

EINIGE AUFGABEN DER JINISMUS-FORSCHUNG ZU BEGINN DES 3. JAHRTAUSENDS

Klaus Mylius
Frankfurt am Main

Immer hat es der Verfasser bedauert, daß in den Beiträgen zu Festschriften selten etwas über deren Jubilar gesagt wird. Darum sei hier eben von Asko Parpola und seinem Lebenswerk ausgegangen. Dessen Schwerpunkt liegt bekanntlich zu einem nicht geringen Teil in der Ritualforschung, und daraus ergaben sich schon frühzeitig Berührungspunkte mit den Arbeiten des Verfassers. Eine langjährige Korrespondenz mündete schließlich in eine persönliche Begegnung auf der IV. Welt-Sanskrit-Konferenz, die im Jahre 1979 in Weimar stattfand. Schon damals hatte Parpola eine große ritualwissenschaftliche Leistung erbracht: die meisterhafte, bis heute unübertroffene Übersetzung der *agniṣṭoma*-Abschnitte aus den Śrautasūtras des Lāṭyāyana und Drāhyāyana (Parpola 1968–69). Imposant waren speziell die bahnbrechende Übersetzung des Kommentars des Dhanvin und der umfangreiche exegetische Apparat. Ein besonderes Gewicht erhält diese Leistung, wenn man bedenkt, daß ihr Urheber damals erst 25 Jahre zählte.¹ Der Verfasser bedauert es heute noch, daß Parpola die Übersetzung der genannten beiden Śrautasūtras nicht zu Ende geführt hat. Vielleicht dienen ihm aber diese Zeilen zur Anregung, die sich auch auf die Kaṭha und Maitrāyaṇī-Samhitā, das Taittirīya- und Gopatha-Brāhmaṇa oder das Hiranyakeśi-Śrautasūtra – von allen diesen Texten besitzen wir noch keine vollständigen, annotierten Übersetzungen – erstrecken möge.

Der Verfasser fühlt sich nicht berufen, in dieser Festschrift den ritualwissenschaftlichen Leistungen des Jubilars etwas hinzuzufügen. Er möchte vielmehr die Aufmerksamkeit der Leserinnen und Leser auf die Tatsache lenken, daß der religionshistorische Horizont Parpolas ein sehr weiter ist, bilden doch die Religionen Indiens das eigentliche Thema seiner Lebensarbeit. Darum sei die

¹ Man wird an Otto von Böhtlingk erinnert, der die Übersetzung und Erklärung der Aṣṭādhyāyī im Alter von 24 Jahren bewältigt hat.

Gelegenheit genutzt, um eine indische religiös-philosophische Lehre von zentraler Bedeutung wieder stärker ins Blickfeld zu rücken: den Jinismus.

* * *

Seit jeher hatte die Jinismus-Forschung an Mißdeutungen und Fehlinterpretationen durch abendländische Wissenschaftler gelitten. Ein besonders drastisches Beispiel aus der Feder von E. W. Hopkins sei hier herausgegriffen:

Of all the sects the Jains are the most colorless, the most insipid. They have no literature worthy of the name ... A religion in which the chief points insisted upon are that one should deny God, worship man, and nourish vermin, has indeed no right to exist; nor has it had as a system much influence on the history of thought. (Hopkins 1895: 296–297.)

Ein so extremer Standpunkt gehört sicherlich der Vergangenheit an. Andererseits wird die Tatsache, daß Philosophie und Religionswissenschaft ohne den Jinismus inkomplett bleiben, theoretisch gewiß bejaht; in der Praxis hat sie sich jedoch bislang nicht durchzusetzen vermocht. Treffend hat sich hierzu K. Bruhn geäußert:

Trotz vielseitiger und andauernder Anstrengungen besteht hier eine Diskrepanz zwischen Erreichtem und noch zu Verwirklichendem, wie sie sonst in der Indologie nicht begegnet (Bruhn 1977: vii).

