



Mein Jainismus, dein Jainismus? Unser Jainismus!

Tendenzen eines universellen Jainismus in der Schweiz

Mirjam Iseli



Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/zjr/328>

DOI: 10.4000/zjr.328

ISSN: 1862-5886

Publisher

Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft

Electronic reference

Mirjam Iseli, « Mein Jainismus, dein Jainismus? Unser Jainismus! », *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* [Online], 10 | 2015, Online erschienen am: 25 Juli 2015, abgerufen am 04 Mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/zjr/328> ; DOI : 10.4000/zjr.328

This text was automatically generated on 4 mai 2019.



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 3.0 Deutschland Lizenz.

Mein Jainismus, dein Jainismus? Unser Jainismus!

Tendenzen eines universellen Jainismus in der Schweiz

Mirjam Iseli

AUTHOR'S NOTE

Unter »universellem Jainismus« wird ein Jainismus verstanden, der in der Diaspora etabliert wird und für sich beansprucht, alle Strömungen innerhalb des Jainismus zugunsten eines gemeinsamen, »universellen« Jainismus zu vereinen.

Aufgrund der besseren Lesbarkeit wird auf männlich-weibliche Doppelformen verzichtet. Die weibliche Form ist jeweils mitgemeint.

Einleitung

- 1 Die größten Jaina-Gemeinschaften außerhalb Indiens findet man laut Babb (2006, 51) in Nordamerika (Kanada und USA) und in England. Die Zahl der Jainas in Nordamerika schätzt er auf 60'000 bis 100'000. In England und in anderen Ländern Europas würden etwa 25'000 Jainas leben.¹ In der Schweiz sind etwa 20 bis 25 Jaina-Familien ansässig (Iseli 2012, 60). Bis heute gibt es Forschungen über die Jaina-Diaspora² in den USA und Kanada (Kumar 1996abc, Radford 2004, Vallely 2002ab, Williams 1998), England (u.a. Banks 1991 und 1992, Dundas 2002, Hinnells 1997a, Pániker 2001), Antwerpen (Helmer 2009) und ältere Studien über die Diaspora in Ostafrika (u.a. Ghai 1956, Gupta 1975, Murray 1978, Tinker 1975). Die Jainas in der Schweiz standen bislang noch nicht im Fokus einer wissenschaftlichen Arbeit, abgesehen von der Masterarbeit von Iseli (2012). Diese Arbeit zeigt, dass sich bei den Jainas in der Schweiz in den letzten Jahren durch die vermehrte Organisation von religiösen Veranstaltungen ein Gemeinschaftsbildungsprozess³ in Gang setzte. Wie dieser Prozess abläuft und mit welchen religiösen Transformationen dieser verbunden ist, soll im Folgenden anhand des von Baumann (2004, 77-96) etablierten 5-

Phasenmodells der Migration analysiert werden. Zuvor aber werden für das bessere Verständnis die Geschichte und die grundlegenden Charakteristika des Jainismus dargelegt.

Entstehung, geschichtliche Entwicklung und grundlegende Charakteristika des Jainismus

Die *tīrthaṅkaras* und die Verbreitung der Jaina-Lehre

- 2 Der Jainismus ist ursprünglich eine indische Religion, die im 5. Jahrhundert v. u. Z. in der östlichen Gangesebene im Gebiet der heutigen indischen Bundesstaaten Bihar und Uttar Pradesh im selben religiösen und sozialen Umfeld wie der Buddhismus entstand (Amaladoss 2001, 506). Laut der Jaina-Lehre existiert das Universum schon seit jeher und beinhaltet zyklische Abläufe von je 600 Millionen Jahren. Ein solcher Zyklus bringt laut Folkert (1993, 3) 24 *tīrthaṅkaras* (Furtbereiter) hervor. Der letzte dieser 24 *tīrthaṅkaras* unseres Zeitzyklus soll Māhavīra⁴ gewesen sein. Es ist nicht erwiesen, ob es sich bei allen *tīrthaṅkaras* um historische Persönlichkeiten handelt, die letzten beiden unseres Zeitzyklus, Pārśva und Māhavīra, sind laut Long (2013, 2f.) aber historisch belegt. Pārśva soll um 900 v. u. Z. gelebt haben und schon damals seine Anhänger, je nach Geschlecht und Intensität der Praxis, in die vier noch heute bestehenden Kategorien *sādhus* (männliche Asketen), *sādhvīs* (weibliche Asketen), *śrāvaks* (männliche Laien) und *śrāvikās* (weibliche Laien) eingeteilt haben. Māhavīra, ein Zeitgenosse Siddhartha Gautamas, wurde laut Nahar et. al. (1996, 647-670) 599 v. u. Z. im Nordosten Indiens geboren. Mit 30 Jahren habe er die *kṣatriya varṇa*⁵ verlassen und das Dasein eines besitzlosen Asketen geführt. Für mehr als zwölf Jahre habe er in Weltentsagung, frei von physischen Bedürfnissen und Komfort gelebt, bis er am Ende dieser Zeit das komplette Verständnis der Natur, des Universums und die vollständige Loslösung von weltlichem Begehren erreicht habe. Er sei laut der Jaina-Lehre ein sogenannter Allwissender, ein *kevalin* geworden. Von da an habe er als *kevalin* andere in der Jaina-Lehre unterwiesen. Nach seinem Tod im Jahre 510 oder 527 v. u. Z.⁶ sei er aus dem Wiedergeburtenskreislauf ausgetreten.

Strömungen im Jainismus

- 3 Im Jainismus gibt es zwei Hauptströmungen, die *śvetāmbaras* und die *digambaras*, die sich nach dem Tod Māhavīras voneinander trennten. Dundas (2002, 49) datiert die Entstehung der *śvetāmbaras* und der *digambaras* als eigenständige Strömungen auf die Jahre zwischen 453 und 466 u. Z., als das Konzil von Valabhī stattfand, an dem nur *śvetāmbara*-Mönche teilnahmen. Dies bedeutet seiner Meinung nach, dass sich zu jener Zeit die *śvetāmbaras* und *digambaras* schon als eigenständige Gruppen definierten. Die dogmatischen Unterschiede zwischen den beiden Richtungen sind aber nicht allzu groß. Die Differenzen zeigen sich hauptsächlich in der Askesepraxis und der Umsetzung von Besitzlosigkeit. So tragen laut Dundas (2002, 46-50) *śvetāmbara*-Asketen Kleider, während *digambaras*, die auch die »Luftbekleideten« genannt werden, nackt umhergehen. Für sie ist die Nacktheit gar eine Voraussetzung für die Erlösung.⁷ Die unterschiedliche Auffassung von Besitzlosigkeit zeigt sich auch an einem weiteren Beispiel: Während die religiösen Spezialisten der *śvetāmbaras* laut Dundas (2002, 46f.) für das Einsammeln der Essensgaben

bei den Gläubigen eine Essenschale verwenden, nehmen die *digambara*-Asketen das Essen mit den bloßen Händen entgegen. Ein weiterer Streitpunkt der beiden Strömungen betrifft laut Dundas (2002, 56) die Frage, ob *Māllinātha*, der 19. *tīrthāṅkara* unserer Zeit, eine Frau oder ein Mann war. Für die *digambaras* handelt es sich um einen Mann, da laut der *digambara*-Lehre Frauen die Erlösung nicht erreichen können.

