

Peter Flügel
Askese und Devotion

Das rituelle System der Terāpanth
Śvetāmbara Jaina

Band 2



2018

J.H. Röll

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

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

© 2018 Verlag J.H. Röll GmbH, Dettelbach

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

Printed in Germany

ISBN: 978-3-89754-549-6

ZWEITER TEIL: DIE LAIEN

Fast alle heutigen Jaina-Sekten teilen die Orientierung an dem gemeinsamen religiösen Ideal der Erlösung der Seele (*Mokṣa*) und den Grundelementen des in den klassischen Jaina-Schriften vorgezeichneten Pfades seiner Realisierung (*Mokṣa-Mārga*).¹ Dazu gehört neben der Lehre von der Erlösungsfähigkeit des Individuums auch die Lehre vom Jaina-*Samgha* als der idealen sozialen Form und als Bedingung der Möglichkeit der Erreichung des Erlösungszieles durch den Einzelnen. Im Jainismus, wie im Buddhismus, steht die Erlösung des Individuums im Zentrum der Religiosität. Die Art und Weise der rituellen Markierung der Übergänge von einer Stufe des Erlösungsweges zur nächsten impliziert generelle soziale Funktionen und Organisationsformen, die in den präskriptiven Texten nur selten direkt angesprochen werden, auf die jedoch indirekt Bezug genommen wird. In welcher Weise dies geschieht, ist eine der zentralen Fragestellungen dieses zweiten Teils der Studie. In den klassischen akademischen Werken über die Pfadmodelle im Jainismus (P. S. Jaini 1979) und im Buddhismus (Buswell und Gimello 1992) wurde die Frage überwiegend in den Begriffen der vorgefundenen elitären emischen Zwei-Welten-Theorien diskutiert, wie zum Beispiel dem buddhistischen Konzept der „zwei Räder des *Dhamma*“ (Smith 1972), der jainistischen Unterscheidung zwischen dem „Pfad der Laien“ und dem „Pfad der Mendikanten,“ oder der „zwei Ideale des Śvetāmbara Mūrtipūjaka Jaina-Laien“ (Cort 1991a). Im Anschluss an M. Webers (1916-17) typologische Differenzierung zwischen den Wertsphären der religiösen „Virtuosen“ und der „Masse,“ und ihrer Ankoppelung an die Theorie der Wertverwirklichung, wurden solche hierarchischen Modelle im Kontext der Religionssoziologie repliziert. Im Folgenden wird dagegen die Teilnehmerperspektive favorisiert, und es wird nicht vom Primat der Lehre, sondern von dem der Lebenswelt ausgegangen. Wertsphären, vermittelnde Pfadmodelle und daran gebundene Übergangsrituale werden insofern im Hinblick auf ihre Funktionen für die Aufrechterhaltung der Selbstreproduktion des religiösen Systems analysiert. Es wird gezeigt, dass der Jainismus nicht als isoliertes

Phänomen, sondern nur im Kontext des gesamten südasiatischen religiösen Feldes und eines vorausgesetzten offenen Welthorizontes verstanden werden kann. Der Scheingegensatz von Theorie und Praxis kann so aufgelöst werden. Durch die Kombination von phänomenologischer und systemtheoretischer Betrachtungsweise kann die Analyse sich von der ausschließlichen Bindung an die Teilnehmerperspektive lösen und mit einer gezielten Variation von subjektivem und objektivem Standpunkt arbeiten. Dadurch lässt sich zeigen, wie die generativen rituellen und klassifikatorischen Schemata des Jainismus zugleich in zwei Richtungen gedeutet und strategisch genutzt werden können - einmal in die Richtung der Welt der materiellen Objekte und des zweckrationalen Interessenkalküls, zum anderen in die Richtung des „intentionalen“ Horizontes möglicher Welten.

Im Einzelnen wird gezeigt, wie die Śvetāmbara-Soziallehre von den Terāpanthī in die Praxis umgesetzt wird, vor allem, mit welchen rituellen Methoden die Kategorie des „Laien“ kontinuierlich erzeugt und die betreffenden Individuen an die monastische Ordnung angebunden werden. Die Darstellung der religiösen Regeln und Riten der Laieninitiation, der Konvertierung und der Exkommunikation, sowie die Untersuchung ihrer sozialen Implikationen am Beispiel der Terāpanthī stehen im Vordergrund der Kapitel 6 und 7. Die neuen, im 20. Jahrhundert geschaffenen sozio-religiösen Kategorien und Organisationen der Terāpanth Jaina-Laien werden im dritten Teil des vorliegenden Werkes, in Kapitel 9 und 10 thematisiert. Der theoretische Leitgedanke ist, dass der religiöse Pfad der Jaina innerhalb des weiteren religiösen Feldes Südasiens zugleich ein Klassensystem impliziert und durch Strategien der „rituellen“ und „konversationalen Implikatur“ auch praktisch reproduziert, da die religiösen Gelübde (*Vrata*) und die Regeln des Jainismus, insofern sie realisiert werden, in bestimmter Weise in die Funktionsweisen einer gegebenen Sozialordnung selektiv eingreifen und sie indirekt - vermittelt über die Interessen einer nur negativ determinierten Zielgruppe von Jaina-„Laien“ - als Bedingung der Realisierung der Jaina-Praktiken und Ideale in Anspruch nehmen. Das Verhältnis von Lehre und Praxis wird also nicht, wie bei M. Weber (1916-17), Spiro (1970/1982: 449), Gombrich (1971), Jaini (1991: 187) oder Cort (1989, 1991a), nach religiösen Muster von Vorschrift und defizitärer Ausübung begriffen, sondern phänomenologisch, als rituelle Form reflexiver Selbstfestlegungen in einem offenen Welthorizont aufgefasst.

¹ Vertreter des Jaina-Mystizismus, zahlenmäßig relative kleine Laiensekten, wie zum Beispiel die Śrimad Rājacandra Gruppen, der Kānji Panth oder der Akrama Vjñāna Mārga („Pfad des Stufenlosen Wissens“), gegen allerdings davon aus, dass eine unmittelbare Befreiung durch direkten meditativen Zugang zur „an sich“ freien Seele möglich ist, ohne den langen Weg der Entzagungsstufen. Siehe Flügel 2005a, 2005b, Salter 2006.

6. DER IDEALE JAINA-LAIE

Die traditionelle Unterscheidung zwischen dem rituellen Kodex für die Asketen (*Yatyācāra*) und demjenigen für die Laien (*Śrāvakācāra*)² ist konstitutiv für die praktische Funktionsweise des heutigen Jainismus.³ Anders als die Laienschaft in den buddhistischen Ländern gelten die Gelübde-befolgenden Jaina-Laien (*Upāsaka* oder *Śrāvaka*) als integrale Mitglieder der “vierfachen Asketen-Versammlung” (*Caturvidha-Śramaṇasamgha*), oder kurz: der “vierfachen Gemeinde” (*Caturvidha-Samgha*). Dies ist vor allem eine Konsequenz der Heterogenität des religiösen Feldes in Indien.⁴ Durch ihre kategoriale Zugehörigkeit zum *Samgha* und vor allem durch die Befolgung von bestimmten, speziell für sie formulierten religiösen Prinzipien, erlangen die Laien den Status von “partiellen Asketen” und gelten damit als religiöse Persönlichkeiten sekundärer Ordnung. Der Laienstand wird schon im Kanon als Vorbereitung für die Entzagung und den Eintritt in das monastische Leben beschrieben (UD 1).⁵ Jaina-Laien unterscheiden sich von “Andersgläubigen” (*Anyayūthika*) und “weltlichen Personen” bzw. gewöhnlichen Haushältern (*Agārasthita*)⁶ idealerweise dadurch, dass sie eine Reihe von bindenden Gelübden (*Vrata*) übernehmen. Darin ähneln sie den buddhistischen Laien etwa in Burma, Sri Lanka und Nepal.⁷ Als Minimalforderung gilt im Prinzip die Übernahme der *Anuvrata*, der “kleinen-“ oder “partiellen Gelübde,” die sich in ihren ursprünglichen Formulierungen in ĀvS 6, UD 1.13 ff. etc.⁸ an den Wortlaut der *Mahāvrata* in ĀS 2.15 (etc.) anlehnen, deren weniger strenge Anwendungsbedingungen jedoch eine

² Nach Bollée 2010b: 3 “the term *śrāvakācāra* is only used by the Digambaras.” Die Unterscheidung selbst wird auch von den Śvetāmbara aufrechterhalten.

³ Williams 1963/1983: xvi.

⁴ “It seems that in those olden days the intellectual elite of the Aryan community was divided precisely over the question whether a householder can possibly lead a pious life. The Brahmin authors came out with an answer of the affirmative, the monastic orders like those who composed our texts with an answer in the negative” (Dixit 1978: 33).

⁵ Nach Ohira 1994: sind die entsprechenden alten Textpassagen spät-kanonisch:

“The Arigic story texts which are composed for the lay audience share the same fourth-fifth stages. In reality, the lay rules of conduct still continue to develop in the post-canonical period.”

Dies kommt auch im Konzept der “Entzagungsstufen der Laien” (*Upāsaka-/Śrāvaka-Pratimā*) zum Ausdruck (ĀD 6, UD 1.70-71 etc.), das Bruhn 2003: 56-9, 2012: 23 untersucht hat. Zu den post-kanonischen Entwicklungen siehe Williams (1963), Bruhn (1997-1998) und Kapitel 6.2.1 & 10.1.2.

⁶ Schubring 1935 §§ 149, 162: 168, 179.

⁷ Spiro (1970) 1982: 217, Gombrich 1971: 325, Gellner 1992: 227.

⁸ Siehe Bruhns 2003: 70-3 implizite relative Datierung.

abgemilderte Form asketischen Verhaltens ermöglicht (Kapitel 5.1.3-4). Jaina-Laien stehen durch ihre moralischen Reinheitsgebote in direkter Statuskonkurrenz zu den brahmanischen Haushältern; ähnlich wie die buddhistischen Brahmanen der Vajrācārya in Nepal oder die Ritualspezialisten unter den Laien im Nordosten Thailands, die gleichsam die Rolle der Hof-Brahmanen übernehmen, die beim klassischen rituellen Selbstopfer des Königs assistieren.⁹

Der (christliche) Begriff des “Laien” ist streng genommen der Jaina-Tradition fremd, wie Hoernle (1888/1989: 1 Fn. 1) feststellt. Er ist an ihn von außen herangetragen worden, zum Zwecke der griffigen Übersetzung des Wortes *Upāsaka* (Pkt. *Uvāsaga*), welches in den Jaina-Texten zur Bezeichnung derjenigen Anhänger *Mahāvīras* verwendet wird, die der Welt (noch) nicht entsagt haben. *Upāsaka* bezeichnet die “Diener” oder “Verehrer” der *Śramaṇa*:

“An *uvāsaga* (Skr. *upāsaka*) is a person, who has become a follower of *Mahāvīra*, without however, renouncing the world and taking the monastic vows peculiar to Jainism. He takes on himself a certain set of vows, which while distinguishing him as a ‘believer’ or servant of *Mahāvīra*, are not inconsistent with his remaining an ordinary member of society” (ebd.).

Diejenigen Haushälter (*Grhapati*), die den Predigten der Jaina-Mönchen zuhören und ihnen dienen, werden heute meist *Śrāvaka* (Hörer) bzw. *Śrāvikā* (Hörerin) genannt (S. 3 Fn.7, S. 6 Fn.10). Ein weiterer, heute selten verwendeter Ausdruck ist *Deśa-Virata* (Pkt. *Desa-Viraya*) (TS 9.35), “der nur einen Teil [desa] der Hauptgebote einhält” (Schubring 1935 § 163: 180). Die Definition eines Jaina-Laien ist insofern ausschließlich an den funktionalen Kriterien des Zuhörens und Dienens¹⁰ sowie der Praktizierung der kleinen Gelübde festgemacht. Sie ist im Prinzip individualistisch und nicht essenziellistisch. Aus Sicht der Jaina-Dogmatik besteht die Funktion des Laienstandes und der religiösen Regeln für Laien vor allem darin, ein soziales Umfeld zu schaffen, welches den Mönchen und Nonnen die Bedingungen der Möglichkeit der Erlösung verschafft: “the aim of *śrāvakācāras* is to ensure that the environment is created in which the ascetic may be able to travel the road of *mokṣa*” (Williams 1963/1983: xx).

⁹ Vgl. Hocart 1956, Heesterman 1985, Tambiah 1970: 254, Greenwold 1974: 10123, Lewis 1989:110, 134 Fn. 9, Gellner 1992: 58f.

¹⁰ Siehe SS 2.2.7.5-7.

6.1. Das Ritual der Laieninitiation in den Upāsakadaśāḥ

Die offizielle Transformation eines Haushälters in einen Anhänger (*Upāsaka*) bzw. Hörer (*Śrāvaka*) der Jaina-Mendikanten erfolgt durch eine formelle Initiationszeremonie.¹¹ Spätestens seit dem frühen indischen Mittelalter geschieht dies durch die je individuelle und freiwillige, gänzliche oder schrittweise Übernahme der zwölf Laiengelübde (*Śrāvaka-Vrata* oder *Dvādaśa-Vrata*), sowie durch den Eid der exklusiven Gefolgschaft und Dienerschaft gegenüber dem Leiter einer bestimmten Gruppe von Jaina-Mönchen und Nonnen. Anders als im Buddhismus, wo die meisten Laiengelübde nur temporär (und oft ohne Beisein von Mönchen) übernommen werden,¹² sollen diese beiden Arten von Gelübden lebenslang befolgt werden. Sie können nicht selbst auferlegt werden, sondern müssen durch einen Mönch „gegeben“ werden. Eine Selbstinitiation - und damit: eine pure „Laienreligion“ ohne religiöse „Virtuosen“ - ist somit im Jainismus, jedenfalls in seiner vorherrschenden Form, sowohl bei den Śvetāmbara als auch bei den Digambara ausgeschlossen.

In den *Upāsakadaśāḥ* (*Uvāsagadasāo*) (UD), dem siebten *Āṅga* der Śvetāmbara, dessen Inhalt nicht später als im 5. Jh. n. Chr. kodifiziert worden sein kann - und zwar nicht für eine Hörschaft, sondern für eine Leserschaft -,¹³ wird die Śrāvaka-*Dikṣā* paradigmatisch am Beispiel der Geschichte der Initiation des idealen Haushälters Ānanda (Pkt. Āṇamḍa) und seiner Frau Śivānandā (Pkt. Sivāṇamḍā) geschildert. Die Erzählung von Āandas Initiation und seiner Praktizierung der *Pratimā* - der dogmatisch festgelegten elf Stufen des religiösen Pfades der Laien bis hin zur Stufe der Erlangung des Lebenswandels nach Art des Mönchstums (*Sramaṇa-Bhūta-Pratimā*)¹⁴ - gilt den Śvetāmbara als Paradigma der Laienreligiosität schlechthin. Das folgende Handlungsschema einer idealen Laieninitiation lässt sich dieser Beschreibung entnehmen:

Eine Initiation erfolgt im Anschluss an die tägliche Predigt des Lehrers mit der formellen Bitte eines Zuhörers um die Aufnahme in den Kreis der Schüler (*Sīṣya*) und Diener (*Upāsaka*) des Asketen. Die Versammlung wird außerhalb der Stadt, nicht in ihrem Zentrum abgehalten. In seiner Predigt erläutert der Lehrer – im Falle von Ānanda: Mahāvīra - in der Regel die Vorzüge der Entzagung und der asketischen Lebensweise und

erreicht dadurch idealerweise bei einigen seiner Zuhörer die Einsicht in die Wahrheit der Jaina-Prinzipien (*Samyag-Darśana*). Durch die Kraft der Predigt kann ein Lehrer, nach Ansicht der Jaina, persönliche Anhänger gewinnen. Nicht ohne Grund werden daher die Laienanhänger Śrāvaka genannt. Ähnlich wie bei der *Sādhu-Dikṣā*, allerdings in abgekürzter Form, geht der eigentlichen Initiation eine mehr oder weniger lange Phase von Verhandlungen voraus, in deren Verlauf der „Zuhörer“ die Initiative übernehmen und seinerseits den Lehrer darum bitten muss, ihn als Laienanhänger zu akzeptieren und durch die Übergabe der Gelübde zu initiieren. Als Bedingung seiner Zustimmung verlangt der Lehrer den Nachweis, dass die Kandidaten die Grundlagen des Jainismus verstanden und akzeptiert haben. Dies geschieht konventionell durch ein öffentliches Glaubensbekenntnis von Seiten der Initianden. Die Betonung des Verstehens der Bedeutung der religiösen Lehren und Praktiken unterscheidet dabei die Jaina radikal von den Hindu. Sie setzt einen relativ hohen Grad der religiösen Bewusstheit auf Seiten der Kandidaten voraus. Es ist daher nicht verwunderlich, dass in dem konventionalisierten Bekenntnis des Glaubens (*Śraddhā*) fast ausschließlich Angehörige der oberen Klassen, die, wie Ānanda, z. B. Hausdiener haben (UD 1.59), als typische Anhänger der Jaina-Lehre genannt werden:¹⁵

“I believe, Reverend Sir, in the Niggantha [Jain] doctrine; I am convinced, Reverend Sir, of the Niggantha doctrine; I am delighted, Reverend Sir, with the Niggantha doctrine; it is so, Reverend Sir, it is exactly so, Reverend Sir; it is true, Reverend Sir; it is what I desire, Reverend Sir; it is what I accept, Reverend Sir; it is what I desire and accept, Reverend Sir; it is really so as you have declared it. Still, though acknowledging this, many kings, princes, nobles, governors, mayors, bankers, merchants and others have, in your presence, O beloved of the devas, submitted to the tonsure, renounced the life of a householder, and entered the monastic state, I cannot do the same and, submitting to the tonsure, (as above, down to) enter the monastic state. But I will, in your presence, O beloved of the Devas, take on myself the twelvefold law of a householder, which consists of the five lesser vows and the seven disciplinary vows. May it so please you, O beloved of the Devas; do not deny me!” (UD 7.210).