Der Verfasser formulierte es so:

Es ist wohl eine unbestrittene Tatsache, daß unter den indologischen Teildisziplinen die Jinistik gegenwärtig eine Rolle spielt, deren Geringfügigkeit ihrer wirklichen Bedeutung nicht entspricht.²

Die Ursache hierfür liegt – neben den oben angedeuteten Fehlinterpretationen – hauptsächlich wohl darin, daß die Jaina-Forschung im Schatten der Buddhologie verharrt. Unter dem Eindruck der absolut unbestreitbaren Gedankentiefe des Buddhismus wird oft übersehen, daß die Jaina-Lehre Gesichtspunkte aufweist, die dem Buddhismus gleichwertig oder gar überlegen sind – sofern es überhaupt gestattet ist, an religiös-philosophische Lehren Wertmaßstäbe anzulegen. Einige von ihnen sollen hier kurz skizziert werden.

Es drängt sich zunächst die Frage nach der Kontinuität auf. Seine Anpassungsfähigkeit ließ den Buddhismus zur Weltreligion werden, machte ihn aber auch für Opportunismus und damit für exogene wie endogene Wandlungen so anfällig, daß etwa Nirvāṇa und Sukhāvātī sich nicht nur graduell, sondern qualitativ grundlegend

² In der Besprechung von N. L. Jain, *Glossary of Jaina Terms* (Mylius 1998: 270).

voneinander unterscheiden. Der Buddha des Theravāda hat mit dem späteren Demiurgen nur noch wenig gemein. Im Gegensatz dazu hat der Jinismus keine innere Wandlung durchgemacht. Alle religiösen und philosophischen Grundgedanken finden sich bereits in den ältesten literarischen Urkunden. Nachkanonische Werke wie das Tattvārthādhigamasūtra des Umāsvāti ordnen und systematisieren den Stoff, bringen aber nichts substantiell Neues.

Weiter. Das Problem des Verhältnisses von Statik und Dynamik wird wesentlich realistischer als im Buddhismus ventiliert; dies geht mit der Ablehnung der "momentariness" einher. Auch die Frage nach der Realität der Welt beantwortet der Jinismus wirklichkeitsnäher, denn die Welt ist ihm real und keineswegs ein Blendwerk oder Trugbild (*māyā*) wie im Yogācāra. Die Materie ist ewig, die Welt unerschaffen.

Unbestreitbar ist die Überlegenheit des Jinismus über den ursprünglichen Buddhismus in philosophischer Hinsicht. Gautama Buddha hatte alle Gespräche über Themen abgelehnt, die nicht unmittelbar der Erlösung dienen (vgl. Hamm 1964: 45–46). Im Jinismus wird schon früh philosophischen Erörterungen nicht ausgewichen, und es herrschen dezidierte Vorstellungen zur Ontologie und Erkenntnistheorie. Da den auf ewig Erlösten Allwissenheit zugesprochen wird, finden sich in den kanonischen Schriften Erörterungen über Gestalt und Ausmaße der Welt, über die vier Klassen von Geschöpfen, über Ethik, Astronomie, Anatomie und andere Disziplinen. Wir werden darauf noch zurückkommen.

Ebenso deutlich ist die Überlegenheit in Fragen der Organisation auf der Seite des Jinismus. Das Verhältnis der Ordensmitglieder zu den Laien war exakter konzipiert und vor allem konsequenter verwirklicht als im Buddhismus. Im Unterschied zu letzterem galt den Jinisten der Saṃgha als vierfach: er bestand aus Mönchen, Nonnen, Laienanhängern und -anhängerinnen. Klostergründungen waren weniger zahlreich als im Buddhismus; der ständige Ortswechsel erhielt den Ordensmitgliedern ihre Flexibilität. Entscheidend war aber der Umstand, daß der jinistische Laienstand bis zum heutigen Tage eine Art Aufsicht über die Lebensführung der Mönche ausübt. Diese "Kontrolle von unten" hat dem Orden des Jina – bei den Buddhisten war es vielfach anders – seine sittliche Höhe und Widerstandskraft bewahrt und die Kontinuität auf dem indischen Subkontinent maßgeblich gewährleistet.