- 4 Aus den beiden Hauptströmungen (*śvetāmbaras* und *digambaras*) sind im Laufe der Zeit laut Nahar et. al. (1996, 647-670) wiederum neue Strömungen entstanden, die sich hauptsächlich aufgrund von Streitigkeiten um die »richtige« Praxis etabliert haben. Die *digambaras* haben sich laut ihm u.a. in die *bīṣaṇpanthī*, *terāpanthī* und *tāraṇapanthī* aufgeteilt, während sich die *śvetāmbaras* u.a. in die *mūrtipūjaka*, *sthānakavāsī* und *terāpanthī* teilten. Bis in die Gegenwart hinein bildeten sich weitere religiöse Traditionen innerhalb der verschiedenen Strömungen. Speziell hervorzuheben ist die Entstehung des *śvetāmbara-terāpanthī*-Ordens, da er bislang der einzige Orden ist, der religiöse Spezialisten ins Ausland (u. a. in die Schweiz) sendet. Die Gründung dieses Ordens geht laut Flügel (2000, 2-20) auf Muni Bikhan zurück, ein Mönch des *sthānakavāsī*-Ordens, der zu der Ansicht gelangte, dass eine striktere Verhaltensdisziplin von den Asketen verlangt werden müsse, um eine Übereinstimmung von Doktrin und Praxis zu erreichen. Von der Richtigkeit seiner Vorschläge überzeugt, habe sich Bikhan am 25. März 1760 vom Orden getrennt und den *terāpanthī*-Orden gegründet. Über 200 Jahre später, nämlich 1980, habe der neunte *ācārya*⁸ Tulsi eine neue Kategorie der Novizen innerhalb des *sthānakavāsī*-Ordens eingeführt. Sie folgen nach Flügel (2003, 8-12; 19-27) grundsätzlich den gleichen Regeln wie andere Jaina-Asketen, bis auf die Tatsache, dass sie für eine bestimmte Zeit zwei Gelübde weniger ablegen. Aus diesem Grund sei es für sie möglich, öffentliche Verkehrsmittel zu benutzen und für missionarische Zwecke ins Ausland zu reisen. Des Weiteren sei ihnen erlaubt, Essen anzunehmen, das extra für sie zubereitet wurde. Daher nehmen sie laut Long (2013, 13) eine Sonderstellung zwischen Asketen und Laienanhängern ein, was dazu führt, dass sie spirituell für die außerhalb von Indien lebenden Jainas sorgen und den Jainismus auf internationalen Religionskonferenzen vertreten könnten. Für viele Jainas im Ausland sind die *samaṇ(i)s* (so werden die religiösen Spezialisten dieses Ordens genannt) deshalb die einzigen Jaina-Asketen, die sie treffen können.

Lehre

- 5 Der Kern der Jaina-Tradition liegt laut Yandell (1997, 23) im Ideal der systematischen und kompletten Weltentsagung als Mittel der Befreiung vom *saṃsāra*. Dem Daseinskreislauf kann man laut Joseph (1997, 310) entfliehen, indem sämtliches *karma* gebannt wird. Grundsätzlich seien alle *jīvas*⁹ erlöst, aber durch falsche Praxis würden sie *karma* binden (dies kann sowohl schädliches als auch positives sein), was dazu führe, dass man nicht mehr die Natur der externen Welt durch Allwissenheit verstehe. Im Jainismus können laut Carrithers (1989, 220) ausschließlich Asketen die Allwissenheit und den Austritt aus dem *saṃsāra* erlangen, was ihre hohe Stellung innerhalb des Jainismus erklärt. Die Asketen, welche die Allwissenheit erreicht haben, würden *kevalin* genannt. Wenn die Erlösung erreicht sei, könne man kosmologisch zuoberst ins Universum, ins *īṣatprāgbhāra* (der leicht gekrümmte Ort) aufsteigen, dorthin, wo der *jīva* in Allwissenheit und Freiheit vom Leiden existiere.

- 6 Im Zusammenhang mit der jainistischen Lehre müssen drei grundlegende Konzepte beachtet werden: *ahiṃsā*, *aparigraha* und *anekāntvāda*. Jegliche Art von Gewalt (*hiṃsā*) führt dazu, dass *karma* am *jīva* anhaftet. Bei den Asketen einiger *śvetāmbara*-Traditionen führt dies laut Reynell (1991, 44) dazu, dass sie immer einen Mundschutz tragen, um beim Atmen keine Mikroorganismen zu schädigen. Die Laien aller Strömungen versuchen laut Vallely (2012, 608) im Rahmen ihrer Möglichkeiten möglichst gewaltlos (*ahiṃsā*) zu leben. *Aparigraha* bedeutet sowohl Nichtbesitz als auch Nichtanhaftung, wobei dies für die Asketen laut Long (2013, 194) auch Aufrichtigkeit, Nicht-Stehlen und Keuschheit beinhaltet. Während *Aparigraha* für die Asketen allumfassend sei, würden Laien nicht ohne Anhaftung und ohne Besitz leben können. Sie würden aber danach streben, möglichst wenig an ihrem Besitz anzuhaften. *Anekāntvāda*, was laut Vallely (2012, 609f.) soviel wie »Vielseitigkeit der Auffassungen« bedeutet, umfasst die Idee, dass es niemals nur eine »richtige« Ansicht gebe, sondern immer eine Vielzahl solcher, welche Teil eines Ganzen darstellen würden. Das Akzeptieren der Teilhaftigkeit von Wahrheit sei auch ein Ausdruck von *ahiṃsā*.

Methodik

- 7 Die Daten dieses Artikels basieren auf einer qualitativen Befragung, welche im Rahmen der Masterarbeit von Iseli (2012) durchgeführt wurde. Diese Methodik wurde gewählt, da der relativ offene Zugang einer qualitativen Datenerhebung laut Mayer (2006, 25) zu einer möglichst authentischen Erfassung der Lebenswelt der Betroffenen und deren Sichtweisen verhilft. Zudem liefere sie Informationen, die bei einer quantitativen Vorgehensweise aufgrund der Standardisierung oft verloren gingen. Da ein rein qualitativer Forschungsansatz gewählt wurde, sind die im Folgenden vorgenommenen Generalisierungen als Hypothesen zu verstehen. Um eine repräsentative Datengewinnung zu erreichen, wäre eine umfassendere Datenerhebung mit einem standardisierten Design nötig gewesen.

Sampling

- 8 Die interviewten Personen wurden aufgrund von zwei Kriterien ausgewählt: Einerseits mussten sie sich selbst als Jainas definieren und andererseits mussten sie in der Schweiz wohnhaft oder Teil der Schweizer Jaina-Gemeinschaft sein. Es wurden hingegen keine Anforderungen hinsichtlich Alter, Geschlecht, Herkunft oder anderer Merkmale gestellt, da eine Repräsentativität der Interviewpartner für die Gesamtheit der Jainas in der Schweiz nicht angestrebt wurde. Ein Grund dafür liegt u. a. darin, dass es keinerlei soziodemographische Daten der in der Schweiz wohnhaften Jainas gibt.
- 9 Die Interviews wurden je nach Wunsch der befragten Personen auf Englisch oder Deutsch geführt. Eine Befragung fand auf Deutsch, ein Gespräch sowohl auf Deutsch als auch auf Englisch und vier Interviews in englischer Sprache statt. Ein Interview wurde mit einer Familie durchgeführt, weshalb vier Personen anwesend waren, die nacheinander, ergänzend oder in einer Art Diskussion antworteten.¹⁰ Die anderen vier Leitfadeninterviews fanden jeweils mit nur einem Interviewpartner statt.¹¹ Es wurden vier Frauen und vier Männer interviewt. Die Interviews wurden, je nach Wunsch der Interviewpartner, in einem Café oder bei den Interviewten zu Hause durchgeführt. Zwei der Interviews fanden extern in einem Restaurant und drei bei den Interviewpartnern zu

Hause statt.¹² Es wurden zwei zwanzigjährige Erwachsene, drei Personen um die dreißig sowie drei circa fünfzigjährige Jainas befragt.

Erhebungs- und Auswertungsverfahren

- 10 Für die Erhebung der Daten wurden fünf Leitfadeninterviews, wie sie Baumann (1998, 29), Flick (2007, 182) und Lamneck (2010, 331f.) darlegen, durchgeführt und nach dem Schlüssel von Mayring (2002, 91f.) transkribiert. Die Auswertung der Daten fand auf Grundlage der »Grounded Theory«, wie sie von Glaser und Strauss (1993 und 2005) etabliert wurde, statt.¹³
- 11 Neben den fünf Leitfadeninterviews wurde auch ein Experteninterview durchgeführt. Die zu befragende Person wird hier laut Mayer (2006, 37) weniger als Person, sondern vielmehr in ihrer Funktion als Experte für bestimmte Handlungsfelder und als Repräsentant einer Gruppe befragt. Bei Experteninterviews stellt sich die Frage, wer überhaupt als Experte bezeichnet werden kann. Laut Przyborski und Wohlrab-Sahr (2010, 132) handelt es sich bei einer Person dann um einen Experten, wenn sie über ein spezifisches Rollenwissen verfügt, das andere nicht teilen, oder auch dadurch, dass ihr ein solches Sonderwissen von anderen zugeschrieben wird, oder sie es selbst für sich in Anspruch nimmt. Diese Eigenschaften treffen auf die *samañīs*¹⁴ zu. Im Rahmen der Datenerhebung wurde ein solches Experteninterview mit *samañī* Pratibha Pragya am Jaina-Symposium der SOAS in London im Jahr 2012 durchgeführt. *Samañī* Pratibha Pragya ist zurzeit Leiterin der vier *samañīs* des Jain Vishva Bharati in London. Eine Reise von *samañī* Pratibha Pragya in die Schweiz fand bislang noch nicht statt. Aufgrund ihrer Funktion ist sie für die Vermittlung und Erklärung der Grundprinzipien des Jainismus in Europa die erste Ansprechpartnerin. Da sie oft in verschiedene Länder Europas reist, um den dort praktizierenden Jainas religiöse Unterweisungen zu geben, steht sie in engem Kontakt mit den Jainas in der Diaspora.

