

Bhikkhunī- **Ordination**



Bhikkhu Anālayo

Herausgeberin: Buddhistische Gesellschaft München e.V.

IMPRESSUM

Veröffentlichung zum Anlass der
ersten *Bhikkhunī*-Ordination in Deutschland
am 21. Juni 2015 im Aneñjavihāra
Morgen 6, 87549 Rettenberg
www.anenja-vihara.org

Übersetzt aus dem Englischen von:
Sāmaṇerī Dhīrā (Teil II und III),
Manfred Wiesberger (Teil I).

NUR ZUR FREIEN VERTEILUNG

Kontakt/Bestellungen:
bgm@buddhismus-muenchen.de

Druck:
digital business and printing GmbH (Berlin)

Herausgeberin:
Buddhistische Gesellschaft München e.V., © 2015

Inhaltsverzeichnis

I: Die Rechtmäßigkeit der *Bhikkhunī*-Ordination

- Einleitung	3
- Der <i>Bhikkhunī</i> -Orden und die Bodhgayā Ordination	4
- Theravāda Rechtsprinzipien	8
- Das sechste <i>Garudhamma</i>	13
- Die Anwärterinnen bei der Bodhgayā Ordination	17
- Die chinesischen Präzeptorinnen	20
- Einfache Ordination durch <i>bhikkhus</i>	23
- Abkürzungen	33

II: Die Kontroverse über die *Bhikkhunī*-Ordination

- Einleitung	35
- Die Frage der Rechtmäßigkeit: Die Regeln	35
- Die Frage der Rechtmäßigkeit: Die Hintergrundgeschichte	39
- Der <i>Bhikkhunī</i> -Orden: Wie wünschenswert ist seine Wiederbelebung?	46
- Der <i>Bhikkhunī</i> -Orden: Die Haltung des Buddha	49
- Der <i>Bhikkhunī</i> -Orden: Der Erhalt der Lehre	56
- Abkürzungen und Quellen	60

III: Der *Cullavagga* zur *Bhikkhunī*-Ordination

- Einleitung	63
- Ordination durch das Annehmen der acht <i>Garudhammas</i>	64
- Ordination nur durch <i>bhikkhus</i>	72
- Ordination durch beide Gemeinschaften	83
- Ordination durch einen Boten	87
- Übertragung nach Sri Lanka	92
- Schlussfolgerung	97
- Abkürzungen und Quellen	98

Die Rechtmäßigkeit der *Bhikkhunī*-Ordination

Bhikkhu Anālayo

Abstrakt

Diese Abhandlung untersucht die rechtmäßige Gültigkeit der Wiederbelebung der Theravāda *Bhikkhunī*-Ordination die mit den 1998 in Bodhgayā stattgefundenen Ordinationen ihren Anfang nahm.

Einleitung

Meine Darstellung gründet sich auf Auszügen einer weitaus detaillierteren Studie: „Die Wiederbelebung des *Bhikkhunī*-Ordens und der Verfall des *sāsana*“ (JBE 20: 110–193). Darin befasste ich mich mit verschiedenen Aspekten dieser Thematik und versuchte nach bestem Vermögen auch relevante aber nachgeordnete Quellen miteinzubeziehen. Im Folgenden werde ich mich ausschließlich auf kanonische Quellen beziehen, in dem Bemühen die Hauptpunkte meiner Forschungsergebnisse hinsichtlich der Frage zur Rechtmäßigkeit der *Bhikkhunī*-Ordination der allgemeinen Leserschaft leicht zugänglich zu machen.

Meine Präsentation behandelt folgende Punkte:

- 1) Der *Bhikkhunī*-Orden und die Bodhgayā Ordination

- 2) Rechtsprinzipien des Theravāda
- 3) Das sechste *garudhamma*
- 4) Die weiblichen Anwärter bei der Bodhgayā Ordination
- 5) Die chinesischen Präzeptorinnen
- 6) Einfache Ordination durch *bhikkhus*

Der *Bhikkhunī*-Orden und die Bodhgayā Ordination

Der Bericht der Gründung des *Bhikkhunī*-Ordens im Theravāda *Vinaya* (Vin II 255) stellt sich wie folgt dar. Der *Cullavagga* (X.1) berichtet, dass Mahāpajāpatī die erste Frau war, welche die höhere Ordination empfing. In ihrem Fall geschah das durch die Akzeptanz der „acht zu respektierenden Prinzipien“, den *garudhammas*.

Eines dieser *garudhammas* ist von erheblicher Bedeutung für die legalen Aspekte der *Bhikkhunī*-Ordination. Dabei handelt es sich um das sechste *garudhamma*, das festlegt, dass eine Anwärterin eine zweijährige Trainingszeit als Probekandidatin, *sikkhamānā*, eingehalten haben soll. Nach dieser Trainingszeit kann von ihr die höhere Ordination von beiden Gemeinschaften, also sowohl von der Gemeinschaft der *bhikkhus* als auch von der der *bhikkhunīs*, erbeten werden.

Der *Cullavagga* (X.2) setzt seinen Bericht damit fort, dass nachdem sie durch das Akzeptieren der acht *garudhammas* selbst die Ordination erlangt hatte, *bhikkhunī* Mahāpajāpatī den Buddha fragte, wie sie hinsichtlich ihrer Gefolgschaft, die ebenfalls *bhikkhunīs* werden wollten,

verfahren solle. Als Antwort darauf schrieb der Buddha vor, dass sie von den *bhikkhus* ordiniert werden sollten.

