen Macht des Ordensleiters, dem Alter einer Gruppe, und der Weise und dem Grad der Verkirchlichung, d.i. den Ordensregeln und Institutionen, zu korrelieren.

Legitimationsprobleme des Śramaṇsaṅgh

Die Form der Listen lässt Rückschlüsse auf die Organisationsweise der monastischen Gruppen zu. Von fast allen unabhängigen Traditionen und von den Untergruppen des Śramaṇsaṅgh wurden inzwischen eigene, oft bis zu Mahāvīra zurückreichende Sukzessionslisten konstruiert, die jedoch nicht ohne Grund von dem Mūrtipūjak Upakeśagacch *muni* JÑĀNSUNDAR (1936: 296-300) als „Erfindungen“ bezeichnet wurden. Wie aus der Verwandtschaftsethnologie bekannt ist, sind letztlich alle Sukzessions- oder Abstammungslisten artifizielle Konstrukte von eingeschränktem historischem Wert. Sie gewinnen jedoch Rechtsgültigkeit für Gruppen, die sich mit ihrer Hilfe konstituieren und gleichzeitig legitimieren.¹³⁵ Auch die oft nur „nominalen“¹³⁶ Sukzessionslisten der Jaina-Orden müssen als soziale Konstrukte betrachtet werden, die unter Einbeziehung der Interessen der Autoren im Kontext möglichst vollständig vorliegender Abstammungslisten aller Gruppen einer Schultradition zu deuten sind.

JÑĀNSUNDAR (ebd.) weist darauf hin, dass die *paṭṭāvalī* der meisten Sthānakavāsī-Traditionen außerhalb Gujarāts längere Listen präsentieren und, anstelle von Ratnācārya oder Sumati, Muni Jñāna als Vorgänger von Bhāṇā angeben. Durch einen

¹³⁵ MEYER FORTES sieht in ihnen „nichts anderes als Formulierungen der gegenwärtigen Schemata politischer und ritueller Beziehungen“ (MÜLLER 1981: 47).

¹³⁶ HOERNLE 1891: 341. Insbesondere die *paṭṭāvalī* des Upakeśagacch, welcher eine auf Pārśva zurückgehende Linie präsentiert, weist Merkmale der Künstlichkeit auf (HOERNLE. 1890: 233-242). Die von einem weiteren prominenten Kritiker, dem Ex-Sthānakavāsī-Mönch ĀTMĀRĀM (VIJAYĀ-NANDASŪRI) (1884: 537), publizierten Sukzessionslisten der Sthānakavāsī-Traditionen im Pañjāb sind ebenfalls unzuverlässig, obwohl dem Autor nach eigenen Angaben Amarasīṅha persönlich bekannt war, von dem die später von ŚĀH (1909: 99-102) ausführlicher reproduzierte Sukzessionsliste des Amarasīṅha Sampradāya wohl ursprünglich stammt.

Vergleich der offensichtlich allesamt retrospektiv zusammengestückelten *paṭṭāvalī* des Amarasīṅha Sampradāya,¹³⁷ des Koṭā Sampradāya, des Amolakṛṣi Sampradāya und der von MAṆILĀL (1934) zusammenfassend dargestellten Gujarātī *paṭṭāvalī* kann er, wie zuvor schon ĀTMĀRĀM (1891: 67-70; 1908: 8-11), die Widersprüchlichkeit und Unzuverlässigkeit der künstlich bis zu Mahāvīra zurück verlängerten Sukzessionslisten der Sthānakavāsī deutlich machen.¹³⁸ Die Autoren dieser Listen kämpfen vor allem mit zwei Schwierigkeiten: Sie müssen unter Umgehung der Mūrtipūjak-Traditionen in der Nachfolge des ersten *caityavāsī ācārya*, Devarddhigaṇi, eine direkte Linie zu Mahāvīra konstruieren, und sie haben den Laien Loṅkā und die Loṅkāgacch-Traditionen in die neuen Konstruktionen einzuflechten, die ursprünglich mit dem jeweiligen Ordensgründer begannen. Als Grund für die künstliche Einbeziehung Loṅkās (dessen Tradition bis zum 19. Jh. von den Sthānakavāsī als „fremd“ abgelehnt wurde) sieht JÑĀNSUNDAR (1936: 296-300) die neuen Integrationsbestrebungen der Sthānakavāsī-Traditionen, die sonst keine gemeinsame Gründerfigur aufzuweisen hatten.

Bereits ŚĀH (1909: 96ff., 103f.)¹³⁹ hatte gezeigt, dass die offenbar von Amarasīṅha komponierte *paṭṭāvalī* der Pañjāb Lavjīrṣi-Schule von den Sukzessionslisten der Gujarātī-Orden grundverschieden ist. Einerseits ist die Pañjāb-Version bis zu Loṅkās Schüler Bhāṇā wesentlich realistischer und glaubhafter als die Gujarātī-Versionen. Andererseits lässt die Tatsache, dass die Liste bis auf Mahāvīra zurückgeht, darauf schließen, dass die Sukzessionslinie zu einem relativ späten Zeitpunkt konstruiert wurde. PUṢKARMUNI (1952: 21) hat darauf hingewiesen, dass die Liste fälschlicherweise Jīvrāj (No. 64), Dharmasīṅha (No. 73), Lava (No. 76) und Amarasīṅha (No. 86) in eine Traditionslinie einordnet. Die im Jahre 1900 von Muni Saubhāgyamal und Muni Amarcand vom Dharmadāsa Raghunāth Sampradāya in ebenso fragwürdiger Weise konstruierte Marudhar Paṭṭāvalī (in HASTĪMAL 1968: 259f.) verwendet die gleiche Integrationsstrategie, doch Amarcand änderte die Reihenfolge in Dharmasīṅha (No. 73), Jīvrāj (No. 75) und Dharmadāsa (No. 76). Lava wird von ihm zwar als erster Reformator genannt, doch nicht in die Linie der Ordensleiter (*paṭ*) in der Nachfolge Mahāvīras gestellt.

Eine integrale Sukzessionsliste, üblicherweise ein Kennzeichen eines hohen Organisationsgrades, wurde von den Sthānakavāsī-Asketen offenbar nicht immer als notwendige Legitimationsgrundlage erachtet. Nach K.C. BHAṆḌĀRĪ (1937: 96) sehen

¹³⁷ Siehe Teil I, BIS 13/14: 69f., Fn. 61.

¹³⁸ Siehe MÜLLER (1981: 49f.) für die klassischen Manipulationsstrategien der Genealogen nach FORTES (Teleskopierung, Verlängerung, etc.).

¹³⁹ Siehe Teil I, BIS 13/14: 70f., Fn. 62.

sich viele Sthānakavāsī als „wahre Schüler Mahāvīras“ und befugt, sich nicht nur unmittelbar auf seine überlieferten Texte zu berufen,¹⁴⁰ sondern auch als seine wahren Nachfolger zu gelten. Dies trifft vor allem auf die Einigungsbewegung zu. Im Gegensatz zu seinen Gründertraditionen, die weiterhin ihre eigene Literatur produzieren, hat der Śramaṇsaṅgh heute zwar ein einheitliches Regelwerk aufzuweisen, u.a. mit Definitionen der unverzichtbaren gemeinsamen Bestandteile des *pratīkramaṇa*,¹⁴¹ welches darüberhinaus von den *gaṇa* in unterschiedlicher Form durchgeführt wird (AISJC 1987: 44-46), aber es fehlt eine eigene *paṭṭāvalī*. Der Śramaṇsaṅgh kann daher historische Legitimität nur durch den direkten Bezug auf Mahāvīra und (gelegentlich) auf den Gründer der anikonischen Traditionen, den Laien Loṅkā, beanspruchen. Der einflussreiche Sādhumārgī *ācārya* JAVĀHARLĀL (1875-1943) hat in diesem Zusammenhang im Jahre 1933 in Ajmer den Vorschlag unterbreitet, die *paṭṭāvalī* des von ihm so genannten „Varddhamāna Śramaṇsaṅgh“¹⁴² (Mahāvīras Asketengemeinschaft) so zu konstruieren, dass im Anschluss an eine Liste der in den Schriften „allgemein akzeptierten“ *ācārya* die *ācārya* des Śramaṇsaṅgh aufgelistet werden (unter Auslassung der *ācārya* seiner Gründertraditionen).¹⁴³ Der Vorschlag, der sich offensichtlich am Vorbild der oben genannten älteren Konstruktionen orientierte, wurde in dieser Form nicht angenommen.

Anstelle einer integralen *paṭṭāvalī* werden heute von den (Ex-) Mönchen des Śramaṇsaṅgh Biographien, voluminöse Festschriften (*abhinandana grantha*) und Erinnerungsbände (*smṛti grantha*) zu Ehren bedeutender Asketen publiziert, sowie Editionen des Sthānakavāsī-Kanons und Kompilationen der unzähligen alten und neuen

¹⁴⁰ Die Tatsache, dass der Kommentarliteratur letzte Autorität abgesprochen wird (vgl. u.a. DELEU & SCHUBRING 1963: 173), heißt nicht, dass sie von den Sthānakavāsī nicht verwendet würde. Aufgrund der mangelnden Prakrit- und Sanskrit-Kenntnisse der frühen anikonischen Tradition spielte die in den Umgangssprachen, insbesondere Gujarātī und Rājasthānī, formulierte Kommentarliteratur zum Kanon - die *ṭabo* oder *ṭabbo* bzw. *ṭabbā* - lange Zeit eine maßgebliche Rolle. Diese, meist ohne Autorenangabe formulierten Texte liegen in großer Zahl vor, sind jedoch bisher noch nicht systematisch untersucht worden. Zu dieser Textgattung siehe zuletzt TRIPĀṬHĪ 1975: 33.

¹⁴¹ Siehe Teil III dieser Studie.

¹⁴² *Ācārya* Kāśīrām von der Pañjāb Lavjīrṣi-Tradition hatte im Jahre 1931 den Namen „Sudharmāgacch“ vorgeschlagen, der von allen Komiteemitgliedern seiner Tradition akzeptiert wurde (AISJC 1956c: 156). In Ajmer unterstützte er Javāharlāl's Vorschlag, der 1933 in „den zu gründenden „Vardhamān Śāsan Saṅgh““ umgeändert wurde (SAUBHĀGYAMAL, in JAUHRĪ 1946: 336).

¹⁴³ „*varddhamān saṅgh kī paṭṭāvaliyom meṃ, śāstroḱta sarvamānya ācāryom kā ullekh karne ke bād meṃ varddhamān saṅgh ke ācāryom se pāṭ paramparā likhī jāveṃ*“ (JAVĀHARLĀL, in JĀNĀN 1989: 200). SCHUBRING (1935: § 34) bemerkte schon, dass Mahāvīra nicht in allen Chroniken der Jaina als *paṭṭadhara* bezeichnet wird.

paṭṭāvalī der Gründungstraditionen und der Loṅkāgacch-Traditionen.¹⁴⁴ Vor allem werden die Bedeutung des neuen Regelkodex des Śramaṇsaṅgh und die gemeinsamen doktrinären Grundprinzipien der Sthānakavāsī-Bewegung hervorgehoben, die auch von den unabhängigen Orden anerkannt werden. Die Ablehnung der Suttāgame-Ausgabe von Muni PHŪLCAND (1953-1954), der „ohne Beweise“ Änderungen am Text der Schriften vorgenommen (MODĪ 1987: 130) und nur die Sukzessionsliste seiner eigenen Tradition im Anhang publiziert hatte (Teil I, BIS 13/14: 85, Fn. 85), zeigt, dass sich die Mitglieder des Śramaṇsaṅgh nicht über geistliche Abstammung oder Sukzessionslisten einigen können, sondern die Gruppenintegration nur durch den direkten Bezug auf die interpretationsbedürftigen¹⁴⁵ „Urschriften“ des Āgama, auf das Gebiet des gesamten [sic!] indischen Subkontinents, und auf den Regelkodex des Śramaṇsaṅgh und den dort vorgeschriebenen Glauben und Dienst am *ācārya* herstellen können (AISJC 1987: 71ff.). Im Gegensatz dazu bemühen sich sowohl die unabhängigen Orden als auch die 1964 re-etablierten *gaṇa* des Śramaṇsaṅgh darum, Sukzessionslinien zu historischen Gründerfiguren zu konstruieren und ihre eigene Schultradition und ihre Beziehungen zur Regionalkultur herauszustellen, um ihre Eigenständigkeit (als Subgruppe) zu begründen. Selbst kleine Gruppen ohne hegemonialen Anspruch haben Sukzessionslisten produziert, die teilweise bis auf Mahāvīra oder Sudharma zurückgehen. Die sich diesem Bemühen verdankenden Publikationen bilden die Hauptquellen der vorliegenden Studie.

Die „22 Schulen“ der Dharmadāsa-Tradition

Die meisten der heutigen Sthānakavāsī-Traditionen, sowohl innerhalb als auch außerhalb des Śramaṇsaṅgh, stammen von Dharmadās ab. Die Rekonstruktion der Geschichte dieser Traditionen wird jedoch dadurch erschwert, dass widersprüchliche Überlieferungen über die Identität der ursprünglichen „22 Schulen“ (*bāṅs tolā*) der Dharmadāsa-Tradition in Gujarāt und in Rājasthān existieren. Bereits in Teil I (BIS 13/14: 74) wurde dargelegt, dass die Rājasthānī- und die Gujarātī-Versionen nur darin übereinstimmen, dass Dharmadās von Gujarāt nach Mālvā wanderte¹⁴⁶ und in Dhārā-

¹⁴⁴ Biographien einzelner Asketen können, wie gesagt, als Vorstufe von *paṭṭāvalī* Konstruktionen im Traditionsbildungsprozess der Sthānakavāsī, d.i. dem Übergang von charismatischen Bewegungen zu verkirchlichten Ordensorganisationen, fungieren. Im vorliegenden Fall handelt es sich jedoch um subalterne Traditionsbildungsprozesse der *gaṇa*, die im Schatten der dominanten, unmittelbar an Mahāvīra anschließenden Traditionslinie der Śramaṇsaṅgh *ācārya* ablaufen.

¹⁴⁵ Zum mehrdeutigen und insofern „symbolischen“ Charakter der überlieferten „Worte Mahāvīras“ siehe AMARMUNI nach RAYANADE (1982: 5) und auch UMEŚMUNI (1995-2000 I: vii-viii).

¹⁴⁶ Anerkannt ist, dass Dharmadās in Ujjain, wo heute noch sein „Thron“ (*pāṭ*) bestaunt werden kann, zum *ācārya* geweiht wurde. Nach Angaben der Mālvā Paṭṭāvalī der Ratlām Śākhā fand er bei

nagar starb,¹⁴⁷ dass er „99 Schüler“ hatte und dass 21 seiner „22 Hauptschüler“ nach Norden und Süden wanderten, Mūlcandra aber zurück nach Gujarāt ging. In den meisten *paṭṭāvalī* werden nur fünf Traditionen (und Sub-Traditionen) eindeutig identifiziert: die von Mūlcandra (Gujarāt), Dhannā (Mārvār), Rāmccandra (Mālvā), Nānā Pṛthvīrāj (Mevār) und Manohardās (Pañjāb). Die bei weitem umfangreichsten Traditionslinien sind jene in Gujarāt und in Mārvār. Folgende Linien sind die Hauptquelle zur Geschichte der genannten Traditionen: Für die Mūlcandra Dharmadāsa-Traditionen in Gujarāt Muni MAṆILĀLS (1934) Prabhuvīr Paṭṭāvalī, eine Zusammenfassung nicht näher spezifizierter *paṭṭāvalī*,¹⁴⁸ für die Dhannā Dharmadāsa-Traditionen in Rājasthān die von HASTĪMAL (1968) publizierte Marudhar Paṭṭāvalī, und für die Dharmadāsa-Traditionen in Mālvā die von der Ujjain Śākhā überlieferte Mahāvīr Svāmī se Santān kī Paṭṭāvalī, die von UMEŚMUNI (1974) benutzt wurde, um die Geschichte seiner Tradition zu rekonstruieren. Als Hauptquellen für die von ihm verfassten Therāvalī (ebd., S. 440-443) und die Saṅkṣipt Paṭṭāvalī der Mālvā Dharmadāsa-Tradition (ebd., S. 355-373) müssen die von seinem Lehrer Sūryamuni gesammelten

den Laien Mādhavsiṅha Porvār und Sarseth Aphīṇiyā Unterstützung. Wie UMEŚMUNI (1974: 310) zeigt, war Mādhavsiṅha jedoch kein Zeitgenosse, sondern ein Anhänger von Māṅakcand, dem dritten *ācārya* der Ujjain Śākhā.

¹⁴⁷ Es liegen widersprüchliche Quellen zu Dharmadās' Biographie vor. Die in Teil I (BIS 13/14: 73) genannten Lebensdaten stammen aus MAṆILĀLS (1934: 214-219) Prabhuvīr Paṭṭāvalī. Sie stimmen u.a. mit der Datierung in der Mevār Paṭṭāvalī (in HASTĪMAL 1968: 290) überein (*svayam dīkṣā* V.N. 2186 *āsoj śukla* 11) und werden von den Traditionen in Gujarāt akzeptiert (u.a. PRAKĀŚ-CANDRA 1998: 47-51, 290): (*caitrādi/kārttikādi*): geb. 1644/1645 (Saṃvat 1701); *dīkṣā* 7.9.1659/14.10.1660 (1716 *aśvin śukla* 11); *ācārya* 21.1.1665/9.2.1666 (1721 *māgh śukla* 5); gest. in Dhārānagar 30.6.1702/19.6.1703 (1759 *āṣārh śukla* 5). Die Marudhar Paṭṭāvalī (in HASTĪMAL 1968: 260-264) nennt dagegen folgende Daten: Potiyābandhpanth *dīkṣā* von Premcand 1.8.1659/19.8.1660 (1716 *śrāvaṇ śukla* 13); Sthānakavāsī *dīkṣā* von Jīvrāj [sic!] in Amadābād 24.10.1664/27.12.1665 (1721 *kārttik śukla* 5) gemeinsam mit 21 der späteren 22 Schulhäupter; Tod von Jīvrāj 8.12.1664/27.12.1665 (1721 *mārgaśīrṣ kṛṣṇa* 5); *guru dīkṣā* zwölf Tage später; Gründung der 22 Schulen in Dhārānagar/Mālvā 16.4.1715/5.4.1716 (1772 *caitra śukla* 13); gest. 1716/1717 in Dhārānagar (Saṃvat 1773). Aus einer handgeschriebenen *paṭṭāvalī* der Mālvā Dharmadāsa-Tradition zitiert UMEŚMUNI (1974: 42) zusätzlich ein genaues Geburtsdatum: 29.1.1646/17.2.1647 (1702 *māgh śukla* 13), sowie RŪPCANDS (1968: 140-143) anders lautende Angabe: 18.4.1644/7.4.1645 (1701 *caitra śukla* 11). SAMARTHAMAL (in DOŚĪ 1968-1979 II: 388) nennt zusätzlich ein anderes Geburtsdatum (1703 *aśvin śukla* 11) und Todesdatum (1758 *phālgun śukla* 1). DEVENDRAMUNI (1985a: 15) kommt nach einer weiteren Prüfung der Quellen zum Schluss, dass die offensichtlichen Widersprüche in der Marudhar Paṭṭāvalī hinsichtlich des zweiten Initiationsdatums für das größere Gewicht der Angaben in der Prabhuvīr Paṭṭāvalī sprechen. Zum Potiyābandh Panth siehe weiter unten in „Addenda et Corrigenda“, und zu den Details der Debatten Dharmadāsas mit Lava und mit Dharmasiṅha siehe Teil III dieser Studie.

¹⁴⁸ Die beiden oft zitierten Hauptquellen sind die *paṭṭāvalī* der Līmbdī-Traditionen und der Text Siddha Pāhuḍā.

Kolophone (*puṣṣikā*) der wenigen weit verstreuten Handschriften der Tradition gelten, insbesondere diejenigen der Sītāmahū Śākhā.¹⁴⁹ Über die Tradition von Nānā Pṛthvīrāj sind nur wenige Details in der von HASTĪMAL (1968) publizierten Mevār Paṭṭāvalī und in der von SAUBHĀGYA (1976a) publizierten Choṭī Paṭṭāvalī von RIKHABDĀS (1976) zu erfahren.¹⁵⁰ Zur Geschichte der Manohardās-Tradition liegen derzeit offenbar keine Originaltexte vor.¹⁵¹

Verständlicherweise wird in jeder dieser Quellen das eigene Schulhaupt als erster und wichtigster Schüler Dharmadāsas dargestellt. Nur in wenigen *paṭṭāvalī* - insbesondere in der Prabhuvīr Paṭṭāvalī und in der Marudhar Paṭṭāvalī - werden 22 Namen genannt. Im einzelnen stimmen die beiden Namenslisten jedoch nicht miteinander überein.¹⁵² Während die Prabhuvīr Paṭṭāvalī 22 Schulhüpter (lies: Ordensgründer) auflistet (MAṆILĀL 1934: 220), erwähnt die Marudhar Paṭṭāvalī (in HASTĪMAL 1968: 264) nur 21 Schulhüpter, sowie Dharmadās selbst. Anstelle der in der Prabhuvīr Paṭṭāvalī aufgelisteten Schulhüpter Rāmcandra, Rāmrātna, Manā, Bālcand und Khetśī werden in der Marudhar Paṭṭāvalī Harīdās (2x), Jīvā, Samartha und Amarsīnha genannt.¹⁵³ Weitere Unterschiede ergeben sich dadurch, dass die Prabhuvīr Paṭṭāvalī den in der Marudhar Paṭṭāvalī nur einmal erwähnten Namen Mūlcand zweimal nennt. Aufgrund dieser Differenzen konstatiert HASTĪMAL (1971: 148, 160), dass „22 Schulen“ nur in den Gujarātī *paṭṭāvalī* aufgelistet sind. UMEŚMUNI (1974: 84-86, 91f.) meint dagegen, dass die Marudhar Paṭṭāvalī die Zahl 22 ebenfalls erreicht, indem Dharmadās nicht als Begründer von 21 Sub-Gruppen innerhalb seines Ordens aufgeführt wird, sondern als Gründer von 22 organisatorisch unabhängigen Gruppen (*bāvīs samudāy*), einschließlich der von ihm selbst geleiteten. Laut Marudhar Paṭṭāvalī soll die Gruppenbildung schon vor Dharmadāsas Tod und nicht aus disziplinarischen (oder ideo-

¹⁴⁹ UMEŚMUNI (1974: 434-437). Die einzige von UMEŚMUNI zitierte ältere Sukzessionsliste der Ratlām-Tradition wurde offenbar von dem Mönch Rikh Dānā zusammengestellt (S. 428, No. 47) und ist angeblich fehlerhaft und unvollständig. Das gilt auch für die von Sūryamuni gesammelten Kolophone, in denen die Listen der *ācārya paramparā* und der *guru paramparā* der Mālvā-Tradition vermischt vorliegen, die deshalb von UMEŚMUNI durch neu rekonstruierte genealogische Tafeln ersetzt wurden (persönliche Mitteilung, 13.10.2002).

¹⁵⁰ Siehe Fn. 165.

¹⁵¹ Siehe Teil I (BIS 13/14: 56, Fn. 33).

¹⁵² Siehe Teil I (BIS 13/14: 73-74, Fn. 68). Die Namen der „99 Schüler“ werden nur in der Marudhar Paṭṭāvalī genannt.

¹⁵³ Folgende 22 Namen werden in der Marudhar Paṭṭāvalī genannt (in HASTĪMAL 1968: 264): 1. Dharmadās, 2. Dhānrāj, 3. Lālcand, 4. Harīdās, 5. Jīvā, 6. Baṛā Pṛthvīrāj (Pīrthīrāj), 7. Harīdās, 8. Choṭā Pṛthvīrāj, 9. Mūlcand, 10. Tārācand, 11. Premrāj, 12. Khetā, 13. Padārtha, 14. Lokpan, 15. Bhāvanīdās, 16. Malukcand, 17. Puruṣottam, 18. Mugadrāj (Mukṭ), 19. Manor, 20. Gurusāha, 21. Samartha, 22. Vāg.

logischen), sondern allein aus organisationstechnischen Gründen erfolgt sein.

Auf der Grundlage der erst im Jahre 1968 bekannt gewordenen Namenslisten der Marudhar Paṭṭāvalī und nach einer vergleichenden Analyse der Kolophone (*praśasti*) der Handschriften der Mālvā-Tradition hat UMEŚMUNI (1974) erstmals eine Rekonstruktion der Frühgeschichte der Dharmadāsa-Traditionen in Mālvā geleistet. Er kann so erklären, warum sich viele Sthānakavāsī-Orden in Mālvā, insbesondere die Rāmcandra-Tradition, selbst “Dharmadāsa Sampradāya” nannten/nennen, obwohl diese Bezeichnung zumeist als Oberbegriff für die Dharmadāsa-Schule als Ganzes verwendet wird: Rāmcandra wird in den *paṭṭāvalī* aus Gujarāt und Mālvā, nicht jedoch in der Marudhar Paṭṭāvalī genannt. Er führte die von Dharmadās selbst geleitete „Dharmadāsa-Tradition“ erst nach dessen Tode fort und wird aus diesem Grunde in der Marudhar Paṭṭāvalī nicht erwähnt.¹⁵⁴ Diese These wurde von Muni PRAKĀŚCANDRA (1966 ff.: 17f.) in die von ihm verfasste Jñāngacch Paṭṭāvalī übernommen. Sie wird auch dadurch bestätigt, dass sich ursprünglich nur die Rāmcandra-Schule in ihren Dokumenten als “Dharmadāsa Sampradāy” im engeren Sinne bezeichnet.

UMEŚMUNI (1974: 70, 79) ist nicht entgangen, dass die Marudhar Paṭṭāvalī in vieler Hinsicht unzuverlässig ist.¹⁵⁵ Doch obwohl er mit guten Gründen die dort angebotenen Datierungen der Ereignisse anzweifelt,¹⁵⁶ akzeptiert er ihre Sequenz, d.i. die

¹⁵⁴ Dharmadāsas Schüler Rāmcandra und Rāmrātna (vermutlich handelt es sich um ein und dieselbe Person) und alle von ihnen abstammenden Traditionen werden in vielen *paṭṭāvalī* aus Mālvā unter dem gemeinsamen Oberbegriff “Dharmadāsa Sampradāy” geführt. Zur Identität von Rāmcandra und Rāmrātna siehe UMEŚMUNI 1974: 85.

¹⁵⁵ Dharmadās wird fälschlicherweise als Gründer der Ajrāmar- und der Dharmasiṅha-Tradition dargestellt (Marudhar Paṭṭāvalī, in HASTĪMAL 1968: 264f.); die Gesamtzahl von „101 Mönchen“ (Dharmadās, ein Schüler namens Cilat, der *santhārā* vollzog, und 99 in 22 Gruppen aufgeteilte Schüler), die für die ursprüngliche monastische Gemeinschaft genannt wird, scheint künstlich konstruiert zu sein; das genannte Gründungsdatum der Schulen - 1715, d.h. kurz vor seinem Tod im Jahre 1716 (siehe Fn. 148) - widerspricht dem von MAṆILĀL (1934: 221) zitierten Datum der Einsetzung seines Schülers Mūlcandra zum *ācārya* im Jahre 1708.