Wenn der Lehrer erkennt, dass ein Bittsteller zwischen dem wahrhaft Lebendigen (*Jīva*) und dem Leblosen (*Ajīva*) zu unterscheiden vermag,¹⁶ stimmt er der Bitte

¹¹ Auch bei den Hindu-*Sampradāya* werden heute zwei Initiationsrituale abgehalten: eine Initiation für die Laienanhänger und eine für die Asketen (Miller & Wertz 1976: 84 f.).

¹² Spiro (1970) 1982: 234ff., Gombrich 1971: 64ff., Gellner 1988: 42ff.

¹³ Norman 1991: 32f., Dixit 1978: 65.

¹⁴ Siehe Kapitel 6.2.1.

¹⁵ Norman 1991: 37.

¹⁶ Der Originaltext bietet nur den Ausdruck *Abhīgaya-jīvājīvenām*, er hat den „Unterschied zwischen Besiegeltem und Unbesiegeltem verstanden“ und spricht nicht von der Erlan-

zu und „gibt“ den Kandidaten die beiden grundlegenden Arten von Gelübden, durch deren Einhaltung sie das diskriminierende Wissen verbessern, zu ihren Gunsten in die Praxis umsetzen und anerkannte Laienmitglieder des *Caturvidha-Samgha* werden können (UD 1.44): (a) die zwölf Śrāvaka-Vrata, und (b) das Gebot, ausschließlich den Jaina-Mönchen und -Nonnen zu Diensten zu sein, jedoch keinesfalls „heterodoxe“ Lehrer (*Para-Pāṣāṇḍa*) zu preisen, zu versorgen oder auch nur anzusprechen. Diese beiden Gelübde thematisieren also einmal einen individuellen „Verhaltenskodex“ und zum anderen einen sozialen „Verehrungskodex.“

(a) Die Śrāvaka-Vrata werden zuerst übernommen. Dies erfolgt in einer längeren Zeremonie, in deren Verlauf, den *Upāsakadasāḥ* zufolge, jedes einzelne der zwölf Laiengelübde erlernt und gelobt wird. Anschließend erläutert der Asket (*Śramaṇa*) die fünf (kanonisch fixierten) typischen Übertretungen (*Aticāra*), die jedem dieser Gelübde korrespondieren und die es zu vermeiden gilt, wenn ein spiritueller Fortschritt erreicht werden soll. Die Śrāvaka-Vrata und *Aticāra* beziehen sich ausschließlich auf die Regulierung des Verhaltens eines Individuums. Sie haben sich substantiell bis heute nicht verändert und werden im nächsten Abschnitt im Einzelnen diskutiert.

(b) Der soziale Aspekt der Mitgliedschaft im vierfachen *Samgha* wird durch die Übernahme der zwölf Gelübde jedoch nicht berührt. Daher nimmt der Lehrer den Kandidaten noch ein weiteres „formelles Versprechen“ ab, nämlich das Gelöbnis der exklusiven Verehrung und Dienstbarkeit gegenüber den Jaina-Asketen, hinsichtlich Nahrung, Kleidung, Unterkunft, Ausrüstungsgegenstände und Medizin:

“Truly, Reverend Sir, it does not befit me, from this day forward, to praise and worship any man of a heterodox community, or any of the devas of a heterodox community, or any of the objects of reverence of a heterodox community; or without being first addressed by them, to address them or converse with them; or to give them or supply them with food or drink or delicacies or relishes; except it be by the command of the king, or by the command of any powerful man, or by the command of a deva, or by the order of one's elders, or by the exigencies of living. On the other hand it behoves me, to devote myself to providing the Samaṇas of the Niggantha faith with pure and acceptable food, drink, delicacies and relishes, with clothes, blankets, alms-bowls, and brooms, with stool, plank, and bedding, and with spices and medicines” (UD 1.58).

Dieses Versprechen ist entscheidend für die Möglichkeit des Aufbaus von organisierten Jaina-Laiengemeinden, insofern hier einerseits die elementaren Dienstpflichten der Laien gegenüber den Asketen fixiert und andererseits Beziehungen zu rivalisierenden Sekten, von Ausnahmen abgesehen, ausdrücklich unterbunden werden. Die formelle Inkorporation in den *Samgha* ist somit per Gelübde vollzogen worden.

Die Mitgliedschaft ist eher kategorial als sozial, denn sie ist in erster Linie an die individuelle Erfüllung bestimmter Verhaltensbedingungen geknüpft und nicht an ein gemeinsames Zusammenleben und/oder die Teilnahme an einem kollektiven Ritual. Die einzigen sozialen Beziehungen, die ausdrücklich hervorgehoben werden, sind die exklusiven, asymmetrischen Dienstleistungs- und Verehrungsbeziehungen zu den „Śramaṇa“ bzw. „Nirgrantha.“ Von einer Vergemeinschaftung im Sinne des Eintritts in eine Laiengemeinde und von einer Spezifizierung besonderer Beziehungen der Laien untereinander und zu anderen sozialen Gruppen ist in den *Upāsakadasāḥ* keine Rede. Der systematische Aufbau sozio-religiöser Institutionen liegt strenggenommen außerhalb der Interessen des Jaina-Dharma und war, historisch gesehen, erst späteren Zeiten vorbehalten (19.-20. Jh.). Der Begriff *Dharma* wird dementsprechend von Jaina-Laien doppelsinnig verwendet: einmal im gewöhnlichen, hinduistischen Sinne, als geburtsständisch bestimmte (sozio-religiöse) Pflicht, und zum anderen, funktional, zur Bezeichnung der Verhaltensstandards, durch deren Umsetzung, nach der Lehre der Jaina, allein religiöser Verdienst (*Puṇya*) akkumuliert bzw. *Karman* vernichtet (*Nirjara*) werden kann.¹⁷ Die ideale „Laiengemeinde“ setzt sich also, laut Śvetāmbara-Kanon, aus einer selbst-selektiven Gruppe von Personen zusammen, die sich je individuell, zusätzlich zu ihren jeweiligen sozialen Bindungen, durch Gelübde an eine bestimmte Lebensweise und an eine Gruppe von Wandermönchen unter der Leitung eines Lehrers gebunden haben, ohne dass darüber hinaus eine formale Organisation der Laien untereinander existieren würde.

Im Anschluss an die Übernahme der Gelübde erklärt der Lehrer deren Bedeutung und Anwendungsweise im Einzelnen und beantwortet verschiedene Fragen der neu initiierten Śrāvaka bzw. *Upāsaka*. Die Laieninitiation endet schließlich genau so wie der Besuch des Versammlungsortes begonnen hat, nämlich mit der *Tikkhutto-Vandana* (die dreifache Umkreisung des *Guru* von rechts nach links), der Verehrung des Lehrers (UD 1.58f.). Die entscheidenden Handlungssequenzen der Laieninitiation sind demnach:

gung des „rechten Glaubens“ (*Samyag-Darśana*) durch diskriminierende Einsicht.

¹⁷ Tulsī 1949/1985b: 69f., Schubring 1955: 318, 155ff.

1. Baden
2. Kleiderwechsel
3. Schmücken
4. Gang zum Versammlungsort
5. Dreifache Umkreisung und Verehrung des Lehrers (*Trikṛtvās-Vandanā*)
6. Hören der Predigt (*Pravacana*)
7. Verständnis (*Abhigata*) der Differenz von *Jīva* und *Ājīva* & Glaubensbekenntnis (*Śraddhā*)
8. Bitte um das Auferlegen der zwölf Haushältergelübde (*Dvādāśavidha Grihi-Dharma*)
9. Fünffache Entzagung (*Pratyākhyāna*) unter Betonung einzelner Aspekte des *Aparigraha-Vrata*
10. Erläuterung der typischen Überschreitungen (*Aticāra*) der *Anuvrata*, *Guṇa-Vrata* und *Śikṣā-Vrata*
11. Komplette Erlangung der zwölf fachen Laientugenden (*Dvādāśavidha Śrāvakadharma*)
12. Versprechen (*Abhigraha*) exklusiver Anhängerschaft & Nichtunterstützung Andersgläubiger (*Anyayūthika*)
13. Dreifache Umkreisung und Verehrung des Lehrers (*Trikṛtvās-Vandanā*)

Im Anschluss an die Beschreibung der Initiation schildert Upāsakadaśāḥ I.70-71, wie Ānanda den Pfad der elf *Pratimā* beschreitet und zusätzlich sogar das rituelle Todesfasten (*Sallekhanā*) durchführt - mit der Aussicht, zunächst als Gott und anschließend als ein Mönch wiedergeboren zu werden, der die endgültige Erlösung (*Mokṣa*) erlangen wird.

6.1.2. Die zwölf Gelübde für Laien (Śrāvaka-Vrata)

Die nun näher zu betrachtenden Śrāvaka-Vrata bilden das Grundgerüst des (Śvetāmbara-) Jaina-Kodex für Laien, so wie er von den Mönchen vorgeschrrieben wurde.¹⁸ Dieser Kodex ist ein integraler Bestandteil der kanonisierten Schriften (*Āgama*) der Śvetāmbara. Wie Williams (1963/1983: 55-64) und Bruhn (2003: 81, 63, 70) gezeigt haben, wurden die sieben Laiengelübde, welche die älteren fünf *Anuvrata* ergänzen, nicht standardisiert. Die bekannteste und wohl früheste Erwähnung der zwölf Gelübde findet sich in den *Upāsakadaśāḥ*, dem siebten der elf *Āṅga* der Śvetāmbara. Neben den zwölf Gelübden (*Vrata*) werden dort auch Informationen zu deren je fünf typischen Transgressionen (*Aticāra*) und Erläuterungen zur praktischen Funktionsweise der Gelübde durch eine Reihe von beispielhaften Geschich-

ten (*Kathā*) gegeben.¹⁹ Dieses Darstellungsschema ist dem der buddhistischen *Jātaka* verwandt.²⁰ Darüber hinaus haben die Listen der Laiengelübde in Uvav 57, im ĀvS und in TS 7.1-2, 7.16-32 eine prominente Rolle in der Geschichte der Śvetāmbara gespielt.

Die zwölf Śrāvaka-Vrata setzen sich im Einzelnen aus acht negativ und vier positiv formulierten Gelübden zusammen. Die negativen Gelübde sind die fünf *Anuvrata* (die kleinen Gelübde) und die drei *Guṇa-Vrata* (die qualifizierenden Gelübde), die positiven Gelübde sind die vier *Śikṣā-Vrata* (die disziplinierenden Gelübde). Die Śrāvaka-Vrata und ihre Variationen (*Guṇa-Vrata* und *Śikṣā-Vrata*) in der Jaina-Literatur sind ausführlich von Williams (1963/1983: 55172) diskutiert worden. Bei Jaini (1979: 187) findet sich die folgende Liste, die mehr oder weniger repräsentativ ist für die Klassifikation der zwölf Śrāvaka-Vrata der Śvetāmbara und in anderer Form auch in Upāsakadaśāḥ 1.1258 vorliegt. Siehe auch Tulsi (1949/1985b: 117-19):

Die zwölf Śrāvaka-Vrata

- (a) Die fünf *Anuvrata* (die kleinen Gelübde)
 1. *Ahiṃsā-Vrata* - keine mehrsinnigen Lebewesen verletzen
 2. *Satya-Vrata* - nicht lügen
 3. *Asteya-Vrata* - nicht stehlen
 4. *Brahmacarya-Vrata* - keinen illegitimen Sex haben
 5. *Aparigraha-Vrata* - Einschränkung der Besitztümer
- (b) Die drei *Guṇa-Vrata* (die qualifizierenden Gelübde)
 1. *Dig-Vrata* - räumliche Einschränkung der Aktivitäten
 2. *Bhogopabhoga-Vrata* - Einschränkung der Genuss bereitenden Objekte (Nahrung, Kleidung etc.)
 3. *Anarthaḍaṇḍa-Vrata* - Vermeidung unheilbringender beruflicher Aktivitäten
- (c) Die vier *Śikṣā-Vrata* (die positiv disziplinierenden Gelübde)
 1. *Sāmāyika-Vrata* - Gelübe der Gewaltlosigkeit für einen kurzen Zeitraum (Meditation etc.)
 2. *Deśāvakāśika-Vrata* - weitere räumliche Einschränkung der Aktivitäten
 3. *Poṣadhopavāsa-Vrata* - Fasten etc. an den acht monatlichen Feiertagen
 4. *Dāna-Vrata* - den Asketen Almosen geben: insbesondere Nahrung, Unterkunft, Medizin & Bücher

¹⁹ Die typischen Überschreitungen sind in UD 21-77 aufgelistet. Siehe Hoernle 1888/1989, Jaini 1979: 186.

²⁰ Hertel 1922: 7.

Als zusätzliches Gelübde kann noch das *Sallekhanā-Vrata*, die nicht obligatorische, jedoch empfohlene Praxis des Todesfastens auf dem Sterbebett übernommen werden (ebd.).²¹

Die *Upāsakadaśāḥ* beschreiben die Gelübde und Regeln für einen Jaina-Laien sowie ihre Anwendungsbedingungen und bilden insofern das Gegenstück zum *Ācārāṅga* (Āyāra II), in dem die Gelübde und Verhaltensregeln für die Jaina-Mönche und -Nonnen festgelegt sind.²² Die Tatsache, dass die Zahl der minimalen Restriktionen für Laien (zwölf) die der Mönche (fünf) übersteigt, hängt mit der “größeren Vielseitigkeit des bürgerlichen Lebens, in dem der Laie noch steht” zusammen (Schubring 1935 § 170: 187). Hierdurch werden auch die vielen, schon in den *Upāsakadaśāḥ* genannten Ausnahmeregeln verständlich. Die Zahl der grundlegenden Gelübde, die für eine soziale Kategorie als notwendig erachtet wird, steht im Jainismus generell in einem umgekehrten Verhältnis zur beobachtbaren “Reinheit des Verhaltens.” So zumindest erklärt Mahāvīra in einem in Utt, 23.2526 beschriebenen Disput mit Keśin, dem Führer der Anhänger Pārśvas (des 23. Tīrthaṅkara und Mahāvīras Vorgänger), den Unterschied zwischen den vier von Pārśva gelehrteten Gelübden und dem zusätzlich von ihm selbst festgelegten fünf Gelübden. Ein abgewandeltes viertes und ein zusätzliches fünftes Gelübde waren seiner Ansicht nach notwendig aufgrund der zunehmenden Disziplinlosigkeit innerhalb der monastischen Ordnung seit der Zeit des ersten Tīrthaṅkara.²³ Die der späteren Erklärung der Missstände unterliegende Logik ist entropisch. Ähnlich wie in anderen südasiatischen Kosmologien wird im klassischen Jainismus davon ausgegangen, dass zu Beginn eines jeden regressiven kosmischen Zyklus eine Gesellschaft perfekter Menschen existiert, die, dem Grade ihrer Vollendung entsprechend, ohne jede äußerlich-disziplinierenden Regeln auskommt.²⁴ Die in Gruppen lebenden Jaina-Mönche (*Sthavira-Kalpa*) können den Grad der Perfektion der ersten Menschen zwar ebenfalls erlangen (und übertreffen), jedoch nur durch Befolgung äußerer Regeln.