Einem darauffolgenden Abschnitt des *Cullavagga* (X.17) zufolge, schämten sich die Anwärterinnen, die *bhikkhunīs* werden wollten, als sie förmlich von den *bhikkhus* in Bezug auf ihre Eignung für die höhere Ordination befragt wurden (Vin II 271). Eine derartige Befragung beinhaltet Fragen zur Natur ihrer Genitalien und ihrer Menstruation und so fühlten sich Frauen einer traditionellen Gesellschaft natürlich nicht wohl dabei solche Angelegenheiten mit Männern, geschweige denn *bhikkhus* zu besprechen. Der *Cullavagga* berichtet, dass der Buddha, als er über dieses Problem informiert wurde, eine Regel erließ, um diese Situation zu bereinigen. Er legte fest, dass *bhikkhus* Anwärterinnen ordinieren sollten, die vorab der förmlichen Befragung vor der Gemeinschaft der *bhikkhunīs* unterzogen worden waren. Das sind die Hauptpunkte des *Cullavagga*-Berichts.

Im Folgenden gebe ich einen kurzen Überblick über die weitere Geschichte des *Bhikkhunī*-Ordens. Der *Bhikkhunī*-Orden scheint in Indien bis etwa dem achten Jahrhundert gediehen zu sein. Bevor er in Indien verschwand, wurde die Ordinationslinie während der Herrschaft von König Asoka nach Sri Lanka übertragen. Die ceylonesische Chronik *Dīpavaṃsa* berichtet, dass der erst vor kurzem konvertierte König von Sri Lanka an *bhikkhu* Mahinda mit der Bitte herantrat, seiner Frau, der Königin Anulā, den Gang in die Hauslosigkeit zu ermöglichen. Laut dem *Dīpavaṃsa* (Dīp 15.76), erklärte *bhikkhu* Mahinda, dass dazu *bhikkhunīs* aus Indien von Nöten

seien, denn: *akappiyā mahārāja itthipabbajjā bhikkhuno*, „Großer König, es ist für einen *bhikkhu* nicht angemessen einer Frau den Gang in die Hauslosigkeit zu gewähren.“ Um die Implikationen dieser Passage zu verstehen, bedarf es einiger Erläuterungen.

Der kanonische *Vinaya* enthält keine explizite Entscheidung gegen das Gewähren des Gangs in die Hauslosigkeit für eine Frau durch einen *bhikkhu*. Erst im Kommentar findet sich die Empfehlung, dass eine Anwärterin den Gang in die Hauslosigkeit nur von einer *bhikkhunī* erhalten sollte (Sp V 967). Im narrativen Kontext betrachtet, scheint es, dass in dieser Passage im *Dīpavaṃsa* der Ausdruck *pabbajjā* nicht die technische *Vinaya*-Bedeutung des „Gangs in die Hauslosigkeit“ als einem deutlich von der höheren Ordination (*upasampadā*) unterschiedenen Stadium besitzt. Vielmehr scheint dieser Ausdruck hier benutzt zu werden, um generell den Übergang vom Laienleben zum monastischen Leben zu beschreiben. Das bedeutet, dass in diesem Fall der Ausdruck *pabbajjā* sowohl den „Gang in die Hauslosigkeit“ als auch die „höhere Ordination“ abdecken würde.

Da der König erst vor kurzer Zeit zum Buddhismus konvertiert war, kann es kaum erwartet werden, dass er mit den Formalitäten der Ordination vertraut war. Da er seine Bitte mit dem Ausdruck „Gang in die Hauslosigkeit“, *pabbājehi anūlakaṃ* (Dīp 15.75), formuliert hatte, ist es nur natürlich, dass Mahindas Antwort die gleiche Terminologie benutzt. Tatsächlich behält der *Dīpavaṃsa* (Dīp 16.38f) den gleichen Ausdruck, *pabbajjimsu*, bei, wenn er davon berichtet, dass Anulā und ihre

Gefolgchaft die Ordination erhielten obwohl sie schließlich *bhikkhunīs* und nicht nur *sāmaṇerīs* wurden. So erscheint es klar, dass bei diesem Wortgebrauch, sowohl der „Gang in die Hauslosigkeit“ als auch die „höhere Ordination“ unter den Begriff *pabbajīṃsu* fallen.

Lassen Sie uns zum Thema der Geschichte der *Bhikkhunī*-Ordination zurückkehren. In Sri Lanka wurde der Orden der *bhikkhunīs* mithilfe einer Gruppe von indischen *bhikkhunīs* unter Vorsitz von Saṅghamittā gegründet und wuchs und gedieh bis zum elften Jahrhundert. Während einer Periode politischer Unruhen, in welcher die gesamte monastische Gemeinschaft dezimiert wurde, scheint die Ordinationslinie der *bhikkhunīs* in Sri Lanka zu ihrem Ende gekommen zu sein.

Im frühen fünften Jahrhundert, bevor der Sri Lankische *Bhikkhunī*-Orden sein Ende erreicht hatte, wurde die Ordinationslinie nach China übertragen (T L 939c). Ein Theravāda *Vinaya* wurde im späten fünften Jahrhundert ins Chinesische übersetzt, ging aber später verloren (T LV 13b), vermutlich während einer Zeit politischer Instabilität. Gegen Anfang des achten Jahrhunderts scheint der Dharmaguptaka *Vinaya* durch eine kaiserliche Anweisung allen Ordinierten in China aufgezwungen worden zu sein (T L 793c). Seit dieser Zeit, mussten alle *bhikkhus* und *bhikkhunīs* in China diesen *Vinaya* befolgen.

Die *Bhikkhunī*-Ordinationslinie wurde vor Kurzem in Sri Lanka mithilfe von chinesischen *bhikkhunīs* neu begründet bei einer Ordination, die 1998 in Bodhgayā in Indien abgehalten wurde. Obwohl es auch schon früher

Bhikkhunī-Ordinationen gegeben hatte, ist es erst seit der 1998er Bodhgayā-Ordination so, dass der *Bhikkhunī*-Orden in Sri Lanka an Dynamik gewonnen hat und nachfolgende *Bhikkhunī*-Ordinationen in Sri Lanka selbst stattfanden.