¹⁵⁶ UMEŚMUNI (1974: 42-78) hat die größere Plausibilität der fast identischen Datierungen in den meisten *paṭṭāvalī* der „Gujarāt-Mevār-Mālvā-Tradition“ zu belegen versucht und die Datierungen anderer (späterer) Quellen abgelehnt. Seine Ansicht gründet jedoch auf seiner (allerdings nur mit Vorbehalten ausgesprochenen) Akzeptanz des von der Marudhar Paṭṭāvalī genannten Gründungsdatums der 22 Schulen am 16.4.1715 (1772 *caitra śukla* 13) in Dhārānagar in Mālvā, also ein Jahr vor Dharmadāsas Tod am gleichen Ort (ebd., S. 68-71, 79): “*te māha sū ikis samudāy thapāṇī. des mālvo. saher dhār nagar madhe. samat satare varas bahotre cet sud teras dīne bāvis samudāy thapāṇī tehanā nām liṣyate. (1) pujya śrī dharmadāsī no sīṅgāro. ...e bāvis samudāy nā nām jāṇavī. baḍī samudāy ro nām śrī dharmadāsī-rā nām rī thapāṇī ikis samudāy nām. pujya śrī dharmadās jī nā celā-rā nām rī thapāṇī e bāvis sīṅghāḍo nā nām jāṇavā*” (Marudhar Paṭṭāvalī, in HASTĪMAL 1968: 264). Nach der Marudhar Paṭṭāvalī wurden die 21 von Jīvrāj gemeinsam mit Dharmadās als Schüler von Dharmadās in die Sthānakavāsī-Tradition initiiert.

Bildung von 22 Gruppen einschließlich der „Dharmadāsa-Tradition“ durch Dharmadāsa selbst, da sie einerseits erklärt, warum der in Gujarāt und Mālvā genannte Rāmcandra in der Marudhar Paṭṭāvalī nicht als ursprüngliches Schulhaupt genannt wird, und da sie andererseits die privilegierte Stellung der Mālvā-Traditionen bezeugt.

Ohne direkten Zugang zu weiteren Originalquellen ist schwer zu beurteilen, inwieweit diese Interpretation zutrifft. Es scheint, dass fast alle derzeit verfügbaren Namenslisten der „22 Schulen“ Ungleichzeitigkeiten enthalten und insofern Produkte spekulativer Rekonstruktionen einer verlorenen Geschichte darstellen. UMEŚMUNIS (1974: 114) Lehrer Sūryamuni hat anhand des Beispiels eines Kolophons, den ein Mönch der Sītāmahū Śākhā verfasst hatte, darauf hingewiesen, dass gelegentlich Namenslisten verschiedener Traditionslinien bedenkenlos miteinander vermischt worden sind. Ein weiteres Problem ist, dass bei der Komposition der oft zusammengestückelten *paṭṭāvalī* die Lehrerlinien (*guru paramparā*) und die Sukzessionslinien (*ācārya paramparā*) vielfach nicht deutlich unterschieden und retrospektiv miteinander verschmolzen wurden (was leicht vorkommen kann, wenn nur Namensreihen vorliegen). Die „99 Schüler“ und „22 Schulen“ müssen daher in erster Linie als Topoi eines scholastischen Zahlenformalismus unbekanntem Ursprungs gelten, dem in mehr oder weniger plausibler Form überlieferte Namen zugeordnet wurden.¹⁵⁷

Die Mevār Paṭṭāvalī (in HASTĪMAL 1968: 260f.) der Nānā Pṛthvīrāj-Tradition nennt nicht „22 Schulen“ und nur die Zahl von 99 Schülern. Sie bietet eine inkohärente Liste von 17 Namen, von denen nur Mūlcand, Pṛthvīcand und Rāmcandra mit den beiden genannten Listen der „22 Schulen“ in Übereinstimmung zu bringen sind. Die ebenfalls vom Mevār Sampradāya stammende Choṭī Paṭṭāvalī von Ācārya RIKHABDĀS (1976: 563) nennt die Namen von „22 Schulen“, ohne Mehrfachnennungen, doch anstatt der in der Marudhar Paṭṭāvalī aufgeführten Namen Haridās, Premcand, Lokpan und Amarasīṅha werden Dharmasīṅha [sic!] und Mastu genannt, sowie Bālcand, den auch die Prabhuvīr Paṭṭāvalī auflistet, und Khemsī und Svāmīdās, die auch in der Koṭā Paramparā kī Paṭṭāvalī genannt sind. In dieser Koṭā Paramparā kī Paṭṭāvalī der Lavjīrṣi Hukmīcand-Tradition (in HASTĪMAL 1968: 310f.) ist eine - offenbar nachträglich eingefügte - Liste der „22 Schulen“ enthalten, die mit der Liste der Prabhuvīr Paṭṭāvalī mehr gemein hat als mit der Liste der Marudhar Paṭṭāvalī, mit der nur der Name Samartha ausschließlich geteilt wird. Drei Namen in der Liste der Koṭā Paramparā - Khemsī, Bhāṇadās und Sāmīdās [Svāmīdās] - scheinen sich auf prominente Mitglieder späterer Splittergruppen der ursprünglichen „22 Schulen“ (Svāmīdās) sowie der Hara-Tradition (Khemsī) zu beziehen, denn sie sind zwar

¹⁵⁷ Zu narrativen Klischees (Mikro-Genres) in der Jaina-Literatur, siehe BRUHN 1981: 36f.

(teilweise) in der Choṭī Paṭṭāvalī, doch weder in den Gujarātī *paṭṭāvalī* noch in der Marudhar Paṭṭāvalī zu finden. Der Name Padārtha taucht zweimal auf, offensichtlich ein Fehler, wie auch UMEŚMUNI bemerkt hat. Zudem wird Ajrāmar fälschlicherweise als Schüler von Rāmcandra bezeichnet.

Angesichts der Uneinheitlichkeit der vorliegenden Dokumente ist eine halbwegs zuverlässige Rekonstruktion der frühen Abstammungs- und Sukzessionslinien der „22 Schulen“ der Dharmadāsa-Tradition nur dann zu erwarten, wenn mehr historische Texte publiziert sind und somit eine breitere Vergleichsgrundlage vorhanden ist. Konkrete Informationen liegen nur über die jüngere Geschichte der Dharmadāsa-Tradition in Mālvā, Mārvār und Gujarāt vor.

Geschichte und Struktur der Dharmadāsa-Traditionen in Mālvā

Wie UMEŚMUNIS (1974: 92) Studie zeigt, ist die Geschichte und Struktur der Dharmadāsa-Tradition in Mālvā wesentlich komplexer als die in Teil I (BIS 13/14: 75, Fn. 69) zitierte Liste der vierzehn von MAṆILĀL (1934: 253-262) und HASTĪMAL (1971: 158f.) genannten *ācārya* der „Rāmcandra-Tradition“ vermuten lässt. In der Geschichte der Dharmadāsa-Tradition in Mālvā waren demnach fünf Hauptlinien (*śākhā*) von Einfluss, die auf fünf direkte Schüler von Dharmadās - die *gurubhāī* Padārtha, Jsrāj, Nānā Pṛthvīrāj, Rāmcandra und Haridās - zurückgehen. Die fünf Linien differenzierten sich im frühen 19. Jahrhundert in insgesamt elf Zweige und Unter-Zweige (*upaśākhā*), die sowohl unter dem Namen des jeweiligen Gründungs-ortes¹⁵⁸ als auch des Ordensgründers bekannt sind: (1) Padārtha Sampradāya; (2) Jsrāj/Sītāmahū Śākhā: a. Sītāmahū Upaśākhā, b. Motīcand/Nayāpurā Ujjain Upaśākhā; (3) Nānā Pṛthvīrāj: a. Ekliṅgadās Sampradāya (=Mevār Sampradāya), b. Pratāpgarh Śākhā; (4) Rāmcandra/Ujjain Śākhā: a. Meghrāj/Bharatpur Upaśākhā, b. Kāśīrām/Ujjain Upaśākhā, c. Gaṅgārām/Śājāpur Upaśākhā (=Jñāngacch); (5) Haridās/Ratlām Śākhā: a. Keśav Upaśākhā,¹⁵⁹ b. Paraśrām Upaśākhā, c. Dānā Upaśākhā.

¹⁵⁸ Offenbar lebten in bestimmten Perioden viele Asketen sesshaft in den genannten Orten.

¹⁵⁹ Die in Teil I (BIS 13/14: 74-75, Fn. 69) zitierte Sukzessionsliste der „Rāmcandra-Tradition“ stammt von einer Saubhāgyamal-kṛt Paṭṭāvalī, die von MAṆILĀL (1934: 262) und dann von HASTĪMAL (1971: 159) zitiert wurde. Die Liste entspricht im Wesentlichen der in Fn. 187 ausführlicher reproduzierten Abstammungs- cum Sukzessionsliste der Keśav Upaśākhā. Der erste Teil der beiden Listen ist jedoch verschieden. UMEŚMUNI (1974: 113f.) hat zu zeigen versucht, dass die Ratlām Śākhā sich nicht, wie u.a. viele *paṭṭāvalī* der Mālvā-Tradition angeben, von Rāmcandra, sondern von Haridās herleitet, da Rāmcandra, Jsrāj und (Laghu) Pṛthvīrāj in Mālvā als Ausgangspunkt unterschiedlicher Zweige der Mālvā Dharmadāsa-Tradition gelten. Sie müssten insofern als „*guru bhrātā*“ mit separaten Traditionslinien angesehen werden und nicht als Mitglieder einer einzigen *guru paramparā*.

Eine *śākhā* zeichnete sich damals in Mālvā dadurch aus, dass sie trotz ihrer weltanschaulichen Einbindung in eine gemeinsame Schultradition organisatorisch unabhängig war und von je einem *ācārya* oder *gacchādhipati* geleitet wurde. Dieser übte administrative Funktionen aus und wurde in der Regel nach dem Kriterium der Seniorität von führenden Mönchen bestimmt und von der vierfachen Gemeinde bestätigt. Die *upaśākhā* waren dagegen eng miteinander verbundene, semi-autonome Untergruppen einer *śākhā*, die zunächst unter der Oberaufsicht des *śākhā* Leiters standen, doch mit der Zeit dazu tendierten, unabhängig zu werden. Die Grenze zwischen *śākhā* und *upaśākhā* war daher ebenso fließend wie die zwischen *śākhā* und *sampradāya*, d.i. hier: Orden und Schulen.¹⁶⁰ Von den *upaśākhā* zu unterscheiden sind die *saṅghaṛa*, die mehr oder weniger großen Wandergruppen einer *śākhā* oder *upaśākhā*, deren personelle Zusammensetzung fluktuiert. In den Sthānakavāsi-Traditionen in Gujarāt wird das verwandte Wort *saṅghadā* überwiegend als Synonym von *sampradāya* verwendet.¹⁶¹ Acht der elf *śākhā* und *upaśākhā* der Mālvā-Tradition sind inzwischen ausgestorben, und nur wenige, unpublizierte Dokumente berichten über sie. Nähere Angaben können nur über die heute noch existierenden Ekliṅgadās Sampradāya in Mevār, die Śājāpur Upaśākhā (Jñāngacch) in Mārvār und die Keśav Upaśākhā gemacht werden.

(1) Über den von Padārtha abstammenden, inzwischen ausgestorbenen **Padārtha Sampradāya** ist abgesehen von einer kurzen Namensliste nichts bekannt.¹⁶²

(2) Von der heute ausgestorbenen **Sītāmahū Śākhā**, die auf Jastrāj zurückgeht und später durch die von Muni Motīcand im Jahre 1816 (offenbar durch Abspaltung) begründete **Nayāpurā Ujjain Śākhā** fortgeführt wurde, sind offenbar nur inkonsistente Informationen in kurzen Kolophonen überliefert.¹⁶³

¹⁶⁰ Die Terminologie wird in den Quellen flexibel verwendet.

¹⁶¹ Persönliche Mitteilung von UMEŚMUNI, 23.9.2002.

¹⁶² Folgende Linie wird von UMEŚMUNI (1974: 92) aus dem Kolophon (*puṣṭikā*) des Werkes Ratanpāl Caritra (Patra 45) zitiert: Padārtha, Rāybhān (? *gurubhāt*), Khemcand, Ratancand, Bālcand, Prathīrāj (1840). Angeblich gibt es darüber hinaus keinen Beleg für die Existenz der Tradition.

¹⁶³ UMEŚMUNI (1974: 109-112, 377) rekonstruierte folgende Liste der *ācārya* des “Jastrāj Paramparā” aus einer Vielzahl solcher Einzeldokumente (vgl. die Kolophone, S. 434-437): 1. Dharmadās; 2. Jastrāj (gest. 4.2.1767, 2 Schüler: Jogrāj, Padhya (1 Schüler: Śobhācand)); 3. Jogrāj; 4. Śobhācand (gest. 20.11.1833, 3 Schüler: Motīcand, Śambhūrām, Kanīrām); 5. Motīcand (*dīkṣā* Bārnagar 13.6.1802 von Jogrāj, Gründung einer neuen *śākhā* im Jahre 1816 in Nayāpurā Ujjain, gest. 1838, Schüler: Dalīcand, Jītmal, Nandalāl, Badīcand, etc.). Der letzte Mönch dieser Linie, in der auch “*mantra-tantra*” praktiziert wurde, war demnach Choṭelāl (gest. 1918 Digṭhān). Weitere Namen sind nicht bekannt. UMEŚMUNIS Rekonstruktion widerspricht ausdrücklich den auf Rāmcandra zurückgehenden Deszendenzkonstrukten, welche in verschiedenen Kolophonen von den Mönchen des Ordens selbst wiedergegeben wurden: “*śrī dharmadās munīś paṭ pai, rāmcandra munīś the,*

(3) Die einst von Nānā Pṛthvīrāj in Udaypur etablierte Mevār-Tradition, die im Jahre 1952 dem Śramaṇsaṅgh beitrug, ist heute unter dem Namen **Eklīṅgadās Sampradāya** bekannt und ausschließlich in Rājasthān vertreten. Aufgrund der Angaben in der Koṭā Paramparā Paṭṭāvalī und in einem Text namens Vairīsiṅha Caritra kommt UMEŚMUNI (1974: 90, 112f.) zu dem Schluss, dass in Mālṅvā einst ein zweiter, heute ausgestorbener Zweig der Tradition namens **Pratāpgarh Śākhā** existiert haben muss.¹⁶⁴

Über die Frühgeschichte der Hauptlinie in Mevār existieren widersprüchliche Angaben.¹⁶⁵ Verlässliche Informationen liegen erst über Ācārya Roṃmal (1747-1804) vor und über die Anfänge der mehr als 150 Jahre lang anhaltenden Auseinandersetzungen

māṅikhyamuni jasrājmunī, vikhyāt prajñādhiś the. śrīman mayācandrārya ke paṭ, yug amar sūrīś the, keśav tathā maukham munīśvar, nanda munigaṇ-īś the (Auszug aus einem unpublizierten Kolophon, in UMEŚMUNI 1974: 114). Siehe auch Kolophon No. 113, 114, 166 (ebd., S. 435f.).

¹⁶⁴ Ein Beleg für die Abstammung der Pratāpgarh Śākhā vom Nānā Pṛthvīrāj Sampradāya findet sich in der Koṭā Paramparā Paṭṭāvalī, in HASTĪMAL 1968: 311. Laut UMEŚMUNI (1974: 112f.) werden folgende Namen in „einer Schrift“ von Ācārya Chaganlāl vom Koṭā Sampradāya genannt: Udebhāṇ, Hīrācand, Omkārlāl (Initiation, Einsetzung oder Tod: 28.12.1870 in Pratāpgarh); außerdem die *mahāsati* Kuṃṇaṇā, Ratnā, Gumān, Siṅagārā, Sirekuṃvar.

¹⁶⁵ In Abweichung von den in Teil I (BIS 13/14: 74-75, Fn. 69) u.a. zur Rekonstruktion der Sukzessionsliste der Nānā Pṛthvīrāj Sampradāya von HASTĪMAL (1971: 158) übernommenen Angaben (No. 1-9 und 14-15) und jenen (No. 1-10, 14-15), die auch von UMEŚMUNI (1974: 90) aus einer un spezifizierten Originalquelle zitiert wurden, bietet die unübersichtliche Mevār Paṭṭāvalī (in HASTĪMAL 1968: 290-294), die zunächst mit den Namen verschiedener Schüler von Dharmadās beginnt und dann unvermittelt zur Sukzession (eines Zweiges) der Mevār-Tradition übergeht, folgende Liste an: 1. Mūlcand; 2. Harjī; 3. Godā; 4. Gāṅgo; 5. [Nānā] Pṛthvīrāj (“*āp mevār deś meṃ padāre*”); 6. Durgādās; 7. Nārāyaṇ; 8. Pūraṇmal; 9. Rāmcandra; 10. Roḍīdās; 11. Nṛsiṅhadās; 12. Mānmal (Schüler: Rikhabhdās (Schüler: Veṅīcand (Schüler: Eklīṅgadās, Śivlāl), Pannālāl, Hīrālāl, Keśārīmal, Bālkrṣṇa, etc.); 13. Eklīṅgadās (Schüler: Kistūrcand (Schüler: Jogrāj, Kanhaiyālāl, Rāmlāl), Motīlāl, Kajoṛīmal, Chogālāl, Kālūrām, Cauthmal, Māṅgīlāl (3 Schüler: Hastīmal, Pukhrāj, Kanhaiyālāl)); 14. Motīlāl (Schüler: Bherūlāl, Bhārmal, Gokalcand, Ratanlāl, Jevantrāy, Vakhātāvarsīṅha, Mohanlāl, Uttamcand, Sohanlāl, Gulāb, etc.); 15. Bhārmal (Schüler: Murārīlāl, Ambālāl, Pannālāl, Indramal, etc.); 16. Ambālāl (Schüler: Maganmuni, Kumudmuni, Madanmuni, Hemmuni, etc.). Die *paṭṭāvalī* nennt als letzten Namen Jaivantmuni (Schüler: Śāntimuni), der vermutlich identisch ist mit Motīlāls Schüler Jevantrāy. Die entsprechende Sektion in der etwa Mitte des 19. Jh. von Ācārya RIKHABDĀS (1976: 562f.) geschriebenen Choṭī Paṭṭāvalī stimmt bis auf die Nummern 6 und 11 mit der in Teil I (BIS 13/14) genannten Liste überein: 1. Prāthīrāj (Nānā Pṛthvīrāj), 2. Durgadās, 3. Hara, 4. Gāṅgo, 5. Rāmcand, 6. Mano, 7. Nārāṇ (Nārāyaṇ), 8. Puro (Pūraṇmal), 9. Roḍīdās (Roṃmal), 10. Narsiṅhadās, 11. Surajmal, 12. Raṣabdās (Rikhabdās/Rṣabhdās). SAUBHĀGYA (1976d: 124-126) weist darauf hin, dass in einer weiteren *paṭṭāvalī* die „falsche“ Sequenz Durgādās-Nārāyaṇ-Pūraṇmal-Rāmcand-Harjī zu finden sei; Nṛsiṅhadās könne zudem “Tapasvī” Surajmals (Loṛhā, geb. 1795 Devgarh, *dīkṣā* 6.5.1815 Nṛsiṅhadās [sic!], gest. 7.6.1851) Schüler gewesen sein, da die Angaben in der 1881 geschriebenen Baṛī Paṭṭāvalī des aus Morbī/Kacch stammenden Gulābcand und der älteren Choṭī Paṭṭāvalī von RIKHABDĀS (1976) in diesem Punkt nicht übereinstimmen (SAUBHĀGYA 1976d: 151, Fn. 2).

zwischen dem Mevār Sampradāya und dem Śvetāmbara Terāpanth.¹⁶⁶ Diese hatte in Zeiten großer politischer Unsicherheit Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts begonnen. Der Terāpanth hatte insbesondere in Āmeṭ eine große Anhängerschaft. Die zahlreichen Konvertierungen von Sthānakavāsī-Laien zu den Terāpanthī im 19. Jahrhundert bedrohten die Existenzgrundlage des Mevār Sampradāya¹⁶⁷ der zum Zeitpunkt des Todes von “Tapasvī” Ācārya Veṅcand¹⁶⁸ im Januar 1909 nur noch wenige Mönche aufzuweisen hatte.¹⁶⁹

Der Niedergang hatte jedoch auch interne Gründe. Die Mevār-Tradition war anfangs insbesondere für asketische Praktiken (*tapas*) bekannt, doch unter Ācārya Mān (1806-1875) setzte sich zunehmend der Glaube an Magie (*mantra-tantra*) und Wunderzauber durch (SAUBHĀGYA 1976d: 144ff.). Zudem war die monastische Hierarchie nur schwach ausgebildet. Auf Druck reformorientierter Laien, die unter dem Einfluss von Vāḍīlāl Motīlāl ŚĀH aus Ahmedabad standen, wurde daher im zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts beschlossen, den seit 1904 vakanten *ācārya* Posten wieder zu besetzen, um die Disziplin zu stärken. Am 21.5.1912 (1969 *jyeṣṭh śukla* 5) wurde Muni Ekliṅgadās (1860-1930) im Dorf Rāsmī erst von V.M. Śāh [sic!] und dann von Repräsentanten der vierfachen Gemeinde durch das Umhängen des *cādar* zum *ācārya* geweiht. Zugleich wurde festgelegt, dass alle Asketen und Laien dem *ācārya* dienen und sechs neuen Regeln (*niyama*) folgen sollten, die zur Stärkung seiner Autorität festgelegt wurden.¹⁷⁰

¹⁶⁶ SAUBHĀGYA 1976b: 15f.; 1976d: 127f., 161, 234. Der Beginn der doktrinären Auseinandersetzungen zwischen Ācārya Roṃmal und den Terāpanth *ācārya* Bhikṣu (1726-1803) und Bhārīmal (1747-1821) sind in Ācārya Nṛsiṅhadāsas (Khatrī, geb. 1770-1774 Rāyapur, *dīkṣā* 1795, gest. 14.3.1833 Udaypur) poetischem Werk Śrī Roṃjī Svāmī rā Guṇ dokumentiert (SAUBHĀGYA 1976b: 15; 1976d: 126). Siehe auch Rikhabdāsas Terā Panthyā rī Carcā (Teil I, BIS 13/14: 96, Fn. 107). Zu ähnlichen Auseinandersetzungen zwischen Sthānakavāsī und Mūrtipūjak in Sādarī, wohin wohl nicht ohne Hintergedanken die Gründung des Śramasaṅgh gelegt wurde, siehe AISJC 1956a: 88; SAUBHĀGYA 1976b: 9.

¹⁶⁷ SAUBHĀGYA 1976d: 127f. Auch die Familie von Pravartaka Ambālāl (Sonī, Osvāl, geb. 5.6.1905 Thāmlā/Udaypur, *dīkṣā* 24.11.1925 Motīlāl/Bhārīmal, *pravartaka* 1964, gest. 1996) konvertierte zum Terāpanth, re-konvertierte später aber wieder zum Mevār Sampradāya (SAUBHĀGYA 1976b: 2ff.).

¹⁶⁸ Zu Veṅcand (14.4.1841-19.1.1909) (1898 *caitra kṛṣṇa* 8 - 1965 *pauṣ kṛṣṇa* 13) siehe RIDDHAKAMVAR 1991. Es wird berichtet, dass Veṅcands *colpaṭṭak* aufgrund seiner Askese (und dem Nichtwaschen) so fest war, dass er bei der Kremierung nicht verbrannte (SUŚĪLKUMĀR 1959: 443).

¹⁶⁹ Zum Zeitpunkt einer Versammlung, die zwischen 1904 und 1912 stattgefunden haben muss, hatte der Orden 31 Mitglieder (7 *muni*, 24 *mahāsati*), die in vier Gruppen aufgeteilt waren (SAUBHĀGYA 1976d: 165).

¹⁷⁰ Die Regeln betrafen das *pratīkramaṇa* Ritual, den *saṃvatsarī* Termin und die durchweg nach Maßgabe des *ācārya* durchzuführende Verteilung von *cāturmās* Orten, Predigt, Einhaltung der Dis-

Durch sein Charisma, sein korrektes Verhalten, die neu eingeführte Regelerorientierung (*ājñādhīnatā*) und seine große Schülerschar trug Ekliṅgadās zur Erneuerung der Tradition bei, die seit seinem Tod im Jahre 1930 seinen Namen trägt.¹⁷¹ Nachdem der *ācārya* Posten sechs Jahren lang vakant geblieben war, wurde am 23.5.1936 der kränkelnde *Ācārya* Motīlāl (1886-1958)¹⁷² von der vierfachen Gemeinde als Nachfolger eingesetzt.¹⁷³ Unter seiner Leitung trat der Orden im Jahre 1952 dem *Śramaṇsaṅgh* bei. Die Sektenidentität und die alten Lehrer-Schüler Beziehungen wurden jedoch nicht aufgegeben.

Motīlāls einflussreicher Vertreter und Nachfolger Muni Ambālāl (1905-1996) war ein starker Befürworter des *Śramaṇsaṅgh*.¹⁷⁴ Er sprach sich jedoch gegen eine Vermittlungsinstanz, d.h. gegen einen *mantrī* zwischen *guru* und *śiṣya*, aus, der darüber entscheidet, in welchem Feld (*kṣetra*) sich ein Asket aufhalten soll.¹⁷⁵ Sein Nachfolger wurde sein Schüler Pravartaka Maganmuni (gest. 1999).

ziplin und Initiation: “1. *paramparāgat āmnāy ke anusār pratidin pratikramaṇ meṁ 4 logassa kā dhyān, pakkhī ke din 12 logassa kā dhyān, baiṭhī caumāsī, uṭhī caumāsī, phālgunī caumāsī do pratikramaṇ aur 20 logassa kā dhyān, saṁvatsarī par do pratikramaṇ aur 40 logassa kā dhyān karnā cāhie. 2. do śrāvaṇ hoṁ to saṁvatsarī bhādrapad meṁ tathā do bhādrapad hoṁ to saṁvatsarī dūsre bhādrapad meṁ karnī cāhie. 3. sant satījī ke cāturmās kī vintī ācārya śrī ke pas karnī cāhie. 4. apne ācārya upasthit hoṁ to anya sādhuoṁ kā vyākhyān nahīm ho. vyākhyān ācārya śrī kā hī honā yogya hai. 5. kisī ke āḍambar ke prabhāv meṁ ākar apnī sampradāy kī āmnāy nahīm choṛnā. 6. dīkṣā lene ke bhāv hoṁ to apnī sampradāy meṁ dīkṣā lenā*” (in SAUBHĀGYA 1976d: 165f.).

¹⁷¹ 68 Mitglieder (16 *muni*, 52 *mahāsati*), die sich auf neun Gruppen verteilten, darunter eine Gruppe von Mönchen in Mālvā und eine in Kāṭhiyāvāḍ (SAUBHĀGYA 1976d: 166). Nach seinem Tod nahmen die Zahlen offenbar wieder ab. MANILĀL (1934: 252) zählte nur 43 Asketen im Jahre 1934.