Aber auch gegenüber dem Hinduismus weist der Jinismus Gesichtspunkte auf, die hervorgehoben zu werden verdienen. Zunächst ist wiederum an die unvergleichlich größere Kontinuität des letzteren zu erinnern. Im Brahmanismus-Hinduismus wurden dagegen die Saṃhitās, Brāhmaṇas und Upaniṣaden durch Purāṇas und Tantras inhaltlich nicht nur modifiziert, sondern weitgehend umgestaltet. Wie schon ausgeführt, ist für den Jinismus die Welt unerschaffen und unvergänglich und somit keinem periodischen Entstehen und Vergehen unterworfen. Noch

eindrucksvoller ist das vom Jinismus gegenüber dem *īśvara*-Glauben präsentierte humanistische Weltbild. Nicht Götter gelten als Religionsstifter, sondern Menschen, und nur Menschen – nicht Götter – sind es, die erlöst werden können. Heil und Erlösung erwirbt man nicht durch göttliche Gnade, sondern nur durch Arbeit an sich selbst.

Es gibt also eine Fülle von Gründen, die philosophische und religionsgeschichtliche Bedeutung des Jinismus in der indologischen Forschung wieder stärker zu berücksichtigen.

Absichtlich sage ich "stärker", denn vieles ist in der Vergangenheit bereits geleistet worden. Erinnerung sei – um nur einige Namen verstorbener Fachkollegen anzuführen – an H. von Glasenapp, H. Jacobi, E. Leumann, R. Pischel, W. Schubring und A. Weber. Mehrere Werke dieser Gelehrten besitzen unvergänglichen Wert.³ Aber auch große Traditionen können verlorengehen, wenn sie nicht weitergeführt werden. Auf die mit dieser notwendigen Weiterführung verknüpften Aufgaben wollen wir nun zu sprechen kommen.

Um Aufgaben formulieren und Arbeitsschwerpunkte herausarbeiten zu können, ist zuvor eine Inventarisierung erforderlich. Anders ausgedrückt: wir benötigen dringend eine umfassende, alle einschlägigen Aspekte beinhaltende Bibliographie der Jaina-Forschung. Sie könnte ähnlich gegliedert sein wie die vorzügliche, jedem Indologen bekannte *Bibliographie védique* von L. Renou bzw. deren Weiterführung als *Vedic Bibliography* von R. N. Dandekar. Mit Hilfe einer solchen Bibliographie wird man schnell die noch reichlich vorhandenen Wissenslücken erkennen und auf deren Schließung die Forschungskapazitäten orientieren. Ebenso dringend wird – nicht zuletzt als Unterstützung für die vergleichende Religionswissenschaft – eine Enzyklopädie des Jinismus benötigt.⁴ Enthalten sollte diese die Termini der Mythologie, Kosmologie, Hagiographie, der philosophischen und religiösen Lehren und ihrer literarischen Quellen einschließlich der relevanten Belegstellen.⁵ Ein in diese Richtung unternommener Versuch ist leider als weitgehend gescheitert⁶ anzusehen: es werden zwar über 3000 Stichwörter präsentiert, doch sind Kosmologie und Hagiographie kaum berücksichtigt; die Lemmata erscheinen in Sanskrit statt in Ardhamāgadhī; die Definitionen sind unzureichend; Belegstellen fehlen gänzlich. Hier eröffnet sich also der Jaina-Forschung noch ein weites Arbeitsfeld.

Dieses Feld wird aber ohne die erforderlichen sprachlichen Voraussetzungen nicht erfolgreich bearbeitet werden können. Hier liegt nun ein offenkundiger

³ Stellvertretend für andere sei das von profunder Gelehrsamkeit erfüllte Werk von W. Schubring (1935) erwähnt.

⁴ Diese könnte sich in vielem orientieren an Vettam Mani 1975.

⁵ Als Grundlage könnte dienen Nagin J. Shah 1998.

⁶ Jain 1995; vgl. oben, Anm. 2.

circulus vitiosus vor: wegen der Unterschätzung des Jinismus glaubt man vielfach, auf das Studium der Ardhamāgadhī verzichten zu können; da diese also kaum noch gelehrt wird,⁷ geht es mit der Fähigkeit, jinistische Originaltexte lesen und interpretieren zu können, immer mehr bergab. Immerhin kann auf teilweise ausgezeichnete Materialien zurückgegriffen werden. Unverzichtbar bleibt das Standardwerk von R. Pischel (1900); für das praktische Erlernen der Ardhamāgadhī liegt ein von A. M. Ghatage erarbeiteter Band vor, dem ein hohes didaktisches Geschick innewohnt (Ghatage 1993a).