Bei der *Bhikkhunī*-Ordination in Bodhgayā erhielten die Anwärterinnen Theravāda Roben und Schalen und sie legten nicht die bodhisattva Gelübde ab. Nach dem Vollzug der Ordination unterzogen sich die neuen *bhikkhunīs* einer zweiten Ordination bei der nur Theravāda *bhikkhus* amtierten. Die entscheidende Frage ist nun ob diese Ordination vom Theravāda-Rechtsstandpunkt aus als gültig angesehen werden kann. Um das zu untersuchen, muss ich erst die Theravāda-Rechtsprinzipien besprechen.

Theravāda Rechtsprinzipien

Der Begriff Theravāda kann mit “Aussprüche der Älteren” übersetzt werden. Der *Dīpavaṃsa* (Dīp 4.6) benutzt den Begriff Theravāda für die “Aussprüche”, die dem traditionellen Bericht zufolge von den Ordensälteren bei der ersten gemeinschaftlichen Rezitation (*saṅgīti*) in Rājagaha gesammelt wurden. Der gleiche Begriff Theravāda bezieht sich im *Dīpavaṃsa* (Dīp 5.51f) und im Kommentar zum *Kathāvatthu* (Kv-a 3) auf die ceylonische buddhistische Schulrichtung, welche die Pāli-Version dieser bei der ersten gemeinsamen Rezitation gesammelten Aussprüche bewahrte. Ein zentraler Aspekt der Theravāda-Identität ist daher der Pāli Kanon. Das ist die „heilige“ Schrift der Theravāda Traditionen, die sich in verschiedenen Ländern

in Süd- und Südost-Asiens entwickelten und die das Pāli als ihre gemeinsame liturgische Sprache verwenden.

Die Regeln und Vorschriften, die im *Vinaya*-Teil des Pāli-Kanons niedergelegt wurden, sind deshalb von zentraler Bedeutung für die monastischen Mitglieder der Theravāda-Traditionen. Der Kommentar zum *Vinaya*, die *Samantapāsādikā* (Sp I 231), hebt die herausragende Stellung der kanonischen Aussprüche hervor. Er legt dar, dass die eigene Meinung sich weniger als feste Grundlage eignet als die Anweisungen der altehrwürdigen Lehrer und diese wiederum eine weniger feste Grundlage als die kanonischen Darlegungen sind, *attanomatito ācariyavādo balavataro ... ācariyavādato hi suttānulomaṃ balavataṃ*. Kurz gesagt, der Pāli-*Vinaya* ist die zentrale Referenz, um Rechtsfragen zu entscheiden, welche die Theravāda-Ordensgemeinschaft betreffen.

Soweit es die Wiederbelebung des *Bhikkhunī*-Ordens in den Theravāda Traditionen betrifft, hat die zentrale Rolle des Pāli *Vinaya* wichtige Konsequenzen. Der Vorschlag, die *Vinaya*-Regeln abzuändern, um die Wiederbelebung der *Bhikkhunī*-Ordination zu ermöglichen, ist vom traditionellen Standpunkt aus inakzeptabel. Eine derartige Anregung lässt einen zentralen Aspekt der Theravāda-Traditionen außer Acht, nämlich das strikte Festhalten an den Regeln und der Art und Weise, wie diese im Pāli *Vinaya* bewahrt wurden.

Laut dem Kommentar zum *Dīgha-nikāya*, der *Sumaṅgalavilāsini* (Sv I 11), entschieden sich die *bhikkhus* bei der ersten gemeinschaftlichen Rezitation zu Rājagaha

dafür den *Vinaya* zuerst zu rezitieren. Sie taten das, weil sie den Eindruck hatten, der *Vinaya* sei das, was der Lehrnachfolge des Buddha Lebenskraft verleiht, *vinayo nāma buddhassa sāsanaṃ āyu*. Die Lehrnachfolge des Buddha wird so lange Bestand haben, so lange der *Vinaya* Bestand hat, *vinayo ṭhite sāsanaṃ ṭhitaṃ hoti*.

Der Vorschlag, die Regeln anzupassen lässt also nicht nur das außer Acht, was als Lebenskraft der Lehrnachfolge des Buddha angesehen wird, sondern regt auch etwas an, das in diesem traditionellen Rahmen nicht wirklich möglich ist. Dem *Mahāparinibbāna-sutta* (DN II 77) zufolge, hob der Buddha eine Reihe von Bedingungen hervor, die zum Wohl seiner Nachfolger führen und den Niedergang verhindern würden. Gemäß einer dieser Bedingungen sollten die *bhikkhus* nichts zulassen, was nicht zugelassen wurde und nichts abschaffen, was zugelassen wurde: *appaññattaṃ na paññapessanti, paññattaṃ na samucchindissanti*. Daher ist es nicht sonderlich sinnvoll, für eine Aufnahme in die Theravāda-Traditionen zu argumentieren und gleichzeitig nach Änderungen zu verlangen, die im direkten Gegensatz zur Art und Weise stehen, in der die Theravāda-Traditionen ihre Kontinuität sicherstellen.

Die Wiederbelebung der *Bhikkhunī*-Ordination ist in der Tat nicht einfach eine Frage der Geschlechtergleichheit. Die abträglichen Effekte der Ungleichbehandlung sind heutzutage natürlich wichtige Orientierungswerte, aber sie sind keine entscheidenden Kriterien in der Frage der Mitgliedschaft in den monastischen Theravāda-Traditionen. Das heißt, das Hauptproblem besteht in der Befürchtung,

dass die Rechtsprinzipien, die die Grundlage der monastischen Theravāda Traditionen bilden, in Gefahr geraten.