¹⁷² Geb. 1903 nach AISJC 1956d: 32.

¹⁷³ Zugleich wurde Maṅgīlāl zum ersten *yuvācārya* der Tradition geweiht. Aus Protest gegen den Gebrauch von Lautsprechern verließ er später allein den *Śramaṇsaṅgh*, wurde nach einigen Jahren aber von Hastīmal wieder initiiert (SAUBHĀGYA 1976d: 184f.).

¹⁷⁴ SAUBHĀGYA 1976d: 172. UMEŚMUNI (1974: 90f.) nennt vier bedeutende Mönche in der Gruppe von Ambālāl: Hastīmal, Śāntilāl, Maganmuni “Rasik” und Mahāmantrī Saubhāgyamuni “Kumud”. Laut Muni SAUBHĀGYA “Kumud” (1976c: 30-34) hatte Ambālāl im Jahre 1976 sieben Schüler und Brüder (*gurubhrātā*): Śāntimuni (geb. 1917, Sohn von Motīlāl, *dīkṣā* 1934), Indramuni (geb. 1926, *dīkṣā* 1939), Maganmuni “Rasik” (geb. 1928, *dīkṣā* 1939), Saubhāgyamuni “Kumud”, Madanmuni “Pathik” (geb. 1932, *dīkṣā* 1953), Darśanmuni (geb. 1931, *dīkṣā* 1972), Hastīmal (geb. 1922, *dīkṣā* 1939 von Maṅgīlāl).

¹⁷⁵ SAUBHĀGYA 1976b: 12. DEVENDRAMUNI (1976: 38) berichtet von mehreren Treffen mit Ambālāl, bei denen er selbst dafür plädierte, die alten *paramparā* Strukturen aufzugeben, während Ambālāl sich für ihre Beibehaltung einsetzte. Ambālāls Vorgänger Motīlāl sprach sich dafür aus, dass alle die Asketen betreffenden Angelegenheiten nur von Mönchen und nicht von Laien entschieden werden sollten, da deren Partikularinteressen die Einheit des *Śramaṇsaṅgh* gefährdeten (SAUBHĀGYA 1976d: 177).

Innerhalb des Śramaṇsaṅgh stellt der Ekliṅgadās Sampradāya heute (im Jahre 2003) den für das „südliche Rājasthan“ zuständigen *pravartaka* Indramal, der zugleich das Haupt (*mukhyā*) der Mevār-Tradition ist. Es existieren zwei dauerhaft institutionalisierte Nonnenfraktionen, die nach Mahāsatī Nagīnā (19. Jh.) und der *pravartinī* Sarūpāñjī, die ihren Titel von Ekliṅgadās erhielt, benannt sind.¹⁷⁶

(4) Von Rāmcandra (1670-1747), dem ersten Leiter der Rāmcandra-Tradition, stammt die Ujjain Śākhā (Rāmcandra Paramparā) ab, die sich Anfang des 19. Jahrhunderts (ca. 1818) in drei Unterzweige segmentierte, die von Meghrāj, Kāśīrām und Gaṅgārām begründet wurden,¹⁷⁷ den drei Hauptschülern des sechsten *ācārya* Narottam:¹⁷⁸ Meghrāj gründete die Pallīvāl bzw. **Bharatpur Upaśākhā**;¹⁷⁹ Kāśīrām (1798-1877) führte die **Ujjain (Upa-) Śākhā** fort, der auch ein Rāmrātna angehörte;¹⁸⁰ und Gaṅgārām gründete die **Śājāpur Upaśākhā**, die ca. 1863¹⁸¹ unabhängig wurde und

¹⁷⁶ Ebd., S. 187-191.

¹⁷⁷ Für ein simplifiziertes Lineage-Diagramm siehe CANDANĀKUMĀRĪ 1964: 206f. Siehe MAṆĪLĀL (1934: 261f.) für eine mit UMEŚMUNIS Daten übereinstimmende Sukzessionsliste der frühen Rāmcandra-Tradition (Ujjain Śākhā). Die in Teil I (BIS 13/14: 74-75, Fn. 69) wiedergegebene gleichnamige Liste stellt nach UMEŚMUNI die Sukzession der Keśav Upaśākhā des Haridās (Udaycand) Sampradāya dar. Siehe Fn. 187.

¹⁷⁸ Wenn nicht anders vermerkt, ist in den folgenden Sukzessionslisten (nach UMEŚMUNI 1974: 95-106, 374f.; vgl. Teil I, BIS 13/14: 74-75, Fn. 69) jeder Nachfolger ein Schüler des Vorgängers (*caitrādi* Kalender): 1. Dharmadās; 2. Rāmcandra (geb. 1670/1, *ḍīkṣā* 1697/8 Dhārānagar/Rāmaiya, *ācārya* 1731/2 Ujjain, gest. 1746/7 Ujjain); 3. Māṇakcand (*ḍīkṣā* 1738 Śājāpur, gest. 22.10.1793, 5 Schüler: Devā, Jogā, Dalā, Cimanā, Amīcand); 4. Dalā (*ḍīkṣā* von Māṇakcand); 5. Cimanā (*ḍīkṣā* 3.4.1775 von Māṇakcand, lebte bis mindestens 1816); 6. Narottam (*ḍīkṣā* 4.6.1784, Meghrāj, Kāśīrām, Gaṅgārām und 17 weitere Schüler): (A) **Bharatpur Upaśākhā**: 7. Meghrāj (*ḍīkṣā* von Narottam); 8. Cunnīlāl (2 Schüler: Maganmuni, Mādhavmuni (achter *ācārya* der Ratlām Śākhā, Schüler: Mūlmuni, *praśiṣya*: Mahendramuni)); 9. Maganmuni (gest. 29.10.1919 Maṇḍāvar, 2 Schüler: Śobhācand, Ratanmuni). (B) **Ujjain Upaśākhā**: 7. Kāśīrām (geb. ca. 1798, *ḍīkṣā* ca. 1818 von Narottam, gest. 9.10.1877 Ujjain, 5 Schüler: Tulsīrām (Schüler: Khyālīrām, *praśiṣya*: Morārā), Rāmrātna, Rāmcandra, Kanhaiyālāl, Pannālāl); 8. Rāmrātna (3 Schüler: Campālāl (neunter *ācārya* der Ratlām Śākhā, 2 Schüler: Nāncand, Rāmcand, *praśiṣya*: Bhagavāndās (Osvāl, Ahmadnagar, *ḍīkṣā* 25.12.1904, gest. 1942)), Keśārīmal, Chogmal (Schüler: Lālcand)); 9. Keśārīmal (geb. 18.9.1870 Punyākherī/Jāvrā, *ḍīkṣā* 17.2.1888 in Ujjain von Rāmrātna, gest. 3.2.1926 Karāhī, 2 Schüler: Acaldās, Dhancandra (2 Schüler: Bhairavmuni, Lakṣmīcand)); 10. Acaldās (2 Schüler: Mannālāl, Motīlāl); 11. Mannālāl, 12. Motīlāl. Zur **Śājāpur Śākhā** (C) von Gaṅgārām (*ḍīkṣā* von Narottam) siehe den Abschnitt „Jñāngacch“ in Teil III dieser Studie.

¹⁷⁹ Am Ende von MAGANMUNIS (1882/1917: 49f.) wenig ergiebiger Biographie von „Kavi“ Meghrāj findet sich die gleiche Sukzessionsliste der Bharatpur Upaśākhā wie bei UMEŚMUNI (1974: 102f., 374).

¹⁸⁰ Für eine weitere Lehrerliste, die mit Dharmadās beginnt und mit Kāśīrām endet, Dalā aber nicht nennt, siehe RIKHABDĀS (1976: 564).

¹⁸¹ PRAKĀŚCANDRA 1966 ff.: 10; BHANSĀLĪ 2001: 72.

seit 1972 unter der Bezeichnung Jñāngacch bekannt ist (nach ihrem neunten *pāṭi*: Ācārya Jñāncand). Nach Angaben von UMEŚMUNI (1974: 106) separierte sich die Śājāpur Upasākhā zwar geographisch schon unter Gaṅgārām, verblieb jedoch bis zur endgültigen Abspaltung unter Jñāncandra unter der Oberaufsicht der Ujjain Śākhā unter Ācārya Kāśīrām. In den Jahren nach 1869 verlegte der Jñāngacch seine Haupteinflusszone nach und nach von Śājāpur in Mālvā nach Jodhpur in Mārvār, wo heute sein Hauptquartier ist. Sowohl die Bharatpur Upasākhā als auch die Ujjain (Upa-) Śākhā sind zwischen 1970 und 1980 ausgestorben (ebd., S. 103, persönliche Mitteilung UMEŚMUNI s).

Biographische Informationen über Dharmadāśas Schüler Rāmendra finden sich in Muni Saubhāgyamals Buch Rāmendrajī Mahārāj nuṁ Jīvan Caritra und in Muni Keśavlāls Werk Pūjya Śrī Rāmendrajī Mahārāj nuṁ Jīvan Vṛttānta.¹⁸² Rāmendra (Rāmayā) wurde demnach 1670 in Dhārānagar in Mālvā geboren, das unter der Herrschaft eines Moslem stand. Er war zunächst ein Vaiṣṇava-Asket (Gosāīm), bevor er im Jahre 1697 in Dhārānagar von Dharmadāś für das Jaina-Mönchtum gewonnen wurde. Ausschlaggebend für seinen Gesinnungswandel waren Dharmadāśas Predigten über die Darstellung der Gründe der Höllenqualen in Uttarādhyayana 19. Nach Dharmadāśas Tod im Jahre 1702 [sic!] wanderte er nach Ahmedabad und anderen Orten in Gujarāt, wo er eine Reihe von Schülern um sich scharen konnte. Die unsichere politische Lage im 18. Jh. erschwerte die Lebensumstände der Jaina-Asketen erheblich. Nach dem Tod von Aurāṅzeb (1659-1707) übernahmen die Marāṭhā die Herrschaft in Mālvā. Ein Jahrzehnt nach dem Tod des berühmten Militärführers Balājī im Jahre 1720 wurde Rāṇā Singhīyā im Jahre 1731 zum ersten „Hindu-König“ in Mālvā gekrönt. Im gleichen Jahr wanderte Rāmendra von Gujarāt nach Ujjain. Dort gelang es ihm, durch den Sieg über einen Brahmanen in einer öffentlichen Debatte am Hof den wegen seiner Brutalität gefürchteten König Singhīyā davon zu überzeugen, Gefangene freizulassen, das Fleischessen aufzugeben und den Bau der ersten Jaina *havelī* (= *upāśray*) in Ujjain zu unterstützen, welche heute noch in umgebauter Form existiert. Die Einladung an den Hof kam durch die Vermittlung der Königsmutter zustande, der Rāmendra zuvor bei der Deutung alter religiöser Handschriften helfen konnte. Über die Debatte selbst wird berichtet, dass der König das Gespräch mit der Frage eröffnete, warum Rāmendra vom Hinduismus zum Jaina-Glauben konvertiert sei. Im Laufe der anschließenden Diskussion verwickelte

¹⁸² Beide Werke, die offenbar im Līmbḍī Saṅghvī Upāśray vorhanden sind, lagen mir nicht vor. Ihr Inhalt wurde jedoch von MANILĀL (1934: 253-262) zusammengefasst. Siehe auch die ergänzenden Informationen aus den in Mālvā zu findenden *paṭṭāvalī* in MAGANMUNI (1882/1917: 48) und UMEŚMUNI (1974: 95-99).

Rāmcandra den anwesenden Brahmanen in Widersprüche und überzeugte den König insbesondere mit seinen Argumenten gegen die Verehrung der Sonne (*sūryadeva*) und des Flusses Gaṅgā, das ist mit den Gründen für das für Jaina verbotene Essen nach Sonnenuntergang¹⁸³ und für das Verbot der Verwendung von „lebendigem“ Wasser (in diesem Fall durch rituelles Baden).¹⁸⁴ Nachdem er die Gunst des Königs Siṅghiyā gewonnen hatte, konnte Rāmcandra unter dessen Schutz Ujjain zum Zentrum der Dharmadāsa-Tradition in Mālvā machen. Er starb, wie es heißt, im Jahre 1747 in Ujjain durch Sterbefasten.

(5) Die Ratlām Śākhā, die auch unter der Bezeichnung Udaycand Paramparā bekannt ist, wurde Umeśmuni zufolge von Mönchen der Haridās-Tradition gegründet. Da sie sich heute zumeist als „Dharmadāsa Sampradāya“ bezeichnet, wird oft vermutet, die Tradition stamme von Rāmcandra ab, dessen Tradition lange Zeit unter der gleichen Bezeichnung bekannt war. Durch den Vergleich der Kolophone unpublizierter „alter Schriftstücke“ kam Umeśmunis *guru*, Sūryamuni, dagegen zu dem Schluss, dass es sich bei den in einigen Handschriften der Sītāmahū Śākhā zu findenden Namenslisten, welche die Ratlām-Tradition auf Rāmcandra zurückführen, um Vermischung der Namenslisten zweier Traditionen handeln muss. Denn in der Santān kī Paṭṭāvalī der Ujjain Śākhā wird eindeutig Udesiṅha (Udaycand) als zweiter *ācārya* nach Dharmadās genannt, und nicht Rāmcandra.

Da der Name Udaycand nicht in den Listen der „22 Schulhäupter“ auftaucht, vermutet UMEŚMUNI (1974: 113-115), dass der Gründer seiner Tradition kein Schüler sondern ein Schülers-Schülers-Schüler von Dharmadās gewesen sein muss, der der Linie von Haridās zuzurechnen ist, welche nachweislich in „Südindien“ (Mahārāṣṭra) aktiv war und von einigen Abstammungslisten in den Kolophonen der Handschriften der Ratlām-Tradition genannt wird (No. 16, 37, 79, ebd., S. 424-433). Für diese Vermutung kann er jedoch keine konkreten Dokumente vorweisen, sondern nur den zusätzlichen negativen Beweis seines Lehrers Sūryamuni, dass die in den genannten Kolophonen der Sītāmahū Śākhā zu findende Herleitung von Udaycands Schüler Manmayācandra von der Linie Dharmadās-Rāmcandra-Māṇikyamuni (Māṇilāl)-Jasrāj falsch sein muss, da Jasrāj in der von MAṆILĀL (1934: 262) zitierten unpublizierten Saubhāgyamal-kṛt Paṭṭāvalī nicht als Rāmcandras Schülers-Schüler sondern als dessen *gurubhāī* aufgeführt wird (eine gängige Verwechslung, die in vielen Listen nachweisbar ist).

¹⁸³ Rāmcandra zitierte dazu angeblich DVS 8.28 (MAṆILĀL 1934: 259).

¹⁸⁴ Das gleiche Argument wird von orthodoxen Jaina gegen den hinduistischen Brauch des Ausstreuens der Asche von Toten in den Ganges vorgebracht.

Offiziell gilt der Haridās Sampradāya als eine südindische (*dakkhaṇvāla*) Tradition, auch Dakkhaṇ (Dakṣiṇ) Śākhā genannt, denn Haridās hielt sich zunächst in Gujarāt und in Mahārāṣṭra auf. Seit 1743 wird die Tradition erstmals mit Ratlām assoziiert (*ratlāmvāla*).¹⁸⁵ Erst etwa 1758 ließ sich einer der Mönche (?Udaycand) permanent in Ratlām nieder, da er bei mehreren lokalen Familien Unterstützung fand.¹⁸⁶ Seitdem ist der Name Ratlām Śākhā im Umlauf. Anfang des 19. Jahrhunderts (ca. 1821) spaltete sich die Ratlām Śākhā in drei Subgruppen (*upasākhā*), die nach den Namen ihrer Gründer benannt wurden: **Keśav Upasākhā**, **Paraśrām Upasākhā**, und **Dānā Upasākhā**.¹⁸⁷ Der Zeitpunkt und die Umstände der Spaltungen sind unklar.

¹⁸⁵ UMEŚMUNI 1974: 113.

¹⁸⁶ Ebd., S. 372.

¹⁸⁷ Die Sukzessionen der *ācārya* und *gaṇamukhya* der drei Zweige der Ratlām Śākhā (**A**, **B**, **C**) sind in der folgenden Liste, die auf den Angaben von UMEŚMUNI (1974: 372f., 378-380, vgl. 113-157, 239-290, persönliche Mitteilungen) basiert (genauer auf einem mit Hilfe unpublizierter Mālvā Paṭṭāvalī konstruierten Diagramm der Lehrer-Schüler Beziehungen (*śiṣya paramparā*)), durch römische Ziffern gekennzeichnet: 1. Dharmadās (**I**); 2. Haridās; 3. Sārā; 4. Khemrāj; 5. Udaycand (Udesiṇha) oder Ūdā (**II**) (Schüler: Māṇakcand, Khusāl (Schüler: Mayācand), Rikha Motīrām, etc.); 6. Mayācand (**III**) (*dīkṣā* von Khusāl, 8 Schüler: Bhagā, Khem, Motīcand (Schüler: Somcand, Māṇakcand), Cimanā, Amar, Sobhācand, Dānā, Bhīṣam); 7. Amar (**IV**) (*dīkṣā* von Mayācand, Schüler: Paraśrām, Keśav, Ajabo, etc.).

(**A**) **Keśav Upasākhā**: 8. Keśav (**V**) (2 Schüler: Mokhamsiṇha, Indrajīt (3 Schüler: Nāthā, Lakhmīcand, Meghrāj)); 9. Mokhamsiṇha (**VI**) (Porvār, geb. 15.2.1813 Pratāpgarh, *dīkṣā* 4.1.1834, gest. 3.4.1906 Ratlām, Schüler: Śivlāl, Hindumal, Tārācand, etc.); 10. Girdhārīlāl (geb. 1855 Bārṇagar/Riyāsāt, *dīkṣā* von Hindumal, gest. 3.12.1900, 3 Schüler: Gambhīrmal (Bhargat, geb. 1855. gest. 3.12.1900), Nandalāl, Vṛddhicand (Muṇat, Dasā Osvāl, geb. 1884 Ratlām, *dīkṣā* 5.5.1897, gest. 13.9.1904)); 11. Nandalāl (**VII**) (Būbakyā, Osvāl, geb. April 1862 Khacārod/Mālvā, *dīkṣā* 10.5.1883, *yuvācārya* 1900, *ācārya* 4.4.1906 Ratlām, gest. 16.5.1922 Ratlām, Schüler: Cunnīlāl (Pīncā, Osvāl, *dīkṣā* 1886), Kīśanlāl (*dīkṣā* 19.8.1902, 3 Schüler, s.u.), Vacchrāj, Sūryamuni, etc.); 12. Mādhavmuni (**VIII**) (Brāhmaṇ, geb. 1871 Achnerā/Bharatpur, *dīkṣā* Ajmer 10.5.1883 von Cunnīlāl, Bharatpur Śākhā, *yuvācārya* Ratlām 12.5.1921, *ācārya* 16.5.1922 Ratlām, gest. Jaypur 1924, Schüler: Mūlmuni); 13. Campālāl (**IX**) (geb. 1858 Soṁdhvār/Mālvā, *dīkṣā* Ujjain Śākhā 1883 von Rāmratān, *upādhyāya* Ratlām 12.5.1921, *ācārya* 29.1.1925 Jaypur, gest. Jaypur 30.4.1925?, 5 Schüler: Jītmal etc.); 14. Tārācand (**X**) (Muṇat, Dasā Osvāl, geb. Ratlām 25.3.1867, *dīkṣā* 15.4.1886 von Mokhamsiṇha, *pravartaka* 1925, gest. 6.4.1949 Indaur, 1 Schüler: Jītmal, *praśiṣya*: Hīrālāl, Kanhaiyālāl); 15. Kīśanlāl (**XI**) (Ādhyagaṇ, Brāhmaṇ, geb. 1887 Moriyā, *dīkṣā* Ratlām 19.8.1902 von Nandanlāl, *pravartaka* 7.4.1949, 1952 Śramaṇsaṅgh *mantrī* (Mahārāṣṭra), gest. 2.2.1961 Indaur, Schüler: "Mālav Keśarī" Saubhāgyamal (Phāṁphariyā, geb. 10.2.1897 Sarvāṇiyā/M.P., *dīkṣā* 27.5.1910 Khācaraud, Ratlām Śākhā *pravartaka* 12.5.1921 Ratlām, Śramaṇsaṅgh *pravartaka* 1982, gest. 22.7.1984 (2041 *śrāvaṇ kṛṣṇa* 7) Ratlām [Daten zu Saubhāgyamal vervollständigt nach "Nirbhay" PRAKĀS-CANDRA 1997], 22 Schüler: Keśarīmal, Kevalmuni, Rūpcand, Kundanmal, Nagīnmuni, Lālcand, Mānmuni, Kānmuni, etc.), Gulābcand, Vinaymuni (Corāḍiyā, *dīkṣā* 10.10.1932, gest. 29.11.1962, Schüler: Śāntimuni, Pramodmuni "Madhu"); 16. Sūryamuni (**XII**) (Pīpārā, geb. 3.5.1901 Ālot, *dīkṣā* Ujjain 2.6.1911 von Nandalāl, Śramaṇsaṅgh *pravartaka* 1963 (1964), gest. 31.3.1982, Schüler: Mohanmuni, Māṇakmuni (geb. 1917 Peṭālāvad, *dīkṣā* 18.4.1931, Karī Kasbā, gest. 5.7.1954),

Im Jahre 1812 vertraten Paraśrām (*dīkṣā* 1794) und Dānā (*dīkṣā* 1812) gemeinsam den Ratlām Śākhā im neugegründeten Ältestenrat der Dharmadāsa-Orden in Mālvā (s.u.). Wie berichtet wird, trennte sich später "Tapasvī" Paraśrām (1768-1834) aufgrund von nicht weiter spezifizierten Meinungsverschiedenheiten (*mat bheda*) von Keśav (*ācārya* 1823-1844/1856), vermutlich im Jahre 1824 (nach der Inthronisierung des jüngeren Keśav zum *ācārya* ?). Im Jahre 1856 kamen die Nachfolger von Keśav und Paraśrām zu einer erneuten Einigung und konnten somit eine endgültige Gruppenspaltung (*śākhā bheda*) vermeiden.¹⁸⁸ Heute existiert nur noch die Keśav Upaśākhā. Die Linien der Dānā- und Paraśrām *upaśākhā* sind etwa Mitte des 20. Jahrhunderts ausgestorben.

Monastische Reformbewegungen in Mālvā

Ursprünglich folgten angeblich alle *śākhā* und *upaśākhā* der Mālvā Dharmadāsa-Traditionen den gleichen Regeln (*maryādā*), unterstützten sich gegenseitig (*sevā bhakti*) und akzeptierten die von den Ältesten, d.i. den Gruppenleitern, auferlegten Strafen. Doch mit zunehmender Selbstständigkeit verhärteten sich die Gegensätze, und es entwickelten sich Unterschiede in der Auslegung der Lehre und im Regelkodex bis hin zur Ablehnung der gemeinsamen Senioritätsordnung (*dīkṣā paryāya*), der Nichtakzeptanz von Bußen (*prāyaścitta*) und der Verweigerung der Mahlzeit und des gemeinsamen *pratikramaṇa*. Um dem entgegenzusteuern wurden im Jahre 1812 unter dem Schlagwort „Reinheit des Verhaltens“ (*ācār śuddhi*) gemeinsame Regeln für die Ujjain, Ratlām und Sītāmahū (*upa-*) *śākhā* festgelegt und ein fünfköpfiger Ältestenrat (*variṣṭhoṃ kī nirṇayak samiti*) zur Lösung von Konflikten gebildet, dem Cimanā und Narottam von der Ujjain Śākhā, Dānā und Paraśrām von der Ratlām Śākhā und Śobhācand von der Sītāmahū Śākhā angehörten. In Reaktion auf die dennoch ungebremst fortlaufenden Fragmentierungsprozesse wurden gelegentlich bilaterale Versammlungen reformorientierter Ordensleiter abgehalten, die neue

Surendramuni (geb. 1925, *dīkṣa* 1939, gest. 24.12.1974 Ratlām), Rūpendramuni, Umeśmuni (**XIII**) (Ghoṛāvāt, Osvāl, geb. 18.3.1932 Thāndalā/Jhābuā M.P., *dīkṣā* 15.4.1954 Thāndalā, *pravartaka* Oktober 1984), etc.).

(B) Dānā Upaśākhā: 6. Mayācand (**III**); 7. Dānā (**IV**) (1812 *dīkṣā* von Mayācand, gest. 26.10.1821, 2 Schüler: Vadīcand (1 Schüler: Rūpcand, Kiśan), Bhārmal); 8. Bhārmal (2 Schüler: Kisanlāl, Rāmcandra); 9. Mayācand (4 Schüler: Ghāsīrām, Bherulāl, Svarūpcand, Siremal).

(C) Paraśrām Upaśākhā: 7. Amar (**IV**); 8. Paraśrām (**V**) (geb. 1768, Burānpur/Mārvār, *dīkṣā* 1794 von Amar, gest. 18.3.1834, 7 Schüler: Sūrajmal, Mūlcand, Nandarām (1 Schüler: Rūghnāth), Dalīcand, Sarūpcand, Dīpcand, Premcand).

¹⁸⁸ UMEŚMUNI 1974: 116f., 380. Einige biographische Details zu Dānā und Paraśrām finden sich in den von UMEŚMUNI (ebd.) publizierten Liedern Pūjya Śrī Dānājī Svāmījī Mahārāj (S. 386-389) und Tapasvījī Śrī Paraśrāmājī Mahārāj (S. 391f.). Siehe auch S. 163f., 169f.

gemeinsame Regeln festlegten. Elf Mönche der Ujjain- und der Ratlām Śākhā vereinbarten z.B. am 28.4.1844 (1901 *vaiśākh kṛṣṇa* 11) in Ratlām einen gemeinsamen Kodex, ohne damit jedoch die fortschreitende Fragmentierung der Mālvā-Traditionen aufhalten zu können (UMEŚMUNI 1974: 302-305).