Viele ungelöste Probleme liegen auf dem Gebiet der Ardhamāgadhī-Lexikographie. Schon im Pāli sind nicht alle frühbuddhistischen Termini erklärbar. Wegen der zahlreichen durch Konsonantenelisionen bzw. -assimilationen entstandenen Homonyme ist die Situation in der Ardhamāgadhī noch viel schwieriger. Können wir doch nicht einmal für alle Titel der kanonischen Werke die *chāyā* mit voller Sicherheit bestimmen!

Ein von H. D. T. Sheth verfaßtes Wörterbuch hat als Zielsprache Hindī und umfaßt nur ausgewählte Belegstellen (Sheth 1963). Verdienstvoll ist das fünf-bändige Wörterbuch von Ratnachandra mit Äquivalenten in Gujarātī, Hindī und Englisch.⁸ Allerdings waren die Mitarbeiter, die die Gujarātī-Version ins Englische übersetzten, keine Indologen, so daß die englische Fassung nur mit Vorsicht benutzbar ist. Im Entstehen ist schließlich unter der Herausgeberschaft von A. M. Ghatage ein enzyklopädisch-lexikographisches Werk (Ghatage 1993b). Es weist höchsten wissenschaftlichen Standard auf, doch ist zu befürchten, daß ihm ein ähnliches Schicksal bevorsteht wie dem *Critical Pāli Dictionary*, das, obwohl 1924 begonnen, von seinem Abschluß immer noch weit entfernt ist. Der Verfasser ist gegenwärtig bemüht, ein einbändiges, auf etwa 25000 Lemmata berechnetes Wörterbuch Ardhamāgadhī-Deutsch zu erarbeiten, um damit insbesondere die Lektüre der Texte des Jaina-Kanons zu fördern.

Was nun die Textausgaben anlangt, so stellt G. Roth mit Recht fest, daß es trotz der Veröffentlichungen der Prakrit Text Society Series (Ahmedabad) und der Jaina-Āgama-Series (Bombay) für die kanonischen Texte noch weitgehend an kritischen, heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Editionen fehlt (Bechert & Simson 1993: 82).

Auch die Zahl textkritischer Einzeluntersuchungen ist noch recht gering, obwohl es dazu vorbildliche Beispiele gibt, so eine Studie von W. Kirfel zum dritten Uvaṃga, dem Jīvābhigamasutta.⁹

⁷ Der Verfasser ist mit dem Versuch, das Studium der Ardhamāgadhī an den Universitäten Leipzig und Bayreuth einzuführen, ebenfalls gescheitert.

⁸ Ratnachandra 1923–32 (auch Neudruck). Erwähnung verdient noch der zwischen 1954 und 1979 von Ānandasāgarasūri erarbeitete *Alpaparicitaśiddhāntikaśabdakoṣa*.

⁹ Genannt sei etwa Kirfel 1924.

Erstaunlich groß ist der Mangel an kritischen und hinreichend annotierten Übersetzungen. Das betrifft

- unter den Aṅgas: Thāṇaṅga, Samavāyaṅga, Paṇḥāvāgaraṇāim, Vivāgasūya
- alle Uvaṅgas
- alle Paṇṇas¹⁰
- unter den Mūlasuttas: Āvassagaṇijjuttī
- ferner das Nandīsutta.

Nur über die Cheyasuttas sind wir durch die Arbeiten von H. Jacobi und W. Schubring besser unterrichtet. Im übrigen ist zu prüfen, inwieweit die aus der Frühzeit der Jinistik stammenden Übersetzungen einer Neubearbeitung bedürfen.

Es würde hier viel zu weit führen, alle speziellen Aufgaben auf den Gebieten der Religionswissenschaft, der Kosmologie und Hagiographie anzuführen. Als Beispiel für die Fülle – aber auch für die Attraktivität – der gegebenen Probleme soll jedoch noch mit einigen Worten auf die Philosophie eingegangen werden.