²¹ Die Digambara fügen den zwölf Gelübden noch acht *Mūlaguṇa* (grundlegende Einschränkungen) hinzu: kein Fleisch, Alkohol, Honig oder fünf Arten von Feigen essen etc. (Jaini 1979: 166ff., Settar 1989).

²² Hoernle 1888/1989: xii.

²³ “The first saints were simple but slow of understanding, the last saints prevaricating and slow of understanding, those between the two simple and wise; hence there are two forms of law. The first could but with difficulty understand the precepts of the Law, and the last could only with difficulty observe them, but those between them could easily understood and observe them” (Utt, 23.2526).

²⁴ Vgl. Tambiah 1977: 918 für Parallelen im Buddhismus.

Im indischen Mittelalter wurde die in den *Upāsakadaśāḥ* vorgezeichnete Rahmenstruktur der *Vrata* und *Pratimā* durch neue, in der Āvaśyaka- und Šrāvakācāra-Literatur festgeschriebene, rituelle Handlungssysteme zu den umfassenden religiösen Systemen der heutigen Šrāvakācāra ausgebaut. Die dort nach dem Vorbild der hinduistischen *Dharmaśāstra* und *Purāṇa*²⁵ konstruierten rituellen Regeln und Mythen werden heute noch von den Mūrtipūjaka- und Bisapanthi-Jaina, vor allem im Kontext von Tempelriten (*Pūjā* etc.) genutzt. Williams (1963/1983: xvi) argumentiert - angesichts der mittelalterlichen Herkunft der Šrāvakācāra-Literatur und ihrer missionarischen Zweckbestimmung -, dass sich der Jainismus erst hier “von einer Philosophie (*Darśana*) in eine Religion transformierte” und das in der kanonischen Literatur - mit Ausnahme des UD - vorherrschende “Schweigen” über den Laienstand überwunden hat:

“In the early period of Jainism the Šrāvakācāra was [...] of minimal importance, and as it has grown progressively in significance various expedients have had to be adopted to make up for the silence of the canonical texts. The corpus of the lay doctrine is in fact a creation of the medieval period.”

Williams’ These ist aber insofern nicht überzeugend, als er den Unterschied zwischen einem religiösen und einem philosophischen System am Kriterium der Existenz eines populären Tempelritualismus festmacht (ebd.). Spätere Reformsektoren lehnen entweder jegliches Ritual mit Hilfe materieller Objekte ab, oder folgen auf sozialer Ebene den hinduistischen *Samskāra*, ohne dass der Gemeinschaftscharakter der Laienanhänger dieser Sekten dadurch beeinträchtigt wird. Inhaltlich bietet die Šrāvakācāra-Literatur, abgesehen von einer Vielzahl ritualistischer Details, wenig Neues gegenüber den *Upāsakadaśāḥ*, deren Existenz dafür spricht, dass schon vor der Blütezeit des Jainismus im indischen Mittelalter etablierte Verfahren der praktischen Einbindung der Laien in den “vierfachen” *Samgha* institutionalisiert waren. Obwohl viele, speziell die Laien betreffenden Texte spät-kanonisch zu sein scheinen, ist nämlich die Rolle von Haushältern schon für die Frühzeit der Jaina-Tradition belegbar.²⁶ Bruhn (2003: 43) lokalisiert die früheste Erwähnung der *Aṇuvrata* in Sū 2.6.6.

Der Grund für das “Schweigen” des Jaina-Kanons über einen Kodex für Jaina-Laien, von dem Williams spricht - sei es in den *Upāsakadaśāḥ* oder in den Šrāvakācāra - liegt anderswo. Die Šrāvakācāra-Texte beziehen sich nämlich, genau wie der monastische Ver-

²⁵ Williams 1963/1983: xi, Dixit 1978: 66f.

²⁶ Siehe zuletzt More 2014.

haltenskodex, allein auf die Disziplinierung des Verhaltens eines Individuums. Soziale Regeln für Jaina-Laien und Erwähnungen ihrer Leistungen finden sich im Śvetāmbara-Kanon nicht, auch wenn vor allem in der legendarischen narrativen Literatur häufig von der Existenz von *Poṣadha-Śālā* (Pkt. *Poṣāha-Śālā*)²⁷ und dem gemeinsamen Bau von Schreinen und Tempeln und der Vorbereitung von Ritualen von den Göttern und den Laien berichtet wird.²⁸

“Von Leistungen des Laien zum Wohl des Ganzen hören wir im Kanon nichts, also nichts von der Stiftung eigener Versammlungs- und Rasthäuser, wie die heutigen *dharma-śālā* und *upāśraya* es sind, geschweige denn von Tempeln oder Jina-Figuren” (Schubring 1935 § 163: 180).²⁹

Williams (1963/1983: xvii) lässt unbeachtet, dass der Entfaltung des religiösen Grundkodex für die Jaina-Laien - der sich per Definition ausschließlich auf die spirituelle Entwicklung eines Individuums bezieht - implizite Grenzen gesetzt sind, und dass er daher der Ergänzung durch sekundäre, soziale Kodizes bedarf. In der monastischen Sphäre wird diese Aufgabe durch die *Cheda-Sūtra* und die spezifischen Ordensregeln bzw. *Maryādā* geleistet. Soziale Regeln und positive Beispiele moralischer Handlungen eines Laien sind in frühen Jaina-Schriften dagegen vor allem in Erzählungen exemplifiziert worden.³⁰ Der Grund dafür mag in der Überlegung bestanden haben, dass die Fixierung einer ganz bestimmten Sozialform für die Laienschaft angesichts des kontinuierlichen sozialen Wandels für das Überleben der monastischen Organisationen und damit für den Jainismus insgesamt gefährlich gewesen wäre. Weil die Formen der sozialen Organisationen der Laien in den Texten nicht präzise fixiert wurden, kann die Organisation der Laiengemeinden verschiedenste Sozialformen annehmen, die alle ihre eigenen spezifischen Regeln besitzen: z.B. das *Bhāttāraka*-System, die *Jāti-Pañcāyat*, oder moderne religiöse Vereinigungen (*Sabhā*, *Samāja* oder *Samgha*). Selbst die Sektenzugehörigkeit betrifft nicht alle Handlungskontexte eines Individuums gleichermaßen, sondern nur eine von mehreren, überlappenden Persönlichkeitsdimensionen. Eine homogene Gemeinde von “Jaina-Laien” existiert daher nur in der kommunalistischen Imagination moderner Politiker.

²⁷ Viy₂ 12.1, UD₂ 1.66, nach More 2014: 156 Fn. 135, 255, 326, 334.

²⁸ Dixit 1972: 10, in More 2014: 20 Fn. 31, 330, Dundas 1997b, 2006b. Siehe die von Bühler 1887b etc. und Lüders 1912a, b, 1961 studierten und vor allem in den Bänden der *Epigraphia Indica* publizierten frühen Inschriften, insbesondere aus Mathurā.

²⁹ Ebenso Dixit 1978: 69, More 2014: 20 Fn. 31.

³⁰ Dixit 1978: 70.

6.1.2.1. Gelübde und Handlungsraum

Zum Verständnis der Logik der Jaina Laien-Gelübde ist das oben eingeführte theoretische Konzept des Handlungsraumes nützlich, welches im Begriff *Kṣetra* (Feld) ein Jaina-Äquivalent hat. Alle zwölf Gelübde zielen nämlich, in je unterschiedlicher Weise, auf die Selbstbeschränkung des äußeren und inneren Handlungsraumes eines Individuums, d.h. der Sphäre möglicher Gewalt, durch die progressive Reduktion individueller Aktivitäten und Interaktionen mit der Umwelt, zwecks einer quantitativen Reduktion von *Karman* produzierenden Handlungen. Die schematische Struktur insbesondere der *Guṇa-Vrata* und der *Śikṣā-Vrata* impliziert dabei nicht nur spezifische Berufsfelder, wie unter anderen Schubring (1935 § 170: 188) und Williams (1963/1983: xxii, 122) feststellen, sondern auch eine spezifische Klassenstruktur, insofern sie den Erlösungspfad als eine meritokratische Statusordnung konstruiert, “followed only by the highly selected few” (Jaini 1979: 188).³¹ Wie die folgenden Erläuterungen zeigen, findet diese latente, in der rituellen Form der *Vrata* implizite Klassenstruktur ihren positiven Ausdruck in den ergänzenden Erläuterungen der *Vrata* und in den Sub-*Vrata*, durch welche Betätigungsfelder relativ präzise abgegrenzt werden.

Die der folgenden Darstellung zugrundeliegende These ist, dass die Jaina-Asketen (Laienasketen und Mendikanten) durch die rituelle Einschränkung des Gebrauchs bestimmter Objekte oder der Durchführung bestimmter Handlungen, auf negative Weise Räume möglichen Handelns abstecken.³² Die Grenzen möglichen Handelns werden durch die Verwendung bestimmter Kriterien indirekt spezifiziert und somit ein hohes Bewusstsein ungenutzten Handlungspotentials

³¹ Vgl. Norman 1991: 37, Cort 1991a: 398, vgl. M. Weber 1916-17, Spiro 1970/1982: 283, 293 Fn.17.

³² Vgl. Williams 1963/1983: 140. Hinsichtlich ihrer Methode der bloß negativen Determinierung der Bedingungen möglichen Handelns ähneln die Einschränkungen der Jaina dem Crow Omaha-System in der Interpretation von Lévi-Strauss (1984). Die Crow Omaha-Systeme, so schreibt er, sind “das Bindeglied zwischen den elementaren Strukturen und den komplexen Strukturen der Verwandtschaft. Sie gehören zu den elementaren Strukturen, insofern sie Ehehindernisse in soziologischen Termini formulieren, und zu den komplexeren Strukturen, insofern der Charakter des Allianznetzes auf dem Zufall beruht, ein indirektes Ergebnis der Tatsache, daß die einzige festgelegten Bedingungen negativ sind. Um auf eine Unterscheidung zurückzukommen, die wir bereits erwähnten, können wir sagen, daß sie, wie es bei allen elementaren Strukturen der Fall ist, zwar ein mechanisches Modell auf der Ebene der Normen fordern, sich jedoch, wie bei den komplexen Strukturen zu beobachten, auf der Ebene der Tatsachen mit einem statistischen Modell begnügen” (S. 37).

und somit der Handlungsfreiheit erzeugt. Die diesem Verfahren zugrundeliegende Vorstellung ist, dass selbst kleine, "keimhafte" Formen der Selbstbeschränkung indirekt, d.h., wenn die Schranken lang genug beachtet werden, enorme psycho-physische und indirekt auch soziale Konsequenzen nach sich ziehen können. Wie Lévi-Strauss (1984: 98) im Gefolge von Durkheim feststellte, impliziert "jedes Verbot zugleich eine Vorschrift." Jede freiwillige Einschränkung erzeugt einen Bereich unausgeschöpfter Möglichkeiten.³³ Der funktionale Wert von Selbsteinschränkungen besteht ihm zufolge in der Erzeugung von Distanz und der kognitiven Austauschbarkeit der in dieser Weise determinierten Objektbereiche (S. 640). Zugleich wird durch den Akt der Selbstbeschränkung die Entität oder der Gesichtspunkt konstituiert, von dem aus betrachtet die Unterscheidung vorgenommen wird und welcher als nicht austauschbar gilt (im Jainismus zuletzt die Seele).³⁴ Entscheidend ist, dass die Limitationskriterien - auch wenn sie scheinbar banal sind, wie z.B. die Einschränkung des Zähneputzens, des Badens etc., von den Jaina offenbar auch als symptomatisch für bestimmte religiöse und soziale Prozesse interpretiert und im Hinblick auf erwünschte, potentielle Folgewirkungen der Regelbeachtung strategisch gewählt werden.

Der Akt der Selbstbeschränkung scheint uns hier eine Form der Potentialisierung bzw. der Kondensierung sozio-kosmischer Kräfte (Bedeutungs- und Handlungsmöglichkeiten) zu sein, in dem Sinne, dass durch den selbst-referentiellen Akt der "Schließung," der Selbstobjektivierung, zugleich die Möglichkeit einer weiteren Öffnung auf einer höheren Ebene qua Autopoiesis gewonnen werden kann.³⁵ Die gelegentlich nachweisbare emische Vorstellung von einer Homologie zwischen der Struktur des Kosmos und der Persönlichkeitsstruktur ist in dieser Hinsicht signifikant.³⁶

³³ Zur Logik der freiwilligen Selbstbeschränkung aus der Sicht der Transzentalphilosophie siehe Fichte 1794. Zur Potentialisierung siehe Luhmann 1990: 202f. Siehe auch Scholz' 1982: 21f. (siehe auch Kapitel 12) Interpretation der mit dem Luhmannschen Theorem der "Reduktion von Komplexität" durch "die Figur des Sich-Zurückhaltens eines Vermögens," des "Dahingestellt-sein-lassen[s]," verknüpften handlungsasketischen Potenzlehre, verstanden als Konstitutionslehre von Sinn (= Überschuss an Möglichkeiten):

"Wenn Systeme also, Komplexität reduzierend, tätig werden, so bedeutet das: sie überführen Mögliche in Wirkliches, jedoch nie ohne sich den Rückzug aus der so gebildeten, für Wirklichkeit erklärten Struktur, der Verwirklichung des Möglichen in einer oder mehreren Hinsichten, offenzuhalten in das Ensemble des Möglichen und ander Möglichen."

³⁴ Siehe dazu vor allem Simmel 1890, 1900.

³⁵ Man denke an das Jaina-Konzept des *Loka-Puruṣa*. Vgl. auch Lévi-Strauss 1984: 97, Beidelmann 1966: 395, Luhmann 1984.

³⁶ Vgl. Tambiah 1984: 47-9.

In den Augen der Jaina können durch die progressive Einschränkung bzw. Kondensation des äußeren Handlungsräumes innere Energiepotentiale (psychische Kräfte: *Tejas, Siddhi, Leśyā* etc.) akkumuliert werden, durch die auch ein Handeln über große Distanzen hinweg möglich wird.³⁷ Die zugrundeliegende Vorstellung ist, dass allein die universelle Potentialität der Seele und die elementaren Atome physischer Materie substantiell und dauerhaft sind, nicht jedoch die äußere Realität, die bloß als Erscheinungsmodus einer temporären Synthese der geistigen und materiellen Substanzen interpretiert wird.³⁸ Durch die Einschränkung des Feldes des aktuell möglichen Handelns und die Ausweitung des Feldes des potentiellen Handelns *innerhalb* der potentiell alles in der Welt (*Loka*) umfassenden transzendenten Totalität der verkörperten Seele wird somit nichts verloren, sondern im Gegenteil nur etwas gewonnen. Denn durch die progressive Exklusion des partikulären Handelns wird zugleich eine Freisetzung der inneren Potentialität der Seele vollzogen. Es wird gleichsam Platz gemacht für das Nicht-Handeln, als der absoluten Form des Handelns bzw. des Potentialisierens schlechthin.

Die zur sozialen Kategorie der Jaina-Laien gerechneten Individuen unterscheiden sich demnach von gewöhnlichen Menschen dadurch, dass sie zu einem höheren, und anhand der übernommenen Gelübde objektiv messbaren Grade, diese kosmischen Energiepotentiale in sich verdichtet haben ("gutes *Karman*") und daher einen ontologisch höheren Status in der kosmischen Stufenordnung einnehmen bzw. beanspruchen (können).³⁹ Grundsätzlich gilt: je stärker wirkliches Handeln eingeschränkt wird, umso größer wird das Potential möglicher Handlungen.⁴⁰ Dies gilt schon für die elementarsten Śrāvaka-Vrata, wie durch die folgende Diskussion der Funktionsweise einiger ausgewählter und für das Verständnis der weiteren Darstellung wichtiger Beispiele der *Anuvrata, Guṇa-Vrata* und *Śiksā-Vrata* gezeigt werden soll.