Erst Anfang des 20. Jahrhunderts wurden in Mālvā unter dem Einfluss der nationalen Reformbewegungen der Laien ernsthafte Integrationsbestrebungen unternommen und der Aufbau einer gemeinsamen Ordensorganisation angestrebt. Der einzige überlebende Zweig der Ratlām Śākhā, die Keśav Upaśākhā, spielte dabei eine Führungsrolle. Im Jahre 1900 brach deren *ācārya* Mokamsiṅha (1813-1906) mit der Tradition der Nachfolge qua Seniorität, führte die *yuvācārya* Position in die Keśav Upaśākhā ein und bestimmte den relativ jungen Muni Nandalāl (1862-1922) zu seinem Nachfolger, den Hauptschüler des kurz zuvor verstorbenen Muni Girdhārīlāl (1855-1900). Nach Mokamsiṅhas Tod wurde er am 4.4.1906 in Ratlām zum *ācārya* geweiht. Nandalāl war eine dynamische Persönlichkeit und hatte ein lebhaftes Interesse an der Vereinigung der überlebenden Zweige der Mālvā Dharmadāsa-Tradition. Zu diesem Zweck unternahm er ausgedehnte Wanderungen. Im Jahre 1911 zog er nach Mārvār, wo er offenbar viele Mühsalen erdulden musste, und führte dort im Jahre 1913 in Kīśangarh eine Debatte mit *saṃvegī* Mūrtipūjak-Mönchen durch, bei der er „siegreich“ gewesen sein soll (ebd., S. 122f.). Anschließend vereinbarte er - möglicherweise im Gegenzug zu den Reformen des Mevār Sampradāya am 21.5.1912 - mit Repräsentanten der Śājāpur Śākhā unter der Leitung von Gacchādhīpati Pannālāl (gest. 1915) und Mahāsatī Nandakuṃvar die Einstellung aller Streitigkeiten (*sampradāyik aikya*) und legte in Byāvar entweder am 14.12.1913 (1970 *mārgaśīrṣ kṛṣṇa* 1) (BHANSĀLĪ 2001: 43) oder am 11.2.1914 (1970 *māgh kṛṣṇa* 1) (UMEŚMUNI 1974: 123, 303) vertraglich 91 gemeinsame Regeln (*maryādā*) fest. Dieses in Teil III dieser Studie untersuchte Dokument scheint den weiteren Einigungsbestrebungen unterlegt worden zu sein, denn im Jahre 1921 unterschrieben auch Mādhavmuni und seine Gefolgsleute von der Bharatpur Upaśākhā das Schriftstück (*paṭṭak*) (ebd.).

Der Anlass der Unterschrift war die am 12.5.1921 (1987 *vaiśākh śukla* 5) in Ratlām von Ācārya Nandalāl einberufene Gründungsversammlung einer einheitlich organisierten „Mālvā-“ oder „Dharmadāsa-Tradition“, an der Vertreter aller Gruppen teilnahmen. Nur der Mevār Sampradāya unter Ācārya Ekliṅgadās trat dem neuen Orden nicht bei. An diesem Tag, der heute von der Ratlām Śākhā als „Ende des Mittelalters“ und „Übergang zur Neuzeit“ gefeiert wird, schuf Ācārya Nandalāl zunächst die neuen Ämter des *upādhyāya*, des *pravartaka* und der *pravartinī*. Anschließend ernannte er - gegen den Widerstand einiger führender Laien und Mönche - den damals in Āgrā allein lebenden Gelehrten Mādhavmuni (1871-

1924)¹⁸⁹ zum *yuvācārya* und den späteren Nachfolger Mādhavmunis, Muni Campālāl (1858-1925) von der Ujjain Upasākhā, zum *upādhyāya*. Darüberhinaus wurden “Mālav Keśarī” Saubhāgyamal (1897-1984) und Muni Samarthatmal (1898-1972) von der Śājāpur Śākhā (Jñāngacch) zu *pravartaka* ernannt.¹⁹⁰

Nandalāl's ungewöhnliche Entscheidung, die Hauptposten der Haridās-Tradition an zwei führende Mönche der Rāmcandra-Tradition zu verleihen, war ausdrücklich von der Absicht getragen, ein Zeichen zur Überwindung des Sektierertums zu setzen, und die Mönche der drei überlebenden Dharmadāsa-Traditionen in Mālvā und der Śājāpur Śākhā in Mārvār mit Bezug auf die gemeinsame Geschichte in Mālvā in einer neuen Organisation zu vereinen, um ihr Überleben zu sichern (ebd., S. 123, 127). Die von UMEŚMUNIS Werk gestützte und in der modernen historiographischen Literatur der Sthānakavāsī verbreitete voreilige Identifizierung aller Mālvā-Traditionen mit der Rāmcandra-Tradition¹⁹¹ mag unter dem Eindruck dieser im Jahre 1921 erfolgten Integrierung von Teilen der Mālvā-Traditionen entstanden sein.¹⁹²

Die Harmonie währte jedoch nicht lange. Nachdem in kurzen Abständen die drei *ācārya* Nandalāl 1922, Mādhavmuni 1924 und Campālāl 1925 (nach nur 51 Tagen als *ācārya*) gestorben waren, spaltete sich die Śājāpur Upasākhā ab und entledigte sich des Verfahrens der charismatischen Nachfolgerbestimmung zugunsten des altbewährten Senioritätsprinzips (BHANSĀLĪ 2001: 72), welches (seither?) in den Regeln der Tradition festgelegt ist (CAUDHARĪ & LUṆĀVAT 2001: 57). Der Keim der Spaltung lag in derzeit nicht bekannten Meinungsverschiedenheiten (*matbhed*) über die Art und Weise der Verbindungen zwischen den einzelnen Gruppen zwischen Ācārya Mādhavmuni und der Leitung der Śājāpur Upasākhā unter Ratancand (gest. 1954).¹⁹³ In der Keśav Upasākhā wurde anschließend ebenfalls das Prinzip eingeführt, dem Ältesten (*sthavir*) bzw. dem Leiter (*mukhiyā*) der Ältesten (*vṛddha* oder *baṛā*) die Ordens-

¹⁸⁹ Die Reputation von “Kavi” Mādhavmuni geht auf seine Kritik des Kommentars (*tīkā*) in der ersten gedruckten (Mūrtipūjak) Jaina Āgama-Ausgabe von Rāy Dhanpatsīṅha Bahādur zurück, die im Jahre 1880 in Bengalen erschienen war. Er kannte sich auch in der Astrologie gut aus und lehrte die Sādhumārgī *ācārya* Javāharlāl und Ghāsīlāl. Seit dem Tod von Maganmuni im Jahre 1919 lebte er in Āgrā (ebd., S. 136-138).

¹⁹⁰ Ebd., S. 124, 142; vgl. “Nirbhay” PRAKĀŚCANDRA 1983: 7-25; 1997: 16. Saubhāgyamal wurde offenbar seit 1934 von Samarthatmal unterrichtet (CAUDHARĪ & LUṆĀVAT 2001: 44).

¹⁹¹ MAṆĪLĀL 1934: 262, SUŚILKUMĀR 1959: 476, CANDANĀKUMĀRĪ 1964: 205ff., 214f., HASTĪMAL 1971: 158ff.

¹⁹² Insgesamt 300 *sādhū* und *sādhvī* folgten Nandalāl zum Zeitpunkt seines Todes (UMEŚMUNI 1974: 125).

¹⁹³ Die Differenzen waren 1933 noch so stark, dass sich der Ajmer Sādhū Sammelan gedrängt sah, seine Hoffnung auf eine zukünftige Einigung zum Ausdruck zu bringen (Resolution No. 67, in JAUHRĪ 1946: 365).

leitung zu übertragen, um auf diese Weise eine größere „Objektivität“ zu gewährleisten.¹⁹⁴ Die Posten des *ācārya*, *yuvācārya* und *upādhyāya* wurden wieder abgeschafft, und im Jahre 1925 wurde die Ordensleitung dem von nun an durch Seniorität bestimmten *pravartaka* übertragen - zunächst dem *sthavira* Muni Tārācand (1867-1949) und anschließend Muni Kiśanlāl (1887-1961), der bis 1952 ähnliche Funktionen wie ein *ācārya* ausfüllte. Die vier *pravartinī* und die Gruppenleiter wurden ebenfalls nach dem Kriterium der Seniorität bestimmt.¹⁹⁵ Wohl aufgrund des nur wenige Jahre zurückliegenden Zerfalls der Einheitsorganisation fanden vor der Versammlung von Ajmer keine Regionalversammlungen der Mālvā-Traditionen statt, sondern nur ein folgenloses „freundliches“ Treffen der Leiter der Śājāpur und Keśar Upasākhā im Jahre 1933 in Byāvar (persönliche Mitteilung, PRAKĀŚMUNI, 27.3.2003).

Sonderstellung der Nonnen

Ācārya Nandalāl verlieh im Jahre 1921 erstmals das *pravartinī* Amt an die von ihm selbst ausgewählten Leiterinnen von vier neu geformten Nonnengruppen (*parivār*), welche den alten Abstammungsgruppen der Nonnen übergestülpt wurden, die damals angeblich in einem Prozess des Zerfalls begriffen waren (UMEŚMUNI 1974: 204). Unter dem Kommando (*ājñā*) der vier *pravartinī* stehen seither nicht nur deren eigene Schülerinnen (*śiṣya*), sondern auch die Schülerinnen anderer Nonnen. Ähnliche Prozesse zentralistischer Überformung der monastischen Deszendenzgruppen, insbesondere der von Mönchen nicht direkt kontrollierbaren semi-autonomen Nonnengruppen, sind u.a. aus der Geschichte des Terāpanth-Ordens im 19. Jahrhundert bekannt (FLÜGEL 1995-1996: 132).

Die durch separate Deszendenzlinien charakterisierte organisatorische Sonderstellung der Nonnen, die nicht Schülerinnen (*śiṣya*) sondern „Anhänger“ (*anuyāyini*) des Ordensleiters sind und unter dessen Aufsicht stehen, ergibt sich aus dem monastischen Verhaltenskodex. Aufgrund der im Rahmen der Initiationsrituale - insbesondere des Ausrupfens der Haare (*keśa luñcana*) - unvermeidbaren körperlichen Berührungen kann die Initiation einer Nonne nur von einer Nonne durchgeführt werden. In Kontexten häufiger Spaltungen und Zusammenschlüsse von Mönchsguppen stellt sich daher oft die Frage, zu welcher Tradition die Gruppen der relativ unorganisierten Nonnen gehörten. Es überrascht daher nicht, dass die heute noch existierende

¹⁹⁴ UMEŚMUNI, Brief vom 11.4.2002. „*campālālji mahārāj ke divāngat hone ke bād is gaṇ mem ācārya-pad-pradān kī paddhati band kar dī gā aur sthavir sant kī ājñā mānya karne kī rīti apnā gā*” (UMEŚMUNI 1974: 151).

¹⁹⁵ UMEŚMUNI, Brief vom 17.1.2003.

Tradition der Nonnen innerhalb der Ratlām Upaśākhā auf die Nonne Meṃnakum̃var aus der Rāmcandra bzw. Ujjain-Tradition zurückgeht (UMES̃MUNI 1974: 204).

Über die Ursprünge der Nonnentraktionen in Mālvā liegen keine näheren Informationen vor. Nur in der “Mālvā Paṭṭāvalī” findet sich angeblich ein Hinweis auf die Initiation von Lāḍu, Ḍāyā und fünf weiteren namentlich nicht genannten Nonnen durch Dharmadās im Jahre 1661 in Gujarāt (ebd., S. 202). In der Ujjain Śākhā sind Nonnen seit 1749 nachgewiesen. Die ersten Nonnen waren Karmā, Vīrā (gest. 1771) und Sūrajkuṃvar. Später bildeten sich analog zu den Gruppenspaltungen der Mönche in den meisten śākhā und upaśākhā Sub-Gruppen, die die Regeln der Mitgliedschaft in der Gruppe (*sambhoga*) zumeist nur „freiwillig“ befolgten, also keine Nahrung etc. miteinander teilten (ebd., S. 203f.).

Um weitere Segmentierungsprozesse dieser Art zu unterbinden, teilte Ācārya Nandalāl im Jahre 1921 die Nonnen der Mālvā-Traditionen¹⁹⁶ in vier neue Gruppen (*parivār*) ein, die von den frisch ernannten *pravartinī* Baṛā Meṃnakum̃var (1876-1950) (die unter Rāmrātna und Mahāsātī Pyārā in die Ujjain Śākhā initiiert wurde), Māṇak (gest. 1925), Mahatābkuṃvar (1882-1928) und Ṭībū (1884-1944) geleitet wurden (ebd., S. 209-236). Die gleichen Gruppen wurden im Jahre 1974 in der Ratlām Upaśākhā innerhalb des Śramaṇsaṅgh weitergeführt von Pravartinī Rājkuṃvar (3 Schülerinnen und 14 Untergebene), Paṇḍitā Cāndakuṃvar (3 Schülerinnen und 13 Untergebene), Pravartinī Sajjankuṃvar (5 Schülerinnen und 15 Untergebene) und Pravartinī Gulābkuṃvar (3 Schülerinnen und 7 Untergebene) (ebd., S. 290-96).

Dharmadāsa Gaṇa

Von den elf Zweigen der Dharmadāsa-Tradition in Mālvā existieren innerhalb des Śramaṇsaṅgh nur noch die von Pravartaka Umeśmuni (geb. 1932) geleitete Keśav Śākhā oder “Dharmadāsa Gaṇa” sowie einige Asketen der Śājāpur Śākhā, und der in Mālvā nicht mehr vertretene Ekliṅgadās Sampradāya. Außerhalb des Śramaṇsaṅgh stehen der 1958 neu gegründete “Dharmadāsa Sampradāya”, eine Splittergruppe der Keśav Śākhā, und die Mehrzahl der Asketen der Śājāpur Śākhā (Jñāṅgacch), die dem Śramaṇsaṅgh im Jahre 1952 nicht beigetreten waren (ebd., S. 317). Es existieren also derzeit zwei “Dharmadāsa”-Traditionen - eine innerhalb und eine außerhalb des Śramaṇsaṅgh. Beide Gruppen sind orthodox ausgerichtet und kooperieren heute miteinander.

¹⁹⁶ Über die Abstammungsbeziehungen zu den Nonnen der anderen Gruppen wird nichts näheres berichtet (ebd.). Möglicherweise haben die Nachfolger Ācārya Nandalāls nach dem Zerfall der Einheitsorganisation die verbleibenden Nonnengruppen einfach in die Ratlām Upaśākhā integriert - mit Ausnahme des sogenannten Nandakuṃvar Sampradāy, der heute noch unter dem Kommando des Leiters des Jñāṅgacch steht.

Da heute, abgesehen von der genannten Splittergruppe, keine anderen Zweige der Ujjain- und Ratlām-Tradition mehr in Mālvā existieren, beansprucht die Keśav Śākhā sowohl die generelle Bezeichnung “Ratlām Śākhā” als auch die Namen “Dharmadāsa Sampradāya” und “Mālvā Sampradāya” für sich allein, obwohl mit diesem Begriff eine primär territoriale Definition der Gruppenidentität eingeführt wird, die nicht eindeutig mit den Abstammungslinien in Übereinstimmung zu bringen ist. Kritiker heben hervor, die Verwendung des Namens einer ausgestorbenen Gruppe komme effektiv einer Neugründung gleich.¹⁹⁷

Insgesamt gehörten dem Dharmadāsa Gaṇa im Jahre 1974 17 Mönche und 63 Nonnen an (UMESMUNI 1974: 239). Diese Zahl ist inzwischen auf 25 Mönche und 106 Nonnen angestiegen (persönliche Mitteilung UMESMUNI, 13.10.2002). Das Hauptzentrum der Gruppe ist weiterhin Ratlām, eine Stadt von 200.000 Einwohnern mit etwa 20.000 Jaina, von denen die Hälfte den anikonischen Traditionen folgen, davon etwa 5000 der Dharmadāsa Gaṇa.¹⁹⁸ Die Mehrheit der Jaina in Ratlām waren ursprünglich Einwanderer aus Rājasthān, die sich aus ökonomischen Gründen in Ratlām niederliessen. Nach 1949 entwickelte sich jedoch Indore zum wichtigsten kommerziellen Zentrum von Mālvā, und die meisten Jaina in der Region sind inzwischen in Indore zu finden.

Aufgrund seiner Bedeutung wurde dem Dharmadāsa Gaṇa seit der Einführung des *pravartak maṇḍal* im Jahre 1964 kontinuierlich ein *pravartaka* Posten zugeteilt.¹⁹⁹ Der betreffende Kandidat, normalerweise der Gruppenleiter (*gaṇa mukhyā*), wurde in allen Fällen von der Dharmadāsa-Tradition selbst vorgeschlagen und vom *ācārya* und dem Verwaltungskomitee des Śramaṇsaṅgh nur formell bestätigt. Der Gruppenleiter wird von den Führern der vierfachen Gemeinde des Dharmadāsa Gaṇa ohne feste Verfahrensregeln bestimmt.

Die Asketen des seit 1984 von *pravartaka* Umeśmuni “Aṇu” (geb. 1934) geleiteten Dharmadāsa Gaṇa folgen dem Verhaltenskodex des Śramaṇsaṅgh, der, wie mir UMESMUNI mitteilte, dem „modernen Umfeld angemessen“ sei und „wissenschaftlich“ angewendet werde.²⁰⁰ Sie gehören zwar offiziell dem Śramaṇsaṅgh an, handeln

¹⁹⁷ “*mālvā kī paramparā meṃ pahle ek pakṣ dūsre pakṣ kā nām lenā bhī nahīm cāhte the, phir śramaṇ saṅgh nāī sampradāy banī*” (MODĪ 1987: 206).

¹⁹⁸ Die restlichen 5000 verteilen sich zu gleichen Anteilen auf den Terāpanth, die Sādhumārgī und den Jñāngacch, der keinen *sthānak* in Ratlām besitzt. Keine dieser Gruppen besitzt lokale Gemeindeorganisationen. Die stärkste Mūrtipūjak-Fraktion in Ratlām ist der Tristūtigacch.

¹⁹⁹ In der Śramaṇsaṅgh Ratlām Śākhā ist der *pravartaka* „derjenige, der initiiert“ (P. JAIN n.d.: 1), also der *dīkṣā dātā* (vgl. Teil I, BIS 13/14: 88, Fn. 92).

²⁰⁰ Also nicht „religiös“.

heute *de facto* jedoch unabhängig, da Umeśmuni als einziger führender Mönch den 1999 geweihten *ācārya* Dr. Śivmuni nicht anerkannte, weil diesem Fehler unterlaufen seien, die sich ein *ācārya* nicht zuschulden kommen lassen dürfe.²⁰¹ Die Ursache seiner generellen Unzufriedenheit mit dem Śramaṇsaṅgh liegt, wie er schreibt, in den seit der „vorschnellen“ Gründung des Śramaṇsaṅgh ungelösten organisatorischen Fragen, d.i. der Führungsschwäche und den mangelnden internen Kontrollmechanismen, die der internen Sektenbildung und der zunehmenden Laxheit der Asketen Vorschub leisten.²⁰² Zugleich hält er an der Einheitsbewegung fest, da sie „zur Einheit

²⁰¹ Persönliche Mitteilung von UMEŚMUNI, 3.2.2002. Folgende „Laxheiten“ werden dem „allzu modernen“ Dr. Śivmuni u.a. nachgesagt: (1) Er hält spirituelle Séancen mit Laien ab, bei denen er beim gemeinsamen Händehalten im Kreis indirekt mit Frauen in physischen Kontakt kommt; (2) bei einem Besuch im Vaiṣṇava Nāthadvāra Tempel bei Udaypur trank er „Bisleri“ („lebendiges“ Mineralwasser), fütterte die Tauben im Tempel mit Reis und führte Formen der Bilderverehrung durch, ohne dafür anschließend zu sühnen (Artikel im Journal: *Jīt kī Berī*); (3) er nahm an buddhistischen Yoga-Kursen teil und legte dabei den *muhpattī* ab. Nachdem er dafür Bußen abgeleistet hatte, wiederholte er das Vergehen, dieses Mal ohne dafür Bußen zu leisten; (4) er propagiert eine Form der Meditation, die eng an buddhistische Vorbilder angelehnt ist (*vipassanā*); (5) er konvertierte Angehörige der traditionell Fleisch essenden „Unberührbaren“ Kasten, was zu Konflikten mit bestimmten Kreisen innerhalb des Śramaṇsaṅgh führte; (6) er versuchte politische Entscheidungen zu beeinflussen. Ein Beispiel: „Acharya Shivmuni reminded the Prime Minister [Vajpayee] to fulfill the assurance given to him at Pune 1995 to impose a complete ban on the killing of animals, if his party [BJP] won the national elections. As no action has so far been taken to impose the ban after remaining in the seat of power for all these years, he had to remind him of carrying out his word. He also requested him in his letter to ban the use of meat and alcohol at official and public functions” (AHIMSA TIMES 20, February 2002). Manche Laien beklagen sich, er missbrauche seine Macht z.B. durch die Akkumulation von Geldern zur Errichtung von „Bungalows“ mit Klimaanlage (für sich selbst) und durch die Intervention in die Wahlverfahren des Laienvorstandes der AISJC. Kürzlich verlor er ein in seinem Interesse angestrebtes Gerichtsverfahren zur Wiedereinsetzung seines bevorzugten Kandidaten, des wohlhabenden Nemināth Jain, einem Pañjabi aus Indaur, der nach verlorener „Wahl“ am 24.10.2002 den Vorsitz (*adhyakṣa*) an den von Pravartaka Rūpcand favorisierten Nemīcand Choprā aus Pālī abtreten musste.

²⁰² „*ādarś ke āveś meṁ vyāvahāriktā viśmṛta ho gāī. iskā pariṇām yah huā ki - santom ke va gāmvom aur nagarom meṁ śrāvaka saṅghom ke sāmpradāyik saṅgaṭhan dhīle paṛ gaye aur naye saṅgaṭhan vyavasthit rūp se ubhar na sake. ataḥ bikhrāv prārambh ho gayā. logom ke man meṁ abhī bhī saṅgaṭhan ke viśay meṁ spaṣṭ rūp rekhā nahīm hai. ve apne-apne gaṇ kī sār samhāl bhī nahīm kar pāte haim. saṅgaṭhan kī oṭ meṁ sāmpradāyik śoṣaṇ bhī caltā rahtā hai. ... saṅgh netṛtva-vihīn se hote jā rahe haim. yom sādhanom kī kamī nahīm hai. parantu hamārī unnti kaise ho?*” (UMEŚMUNI 1974: 318, vgl. 328). Interne Kritik am Śramaṇsaṅgh hatte schon Umeśmunis guru Pravartaka Sūryamuni verlauten lassen, der sich gegen die „heuchlerischen Rituale“ einiger Gruppen (z.B. nur ein *pratīkramaṇa* pro Tag zu praktizieren) und gegen die öffentlichen Selbstdarstellungen und die Werbekampagnen der Asketen zum Zwecke der Erhöhung der Anhängerzahlen aussprach (ebd., S. 271ff.).

der Laien und zur Beendigung ihrer Streitigkeiten beträgt“.²⁰³

Inzwischen führt Pravartaka Umeśmuni eigenmächtig Initiationen durch, ohne vorher die Zustimmung des von ihm abgelehnten Ācārya Dr. Śivmuni einzuholen. In vielen doktrinären Fragen, insbesondere die neuen von Ācārya Mahāprajña und Ācārya Dr. Śivmuni propagierten Meditationspraktiken betreffend,²⁰⁴ vertritt er eine orthodoxere Linie als die gegenwärtige Leitung des Śramaṇsaṅgh.²⁰⁵ Er wird daher selbst von den Anhängern des fundamentalistischen Jñāṅacch respektiert, mit dem die Ratlām-Tradition lange Zeit im Widerstreit stand. Toiletten mit Wasserspülung, Mikrophone und andere elektrische Geräte (z.B. Hörgeräte) werden grundsätzlich nicht verwendet. Frauen dürfen sich nach Einbruch der Dunkelheit nicht im *sthānak* der Mönche aufhalten und Männer nicht im *sthānak* der Nonnen. Im Gegensatz zum Jñāṅacch werden der Buchdruck und die Herstellung von Photokopien jedoch erlaubt und Bananenstücke gelten als akzeptable Lebensmittel.

Auf dem *sammelan* in Puṇem 1987 wurde Pravartaka Umeśmuni selbst das Amt des *ācārya* angeboten. Er lehnte dies jedoch mit der nicht ohne Ironie geäußerten Begründung ab, die Amtsverpflichtungen gingen „über seine Fähigkeiten hinaus“. Ihm zufolge hatte Muni „Mālarkeśari“ Saubhāgyamal im Jahre 1952 ein ähnliches Angebot abgelehnt und seither habe sich in Mālvā die Tradition entwickelt, den *ācārya* Titel nicht mehr zu verwenden (in Fortsetzung der Tradition des Dharmadāsa Sampradāya nach 1925).²⁰⁶

Überraschenderweise wurde am 10.5.2003 jedoch Ācārya Dr. Śivmuni von der Mehrzahl der monastischen Amtsträger abgesetzt und Pravartaka Umeśmuni zum *ācārya* und Upādhyāya Viśālmuni zum *yuvācārya* ernannt. Dazu kam es, nachdem Śivmuni auf die wiederholten Beschwerden von Seiten Mahāmantrī Saubhāgyamunis

²⁰³ Der Jñāṅacch wehrte sich schon 1933 gegen die Auflösung der „vierfachen Gemeinde“ durch die Einführung unterschiedlicher Regeln für Mönche und Nonnen und für Asketen und Laien: „*cārom tīrthom ektā ho aur rahe*“ (Resolution No. 3, in JAUHRĪ 1946: 341, vgl. 351). Die „vierfache Gemeinde“ des alten Dharmadāsa Sampradāya lebt selbstverständlich im Rahmen des Śramaṇsaṅgh fort.

²⁰⁴ Nach UMEŚMUNI (persönliche Mitteilung, Ratlām 28.12.2002) wurden moderne synkretistische Meditationstechniken künstlich entwickelt, weil die alte Jaina-Meditation, nämlich „das Beherrzigen des *dharma* (*dharma dhyāna*)“ und „korrektes Verhalten in Gedanken, Worten und Taten“ nicht mehr praktiziert wird. Siehe UMEŚMUNIS (1995-2000) Darstellung der Formen der „Jaina-Meditation“ im sechsten Band seines Werkes Mokkha-Purisattho, welches ausdrücklich zur Verteidigung des „orthodoxen“ Glaubens verfasst wurde. Darin wird Dr. Śivmuni beschuldigt, ebenso wie Mahāprajña und Rajnīs, buddhistische *vipassanā* Meditation zu lehren, die gegen die Lehren der Āgama gerichtet sei (ebd., Vol. VI: x-xi).

²⁰⁵ Die grundsätzliche Ablehnung von Organtransplantationen ist ein anderes Beispiel (auch wenn in der Praxis Kompromisse geduldet werden).

²⁰⁶ UMEŚMUNI, persönliche Mitteilung, Ratlām 28.12.2002, P. JAIN n.d.: 1.

und Pravartaka Sumanmunis über seine „viṣṇuistischen“ und „buddhistischen“ Verhaltensweisen²⁰⁷ am 29.4.2003 in Sirsā (Hariyāṇā) mit der Absetzung (*pad mukta*) von sechs seiner Hauptkritiker unter den Amtsträgern reagierte.²⁰⁸ Aufgrund der „unkonstitutionellen“ und „ohne Begründung“ erfolgten Art und Weise der Entlassungen - der Śramaṇsaṅgh Samācārī fordert die Zustimmung aller anderen Amtsträger, wenn der *ācārya* einen Funktionär absetzen will (AISJC 1987: 74) - wurde er daraufhin von den Betroffenen selbst mit Unterstützung von Pravartaka Rūpcand und anderen prominenten Mönchen und Nonnen seines Amtes enthoben (*pad se nirast*).²⁰⁹ Bis heute (Mai 2003) ist jedoch weder Dr. Śivmuni zurückgetreten noch hat Umeśmuni den Titel angenommen. Der Śramaṇsaṅgh ist daher zur Zeit in zwei Lager gespalten - in das der Anhänger Rūpcands und Saubhāgyamals und das der Anhänger Śivmunis, Rameśmunis und Kundanṛṣis.²¹⁰ Möglicherweise ist damit der Prozess der Auflösung der Organisation eingeleitet worden, da Pravartaka Umeśmuni nach eigenem Bekunden vor allem an der Aufrechterhaltung der alten *paramparā*-Strukturen interessiert ist²¹¹ und gegenwärtig die Ansicht vertritt, dass der Śramaṇsaṅgh keinen *ācārya* benötigt und durch die kollektiven Beschlüsse des *upādhyāy maṇḍal* und den *pravartak maṇḍal* allein verwaltet werden kann.²¹²

²⁰⁷ In der Pressemitteilung seines früheren Förderers Pravartaka Rūpcand wurde Śivmuni dafür kritisiert, dass er wiederholt rohes („lebendes“) Salz und rohe Früchte gegessen hatte (ohne anschließende Sühneriten) (RŪPCAND 10.5.2003).