Generell¹¹ stehen sich in der Philosophie – und also auch in der indischen – zwei Grundanschauungen gegenüber. Für die eine ist nur die beharrende Substanz wahrhaft seiend; deren Veränderungen gelten als unwesentlich, also das Wesen der Substanz nicht berührend. Für die andere sind nur die Eigenschaften wichtig; die Existenz einer unveränderlichen Substanz, die ihnen zugrunde liegt, wird bestritten, denn alles in der Welt ist vergänglich und darum wesenlos. Die erste dieser beiden Anschauungen – sie erinnert an die Philosophie des Parmenides – ist die der Upaniṣaden und der auf ihr fußenden Weltanschauung des orthodoxen Brahmanismus, des Vedānta. Die zweite vertritt der ursprüngliche Buddhismus (*cum grano salis* mit Heraklit vergleichbar). Für ihn gibt es kein beharrendes Sein, sondern nur ein Werden. Es existieren keine Wesen, sondern nur Daseinselemente, die sich im betreffenden Moment zusammengefunden haben. Der Jinismus nun versucht – und das ist philosophisch zweifellos verdienstlich und der weiteren Untersuchung wert –, zwischen diesen beiden Standpunkten zu vermitteln. Er erklärt beide in ihrer extremen Haltung für einseitig. Sein Standpunkt ist der des relativen Pluralismus (*aṇekkaṃtavāya*): in jedem Wesen, in jeder Substanz ist etwas Bleibendes und etwas Wandelbares vorhanden. Alle Substanzen (*davva*) sind also ewige Entitäten (*atthikāya*), welche bestimmte, unveränderliche Wesensmerkmale besitzen, an welche sich akzidentielle, veränderliche Eigenschaften anschließen können.

In diesem Zusammenhang sei auf ein ungelöstes Problem verwiesen. Der Jinismus unterteilt die Substanzen in geistige (*jīva*) und ungeistige (*ajīva*). Zu den letzteren zählen der Raum (*āgāsa*), die Zeit (*kāla*), die Materie (*poggala*) und

¹⁰ Jedoch kann man sich beim Taṃdulaveyāliya stützen auf Schubring 1969.

¹¹ Vgl. hierzu auch Glasenapp 1925.

zwei philosophisch noch nicht hinreichend erforschte Kategorien, nämlich das Medium der Bewegung (*dhamma*) und das der Ruhe (*adhamma*). Diese ätherartigen Substanzen rufen selbst zwar keine Bewegung oder Hemmung hervor, sondern sind nur die unerläßlichen Voraussetzungen für deren Entstehen, wie das Wasser die Voraussetzung für das Schwimmen der Fische ist. Diese Medien kommen nur in der Jaina-Philosophie vor; die Gründe ihrer Postulierung wie auch die ungewohnte Verwendung der Termini *dhamma* und *adhamma* gilt es noch zu erforschen.

Fragen gibt es aber auch in bezug auf die Materie. Für den Jinismus besteht sie aus unendlich vielen, nicht mehr zerlegbaren kleinsten, gestaltlosen Teilen (*paramāṇu*). Das ist die älteste Atomtheorie in der Philosophie. Mit ihr haben die Jainas den Atomismus noch vor Leukipp (500 bis 400 v. Chr.) und hundert Jahre vor Demokrit (460 bis 370) begründet. Nun hat bekanntlich später die brahmanische Schule des Vaiśeṣika ebenfalls eine Atomtheorie entwickelt. Die Jainas meinen irrigerweise, daß ein Abtrünniger, Chaluya Rohagutta, das Vaiśeṣika-System begründet habe. Ob das Vaiśeṣika tatsächlich aus der jinistischen Atomtheorie geschöpft hat oder unabhängig von dieser entwickelt wurde, ist aber eine immer noch ungelöste philosophiegeschichtliche Frage.

Das Verhältnis des Denkens zum Sein, des Geistes zur Materie ist Gegenstand weiterer Probleme. Es bedarf noch gründlicher Untersuchungen, um die Parallelen – aber auch die Divergenzen – des religiösen Atheismus der Jinisten mit ähnlichen Anschauungen im ursprünglichen Buddhismus sowie in den orthodoxen Systemen der Mīmāṃsā und des Sāṃkhya schärfer zu erfassen, als wir dies heute können.