Gemeinschaftsbildung und religiöse Transformationen

- 12 Gemeinschaften werden laut Hall (1995, 182) symbolisch durch eine Verbindung über Rituale, Zeichen und Bedeutungen konstruiert. Im Unterschied zu anderen Gemeinschaften kontrollieren und normieren Religionsgemeinschaften nach Jödicke (2010, 37-54) den religiösen Symbolgebrauch. Er führt aus, dass Formierungsprozesse von Religionsgemeinschaften immer in einem gesellschaftlichen Rahmen stattfinden, der religiöse Traditionen zu Einheiten formt. Clifford (1997, 287) führt in Zusammenhang mit der Gemeinschaftsbildung in der Diaspora aus, dass die Diaspora-Situation zur Konstruktion einer neu ausgeprägten Identität führe. Im Prozess der Formierung einer Einheit in der Diaspora (Jödicke 2010, 37-54) und des Ausformulierens einer »neuen Identität«¹⁵ (Clifford 1997, 287) finden auch immer Transformationen statt. Baumann (2004, 83-93) zeigt Transformationsprozesse in der Diaspora anhand des von ihm entwickelten 5-Phasen Modells auf.

5-Phasen-Modell nach Baumann

- 13 Das von Baumann (2004, 83-93) etablierte 5-Phasenmodell beruht hauptsächlich auf seinen Beobachtungen über Hindus auf Trinidad, wobei er es auch anhand der

Einwanderung von Deutschen nach Chile zu belegen versucht. Bei der Verwendung dieses Schemas in einem ganz anderen kulturellen Kontext, wie dies die Jainas in der Schweiz darstellen, ist Vorsicht geboten. Jedoch liegt die Stärke des Modells gerade darin, dass es kein Integrationsschema ist, sondern dass der Fokus vielmehr auf den durch die Diaspora-Situation ausgelösten Veränderungen liegt. Dies bedeutet nicht, dass die Religion und Kultur im Heimatland statisch ist, jedoch führt die Diaspora-Situation zu Herausforderungen, welche sich im Heimatland nicht stellen würden. Aus dieser Sicht eignet sich das Modell von Baumann zur Beschreibung von religiösen Transformationen in der Diaspora.

- 14 In der ersten Phase von Baumanns 5-Phasen Modell, die er »Ankunft, Reorganisation, gesellschaftliches und kulturelles Leben« nennt, existiert nur ein geringer Austausch mit der Gastgesellschaft, welcher hauptsächlich auf Arbeitsbeziehungen beruht, da der Identifikations- und Interessenfokus zu diesem Zeitpunkt auf der Migrationsgruppe selbst liegt. In dieser Zeitspanne fänden Religionsausübungen hauptsächlich in privater Umgebung statt. Während der zweiten Phase stehe der Prozess der Eingewöhnung stärker im Fokus. So könne man in dieser Phase die Formierung von gesellschaftlichen, schulischen und religiösen Institutionen in den entsprechenden Traditionen beobachten. Zeitgleich fände aber auch eine Intensivierung der Beziehungen zum Ursprungsland statt. Typischerweise würden religiöse Autoritäten aus dem Herkunftsland eingeladen, um einerseits religiöses Wissen zu vermitteln und andererseits die neuen religiösen Zentren zu legitimieren. Die dritte Phase zeichne sich durch die Suche nach Identifikation aus. So werden laut Baumann die Verbindungen zum Herkunftsland schwächer, und die Gruppe versucht eine eigene Interpretation und kulturelle Auffassung davon zu etablieren, wie religiöse Normen und Praktiken in einer sozio-kulturellen Umgebung fern vom Ursprungsland gelebt werden können. Es würden Neuerungen eingeführt und traditionelle Elemente ausgewählt und reinterpretiert. In einem neuen religiösen und politischen Kontext werde danach gestrebt, eine erhöhte Unabhängigkeit von etablierten Normen und Erwartungen des Heimatlandes zu erreichen. Wenn in der vierten Phase die schulischen und die beruflichen Chancen gegeben seien und die Möglichkeit bestünde, soziales Prestige zu erlangen, so werde der Prozess der strukturellen Adaption und Akkulturation, welcher schon in der vorherigen Phase begann, weitergeführt. Falls dies nicht der Fall sei, so führe dies entweder zum Rückzug der Gemeinschaft in eine religiös-kulturelle Nische oder zu Protesten und sozialpolitischen Konflikten. Die letzte Phase hängt laut Baumann von den Entwicklungen der vorherigen Phasen ab. Ermöglichte das Gastland Zugang zu angesehenen und einflussreichen Arbeitsstellen, so verlaufe der Prozess der strukturellen Adaptierung und Akkulturation fort, bis die Migrierten sich nicht mehr von den Bewohnern des Gastlandes unterscheiden. Das Land, welches von den früheren Generationen als fremd betrachtet wurde, ist nun zum neuen Zuhause und zum Zentrum der Identifikation geworden. Die Übernahme von sozialen und ökonomischen Ansichten gehe aber nicht mit der Assimilation im religiösen Bereich einher. In dieser Phase würden vielmehr die Besonderheiten der eignen Religion in großen Festivitäten und durch repräsentative Bauten (von religiösen Zentren) demonstriert (Baumann 2004, 83-93).

Anwendung des 5-Phasen-Modells

- 15 Alle von Baumann beschriebenen Phasen beinhalten Transformationsprozesse, doch hauptsächlich in der dritten Phase finden religiöse Transformationen statt. Solche religiösen Transformationsprozesse lassen sich an mehreren Beispielen an der Situation von Jainas in der Schweiz verdeutlichen. Das von Banks (1986, 449) beschriebene Gesellschaftsmodell der Jainas, welches die Gesellschaft in männliche und weibliche Asketen und Laien unterteilt, und in dem Asketen eine enorm wichtige Rolle spielen, lässt sich in der Diaspora nicht aufrechterhalten. Jainas werden in der Schweiz maximal einmal jährlich von religiösen Spezialisten, den *samañīs*, aufgesucht. Allein durch diese Gegebenheiten finden religiöse Transformationen statt, da Jainas in der Schweiz u. a. gezwungen sind, neue Formen der religiösen Wissensvermittlung zu finden. Dies sieht man auch an den zweimal jährlich stattfindenden Veranstaltungen (*Māhavīra-Jayantī*¹⁶ und *dīvālī*¹⁷), zu denen alle Jainas der Schweiz eingeladen werden. Die Veranstaltungen laufen meist ähnlich ab (Interview¹⁸ 2) und beinhalten jeweils einen Teil, in dem religiöse Themen, wie beispielsweise der Anlass des Zusammenkommens, erörtert und in dem *ślokas* (vierzeilige Strophen) gesprochen werden. Danach findet ein Frage-Antwort-Teil und zum Schluss ein gemeinsames Essen statt. Anhand des Ablaufs kann man sehen, dass neben dem Zusammenkommen aus Anlass eines religiösen Festes hauptsächlich die religiöse Wissensvermittlung im Zentrum steht. Diejenigen Personen, die *ślokas* vorsagen (können), geben diese Strophen an die anwesenden Jainas weiter. Es werden jeweils auch Fragen zur Religion gestellt, die von anderen Jainas beantwortet werden. Hier lässt sich eine Heterogenität bei den Jainas in der Schweiz erkennen. Es scheint Jainas zu geben, die ein elaborierteres religiöses Wissen besitzen und dieses den anderen Jainas weiter vermitteln können. Dies zeigt sich auch darin, dass die Jainas, welche erst vor kurzer Zeit aus Indien in die Schweiz migriert sind, als diejenigen angesehen werden, welche ein tiefgründigeres Verständnis besitzen und für die es leichter ist, religiöse Praktiken durchzuführen (u. a. 12). Ein Jaina, der am *Māhavīra-Jayantī* 2012 anwesend war, schrieb mir in einer E-Mail, es sei »a good example of a democratic dialogue with different opinions« gewesen. Da es in der Schweizer Diaspora keine religiösen Spezialisten gibt oder sie nur einmal im Jahr anwesend sind, übernehmen also Laien die Vermittlung religiöser Inhalte. An diesem Beispiel zeigen sich bereits die von Baumann beschriebenen religiösen Transformationen, da aufgrund des Fehlens von religiösen Spezialisten Neuerungen in der Wissensvermittlung eingeführt werden müssen.
- 16 Iseli (2012, 88-91) zeigt, dass durch das vermehrte Organisieren von gemeinsamen Veranstaltungen durch Jainas in der Schweiz ein Gemeinschaftsbildungsprozess angeregt wird und dabei die Etablierung einer »Jaina-Einheit« im Vordergrund steht. Bei der Formung einer solchen (Jaina-)»Einheit«, wie sie Jödicke (2010, 37-54) in der Theorie beschreibt, fällt in der Schweiz auf, dass sich Jainas der verschiedenen Strömungen treffen, was in Indien oder in England nicht der Fall ist (vgl. dazu Banks 1992, 143-173). Es stellt sich nun die Frage, welches die gemeinsame Basis einer solchen neu etablierten »Jaina-Einheit« ist und auf welchen Markern eine neue »Jaina-Identität« beruht, welche sich laut Clifford (1997, 287) durch die Diaspora-Situation neu ausprägt.