²⁰⁸ Pravartaka Sumanmuni, Upādhyāya Viśālmuni, Mahāmantrī Saubhāgyamuni, Salāhakār Sumatiprakāś, Upapravartaka Subhāṣmuni und Sādhvī Dr. Ārcanā.

²⁰⁹ Die Bekanntmachung wurde indirekt von Umeśmuni unterstützt, der Śivmuni nicht als einen Jaina *sādhu* anerkennt, und unterschrieben von Mahāmantrī Saubhāgyamuni (Ekliṅgadās S.), Pravartaka Sumanmuni (Pañjāb Lavjīṛṣi S.), Pravartaka Indramuni (Ekliṅgadās S.), Pravartaka Rupmuni (Raghunāth S.), Salāhakār Sumatiprakāś, Salāhakār Ratanmuni, Salāhakār Sahajmuni, Upapravartaka Madanmuni, Upapravartaka Sukanmuni, Upapravartaka Vinaymuni “Vāgīś”, Upapravartaka Vinaymuni “Bhīm”, Upapravartaka Subhāṣmuni, Upapravartaka Gautammuni, Upapravartaka Nareśmuni (SAUBHĀGYA 10.5.2003).

²¹⁰ Śivmuni wird von einem Teil des Pañjāb Lavjīṛṣi Sampradāya (Amarmuni), dem Ṛṣi Sampradāya und dem Divākār Sampradāya unterstützt.

²¹¹ Sowohl Pravartaka Rūpcand - der derzeit einflussreichste Śramaṇsaṅgh-Mönch - als auch Dr. Śivmuni versuchen ihre Anhänger innerhalb des Amarsiṅha Sampradāya zu mobilisieren und haben jeweils einen neuen *upādhyāya* aus der Jivrāj Amarsiṅha-Tradition bestimmt. Rūpcand wird von dem gegenwärtigen Präsidenten der AISJC aus Rājasthān unterstützt und Śivmuni von dem aus dem Pañjāb stammenden ehemaligen Präsidenten und jetzigen “chairman” der AISJC.

²¹² UMEŚMUNI, Brief an Rūpcand vom 9.5.2003.

Primärliteratur

- AN Āyāraṅga Nijjutti. In: Niryuktipaṃcaka. Khaṇḍ 3. Vācanā Pramukh: Gaṇādhipati Tulsī. Pradhān Sampādak: Ācārya Mahāprajña. Sampādikā: Dr. Samaṇī Kusumprajña. Hindī Anuvādak: Muni Dulharāj, 231-320. Lāḍnūr: Jaina Viśva Bhāratī, 1999.
- AS Āyāra (Ācārāṅga Sūtra). Übersetzt von H. JACOBI. In: Sacred Books of the East 22 (1884) 1-213. Oxford: Clarendon Press.
- DVS Dasaveyāliya (Daśavaikālika Sūtra), von Ārya Sayyāmbhava. Übersetzt von Walther SCHUBRING. 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 (Wiederabgedruckt in: Kleine Schriften. Hg. K. Bruhn, S. 109-248. Wiesbaden: Franz Steiner, 1977). CC Ārya Sayyāmbhava's Daśavaikālika Sūtra. Translation and Notes by Kastur Chand LALWANI. Delhi: Motilal Banarsidas, 1973.
- J Jīṇacariya (Jinacaritra). Übersetzt von H. JACOBI. In: Sacred Books of the East 22 (1884) 217-285. Oxford: Clarendon Press.
- NIS Nisīha (Niśītha). Editiert und analysiert von W. SCHUBRING, 1918; SCHUBRING und CAILLAT 1966: 92-103.
- PK Pajjosavaṇā Kappa (Sāmāyārī). Übersetzt von H. JACOBI. In: Sacred Books of the East 22 (1884) 296-311. Oxford: Clarendon Press.
- Samavāya Samavāya (Samavāo). In: Aṅgasuttāni 1. Vācanā Pramukh: Ācārya Tulsī. Sampādak: Yuvācārya Mahāprajña, S. 827-954. Lāḍnūr: Jaina Viśva Bhāratī, 1985.
- Vav Vavahāra (Vyavahāra). Übersetzt von W. SCHUBRING und C. CAILLAT 1966: 48-91.
- Viy Viyāhapannatti (Bhagavaī). Jozef DELEU, The Fifth Anga of the Jaina Canon. Introduction, Critical Analysis, Commentary & Indexes. Brugge: Rijksuniversiteit de Gent, 1970.

Quellen zur Geschichte des Loṅkāgacch

Im Folgenden wird nur eine Auswahl der wichtigsten zur Rekonstruktion der Geschichte der Loṅkā- und Sthānakavāsī-Traditionen verwendeten älteren Texte (oder Textauszüge) gegeben. Für eine vollständigere Liste der Literatur des frühen Loṅkāgacch in Gujarātī siehe vor allem DEŚĀĪ (1926-1944), der Texte von mehr als 51 Autoren aus dem Kreis des Loṅkāgacch im 16.-18. Jh. anführt. Bis auf einzelne, Loṅkā, Jīvrāj, Dharmasiṅha und Dharmadās zugeschriebene, Schriften liegen keine Texte der Gründer der anikonischen Traditionen vor. Nur ein Teil der Originalmanuskripte war mir unmittelbar zugänglich. Die meisten der in Teil I-IV dieser Studie zitierten historischen Dokumente sind in der aufgeführten Sekundärliteratur reproduziert worden. Weitere moderne Quellen und Sekundärliteratur zum Loṅkāgacch sind in die Bibliographie moderner Texte aufgenommen worden.

- Asūtranirākaraṇ Batrīśī, von Muni Bīkā. Ca. Saṃvat 1527 [1470/1471]. In: JÑĀNSUNDAR 1936, Appendix 1: 230-233 [Mūrtipūjak].
- “Ath Huṇḍī Lūṅkārī Likhyate”, von Loṅkā Śāh [?]. Zusammenfassung [?] in D.H. ĀÑCALIYĀ 1937: 120-128 (Mss. Sarūpcand Rāmcand Upāśray, Jetāraṇ).
- Bālāpura Paṭṭāvalī. In: HASTĪMAL 1968: 84-89 (Mss. Yati Hemcand Saṅgrah, Baṛaudā; Kopie Vinaycand Jñān Bhaṇḍār, Jaypur). [Loṅkāgacch Moṭā Pakṣ].
- Baṛaudā Paṭṭāvalī, kopiert in Baṛaudā, Saṃvat 1938 Mārgśīrṣ Kṛṣṇa 1 [7.12.1881]. In: HASTĪMAL 1968: 90-94 (Mss. Yati Hemcand Saṅgrah, Baṛaudā; Kopie Vinaycand Jñān Bhaṇḍār, Jaypur) [Loṅkāgacch Moṭā Pakṣ].
- Candārājā no Rās, von Tejmuni-Tejpāl, Rāṅpura, Saṃvat 1707 Kārtik Śukla 2 [27.10.1650/1651]. Praśasti in M.D. DEŚĀĪ 1988 IV: 149-151 (Mss. Kantivijay Bhaṇḍār, Narsinhājī nī Pol, Vaḍodarā). [Gujarātī Loṅkāgacch Moṭā Pakṣ].
- Dān Śīl Tap Bhāvanā Carit, von Muni Meghrāj (Meghrṣi), Saṃvat 1817 [1760] (Mss. 688, Jīrā Bhaṇḍār, Phirozpur, Pañjāb). Praśasti in V. JAIN 1936: 163. [Uttarārdh Loṅkāgacch].
- Dayādharma Caupāi, von Laumkāgacchīya Yati Bhānucandra, Saṃvat 1587 [1521/1522]. In: JÑĀNSUNDAR 1936, Appendix 2: 234-237.
- Ek Pātriyā (Potiyā Bandh) Gacch kī Paṭṭāvalī. Auszug in HASTĪMAL 1995: 737-749. [Ekal Pātriyāpanth].
- Gurumālā (Tapāgacchapaṭṭāvalīsūtravṛtṭyanusamdhānam), von Cāritravijaya [1856-1917], Pālitānā. In: Muni DARŚANAVIJAYA 1933: 101-119 (Sanskrit). [Tapāgacch].
- Harivaṃśa Caritra, von Ānandmuni, Rādhanpur, Saṃvat 1738 Kārtik Śukla 15 [27.10.1681/1682]. Praśasti in DEŚĀĪ 1988 IV: 447-449 (Mss. Māṅgarola Saṅgh Upāśray Bhaṇḍār). [Gujarātī Loṅkāgacch Moṭā Pakṣ].
- Kaḍuā-Mat Paṭṭāvalī kā Sār, von Muni JÑĀNSUNDAR 1936: 326-336 (auf der Grundlage von Śāh Kalyāṅs Kaṭukamat Paṭṭāvalī, Saṃvat 1684 [1628/9]). Siehe A. NĀHAṬĀ 1958: 19f., für eine weitere Reproduktion von Kaḍuās 21 und 101 Bol. [Kaḍuāgacch].
- Laumkāśāh kā Siloko, von Yati Keśavṛṣi, Saṃvat 1600 [1543/1544]. In: JÑĀNSUNDAR 1936, Appendix 2: 238-240. [Loṅkāgacch Moṭā Pakṣ].
- Loṅkāgacch Gurvāvalī. Auszug in DUGGAR 1989: 339 (Mss. Vallabh Smārak Jaina Śāstra Bhaṇḍār, Delhi). [Uttarārdh Loṅkāgacch].
- Loṅkāgacchīya Paṭṭāvalī. Ca. Saṃvat 1982 [1925/26] (Mss. Kopie im Vinaycand Jñān Bhaṇḍār, Jaypur) [Gujarātī Loṅkāgacch Moṭā Pakṣ].
- Loṅkājī kī Huṇḍī, von Loṅkā [?]. In: CAUDHARĪ 1936 ? : 338-430.
- Loṅkāmat Nirākaraṇ Copāi, von Sumatikīrtisūri, Kodādānagar, Saṃvat 1627 Caitra Śukla 5 [12.3.1570/1571]. Praśasti in M.D. DEŚĀĪ 1988 II: 146 (Mss. Bīkāner Bṛhat Jñān-bhaṇḍār, Dānsāgar Saṅgrah No. 72) [Sarasvatī Digambara].
- Lumpak Loka/Lopak (Dhuṇḍhak Rās), von Muni Kalyāṅ, Saṃvat 1896 Vaiśākh Kṛṣṇa 2 [30.5.1839/1840] (L.D. Institute, Mss. No. 31397). [Tapāgacch?].
- Luṅkā Copāi, von Muni Kalyāṅ, 1701 Jyeṣṭh Śukla 1 [7.6.1644/1645], kopiert von Muni Rāmcand, Saṃvat 1994 Śrāvaṇ Śukla 13 [19.8.1937/1938] (L.D. Institute, Mss. No. 30561). [Tapāgacch?].

- Luṅkā nū 13 nī Carcā, von Pārśvacandrasūri, ca. 16. Jh. (L.D. Institute, Mss. No. 24466, 30565). Auszug (Luṅkāe Pūchela 13 Praśna ane tenā Uttaro) in HASTĪMAL 1995: 694f. [Pārśvacandragacch].
- Luṅkāmat Pratibodh Kulak. N.N., Saṃvat 1530 [1473/1474]. In: HASTĪMAL 1995: 642-644 (L.D. Institute, Mss. No. 5837).
- Luṅkā nā Saddahiyā ane Kārya Athāvan Bol, von Loṅkā Śāh [?] (L.D. Institute, Mss. No. 2989). Auszug (Loṅkāśāh nā Aṭṭhāvan Bol) in HASTĪMAL 1995: 655-693.
- Luṅkā ne Pucchavānā (107) Bol, von Muni Ambā. (L.D. Institute, Mss. No. 22142).
- Luṅkā nī Huṇḍī 33 Bol, von Loṅkā Śāh [?] (L.D. Institute, Mss. No. 4121). Auszug (Loṅkāśāh ke Caumtīs [sic!] Bol) in HASTĪMAL 1995: 648-655.
- Luṅkā Prati Praśno, von Muni Kalyāṇ (L.D. Institute, Mss. No. 30565) [Tapāgacch?].
- Luṅkā Sūtra Virudh Bol, von Muni Kalyāṇ (L.D. Inst., Mss. No. 30564, 30752) [Tapāgacch?].
- Meghmālā, von Muni Meghrāj (Meghrṣi), Saṃvat 1817 [1760] (Mss. 570, Jirā Bhaṇḍār, Phirozpur, Pañjāb). Praśasti in V. JAIN 1936: 163. [Uttarārdh Loṅkāgacch].
- Moṭā Pakṣ kī Paṭṭāvalī. Kopie des “Ath Śrī Satābīs Pāṭ no Paṭāvalī” (Mss. Vinaycand Jñān Bhaṇḍār, Jaypur) angefertigt von Ṛṣi Mūlcand. In: HASTĪMAL 1968: 95-99 (Mss. im Nachlass von Muni Kāntisāgar, Udaypur). [Gujarātī Loṅkāgacch Moṭā Pakṣ].
- Nemnāth Stavan, von Tejsinhagaṇi, Vaḍodarā, Saṃvat 1711 [1654/1655]. Praśasti in DEŚĀĪ 1988 IV: 191 (Mss. Mahāvīr Jaina Pustaka Bhaṇḍār). [Gujarātī Loṅkāgacch Moṭā Pakṣ].
- Padya Paṭṭāvalī, von Gaṇi Tejsī (Tejsiṅha). 17. Jh. In: HASTĪMAL 1968: 79f. (Mss. Muni Hemcand Saṅgrah, Baṛaudā; Kopie Vinaycand Jñān Bhaṇḍār, Jaypur). [Gujarātī Loṅkāgacch Moṭā Pakṣ].
- Pātriyā Gacch Paṭṭāvalī, von Muni [sic!] Rāycand, Indaur, Saṃvat 1736 Bhādrapad Śukla 5 [10.9.1679]. Auszug in HASTĪMAL 1995: 727-737. [Ekal Pātriyāpanth].
- Paṭṭāvalī Prabandh, von Muni Raghunāth (Schüler von Ladūrāj), Sunām/Paṭiyālā, Saṃvat 1890 [1833/4] (Sanskrit). Kopie von Muni Santoṣcand, Ahipur/Nagaur, Saṃvat 1899 Caitra Śukla 14 [24.4.1842/1843] (Mss. Ajmer Sthānak (Lākhan Koṭarī) Bhaṇḍār). Kopie von Muni Śivcand, Saṃvat 1907 [1850/1] (Mss. Jaina Ratna Pustakalāya, Jodhpur). In: HASTĪMAL 1968: 3-78. [Nāgaurī Loṅkāgacch, etc.].
- Prabhāvanī Copāi, von Paramā, Saṃvat 1648 Māgh Śukla 10 [24.1.1592/1593]. Praśasti in DEŚĀĪ 1988 II: 245f. (Mss. Jaypur Jaina Śvetāmbara Bhaṇḍār) [Gujarātī Loṅkāgacch Moṭā Pakṣ].
- Pravacana Parīkṣā, von Upādhyāya Dharmasāgara, Saṃvat 1629 [1572] (Sanskrit). [Tapāgacch].
- Puṇyapālano Rās, von Rāmdās, Sāragpur (Mālvā) Saṃvat 1693 Jyeṣṭh Śukla 13 [1.7.1636/1637]. Praśasti in DEŚĀĪ 1988 III: 298f. (Mss. Ratnavijay no Bhaṇḍār, Amadāvād). [Gujarātī Loṅkāgacch Moṭā Pakṣ/Veṣadhara].
- Sādhu Sāmācārī Caupāi, von Muni Meghrāj (Mss. No. 278, B.L. Institute, Delhi). [Uttarārdh Loṅkāgacch].
- Sādhuvandanā, von Muni Kuṃvar, Saṃvat 1624 Śrāvaṇ Śukla 13 [19.7.1567/1568]. Praśasti in DEŚĀĪ 1988 II: 138f. (Mss. Līmbḍī Moṭā Bhaṇḍār Dā. 23). [Gujarātī Loṅkāgacch Nānā Pakṣ].

- Saṅkṣipt Paṭṭāvalī (Paṭṭāvalī Luṅkānī), kopiert von Muni Gumāncand [?], Saṃvat 1827 Jyeṣṭh Kṛṣṇa 13 Budhvār [20.6.1770/1771]. In: HASTĪMAL 1968: 81-83 (Mss. Nachlass Hastīmal). [Gujarātī Loṅkāgacch Nānā Pakṣ].
- Siddhānta Caupāī, von Muni Lāvaṇyasamay, Saṃvat 1543 Kārtik Śukla Aṣṭamī [5.11.1486/1487]. In: JÑĀNSUNDAR 1936, Appendix 1: 209-227 [Mūrtipūjak].
- Siddhānta Sāroddhāra [Caupāī], von Upādhyāyśrī Kamalsamyam, Saṃvat 1544 [1487]. In: JÑĀNSUNDAR 1936, Appendix 1: 228f. [Schüler von Jinharṣasūri, Khartargacch].
- Sudarśan Śeṭh Rās, von Muni Dīpcand, Kopie Saṃvat 1836 [1779/1780]. Praśasti in DEŚĀĪ 1988 V: 185-187. [Gujarātī Loṅkāgacch Moṭā Pakṣ].
- Tapāgaccha Paṭṭāvalī Sūtram, von Upādhyāya Dharmasāgara, Āgrā, Saṃvat 1646 [1589/1590]. In: DARŚANAVIJAYA 1933: 41-119 (Prakrit-Sanskrit). [Tapāgacch].
- Uttarārdh Gacch Paramparā Gīt. In: A. NĀHAṬĀ 1964. [Uttarārdh Loṅkāgacch].
- Veṣadhara Paṭṭāvalī. Navānagar Saṃvat 1763 [1706/1707]. Mss. Add. 26, 452 N-Foll. 55-77 (2-4). British Library. Auszug in J.F. BLUMHARDT, 1905: Catalogue of the Marathi, Gujarati, Bengali, Assamese, Oriya, Pushtu, and Sindhi Manuscripts in the Library of the British Museum. London, S. 17-19. [Gujarātī Loṅkāgacch Nānā Pakṣ].

Quellen zur Geschichte der Sthānakavāsī

- Akhil Bhāratvarṣīya Vardhamāṇa Sthānakavāsī Jaina Śramaṇ Saṅghīya Samācārī, 1987. In: AISJC 1987.
- Bhūdharijī kī Paṭṭāvalī (Patāvalī Dhur thī), niedergeschrieben von Gumāncand [?]. In: HASTĪMAL 1968: 213-218 (Mss. Nachlass Hastīmal). [Raghunāth Dharmadāsa Sampradāya].
- Choṭī Paṭṭāvalī, von Rikhabdās (c. 1821-1876). Wiederabgedruckt in SAUBHĀGYA 1976: 561-564. Bhīlvārā: Dharma Jyoti Pariṣad. [Mevār Sampradāya].
- Dhāl Caupainī, von Dharmadās, Udaypur. In: UMEŚMUNI 1974: 420f. [Dharmadāsa Sampradāya].
- Dharmasiṅha Bhāvanī. Herausgegeben und Gujarātī-Übersetzung von V.M. Śāh. Amadāvād: Jaina Samācār, 1911.
- Dhuṇḍhak Bol. Saṃvat 1711 [1654/1655] (L.D. Institute, Mss. No. 13455).
- Dhuṇḍhak Huṇḍī (Daśa Praśnottar), Saṃvat 1884 [1827/1828] (L.D. Inst., Mss. No. 2515).
- Jaymaljī Mahārāj kī Vaṃśa-Paramparā, rekonstruiert von G.N. SEṬH 1970, Appendix: 49-52.
- Jiṇasāsaṇa-Siṅgāra-Sirī-Dhammadāsāyariyassa Saṃpadāyassa Therāvalī, geschrieben in Prakrit von Umeśmuni “Aṇu”, mit einer Ergänzung von dem Laien Nānālāl Rūnavāl aus Jhābuā und einem Addendum von Sūryamuni. In: UMEŚMUNI 1974: 440-443. [Dharmadāsa Sampradāya].
- Jñāngacch Paṭṭāvalī, von Muni Prakāścandra, Saṃvat 2023 ff. [1966 ff.], Gujarāt Cāturmās (Mss. Jñān Bhavan, Kaprā Bāzār, Jodhpur). [Jñāngacch].
- Koṭā Paramparā kī Paṭṭāvalī. Kopiert und ergänzt von Muni Hajārīlāl, Saṃvat 1954 Mārgśīrṣ Śukla 9 [3.12.1897], auf der Basis einer älteren *paṭṭāvalī* von Muni Gajānmal, Saṃvat 1923 Āśvin Śukla 1 [10.10.1866] (kopiert von Mr. Rājūlāl und Motīlāl Gāndhī, Saṃvat 2024 Māgh Kṛṣṇa 13 [26.7.1968]). In: HASTĪMAL 1968: 295-312. [Koṭā Sampradāya].

- Koṭā Paramparā kā Pūrak Patra. Ergänzung der Koṭā Paramparā kī Paṭṭāvalī bis zum Jahr 1922, von Muni Sūrajmal, Saṃvat 1995 [1938] (kopiert von Mr. Rājūlāl und Motīlāl Gāndhī, Saṃvat 2024 Māgh Kṛṣṇa 13 [26.7.1968]). In: HASTĪMAL 1968: 312f. [Koṭā Sampradāya].
- Mahāvīrāt Sādhusamudāy Paṭṭāvalī, geschrieben von Ṛṣi Mūlcand, Pāṭaṇ, Saṃvat 1957 Vaiśākh Śukla 10 Budhvār [9.5.1900]. In: G.N. SEṬH 1970, Appendix: 1-46. [Jaymal Sampradāya *paṭṭāvalī* in Mārvārī. Die Verse 7-46 scheinen von anderen Autoren zu stammen].
- Mālvā Ṛṣi Sampradāy Paṭṭāvalī, von Amolakṛṣi. In: ĀTMĀRĀM (Vijayānandasūri) 1891: 69-70. [Mālvā Ṛṣi Sampradāya]
- Marudhar Paṭṭāvalī, niedergeschrieben von Muni Amarcand auf der Grundlage der Arbeiten seines Lehrers Saubhāgyamal, Pīpaṛ, Saṃvat 1957 Śrāvaṇ Śukla 15 [10.8.1900] (Mss. Jaitāraṇ Sthānakavāsī Bhaṇḍār). In: HASTĪMAL 1968: 219-280. [Raghunāth Dharmadāsa Sampradāya].
- Meghmuni Caritra, von Maganmuni. Saṃvat 1939 Kārtik Śukla 5 [15.11.1882]. Maganmuni, 1917. [Bharatpur Upaśākhā, Mālvā Dharmadāsa Sampradāya].
- Mevār Paṭṭāvalī, geschrieben von Paṇḍit Vālārām im Auftrag von Pravartaka Ambālāl, Saṃvat 2023 [1965/6]. In: HASTĪMAL 1968: 281-294. [Nānā Pṛthvīrāj / Mevār Dharmadāsa Sampradāya].
- Pañjāb Paṭṭāvalī, nach Amarasīnha und Sohanlāl. In: V.M. ŚĀH 1925: 254-260; vgl. ĀTMĀRĀM (Vijayānandasūri) 1888/1903: 8. [Pañjāb Lavjīṛṣi/Amarasīnha Sampradāya].
- Paṭṭāvalī, von Jīnacandabhikkhū (Prakrit). In: Muni PHŪLCAND (ed.) 1954: Suttāgame. Vol. 2. Guṛgāmv-Chāvanī: Mantrī Śrī Sūtrāgama Prakāśak Samiti, S. 27-29. [Jīvrāj Nāthurām Sampradāya].
- Paṭṭāvalī. N.N. Saṃvat 1995 Mārgaśīrṣ Kṛṣṇa 2 [9.12.1938] (Mss. Ujjain Jaina Sthānak). [Koṭā Sampradāya].
- Prācīn Paṭṭāvalī, kopiert von Muni Hīrācand, Ajmer, Saṃvat 1931 Āśvin Śukla 10 [20.10.1874] (Mss. Nānakgacch Saṅgrah, Sthānak (Lākhan Koṭārī) Bhaṇḍār, Ajmer). In: HASTĪMAL 1968: 174-195. [Die *paṭṭāvalī* präsentiert die Sicht der Lavjīṛṣi-Tradition, eine andere Kopie wurde von Muni Harakcand vom Jīvrāj Nānakgacch Sampradāya angefertigt].
- Pūjya Dharmasīnhaḥajī Mahārāj ke sāth Carcā bol se, von Dharmadās [?]. In: G.N. SEṬH 1970: 369, Fn., vgl. S. 923f. [Dharmadāsa Sampradāya].
- Pūjya Jīvrājī kī Paṭṭāvalī, kopiert von Ṛṣi Vrajlāl, Saṃvat 1889 Pauṣ Kṛṣṇa 7 [13.1.1833] (Mss. Nachlass Hastīmal). In: HASTĪMAL 1968: 196-198. [Jīvrāj Sampradāya].
- Pūjya Jñāncandjī Mahārāj Sāhab kī Sampradāy kī Samācārī [1965ff.] (Mss. Jñān Bhavan, Kapṛā Bāzār, Jodhpur). [Jñāngacch].
- Pūjya Kānjī Mahārāj ke sāth Carcā bol se, von Dharmadās [?]. In: G.N. SEṬH 1970: 368, Fn., vgl. S. 921f. [Dharmadāsa Sampradāya].
- Saṅkṣipt Paṭṭāvalī, von Umeśmuni. In: UMEŚMUNI 1974: 355-380 (als Sonderdruck mit dem kurzen Text Maṅgalācaraṇ). [Keśav Upaśākhā Ratlām Dharmadāsa Sampradāya].
- Śītaljī kī Samudāy kā Saṅkṣipt Itihās, von Muni Chogālāl. Siehe CHOGĀLĀL 1916.