Auch die spezifisch jinistische Methode in der Philosophie verdient mehr Beachtung, als ihr bisher zuteil wurde. Die Materie gilt, wie oben ausgeführt, als ewig. Ansonsten ist sie aber nach Qualität und Quantität unbestimmt; sie kann praktisch jede Form und Eigenschaft annehmen. Diese Annahme führt zu einer besonderen dialektischen Methode, dem *ṣiṅvāya*: man kann von jedem Ding sagen, daß es ist (*atthi*), daß es nicht ist (*natthi*) oder daß beides nicht zutrifft, daß es also unsagbar (*avattavva*) ist. Dem Heptalemma des *ṣiṅvāya* – wir können hier nicht alle Aspekte des letzteren betrachten – stehen als logische Ergänzung die *ṇayas* zur Seite: die sieben Hauptstandpunkte, von denen aus man ein Ding ansehen und beurteilen kann und die philosophiegeschichtlich bisher nur inadäquat gewürdigt worden sind. Nach Ansicht der Jinisten ist es gerade die jeweils einseitige Betonung eines dieser sieben Standpunkte, die zu den Fehlern der nichtjinistischen Systeme geführt hat.

Die Ethik der Jainas bietet ebenfalls noch etliche offene Fragen. Es empfiehlt sich beispielsweise, die von den Laien abzulegenden Gelübde mit denen der Mönche zu vergleichen und der völligen Besitzlosigkeit der letzteren das *icchā-*

parimāṇa – einen bislang nur schwach konturierten Begriff – der Laien gegenüberzustellen.

Die Weite des Seelenbegriffs im Jinismus erklärt die zentrale Bedeutung der Kategorie *ahimsā* im System der Ethik. Es erhebt sich die Frage, ob die große Rolle, die *ahimsā* auch bei M. K. Gandhi spielt, auf Entlehnung aus dem Jinismus beruht.¹² Und man fragt, inwieweit dieser Begriff auf die praktische indische Politik der Gegenwart Einfluß nimmt.

Schließlich ist hervorzuheben, daß der Jinismus und seine Philosophie keine tote Vergangenheit sind, sondern der Gegenwart angehören. Es muß darum postuliert werden, die religiösen, philosophischen und ganz besonders auch die sozialen Aspekte des zeitgenössischen Jinismus zu erforschen. Diese Notwendigkeit hat uns kein Geringerer als H. von Glasenapp gelehrt, der in einem seiner Standardwerke (Glasenapp 1925) die Darstellung des Jinismus bis in die damalige Gegenwart geführt hat.

Rekapitulierend stellen wir fest, daß nach jinistischer Auffassung alle philosophischen Systeme einen Kern von Wahrheit enthalten, doch hindern sie ihre Einseitigkeit und die Vermischung mit Falschem an der vollkommenen Erkenntnis. In diesem Lichte möchten wir einen solchen Kern von Wahrheit auch in der Jaina-Philosophie sehen. Um diesen sachgerecht zu fokussieren und dann einzuschätzen, bedarf es aber einer weit intensiveren Beschäftigung mit der doch so unverwechselbar profilierten Jaina-Lehre, als sie ihr gegenwärtig zuteil wird.

* * *

Es ist zu wünschen, daß diese kurze Skizzierung der jainakundlichen Forschungsaufgaben – denen noch viele weitere anzufügen wären – die jungen Indologinnen und Indologen im Zusammenwirken mit Sprachwissenschaftlern, Religionshistorikern, Philosophen und Vertretern anderer Disziplinen an der Schwelle zum 3. Jahrtausend zur Fortsetzung der großen Traditionen und zu neuen Erfolgen auf diesem so vielversprechenden Arbeitsfeld motivieren möge.