»Jaina-Identität«

- 17 Reynell (1991, 49-53) beschreibt die verschiedenen Dimensionen von Identität bei Jainas im indischen Kontext. Jainas würden sich in Indien einerseits über ihre Strömung (*digambara* oder *śvetāmbara*) und andererseits auch hinsichtlich der Sub-Strömung innerhalb der beiden Traditionen definieren. Des Weiteren würden *gacchas*¹⁹ eine Rolle für die Identität spielen, vor allem bei der sozialen Interaktion, wie z. B. bei religiösen Zeremonien oder Zusammenkünften. Im indischen Kontext spielen laut Reynell neben den drei Hauptmerkmalen Strömung, Sub-Strömung und *gaccha* ebenso die Zugehörigkeit zu *varṇas* oder *jātis*²⁰ eine Rolle in der Identitätsbildung. Es ist aber zu beachten, dass diese verschiedenen Dimensionen einer Jaina-Identität komplex sind, denn die verschiedenen Referenzpunkte der Identität können sich überlappen und je nach Situation in den Vordergrund rücken oder eher vernachlässigt werden. Im Rahmen ihrer Feldforschung im Jahre 2002 untersuchte Valley (2002b, 116-119) die ausschlaggebenden Identitätsmarker bei Jainas in Nordamerika. Sie schreibt, dass in Nordamerika die Heirat zwischen verschiedenen *jātis* oder *gacchas* und vegetarisch lebenden Hindus erlaubt sei, was in Indien nicht möglich sei.²¹ Daraus lässt sich schließen, dass die in Indien vorherrschenden Identitätsmarker für den nordamerikanischen Kontext nicht anwendbar sind.
- 18 Fünf der sechs interviewten Jainas aus der Schweiz, welche sich zu diesem Thema äußerten, erklären, dass der Vegetarismus die Priorität bei der Partnerwahl sei und andere Aspekte, wie die Religion, in den Hintergrund rücken würden. Es wird weder implizit eine soziale Gesellschaftsschicht noch explizit eine Strömung, Sub-Strömung, *gaccha*, *varṇa* oder *jāti* in Bezug auf Hochzeitspläne erwähnt. Daraus lässt sich schließen, dass die von Valley beobachteten Tendenzen der Marginalisierung der Strömung, *gaccha*, *varṇa* oder *jāti* hinsichtlich der Identitätsbildung (zumindest im Kontext der Heiratsplanung) auch bei den befragten Jainas in der Schweiz erkennbar sind. Dies zeigt erneut, dass sich die befragten Jainas in der Schweiz in der dritten von Baumann (2004, 83-93) beschriebenen Phase befinden, in der eine erhöhte Unabhängigkeit von den Normen und Erwartungen des früheren Heimatlandes eintritt. Wenn jetzt aber diese »klassischen« Identitätsmarker wie Strömung, Sub-Strömung, *gaccha*, *varṇa* oder *jāti* in der Diaspora in den Hintergrund rücken, welche Aspekte werden dann als identitätsstiftend etabliert? Anhand von welchen Merkmalen eine »Jaina-Identität« bei den Befragten etabliert wird und ob konfessionelle²² Unterschiede in der Schweiz wirklich keine Rolle spielen, soll im Folgenden besprochen werden.

Mein Jainismus, dein Jainismus? Tendenzen eines universellen Jainismus

- 19 In allen Interviews wird erwähnt, dass sich die *śvetāmbaras* und *digambaras* für Feste, wie z. B. *Māhavīra-Jayantī*, in der Schweiz gemeinsam treffen, und dass dabei die gemeinsame Religion, der Jainismus im Vordergrund steht, im Unterschied zu Indien, wo sich die unterschiedlichen Strömungen nicht untereinander treffen. Ein Befragter (15) erzählt, dass er nicht einmal wisse, wer *digambara* oder *śvetāmbara* sei. Dies könnte ein weiterer Hinweis dafür sein, dass die Strömungen in der Diaspora in den Hintergrund rücken. Doch analysiert man die Aussagen genauer, relativiert sich die Auffassung, die

Strömungen im Allgemeinen und die eigene Tradition im Speziellen spielten bei den Befragten in der Schweiz eine geringe Rolle.

- 20 Die Tatsache, dass sich die verschiedenen Strömungen in der Schweiz gemeinsam treffen, wird in allen Fällen auf die geringe Anzahl an Jainas in der Schweiz zurückgeführt. Dies impliziert, dass bei den Befragten die Identifikation mit den Strömungen in der Schweiz nur aufgrund der Umstände in den Hintergrund rückt. Es handelt sich also um ein rein praktisches und nicht um ein inhaltlich begründetes Vorgehen, das impliziert, dass religiöse Treffen nicht gemeinsam durchgeführt werden würden, wenn es eine größere Anzahl an Jainas in der Schweiz gäbe. Dass die eigene religiöse Tradition eben doch eine wichtige Rolle spielt, zeigen die Aussagen von zwei weiteren Interviewten, die beim Ausfüllen des Fragebogens²³ sagten, sie könnten ihn nicht abschließend ausfüllen, da sie nicht wüssten, ob sie den *śvetāmbaras* oder *digambaras* angehörten. Die beiden Interviewpartner reisten in den vergangenen Jahren mehrere Male nach Indien (auch, um explizit bei religiösen Ritualen mit dabei zu sein, und eine der beiden weilte bis eine Woche vor dem Interviewtermin in Indien, wo sie an einer Hochzeit teilnahm). In Indien ist die Separation zwischen *śvetāmbaras* und *digambaras* allein schon durch die räumliche Trennung der Tempel gegeben. Aus diesem Grund ist es sehr unwahrscheinlich, dass sie nicht wissen, welcher Strömung sie angehören. Dies zeigt sich noch expliziter an der folgenden Ausführung: Eine der beiden befragten Personen (I3) erzählt an einer späteren Interviewstelle, dass der Umstand, dass im Palitana-Tempel in Indien, den sie besuchte, sämtliche Statuen ihre Augen geöffnet hatten und Kleider trugen, sie gestört habe. Ihrer Meinung nach müssen Statuen geschlossene Augen haben und nackt sein. Für sie spielt die eigene Tradition also zumindest an solchen religiösen Stätten eine wichtige Rolle und sie verfügt über eine klare Auffassung hinsichtlich der »richtigen« Praxis. Sie bezieht sich eindeutig auf ihre eigene Jaina-Strömung, die, aufgrund der Forderung nach entblößten Statuen, eine *digambara*-Tradition sein dürfte. Auch wenn sie beim Ausfüllen des Fragebogens betonte, sie wisse nicht, welcher Tradition sie angehöre, und dabei mehrmals erwähnte, der Jainismus sei essenziell und nicht die verschiedenen Strömungen, identifiziert sie sich mit ihrer eigenen Strömung. Ihre Aussage ist aus diesem Grund wohl eher als Plädoyer für einen universellen Jainismus aufgrund der besonderen Umstände in der Schweiz zu verstehen, und nicht als Bestätigung der Unkenntnis ihrer eigenen Tradition.
- 21 Ähnlich verhält es sich mit einem weiteren Interviewpartner (I5). Die befragte Person erzählt, der Unterschied zwischen Indien und der Schweiz bestehe darin, dass es in der Schweiz keine Tempel gebe und sie nicht »my own group« habe. Des Weiteren führt sie an mehreren Stellen aus, was »our gurus« tun oder nicht tun, hier am Beispiel der Verwendung eines Mundschutzes (I5):
- »A:²⁴ So there are *śvetāmbara*, *digambar* and
 I: Mh
 A: *sthānakavāsī*.²⁵
 I: Mh
 A: So, the, the main difference between *śvetāmbar* and *digambar* is, ähm, ((räuspert sich)) we still have äh twenty-four *tīrthaṅkaras* in all this three,
 I: Mh
 A: Different branches of the Jain. The main difference is, in *śvetāmbar* all the, our gurus, you know, the *samañī-jis*,
 I: Mh
 A: And all this they wear the cloth,
 I: Mh

A: And digambara they don't wear the cloth,

I: Mh

A: Nothing at all,

I: Mh

A: And in, in *sthānakavāsī*, they don't really believe on the idol.