- Śivjī Ācārya Rās, von Dharmasiṅha, Udaypur, Saṃvat 1672 Śrāvaṇ Śukla 15 [9.8.1615/1636]. Mss. Pāṭaṇ Bhaṇḍār/Kesarbhāi Jaina Bhaṇḍār. Praśasti in DEŚĀI 1988 III: 296f. [Gujarātī Loṅkāgacch Nānā Pakṣ/Dariyāpurī Sampradāya].
- Śramaṇ Samācārī, Bhīnāsar 1956 (Mukhya Aṃś). In: MODĪ 1987: 176-181. [Śramaṇ Saṅgh].
- Vairāgī-Vairāginī kī Samācārī, von Gacchādhipatī Campālāl [?] (Mss. Jñān Bhavan, Kaprā Bāzār, Jodhpur). [Jñāngacch].
- Vinaycand-kṛt Paṭṭāvalī, komponiert von dem Laien Vinaycand, Saṃvat 1902 [1845], kopiert von Muni Hamīrmal. In: HASTĪMAL 1968: 107-173, mit Hindī-Kommentar von Hastīmal (Mss. Nachlass Hastīmal). [Ratnavamś].

Moderne Quellen und Sekundärliteratur

- AISJC = Akhil Bhāratīya Sthānakavāsī Jaina Kānfrens (ed.). 1956: Akhil Bhāratvarṣīya Śvetāmbara Sthānakavāsī Jaina Kānfrens Svarṇa Jayantī Granth. Sampādak: Bhīkhālāl Giradharlāl Śeṭh & Ghīrajāl K. Turakhīyā. Dillī: Akhil Bhāratīya Sthānakavāsī Jaina Kānfrens.
- CC. 1956a: Akhil Bhāratīya Sthānakavāsī Jaina Kānfrens kā Saṅkṣipt Itihās. Ebd.: 63-120.
- CC. 1956b: Akhil Bhāratīya Sthānakavāsī Jaina Kānfrens kī Viśiṣṭ Pravṛttiyām. Ebd.: 121-142.
- CC. 1956c: Śrī Akhil Bhāratīyā Sthānakavāsī Jaina Sādhu-Sammelan kā Saṅkṣipt Itihās. Ebd.: 143-200.
- CC. 1956d: Śrī Sthānakavāsī Jaina Dharma kā Unnāyak Munirāj. Ebd., Teil 2: 1-59.
- CC. 1956e: Jaina Dharma nā Unnāyako (Bṛhad Gujarāt). Ebd., Gujarātī-Teil: 74-92.
- CC. 1956f: Konfarans nā Karṇadhār Dharmavīr Śrī Durlabhbhāi Jhaverī, Morbī-Jaipur. Ebd., Teil 2: 77f., Gujarātī-Teil: 128f.
- CC. 1956g: Śrī Vāḍīlāl Motīlāl Śāh. Ebd., Teil 2: 67f., Gujarātī-Teil: 129-132.
- CC. 1956h: Śrī Saurāṣṭra Vīr Śramaṇ-Saṅgh. Ebd., Gujarātī-Teil: 183-188.
- CC. 1987: Akhil Bhāratvarṣīya Vardhamāna Sthānakavāsī Jaina Śramaṇ Saṅghīya Samācārī. Comp. Saubhāgyamuni “Kumud”. Dillī: Akhil Bhāratīya Vardhamāṇ Sthānakavāsī Jaina Kānfrens.
- CC. 1988: Amṛt-Mahotsav Gaurav Granth. Nāi Dillī: Akhil Bhāratvarṣīya Śvetāmbara Sthānakavāsī Jaina Kānfrens.
- AMAR, Muni. 1986: Amar Dīp (Adhyātma Śāstra Ṛṣibhāṣītāni par Cintan Pradhān Pravacan). Bhāg I-II. Sampādak: Śrīcand Surānā “Saras”. Mānasā Maṇḍī (Pañjāb): Śrī Ātma Jñān Pīṭh.
- AMARMUNI, Upādhyāya. 1950: Brahmacarya Darśan. Āgrā: Sanmati Jñān Pīṭh.
- CC. 1967: Jainatva kī Jhānkī. Fourth Edition. Āgrā: Sanmati Jñān Pīṭh.
- CC. 1973/1988: Amar Vani. Tr. B.B. Jain & J.P. Jain. Agra: Sanmati Gyanpeeth (Loha Mandi).
- CC. 1982: Sāgar, Naukā aur Nāvīk. Sampādak: Sādhvī Candanā. Rājgrha: Vīrāyatan.
- CC. 1987: Pannā Samikkhae Dhammaṃ I-II. Rājgrha: Vīrāyatan (in Hindī).
- ĀÑCALIYĀ, Dhansukhdās Hīrālāl (Hg.). 1937: Śīsuhit Śīkṣa. Gaṅgāśahar: Dhansukhdās Hīrālāl Āñcaliyā.

- ĀTMĀRĀM, Ācārya (Vijay Ānanda Sūri). 1884/1954: Jainatattvadarśan. Bhāg 1 & 2. Ed. Banārsīdās Jain. Pañcam Saṃskaraṇ. Bambaī: Śrī Ātmānand Jaina Sabhā.
- CC. 1891: Ḍhuṇḍhak-Hita-Śikṣā Apanām Gappa-Dīpikā-Samīr. Amadāvād: Śrī Jaindharma Prasārak Sabhā. Nāvnagar.
- CC. 1908: Ḍhuṇḍhak Hrday Netrāñjanaṃ athvā Satyārtha Candrodāyāṣṭakaṃ. Amadāvād: Śrī Satyavijay Printiṅg Pres mām, Śā. Sāñkulcand Harīlāle Chāṣyurī.
- ĀTMĀRĀM, Upādhyāya/Ācārya. 1914: Śrīmad Jainācārya Śrī 1008 Amarasīnha kā Jīvan Caritra. Lāhaur: Pañjāb Ekāntomīkal[?] Yantrālay.
- CC. 1918: Navtattvavivaraṇ. 25 Bol kā Thokaṛā. Lāhaur: Khazāncī Rām Jaina, Manager, Amara Jaina Pustakālaya.
- CC. 1982: Jaina Tattva Kalikā. Sampādak: Muni Amar. Mānasā Maṇḍī (Pañjāb): Śrī Ātma Jñān Pīṭh.
- BABB, Lawrence A. 1996: Absent Lord: Ascetics and Kings in a Jain Ritual Culture. Berkeley: University of California Press.
- BALBIR, Nalini. 1999-2000: Polémiques autour du "voile buccal" des laïcs: la contribution de Vardhamānasūri. In: Bulletin d' Études Indiennes 17-18: 113-152.
- BANKS, Marcus. 1985: Caste, Sect and Property: Relations in the Jain Community in Jamnagar, Gujarat. In: Cambridge Anthropology 9, 3: 34-49.
- CC. 1992: Organizing Jainism in India and England. Oxford: Clarendon Press.
- BECHERT, Heinz. 1962: Aśokas "Schismenedikt" und der Begriff Sanghabheda. In: Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens 6: 18-52.
- CC. 1966: Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda Buddhismus. Bd. 1. Grundlagen. Ceylon. Frankfurt/M.: Alfred Metzger Verlag.
- BHAṆḌĀRĪ, Kesrīcand. 1937: Sthānakavāsī Jaina Itihās. Amadāvād: Śrī Sthānakavāsī Jaina Kāryālay.
- BHANSĀLĪ, Rānīdān (comp.). 2001: Jaina Sthānakavāsī-Jñāngacch kā Gauravśālī Itihās. Rājñāndgāmv: Akhil Bhāratīya Sudharma Jaina Śrāvaka Samiti.
- BHĀRILL, Śobhācandra (ed.). 1965: Muni Śrī Hajārīmal Smṛti Granth. Byāvar: Muni Śrī Hajārīmal Smṛti Granth Prakāśan Samiti.
- CC. (ed.). 1968: Marudhar Kesarī Muni Mīśrīmaljī Mahārāj Abhinandan Granth. Jodhpur: Marudhar Kesarī Abhinandan Granth Prakāśan Samiti.
- BRUHN, Klaus. 1981: Āvaśyaka-Studies I. In: Studien zum Jainismus und Buddhismus (Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf). Hg. K. Bruhn & A. Wezler: 11-49. Universität Hamburg: Steiner Verlag.
- CC. 1987: Soteriology in Early Jainism. In: Hinduismus und Buddhismus. Ullrich Schneider Felicitation Volume: 61-86. Freiburg.
- CAILLAT, Colette. 1966/1975: Atonements in the Ancient Ritual of the Jaina Monks. L.D. Series 49. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology (Translated from the French original, Les expiations dans le rituel ancien des religieux Jaina, by Mr. Jones, Mr. & Mrs. McKenna and Mr. Whitehouse).
- CANDANĀKUMĀRĪ, Mahāsati. 1964: Hamārā Itihās. Sthānakavāsī Śramaṇ-Sāmskr̥tik Paramparā kā Paricāyak. Sampādak: Ācārya Śrī Amṛtkumār. Ahmadnagar: Śrī Tilok Ratna Sthānakavāsī Jaina Dhārmik Parīkṣā Borḍ.

- CANDANMUNI "Pañjābī". 2002: Param Śraddheya, Prajñāmaharṣi, Śramaṇ Saṅghīya Salāhakār, Uttar Bhāratiya Pravartak Śrī Sumankumārmunijī Mahārāj. In: Jaina Prakās 89, 18: 173-175.
- CAUDHARĪ, Gautamcand & Tolārām Indracand LUṆĀVAT (comp.). 2001: Samartha Saurabh. Nokhā: Jaina Jñān Śrāvaka Saṅgh.
- CAUDHARĪ, Kastūrcand Sūrajmal (Ed.). 1936 ? : Jinjñān Ratnākar. Kalkattā: Mahāland Bayed "Osvāl Pres".
- CAUHĀN, Reśanlāl. 2002: Śramaṇ Saṅgh ke Ācārya Pad kā Cayan Caturvidh Saṅgh kī Salāh se Pūrva Ācārya Karte Haiṁ. In: Jaina Prakās 89, 18: 115.
- CHOGĀLĀL, Muni. 1916: Pūjya Mahārāj Śrī 1008 Śrī Śītaljī kī Samudāy kā Saṅkṣipt Itihās. Likhi... Paṇḍit Nagjīrām Śarmā, Begūm Madhyerī. Māmḍalgarh (Mevār): Madansīnghjī Jorāvar Sīnghjī Bāvel (Pīrmasā Roḍ Ūpar Nirbhal Prinṭiṅg Pres mām Lallubhāī Īśvarbhāī Chāpī).
- CORT, John E. 1991: The Śvetāmbar Mūrtipūjak Jain Mendicant. In: Man (N.S.) 26: 651-671.
- CC. 1995a: Defining Jainism: Reform in the Jain Tradition. The 1994 Roop Lal Jain Lecture. University of Toronto: Centre for South Asian Studies.
- CC. 1995b: Genres of Jain History. In: Journal of Indian Philosophy 23: 469-506.
- CC. 1999: Fistfights in the Monastery: Calendars, Conflict and Karma among the Jains. In: Approaches to Jain Studies: Philosophy, Logic, Rituals and Symbols. Ed. N.K. Wagle & O. Qvarnström: 36-59. University of Toronto: Center for South Asian Studies.
- CC. 2001: Jains in the World: Religious Values and Ideology in India. New York: Oxford University Press.
- DELEU, Jozef & Walther SCHUBRING. 1963: Studien zum Mahānisīha. Kapitel 1-5. Herausgegeben und übersetzt. Alt- und Neu- Indische Studien 10. Hamburg: De Gruyter.
- DEŚĀĪ, Mohanlāl Dalīcand. 1926 (I), 1931 (II), 1944 (IIIa-b): Jaina Gūrjar Kavio. Mumbaī: Jaina Śvetāmbara Conference Office. (Teilweise zitiert nach der zweiten erweiterten Auflage 1986-1988: Sampādak: Jayant Koṭhārī. Bhāg 1-5. Mumbaī: Śrī Mahāvīra Jaina Vidyalay).
- DEVENDRAMUNI, Ācārya. 1968: Prastāvanā. In: HASTĪMAL 1968: 26-32.
- CC. 1976: Śramaṇsaṅgh kī Mahān Vibhūti: Pravartak Śrī Ambālālājī Mahārāj. In: SAUBHĀGYAMUNI "Kumud" 1976a: 36-38.
- CC. 1979a: Chavi, Ābhyanter Vyaktitva kī. In: Puṣkarmuni Abhinandan Granth. Ed. Devendramuni & A.D. Batrā, Pt. 2: 156-180. Mumbaī & Udaipur: Puṣkarmuni Abhinandan Granth Prakāśan Samiti.
- CC. 1979b: Kadam-Kadam par Padam Khile: Gurudev Śrī ke Vihār-Cārya aur Varṣavās: Ek Vicaraṇ. Ebd.: 180-183.
- CC. 1979c: Yugpravartak Krāntikārī Ācārya Śrī Amarasīnha Mahārāj. Vyaktitva aur Kṛtitva. In: Puṣkarmuni Abhinandan Granth. Ed. Devendramuni & A.D. Batrā, Pt. 8: 89-107. Mumbaī & Udaipur: Puṣkarmuni Abhinandan Granth Prakāśan Samiti.
- CC. 1979d: Hamāre Jyotirdhara Ācārya. Ebd.: 107-117.
- CC. 1979e: Mahāmahim Ācārya. Ebd.: 118-122.
- CC. 1979f: Adhyātmayogī Sant Śreṣṭha Jyeṣṭhmalājī Mahārāj. Ebd.: 123-128.

- CC. 1983: Śruta va Saṃyam ke Saṅgam: Prajñā-Pradīp Śrī Puṣkar Muni (Vyaktitva aur Kṛtitva). Udaypur: Tārācand Guru Jaina Granthālay.
- CC. 1985a: Śramaṇ Paramparā ke Divya Nakṣatra. In: Yuvācārya Śrī Madhukar Muni Smṛti Granth. Sampādak: Śrīcand Surānā “Saras”: 1-16. Byāvar: Muniśrī Hajārīmal Smṛti Prakāśan.
- CC. 1985b: Jaina Jagat ke Jyotirdhar Ācārya. Udaypur: Tārācand Guru Jaina Granthālay.
- CC. 2000: Sant Sammelan: Ek Cintan (Śramaṇ Saṅgh). In: Jaina Prakāś (Ānandṛṣi Janma Śatābdī Viśeṣāṅk) 87, 73: 16-22.
- DOŠĪ, Ratanlāl. 1939/2002: Loṅkāśāh Mat-Samarthan. Hindī Anuvād. Jodhpur: Jaina Ratna Pustakālay (Neuaufgabe, Byāvar: Akhil Bhāratīya Sudharma Jaina Saṃskṛti Rakṣak Saṅgh Jodhpur).
- CC. (Hg.). 1968-1979/2001: Samartha Samādhān. Bhāg 1-3. Jodhpur: Akhil Bhāratīya Sudharma Jaina Saṃskṛti Rakṣan Saṅgh.
- DUNDAS, Paul. 1999: Jainism without monks? The Case of Kaḍuā Śāh. In: Approaches to Jain Studies: Philosophy, Logic, Rituals and Symbols. Ed. N.K. Wagle & O. Qvarnström: 19-35. University of Toronto: Center for South Asian Studies.
- DUGGAR, Hīrālāl. 1989: Madhya Eśiyā aur Pañjāb meṃ Jainadharmā. Dillī: Jaina Prācīn Sāhitya Prakāśan Mandir.
- FLÜGEL, Peter. 1995-1996: The ritual circle of the Terāpanth Śvetāmbara Jains. In: Bulletin d' Études Indiennes 13-14: 117-176.
- CC. 2000: Protestantische und Post-Protestantische Jaina-Reformbewegungen. Zur Geschichte und Organisation der Sthānakavāsī I. In: Berliner Indologische Studien 13/14: 37-103.
- CC. 2003: The codes of conduct of the Terāpanth Samaṇ order. In: South Asia Research 23, 1: 7-53.
- CC. im Druck: Demographic trends in Jaina monasticism. In: Disputes and Dialogues. Studies in Jaina History and Culture. Ed. P. Fluegel. London: Routledge Curzon.
- GAṆEŚMĀL [GAṆEŚĪLĀL], Ācārya. 15.9.1958: Śramaṇsaṅghīya Stithi par... . In: MODĪ 1987: 154-158.
- GHĀSĪLĀL, Ācārya. 1983: Śrī Loṅkāśāh Caritam. Niyojak: Muni Kanhaiyālāl. Amadāvād: Akhil Bhāratīya Śvetāmbara Sthānakavāsī Jaina Śāstrodhāra Samiti Pramukh Baldevbhāi Ḍosābhāi Paṭel.
- GLASENAPP, Helmuth von. 1925: Der Jainismus: Eine indische Erlösungsreligion. Berlin: Alf Häger Verlag.
- GOONASEKERE, Ratna Sunilsantha Abhayawardana. 1986: Renunciation and Monasticism among the Jainas of India. Ph.D. Dissertation, San Diego: University of California.
- GRANOFF, Phyllis. 1991: The Politics of Religious Biography: The Biography of Balibhadra the Usurper. In: Bulletin d' Études Indiennes 9: 75-91.
- CC. 1994: Biographical Writings Amongst the Śvetāmbara Jains in Northwestern India. In: According to Tradition. Hagiographic Writing in India. Ed. W.M. Callewaert & R. Snell: 131-158. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- GUPTA, B.L. 1988: The Migration of Traders to Rajasthan in the Eighteenth Century. In: Proceedings of the Indian History Congress: 312-317.

- HASTĪMAL, Ācārya. (col.) 1968: Paṭṭāvalī Prabandh Saṅgrah. Ed. Narendra Bhanawat. Jaypur: Jaina Itihās Nirmāṇ Samiti.
- CC. 1971: Jaina Ācārya Caritāvalī (Jaina Ācārya Paramparā kā Kāvyaabaddha Rūpa). Ed. Gajasiṅha Rāṭhor. Jaypur: Jaina Itihās Samiti.
- CC. 1987/1995: Jaina Dharma kā Maulik Itihās. Vol. 4. Jaypur: Jaina Itihās Samiti.
- HOERNLE, Rudolph A.F. 1890: The Pattavali List of Pontiffs of the Upakesa-Gachcha. In: The Indian Antiquary 19: 233-242.
- CC. 1891: Two Pattavalis of the Sarasvati Gachcha of the Digambara Jains. In: The Indian Antiquary 20: 341-361.
- JAIN, Bābūlal "Ujjaval" (col.). 1987: Samagra Jaina Cāturmāsi Sūcī. Bombay: Akhil Bhāratīya Samagra Jaina Cāturmās Sūcī Prakāśan Pariṣad.
- CC. (col.). 1990: Samagra Jaina Cāturmās Sūcī. Bombay: Akhil Bhāratīya Samagra Jaina Cāturmās Sūcī Prakāśan Pariṣad.
- CC. (col.). 1996: Samagra Jaina Cāturmās Sūcī. Mumbaī: Jaina Ektā Mahāmaṇḍal.
- CC. (col.). 1999: Samagra Jaina Cāturmās Sūcī. Mumbaī: Ujjaval Prakāśan.
- JAIN, Muni Uttam Kamal. 1975: Jaina Sects and Schools. Delhi: Concept Publishing.
- JAIN, Phūlcand (col.). 1989: Jyotiṣ Mārtaṇḍ Jaina Muni Śrī Lālji Mahārāj kā Jīvan Lakṣya. Dillī: Vijay Lakṣmī Jain, 141-ī Kamlā Nagar, Dillī 110007.
- JAIN, Prayog. n.d.: Jan-Jan meṁ Vyāpta ek Āpta Puruṣ: Pravartak Śrī Umeśmunijī "Aṇu". Pamphlet.
- JAIN, Vanārsīdās. 1936: Pañjāb ke Jaina Bhaṇḍāroṁ kā Mahattva. In: Jainācārya Śrī Ātmānand Janma Śatābdi Smārak Granth. Sampādak: M.D. Deśāi, 157-168. Mumbaī: Ācārya Vijayvallabhsūrijī nī Preraṇā thī Sthāpit Jainācārya Śrī Ātmānand Janma Śatābdi Smārak Samiti.
- JAUHRI, Durlabhbhāi. 1946: Sādhu-Sammelan kā Itihās. Sampādak: Cimmanasiṅha Loḍhā. Samśodhak: Paṇḍit Śobhācandra Bhārill. Byāvar: Cimmanasiṅha Loḍhā (Mainejar, Śrī Mahāvīr Priṅṅ Pres).
- JETHMAL, Muni. 1808/1930: ... I-II. Prabodhak: Tapasvīrāj Śrī Devjīrṣi. Prakāśak: Śrīmān Sardārmal Pugaliā. Nāgpur: Śrīmān Ratanlāl Pīrcand Pārasevanī evam Barār Jaina Śrīmān. Caturth Saṁskaraṇ. Hindī Anuvād: Rastaband. Ratlām: Jainoday Pustak Prakāśak Samiti.
- JINAVIJAYA, Muni (ed.). 1960: Vividha Gacchīya Paṭṭāvalī Saṅgraha. Siṅhī Jaina Grantha Mālā. Bambaī: Bhāratīya Vidyā Bhavan.
- JÑĀN, Muni. 1989: Aṣṭācārya Gaurav Gaṅga. Bīkāner: Śrī Akhil Bhāratvarṣīya Sādhumārgī Jaina Saṅgh Bīkāner.
- JÑĀNSUNDAR, Muni. 1936: Śrīmād Lauṁkāśāh. Phalodī: Śrī Jñān Puṣpamālā.
- KALYĀṆVIJAY, Gaṇi. 1966: Paṭṭāvalī-Parāg Saṅgrah. Jālor: Kalyāṇvijay Śāstra Saṅgrah Samiti ke Vyavasthāpak Śāstrī Munilāl Thānmal.
- KANHAIYĀLĀL, Muni "Kamal" (ed.) 1953: Mūla Suttāni: Śrī Daśavaikālika Sūtra, Uttārādhyaṇa Sūtra, Nandī Sūtra tathā Anuyogadvāra Sūtra kā Śuddha Mūl Pāṭh. Byāvar: Śāntilāl Śeṭh.
- CC. (ed.). 1972: Sthānāṅga Sūtra: Sānuvāda Sapariśiṣṭa. Saṇḍerāva: Āgama Anuyoga Prakāśan.

- CC. (ed.). 1977a: Kappasuttaṃ [Bṛhatkalpasūtra]. Bitiya Chedasuttaṃ. Saṅḍerāva: Āgam Anuyog Prakāśan.
- CC. (ed.). 1977b: Āyāradasā. Paḍham Chedasuttaṃ. Saṅḍerāv: Āgama Anuyoga Prakāśan.
- CC. 1983: Bhūmikā. In: GHĀSĪLĀL 1983: 3-16.
- KĀNTISĀGAR, Muni. 1965: Śrī Loṅkāśāh kī Paramparā aur uskā Ajñāt Sāhitya. In: BHĀRILL 1965: 214-253.
- KHĀN, Ālamśāh. 1965: Loṅkāgacch kī Sāhitya-Sevā. In: BHĀRILL 1965: 203-213.
- LAKṢMĪCANDRA, Muni. 1965: Muni Rūpcandrajī: Ek Khoj-Pūrṇa Ālekh. In: BHĀRILL 1965: 165-167.
- LEUMANN, Ernst. 1934: Übersicht über die Āvaśyaka-Literatur. Aus dem Nachlass herausgegeben von Walther Schubring. Alt- und Neuindische Studien 4. Hamburg: De Gruyter.
- MAGANMUNI. 1882/1917: Meghmuni Caritra. Laśkar (Gvāliyar): Sūrajmal Sacetī, Mantrī, Jaina Muni Māghavopadeś Pravarttinī Sabhā.
- MAHĀPRAJÑA, Ācārya. 1985: Editorial. In: Navasuttāṇi 5. Vācanā Pramukhaḥ: Gaṇādhipati Tulsī. Saṃpādak: Ācārya Mahāprajña: 67-102. Lāḍnūm: Jaina Viśva Bhāratī.
- MAHETĀ, Hemcand Rāmjībhāī. 1933: Śrī Śvetāmbara Sthānakavāsī Jaina Kānphrens kī San 1933 Sapṭaimbar meṃ Jaipur meṃ Milī Huī Janral Kamīṭī kā Prastāv Nambar 13 Anusār Jaipur meṃ Navembar meṃ Milī Huī Tithi Nirṇāyak Sab Kamiṭī kā Thaharāv Nambar 1 kī Anusār yah Praśnāvalī Taiyār kī Gai Hai. Bhāvnagar: Ānand Pres.
- MĀLVANIYĀ, Dalsukhbhāī. 1965: Loṅkāśāh Mat kī Do Pothiyām. In: BHĀRILL 1965: 184-188.
- MAṆILĀL, Muni. 1934: Śrī Jaina Dharma no Prācīn ... Saṅkṣipt Itihās ane Prabhu Vīr Paṭṭāvalī. Amadāvād: Jīvanlāl Chaganlāl Saṅghvī.
- MANNHEIM, Karl. 1984: Konservatismus: Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens. Hg. D. Kettler, V. Meja & N. Stehr. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- McGREGOR, R.S. (ed.). 1993: The Oxford Hindi-English Dictionary. Oxford: Oxford University Press.
- MIŚRĪMAL, Mantrī Muni “Marudhar Keśarī”. 1972/1997: Samācārī aur Saṅgaṭhan. In: Pravacan Prabhā: 144-159. Dvitīya Āvṛtti. Jodhpur-Byāvar: Marudhar Kesarī Sāhitya Prakāśak Samiti.
- MODĪ, Madan. 1987: Śramaṇ-Saṃskṛti aur uskī Paramparā (Atīt, Vartamān aur Bhaviṣya ke Pratiprekṣya meṃ). Udaypur: Manu Prakāśan.
- MÜLLER, Ernst Wilhelm. 1981: Der Begriff 'Verwandtschaft' in der modernen Ethnozoologie. Berlin: Reimer Verlag.
- NAHAR, Puran Chand. 1918/1983: Jaina Inscriptions. Delhi: Indian Book Gallery.
- NĀHAṬĀ, Agarcand. 1956: Sthānakavāsī Jaina Śramaṇ-Saṅghīya Bṛhat Sādhu-Sammelan, Bhīnāsar. In: Jinavāṇī 13, 7: 201-209.
- CC. 1958: Kaḍuā Mat kī Mānyatāom par Prakāś. In: Jaina Bhāratī 6, 2: 19f.
- CC. 1964: Uttarārdh Gacch. In: Jaina Bhāratī 12, 9.
- CC. 1966: Nāgorī Loṅkāgacch ke Sthāpak Hīrāsāh aur Rūpcand. In: Jinavāṇī 15: 2-4.
- CC. 1968: Bhūmikā. In: Ācārya Hastīmal. Paṭṭāvalī Prabandh Saṅgrah. Ed. Narendra Bhanawat: 33-39. Jaypur: Jaina Itihās Nirmāṇ Samiti.