Angenommen, eine Frau die eine *bhikkhunī* werden will unterzieht sich der chinesischen Dharmaguptaka Ordination und trägt daraufhin deren Robenstil und nimmt an deren monastischen Ritualen teil. Die Traditionalisten hätten daran wohl kaum etwas auszusetzen, nur würden sie sie nicht als eine Theravāda-*bhikkhunī* anerkennen. Das Problem besteht nicht einfach nur darin, dass eine Frau eine *bhikkhunī* werden will. Die Frage ist vielmehr die, ob eine *bhikkhunī*, die von der chinesischen Dharmaguptaka-Tradition ordiniert wurde, ein anerkanntes Mitglied der Theravāda-Gemeinschaft werden kann.

Das ist eine Angelegenheit, die innerhalb der Parameter der Theravāda Traditionen geregelt werden muss. Insbesondere muss diese Angelegenheit aus der Sicht des Pāli-*Vinaya* beurteilt werden. Zwar haben Forderungen nach Geschlechtergleichheit etc. eine gewisse Auswirkung im Fall rechtlicher Grauzonen, aber an sich sind sie nicht entscheidend. Von entscheidender Bedeutung sind vielmehr die Rechtsprinzipien die in den Theravāda-Traditionen Gültigkeit haben.

Deshalb wird die Wiederbelebung des *Bhikkhunī*-Ordens nur eine geringe Aussicht auf allgemeine Akzeptanz haben, wenn die Regeln im Theravāda-*Vinaya* eine derartige Wiederbelebung rechtlich unmöglich machen. Wenn andererseits eine Wiederbelebung ohne Regelbruch vollzogen werden kann, gibt es keine wirkliche Grundlage

dafür sich der Anerkennung zu verweigern, dass der *Bhikkhunī*-Orden neu belebt wurde.

Damit wende ich mich nun den rechtlichen Aspekten dieser Angelegenheit zu. Meine Erörterung konzentriert sich auf die kanonischen *Vinaya*-Regeln, in Übereinstimmung mit der im *Samantapāsādikā* (Sp I 231) gegebenen Verordnung, dass die Verfügungen im *Vinaya* selbst wichtiger sind als die kommentarielle Tradition oder die eigene Meinung. Diese *Vinaya*-Verfügungen sind der letztendliche Standard um beurteilen zu können ob eine Wiederbelebung des *Bhikkhunī*-Ordens in den Theravāda Traditionen rechtlich möglich ist oder nicht.

Die eigene Meinung außen vor haltend werde ich im Folgenden die im *Vinaya* beschriebenen Ereignisse einfach wörtlich nehmen. Diese Schilderung, so wie sie im kanonischen *Vinaya* überliefert wurde, bildet die Grundlage für Rechtsentscheidungen in den Theravāda Traditionen. Aus verschiedenen Gründen mag ich der Ansicht sein, dass sich die Dinge anders abspielten, doch sind meine persönlichen Ansichten in dieser Angelegenheit nicht unmittelbar relevant. Vielmehr geht es hier darum eine Rechtsfrage aufgrund eines relevanten Rechtsdokumentes zu erörtern. Dieses Rechtsdokument ist der Pāli *Vinaya*. Deshalb muss sich meine Erörterung hinsichtlich der Haltung des *Vinaya* zu unserem momentanen Thema im Rahmen der kanonischen Schilderung bewegen, unabhängig davon ob ich glaube, dass die Dinge so geschehen sind oder nicht.

Das sechste Garudhamma

Der Begriff *garudhamma*, „Prinzipien die respektiert werden sollten“, transportiert im *Vinaya* verschiedene Bedeutungsinhalte. Im Allgemeinen hat der Begriff *garu* zwei Bedeutungen: Mit *garu* kann „schwer“ im Gegensatz zu „leicht“ gemeint sein oder auch „respektiert“ im Gegensatz zu „nicht respektiert“.

Ein Beispiel für die erste Bedeutung ist im *Cullavagga* (X.1) zu finden, demzufolge eine *bhikkhunī*, die einen *garudhamma* Verstoß begangen hat, für einen halben Monat in beiden Gemeinschaften Buße (*mānatta*) tun muss (Vin II 255). Hier bezieht sich der Begriff *garudhamma* auf einen *Saṅghādisesa*-Verstoß — die zweitschwerste Art des Regelverstoßes im *Vinaya* — der das Erdulden einer Bußübung (*mānatta*) nötig macht. Daran anschließend muss sich der oder die den Verstoß begangen habende Ordinierte einem Rehabilitierungsakt unterziehen, der *abbhāna* genannt wird. Ein *Saṅghādisesa*-Verstoß ist ein ziemlich schwerwiegender Verstoß, ein Regelbruch der eine zeitweilige Aufhebung der Ordensprivilegien nach sich zieht. Hier bedeutet der Begriff *garudhamma* also „schwerer Verstoß“.

Das ist aber nicht notwendigerweise die gleiche Bedeutung, den der Begriff *garudhamma* im selben Abschnitt des *Culla-vagga* (X.1) trägt, wo er für die acht *dhammas* benutzt wird, die Mahāpajāpatī akzeptierte um die höhere Ordination zu bekommen. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich deutlich, dass der Begriff *garu* hier nicht für einen Verstoß der *Saṅghādisesa*-Kategorie steht.