6.1.2.2. Die kleinen Gelübde (*Anuvrata*)

Die Übernahme der *Anuvrata*, die bei den Śvetāmbara auch als *Mūlaguṇa* bezeichnet werden,⁴¹ gilt als Grundvoraussetzung für die Erlangung des lebenslangen Status eines Jaina-Laien und ist für die formelle Initi-

³⁷ Hoernle 1888/1989: 48 Fn. 132, 50f. Fn. 140.

³⁸ Vgl. Tatin und Kumar 1985: 191.

³⁹ Vgl. Young 1958.

⁴⁰ Vgl. Mauss & Hubert 1903/1978: 101.

⁴¹ Williams 1963/1983: 50 bezieht sich auf YŚ 3.130. Siehe Bruhn 2003: 84 zu den andersgearteten acht *Mūlaguṇa* der Digambara, sowie zur Frühgeschichte der *Anuvrata* (S. 70-3).

ation obligatorisch. Mit der Akzeptanz der *Aṇuvrata* erreicht ein Laie die zweite der elf Stufen (*Pratimā*) der idealen spirituellen Entwicklung eines Laien (*Samyag-Darśana* charakterisiert die erste Stufe, *Vrata-Pratimā* die zweite). Die *Aṇuvrata* sind speziell für die Schaffung eines besonderen Standes der Jaina-Laienschaft konzipiert worden und in ihren Anforderungen reduzierte Versionen der *Mahāvrata* der Jaina-Mendikanten. Das erste und letztlich entscheidende der fünf *Aṇuvrata* ist, wie bei den *Mahāvrata* der Mönche und Nonnen auch, das *Ahiṃsā-Vrata* - das Gelübde der Gewaltlosigkeit. Dessen zentrale Bedeutung kommt, wie in Kapitel 1 dargelegt wurde, darin zum Ausdruck, dass aus der Sicht der klassischen Lehre alle anderen Laiengelübde nur als Entfaltungen der Implikationen dieses Grundprinzips gelten.

6.1.2.2.1. Die Einschränkung des materiellen Besitzes (Aparigraha)

Besonders interessant unter den *Aṇuvrata* ist das *Aparigraha-Vrata*, für welches es kein Äquivalent im Buddhismus gibt. Ähnlich wie das *Brahmacarya-Vrata* stimmt es inhaltlich nicht mit dem gleichnamigen Gelübde der Asketen überein, da nicht, wie bei den *Mahāvrata*, allem weltlichen Besitz „entsagt,“ sondern das Eigentum an weltlichen Gütern auf den „aktuellen Besitzstand eingeschränkt“ wird (UD 1.17).⁴² M. Weber (1916-17/1978 II: 212) hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass der Erwerb von Reichtum an sich damit keineswegs verboten ist, „nur das Streben danach, reich zu sein und das Kleben daran.“

Schon in den *Upāsakadaśāḥ* (1.1743) gibt es eine lange Liste von zusätzlichen, spezifizierenden Gelübden des *Aparigraha-Vrata* hinsichtlich der einzelnen Objekte eingeschränkten Gebrauchs, die in der späteren *Śrāvakācāra*-Literatur weiter elaboriert und variiert wurde.⁴³ Diese Liste der Untergelübde des *Aparigraha-Vrata* nimmt den bei weitem größten Raum in der Darstellung der Initiation Āandas (siehe Kapitel 6.1) ein. Wie das folgende Beispiel eines Untergelübdes zum Gelübde des Nicht-Besitzergreifens zeigt, scheint dies damit zusammenzuhängen, dass von den Mönchen insbesondere *Kṣatriya* und *Vaiśya* als potentielle Zuhörer und Anhänger ins Auge gefasst wurden, also Angehörige der weltlichen sozialen Eliten (im frühen indischen Mittelalter). Die besondere Betonung des *Aparigraha-Vrata* reflektiert vordergründig vor allem die Bedeutung derjenigen Besitzinteressen, die für sol-

che Gruppen in der Regel im Vordergrund stehen. Dies kann an einem Beispiel verdeutlicht werden. Den *Upāsakadaśāḥ* zufolge übernahm Ānanda das Gelübde in der folgenden Weise:

“Excepting my treasure of four kror measures of gold deposited in a safe place, my capital of four kror measures of gold put out on interest, and my well-stocked estate of the value of four kror measures of gold, I renounce the possession of any other gold, wrought or unwrought” (UD 1.18).

Die Art und Weise, wie diese Einschränkungen formuliert wurden - nicht mehr als 40.000 Rinder, 1000 km² Land (gemessen in Pflügen), 1000 Karren, 8 Boote (UD 1.1821) - zeigt, trotz des legendenhaften Charakters der Erzählung, dass die Gelübde speziell für Angehörige der oberen Klassen, denen Vorbildfunktion zugesprochen wurde, gedacht waren. Die Betonung von beweglichem Eigentum und von Reisen, sowie die mehrfache Differenzierung von ein und derselben Eigentumskategorie in „Eigentum in der Heimat“ und „Eigentum in der Fremde“ legt nahe, dass möglicherweise von vornherein wohlhabende *Vaiśya* als ideale Adressaten dieser Gelübde vorgestellt wurden. Eine ganze Reihe von Gelübden waren mit Sicherheit „designed exclusively for the trading community“ (Williams 1963/1983: 97). Für die These einer Bevorzugung der *Vaiśya* schon unter der frühen Gefolgschaft der Jaina-Mönche spricht auch die Art und Weise der schematischen Charakterisierung des typischen Haushälters in den *Upāsakadaśāḥ*, die allerdings spät-kanonisch zu sein scheinen:

“[T]here was a town [...]. Near it was the Cheiya [...]. Its king was [...]. In it lived the householder [...], who was prosperous. He possessed a treasure of six kror measures of gold [...]. Six herds, each herd consisting of ten thousand head of cattle [...]. His wife was called [...]. At a certain time the Lord arrived [...]” (UD IV.145).

Als typischer Haushälter galt also nicht der König, wohl aber ein Individuum, das reicher war als es die in den Gelübden formulierten Limitationen zulassen. Zu fragen bleibt, ob *Kṣatriya* oder *Vaiśya*, oder beide Klassen gemeinsam, als Adressaten der Gelübde gemeint waren. Ohira (1994: 200) stellt fest, dass Mahāvīras *Kṣatriya*-Herkunft erstmals in JC erwähnt wird, einem Text, dessen Abfassung sie in die letzte kanonische Periode verlegt. Sie vermutet, der Anspruch der Jaina auf einen *Kṣatriya*-Status sei in der Gupta-Zeit aus einem Konflikt mit den wiedererstarkten Brahmanen in der Region um Mathura erwachsen, der eine Massenflucht der Jaina zur Folge hatte. Die Strategie der *Kṣatriyasie-*

⁴² Vgl. Williams 1963/1983: 93, Norman 1991: 34-7.

⁴³ Williams 1963/1983: 93ff.

rung⁴⁴ zum Zwecke der Statuserhöhung ist Bestandteil vieler Ursprungslegenden der späteren Jaina-Kasten, in denen behauptet wird, dass die Vorfahren heutiger Händlerkasten (z.B. der Osavāla, Śrimālī oder Agravāla) einst *Kṣatriya* waren.⁴⁵ In vieler Hinsicht ist *Kṣatriya* eine Residualkategorie. Unter historischen Gesichtspunkten ist die Frage auch deshalb nicht eindeutig entscheidbar. Die *Upāsakadaśāḥ* wurden, wie die Schriften der Jaina-Universalgeschichte überhaupt, im ersten Jahrtausend nach Mahāvīra, also in der Zeit der frühmittelalterlichen Staaten verfasst, in der es schon eine Klasse (durch Könige) befriedeter *Kṣatriya* gab. Der Unterschied zwischen *Vaiśya* und pazifizierten *Kṣatriya* dürfte zu jener Zeit, in der offensichtlich eine Mischökonomie betrieben wurde,⁴⁶ in vielen Fällen nicht sehr groß gewesen sein. Noch im 18. Jahrhundert gab es nachweislich bewaffnete *Baniyā* (*Vaiśya*) in Rajasthan. Das spekulative Ausspielen von "Bürgern" gegen "Kriegern," an dem sich in diesem Zusammenhang selbst M. Weber (1916-17/1978 II: 215f.) - zugunsten der "Krieger" - beteiligt hat, erscheint daher unnötig. Wichtiger als die Unterschiede zwischen Kriegern und Händlern erscheinen ihre Gemeinsamkeiten: vor allem die Orientierung an rationalem Handeln,⁴⁷ und ihre Kritik am vedischen Brahmanismus.

6.1.2.3. Die qualifizierenden Gelübde (*Guṇa-Vrata*)

Die *Guṇa-Vrata* oder "verdienstvollen Gelübde" verschaffen einem Individuum, das die *Anuvrata* befolgt, zusätzlichen Verdienst (*Puṇya*) und können je nach Belieben übernommen werden. Auch sie haben eine lebenslängliche Bindungswirkung und werden nur einmal gelobt.

6.1.2.3.1. Die Vermeidung unheilbringender Aktivitäten (*Bhogopabhoga-Vrata*)

Besonders gerne zitiert werden das *Bhogopabhoga-Vrata*, das Gelübde des Einschränkens der Gegenstände momentanen und wiederholten Gebrauchs, d.h. in erster Linie von Nahrungs- und Genussmitteln, und die dieses Gelübde ergänzende Liste der zu vermeidenden unheilbringenden Aktivitäten (UD 1.22-42,1.51). In der soziologischen Literatur wurde das *Bhogopabhoga-Vrata* für die Tatsache verantwortlich gemacht, dass die meisten

(Śvetāmbara) Jaina - auch heute noch - *Baniyā* (Händler) sind.⁴⁸ Die Śvetāmbara führen in ihren kanonischen Schriften fünf Typen verbotener Nahrungsmittel (*Bhogopabhoga-Vrata ke Pañca Aticāra*) an, zudem fünfzehn verbogene und sieben empfohlene Berufe (*Pāñcadaśa-Karmādāna kī Ālocanā*). Die Digambara besitzen ähnliche Verbote unter anderen Überschriften. Die fünfzehn verbotenen Tätigkeiten ergeben sich aus bestimmten Typen unheilbringender, destruktiver Aktivitäten, d.h. Überschreitungen (*Aticāra*) des *Bhogopabhoga-Vrata*.⁴⁹ Verboten sind nach Upāsakadaśāḥ 1.51:

1. Lebensunterhalt durch Verwendung von Holzkohle (*Aṅgāra-Karman*),
2. Lebensunterhalt durch die Zerstörung von Pflanzen (*Vana-Karman*),
3. Lebensunterhalt durch Verwendung von Karren (*Sakaṭa-Karman*),
4. Lebensunterhalt durch Transportgebühren (*Bhāṭaka-Karman*),
5. Lebensunterhalt durch Hacken und Graben (*Sphoṭa-Karman*),
6. Handel mit tierischen Nebenprodukten (*Danta-Vāṇijya*),
7. Handel mit Lack und ähnlichen Substanzen (Wachs) (*Lākṣā-Vāṇijya*),
8. Handel mit Alkohol und verbotenen Nahrungsmitteln (*Rasa-Vāṇijya*),
9. Handel mit Menschen und Tieren (*Keśa-Vāṇijya*),
10. Handel mit Zerstörung hervorrufenden Gegenständen (*Viṣa-Vāṇijya*),
11. Arbeiten, die Mahlen implizieren (*Yantra-Pīḍana*),
12. Arbeiten, die Verstümmelung implizieren (*Nir-lañchana*),
13. Arbeiten, die den Gebrauch von Feuer implizieren (*Davāgni-Dāna*),
14. Arbeiten, die den Gebrauch von Wasser implizieren (*Saraḥ-Śoṣana*),
15. Arbeiten, die Aufzucht und Pflege implizieren (*Asati-Poṣaṇa*).⁵⁰

Sieben erlaubte Tätigkeiten gibt die Śvetāmbara-Tradition heute zumeist in der folgenden Präferenzordnung an, die nach Williams (1963/1983: 122) auf Ratnaśekharas Werk *Śraddhavidhi* aus dem Jahre 1450 zurückgeht:

⁴⁸ Vgl. M. Weber 1916-17/1978 II: 212, Schubring 1935 § 170, Williams 1963/1983: xxii, 122.

⁴⁹ Jaini 1979: 179. Vgl. Williams 1963/1983: 117, Aery & Mathur 1990: 86f.

⁵⁰ Hoernle 1888/1989: 28-30. Vgl. Williams 1963/1983: 117. Bei den Buddhisten finden sich vergleichbare Listen. Für die modernisierte Liste der Terāpanth-*Anuvrata* siehe Anhang.

⁴⁴ Siehe Kulke 1979.

⁴⁵ Siehe Babb 2004.

⁴⁶ Dundas 1992: 12.

⁴⁷ Vgl. Mannheim 1925/1984: 86.

1. Handel (*Vāṇijya*),
2. Medizin (und Ritual) (*Vidyā*),
3. Landwirtschaft (*Kṛṣi*),
4. Handwerk (*Śilpa*),
5. Tierzucht (*Pāśupālyā*),
6. Dienst an einem Herrscher (*Sevā*),
7. Betteln (*Bhikṣā*).

Die Digambara besitzen eine ähnliche Liste mit fünf erlaubten Tätigkeiten. Die ersten drei stimmen mit Ratnaśekharas Liste überein. Anstelle des Handwerks werden militärische Berufe (*Asi*) genannt (ebd.). Dennoch stimmen die beiden Listen nicht vollkommen überein, vor allem nicht hinsichtlich der landwirtschaftlichen Berufe. Dies kann zwei Gründe haben: Erstens versuchen die Jaina nicht, ein kohärentes System zu schaffen, sondern stellen Listen auf, die je nach Belieben in bestimmten Situationen verwendet werden können. Zweitens waren schon immer viele Anhänger der Jaina Landwirte, und die Liste scheint dieser Tatsache gerecht zu werden.

Interessant an der Śvetāmbara-Liste der erlaubten Tätigkeiten ist nicht nur die Präferenzordnung, von der auch Williams (ebd.) spricht, sondern auch die implizite Kontrastierung von (a) Handel und Betteln, (b) Medizin/Ritual und Herrschaftsdiensten (im Gegensatz zu den Diensten an den Jaina-Asketen), und (c) Landwirtschaft und Tierzucht. Die in einem mittleren Rang verortete Kategorie des Handwerks besitzt keinen Gegenbegriff in der Liste der verbotenen Tätigkeiten. Es wird in der Liste der erlaubten Tätigkeiten offensichtlich ein *Vaiśya*-Ethos implizit mit einem *Kṣatriya/Brahmanen*-Ethos kontrastiert. Brahmanen gelten den Jaina seit jeher als paradigmatische Bettler, die sich vornehmlich mit dem rituellen Tieropfer befassen und den politischen Herrschern dienen.⁵¹ Es zeigt sich allerdings das Bestreben, zwischen verschiedenen Kategorien von *Vaiśya* zu unterscheiden und die Händler als statushöchste Kategorie zu etablieren. Durch diese Klassifikation wurde also der sich zunehmend entwickelnde Gegensatz zwischen "reichen und armen *Vaiśya*" zugunsten letzterer religiös ratifiziert.⁵² Die in der Liste genannten Tätigkeiten der Landwirtschaft und der Tierzucht stehen im Gegensatz zum *Ahimsā*-Gelübde, dessen Befolgung einen Jaina prinzipiell von unmittelbar produktiver Tätigkeit abschneidet, wenn nicht sogar von der "organischen Welt" insgesamt, wie Dumont (1980: 58f.) schreibt.⁵³ Dies prädestiniert "Jaina" für Dienstleistungsberufe.⁷

⁵¹ Vgl. Sangave 1980: 386, Jaini 1985: 87.

⁵² Bhattacharya 1973: 47, Gandhi 1977: 256f.

⁵³ Stevenson 1910: 41, Mahias 1985: 67.