I: Ya

A: So, on, on their temple you don't ((Feuerwehrauto mit Sirene fährt am Café vorbei)) really find an idol,

I: Okay

A: These are the main differences.

I: Mh

A: But in digambar's temple you find the idol.«

- 22 Obwohl auch dieser Interviewte die Meinung vertritt, Unterschiede zwischen den Strömungen seien in der Schweiz zu vernachlässigen, da es hier nur wenige Jainas gebe, identifiziert er sich eindeutig mit einer Tradition. Dies tritt auch in der Beschreibung »our gurus, you know, the *samañī-jis*« zutage, wohingegen die *digambaras* und *sthānakavāsīs* »die anderen« darstellen. Diese Gegebenheit lässt sich auch in drei weiteren Interviews aufzeigen (I2, I3, I4).

- 23 Vier der acht Befragten sind sich ihrer eigenen Tradition sehr wohl bewusst. Es könnte jedoch sein, dass ab der zweiten Generation die Identifizierung mit der eigenen religiösen Strömung abnimmt, da es an religiösen Spezialisten und an Tempeln der verschiedenen Traditionen fehlt. Dies könnte u. a. erklären, wieso sich die beiden jugendlichen Jainas nicht bezüglich »ihrer Strömung« äußerten. Jedoch stellt bei der drittjüngsten Befragten, welche nur zehn Jahre älter als die beiden jüngsten ist, die eigene religiöse Tradition einen wichtigen Identitätsmarker dar. Die dargelegten Aussagen zeigen, dass sich mindestens die Hälfte der befragten Jainas ihrer eigenen Tradition eindeutig bewusst ist. Gleichzeitig sind alle Interviewpartner darum bemüht, die Gemeinsamkeiten zu betonen und die Unterschiede zwischen den Traditionen zu vernachlässigen. Im Vordergrund soll der Jainismus, der alle verschiedenen Traditionen umfasst, stehen. So erklären zwei befragte Personen (I3, I5):

»A: We are really,

I: Okay

A: We are so like, we are just so happy we are Jains. (...) It's not like, oh this is my Jainism, this is your Jainism, no. [...]« (I3)

»I: Mh

A: Because ultimately, it's my personal opinion, is, is Jainism, the root is, is still the same, *ahiṃsā*, (*padmar dharm*), so nonviolence stuff and all this, root is, is basically the same.« (I5)

- 24 Die Tendenz der Diaspora-Gemeinschaften, den Jainismus zu schaffen, wird auch durch Aussagen von *samañī* Prathiba Pragya im Experteninterview bestätigt. Sie berichtet, dass die Besuche der *samañīs* von allen Jainas in der Diaspora, ganz gleich welcher Strömung, geschätzt würden, da sie (die Besucher der Unterweisungen) »don't think any sectarian«, ²⁶ und die *samañīs* sowohl über *śvetāmbara*- als auch *digambara*-Texte Vorträge hielten (I6). Ein Grund für ihre Einschätzung könnte sein, dass Jainas, die sich mit der *terāpanthī*-Tradition nicht identifizieren können, bei einem Besuch der *samañīs* auch nicht anwesend sind, und deshalb *samañī* Prathiba Pragya nicht in Kontakt mit ihnen käme. Des Weiteren könnte es sein, dass durch die Entstehung des *samañī*-Ordens, dessen Mitglieder die einzigen religiösen Spezialisten sind, die mit den Jainas in der Diaspora im Austausch stehen, die Etablierung eines überkonfessionellen Jainismus gefördert oder zumindest intensiviert wird.

- 25 Bis anhin gab es aber nicht eine einheitliche Lehre oder Praxis des Jainismus (vgl. dazu u. a. Dundas 2002, 41). Drei der Befragten äußern sich noch expliziter zu dieser Thematik. So führen sie aus, dass Jainas in Indien sich besser mit Ritualen auskennen würden, sie in der Schweiz den Fokus aber auf die »Philosophie« legen würden, da Rituale sich ändern können, die jainistische Philosophie aber beständig sei (I2, I4). Laut diesen Aussagen gibt es eine Kernphilosophie des Jainismus, welche unveränderbar ist.
- 26 Gemeinsamkeiten werden in den Interviews in den Vordergrund gestellt (was soweit geht, dass zwei Personen behaupten, sie würden ihre eigene Strömung nicht kennen) und Unterschiede marginalisiert. Auch Valley (2002b, 179-204), Jain (1998, i-iii) und Radford (2004, 23-51) vertreten die Ansicht, dass in der Diaspora²⁷ Bestrebungen hinsichtlich der Etablierung einer gemeinsamen Jaina-Identität²⁸ stattfänden. Es findet, wie von Baumann (2004, 83-93) beschrieben, die Etablierung einer eigenen Interpretation von Jainismus statt, indem Neuerungen eingeführt und traditionelle Elemente ausgewählt, vernachlässigt oder neu interpretiert werden. Durch diese »Neuinterpretation« des Jainismus kann man auch erklären, weshalb sich die meisten ihrer eignen Tradition sehr wohl bewusst sind, aber diese zugunsten des neu etablierten »gemeinsamen Jainismus« vernachlässigen wollen. Wenn aber ein universeller Jainismus formiert wird, welches sind die gemeinsamen, identitätsstiftenden Aspekte, auf denen die Beteiligten eine solche Identität aufbauen?

Vegetarismus als Umsetzung von *ahiṃsā*

- 27 Von allen Interviewpartnern wird erwähnt, dass der Jainismus mit einem vegetarischen Leben einhergehe. Die Wichtigkeit eines vegetarischen Lebens zeigt sich z. B. bei der Heiratsthematik, da für fünf der sechs Jainas, welche sich zu dieser äußerten, das Hauptmerkmal bei der Partnerwahl eine fleisch- und fischlose Ernährung darstellt. Der Vegetarismus wurde in allen Fällen mit dem Prinzip der Gewaltlosigkeit, *ahiṃsā*, begründet, das von allen Befragten als das essentielle Merkmal des Jainismus erwähnt wird. Auch am *Māhāvīra-Jayantī* im Jahr 2012 wurde von einem Teilnehmer in einem Kurzvortrag dargelegt, dass *ahiṃsā* das Hauptprinzip des Jainismus sei. Diese Tendenz zeigen auch Werke wie »The Religion of Ahimsa. The Essence of Jaina Philosophy and Ethics« von Chakravarti (1957). Auch Tatia (2002, 3-6) schreibt, dass *ahiṃsā* das essenzielle Prinzip des Jainismus sei und begründet dies anhand von Jaina-Schriften wie dem *Ācārāṅga Sūtra*, einem der frühesten Texte des Jaina-Kanons.
- 28 In den Interviews steht der Vegetarismus bei der Umsetzung von *ahiṃsā* deutlich im Vordergrund. Andere Aspekte von *ahiṃsā* werden zwar auch erwähnt, aber niemals so akzentuiert oder aber relativiert. Durch die Betonung des Vegetarismus kann eine Konzentration auf die Gemeinsamkeiten aller Strömungen innerhalb des Jainismus stattfinden, wodurch ein einheitlicher Jainismus propagiert werden kann, ganz im Sinne der Selektion und Neuinterpretation traditioneller Elemente, wie dies Baumann (2004, 83-93) beschreibt. Denn auch in Indien leben Jainas meist vegetarisch, jedoch muss es dort nicht in den Vordergrund gestellt werden, denn aufgrund der kulturellen Gegebenheiten leben viele Menschen in Indien vegetarisch (vgl. dazu Alsdorf 1961, 557-625). Vegetarismus (als Umsetzung von *ahiṃsā*) stellt bei den Befragten einen eindeutigen »Identitäts-Marker« einer einheitlichen »Jaina-Identität« dar, da er in allen Interviews untrennbar mit dem Jainismus in Verbindung gebracht und von allen umgesetzt wird.