Mehrere der acht *garudhammas* tauchen im *Vinaya* erneut als Regelfälle auf. Keiner der acht *garudhammas* erscheint jedoch in der der *Sanghādīsesa*-Kategorie. Stattdessen befinden sich alle *garudhammas* die an anderer Stelle wieder erscheinen in der *Pācittiya*-Klasse von Verstößen. Ein *pācittiya* ist ein Verstoß leichterer Art, der der Offenlegung vor einem Mitordinierten bedarf. Sollte sich der *Pācittiya*-Verstoß auf eine Art Besitz beziehen, ist eine formelle Aufgabe desselben von Nöten.

Nach dem zweiten zu respektierenden Prinzip, (*garudhamma* 2), sollte eine *bhikkhunī* den Rückzug zur Regenzeit nicht an einem Ort verbringen an dem sich kein *bhikkhu* aufhält. Dieses *garudhamma* ist identisch mit der *Pācittiya*-Regel 56 für *bhikkhunīs* im *Bhikkhunīvibhaṅga* (Vin IV 313).

Das dritte Prinzip (*garudhamma* 3) schreibt vor, dass eine *bhikkhunī* sich alle vierzehn Tage bei der Gemeinschaft der *bhikkhus* nach dem Zeitpunkt des Feiertags (*uposatha*) erkundigen soll und dass sie zur Belehrung (*ovāda*) kommen soll. Dieses *garudhamma* entspricht der *Pācittiya*-Regel 59 im *Bhikkhunīvibhaṅga* (Vin IV 315).

Dem vierten Prinzip (*garudhamma* 4) entsprechend, soll eine *bhikkhunī* die Einladung (*pavāraṇā*) zur Erläuterung ihrer Unzulänglichkeiten vor beiden Gemeinschaften, den Gemeinschaften von *bhikkhus* und *bhikkhunīs*, aussprechen. Dieses *garudhamma* entspricht der *Pācittiya*-Regel 57 im *Bhikkhunīvibhaṅga* (Vin IV 314).

Das siebente zu respektierende Prinzip (*garudhamma* 7) legt fest, dass eine *bhikkhunī* einen *bhikkhu* nicht be-

schimpfen oder verunglimpfen sollte. Dieses *garudhamma* entspricht der *Pācittiya*-Regel 52 im *Bhikkhunīvibhaṅga* (Vin IV 309).

Deshalb scheint es klar, dass diese *garudhammas* in die *Pācittiya*-Klasse fallen und es sich bei ihnen nicht etwa um „schwere“ Regelbrüche der *Saṅghādisesa*-Klasse handelt.

Eine weitere bemerkenswerte Eigenheit der acht *garudhammas* ist, dass sie keine Verfügung zu einer angemessenen Bestrafung für diejenige treffen, die sie missachtet hat. Tatsächlich unterscheiden sich die acht *garudhammas* von allen anderen Regeln des *Vinaya*, weil sie nicht in Reaktion auf etwas, das geschehen ist, festgelegt wurden. Stattdessen wurden sie im Voraus ausgesprochen. Zudem wurden sie bezüglich auf jemanden ausgesprochen, der zum Zeitpunkt ihrer Verkündung noch nicht formell ordiniert war. Dem *Cullavagga* zufolge wurde Mahāpajāpatī erst eine *bhikkhunī* nachdem diese *garudhammas* vom Buddha verkündet wurden und nachdem sie entschieden hatte diese zu akzeptieren. Die acht *garudhammas* unterscheiden sich ihrer Natur nach also deutlich von den Regeln, die sich sonst im *Vinaya* finden.

Dieser Eindruck verstärkt sich bei genauer Betrachtung der *pācittiyas*, die einigen der *garudhammas* entsprechen. Der *Bhikkhunīvibhaṅga* berichtet, dass der Buddha diese *Pācittiya*-Regeln als Reaktion auf ein Ereignis vorschrieb, das mit *bhikkhunīs* in Verbindung stand. Vom Standpunkt des *Vinaya* aus, müssen diese Ereignisse nach der Verkün-

dung der *garudhammas* stattgefunden haben, d.h. dem Zeitpunkt der Gründung des *Bhikkhunī*-Ordens.

Nun schließt jede der oben besprochenen *Pācittiya*-Regeln – Regeln 52, 56, 57 und 59 – auf eine für *Vinaya* Regeln übliche Weise: Es wird darauf hingewiesen, dass der erste Täter (*ādikammika*) nicht schuldig ist, *anāpatti*. Das bedeutet, dass die erste Regelbrecherin der *Pācittiya*-Regeln, die den *garudhammas* 2, 3, 4 und 7 entsprechen, sich keines Verstoßes schuldig machte. Erst nachdem die entsprechende *Pācittiya*-Regel erlassen wurde, werden Regelübertreter als schuldig betrachtet.

Das wiederum zeigt, dass aus der Sicht des kanonischen *Vinaya* die acht *garudhammas* an sich keine Regeln sind. Ansonsten wäre es unmöglich sie zu übertreten sobald sie verkündet wurden und trotzdem straffrei auszugehen. Erst nachdem eine entsprechende Regelung als *pācittiya* festgelegt wurde, ist es möglich sich eines Verstoßes, *āpatti*, schuldig zu machen.

Zusammengefasst stellen sich die acht *garudhammas* nicht als Regeln dar, deren Übertretung eine Strafe zur Folge hätte, sondern vielmehr als Empfehlungen. Die Beschreibung jedes dieser acht *garudhammas* im *Cullavagga* (X.1) deutet darauf hin, dass sie etwas sind, das geehrt, respektiert, geachtet und wertgeschätzt werden sollte, *sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā*. Kurz, ein *garudhamma* ist „ein zu respektierendes Prinzip“.