Die in der soziologischen Literatur gängigste These über die praktische Funktion dieser Klassifikationen verbotener und erlaubter Tätigkeiten ist die von M. Weber (1904-5) entwickelte These der Wahlverwandtschaft bzw. Selbstselektion eines spezifischen Anhängerkreises.⁵⁴ Williams (1963/1983: xxii) hat das Argument zusammengefasst:

"Not all Jains are merchants but many merchants happen to be Jains because the qualities highlighted in the ideal layman are also those which generally contribute to success in business, and so a creed of complete otherworldliness has offered a background for the successfully worldly."

Das Argument der Selbstselektion erscheint in dieser anspruchsvollen Form historisch unwahrscheinlich, wenn man die Geschichte des Jainismus mit seinen hochorganisierten, korporativen Laienorganisationen betrachtet, zumal die Gilden, Kasten und Familiennetzwerke, die zu seinem Erfolg beigetragen haben. Die von Williams postulierte Parallele von religiösem und ökonomischem Handeln (ebd.)⁵⁵ entspricht zwar der *Punya*-Lehre der Bilder-verehrenden Sekten,⁵⁶ und den meritokratischen Lehren generell,⁵⁷ es findet sich jedoch für sie keine empirische Bestätigung.⁵⁸ Die Terāpanthī gehen realistischer von einer klaren Trennung von Religion und Ökonomie aus.

Dass diese Listen der verbotenen und erlaubten beruflichen Tätigkeiten tatsächlich zu einer Beschränkung der Mitgliedschaft und der Berufswahl der Laien verwendet werden, zeigen unter anderen die Beschreibungen der jüngsten Versuche der Integration von *Harijan* in Jaina-Gemeinden. Dabei wird deutlich, dass es nicht nur die Laien sind, die, wie M. Weber unter anderen argumentiert, *qua* religiösem Bewusstsein keine Gewalt-implizierenden Tätigkeiten auszuüben bereit sind, sondern dass oft die Asketen selbst eine Politik der selektiven Initiation von Angehörigen bestimmter Berufsgruppen oder Kasten (*Jāti*) betreiben, unabhan-

⁵⁴ Vgl. Sharma 1976: 146, Cottam 1983, Laidlaw 1991.

⁵⁵ Vgl. Laidlaw 1991.

⁵⁶ Flügel 2006c: 92f.

⁵⁷ Weltlichen Erfolg interpretiert die *Karman*-Theorie als Konsequenz vorausliegender Akte der Entsaugung. Siehe dazu generell Laidlaw (1995). Luhmann 1984: 364f. hat das Phänomen generalisiert:

"Zunächst ist davon auszugehen, dass Ansprüche durch Verdienste ausbalanciert sein müssen [...]. An der Semantik von Verdienst/mérite/merit lässt sich demnach auch die Anspruchslage ablesen. Stratifizierte Gesellschaften manipulieren dieses Verhältnis bereits, sie schließen aus Ansprüchen höherer Schichten auf deren Verdienste, und es wird schon als Verdienst gesehen, in der höheren Schicht ein entsprechend gutes (edles) Leben zu führen."

⁵⁸ Flügel 1995-96: 146, 154-7.

gig davon, ob die betreffenden Individuen Vegetarier sind oder nicht. Im Falle der Śvetāmbara-Reformsektionen z.B. wurde lange Zeit explizit festgeschrieben, dass nur *Baniyā* initiiert werden dürfen. Man kann hier nicht von “Wahlverwandtschaft” sprechen, sondern von “strategischer Kooptation.” Die These der positiven ökonomischen Nebenwirkungen des Asketismus der Jaina, parallel zu M. Webers Begriff des durch den Puritanismus geförderten innerweltlichen Asketismus, erscheint deshalb, wie jener, einerseits als unrealistisch, da sie selbst in einer konsequenzorientierten Abschwächung noch zu große Hoffnungen auf genuin religiöse Motive setzt (viele empirische Gegenbeispiele ließen sich anführen), und andererseits als theoretisch naiv, weil sie nicht auf das politische Element in der Geschichte achtet (Stichwort: protestantischer Staat in Europa).⁵⁹

Aufgrund der Fülle der empirischen Belege sollte der Faktor der intentionalen Selektion von potentiellen Anhängern von Seiten der Bettelmönche nicht unterschätzt werden. Einerseits zeigt sich in dem Verfahren des Auferlegens und Akzeptierens von Gelübden, wie (Jaina-) Ethik und (Händler-) Ethos eine bewusste, strategisch gewollte Synthese eingehen. Andererseits ist eine Form “generalisierter Intentionalität” bzw. Gerichtetheit schon dem Konstruktionsschema der Gelübde selbst implizit, wie u.a. noch näher ausgeführt werden wird. Viele der Gelübde können z.B. nur bei Händlern oder Kriegern zu Verhaltensänderungen führen. Das die Einschränkung der geographischen Mobilität betreffende *Guna-Vrata*, also das *Dig-Vrata* (vgl. *Desā-vakāsika-Vrata*), verlangt nur bei Individuen, die - wie Händler oder Krieger - oft reisen, eine wirkliche Verhaltenseinschränkung:

“The importance of the *dig gunavrata* will be seen when one remembers that as merchants, travel is essential for most Jains. Restricting one’s travel, therefore, can result in significant lessening of one’s business contacts, and one’s general interaction with the world” (Cort 1989: 240).⁶⁰

Überhaupt scheinen die zwölf Laiengelübde “clearly oriented towards the situation of a merchant community, where greed and attachment to goods are likely to become major problems” (Jaini 1979: 178). Die Technik der freiwilligen Selbstbegrenzung *a priori* mag dabei

den paradoxen Effekt haben, dass gerade die Handlungssphären gestärkt werden, auf die durch die Entzagungsgelübde und Verbote die religiöse Aufmerksamkeit gerichtet wird.⁶¹ Wie Mauss (1925/1988: 122 Fn. 114) schreibt (der hier das *Mahābhārata* zitiert), “it is in refusing (things) to himself that a man measures them.”⁶² Der Akt der Entzagung generiert aus weltlicher Sicht ein Wertbewusstsein betreffs der Sache, der entsagt (geopfert) wurde - eine spezifische “Beziehung” zu einem Objekt, die durch den Akt der Entzagung des selben gewonnen wird.⁶³ Das Opfern des Begehrrens (*Vitarāga*) und die Bestimmung der Nicht-Konsumierbarkeit eines Objekts verleihen auch dem Entzagenden selbst Wert und lassen komplementär das Objekt der Nicht-Begierde als austauschbar und frei von Personifikationen erscheinen. Entzagung geht einher mit der De-Substantivierung von Objektbeziehungen.

6.1.2.4. Die disziplinierenden Gelübde (*Śikṣā-Vrata*)

Die disziplinierenden Gelübde (*Śikṣā-Vrata*) gelten nicht lebenslang, so wie die *Aṇuvrata* und die *Guna-Vrata*, sondern müssen (ggfs.) täglich erneuert werden. Sie betreffen wiederholt durchzuführende disziplinierende Übungen und werden deshalb nur temporär - zu bestimmten Gelegenheiten - und unter genauer Angabe des Zeitrahmens und der Handlungsabsichten übernommen.⁶⁴ Sie werden von vielen Laien als die “heiligsten” angesehen, da sie als einzige der zwölf *Śrāvaka-Vrata* praxisorientiert und positiv formuliert sind.⁶⁵ Die *Śikṣā-Vrata* thematisieren keine abstrakten Prinzipien, sondern konkrete rituelle Handlungen. Sie empfehlen prinzipiell *Sāmāyika*, *Tapas* und (zusätzlich) *Sallekhanā*, also Formen der temporären Imitation der wichtigsten religiösen Praktiken der Asketen. Inhaltlich unterscheiden sich die *Śikṣā-Vrata* von den *Guna-Vrata* durch eine weitere Einschränkung des Handlungsräums und durch die positive Spezifizierung der zu vermeidenden Aktivitäten.

⁵⁹ Der von Flügel 2000a geprägte Begriff des “Jaina-Protestantismus” drückt anderes aus. Er bezieht sich auf strukturelle Parallelen und konstruiert einen vom Christentum abgekoppelten Idealtyp, der Elemente wie Protest, Laisierung und Textreligiosität umfasst.

⁶⁰ Diese Feststellung trifft jedoch nur einen Teilaspekt. Wichtiger erscheint der Aspekt der Bewertung von “Beziehungen zu anderen” schlechthin, der hiermit kognitiv erzeugt wird.

⁶¹ Vgl. Lévi-Strauss 1984.

⁶² Siehe schon Simmel 1900/1989b: 75.

⁶³ Lévi-Strauss 1984: 150.

⁶⁴ Hoernle 1888/1989: 26 Fn. 65, 33f.

⁶⁵ Jaini 1979: 170, 182.

6.1.2.4.1. Das Deśāvakāśika-Vrata: Handlungsbeschränkung und indirekte Kommunikation

Dies wird besonders deutlich bei der Betrachtung des Unterschiedes zwischen dem *Dig-Vrata* und dem *Deśāvakāśika-Vrata*, da sich beide in verschiedener Weise auf die räumliche Einschränkung des Handlungsfeldes, insbesondere durch eine Limitation des Reisens beziehen (Digambara rechnen das *Deśāvakāśika* daher auch noch zu den *Guṇa-Vrata*):⁶⁶

“By the former a person circumscribes the horizon of his area of living and acting. The limits are distantly drawn in the direction of the several ‘quarters’. By the latter he fixes for his abode a definite, very small spot, within the area previously circumscribed, with the outside of which all communication is absolutely interdicted” (Hoernle 1888/1989: 26 Fn. 65).

Interessanterweise sehen die Jaina in diesem Zusammenhang die Zunahme der Bedeutung von Formen indirekter Kommunikation als umgekehrt proportional zum Grad der Einschränkung des unmittelbaren Handlungsraums. Diese Unterstellung teilen sie mit Lévi-Strauss (1984: 151), der den Wert von Limitationen in der Möglichkeit der freien Herstellung von Beziehungen zu anderen sieht. Dies wird insbesondere deutlich bei den fünf *Aticāra* des *Deśāvakāśika-Vrata*, die ausdrücklich bestimmte Formen der indirekten Kommunikation mit Bereichen der freiwillig ausgegrenzten Welt untersagen (z.B. die Verwendung von Boten, Geräuschen, Gesten) (UD 1.54):

“(i) having something brought from outside (ānayana-prayoga) (ii) sending a servant for something from outside (presya-prayoga) (iii) communicating by making sounds (śabdānupāta) (iv) communicating by making signs (rūpānupāta) (v) communicating by throwing objects (bahya-pudgala-prakṣepa)” (Williams 1963/1983: 140f.).

In möglichen Interpretationen der sozialen Implikationen der *Aticāra* muss beachtet werden, dass Jaina-Mendikanten grundsätzlich keine Medien (Post etc.) benutzen dürfen, und dass Laienanhänger als Boten für die prinzipiell persönlich zu übergebenden, doch offentransportierten Briefe der Asketen fungieren. Die Digambara Jaina thematisieren in diesem Zusammenhang explizit die Möglichkeit der Ausbeutung konversationaler Implikaturen durch indirekte Formen der Kommunikation,⁶⁷ also einer Handlungsform, die

in dem vorliegenden Werk schon mehrfach als eine Schlüsselstrategie der Jaina herausgestellt wurde. Das *Preṣya-Prayoga* wird von ihnen interpretiert als: “causing work to be done by a servant outside one’s self-imposed limits” (nach: Williams 1963/1983: 141); und das *Śabdānupāta*, welches sich auf das willkürliche Erzeugen menschlicher Geräusche bezieht (Schneuzen, Husten etc.) als “attracting the attention of men working outside in the hope that they will understand and do what is required of them without delay” (ebd.). Im letzteren Fall wird also ein Auftrag nicht mehr direkt ausgesprochen, sondern es wird erwartet, dass die betreffenden “Hörer” der Geräusche die gewünschten Schlussfolgerungen ziehen und die Intention des die Geräusche Machenden in die Tat umsetzen. All dies ist aus der Theorie der konversationalen Implikatur wohlbekannt. Doch wenn dieses Verhalten ausdrücklich als eine Form der Transgression des “korrekten Verhaltens” angesehen wird, wie kann die bevorzugte Verwendung konversationaler Implikaturen dann als eine grundsätzliche Jaina-Strategie des Handelns gelten? Die Antwort liegt einerseits im Hinweis auf die Gradierung der Handlungsgrenzen: erst wenn diese Gelübde übernommen werden, treten die *Aticāra* in Kraft. Andererseits gilt die Sprecherintention als entscheidendes Kriterium. Ein “wahrer” Mönch mag sich zwar gelegentlich räuspeln, doch er sollte dies nicht tun, um die Aufmerksamkeit anderer auf sich zu ziehen. Seine wahre Intention sollte ganz auf die Purifizierung seiner Seele gerichtet sein und nicht auf die Mittel und Wege der Umgehung selbstgesetzter Handlungsgrenzen.

Tatsächlich benutzen jedoch gerade die Mönche sehr wohl die Strategie der indirekten Rede, um im Rahmen des Erlaubten ihre Wünsche zu erreichen. Doch sie vermeiden in der Regel die in den für sie geltenden *Aticāra* angeführten Transgressionen und verwenden nur erlaubte Kommunikationsformen, insofern die Sanktionen des monastischen Rechts effektiv vom Ācārya durchgesetzt werden. Im Zweifelsfall schweigen sie und überlassen es ganz den Hörern, ihre unausgesprochenen Wünsche zu erraten (Utt. 1.435). Die indirekte Rede ist, wie im Anschluss an Tulsī (1949/1985b: 182f.) (der dieses Phänomen direkt anspricht) Tatta und Kumar (1985: 183) erläutern, geradezu unvermeidbar in Fällen des intentionalen Handelns, da eine Voraussetzungshandlung unvermeidlich mit dem Handlungsziel identifiziert wird:

“[A] person who is lighting a stove may say in reply to a question about his activity that he is cooking his meal. Here the persons are only making necessary preparation with a view to a particular end, and the intended end is given out as the actual operation they are engaged in. In all these cases the

⁶⁶ Williams 1963/1983: 139.

⁶⁷ Vgl. Grice 1975, Brown & Levinson 1978, Habermas 1980, Flügel 2010a: 188f.

intention and the execution are identified by the speaker and also understood as such by the interlocutor. It is not a case of false representation or an erroneous statement, because there is no intention to deceive the interlocutor, and the person actually implements his intention.”

Wenn ein Mönch, der Almosen sammelt, sagt, er arbeite an seiner Erlösung, so ist dies ebenfalls kein Betrug, sondern eine Form der Identifikation einer Voraussetzungshandlung mit dem Handlungsziel. Überträgt man das hier Gesagte auf den Fall arbeitsteiligen, intersubjektiven Handelns, so wie es von Brown und Levinson (1978), Strecker (1988) und Drechsel (1987) analysiert wurde, dann zeigt sich, dass die Realisierung des Handlungsziels der Mönche sehr wohl auf Voraussetzungshandlungen der Laien aufbaut und dass der idealerweise unausgesprochene Wunsch der Mönche, dass solche Bedingungshandlungen erfüllt werden, von dem idealen Laien erraten und freiwillig erfüllt wird. Der Unterschied zum Fall des *Śabdānupāta-Aticāra* besteht allein darin, dass der wahre Mönch seine primäre Intention nicht auf die Erlangung von Gaben (*Dāna*) (Nahrung, Unterkunft etc.) von den Laien richten sollte, sondern auf seine Erlösung. Sollte er keine Gaben erhalten, muss er sich in Askese üben. Doch paradoxerweise gilt: je stärker die Askese, desto wahrscheinlicher der unwillkürliche Anreiz zum Geben auf Seiten der kooperationsbereiten Laien, die darin ein Zeichen besonderer Religiosität sehen. Es ist also aus der Sicht eines Asketen in jedem Falle besser, primär die Erlösung als die lebensnotwendigen, indirekten materiellen Zuwendungen Dritter zu intendieren. In der Praxis findet sich selbstverständlich auch unter Asketen eine Vielzahl von erlaubten und verbotenen Varianten indirekter Rede.