- NĀHAṬĀ, Kuṃvar Lālcandra “Taruṇ”. 1965: Sthānakavāsī Paramparā kī Viśeṣṭāem. In: BHĀRILL 1965: 189-193.
- CC. 1968: Lauṃkāśāh: Vyaktitva aur Vicār. In: BHĀRILL 1968: 159-168.
- PRAKĀŚCANDRA, Muni. 1966 ff.: Jñāngacch Paṭṭāvalī. Jodhpur: Mss. Jñān Bhavan, Kaprā Bāzār.
- CC. 1998: Ā Che Aṇagār Amārā. Mumbaī: Śrī Naval Sāhitya Prakāśan Maṇḍal.
- PRAKĀŚCANDRA, Muni “Nirbhay”. 1983: Sunahre Kṣaṇ. Ratlām: Dharmadās Jaina Mitra Maṇḍal.
- CC. 1997: Śāsan Prabhāvak: Pūjya Gurudev (Mālav Kesarī Śrī Saubhāgyamaljī Mahārāj Sāhab). Ratlām: Dharmadās Jaina Mitra Maṇḍal.
- RAYANADE, B.B. 1982: Jain Literature. In: Niśītha-Sūtram (Bhāṣya, Cūrṇi by Ācārya Jina-dāsa Mahattara) Part I: Pīṭhikā. Eds. Upādhyāya Amarmuni & Muni Kanhaiyālāl “Kamal”: 1-31. Delhi: Bhāratīya Vidyā Prakāśan.
- RATNACANDRA, Ācārya. 1912/1987: Ajrāmarjī Svāmī nuṃ Jīvan Caritra. Līmbḍī, Mumbaī: Śeṭh Nānjī Duṅgarsī Kuṭumb Parivār.
- RIDDHAKAṂVAR, Mahāsatī “Madhu”. 1991: Manovijetā Tapasvīrāj Muni Śrī Veṅcand. Sampādak: Paṇḍit Kanhaiyālāl Gauṛ. Ujjain: Śrī Pārasmal Cauraṇiyā.
- RIKHABDĀS, Ācārya. n.d./1976: Choṭī Paṭṭāvalī. In: Pūjya Pravartak Śrī Ambālālī Mahārāj Abhinandan Granth. Ed. Muni Saubhāgya “Kumud”: 561-564. Bhīlvārā: Dharma Jyoti Pariṣad.
- RŪPCAND, Muni “Rajat”. 1968: Śrī Dharmadāsī Mahārāj. In: BHĀRILL 1968: 140-143.
- CC. 10.5.2003: Jāhir Ghoṣaṇā. Pressemittellung.
- SĀDHANĀ, Sādhvī. 1999: Praṇāmāñjali. In: Samay kī Paratom mem. Vīrāyatan Rajat Jayantī ke Upalakṣa mem. Eds. Yaśā, Upādhyāya, Nathmal Ṭāṭiyā, Śrīrañjan Sūridev, Rām-mohan Dās, Śrīcand Surāṇā “Saraḷ”, Nīmal Prabhā: 137-196.
- SANTABĀL. 1939: Dharmaprāṇ-Loṅkāśāh [Krānti no Yugasṛṣṭā]. Amadāvād: Sthānakavāsī Jaina Kāryalay.
- SAUBHĀGYA, Muni “Kumud” (ed.). 1976a: Pūjya Pravartak Śrī Ambālālī Mahārāj Abhinandan Granth. Bhīlvārā: Dharma Jyoti Pariṣad.
- CC. 1976b: Abhinandanīya Vṛtta: Pravartak Śrī Ambālālī Mahārāj kī Garimā Maṇḍit Jīvanrekḥā. Ebd.: 1-15.
- CC. 1976c: Gurudev ke Gurubhrātā, Śiṣya-Parivār: Ek Paricay. Ebd.: 30-35.
- CC. 1976d: Paramparā kā Itihās. Ebd.: 124-194.
- CC. et al. 10.5.2003: Śramaṇ Saṅghīya - Mahattvapūṛṇ Sūcnā. [Pressemittellung.]
- SCHUBRING, Walther. 1905: Das Kalpa-sūtra. Die alte Sammlung jainistischer Mönchsvorschriften. Einleitung, Text, Analysen, Übersetzung, Glossar. Indica 2. Hg. E. Leumann. Leipzig: Otto Harrassowitz.
- CC. 1918: Das Mahānisītha-Sutta. Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften No. 5. Berlin: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften.
- CC. 1935: Die Lehre der Jainas. Nach den alten Quellen dargestellt. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter.
- CC. 1944: Die Jaina-Handschriften der Preussischen Staatsbibliothek. Leipzig: Otto Harrassowitz.

- SCHUBRING, Walther & Colette CAILLAT. 1966: Drei Chedasūtras des Jaina Kanons. Āyā-radasāo, Vavahāra, Nisīha. Alt- und Neuindische Studien 11. Hamburg: De Gruyter.
- ŚETH, Bhīkhālāl Giradharlāl & Dhīrajlāl K. TURAKHIYĀ (eds.). 1956: Svarṇa Jayantī Grantha. Siehe AISJC 1956.
- SETH, Gulābcand Nāncand. 1970: Jaydhvaj: Pūjya Ācārya Jaymaljī Mahārāj kā Jīvan Caritra. Madrās: Jaydhvaj Prakāśan Samiti.
- SETHIYĀ, Jugrāj & Śāntā BHĀNĀVAT (eds.). 1992: Śramaṇopāsak: Yuvācārya Viśeṣāṅk. Bīkāner: Akhil Bhāratvarṣīya Sādhumārgī Jaina Saṅgh.
- SIMMONDS, N.W. 1962: The Evolution of Bananas. London: Longman.
- ŚIVPRASĀD. 2000: Tapāgacch kā Itihās, Bhāg 1, Khaṇḍ 1. Vārāṇasī: Pārśvanāth Vidyāpīṭh.
- SUMANTABHADRA, Muni. 1974: Viśvacetanā ke Manasvī Sant: Muni Śrī Suśīl Kumār. Naī Dillī: Ahimsā Prakāśan.
- SUŚĪLKUMĀR, Muni “Bhāskar”. 1956: Jaina Dharma kā Saṅkṣipt Itihās. In: AISJC 1956: 26-62.
- CC. 1959: Jaina Dharma kā Itihās (Pramukhataḥ Śrī Śvetāmbara Sthānakavāsī Jaina Dharma kā Itihās). Kalkattā: Samyag Jñān-Mandir.
- TRIPĀṬHĪ, Candrabhāl. 1975: Catalogue of the Jaina Manuscripts of Strasbourgh. Leiden: E. J. Brill.
- UMEŚMUNI, Pravartaka “Aṇu”. 1974: Śrīmad Dharmadāsī Mahārāj aur unkī Mālva-Śiṣya-Paramparāeṅ. Ratlām: Dharmadās Jaina Mitra-Maṇḍal.
- CC. 1980: Śrī Dharmadās-Caritāmṛt. Ratlām: Pūjya Nanda Jaina Sāhitya Samiti.
- CC. 1995-2000: Mokkha-Purisattho (Mokṣa-Puruṣārtha). Bhāg 1-7. Meghnagar, Zilā Jhābuā (M.P.): Pūjya Śrī Nandācārya Sāhitya Samiti.
- CC. 9.5.2003: Brief an Rūpcand. Fax.
- WEBER, Max. 1920/1978: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. II. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- CC. 1922/1985: Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der Verstehenden Soziologie. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Sthānakavāsī Āgama-Editionen

- AMOLAKRṢI, Ācārya. 1915-1919: Text der 32 Werke des Āgama mit Hindī-Übersetzung (2. Auflage von Rājā Bahādur Lāla Sukhdevsahāy Jvālāprasād Jaumhrī 1920 unter dem Titel Jaina Sūtra Battīsī. Hyderabad: L.S. Sahaya). [Erste Hindī-Übersetzung des Āgama].
- ĀTMĀRĀM, Upādhyāya. 1936: Jainaśāstramālā. Lāhaur.
- GHĀSĪLĀL, Muni. 1936-1980: 32 Werke des Āgama. Verschiedene Druckorte.
- PHŪLCAND, Muni (ed.). 1953-1954: Suttāgame. 2 Vols. Jainasthānak, Relve Roḍ, Guṛgāmv-Chāvanī (Pūrva Pañjāb): Babū Ramlāl Jain, Tahsīldār, Mantrī Śrī Sūtrāgama Prakāśak Samiti.
- KANHAIYĀLĀL, Muni “Kamal”, Ācārya DEVENDRAMUNI & Muni RATANMUNI (eds.). 1979-1994: Jināgama Granthamāla. Byāvar (Rājasthan): Śrī Āgama Prakāśan Samiti (Initiator: Ācārya MĪŚRĪMAL “Madhukar”). [Hindī-Übersetzung und Kommentar von verschiedenen Autoren.]

AMAR, Muni (ed.). 1993-2002: Illustrated Jain Agamas. Prakrit Gatha, Hindi Translation, English Translation. Delhi: Padma Prakashan [Bisher acht Bände. Übersetzung in Hindi und Englisch von verschiedenen Autoren.]

Addenda et Corrigenda zu Teil I (BIS 13/14)

Da die Quellen zur Geschichte der Sthānakavāsī schwer zu lokalisieren sind und mir inzwischen neue Informationen vorliegen, erscheint es nützlich, die Korrekturen und Zusätze zu Teil I dieser Studie ausführlich vorzulegen. Besonders hervorzuheben sind die Ergänzungen zur Loṅkā-Tradition, zum Problem der Identifizierung des Potiyābandh Panth und des Ekal Pātriyāpanth, und zu den Hintergründen der Versammlung der Sthānakavāsī-Orden in Pacevar (Pañcevar) am 7.5.1753.

S. 40, Fn. 5: *Am Ende folgende Einfügung*: "Vgl. auch BRUHN 1981: 41".

S. 41, Z. 3: vor "JAINI (1976: 121)" *folgende Einfügung*: "SCHUBRING (1944: vi) und".

S. 41, Z. 20: "Untersuchungen" *wird ersetzt durch*: "Editierung".

S. 45, Fn. 14: *Am Ende folgende Einfügung*: "Obwohl die Kaḍuā-Bewegung von Gegnern wie Dharmasāgara und JÑĀNSUNDAR (1936: 326-336) als "anti-monastisch" charakterisiert wird, deuten viele (doch nicht alle) der überlieferten Regeln und die Existenz eines *paṭṭadhara* auf eine quasi-monastische Lebensform der religiösen Virtuosen (*yati*), wie A. WEBER (1882: 808f.) angedeutet hat. DUNDAS' (1999: 21, vgl. S. 30, Fn. 11) Unterscheidung von "*saṃvarīs* and laypeople" und MAṆILĀLs (1934: 225) Verwendung des Begriffs *sādhu*, die von JÑĀNSUNDAR (1936: 334f., Fn.*) kritisiert wird, weisen in die gleiche Richtung. Folgende Sukzessionsliste der *paṭṭadhara* wird von JÑĀNSUNDAR (1936: 336) am Ende seines Kaḍuā-Mat Paṭṭāvalī kā Sār gegeben: 1. Kaḍuā Śāh, 2. Khemā Śāh, 3. Vīrā Śāh, 4. Śāh Jīvrāj, 5. Tejpāl I, 6. Śāh Ratnapāl, 7. Jindās, 8. Śāh Tejpāl II (1627). Kaḍuās Regeln sind, wie JÑĀNSUNDAR (1936: 327, Fn. 4, etc.) vermutet, vielfach zum Zwecke der Abgrenzung vom Loṅkāgacch formuliert wurden. Regel 75 von Kaḍuās 101 Regeln (Niyamāvalī, reproduziert von JÑĀNSUNDAR) verbietet sogar das Almosensammeln in den Häusern von Loṅkā-Anhängern: "*lauṃkāmat ke ghar anna pānī grahaṇ na karnā*" (ebd., S. 333). Vgl. A. NĀHAṬĀ 1958: 19f., DUNDAS 1999: 21f. Zu zwei Schriften des gelehrten Kaḍuāmat-Mitgliedes Śāh Kalyāṇak, der angeblich ein Lehrer Dharmasīnhas war, nämlich Kaṭukamat Paṭṭāvalī (1628) und Dhannā Śālibhadra, siehe DEŚĀĪ (III 1988: 261f.). Laut Kalyāṇak und JÑĀNSUNDAR (1936: 335, Fn.*) wurde der Kaḍuāgacch im Jahre 1471 (Saṃvat 1528) gegründet, doch nach MĀHĀVJĪ (in DEŚĀĪ II 1986: 266-268) im Jahre 1505 (Saṃvat 1562). Von Tejpāl (I ?), der sich laut DEŚĀĪ (III 1988: 241) 1598/9 der *saṃvarī dīkṣā* unterzog und 1632 starb, existiert ein Werk namens Sīmandharsvāmī Śobhatarāṅg. Dies lässt auf die Popularität des Sīmandhar-Kultes schließen (ebd.).

S. 46, Z. 3: nach "M. WEBER 1978: 212" *folgende Einfügung*: "SCHUBRING 1935: § 40".

S. 51, Fn. 24, Z. 4: "Mss. No. 2515" *wird korrigiert in*: "Mss. No. 4121".

S. 51, Fn. 24, Z. 16-22: *Streichung*. Die fälschlicherweise Loṅkā zugeschriebenen "35 Regeln" (siehe auch FLÜGEL 1995-1996: 122, Fn. 8) wurden 1526 von dem Mūrtipūjak-Reformer Ācārya Ānandvīmalsūri verfasst, wie auch in Teil I (BIS 13/14, Fn. 64) korrekt vermerkt ist (vgl. Jaina Sāhitya Saṃśodhan, Khaṇḍ 3, Aṅk 4, S. 359, zitiert von Muni NATHMAL 1959/

- 1996: Bhikṣu Vicār Darśan. Cūrū: Ādarś Sāhitya Saṅgh Prakāśan, S. 8). Die Liste kann also nicht zur Beurteilung der Lehren des frühen Loṅkāgacch herangezogen werden. NATHMAL (heute Ācārya Mahāprajña) (ebd., S. 23, Fn. 25) bezieht sich gelegentlich auf Loṅkās Huṅḍī, die er durch den Text 169 Bol kī Huṅḍī (abgedruckt als Loṅkājī kī Huṅḍī, in CAUDHARĪ 1936?: 338-430) und den 69 Punkte umfassenden Text "Ath Huṅḍī Lūnkārī Likhyate" (in ĀṅCALIYĀ 1935: 120-128) kannte.
- S. 52, Fn. 24: Den letzten Satz *streichen*, und *am Ende folgende Einfügung*: "Folgende Regeln werden Loṅkā von der Jaymal-Tradition zugeschrieben: "1. *upadhān tap kiye binā bhī śāstra - abhyās karāyā jā saktā hai. 2. jin pratimā kī dharma-dṛṣṭi se pūjā karnā 45 āgamom meṁ nahīm hai. 3. mūl sūtra āgam aur mūl śāstra, samasta ṭīkāom ke sivāy anyā āgam evaṁ ṭīkā sarvathā amānya hai. 4. vidyā kā prayog niṣiddh hai. 5. pauṣadh pratikramaṇ svatantra rīti se karnā. 6. cāturmās ke sivāy bhī pāṭkā vyavahār jā saktā hai. 7. daṇḍ nahīm rakhā jānā cāhiye. 8. pustakeṁ rakhī jā saktī haiṁ. 9. sāviktā aur śuddhi kā dhyān rakhte hue pratyek kul meṁ gocarī kī jā saktī hai. 10. śrāvak bhī gocarī kar saktā hai. 11. śrāvak dān nahīm le saktā. 12. upavās pratyākhyān meṁ chāch-pānī kī āch prāsuk le sakte haiṁ. 13. binā upavās ke bhī pauṣadh kiyā jā saktā hai. 14. tithi-parv ke binā bhī upavās kiyā jā saktā hai. 15. ek sāth upavās paccakkhe jā sakte haiṁ. 16. kalyāṇakoṁ ko tithi meṁ nahīm ginnā cāhiye. 17. jis din goras liyā jāy us din kaṭhor (dvidal dhānya) kā prayog nahīm honā cāhiye. 18. sthāpanācārya kī sthāpanā anāvāśyak hai. 19. dhovan pānī meṁ do gharī ke anantar jīvotpatti sambhav hai. 20. apātra ko dharma buddhi se dān dene se hiṁsā hotī hai (anukampā se garīb ko denā ekānta pāp kā kāraṇ nahīm hai)." (SETH 1970: 703f.). Die von CANDANĀKUMĀRĪ zitierte Liste (No. 4) ist in mancher Hinsicht komplementär zu den Regeln Kaḍuās, welche, wie JĀNSUNDAR (1936: 327, Fn. 4) vermutet, vielfach zur Abgrenzung gegenüber Loṅkā formuliert wurden. Siehe Regel No. 10, 13 und 7 in DUNDAS (1999: 21f.). Zu Loṅkās Lehre siehe auch ḌOŚĪ 1939, SANTABĀL 1939, KĀNTISĀGAR 1965, KHĀN 1965 und GHĀSĪLĀL 1983."*
- S. 53, Fn. 29, Z. 8: "und Anhang" *wird ersetzt durch*: "und insbesondere die am 22.5.1770 (1827 *jyeṣṭh kṛṣṇa* 13) von einem unbekanntem Autor geschriebene Saṅkṣipt Paṭṭāvalī (in HASTĪMAL 1968: 81-3), die undatierte, jüngere (Kuṁvar Pakṣ) Bālāpur Paṭṭāvalī (ebd., S. 84-9) und die späteren von HASTĪMAL publizierten Loṅkāgacch *paṭṭāvalī*, die in vielen Details unterschiedliche Angaben machen."
- S. 56, Fn. 33: *Am Ende folgende Einfügung*: "Die offenbar von *yati* Hardayāl am 21.1.1831 (1887 *māgh śukla* 8) in Amṛtsar geschriebene Loṅkāgacch Gurvāvalī, die DUGGAR (1989: 339) im Vallabh Smārak Jaina Śāstra Bhaṇḍār in Delhi auffand, bestätigt diese Version, nennt jedoch Rāymall als Begründer der Loṅkāgacch-Traditionen im Pañjāb: 1. Bhūnā (Bhāṇā), 2. Bhīdā, 3. Nūnā, 4. Bhīmā, 5. Jagmāl, 6. Sarvā (Sarvar), 7. Rāymall, 8. Sāraṅg, 9. Siṅghrāj, 10. Jasodhar, 11. Manohar, 12. Sundar, 13. Sadānand. 14. Jasvant, 15. Varddhamān, 16. Lakhmī, 17. Rikhabā (Rīkhā), 18. Santu, 19. Hardayāl. *Yati* Sarvā (Sarvar, Sarvo), der sechste Nachfolger von Loṅkā in der Sukzessionsliste des (Gujarātī-) Loṅkāgacch (*dīkṣā* 1497/98), hatte demnach nur zwei Schüler, Rāymall und Bhallo, die 1503/4 von Gujarāt nach Lāhaur wanderten, wo sie den Uttārārdh Loṅkāgacch gründeten, während Rūpa nach der Selbstinitiation die Nachfolge Sarvās in Gujarāt antrat (ebd., S. 336). Nach und nach etablierten sich ihre Schüler im Pañjāb, wo sie nicht nur von den Ansichten der Dhūṅḍhaka beeinflusst wurden, sondern auch Tempel gründeten und Rituale nach Art der Mūrtipūjaka durchführten, ohne allerdings zur Siṅgh-Gemeinschaft Zugang zu finden. Offenbar haben ihre Schüler keine Mundmasken getragen, Astrologie und *mantra-tantra* praktiziert (ebd., S. 336, 343) und sich in eine Vielzahl von Subgruppen

- gespalten. So etwa die im *upāśray* von Phagavārā (Zilā Jālandhar) ansässige Tradition (*gurvā-valī*) des Schriftstellers Yati **Meghrāj** (Meghr̥ṣi), die auf einen Nachfolger des 9. *pāṭ* Singhraj zurückgeht: 10. Jaṭmal, gefolgt von 11. Paramānand, 12. Sadānand, 13. Nārāyaṇdās, 14. Narottam, 15. Maiyā (Mayārām), 16. Meghrāj (gest. 1818), 17. Māṇek, 18. Mahatāb, 19. Maṅgal, 20. Manasā, 21. Rājkarāṇ (ca. 1866) (ebd., S. 339, 344, 396f.; siehe auch: Meghmālā von Meghrāj, nach V. JAIN 1936: 163); oder die Tradition von **Vimalcandra** (ca. 1814), die auf einen der Nachfolger des 15. *pāṭ* Varddhamān zurückgeht: Mahāsiṅgh, dem 16. *pāṭ* dieser Tradition, gefolgt von 17. Jagopāl (*paṭṭī* Hoṣiyārpur), 18. Vimalcandra (*paṭṭī* 1814 Hayavatpur/Amṛtsar), 19. Rāmcandra (*paṭṭī* 1823 Amṛtsar) (DUGGAR 1989: 343, 348). V. JAIN (1936: 166) gibt folgende *guru paramparā* (Errata in den Jahreszahlen) für den 1936 ausgestorbenen Uttarārđh Loṅkāgacch in Ambālā, der wie die Meghrāj-Tradition auf Jaṭmal zurückging: 1. Jaṭmal, 2. Pūjyatapācāu, 3. Rājūr̥ṣi, 4. Mohanr̥ṣi (1658), 5. Rām̥r̥ṣi, 6. Jādamr̥ṣi, 7. Maṅgalr̥ṣi (1742, 1782), 8. Bīrūr̥ṣi (1763, 1768), 9. Sahajūr̥ṣi (1793, 1818), drei Schüler: (10a) Udayr̥ṣi (ein Schüler: Uttamr̥ṣi, 1853, 1856), (10b) Maṅakr̥ṣi (1817, 1869), (10c) Motīr̥ṣi (1824). DUGGAR (1989: 337f.) meint, da von Loṅkāgacch-Mönchen Tempel gebaut wurden - er weist insbesondere auf den von Bhāmāsāh und Tārācand ca. 1593/4 in Sādharī gebauten Tempel hin -, dass die Anhänger Loṅkās nicht Bilderverehrung an sich ablehnten, sondern nur wie die Terāpanth Digambara *pūjā* mit lebenden Objekten (Blumen etc.): "*luṅkāsāh ke mat meṃ jīnpratimā pūjan meṃ sacitt vastu carḥāne kā niṣedh thā*" (ebd., S. 338). Das von A. NĀHAṬĀ (1964, vgl. 1968: 34) publizierte Uttarārđh Gacch Paramparā Gīt war mir nicht zugänglich."
- S. 56, Fn. 34: *Am Ende folgende Einfügung*: "Siehe zur Mārvār-Linie die Praśasti in Ṛṣi Hulāscands Schrift Rājasinhā Ratnavatī Copāī (Bīdāsar 19.2.1891) in DEŚĀĪ (IIIa 1944: 391f.)."
- S. 57, Z. 4: "die sich inzwischen durchweg als Sthānakavāsī bezeichnen" *wird gestrichen*.
- S. 58, Z. 5.: "(gest. 1641)" *wird geändert*: "(ca. 1524-1584/1641)".
- S. 58, Fn. 37: *Ergänzende Bemerkungen*: Fn. 73 und 164 im vorliegenden Teil II.
- S. 59, Fn. 40, Z. 1: *Einfügung am Anfang*: "Laut SUŚĪLKUMĀR (1956: 42-46) wurde Jīvrāj am 16.7.1524 (1581 *śravaṇ śukla* 14) in Surat als Sohn von Vīrjībhāī und Vesarbāī geboren, 1544 (Saṃvat 1601) von Yati Jagā (=Jagmal?) in die Loṅkā-Tradition initiiert und spaltete sich 1551 (Saṃvat 1608) ab, um nach dem Geloben der *pañca mahāvratā* einen eigenen Orden zu gründen. Demnach wäre der Beginn der Sthānakavāsī-Tradition nicht auf die erste Hälfte des 17. Jh., sondern auf die zweite Hälfte des 16. Jh. zu datieren. Es werden jedoch keine Belege gegeben. DEVENDRAMUNI (1985a: 6f., 1985b II: 6) stellt fest, dass "die Geschichte (*itihās*) über Jīvrājs Leben schweigt". Er bietet dennoch alternative Lebensdaten an, die auf die wenigen Hymnen (*stuti* und *stavan*) zurückgehen dürften, die von Jīvrāj überliefert sind und z.T. von Puṣkarmuni gesammelt werden konnten (ebd., S. 8f.): *yati dīkṣā* 1597 (Saṃvat 1654) von Soma (dessen Gruppenzugehörigkeit noch unklar ist), *muni dīkṣā* durch Selbstinitiation 1609 in Pīpār (Saṃvat 1666). Wiederum andere Angaben finden sich in der Marudhar Paṭṭāvalī. Siehe Teil II dieser Studie, Fn. 147."
- S. 60, Z. 7: "Nāthūrām" *wird korrigiert in*: "Nāthurām".
- S. 60, Z. 9: "Nanakgacch" *wird korrigiert in*: "Nānakgacch".
- S. 60, Fn. 42, Z. 6: "(1931-1999)" *wird korrigiert in*: "(1910-1993)".
- S. 63, Fn. 47, Z. 16: nach "Dharmasinhā Bhāvanī (ŚĀḤ 1911)" *wird ergänzt*: ", welches DEŚĀĪ (IV 1988: 1) im Gegensatz zu den 27 *ṭabbā* allerdings als Werk eines gleichnamigen Khartargacch-Mönches ansieht,".
- S. 64, Fn. 48: *Am Ende folgende Ergänzung*: "Vgl. LEUMANN 1934: 1, 6, BRUHN 1981: 22."