Diese grundlegende Bewertung der Natur der *garudhammas* im Auge behaltend, ist es nun an der Zeit sich dem sechsten davon zuzuwenden. Dieses zu respektieren-

de Prinzip (*garudhamma* 6) legt fest, dass eine Frau, die eine *Bhikkhunī*-Ordination erhalten will, sich erst einer zweijährigen Trainingszeit als Anwärtlerin, *sikkhamānā*, unterziehen muss und anschließend die höhere Ordination von beiden Gemeinschaften, von den *bhikkhus* und den *bhikkhunīs*, erbitten soll (Vin II 255). Hier ist die genaue Formulierung dieses zu respektierenden Prinzips:

„Eine Anwärtlerin, die sich für zwei Jahre in sechs Prinzipien geübt hat, soll bei beiden Gemeinschaften um die höhere Ordination ersuchen“, *dve vassāni chasu dhammesu sikkhita-sikkhāya sikkhamānāya ubhatosaṅghe upasampadā pariyesitabbā*.

Die Voraussetzung, als eine *sikkhamānā* zu üben, ist auch in einer der *Pācittiya*-Regeln (63) im *Bhikkhunīvibhaṅga* (Vin IV 319) enthalten. Die Notwendigkeit des Miteinbeziehens beider Gemeinschaften hat jedoch in dieser Formulierung kein Gegenstück unter den Regeln, die sich sonst im *Vinaya* finden.

Die Anwärtlerinnen bei der Bodhgayā-Ordination

Die Verordnungen des sechsten *garudhamma* werfen zwei Fragen in Bezug auf die in Bodhgayā durchgeführte höhere Ordination auf:

1) Waren die weiblichen Kandidaten für die höhere Ordination durch Einhalten des zweijährige Training als Anwärtlerinnen qualifiziert?

2) Können aus der Sicht des Theravāda die amtierenden chinesischen *Bhikkhunī*-Präzeptorinnen als solche anerkannt werden?

Bezug nehmend auf den ersten dieser zwei Punkte ist festzustellen, dass die Anwärterinnen sorgfältig unter erfahrenen *dasasil mātās* ausgewählt worden waren. Zudem hatten sie ein spezielles Training in Vorbereitung auf die höhere Ordination erhalten. Da sie schon für viele Jahre *dasasil mātās* gewesen waren, hatten sie sich schon lange Zeit in einer Form monastischen Verhaltens geübt, welche die sechs Regeln beinhaltet, die für eine Anwärterin, eine *sikkhamānā*, obligatorisch sind. Jedoch formell waren sie keine *sikkhamānās*.

Wie oben schon erwähnt, befasst sich eine der *Pācittiya*-Regeln (63) mit der Notwendigkeit des *Sikkhamānā*-Trainings. Der *Bhikkhunīvibhaṅga* erklärt, dass, sollte eine Anwärterin nicht zwei Jahre als *sikkhamānā* geübt haben, sie trotzdem zu ordinieren einen *Pācittiya* - Verstoß für die ordinierende *Bhikkhunī*-Präzeptorin darstellt. Es ist ein gängiges Muster im *Vinaya*, das eine bestimmte Regel gefolgt wird von einer Erörterung möglicher Fälle. In Übereinstimmung mit diesem Muster werden im *Bhikkhunīvibhaṅga* einige solcher Fälle besprochen, in welchen eine Anwärterin, die das *Sikkhamānā*-Training nicht erfüllt hat, ordiniert wird. Drei derartige Fälle werden genannt, bei denen trotz des Verstoßes die Ordination rechtmäßig ist, *dhamma-kamma*, und drei weitere Fälle befassen sich mit einer Ordination, die nicht rechtmäßig ist, *adhammakamma* (Vin IV 320). Die ersten drei Fälle sind:

1) *dhammakamme dhammakammasaññā vuṭṭhāpeti*, „bei einem rechtmäßigen Vorgang ordiniert sie sie den Vorgang als rechtmäßig betrachtend“;

2) *dhammakamme vematikā vuṭṭhāpeti*, „bei einem rechtmäßigen Vorgang ordiniert sie sie unsicher [hinsichtlich der Rechtmäßigkeit des Vorgangs]“;

3) *dhammakamme adhammakammasaññā vuṭṭhāpeti*, „bei einem rechtmäßigen Vorgang ordiniert sie sie den Vorgang als unrechtmäßig betrachtend“.

Diese drei Fälle unterscheiden sich, weil sie von der Präzeptorin unterschiedlich wahrgenommen werden. Sie mag den Vorgang für rechtmäßig halten (1) oder sie mag an seiner Rechtmäßigkeit zweifeln (2) oder sie mag den Vorgang für unrechtmäßig halten (3). In jedem dieser Fälle verschuldet die Präzeptorin einen *Pācittiya*-Verstoß, *āpatti pācittiyassa*. In jedem dieser drei Fälle jedoch ist der Vorgang selbst, die Ordination einer Anwärterin, die das *Sikkhamānā*-Training nicht erfüllt hat, rechtmäßig, *dhammakamma*. Das impliziert deutlich, dass eine *Bhikkhunī*-Ordination nicht dadurch ungültig wird, dass die Anwärterin das *Sikkhamānā*-Training nicht erfüllt hat.

Folglich ist, vom Standpunkt des kanonischen *Vinaya* aus gesehen, die höhere Ordination einer Anwärterin nicht ungültig, wenn sie sich nicht der zweijährigen Übungszeit als *sikkhamānā* unterzogen hat. Das wiederum bedeutet, dass die Gültigkeit der Bodhgyā-Ordinationen nicht dadurch in Frage gestellt wird, dass sich die Anwärterinnen nicht formell dem *Sikkhamānā*-Training unterzogen haben.

Tatsächlich haben sie ja wie bereits erwähnt, ein vergleichbares Training in der Praxis durchlaufen.