Die kanonisierten Texte thematisieren die Einschränkung des Wirkungsraumes der Laien vor allem im Kontext der Durchführung von *Sallekhānā* durch die Śrāvaka (die damit, zumindest am Ende ihres Lebens, durch die Beschränkung ihres Handelns, das außerhalb des so limitierten Handlungsraumes existierende Leben retten) (Utt, 2.7.245). Bewusste Limitationen des räumlichen Einzugsbereiches spielen jedoch auch bei den Mönchen eine Rolle, z.B. bei den geheimen Entschlüssen (*Abhigraha*), die ein die äußere Askese praktizierender Mönch gelegentlich fasst, um sein Einzugsgebiet beim Almosensammeln nach einem bestimmten Gesichtspunkt *a priori* einzuschränken (Utt, 30.14-17).⁶⁸ Entscheidend ist letztlich die Einstellung des Individuums im Hinblick auf die Frage, ob die durch die Struktur dieser Gelübde in bestimmten Kontexten objektiv gegebene Möglichkeit der Ausbeutung konversationaler

Implikaturen bzw. indirekter Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Asketen und Laien ausgenutzt wird oder nicht. Die Frage des Gebens von Seiten der Laien als einer notwendigen Bedingungshandlung für die Erlösung der Asketen wird im Übrigen durch das *Dāna-Vrata* für Laien ausdrücklich thematisiert.

6.1.2.4.2. Das *Dāna-Vrata*: Komplementarität der Gelübde von Asketen und Laien

Das *Dāna-Vrata* und das *Deśavakāśika-Vrata* sind Ausnahmen unter den *Śikṣā-Vrata*, weil sie die monastischen Gelübde nicht imitieren, sondern ergänzen. Sie sind komplementär auf die asketische Praxis bezogen und beziehen daraus ihren Sinn. *Dāna* ist das Komplement der Praxis des *Bhiksācārya* (Almosensammeln) der Mönche (*Bhiksācārya* gilt dabei als Form der äußeren Askese und *Dāna* als Form der inneren Askese) (Utt, 30.8 & 30.30), und *Deśavakāśika* ist in gewisser Weise das Gegenstück des Gelübdes der Hauslosigkeit der Mönche. Die Komplementarität von *Bhiksācārya* und *Dāna* ist offensichtlich: wenn niemand den Asketen etwas geben würde, könnten diese nicht überleben. Gleichermaßen gilt für die Beziehung von *Deśavakāśika* und *Aparigraha*: wären die Laien (zumindest die Frauen) nicht sesshaft, dann könnten die Asketen nicht permanent wandern und dennoch darauf rechnen, Unterkunft gewährt zu bekommen.⁶⁹ Oft wird die Komplementarität dadurch zum Ausdruck gebracht, dass die gleichen Begriffe zu ihrer Bezeichnung verwendet werden. Der Begriff *Abhaya-Dāna* bezeichnet z.B. sowohl die “Gabe der Furchtlosigkeit” von Seiten der Asketen, als auch die Gabe von Schutz und Unterkunft von Seiten der Laien.⁷⁰ Die Doppelbedeutung entspricht hier der Komplementarität der weltlichen (*Laukika*) und der religiösen (*Lokottara*) Interpretationsgesichtspunkte und Verwendungszusammenhänge, die weiter oben im Anschluss an Husserl (1931) und Dumont (1980) als “intentional” oder “hierarchisch” bezeichnet wurden. Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, dass sich die beiden Orientierungen gegenseitig implizieren und nicht etwa einander ausschließen. Es wird oft übersehen, dass korrekt praktiziertes Geben (*Dāna*) von den Jaina selbst als ein Akt der Askese angesehen wird: “the mere act of giving purifies the layman” (Williams 1963/1983: 153): “*dāna* is an outpouring of one’s substance to benefit both the recipient who takes food and drink and the giver who finds recompense of his action in another life” (S. 151).⁷¹

⁶⁸ Norman 1991: 35, 37.

⁷⁰ Sangave 1980: 266.

⁷¹ Vgl. Hubert & Mauss 1898/1981: 102.

⁶⁸ Vgl. Tattia & Kumar 1981: 57f.

Aufgrund der existentiellen Abhängigkeit der Jaina-Mönche und -Nonnen von den Gaben der Laien wundert es nicht, dass von ihnen dem Geben ein hoher religiöser Verdienst zugemessen wird, und dass eine Vielzahl unterschiedlicher Klassifikationen aller möglichen Aspekte des Gebens konstruiert wurde. Williams (1963/1983: 14966) hat ausführlich darüber berichtet. Der Mūrtipūjaka-Ācārya Hemacandra entwickelte z.B. eine einflussreiche Klassifikation von sieben hierarchisch geordneten Feldern (*Kṣetra*), in die hinein eine Gabe “gepflanzt” werden sollte um *Punya* zu ernten: (1) Jina-Statuen, (2) Jaina-Tempel, (3) Jaina-Texte, (4) *Sādhu*, (5) *Sādhvī*, (6) Śrāvaka, (7) Śrāvikā (S. 165).⁷² Reformsekten wie der Terāpanth, die weder Statuen verehren noch Tempel errichten, verwenden heute dieselbe Klassifikation unter Auslassung der ersten beiden Kategorien. Als wertvollste Gabe erscheint bei ihnen das Geben von Texten (*Āgama*). Besonders wichtig ist, dass neben den Mönchen auch Śrāvaka und Śrāvikā als potentielle Empfänger von religiösen (sic!) Gaben in Frage kommen, jedoch weder Brahmanen noch Angehörige anderer sozialer Kategorien: “Almsgiving to adherents of other faiths can do little good” (S. 153). Wie weiter unter näher erläutert wird, zeigt sich hier einerseits das Überlegenheitsgefühl der Jaina-Laien gegenüber den Brahmanen, und zum anderen das Prinzip der Autonomie und der Selbstbezüglichkeit der idealen Jaina-Gemeinden.

6.1.2.4.3. Die Komplementarität von Männer- und Frauenrollen

Vergleichbare komplementäre Beziehungen, wie die zwischen den Gelübden der Asketen und Laien, finden sich auch im normativen Verhältnis von Śrāvaka und Śrāvikā. Während Jaina-Frauen meist zu Hause bleiben (müssen) und somit gleichsam die Gelübde des Fastens, der Beschränkung der räumlichen Bewegung etc. befolgen, sind die Männer (*Baniyā*) typischerweise den meisten Teil des Jahres unterwegs und reisen oft über große Entfernung. Es sind grundsätzlich die Frauen, die als “Herrinnen des Haushaltes gelten;” Männer bezeichnen sich teilweise als “Gäste” im Heim ihrer Frau (welches in der Regel *de facto* Eigentum der Patrilineage ist). Die Frauen praktizieren in religiösen Kontexten üblicherweise *Tapas*, und die Männer - die für *Tapas*, wie es heißt, weniger Zeit finden - *Dāna*.⁷³ Innerhalb eines Haushaltes wird somit, in Bezug auf die Einschränkung

der Bewegung, eine ähnliche Komplementarität hergestellt wie zwischen Laien und Mönchen.⁷⁴

6.1.2.4.4. Seele, Körper, Materie: Die Hierarchie der Medien

Die *Guṇa-Vrata* und *Śikṣā-Vrata* betonen die auf eine bestimmte Zeit festgelegte Einschränkung und somit Kontrolle von drei Dimensionen sozialen Handelns, aus der sich gleichsam die Matrix des Jaina-Rituals ergibt: (a) nicht-entäußerbare Objekte unmittelbaren, wiederholten Konsums (Nahrung, Sex, Kleidung etc.), (b) entäußerbare Objekte mittelbaren, gelegentlichen Konsums (Formen äußerer Eigentums etc.), und (c) die räumliche Bewegung der Objekte im Kosmos. Wie es heißt, macht man sich frei vom Einfluss (*Āsrava*) von *Karman*, wenn man diese drei Objektbeziehungen einschränkt.

Wie später noch genauer gezeigt wird, sind heute genau diese drei Dimensionen von besonderer gemeinschaftsbildender Bedeutung, insofern (a) Askese (*Tapas*), (b) Geben (*Dāna*), und (c) bewegungsloses Meditieren (*Dhyāna*) im Zentrum des Jaina-Ritualismus stehen; drei Praktiken, die man mit den genannten drei Dimensionen des Objektbezuges analogisieren kann. Zudem lässt sich ein logisches Kontinuum zwischen den drei Handlungskategorien konstruieren, wenn man in Betracht zieht, dass Fasten etc. paradigmatische Aktivitäten äußerer Askese (*Bāhya-Tapas*) darstellen, und Meditation (*Dhyāna*) als paradigmatische Form der inneren Askese (*Abhyantara-Tapas*) gilt, während das “Geben” von Objekten, welches teilweise als Form der inneren Askese, teilweise überhaupt nicht als Form der Askese aufgefasst wird, als eine Mischform von innerer und äußerer Askese betrachtet wird.⁷⁵

Die Objekte der Welt stehen in unterschiedlicher Distanz bzw. Vermitteltheit zur Seele. Der Körper und die interne Welt der akkumulierten *Karman*-Partikel stehen am nächsten zur Seele, äußere, körperbezogene Objekte am zweitnächsten, und bewegliches Eigentum gilt als relativ distanziert, Nicht-Eigentum als noch distanzierter etc. Mit anderen Worten: es herrscht die Vorstellung einer Hierarchie von Medien, die zwischen der Seele (*Jīva*) und der Welt (*Ajīva*) in Form von *Karman*

⁷² Siehe Kapitel 5.4.2. & 7.2.1.

⁷³ Vgl. Utt. 30.29. Somadevas Liste der Digambara-Laienpflichten, die von Jaini 1979: 190 mit den Āvāsyaka verglichen wurde, zeigt eine große Ähnlichkeit mit der Liste der Formen der inneren Askese im Utt.: (1) *Deva-Pūjā* (Verehrung der Tīrthaikara), (2) *Guru-Upāsti* (Verehrung der Lehrer), (3) *Svādhyāya* (Repetition, Studium), (4) *Samyama* (Zurückhaltung), (5) *Tapas* (Askese), (6) *Dāna* (Wohltätigkeit gegenüber den Mönchen). Die verschiedenen Jaina-Listen sind Variationen ein und desselben Themas.

⁷² Siehe auch Cort 1991a: 395.

⁷³ Mahias 1985, Reynell 1985.

(innerhalb der Seele objektivierte Resultate von Begierden) vermitteln, wobei die Objekte der Welt, gemäß der Stärke der Begierde, in einer Ordnung relativer Distanz zur Seele stehen.⁷⁶ Die Jaina differenzieren dementsprechend verschiedene Wissensformen entlang eines Kontinuums zwischen einer Erkenntnis (*Pramāṇa*), die unmittelbar (*Pratyakṣa*) und "klar" (*Spaṣṭa*), und einer, die vermittelt (*Parokṣa*) und "unklar" (*Aspaṣṭa*) ist.⁷⁷ In Anlehnung an eine Beobachtung von Simmel (1900/1989b: 393, 647) kann man daher sagen, dass auch hier die Seele das ultimative, sich selbst implizierende Medium, das "Geld des Geistes" ist.

Diese Interpretation findet eine Bestätigung in der analogen, metaphysischen Klassifikation der vier Aspekte des vitalen Potentials (*Viryā*) der Seele (*Jīva*): ihrer Kapazität, weltliche Objekte wegzugeben (*Dāna*), zu nehmen (*Lābha*), zu genießen (*Bhoga*) und wiederholt (mittelbar?) zu genießen (*Upabhoga*): "A limited ability to take part in these activities during daily life is thought to be due to obstruction of *viryā* by particular *karmas*" (Jaini 1979: 106). Die essentielle Aktivität der Seele - oder soziologisch formuliert: der Seele als Wertvorstellung - ist demnach die Regulierung des Verhältnisses von "Distanz und Engagement" zur Umwelt,⁷⁸ also des Gebens, Nehmens und Konsumierens weltlicher Objekte: "The result (of valid cognition) is [...] the knowledge of the object as worthy of avoidance or acceptance or of unconcern" (Tulsī 1949/1985b: 190f.).⁷⁹

Umgekehrt kann die Struktur der Seelenvorstellung der Jaina als einer sich im zeitlichen Wandel der Wiedergeburten gleichbleibenden Substanz mit Totalisierungspotential als Objektivierung einer in spezifischen, wiederkehrenden Verhältnissen des intersubjektiven Handelns notwendigen Struktur der Selbstzwänge rekonstruiert werden - in diesem Falle.⁸⁰ Mit Elias (1936/1978 I: 263)⁸¹ könnte die zugrundeliegende These von der "beständigen Korrespondenz des Gesellschaftsaufbaus und des Aufbaus des einzelnen 'Ich'" über das Konzept der Gewinnung von Handlungskontrolle durch die "Verwandlung zwischenmenschlicher Fremdzwänge in einzelmenschliche Selbstzwänge" (S. lxi), mit

Hilfe des Konzepts der Internalisierung von Fremdzwängen operationalisiert werden.⁸² Inwieweit empirisch erschließbare Seelenstrukturen mit philosophischen Seelenmodellen in Übereinstimmung gebracht werden können ist eine Frage, die weiter zu untersuchen sein wird.⁸³

Die alltagsbezogenen Beispiele, welche die Jaina von der *Karman*-vermittelten Interaktion zwischen *Jīva* und *Ajīva* geben, beziehen sich meist nur auf soziale Interaktionsverhältnisse. Das, was wir als unmittelbar produktiven Umgang mit der Natur bezeichnen würden, gilt bei ihnen grundsätzlich als eine Form der Gewalt und wird kaum oder nur negativ thematisiert (*Anarthadanda-Vrata*). Mahias (1985: 67) attestiert den Jaina daher eine Konsumentmentalität. Manchen Gelübden der *Guṇa-Vrata* und der *Śikṣā-Vrata*, die explizit auf ein solches Tauschhandeln Bezug nehmen, werden entsprechend in der modernen Kommentarliteratur bedeutsame soziale Implikationen nachgesagt, besonders hinsichtlich des Verhältnisses von Soteriologie und Handel.

6.1.3. Vergleich mit den buddhistischen Laiengelübden

Ähnlich wie bei den Jaina kann sich heute im Kontext des Buddhismus ein Haushälter (*Upāsaka*, f. *Upāsikā*) erst durch die formelle Rezitation einer Reihe von verhaltenseinschränkenden Geboten (*Sila*)⁸⁴ effektiv in einen Buddhisten verwandeln: Als obligatorisch gilt die Akzeptanz (a) der drei Zufluchten (*Tisarana*), und (b) der fünf (moralischen) Gebote (*Pañca-Sila*). Sie sollten täglich rezitiert werden.⁸⁵ Fakultativ übernommen werden können (c) die acht Gebote (*Atṭhaṅga-Sila*), und (d) die zehn Gebote (*Dasa-Sila*), die auf *Tisarana* und *Pañca-Sila* aufbauen. Durch die entweder temporäre oder dauerhafte Praktizierung der *Atṭhaṅga-Sila* und *Dasa-Sila* tritt ein (von Geburt) buddhistischer Haushälter in ein Übergangsstadium zum Mönchtum ein.

⁷⁶ Vgl. Schubring 1955: 304f.

⁷⁷ Tulsī 1949/1985b: 177ff. in Anlehnung an TS 1.10-12.

⁷⁸ Simmel 1900/1989b: 375, 647, Elias 1983/1987.

⁷⁹ Zur generellen Medientheorie siehe Marx (1867), Simmel (1900), Parsons (1963a), Luhmann (1976, 1991), Habermas (1980-81). Zur ethnographischen Theorie der Konstitution von funktional geld-gleichen sozialen Medien siehe Bloch (1989) und Zickgraf (2017). Zur Theorie der Selbstkonstitution des Jaina-Asketen (und seiner Reliquien) als sozialem Medium siehe Flügel 2010a: 80ff.

⁸⁰ Dumont 1966/1980.

⁸¹ Auch: Nietzsche (1887/1988: 71f.), Durkheim (1912), Freud (1912, 1923), Mead (1934) und Parsons und Shils (1951).

⁸² Andere Theorien der Entstehung des Seelenbegriffs gehen oberflächlich auf die Ratifizierungsformen, aber gar nicht auf die konstitutiven Mechanismen ein. So Hocarts 1927: 235 Version der "Bildungstheorie": "it is through the initiation ceremony or some form of consecration that men first acquired a soul."

⁸³ Vgl. Flügel 2018c.

⁸⁴ (Digambara) Jaina nennen ihre *Guṇa*- und *Śikṣā*-Vrata zusammengenommen ebenfalls *Śila* (Williams 1963/1983: 55). Siehe Tulsī 1949/1985b: 118.