Jainismus als Wissenschaft

- 29 Drei der jüngeren Befragten verorten den Jainismus in den Interviews in der Wissenschaft und versuchen inhaltliche Aspekte, wie z. B. die Regel, man dürfe nur essen, wenn es hell ist,²⁹ wissenschaftlich zu erklären. Sie erläutern, es sei wissenschaftlich erwiesen, dass es aus verdauungstechnischen Gründen gesünder sei, wenn eine gewisse Zeit zwischen dem Abendessen und dem Schlafengehen verstreiche (I1, I4). Auch *samañi* Prasanna Pragya griff in ihrer Unterweisung im August 2011 auf wissenschaftliche Erklärungen zurück. Dafür lassen sich in den Notizen der Unterweisungen der *samañis*, die mir freundlicherweise von einem der Interviewpartner zugesandt wurden, zumindest zwei Beispiele finden. In einem Vortrag über »Conflict free or proof life through *sāmāyik*«, den *samañi* Prasanna Pragya am 9. August 2011 hielt, erklärt sie, dass das *sāmāyik* (religiöse Vertiefung) genau 48 Minuten dauern soll, da es wissenschaftlich bewiesen sei, dass man sich nur so lange auf eine Sache konzentrieren könne. Während des gleichen Besuchs der *samañis* fügt sie nach einer dogmatischen Erklärung, weshalb Schmerzen entstehen, eine wissenschaftliche Begründung an, um diese dann mit der religiösen in Einklang zu bringen. Der Versuch der jüngeren Jainas (und *samañi* Prassana Pragya), den Jainismus in der Wissenschaft und nicht als Religion zu verorten, könnte ein Hinweis darauf sein, dass es sich um einen Marker handelt, der im Rahmen eines einheitlichen Jainismus etabliert werden könnte.

Fazit

- 30 Die Formierung einer Jaina-Gemeinschaft in der Schweiz geht einher mit religiösen Transformationsprozessen, wie sie Baumann (2004, 83-93) beschreibt. So nehmen Jainas, egal welcher religiösen Tradition sie angehören, gemeinsam an religiösen Anlässen in der Schweiz teil. Dadurch, dass Jainas in der Schweiz nicht auf eine wie von Banks (1986, 449) beschriebene religiöse Gesellschaftsordnung zurückgreifen können, da es keine ständig in der Schweiz wohnhaften religiösen Spezialisten gibt, sind sie dazu gezwungen, neue Interpretationen und Erneuerungen einzuführen. Bei Treffen sind es deshalb die Laien, welche sich gegenseitig Wissen vermitteln.
- 31 Auch im Rahmen der Identitätsbildung lassen sich religiöse Transformationsprozesse aufzeigen. So rücken Elemente wie Strömung, Sub-Strömung, *gaccha*, *varṇa* oder *jāti* in der Diaspora in den Hintergrund. Dafür wird von den Befragten ein einheitlicher, universeller Jainismus etabliert, der sämtliche Strömungen umfassen soll. Diese Tendenz zeigt sich auch in Untersuchungen in Nordamerika (Vallely 2002b, 179-204 und Jain 1998, i-iii). Aus diesem Grund werden Unterschiede zwischen den verschiedenen Traditionen vernachlässigt und Gemeinsamkeiten betont. Welche Rolle in diesem Prozess einer Verallgemeinerung des Jainismus religiöse Spezialisten, wie die *samañis*, oder auch international agierende Plattformen wie *jaina.org* oder *young jains of america* (*yja.org*), spielen, müsste noch weiter untersucht werden.
- 32 Anhand der Interviews lässt sich belegen, dass der gemeinsame Nenner einer solchen einheitlichen »Jaina-Identität« bei den Befragten der Vegetarismus ist, welcher eng mit *ahimsā* verbunden ist. Bei den jüngeren Befragten sowie der religiösen Spezialistin *samañi* Prasanna Pragya gibt es eine Tendenz, den Jainismus in der Wissenschaft zu verorten, anstatt ihn mit einem Religionskonzept in Verbindung zu bringen, was sich in Zukunft

eventuell auch zu einem Identitätsmarker im Rahmen eines einheitlichen Jainismus entwickeln könnte. Während in der Literatur zu Diasporagemeinschaften von Jainas in Nordamerika beschrieben wird, dass die Etablierung ökologischer Aspekte als weiterer in der Diaspora entwickelter Identitätsmarker gelten kann (vgl. dazu Cort (2002, 65f.), Dundas (2002, 110f.), Jain (2002, 169), Kumar (2002, 183), Shilapi (2002, 160) und Valley (2002a, 205)), lässt sich dieser nicht eindeutig aus den hier herangezogenen Interviews rekonstruieren. Jedoch kann dies auch an der Erhebung liegen, bei der nicht explizit nach dieser Thematik gefragt wurde.

BIBLIOGRAPHY

- Alsdorf, Ludwig. 1961. »Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien.« *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse* 1: 557-625.
- Amaladoss, Michael. 2001. »Jainismus.« In *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band 4. Hrsg. von Hans D. Betz et al. 4., völlig neu bearb. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Babb, Lawrence. 2006. »The Jain Community.« In *The Oxford Handbook of Global Religions*. Hrsg. von Mark Juergensmeyer, 51-56. Oxford: Oxford University Press.
- Banks, Marcus. 1986. »Defining Division: An Historical Overview of Jain Social Organization.« *Modern Asian Studies* 20 (3): 447-460.
- Banks, Marcus. 1991. »Orthodoxy and dissent: Varieties of religious belief among immigrant Gujarati Jains in Britain.« In *The Assembly of Listeners. Jains in Society*, Hrsg. von Michael Carrithers und Caroline Humphrey, 241-259. Cambridge: Cambridge University Press.
- Banks, Marcus. 1992. *Organizing Jainism in India and England*. Oxford: Oxford University Press.
- Baumann, Martin. 1998. *Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft*. Marburg: REMID.
- Baumann, Martin. 2003. *Alte Götter in neuer Heimat. Religionswissenschaftliche Analyse zu Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad*. Marburg: Diagonal.
- Baumann, Martin. 2004. »Becoming a Colour of the Rainbow: The Social Integration of Indian Hindus in Trinidad, Analysed Along a Phase Model of Diaspora.« In *South Asians in the Diaspora. Histories and Religious Traditions*. Hrsg. von Knut A. Jacobsen und P. Pratap Kumar, 77-96. London: Brill.
- Bender, Ernest. 1976. »An Early Nineteenth Century Study of the Jains.« *Journal of the American Oriental Society* 96 (1): 114-119.
- Carrithers, Michael. 1989. »Naked Ascetics in Southern Digambar Jainism.« *Man* 24 (2): 219-235.
- Chakravarti, Appaswami. 1957. *The Religion of Ahimsa. The Essence of Jaina Philosophy and Ethics*. Bombay: Ratanchand Hirachand.
- Clifford, James. 1997. *Routes: Travel and Translation in the late twentieth century*. Cambridge: Harvard University Press.