Die chinesischen Präzeptorinnen

Die chinesischen Präzeptorinnen sind die Erben der *Bhikkhunī*-Linie, die im fünften Jahrhundert von Sri Lanka nach China gebracht wurde. Jedoch folgen die chinesischen *bhikkhunīs* nun einem anderen Regelwerk, *pātimokkha*. Das sind die Regeln, die im Dharmaguptaka *Vinaya* zu finden sind, der anscheinend auf kaiserlichen Erlass im achten Jahrhundert in China als allein gültig verordnet wurde. Der Dharmaguptaka *Vinaya* enthält mehr Regeln für *bhikkhunīs* als der Theravāda *Vinaya* und er unterscheidet sich auch in der Formulierung mancher Regeln, die beide *Vinayas* gemeinsam haben. Zudem sind auch die Markierungen anders, die dem Dharmaguptaka *Vinaya* zufolge für die Errichtung der für Ordinationen nötigen rituellen Begrenzung benutzt werden können, wie auch die Formeln, die zu diesem Zweck angewandt werden sollten.

Infolgedessen gehören die chinesischen *bhikkhunīs* einer „anderen Gemeinschaft“, *nānasamvāsa*, an als die Theravāda Ordinierten. Einer „anderen Gemeinschaft“ anzugehören bedeutet, dass es für sie nicht möglich ist Rechtsakte auszuführen, die von traditionellen Mitgliedern des Theravāda als gültig anerkannt würden.

Im *Vinaya* bezieht sich die Vorstellung einer „anderen Gemeinschaft“, *nānasamvāsa*, anzugehören auf einen Fall der Uneinigkeit über die Regeln. Es stimmt beispielsweise

ein vollordnierter Mönch nicht überein mit der Gemeinschaft, in der er lebt, ob ein bestimmter Vorgang einen Verstoß darstellt oder nicht. Aufgrund dieser Unstimmigkeit über die Implikationen einer *Vinaya*-Regel, führt dieser Mönch zusammen mit seinen vollordneten Gefolgsleuten Rechtsakte unabhängig von der Gemeinschaft durch. Alternativ kann auch die Gemeinschaft ihn oder sie von der Teilnahme an ihren Rechtsakten durch eine Suspendierung ausschließen.

Der Status *nānasamvāsa* zu sein entsteht also aufgrund einer Streitigkeit über die Interpretation der Regeln. Deshalb kann die Situation auch aufgelöst werden, indem die Streitigkeit beigelegt wird. Sobald Einigkeit in Bezug auf die Interpretation der *Vinaya*-Regeln besteht, werden jene die *nānasamvāsa* waren wieder zu *samānasamvāsa*, Teil der selben Gemeinschaft.

Der *Mahāvagga* (X.1) erklärt, dass es zwei Möglichkeiten gibt wieder zu *samānasamvāsaka* zu werden (Vin I 340). Die erste besteht darin „sich selbst wieder zu einem Teil der Gemeinschaft zu machen“, *attanā vā attānam samānasamvāsakaṃ karoti*. Hierbei wird jemand aufgrund der eigenen Entscheidung wieder Teil der gleichen Gemeinschaft. Das geschieht indem die Ansicht aufgegeben wird und die Ansicht, die vom Rest der Gemeinschaft hinsichtlich der *Vinaya*-Regeln vertreten wird, übernommen wird.

Die zweite Möglichkeit, wieder Teil der gleichen Gemeinschaft zu werden, ist wenn jemand von der Gemeinschaft wiederaufgenommen wird, nach voriger Suspendie-

rung, weil ein Verstoß nicht eingesehen wurde, nicht gesühnt wurde, eine bestimmte Ansicht nicht aufgegeben wurde.

Für die vorliegende Angelegenheit der *Bhikkhunī*-Ordination, scheint diese zweite Möglichkeit nicht relevant zu sein, das es keinen Bericht gibt, nach dem die Dharmagup-takas von den Theravādins suspendiert worden wären oder umgekehrt. Diese beiden Traditionen scheinen einfach aufgrund räumlicher Trennung entstanden zu sein.

Deshalb kann nur die erste der beiden Alternativen Relevanz besitzen. Mit der ersten Alternative wäre es vielleicht möglich, die Hürde der Unterschiede in den Regeln zu überwinden, wenn die neuordinierten *bhikkhunīs* sich entschieden, dem Regelwerk des Theravāda-*Vinaya* zu folgen. Durch eine formelle Entscheidung dieser Art könnten sie vielleicht *samānasamvāsa* werden.

Die Ordination, die von den Theravāda-*bhikkhus* nach der zweifachen Ordination in Bodhgayā durchgeführt wurde, könnte dann als Ausdruck der Akzeptanz dieser neuordinierten *bhikkhunīs* durch die Theravāda Gemeinschaft betrachtet werden. Das wäre im Einklang mit dem Verfahren zur Beilegung einer Unstimmigkeit über die monastischen Regeln, die zum Zustand von *nānasamvāsa* geführt hat.

Auf diese Weise würde die Ordination durch die Theravāda *bhikkhus* die Funktion erfüllen, die in der modernen Tradition unter dem technischen Begriff *dalhī-kamma* bekannt ist, was wörtlich „stark machen“ bedeutet. Das bezieht sich auf einen formellen Akt, durch den ein

bhikkhu oder eine Gruppe von *bhikkhus*, die anderswo ordiniert wurden, die Anerkennung durch eine bestimmte Gemeinschaft, von der er oder sie Teil werden wollen, erfahren.