⁸⁵ "A person who takes the Three Refuges and Five Precepts is thereby a Buddhist layman. There is no ceremony of conversion to Buddhism beyond the recitation of these lines, and anyone who says these words and means them can rightly call himself a Buddhist" (Gombrich 1971: 65).

Er wird *de facto* ein Novize (*Samanera*) auf Zeit.⁸⁶ Dieses viergliedrige System der Gelübde für buddhistische Haushälter soll kurz am Beispiel des singhalesischen Theravāda Buddhismus dargestellt werden:⁸⁷

(a) Das *Tisarana* ist obligatorisch. Es besteht in der Übernahme der folgenden Formel, durch die ein Haushälter die Akzeptanz der Autorität von *Buddha*, *Dharma* und *Samgha* gelobt: “*Buddham saraṇam gacchāmi. Dhammam saraṇam gacchāmi. Saṅgamam saraṇam gacchāmi.* [...] To the Buddha as a refuge I go; to the Dharma as a refuge I go; to the Saṅgha as a refuge I go” (Saddhatissa 1970: 53). Bei den Jaina entspricht dem *Tisarana* die Übernahme der *Guru-Dhāraṇā* - der Formel der Guru-Akzeptanz - durch welche die Verehrung von *Deva* (Mahāvīra), *Dharma* und *Guru* gelobt wird. Als Äquivalent zur Verehrung des *Samgha* im *Tisarana* wird von den Jaina der Leiter des *Samgha* - der *Ācārya* oder *Guru* - verehrt. Anders als bei den drei Juwelen (*Ratnatraya*) des Jainismus - rechte Einsicht (*Darśana*), rechtes Wissen (*Jñāna*), rechtes Verhalten (*Cāritra*) - die sich alle an das einzelne Individuum und sein Verhalten richten, beziehen sich die drei Zufluchten des *Tisarana* und der *Guru-Dhāraṇā* auf die Akzeptanz einer bestimmten Gesellschaftsform, die jeweils durch den Buddha bzw. Mahāvīra begründet wurde: den *Samgha*.

(b) Speziell an den Einzelnen richten sich die obligatorischen fünf Gebote (*Pañca-Sīla*) des Buddhismus (S. 87):

1. Unterlassen des Verletzens von Lebewesen (*Pānātipāta Veramaṇī*),
2. nicht Nehmen was nicht gegeben wurde (*Adinnādāna Veramaṇī*),
3. keinen illegitimen Sex haben (*Kāmesu-micchācārā Veramaṇī*),
4. nicht lügen (*Musāvādā Veramaṇī*),
5. keinen Alkohol trinken (*Surā-meraya-majja-pamādaṭṭhāna Veramaṇī*).

Die *Pañca-Sīla* sind reduzierte Versionen der monastischen Gelübde. Sie entsprechen den *Anuvrata* der Jaina. Eine Ausnahme ist das Gebot, keinen Alkohol zu trinken, an dessen Stelle bei den Jaina das *Aparigraha-Vrata* tritt - das Gelübe der Einschränkung der materiellen Besitztümer.

(c) Die acht Gebote (*Atṭhāṅga-Sīla*) des Buddhismus ergeben sich durch die periodische oder die (selten vorkommende) dauerhafte Übernahme dreier zusätzlicher Gebote, die vor allem an den *Upasatha*-Tagen von den *Upāsaka* temporär übernommen werden (S. 11of.).

Die buddhistischen Nonnen (*Bhikkhunī*) übernehmen dagegen *Āṭasīla* (*Āṭasila*) oder (seltener) auch *Dasa-Sīla* lebenslang. Sie werden jedoch nicht offiziell in den *Samgha* initiiert und gelten - wie die *Āryikā* bei den Digambara-Jaina - als eine durch die Art ihrer Gelübde definierte Zwischenkategorie zwischen Laien und Mönchen:⁸⁸

6. Unterlassen unzeitiger Mahlzeiten (*Vikālabhojanā Veramaṇī*),
7. nicht Tanzen, Singen, Musik machen, Grimassen beobachten, (Blumen-) Kränze, Parfüm, Kosmetik und persönlichen Schmuck verwenden (*Nacca-gita-vādita-visūkadassanā mālā-gandha-vilepana-dhāraṇa-maṇḍana-vibhūṣanaṭṭhāna Veramaṇī*),
8. keine hohen Sitze verwenden (*Uccāsayanā-mahāsayanā Veramaṇī*).

Das periodische Praktizieren der *Atṭhāṅga-Sīla* durch einen Laien zielt generell auf die Vermeidung von Luxus aller Art. Üblicherweise werden - auch heute noch - die acht Gebote an den *Upasatha*- (Jaina: *Pākṣika*-) Tagen freiwillig von einem Laien für eine von ihm selbst bestimmte Zeit übernommen.⁸⁹ Ein Laie, der die acht Gebote praktiziert, muss zölibatär leben, einfachste Kleidung tragen und seine Zeit außerhalb des Haushaltes der Familie in einem Tempel etc. verbringen. Entsprechend dem sechsten Gebot wird nach dem Mittagsmahl für den Rest des Tages gefastet und auf jegliche Form von Luxus, einschließlich des Anspruchs auf einen hohen sozialen Status (der durch einen hohen Sitz ausgedrückt wird), verzichtet.

(d) Das vollständige System der Gebote für buddhistische Laien umfasst die *Dasa-Sīla* - die zehn Gebote. Sie setzen sich im Wesentlichen aus den acht Geboten des *Atṭhāṅga-Sīla* zusammen, wobei jedoch Gebot sieben in zwei separate Gebote unterteilt wird und als zusätzliches Gebot die Nichtakzeptanz von Gold und Silber hinzukommt. Die zum obligatorischen *Pañca-Sīla* fakultativ hinzu kommenden fünf Gelübde (anders als im *Atṭhāṅga-Sīla*) lauten nach Saddhatissa (1970: 11if.) folgendermaßen:

6. das Unterlassen unzeitiger Mahlzeiten (*Vikālabhojanā Veramaṇī*),
7. nicht Tanzen, Singen, Musik machen und Mienenspiel, (beobachten) (*Nacca-gita-vādita-visūkadassanā Veramaṇī*),
8. keine (Blumen-) Kränze, Parfüm, Kosmetik und persönlichen Schmuck verwenden (*Mālā-gandha-vi-*

⁸⁶ Spiro (1970) 1982: 234, Gellner 1988: 46.

⁸⁷ Vgl. Gombrich 1971: 64ff.

⁸⁸ Vgl. Bloss 1987: 18, Kawanami 1990: 17-24.

⁸⁹ Gombrich 1971: 66.

- lepana-dhāraṇa-maṇḍana-vibhūṣanaṭṭhānā Vera-*
maṇī),
9. keine hohen Sitze verwenden (*Uccāsayanā-mahāsay-*
anā Veramaṇī),
 10. kein Gold und Silber akzeptieren (*Jātarūpa-raja-*
ta-patiṅgahaṇā Veramaṇī).

Die *Dasa-Sīla* wurden vom Buddha für besonders fromme Laien sowie für Novizen festgelegt. Sie können entweder periodisch oder lebenslang übernommen werden und zeichnen sich vor allem dadurch aus, dass Geldtransaktionen ausdrücklich unterlassen werden sollen. Faktisch spielt(en) diese Regeln jedoch kaum eine Rolle.⁹⁰

Die Existenz eines solchen (“post-kanonischen”) ethisch-rituellen Systems von obligatorischen Geboten und fakultativen Verhaltensregeln für buddhistische Laien, welches dem der Jaina relativ ähnlich ist (UD 1.1743), bestätigt die Richtigkeit von Saddhatissas (1970: 81) Bemerkung, dass die *Upāsaka* (*Upāsikā*) der Buddhisten - entgegen anderslautender Behauptungen⁹¹ - sehr wohl in das sozioreligiöse System - den vierfachen *Samgha* (*Caturdisa-Samgha*) - der Buddhisten integriert sind.⁹² Die Tatsache, dass der Buddhismus in Indien selbst “ausstarb,” der Jainismus aber “überlebte,” wird meist mit Hinweis auf die Nichtintegration der buddhistischen Laien in den *Samgha* (im Gegensatz zur Integration der Jaina-Laien) erklärt. Dies scheint aber angesichts der großen Ähnlichkeiten beider Systeme wenig plausibel. Unterschiede können - wenn überhaupt - in den Laiengeboten gesucht werden. Ein Vergleich der zwölf bzw. dreizehn Śrāvaka-Vrata der Śvetāmbara und der *Dasa-Sīla* der Buddhisten zeigt, dass die Jaina-Gelübde wesentlich präziser abgefasst sind, und vor allem, dass sie, durch das ergänzende System der *Aticāra* für Laien, tiefer in deren Alltagsleben eingreifen. Vor allem die Gebote, die sich auf die räumliche Einschränkung der Aktivitäten (*Dig-Vrata* und *Deśavakāśika-Vrata*) beziehen, fehlen im buddhistischen System, auch ein Äquivalent zum *Anarthaḍaṇḍa-Vrata* - dem Vermeiden unheilbringender beruflicher Aktivitäten etc. Dies kann jedoch kaum als Grund des “Aussterbens” des Buddhismus gewertet werden. Zu vermuten ist eher eine Dominanz politischer Motive: möglicherweise erwies sich der Buddhismus als Opfer seiner vormaligen politischen Stärke als dominante Staatsreligion, während

dem Jainismus seine vergleichsweise politische Schwäche zuträglich gewesen sein könnte.⁹³

Formal gesehen ähneln sich die Gelübde der Jaina und der Buddhisten stark. Sie bestehen in erster Linie aus fünf negativ formulierten Geboten, die auch in ähnlicher Form in brahmanischen Texten zu finden sind, und deren Übernahme - zusammen mit dem *Tisaraṇa* bzw. der *Guru-Dhāraṇā* - obligatorisch ist. Hinzu kommen eine Reihe zusätzlicher Gebote, die je nach individueller Neigung für einen bestimmten Zeitraum befolgt werden können. Der größte Unterschied besteht darin, dass die zusätzlichen Gelübde im singhalesischen Theravāda Buddhismus unabhängig von einem Asketen und temporär übernommen werden können,⁹⁴ während sie bei den Jaina nur von einem *Sādhu* (*Sādhvi*) auferlegt werden dürfen und teilweise lebenslang gelten. Vor allem jedoch wird die Institution der temporären Ordination, die von den Buddhisten, zwar nicht in Śrī Laṅkā (Gombrich 1984), wohl aber in Südostasien (Spiro 1970, Tambiah 1970) und Nepal (Gellner 1988) praktiziert wird, vom Jainismus grundsätzlich abgelehnt.

Die Ähnlichkeiten überwiegen auch im Hinblick auf die potentielle Klientel der Mönche. Die spezielle Untersagung von Geldgeschäften im 10. Gebot der Buddhisten deutet darauf hin, dass auch die Anhänger Buddhas sich vor allem aus städtischen, kommerziellen Kreisen rekrutierten, was oft auch heute noch der Fall ist.⁹⁵ Anders als in den kanonischen Schriften der Śvetāmbara wird dies im Pali-Kanon ausdrücklich beschrieben. Die ersten Anhänger Buddhas waren, laut Legende (Vin. 1.4), zwei Händler - Tapu und Bhalluka -, die dem Buddha Nahrung darboten und ihn um die Aufnahme als Laienanhänger (*Upāsaka*) batzen. Da dies noch vor der Konstitution des *Samgha* geschah, wurde die Initiation nur durch die Übernahme von zwei *Sarana* - *Buddha* und *Dhamma* - vorgenommen. Die beiden ersten “Laien” wurden deshalb *Dvevācika-Upāsaka* – diejenigen, die die zweifache Formel rezitierten - genannt. Die ersten *Tevācika-Upāsaka* - die die dreifache (*Tisaraṇa*-) Formel rezitierten - waren jedoch, laut Legende, ebenfalls Händler. Der erste *Samgha* wurde im Anschluss an Buddhas Erläuterung des *Dhamma* gegenüber fünf Einsiedlern gegründet. Danach übernahmen angeblich Yasa, ein wohlhabender Gildenmeister aus Banaras, und seiner Mutter und seine Frau als erste buddhistische “Laien” im heutigen Sinne das *Tisaraṇa*.

Die besondere Beziehung zwischen Händlern und dem frühen Buddhismus zeigt sich auch an anderer Stelle. Im buddhistischen Pāli-Kanon finden sich nach

⁹⁰ Die Übernahme der zehn Gebote erwirkt den höchsten religiösen Status, den Frauen (im buddhistischen Teil Śrī Laṅkās) erreichen können. Sie scheren sich das Haupt und tragen gelbe oder weiße Kleider. Vgl. Gombrich 1971: 66f. Bloss 1987, Kawanami 1990. Ihr Status ist dem der Digambara-Āryikā vergleichbar.

⁹¹ Jacobi 1914: 470, Sangave 1980: 377f., Jaini 1979: 285f.

⁹² Vgl. Spiro (1970) 1982: 217.

⁹³ Vgl. Inden 1979.

⁹⁴ Gombrich 1971: 253f.

⁹⁵ Vgl. Gombrich 1988: 78-81.

Saddhatissa (1970: 143) ausführliche Anleitungen für ein korrektes und tugendsames Leben speziell der Händler - weniger für Angehörige der agrarischen Berufsgruppen. Dazu gehört auch - ähnlich wie bei den Jaina - eine Liste von Berufen, die nicht ausgeübt werden sollten, da sie nicht in Übereinstimmung mit den Geboten zu bringen sind. Genannt werden der "Handel mit Waffen, Menschenhandel, Fleischhandel, Rauschmittelhandel, und Gifthandel" (S. 144). Anders als im Jainismus, wo die "Vermeidung unheilbringender beruflicher Aktivitäten" ausdrücklich in den Kanon der Śrāvaka-Vrata der Śvetāmbara aufgenommen wurde, sind solche Empfehlungen jedoch nicht Teil der *Dasa-Sila* der Buddhisten. Die historische Verbindung zwischen der buddhistischen Tradition und der Herausbildung urbaner kommerzieller Klassen im Gebiet des östlichen Teils der Gangesebene, die von Kosambi (1956) und anderen hervorgehoben wurde, ist unbestreitbar und, wie gesehen, sogar Teil der buddhistischen Mythologie.⁹⁶ Umso überraschender ist die systematische Abwertung des Händlerstandes in den folgenden Jahrhunderten z.B. in der historiographischen Literatur Śrī Laṅkās und anderer buddhistischer Agrarstaaten.

6.2. Stadien individueller Entwicklung und soziale Klassifikation

6.2.1. Die elf Stufen der spirituellen Entwicklung eines Laien (Śrāvaka-Pratimā)

In den *Upāsakadaśāḥ* findet sich, als zweites Element des Jaina-Laienkodex neben den zwölf Śrāvaka-Vrata, eine Darstellung des Pfades der elf *Pratimā* (Pkt. *Paṭimā*), d.h. einer bestimmten Sequenz von Gelübden, die sich ein Laie idealerweise auferlegen sollte, um sich schrittweise zu einem Mönch zu entwickeln. Bruhn (2003: 56-9, 2012: 23) charakterisiert die *Pratimā* als eine einfache "contamination of monastic rules and lay rules," und ihre Inhalte somit als "not very original." *Pratimā*, eigentlich "Bild" oder "Statue," auch "a pattern, model, standard, rule,"⁹⁷ bedeutet hier "Gelübe" (*Abhigraha*)⁹⁸ und wird von den Jaina auch mit der Praktizierung des *Kāyotsarga* (Kasteierung und Meditation) in

Beziehung gesetzt.⁹⁹ Im engeren Sinne bezeichnet der Begriff *Pratimā* elf Entschagungsstufen, die ein idealer Jaina-Haushälter entweder *peu à peu* zu durchschreiten hat, oder überspringen muss, wenn er seine Lebensweise derjenigen der Wandermönche annähern möchte. Schubring (1935 § 163: 18of.) ist der Ansicht, die Gelübde seien zwar durchnummiert worden, hätten in der Praxis jedoch "teilweise" zur Auswahl gestanden: "Die Texte, u. a. Uvās. 71, wollen es glaubhaft machen, daß ein Laie die 11 *paṭimā* nacheinander ausführe. Das ist gewiß nicht gemeint, und es handelt sich teilweise um eine Abstufung theoretischer Art und teilweise um die Möglichkeit der Auswahl." Nach Williams (1963/1983: 174) und Cort (1989: 257f.) war das Schema der elf *Pratimā* bei den Śvetāmbara schon zur Zeit Hemacandras (also im 12. Jahrhundert) ein "versteinertes Relikt" gewesen. Bei den Digambara sind die *Pratimā* (die inhaltlich leicht von denen der Śvetāmbara abweichen) aus historischen Gründen immer noch von Bedeutung. Dort nehmen auch heute noch viele Śrāvaka mittels der *Pratimā* einen zwischen Laien und Mönchen vermittelnden Status ein. Die Digambara-Nonnen, die Āryikā, gelten technisch als Śrāvikā in der elften *Pratimā*, genau wie die Kategorien der männlichen Novizen, der *Ailaka* und *Kṣullaka*.¹⁰⁰ Die effektive, rituelle Verwendung abstrakter Klassifikationsschemata, wie sie die *Pratimā* darstellen, gewinnt jedoch derzeit, offenbar in Zusammenhang mit dem zunehmenden Alphabetismus unter den Frauen und dem generell hohen Bildungsstand der Jaina, auch bei den Śvetāmbara wieder an Bedeutung.