Haben wir diese kurze Betrachtung mit einem Blick auf den Jubilar dieser Festschrift begonnen, so wollen wir sie auch in ebendieser Weise schließen. Asko Parpola hat sich nicht nur als Gelehrter bleibende Verdienste erworben; er hat in der Gemeinschaft der Indologen stets das alle Verbindende betont und das Trennende zurückgestellt. Der Schreiber dieser Zeilen hat es Parpola nicht vergessen, daß seine an der damaligen Karl-Marx-Universität Leipzig entstandenen Arbeiten im Höhe-

¹² Immerhin hatte Gandhi vor der Aufnahme seines Studiums in England ein Enthaltensamkeitsgelübde vor einem Jaina-Mönch abgelegt.

punkt des Kalten Krieges der westlichen Wissenschaftswelt von dem heute in dieser Festschrift Geehrten bekannt gemacht wurden (Parpola 1974). Und er spricht die Hoffnung aus, daß der Jubilar diese späte Hommage bei bester Gesundheit entgegennehmen und sich noch viele Jahre ungestörter Schaffenskraft erfreuen möge!

BIBLIOGRAPHIE

- BECHERT, H. & G. von SIMSON (Hrsg.) 1993. *Einführung in die Indienkunde*. Darmstadt.
- BRUHN, K. (ed.) 1977. Walther Schubring, *Kleine Schriften* (Glasenapp-Stiftung, Band 13.) Wiesbaden.
- GHATAGE, A. M. 1993a. *Introduction to Ardha-Māgadhī*. Pune.
- (General Ed.) 1993b. *A Comprehensive and Critical Dictionary of the Prakrit Languages with Special Reference to Jain Literature*, I.1. Poona.
- GLASENAPP, H. von 1925. *Der Jainismus. Eine indische Erlösungsreligion, Nach den Quellen dargestellt*. Berlin. (Zweite Nachdruckauflage: Hildesheim 1984.)
- HAMM, F. R. 1964. Buddhismus und Jinismus: Zwei Typen indischer Religiosität und ihr Weg in der Geschichte. *Saeculum* 15(1): 41–56.
- HOPKINS, E. W. 1895. *The Religions of India*. (Handbooks on the History of Religions, 1.) Boston – London.
- JAIN, N. L. 1995. *Glossary of Jaina Terms*. Ahmedabad.
- KIRFEL, W. 1924. Studien zu Teilen des Jaina-Kanons. *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 3: 50–80. (Wieder abgedruckt in: R. Birwé [Hrsg.], Willibald Kirfel, *Kleine Schriften*. [Glasenapp-Stiftung, Band 11.] Wiesbaden 1976, S. 19–49.)
- MANI, Vettam 1975. *Purāṇic Encyclopaedia*. Delhi.
- MYLIUS, K. 1998. Besprechung von Jain 1995. *Indo-Iranian Journal* 41: 270–272.
- PARPOLA, A. 1968–69. *The Śrautasūtras of Lāṭyāyana and Drāhyāyana and their Commentaries. An English Translation and Study*, I:1: *General Introduction and Appendices to Vol. I*; I:2: *The Agniṣṭoma (LŚS I–II, DŚS I–VI)*. (Commentationes Humanarum Litterarum, Societas Scientiarum Fennica, 42:2 & 43:2.) Helsinki.
- 1974. Recent work on the Vedic ritual texts in the German Democratic Republic. *Acta Orientalia* 36: 151–160. Copenhagen,
- PISCHEL, R. 1900. *Grammatik der Prākṛt-Sprachen*. (Grundriß der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, I.8.) Straßburg. (Englische Übersetzung unter dem Titel *Comparative Grammar of the Prākṛt Languages* von S. Jha, Delhi 1965.)
- RATNACHANDRA 1923–32. *An Illustrated Ardha-Māgadhī-Dictionary*. Dhaumandi – Indore.
- SCHUBRING, W. 1935. *Die Lehre der Jainas nach den alten Quellen dargestellt*. (Grundriß der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, III.7.) Berlin – Leipzig. (Englische Übersetzung von W. Beurlen, Delhi 1962.)
- 1969. Tamḍulaveyāliya. Ein Painṇaya des Jaina-Siddhānta. Textausgabe, Analyse und Erklärung. *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, Jahrg. 1969, Nr. 6: 145–174.
- SHAH, Nagin J. (transl.) 1998. *Jaina Philosophy and Religion. English Translation of Jaina Darśana by Muni Nyayavijayaji*. Delhi.
- SHETH, Hargovind Das T. 1963. *Pāia-Sadda-Mahaṇṇavo. A Comprehensive Prākṛt-Hindī Dictionary*. 2nd ed. Varanasi.