- Cohen, Anthony. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge.
- Cort, John. 2001. »Intellectual Ahimsā Revisited: Jain Tolerance and Intolerance of Others.« *Philosophy East and West* 50 (3): 324-347.
- Cort, John. 2002. »Green Jainism? Notes and Queries toward a Possible Jain Environmental Ethic.« In *Jainism and Ecology*. Hrsg. von Christopher K. Chapple, 63-94. Cambridge: Harvard University Press.
- Dundas, Paul. 2002. *The Jains*. London: Routledge.
- Flick, Uwe. 2007. *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. Hamburg: Rohwolt.
- Flügel, Peter. 2000. »Zum Ursprung der Terapanth Svetambara Jain Tradition.« Letzter Zugriff: 14. Januar 2015.
<http://eprints.soas.ac.uk/3297/>.
- Flügel, Peter. 2003. »The Codes of Conduct of the Terāpanth Samān Order.« Letzter Zugriff: 14. Januar 2014.
<http://eprints.soas.ac.uk/5240/1/7.pdf>.
- Folkert, Kendall W. 1993. *Scripture and Community. Collected Essays on the Jains*. Atlanta: Scholars Press.
- Ghai, Dharam, Hrsg. 1956. *Portrait of a Minority. Asians in East Africa*. Nairobi: Oxford University Press.
- Glaser, Barney G. und Anselm L. Strauss. 1993. »Die Entdeckung gegenstandsbezogener Theorie: Eine Grundstrategie qualitativer Sozialforschung.« In *Qualitative Sozialforschung*. Hrsg. von Christel Hopf und Elmar Weingarten, 91- 114. Stuttgart: Klett Cotta.
- Glaser, Barney G. und Anselm L. Strauss 2005. *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*. 2. Ausgabe. Bern: Huber.
- Gupta, Anirudha. 1975. »India and the Asians in East Africa.« In *Expulsion of a Minority: Essays on Ugandan Asians*. Hrsg. von Michael Twaddle, 125-140. London: Athlone Press.
- Hall, Stuart. 1995. »New Cultures for Old.« In *A Place in the World*. Hrsg. von Massey Doreen und Pat Jess Milton Keynes, 174-214. Oxford: Oxford University Press.
- Helmer, Gabriele R. 2009. *Jaina in Antwerpen. Eine religionsgeschichtliche Studie*. München: AVM.
- Hinnells, John. 1997a. »Comparative Reflections on South Asian Religion in International Migration.« In *A new Handbook of Living Religions*. Hrsg. von John Hinnells, 818-847. Oxford: Blackwell.
- Hinnells, John. 1997b. »The Study of Diaspora Religion.« In *A new Handbook of Living Religions*. Hrsg. von John Hinnells, 682-689. Oxford: Blackwell.
- Iseli, Mirjam. 2012. »Jainas in der Schweiz. Eine qualitative Untersuchung.« Masterarbeit, Philosophisch-Historische Fakultät, Universität Bern.
- Jain, Bhagchandra. 2002. »Ecology and Spirituality in the Jain Tradition.« In *Jainism and Ecology*. Hrsg. von Christopher K. Chapple, 169-180. Cambridge: Harvard University Press.
- Jain, Sagarmal und Shriprakash Pandey. Hrsg. 1998. *Jainism in a Global Perspective*. Varanasi: Parsvanatha Vidyapith.
- Jödicke, Ansgar. 2010. »Die ›Religionsgemeinschaft‹. Religionspolitik als Stimulus für religionssoziologische und religionswissenschaftliche Begriffsbildung.« In *Religionspolitik*,

- Öffentlichkeit, Wissenschaft. *Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart*. Hrsg. von Martin Baumann und Frank Neubert, 37-80. Zürich: Pano.
- Joseph, P. M. 1997. *Jainsim in South India*. Thiruvananthapuram: International School of Dravidian Linguistics.
- Kelting, Whitney. 2009. *Heroic Wives. Rituals, Stories, and the Virtues of Jain Wifehood*. Oxford: Oxford University Press.
- Kennedy, Paul und Roudometof, Victor. 2002. »Transnationalism in a global age.« In *Communities across Borders. New Immigrants and Transnational Cultures*. Hrsg. von Paul Kennedy and Victor Roudometof, 1-26. London: Routledge.
- Kokot, Waltraud et al. 2004. *Dispora, Identity and Religion. New Directions in Theory and Research*. London: Routledge.
- Kumar, Bhuvanendra. 1996a. *Canadian Studies in Jainism*. Michigan: Jain Humanities Press.
- Kumar, Bhuvanendra. 1996b. *Jainism in America*. Michigan: Jain Humanities Press.
- Kumar, Bhuvannedra. 1996c. »Jains and their religion in America: A social survey.« *Jain Journal* XXXI (1): 34-45.
- Lamnek, Siegfried. 2010. *Qualitative Sozialforschung*. 5. Auflage. Weinheim: Beltz.
- Long, Jeffery D. 2013. *Jainism. An Introduction*. London: I.B. Tauris.
- Mayer, Horst. 2006. *Interview und schriftliche Befragung*. München: Oldenbourg.
- Mayring, Philipp. 2002. *Einführung in die Qualitative Sozialforschung*. Weinheim: Beltz.
- Murray, Robin. 1978. »The Chandrias: The Development of a Kenyan Multinational.« In *Readings on the Multinational Corporation in Kenya*. Hrsg. von Raphael Kaplinsky, 284-307. Nairobi: Oxford University Press.
- Nahar, Puran Chand et al. Hrsg. 1996. *An Encyclopaedia of Jainism*. Dehli: Sri Satguru Publications.
- Pániker, Augustín. 2001. *Jainism. History, Society, Philosophy and Practice*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Przyborski, Aglaja und Wohlrab-Sahr, Monika. 2010. *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch*. München: Oldenbourg.
- Radford, Mikal A. 2004. »(Re) Creating Transnational Religious Identity within the Jaina Community of Toronto.« In *South Asians in the Diaspora. Histories and Religious Traditions*. Hrsg. von Knut A. Jacobsen und P. Pratap Kumar, 23-51. London: Brill.
- Reynell, Josephine. 1991. »Women and the Reproduction of the Jain Community.« In *The Assembly of Listeners: Jains in Society*. Hrsg. von Michael Carrithers und Caroline Humphrey, 41-65. Cambridge: Cambridge University Press.
- Safran, William. 1991. »Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return.« *Diaspora* 1 (1): 83-99.
- Shilapi, Sadhvi. 2002. »The Environmental and Ecological Teachings of Tirthankara Mahāvīra.« In *Jainism and Ecology*. Hrsg. von Christopher K. Chapple, 159-168. Cambridge: Harvard University Press.
- Smart, Ninian. 1999. »The importance of Diasporas.« In *Migration, Diasporas and Transnationalism*. Hrsg. von Steven Vertovec und Robin Cohen, 420-429. Aldershot: Edward Elgar.

- Tatia, Nathmal. 2002. »The Jain Worldview and Ecology.« In *Jainism and Ecology*. Hrsg. von Christopher K. Chapple, 3-18. Cambridge: Harvard University Press.
- Tinker, Hugh. 1975. »Indians abroad: Emigration, Restriction, and Reflection.« In *Expulsion of a Minority: Essays on Ugandan Asians*. Hrsg. von Michael Twaddle, 15-29. London: Athlone Press.
- Vallely, Anne. 2002a. »From Liberation to Ecology: Ethical Discourses among Orthodox and Diaspora Jains.« In *Jainism and Ecology. Nonviolence in the Web of Life*. Hrsg. von Christopher K. Chapple, 193-216. Cambridge: Harvard University Press.
- Vallely, Anne. 2002b. *Guardians of the transcendent. An ethnography of a Jain Ascetic Community*. Toronto: University of Toronto Press.
- Vallely, Anne. 2012. »Jainismus.« In *Eyclopedia of Global Religion*. Bd. 1. Hrsg. von Mark Juergensmayer, 607-611. London: Sage.
- Vertovec, Steven. 1999. »Three meanings of ›diaspora‹, exemplified among South Asian religions.« *Diaspora* 7 (2): 1-37.
- Vertovec, Steven. 2000. »Religion and Diaspora.« Letzter Zugriff: 2. September 2014. <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Vertovec01.PDF>.
- Williams, Raymond B. 1998. »Asian Indian and Pakistani Religions in the United States.« *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 558: 178-195.
- Yandell, Keith. 1997. »Persons (real and alleged) in enlightenment traditions: A partial look at Jainism and Buddhism.« *International Journal for Philosophy and Religion* 42 (1): 23-39.

NOTES

1. Diese Zahlen variieren stark. So schreibt Dundas (2002, 271), außerhalb Indiens würden etwa 100'000 Jainas leben, davon 12'000 bis 30'000 in England/Europa, 20'000 in Afrika, über 45'000 in Nordamerika und etwa 5'000 im übrigen Asien.
2. Der Begriff Diaspora wird im Sinne von Hinnells (1997b, 682-689) verwendet. Zum Diaspora-Diskurs vgl. u.a. Baumann (2003), Safran (1991), Smart (1999), Vertovec (2000).
3. Unter Gemeinschaft wird im Sinne von Cohen (1985, 15-20) eine vom Kontext abhängige, symbolische Konstruktion verstanden, deren Mitglieder darin übereinstimmen, dass sie moralische, ästhetische oder kognitive Meinungen teilen und dadurch sowohl ein Gefühl von Individual- als auch Gruppenidentität gewinnen. Vertovec (1999, 13) führt aus, dass Religion als »community maker« per se gelte. Eine allgemeine Übersicht über die Literatur zu Gemeinschaftsbildungsprozessen bieten Hall (1995, 182) oder Kennedy und Roudometof (2002, 6ff.).
4. Wobei Māhavīra nicht sein Geburtsname, sondern ein Titel ist, welcher soviel wie »der große Held« bedeutet. Sein eigentlicher Name lautet Vardhamāna.
5. *varṇa* wird oft als Kaste übersetzt, es bedeutet aber eigentlich Farbe. Es gibt vier verschiedene *varṇas* in Indien, die *brāhmaṇas* (religiöse Spezialisten), die *kṣatriyas* (Krieger), die *vaiśyas* (Händler, Kaufleute) und die *śūdrās* (Handwerker, Bauern, Tagelöhner). Durch *varṇas* werden verschiedene soziale Schichten unterschieden.
6. Je nach Tradition (*śvetāmbara* oder *digambara*) wird sein Tod entweder auf das Jahr 527 v. u. Z. oder 510 v. u. Z. datiert.
7. Aus diesem Grund können Nonnen bei den *digambaras* die Erlösung nicht erlangen, denn Nonnen müssen bekleidet sein.
8. Titel eines religiösen Lehrers.