Die elf *Pratimā* wurden wohl erstmals in den *Ācāradaśāḥ* (*Daśāśrutaskandha*) (ĀD) 6¹⁰¹ und später, unter anderen, in den *Upāsakadaśāḥ* (UD) 1.66ff. dargestellt.¹⁰² Sie stehen in besonderer Beziehung zu den

⁹⁹ Hoernle 1888/1989: 45 Fn.123, Williams 1963/1983: 172. Wie Zimmer 1987: 49 schreibt, bedeutet *Pratimā* wörtlich "Gegenmessung" und bezeichnet das am Originalen Abgemessene, Angepasste. Die *Pratimā* (Kultbilder) spielen eine bedeutende Rolle im Kontext populärer tantrischer Praktiken, wie *Pūjā* oder *Yantra*. Zimmer stellt besonders die Funktion der Kultbilder als Medien von Prozessen der Selbsttransformation heraus, bei denen der Verehrende ein im Inneren geschaffenes Vorstellungsbild auf die äußeren Formen der Kultbilder projiziert und sich dadurch, mit ihnen identifizierend, dem göttlichen Absoluten annähern und "selbst zu einem Gott werden" kann. Geistiger Fortschritt kann erreicht werden durch die zunehmende Ablösung sinnlich figuraler Vorstellungsbilder eines "göttlichen Wesens" durch abstraktere *Yantra* und zuletzt durch rein innerliche Vorstellungsobjekte. Die höchsten Stufen der Verehrung des Idealbildes sind anikonisch (S. 48). Für ein Verständnis der Jaina-*Pratimā* im Kontext gelebter Religion ist vor allem Zimmers Bemerkung bedeutsam, dass auch "Menschen als Inkarnation des Göttlichen" (ebd.) in der gleichen Weise verehrt werden können.

¹⁰⁰ Williams 1963/1983: 173, 181, Flügel 2006b: 355.

¹⁰¹ Bruhn 2003: 57-9 analysiert die Schichten des Textes.

¹⁰² Hoernle 1888/1989: 45f. Fn. 127, App.: 404, 4.

⁹⁶ Man muss nicht so weit gehen wie Gombrich (1988), der einerseits materialistische Geschichtsbetrachtungen ablehnt (S. 12), doch andererseits den Buddhismus "as an ideological parallel to monetarization" (S. 80) ansieht.

⁹⁷ Hoernle 1888/1989: 45 Fn.123.

⁹⁸ Schubring 1935 § 156: 174.

Śrāvaka-Vrata und wurden von Schubring (1935 § 163: 180) als vertikale Projektionen der gleichsam horizontal ausgedehnten 12 Laiengelübde bezeichnet (“Sozusagen in die Ebene gebreitet, werden diese Verpflichtungen in die Senkrechte projiziert durch die Leiter der 11 *uvāsaga-paṭidimā*”):

Die elf *Upāsaka-Pratimā*:¹⁰³

1. *Darśana-P.* - Stufe der rechten Sichtweise (den rechten Glauben [Samyaktva] akzeptieren): 1 Monat;
2. *Vrata-P.* - Stufe der Gelübde (Praktizieren der *Aṇu-Vrata* und *Guṇa-Vrata*): 2 Monate;¹⁰⁴
3. *Sāmāyika-P.* - Stufe des inneren Friedens (Praktizieren des *Sāmāyika-Vrata* und des *Deśāvaikāśika-Vrata*): 3 Monate;
4. *Poṣadha-P.* - Stufe der Abstinenz (Praktizieren von *Pauṣadha* an den vier monatlichen Fastentagen): 4 Monate;¹⁰⁵
5. *Kāyotsarga-P.* - Stufe der Preisgabe des Körpers (nicht Baden, einfache Kleidung, Fasten während der Nacht, Beschränkung sexueller Aktivitäten auf die Nacht): 5 Monate;¹⁰⁶
6. *Brahmacarya-P.* - Stufe des Zölibats (Vollkommene Enthaltsamkeit und Vermeidung von Kontakt mit dem anderen Geschlecht): 6 Monate;
7. *Sacitta- [Āhāra-] Varjana-P.* - Stufe des Aufgebens des Verzehrens von Lebewesen (Praktizieren asketischer Nahrungsrestriktionen): 7 Monate ;
8. *Ārambha-Varjana-P.* - Stufe des Aufgebens eigener (mit Gewalt verbundener weltlicher) Handlungen

¹⁰³ Tulsi 1949/1985b: 119 und Tattia & Kumar 1985: 20, im Anschluss an ÄD 6. Im Einzelnen finden sich unterschiedliche Bezeichnungen und Auslegungen der Anforderungen und damit entsprechende Detailvariationen in den verschiedenen Śvetāmbara Jaina-Texten und -Sekten, siehe etwa Hoernle 1888/1989: 45f. Fn.127 zu UD 71, Schubring 1935 § 163: 180f. im Anschluss an *Samavāya* 19a, und Williams 1963/1983: 17281, der drei Varianten nebeneinander stellt: Śvetāmbara, Digambara und Āvaśyaka-Cūrṇi. Der zweiten Variante entspricht die von Jaini 1979: 186 präsentierte Liste.

¹⁰⁴ Bei den Mūrtipūjaka-Jaina sind offenbar nur die *Aṇuvrata* erforderlich, während die Bisapanthi die Übernahme aller zwölf Gelübde verlangen. Vgl. Williams 1963/1983: 175.

¹⁰⁵ *Poṣadha* verlangt die ganztägige Abstinenz (*Upavāsa*) von Nahrung (Āhāra), Körperpflege (Śarīra-Satkāra), Sex (Abrahma) und Arbeit (Vyāpāra) an den vier monatlichen Fastentagen - Vollmond (*Purnimā*), Neumond (*Amāvāsi*), und der achte (Aṣṭami) und der vierzehnte (Caturdaśi) Tag zwischen diesen beiden (Hoernle 1888/1989: 32 Fn. 87, Williams 1963/1983: 142).

¹⁰⁶ Zusätzlich soll nicht gebadet oder nach Sonnenuntergang gegessen und nur ein Lendenschurz (*Dhoti*) - also keine attraktive Kleidung - getragen werden. Die generische Bezeichnung *Kāyotsarga* für diese *Pratimā* steht offenbar in keiner direkten Beziehung zur Praktizierung der *Kāyotsarga*-Askese-cum-Meditation.

(nicht Kochen, keine neuen eigenen Aktivitäten beginnen): 8 Monate;

9. *Preṣya-Varjana-P.* - Stufe des Aufgebens delegierter Handlungen (keine neuen Aktivitäten mit Hilfe anderer beginnen): 9 Monate;
10. *Uddiṣṭa- [Bhakta-] Varjana-P.* - Stufe des Aufgebens selbsthergestellter Nahrung (Aufgeben von speziell hergestellter Nahrung, Scheren des Haupthaars): 10 Monate;¹⁰⁷
11. *Śramaṇa-Bhūta-P.* – Stufe der Erlangung des Mönchstums (äußere Imitation monastischen Lebens mit kleinen Abstrichen): 11 Monate.¹⁰⁸

In den *Upāsakadaśāḥ*¹⁰⁹ wird geschildert, wie Ānanda, der paradigmatische Haushälter der Śvetāmbara-Tradition, im Anschluss an seine Initiation (durch die Übernahme der *Aṇuvrata*) freiwillig zusätzliche *Guṇa-Vrata* und *Śiksā-Vrata* übernimmt, um den Weg der *Pratimā* zu beschreiten. Neben den Prinzipien des Handelns wird somit auch ein idealisierter Weg ihrer Umsetzung schematisch aufgezeigt. Am Ende der *Pratimā* steht prinzipiell die Initiation in die asketische Gemeinschaft und der Eintritt in die monastische Stufenleiter spiritueller Entwicklung: die *Sāmāyika-Cāritra-* und *Chedopasthāpaniya-Cāritra-Dikṣā*.

Die Illustration der *Pratimā* durch die Geschichte von Āandas spiritueller Entwicklung ist insofern interessant, als sie einen Einblick in die paradigmatische Motivationsstruktur derjenigen Laien gibt, die den Erlösungsweg nach ihrer Initiation weiter beschreiten. Es stellt sich ja die grundsätzliche Frage nach dem Motiv, das einen “Laien” dazu bringt, die Qualen der Askese auf sich zu nehmen. Eine Reihe von Antworten darauf wurden schon im vorangehenden Kapitel gegeben. Dabei wurde vor allem die Bedeutsamkeit der Einsicht (*Samyag-Darśana*) in die Wahrheit der Jaina-Lehre von der Reziprozität von Handeln und Leiden herausgestellt. Zwei Faktoren wurden jedoch noch nicht genannt: (a) das Versprechen der Wiedergeburt als ein Gott (*Deva*), und (b) das Versprechen der Erlangung übernatürlicher Einsicht (*Avadhi*). Beide Motive gehören zwar nicht zum Feld des primären, religiösen Handelns der Jaina, doch sie werden - wie unter anderen Tambiah (1984) auch bei den Theravāda Buddhisten beobachtet hat - aufgrund ihrer motivierenden Wirkung auf sekundärer

¹⁰⁷ Zusätzlich wird das Haar bis auf ein kleines Büschel geschoren und jegliche Haushältertätigkeit eingestellt.

¹⁰⁸ Das Haarbüschel kann abgeschnitten oder ausgerupft und die Kleider eines Asketen können getragen werden. Das Almosensammeln darf vor der Initiation jedoch nur bei Verwandten durchgeführt werden.

¹⁰⁹ Hoernle 1888/1989: App. 40-4.

Ebene geduldet und stehen auch heute im Vordergrund der oft vom Tantrismus beeinflussten Laienreligiosität.

Aufgrund der verschiedenen Aspekte, Handlungsebenen und Rituale der Jaina-Religion, und der Hochschätzung von moralischem Verdienst (*Punya*), Fruchtbarkeit und Glück (Śubha oder *Maṅgala*), Energie (Śakti) und Prestige im religiösen Leben der Jaina-Laien - neben der offiziell dominanten Soteriologie -, wurde in der soziologischen Kommentarliteratur sogar behauptet, es gäbe zumindest "two modes of sacrality" bei den Jaina, die sich widersprechen: "Mokṣa and Wellbeing" (Cort 1989, 1991a: 411):¹¹⁰ "Whereas the goal of the *mokṣa marg* is to minimize relationships and interactions, the 35 qualities and seven fields of gifting are concerned with maximizing the benefit out of such relationships and interactions" (S. 399). Dieser "alternativen Haushälter-Ideologie" zufolge wäre der "ideale Laie" nicht - wie Jaini (1979: 157ff., 1991: 188) argumentiert - eine Person, die sich in einem Vorbereitungsstadium zur Entsaugung befindet, sondern ein *Seth*, d.h. ein erfolgreicher "Händlerkönig." Ich werde darauf später zurückkommen und hier zunächst die weitere Entwicklung in der Erzählung über Ānanda weiterverfolgen.

(a) *Upāsakadaśāḥ* 1.62 schildert, in welcher Weise unterschiedliche religiöse Observanzen verschiedene religiöse Konsequenzen nach sich ziehen. Der langjährige, demütige Dienst (*Sevā*) eines initiierten Laien für die Mönche führt demnach zur Wiedergeburt als ein "langlebiger Gott im Sohamma-Himmel." Manchen Laien, wie Ānanda, ist dies jedoch nicht genug. Nach seiner vierzehnjährigen Praktizierung der *Anuvrata*, *Guṇa-Vrata* und gelegentlich auch des *Poṣadha-Vrata* "kam Ānanda plötzlich ein Gedanke":

"I am not able to live comfortably with the teachings of the Law. [...] Therefore, it is truly better for me to [...] place my eldest son in charge of my household; then taking leave of my friends and my eldest son, and having cleaned a house for keeping the posadha observances in the midst of my people of the Naya clan, to live in conformity with the Law [...]" (UD 1.66).

Ānanda entschloss sich also dazu, seinem weltlichen Besitz zu entsagen, um regelmäßig seinen religiösen Praktiken nachzugehen und in die vierte Stufe - die *Poṣadha-Pratimā* - aufzusteigen zu können. Im normalen Alltagsleben ist dies unmöglich.¹¹¹

Interessant ist an Āandas Aussage erstens die Form des bewussten Entschlusses, und zweitens die Tatsache,

dass in den Āgama selbst ein Widerspruch zwischen Erlösungsstreben und weltlichem Streben als existentielles Problem konstruiert wird - nur um dieses durch Umsetzung der rituellen Konzeption des Erlösungspfades zu lösen. Aus der Sicht der Jaina-Lehre hat die konstitutive Doppelorientierung eines Individuums ein "Oszillieren" zur Folge, und zwar zwischen Zeitperioden eines überwiegend religiös orientierten Handelns (*Lokottara*) und Perioden eines überwiegend weltlich orientierten Handelns (*Laukika*) (zwei Orientierungen, die gemäß der *Karman*-Lehre der Digambara präzise unterscheidbar und sogar quantifizierbar sind). Rituelle Akte temporärer Entsaugung (*Sāmāyika*) sind religiös orientiert und erzeugen in den Augen der Jaina einen hohen Status in der Gemeinde. Wie Jaini (1979: 223) hervorhebt, erscheinen die beiden gegensätzlichen Orientierungen des Erlösungsstrebens (*Mokṣa*) und des weltlichen Begehrrens (*Kāma*) aus der Sicht der Jaina-Lehre - im Gegensatz zu westlichen, dualistischen Interpretationen - nicht als objektiv einander ausschließende "Alternativen," sondern als sich einschließende, komplementäre Pole "desselben Kontinuums" (S. 105).

6.2.1.1. Der Mokṣa-Mārga als Lösung eines selbstgeschaffenen Problems

Die eindimensionalen soteriologischen Stadienmodelle der Schriften stehen im Gegensatz zur Komplexität der Empfindungen und Orientierungen eines Individuums. Aus der Teilnehmerperspektive erzwingt die Orientierung am Pfad der Erlösung (*Mokṣa-Mārga*) somit eine Entscheidung zur Einschränkung der Verhaltensmöglichkeiten nach Maßgabe dogmatisch vorgegebener Kriterien. Als Konsequenz der Selbstfestlegung der Orientierung werden die vielfältigen Objektbezüge eines Subjekts binär kodiert, mit Hilfe des einfachen Gegensatzes von "Begierde" und "Entsaugung." Durch diese Reduktion werden Energien gebündelt und in Richtung einer an Kriterien gebundenen Entscheidung zwischen den vorgegebenen Handlungsalternativen kanalisiert.

Ökonomische Implikationen

Die Opposition Begierde / Entsaugung hat unterschiedlichste Implikationen, nicht nur im Jaina-Kontext. Wichtig für die Soziologie des Jainismus ist auch die indirekte Beziehung zur ökonomischen Rationalität. Simmel (1900/1989b: 75) sieht im "Begehr der Objekte" das "definitiv entscheidende Moment für die wirtschaftliche Bewegung." Die Rationalisierung des ökonomischen Impulses des Begehrrens führt für ihn über die Entsa-

¹¹⁰ Siehe auch Mahias 1985, Goonasekera 1986, Madan 1987, Laidlaw 1991.

¹¹¹ Siehe Williams 1963/1983: 121.