- S. 65, Fn. 50, Z. 2: "der gegenüber" wird korrigiert in: "dem gegenüber".
- S. 66, Fn. 51, Z. 7: "prinzipell" wird korrigiert in: "prinzipiell".
- S. 69, Fn. 61, Z. 9: *Am Ende des Satzes wird eingefügt:* ", Ḍhūṅḍhiyā *dīkṣā* empfing und sich die *muh-pattī* umband. 1673/4 kehrte er in den Pañjāb zurück, um die Pañjāb Haridās Lavjīṛṣi-Tradition zu begründen, die, wie DUGGAR (1989: 338) schreibt, offenbar genau wie der Uttarārdh Loṅkāgacch die Bilderverehrung durch "trockene" *pūjā* (ohne Blumen und Früchte) propagierte."
- S. 71, Fn. 62, Z. 18: "seinem Schülers-Schüler" wird korrigiert in: "dem Schüler seines Vorgängers Ratnaṛṣi".
- S. 71, Fn. 63, Z. 4: "Bhān (gest. 1926), 12. Gīrdharlāl" wird korrigiert in: "Bhān, 12. Gīrdharlāl (gest. 1926)".
- S. 72, Z. 3-4: "Loṅkāgacch- und" wird gestrichen.
- S. 72, Z. 15: "Ekāl" wird korrigiert in: "Ekal".
- S. 73, Z. 9: *Neue Fussnote nach* "... HASTĪMAL 1968: 149f.": "Nach DEVENDRAMUNI (1985a: 13) muss die betreffende Stelle Nirayāvalī Sūtra 1.1. gewesen sein und nicht 3.2, da die Geschichte von König Kūṅika, der seinen Vater Śreṅika ins Gefängnis setzt, in den politischen Ereignissen der Zeit, d.i. in der Inhaftierung von Śāhjahām durch seinen Sohn Auraṅzeb, Widerhall fand."
- S. 73: *Ergänzungen zur Datierung Dharmadāsas: Teil II dieser Studie*, Fn. 147.
- S. 73, Fn. 66, Z. 7: "ebd.," wird ersetzt durch: "Marudhar Paṭṭāvalī, in HASTĪMAL 1968: 257, vgl. S. 21;"
- S. 73, Fn. 66: *Am Ende folgender Zusatz:* "Während die Vinaycand-kṛt Paṭṭāvalī (in HASTĪMAL 1968: 149f.) und die Marudhar Paṭṭāvalī (ebd., S. 256f., 260, 265, 268) Dharmadās als Mitglied des von BHIKṢU (Teil I, BIS 13/14: 73, Fn. 66) kritisierten "Potiyābandh Panth" präsentieren, schreibt Muni MAṆILĀL (1934: 215) auf der Basis der *paṭṭāvalī* aus Gujarāt, er sei in den "Ekal Pātriyāpanth" initiiert worden (siehe auch RATNACANDRA 1912/1987: 59f.). Die beiden mit einer *guru-śiṣya* Ordnung versehenen "Laienorden" werden daher in der Literatur meist miteinander identifiziert (UMEŚMUNI 1974: 47; DEVENDRAMUNI 1985a: 12; HASTĪMAL 1995: 727ff.; PRAKĀŚCANDRA 1998: 48; etc.). Dies, obwohl im Zusammenhang mit dem Potiyābandh Panth in keiner Quelle von nur einer Bettelschale (*ekal pātriyā*) die Rede ist. Die z.B. von UMEŚMUNI (1980: 19f.) wohl aufgrund der Ähnlichkeit der Namen "Kalyāṅ" und "Kalyāṅak" vertretene Ansicht, der Potiyābandh Panth sei der Kaḍuāgacch, wurde von A. NĀHAṬĀ (1958: 19) mit den Argumenten widerlegt, dass (1) das Wort "Potiyābandh" nicht in den Kaḍuāgacch *paṭṭāvalī* auftaucht, (2) nach Angaben der Terāpanth-Quellen die fünf *aṅuvrata* von den Potiyābandh-Laien (im Gegensatz zu den Kaḍuāgacch-Laien) nicht übernommen wurden, und (3) der Potiyābandh Panth, im Gegensatz zum Kaḍuāgacch, im 19. Jahrhundert noch nachweisbar ist. MAṆILĀLS Vermutung, der Ekal Pātriyāpanth sei von ehemaligen Mitgliedern des Kaḍuāgacch und des Loṅkāgacch gebildet worden, wurde von DEVENDRAMUNI (1985a: 12) aufgenommen, nach dem die "yati" des "Ekal Pātriyā oder Potiyābandh" Panth eine "Mischung" (*sammīśraṅ*) von Kaḍuāgacch- und Loṅkāgacch-Praktiken vertraten.

Zusätzliche Informationen zum Potiyābandh Panth finden sich u.a. in Kapitel 21 von SEṬH (1970: 85, 186f., 285-295), in dem eine Debatte zwischen Muni Jaymal und anderen Mönchen des Dhannā Dharmadāsa Sampradāya mit den Potiyābandh "yati" in Pīpār/Rājasthān im Jahre 1732 beschrieben wird (ebenso frühere Debatten zwischen diesen "Hāretikern" (*pākhaṅḍ*) und Ācārya Dhannā Anfang des 18. Jh. (ebd., S. 348, 389-92)). Der Potiyābandh Sampradāya war demnach insbesondere in Rājasthān einflussreich, wo er vor allem in Pīpār, Sojat, Meṛtā und Rājkiya eine große Anhängerschaft fand (ebd., S. 284, 389). Der Ursprung der Tradition ist

unklar, doch es scheint sich um Anhänger der Loṅkā-Lehre zu handeln, die später zur Bilder- verehrung zurückkehrten und Praktiken einführten, die denen der Śvetāmbara *yati* vergleichbar sind. [SEṬH schreibt (1970: 85), Loṅkā sei kein Hausherr gewesen: “*kai yati, potiyābandh gr- hasthavāsī rahkar, loṅkāsāh ke nām par jūṭhā pracar karte the ki loṅkāsāh bhī grhasthī the aur unhemne yahī veś hamem diyā hai*”. Im Gegensatz zu seiner ersten These, die Tradition vom Loṅkāgacch abzuleiten, schreibt SEṬH an anderer Stelle, die Potiyābandh-Tradition sei erstmals von Jineśvarsūri erwähnt worden, der sie im Kontext einer königlichen Audienz (*darbār*) in Pāṭaṇ 1023/4 C.E. als “*caityavāsī*” kritisierte (Sambandh Prakāraṇ, S. 13f., Jaingrantha Sabhā, Ahmedabad, in SEṬH 1970: 284-86).] Die Potiyābandh-Asketen nahmen einen Zwischenstatus zwischen Mönchen und Laien ein. Sie lehnten ursprünglich die Durchführung von *pūjā* ab und konzentrierten sich auf das Studium der Texte. Sie waren der Ansicht, dass ein Asketenleben im gegenwärtigen 5. Zeitalter nicht mehr möglich sei (ebd., S. 390f.). Später suchten sie offen- bar in Tempeln und *caityavāsī upāśray* Schutz, lebten sesshaft und wurden wegen ihres laxen Verhaltens von Mūrtipūjak-Mönchen wie Jineśvarsūri, Jinvallabhsūri und Abhayadeva kriti- siert. Sie rezitierten *pūjā* Texte, propagierten *dāna* zu Zwecken des Tempelbaus und kopierten, studierten und kommentierten die heiligen Texte. Darüberhinaus praktizierten sie auch Astrolo- gie, Āyurveda und *mantra-tantra*. Die Potiyābandh “*sādhu*” übernahmen weder die fünf *mahā- vrata*, noch befolgten sie die fünf *samiti*, die drei *gupti* und die rechte Methode des Almosen- sammelns. Für das Wort *potiyābandh* werden zwei Deutungen vorgeschlagen: Alle Mitglieder trugen gewaschene Hausherren-Kleidung, die Männer offenbar einen besonderen weißen Turban (*pagrī*), daher der Name “*potiyā bandh*” (nach SEṬH 1970: 286, Fn. bezeichnet in Pāṭaṇ (Gujarāt) “*potiyā (pot)*” einen “*lāṅgh*”, d.i. den Teil eines *dhotī*, in Mārvāṛ “ein langes Stück Stoff”), und die Frauen ein rotes Leibchen und teure Kleider (ebd., S. 287). Besonderer Wert wurde dem Wortlaut der Schriften beigemessen. Daher später der Name *pothiyābandh* für Buchverehrer. Das Mundtuch der Sthānakavāsī heißt *muha-pottiyā* (siehe BALBIR 1999-2000: 114f. zu *pota*, “tissu, vêtement”, *muha-pottiyā* etc.).

Die Diskussion zwischen Jaymal und den Potiyābandh-Asketen drehte sich angeblich um die Rolle des Textwissens gegenüber einem durch innere Seelenerfahrung und durch eigene religiöse Praxis gewonnenen Verständnis der Texte. Die Potiyābandh-Anhänger hatten angeb- lich ein besonderes Interesse an Geschichte (*itihās*). Sie verwiesen auf die von Mahāvīra über- lieferte Aussage, im gegenwärtigen fünften Zeitalter (*ara*) sei Allwissenheit (*kevaljñān*) und damit die Erlösung nicht mehr möglich, und die Jaina-Religion werde in 21.000 Jahren ein vorläufiges Ende finden. Alle zeitgenössigen Asketen seien daher auf dem Holzpfad. Jaymal hielt dagegen, die traditionelle monastische Lebensweise sei die einzig richtige Methode, um Gewalttaten gegen die sechs prinzipiellen Lebensformen und somit das Binden von *karma* an die Seele zu verhindern (SEṬH 1970: 291). Ācārya Dhannā, der vor seiner Konvertierung durch Ācārya Dharmadās im Jahre 1670 ein Anhänger des Potiyābandh *guru* Pūnamcand war, hatte schon darauf hingewiesen, dass Mahāvīra, der Allwissende, obwohl er den Niedergang des *sādhu saṅgh* prophezeite, aus gutem Grund selbst den Asketenpfad beschritten haben muss (ebd., S. 392f.). Wie Dharmadās gegenüber Dharmasiṅha, so betonte auch Jaymal die Priorität des Seelenbewusstseins (*ātmā caitanya*) und der traditionellen religiösen Praxis gegenüber der Verehrung der Göttin “Buch” (*pothī devī*) (ebd., S. 291). Angeblich konnte Jaymal mit seinen Argumenten die Gefolgschaft der Potiyābandh-Asketen in Pīpār auf seine Seite ziehen, wie früher schon Ācārya Bhūdhār in Sojat (ebd., S. 186)."

S. 74, Fn. 68, Z. 10: vor "SUŚĪLKUMĀR" wird eingefügt: "MANILĀL 1934: 220,".

- S. 74, Fn. 69, Z. 1: *vor "HASTĪMAL" wird eingefügt: "MAṆILĀL 1934: 220,".*
- S. 74, Fn. 69, Z. 5: *"Teil II, Fn. 23ff." wird ersetzt durch: "Teil IV dieser Studie".*
- S. 74, Fn. 69, Z. 6: *"1655-1746" wird ersetzt durch: "1655-1747".*
- S. 74, Fn. 69, Z. 7-8: *"Teil II, Fn. 4 und 7" wird ersetzt durch: "Teil III dieser Studie".*
- S. 75, Fn. 69, Z. 14: *"16.11.1983" wird ersetzt durch: "17.1.1984".*
- S. 75, Fn. 69, Z. 18-23. *Ergänzungen und Korrekturen zur Sukzessionsliste des Nānā Pṛthvīrāj Sampradāy: Teil II dieser Studie, Fn. 165.*
- S. 75, Fn. 69, Z. 24: *nach "Lūnkaraṇ" wird eingefügt: "(Nunakaraṇ: MAṆILĀL 1934: 252)".*
- S. 75, Fn. 69, Z. 25-31: *Ergänzungen und Korrekturen zur Sukzessionsliste des "Rāmcandra Sampradāy" und des "Rāmratna Sampradāy": Teil II dieser Studie, Fn. 159, 178.*
- S. 79, Fn. 77, Z. 6: *Abänderung des zweiten Satzes: "Der schwindende Einfluss der Mūrtipūjak-Traditionen in der ersten Hälfte des 19. Jh. scheint u.a. dem Sieg des Sthānakavāsī muni Jeṭhmal aus Palanpur in einer öffentlichen Debatte mit den Tapāgacch saṃvegī muni Vīrvijay und Yaśovijay über die Frage der mūrtipūjā entweder im Jahre 1808 oder am 22.2.1822 (1878 phālgun śukla 1) vor einem Gericht in Ahmedabad geschuldet zu sein. Jeṭhmal war wohl ein Schüler von muni Rūpcand von der Bhūdhar-Tradition in Mārvār (Vorwort in JEṬHMAL 1930: 4) und gehörte offenbar zeitweise den Orden des Ācārya Jaymal und des Terāpanth ācārya Bhikṣu an (SEṬH 1970: 1112, Fn. 1). Nach JÑĀN (1989: 22) hat Jeṭhmal allerdings unter der Direktive von Amarsīnha gehandelt."*
- S. 80, Z. 2-3: *"16.5.1754 (vaiśākh kṛṣṇa 10)" wird korrigiert in: "17.4.1754 (1811 vaiśākh kṛṣṇa 10)".*
- S. 80, Fn. 78: *Am Ende folgende Ergänzung: "Die Versammlung in Pacevar (Pañcevar) am 7.5.1753 ist in einem Manuskript dokumentiert, welches über Amolakṛṣi und Tārācand an PUṢKARMUNI (1952: 21) gelangte und auch von dessen Schüler Ācārya DEVENDRAMUNI (1979c: 104) beschrieben wurde. G.N. SEṬH (1970: 918f.), der ghostwriter des Jaymal Sampradāy-Mönches Cāndmal (gest. 1968) und seiner Schüler Jītmal und Lālcand, die 1963-1968 in Madrās das im Jahre 1951 von Muni Cauthmal (gest. 1957) und Muni Bhakhtāvarmal (gest. 1955) begonnene systematische Studium ihrer Tradition abschlossen, beschreibt, wie die politischen Unruhen in der Mitte des 18. Jahrhunderts massive Wanderungsbewegungen der Sthānakavāsī-Asketen und Laien (vgl. GUPTA 1988: 316) aus dem Pañjāb, Delhi, Āgrā, Bharatpur, Būndī, Koṭā-Mālvā etc. nach Rājasthān hervorriefen, wo die mahārāja Abhaysīnha von Nāgaur (gest. 1750) und Vakhtsīnha von Jodhpur (1749-1752) zeitweise für politische Stabilität sorgten (SEṬH 1970: 899ff.). (UMEŚMUNI 1974: 96 berichtet von ähnlichen Umständen, die die Wanderung Ācārya Rāmcandras nach Ujjain motivierten, wo er die gleichnamige Śākhā der Mālvā Dharmadāsa-Tradition begründete.) Ācārya Raghunāth von der lokalen Dhannā Dharmadāsa-Tradition weigerte sich jedoch (unter Bedingungen extremer Ressourcenknappheit), mit den Zuzüglern Nahrung und Wasser zu teilen (SEṬH 1970: 928). Als Vorwand diente das Argument, die Jīvrāj-Traditionen von Amarsīnha, Śītdās, Sāmīdās, Malukcand und Bhojrāj hätten die Regeln des gemeinsamen Essens und Trinkens und der gegenseitigen Verehrung verletzt (ebd., S. 919). Folgende, nicht sonderlich bemerkenswerte Regeln wurden damals angeblich von den genannten fünf Traditionen geteilt: "1. navtattva meṃ 1 jīv 1 ajīv kahnā. bākī ke sāt tattva jīv-ajīv ke guṇ-praguṇ kahnā. uske sivāy nahīm. 2. tapasyā meṃ telā uparānt dhovaṇ tathā āch [?] aur chāch kī āch pīnī nahīm. pī lī jāye to ādhe tap kā prāyaścīt. 3. kaprom ko kālā-pīlā lāl raṅgnā nahīm; un par tel caṛhānā nahīm. 4. ras calit āhār lenā nahīm. 5. dhāl [?] stavan kī jor nahīm karnī. 6. pratikramaṇ meṃ pakkhī, caumāsī, saṃvatsarī meṃ cār logassa kā kāussagga karnā. 7. sayyātar kā āhār pānī ādi rāiya pratikramaṇ kiye bād ṭālnā aur vihār kare us din lenā*

*nahīm. 8. devasiya kā prāyaścīt upavās, pakkhī kā 1 upavās, caumāsī kā belā aur saṃvatsarī kā telā lenā. jis meṃ nitya ke prāyaścīt meṃ do vigay roz ṭālnā aur pāñc vigay lagānā nahīm. yadi laḥ jāy to aḡle dīn upavās karnā. 9. ek māś meṃ cār upavās karnā rog-pīḍā (gilā) kī bāt aur yah niyam bārah varṣ ke ūpar ke bālak aur 50 varṣ ke vṛddha ke lie hai. 10. pāñc padom kī vandanā meṃ jaghanya do karoḍ kevalī aur utkṛṣṭ nav karoḍ kevalī vah pahle pad meṃ (vandanā) karnā [Fn.: āj bhī gujarātī pratikramaṇ meṃ kevalī kī vandanā tīsre pad meṃ kī jāī hai]. 11. gr̥hasthī ke ghar dīn meṃ do bār baharāne jānā nahīm. 12. gr̥hasthī ke ghar meṃ strī, paśu, paṇḍag (napuṃsak) kaccā pānī evaṃ anāj khulā parā huā ho to in sthānom par do rāt se ūpar rahnā nahīm. 13. jo kaccā pānī piye use śāstra-pratikramaṇ sīkhānā nahīm. 14. āṭh varṣ se kam aur 60 varṣ se ūpar ho use ḍīkṣā nahīm denī. 15. kānā, lūlā, paglā baṛēbavālā, gunahgār aur rāt andhā (rāt ko nahīm dekhnevālā) ko ḍīkṣā denī nahīm. 16. śakti ho tab tak āryājī ke pās se āhār pānī lenā nahīm. 17. pakkhī pratikramaṇ kī vidhi alag likhī hai, use dekhkar tadanusār karnā. 18. caumāsā utare bād do māś ke pūrv usī gāmv meṃ vāpas jānā nahīm. kabhī jānā paṛe to ek - do rāt se adhik ṭhaharnā nahīm. 19. sādhuom ke ek bistar par do vyakti sone nahīm" (ebd., S. 919-921). Vier Gruppen der Jīvrāj- und Lavjīrṣi-Tradition trafen sich daraufhin in Paccur, um sich gegen die Bhūdhar-Tradition zusammenzuschließen. Den Vorsitz übernahm der 91jährige Ācārya Amarsiṃha (1662-1755), der einst in Nāgaur mit Ācārya Dhanna (1644-1727) und dessen Nachfolger Bhūdhar (gest. 1748) selbst Nahrung geteilt hatte: 1. **Kahānṛṣi Sampradāya**: Tārācand, Jogrāj Mīvār (Mīṭhā), Tilokcand und Āryā Rādhā etc., die aus Süd-Gujarāt angereist waren, wo die Marāṭhā herrschten, 2. **Haridās (Lavjīrṣi) Sampradāya**: Malūkcand, Manaśārām und Āryā Phūlā etc., 3. **Hara Paraśrām Sampradāya**: Khetśī, Khīmvaśī und Āryā Keśar etc., 4. **Jīvrāj (Lālcand) Sampradāya**: Dīpcand, Amarsiṃha und Kān, Bohathā, Bhagām und Āryā Vīrām etc. (cf. DEVENDRAMUNI 1979c: 104). Sie verabschiedeten elf Regeln, insbesondere die 12 *saṃbhoga* miteinander zu teilen, keine Figuren zu malen, keine Nahrung und Wasser an Hausherren zu geben, keine Regeln anderer Traditionen zu akzeptieren, und keine verdorbene Nahrung anzunehmen, die ihren Geschmack geändert hat (*ras calit āhār*). Siehe dazu Teil III dieser Studie. Insbesondere vereinbarten sie, untereinander Nahrung zu teilen, doch nicht mit Asketen der Bhūdhar-Tradition und abtrünnigen Asketen wie Bhavānīdās und Bakhtā, solange diese nicht selbst zu teilen bereit seien: "1. in cārom santom ke parivārom kā āpas meṃ āhār pānī or milan saṃbandhī 12 prakār kā saṃvibhāg cālu rahegā. is se jo bāhir haiṃ unse saṃvibhāg nahīm karnā. śrī bhavānīdāsī mahārāj ke parivārvālom se ek bhī prakār kā saṃvibhāg karnā nahīm. 2. binā pūche in cārom sampradāyom ke bāhir kisī ne ek bhī prakār kā saṃvibhāg kiyā to use sampradāy se pṛthak kiyā jāyegā. pūjya bhūdhar mahārāj sāhab ke parivārvāle jab tak pūjya lālcandī mahārāj sāhab ke parivārvālom se saṃvibhāg na kareṃ tab tak koī unse ek bhī prakār kā saṃvibhāg karnā nahīm. 3. apnī joṛ ādi karnī nahīm. 4. bakhtājī ke sant evaṃ satiyom ke sāth saṃvibhāg karnā nahīm. 5. citrām pūtlī karnā nahīm. 6. āhār pānī gr̥hastha ke āge paraṭhane nahīm. 7. sthānak meṃ rāt ke samay striyām akelī baiṭhī huī hom tab kathā karnī nahīm. 8. rogān meṃ raṅg evaṃ rātvāsī rakhne kī prasthāpanā karnī nahīm. 9. ras calit āhār lenā nahīm. 10. āryājī ke sthānak meṃ vṛddha evaṃ santhārā binā sant ko baiṭhnā nahīm. 11. in cārom sampradāy ke sant-satīyom kā avarṇavād koī bole to use mānnā nahīm; kintu jab mile us samay pūch khulāsā kar lenā" (ebd., S. 927f.). Nachdem anschließend auch die Dharmadāsa-Traditionen in Rājasthān zu einer ähnlichen Absprache kamen, trafen sich die Asketen der Jīvrāj-Tradition (Amarsiṃha, Dīpcand, Bothā, Tulsīdās, etc.) und der Bhūdhar-Tradition (Raghunāth und Jaymal, etc.) im Jahre 1774 in Meṛṭā und vereinbarten sechs gemein-*

same Regeln, die im wesentlichen mit den Regeln von "Pañcevar" übereinstimmten: "1. jin sampradāyom se saṃvibhāg hai uske binā anya se 12 meṃ se ek bhī prakār kā saṃvibhāg karnā nahīm. 2. nāī joṛ viśeṣeṃ karnī nahīm. 3. citra-pūtlī ādi (nārakī ādi ke) karnī nahīm. 4. rāt ke samay akele striyom ke āge kathā karnī nahīm. 5. mahāsatiyom ke sthānak meṃ vṛddha evaṃ santhārā binā kāraṇ baiṭhnā nahīm. 6. grhasthom ke sāmne paraṭhanā nahīm. in bolom kī jo maryādā nā māne to 12 meṃ se ek bhī prakār kā saṃvibhāg karnā nahīm. koī apne bāre meṃ avarṇavād bole to mānnā nahīm, jab mileṃ tab pūch lenā cāhiye. likhitam - amarsinha, ūpar likhā so sahī hai" (ebd., S. 940). Auf einem Treffen in Pīpār im gleichen Jahr akzeptierten die Asketen des Bhūddhar Sampradāya diese Vereinbarung. Doch die Regeln stimmten nicht mit ihren māryāda überein, und Wasser und Nahrung war knapp. Die Regel 2, keine neuen Interpretationen (joṛ) der Schriften zu verfassen, wurde als ein Schreibfehler hingestellt, da es die wohl lebenswichtige Außerachtlassung der *ras calit āhār* Regel in Frage stellte. Die Quellen der zitierten Regellisten werden von SETH nicht genannt. Die Listen sind gleichwohl plausibel, denn sie stimmen vielfach mit heutigen Praktiken überein."

- S. 81, Z. 2: nach "(Jhaverī)" wird eingefügt: "(22.4.1876-30.3.1939) aus Morvī".
- S. 81, Fn. 80, Z. 3: nach "zur Kritik" wird eingefügt: "ihres Sektierertums und der Einschränkung der Redefreiheit siehe den Brief des Fürsten von Baraudā, S. GĀYAKVĀD, von 1906, der auch auf die Notwendigkeit hinweist, die Schriften zu erforschen und eine leicht lesbare Geschichte der Jaina-Religion zu schreiben (in AISJC 1956a: 65-70); zur Kritik".
- S. 82, Z.6: nach "(S. 4)." wird eingefügt: "Zunächst hatte die Einigungsbewegung aufgrund der geringen Unterstützung durch die Mönche wenig Erfolg. Doch nach Gāndhīs offizieller Gründung der indischen Unabhängigkeitsbewegung im Jahre 1930 traf die Initiative des mittlerweile in Jaypur lebenden D.B. JAUHRĪ auch bei den Mönchen auf offene Ohren (SURĀNĀ 1976: 211f.), insbesondere bei Ācārya Sohanlāl des Pañjāb Lavjīṛṣi Sampradāy, auf dessen Veranlassung die Versammlung aller Sthānakavāsī-Mönche vom Generalkomitee der AISJC einberufen wurde (AISJC 1956c: 143).".
- S. 83, Fn. 83, Z. 13-14: "Auseinandersetzungen innerhalb der Pañjāb Lavjīṛṣi-Tradition, zwischen den Anhängern Amarsinhas und seines gurubhāī Rājārām (Rāmartan)," wird korrigiert in: "Auseinandersetzung zwischen der Pañjāb Lavjīṛṣi-Tradition und der Pañjāb Jīvrāj Nāthurām-Tradition von Rājārām (Rāmcandra) (vgl. AISJC 1956c: 175-177, 179f.),".
- S. 83, Fn. 83, Z. 20: nach "kein Streitpunkt sein sollte:" wird ergänzt: "Da man nicht wissen könne, welche Samen tot und welche lebendig seien, sollten auch "gemischte" (miśra) Samen nicht berührt und ggf. wieder weggegeben werden: "laukik vyavahār ke lie saṃsarg nahīm karnā aur use ṭālnā yahī ucit hai" (AISJC 1956c: 176); vgl.:".
- S. 83, Fn. 83, Z. 32: "Javaharlāl" wird korrigiert in: "Javāharlāl".
- S. 83, Fn. 83, Z. 34: "Miśrīmal" wird korrigiert in: "Mannālāls Schüler Miśrīlāl (1860-1936) (P. JAIN 1989: 71ff.)".
- S. 84, Fn. 84, Z. 4: "49" wird korrigiert in: "50".
- S. 84, Fn. 84, Z. 6: "1904" wird korrigiert in: "1912".
- S. 84, Fn. 84, Z. 11: "(wie auch der Jñāngacch in Rājasthān)" wird gestrichen.
- S. 85, Z. 10: "1955" wird korrigiert in: "1956".
- S. 86, Fn. 87, Z. 11: nach "Strafordnung" wird eingefügt: "(nach "ausnahmsweiser" Benutzung von Lautsprechern: 1 Tag upavāsa und 1 Tag cheda) (DEVENDRAMUNI 2000: 21)".
- S. 87, Z. 17: "gewählt" wird korrigiert in: "geweiht".
- S. 88, Fn. 92, Z. 8: nach "mantrī maṇḍal" wird eingefügt: "(seit 1964: pravartak maṇḍal)".

- S. 89, Fn. 96, Z. 1: "Vimalmuni" *wird korrigiert in*: "Viśālmuni".
- S. 89, Fn. 96, Z. 2: "1955 auf der Versammlung in Bīkāner eingerichtet (" *wird korrigiert und ergänzt in*: "am 5.4.1956 auf der Wandervollversammlung in Nokhā-Deśnok-Bīkāner-Bhīnāsar 16.2.1956-6.4.1956 eingerichtet (NĀHAṬĀ 1956: 206f., ").
- S. 90, Z. 3-4: "seit 1963 auf Vorschlag des *ācārya* von der Versammlung gewählt" *wird korrigiert in*: "seit 1964 auf Vorschlag der führenden Funktionäre der jeweiligen Tradition (bzw. Region) vom *ācārya* und dem Verwaltungskomitee bestimmt".
- S. 90, Fn. 97, Z. 1-4: *wird korrigiert und ergänzt in*: Teil II, Fn. 25.
- S. 95, Z. 7: "*vijñapti-pattra*" *wird korrigiert in*: "*vintī (vijñapti) patra*".
- S. 96, Fn. 107, Z. 16: "Tattva Cārcā" *wird korrigiert in*: "Terā Panthyā rī Cārcā".
- S. 98, Literatur, Z. 4: "Turakhia" *wird korrigiert in*: "Turakhiyā".

[Die Frage, wie bei der Umschrift von Hindi-Texten des hier vorliegenden Typs zu verfahren ist, erfordert gesonderte Überlegungen. Die Herausgeber.]