9. Nach der Jaina-Lehre ist der *jīva* für alle intellektuellen und spirituellen Handlungen verantwortlich und nicht der Körper an sich, der nur als eine Anhäufung von Atomen angesehen wird. Es gibt sowohl statische als auch bewegliche *jīvas*, wobei zur ersten Gruppe z. B. Pflanzen gehören und die zweite Gruppe Menschen und Insekten umfasst. Der *jīva* an sich wird als farblos, formlos, geruchlos, rein, ohne Verbindung mit *karma* oder Anhaftung an Freude oder Schmerz beschrieben. Das *karma*, welches im Jainismus als physischer Stoff verstanden wird, haftet am *jīva* an und verunmöglicht so den Austritt aus dem *samsāra*.
10. Dieses Interview birgt die Gefahr, dass durch die Anwesenheit anderer Familienmitglieder die Antworten der Interviewpartner eventuell nicht denen eines Einzelinterviews entsprechen und dadurch verfälscht werden.
11. Bei einem dieser Interviews war zu Beginn der Ehemann anwesend, der sich sporadisch am Interview beteiligte. Bei einer anderen Befragung hielt sich eine bereits interviewte Person im Hintergrund auf und äußerte sich gegen Ende des Interviews zu den Fragen, auch weil die Befragte selbst um ihre Meinung bat.
12. Zur Bedeutung der Umgebung in Interviewsituationen vgl. Lamnek (2010, 361f.).
13. Dies beinhaltet die Art des Kodierens und die Art der Vergleiche, aus welchen theoretische Konzepte entwickelt wurden. Die Art des Samplings der erhobenen Daten hingegen entspricht nicht der »Grounded Theory«, und zwar aus folgendem Grund: Die Interviewpartner standen bereits vor der Auswertung der Interviews fest und wurden nicht, wie von Glaser und Strauss propagiert, im Prozess der Auswertung der einzelnen Interviews ausgesucht.
14. *samañīs* sind die Nonnen des *terāpanthī*-Ordens, welche vorübergehend zwei Gelübde weniger ablegen.
15. Wichtig ist, dass die Schaffung einer neuen »Identität« nicht als homogener Prozess angesehen werden kann, welcher für eine Gruppe von Menschen gleich abläuft, da Identitäten je nach Kontext neu ausgehandelt werden müssen (Kokot et al. 2004, 7).
16. *Māhavīra-Jayanti* ist der höchste Feiertag der Jainas, da an diesem Tag die Geburt *Māhavīras* gefeiert wird.
17. Die *divālī*-Feier gründet auf der Erlösung *Māhavīras*. *Divālī* wird auch von Hindus und Sikhs gefeiert, sie begründen es aber auf eine andere Art und Weise.
18. Nachfolgend wird »Interview« durch »I« abgekürzt.
19. Als Unterteilung der Jaina-Gesellschaft existieren die *gacchas* (wobei man unter *gaccha* die asketische Abstammungslinie versteht). Im Gegensatz zu *varṇas* oder *jatis* sind *gacchas* eine religiöse Ordnung. Laut Reynell (1991, 46) scheint es, dass *gacchas* aufgrund von Rivalitäten zwischen verschiedenen asketischen Führern entstanden sind. Jedenfalls besäßen alle *gacchas* ihre eigenen religiösen Gebäude und werden von der eigenen asketischen Gemeinschaft geführt.
20. Der Begriff *jāti* kommt von *jam* (geboren werden) und ist eine Art Geburtsgruppe im Sinne von Familie oder Klan.
21. Zur idealtypischen Jaina-Hochzeit im indischen Kulturkreis vgl. auch Kelting (2009, 79-105).
22. Das Wort »konfessionell« wird hier ohne eine christliche Konnotation verwendet.
23. Zum Abschluss des Interviews wurden die Befragten aufgefordert einen Fragebogen zu persönlichen Randdaten auszufüllen (wie z.B. Alter, Beruf, religiöse Strömung, etc.).
24. Unter I wird die interviewende und unter A die antwortende (befragte) Person gefasst.
25. Die befragten Jainas definieren die verschiedenen Strömungen unterschiedlich. Eine befragte Person (I2) spricht davon, dass es zwei Hauptgruppen gebe, die *sthānakavāsī*, welche sich dem Studium der Bücher widmeten, und die *deravasi*, welche Statuenverehrer seien. Eine andere Person (I4) hingegen sagt, es gebe drei Gruppierungen, nämlich die *digambaras*, *śvetāmbaras* und die *terāpanthis*. Ein dritter Interviewpartner (I5) unterteilt die Jainas wiederum in *digambaras*, *śvetāmbaras* und *sthānakavāsīs*.

26. Wobei das englische »sectarian« nicht mit dem deutschen, despektierlichen Wort »sektiererisch« gleichzusetzen ist, sondern als »konfessionsgebunden« (losgelöst von einer christlichen Konnotation) aufgefasst werden sollte.
27. Wobei zu beachten bleibt, dass dies z. B. nicht für die Diaspora-Situation in England gilt, wo die verschiedenen Strömungen eigene Tempel besitzen. Vgl. dazu Banks (1992, 143-173).
28. Zu einer einheitlichen Jaina-Identität vgl. auch Dundas (2002, 273ff.) und Singh (1998, 116-119).
29. Laut der Jaina-Lehre sollte nur gegessen werden, wenn es hell ist (d. h. nach dem Sonnenaufgang und vor dem Sonnenuntergang), da ihrer Auffassung nach Bakterien in der Dunkelheit exponentiell ansteigen, was bedeuten würde, dass mehr Mikroorganismen beim Essen getötet werden, vgl. dazu Bender (1976, 117).

ABSTRACTS

Die Jains in der Schweiz führen vermehrt religiöse Treffen und Feiern durch. Dadurch wird ein Gemeinschaftsbildungsprozess eingeleitet. Ein solcher Prozess ist immer auch mit religiösen Transformationen verbunden, die zudem durch die Diaspora-Situation gefördert werden. Im Fokus dieses Artikels steht die Formierung einer »Jaina-Gemeinschaft« in der Schweiz. Wie ein solcher Gemeinschaftsbildungsprozess abläuft, auf welche Identitätsmarker sie sich in der Diaspora stützen und welche religiösen Transformationen damit einhergehen, soll im Folgenden anhand einer qualitativen Befragung analysiert werden. Diese Fragen müssen vor dem Hintergrund gesehen werden, dass in der Schweiz einerseits verschiedene Jaina-Strömungen vertreten sind, welche in Indien keine gemeinsamen Rituale durchführen, und andererseits keine religiösen Spezialisten dauerhaft anwesend sind.

The Jains in Switzerland increasingly organise religious meetings and celebrations. As a result, they constitute themselves as a distinct community that has undergone a process of community formation. Such a process always brings about a religious transformation, which becomes even more manifest if one considers the diaspora situation. This article focuses on the formation of a Jain community in Switzerland. By outlining results from an analysis of guided interviews with various Jain members, this article shall elucidate the ways in which a process of community formation manifests within the respondents on a qualitative basis. Moreover, it shall define the identity markers which the respondents refer to in the diaspora. Finally, this article will look at the actual religious transformations that are affected by this process. These questions are risen against the background of the fact that there are members of several Jain movements in Switzerland who would not perform common rituals in India together. Furthermore, it has to be borne in mind that there are no experts who are permanently present.

INDEX

Keywords: Jainism, Switzerland, Community, Identity, Diaspora

Schlüsselwörter: Jainismus, Schweiz, Gemeinschaft, Identität, Diaspora

AUTHOR

MIRJAM ISELI

Mirjam Iseli studierte Religionswissenschaft und Geschichte (BA und MA) an der Universität Bern und an der Pontificia Universidad Católica in Chile. Nebst ihrer Tätigkeit als Lehrerin verfasst sie an der Universität Bern eine Dissertation über die Gemeinschaftsbildungsprozesse bei Jainas in der Schweiz.

Kontakt: mirjam.iseli@students.unibe.ch