Während das eine mögliche Lösung sein mag, ist es auch klar, dass diese nicht notwendigerweise zwingend ist. Tatsächlich betrifft der *Vinaya*-Präzedenzfall nur Unterschiede in der Interpretation der Regeln. Hier jedoch handelt es sich um Unterschiede in den Regeln selbst. Deshalb muss ermittelt werden, ob die Kooperation der chinesischen *bhikkhunīs* eine unverzichtbare Notwendigkeit für die Wiederbelebung des Theravāda *Bhikkhunī*-Ordens darstellt. Dieser Frage werde ich mich als nächstes zuwenden, nämlich dem Thema der einfachen Ordination von *bhikkhunīs*, ordiniert allein durch *bhikkhus*.

Einfache Ordination durch *bhikkhus*

Auf den ersten Blick scheint die einfache Ordination durch *bhikkhus* durch das sechste *garudhamma* ausgeschlossen zu sein. Jedoch muss im Auge behalten werden, dass, soweit es die rechtliche Gültigkeit betrifft, die *garudhammas* nur Empfehlungen sind. Es handelt sich bei ihnen nicht um Regeln, deren Übertretung explizit formulierte Konsequenzen nach sich zögen. Eine weitere und recht bedeutsame Tatsache zu allen *garudhammas* – so offensichtlich, dass sie leicht übersehen wird – besteht darin, dass sie sich mit dem Verhalten befassen, das von *sikkhamānās* und *bhikkhunīs* angenommen werden sollte. Die *garudhammas* sind keine Regeln, die für *bhikkhus* erlassen wurden.

Der *Cullavagga* (X.5) berichtet, dass die *bhikkhunīs* nicht wussten, wie das *pātimokkha* zu rezitieren sei, wie einen Verstoß eingestanden werden sollte, etc. (Vin II 259). Das legt nahe, dass der hinter dem sechsten *garudhamma* stehende Grund gewesen sein mag sicherzustellen, dass der neu gegründete *Bhikkhunī*-Orden die höhere Ordination entsprechend der bereits bestehenden Vorgehensweise der *Bhikkhu*-Gemeinschaft ausführt. Vor einem solchen Hintergrund wäre es nur natürlich sicherzustellen, dass *bhikkhunīs* keine höhere Ordination ohne die Beteiligung von *bhikkhus* abhalten. Mit anderen Worten, das sechste *garudhamma* wäre dafür gedacht gewesen, *bhikkhunīs* daran zu hindern, einfach selbst die höhere Ordination durchzuführen. Gleichfalls wäre es dazu da um zu verhindern, dass *sikkhamānās* nur von *bhikkhunīs* ordiniert würden ohne Miteinbeziehung der *bhikkhus*.

Jedoch ist das gleiche *garudhamma* keine Regel dafür, wie sich *bhikkhus* verhalten sollen. Es muss nicht besonders erwähnt werden, dass eine ziemliche Zahl von Regeln im *Vinaya* die *bhikkhunīs* betreffen, nicht aber die *bhikkhus*. Diese Unterscheidung wird ausdrücklich im *Cullavagga* (X.4) getroffen. Hier unterweist der Buddha Mahāpajāpatī im angemessenen Verhalten für *bhikkhunīs* in Bezug auf zwei Arten von Regeln: a) jene, die sie mit den *bhikkhus* gemeinsam haben und b) jene, die nur die *bhikkhunīs* betreffen (Vin II 258). Beide Regeltypen sind bindend für Mahāpajāpatī, für ihre von *bhikkhus* ordinierte Gefolgschaft und für *bhikkhunīs* die von beiden Gemeinschaften ordiniert wurden.

Nach dem *Cullavagga* (X.2) trat Mahāpajāpatī Gotamī nach der Festlegung des sechsten *garudhamma* an den Buddha mit der Frage heran (Vin II 256): „Ehrwürdiger Herr, wie soll ich in Bezug auf diese Sākya Frauen verfahren?“, *kathāham, bhante, imāsu sākiyanīsu paṭipajjāmī ti?*

Dem *Cullavagga*-Bericht zufolge hängt diese Frage mit dem sechsten *garudhamma* zusammen, in dem der Buddha die zweifache Ordination empfohlen hatte. Nachdem sie die Respektierung dieses *garudhamma* angenommen hatte, fragte Mahāpajāpatī Gotamī nun nach der diesbezüglich angemessenen Vorgehensweise. Als eine einzelne *bhikkhunī*, konnte sie das benötigte Quorum nicht bilden, um die höhere Ordination ihrer Gefolgschaft in einer zweifachen Ordination durchzuführen. In dieser Situation fragte sie den Buddha um Weisung. Nach dem *Vinaya*-Bericht schrieb der Buddha ausdrücklich vor, dass die *bhikkhus* die *Bhikkhunī*-Ordination durchführen sollten (Vin II 257):

“*Bhikkhus*, ich erlaube die Durchführung der höheren Ordination von *bhikkhunīs* durch *bhikkhus*“, *anujānāmi, bhikkhave, bhikkhūhi bhikkhuniyo upasampādetun ti.*

Im Gegensatz zum *garudhamma* ist das eine Regelung die für *bhikkhus* gedacht ist und es ist die erste derartige Regelung für *bhikkhus* in der Angelegenheit der *Bhikkhunī*-Ordination.

Es ist beachtenswert, dass der *Vinaya*-Bericht nicht damit weitergeht, dass der Buddha selbst die weibliche Gefolgschaft von Mahāpajāpatī ordiniert. Eine einfache

Erlaubnis des Buddha für die ganze Gruppe in seine Lehrnachfolge einzutreten, hätte eine eindeutige Situation geschaffen: Wenn es keinen *Bhikkhunī*-Orden gibt, kann nur ein Buddha *bhikkhunīs* ordinieren.

Auch wenn das heute eine gängige Interpretation ist, so ist es doch nicht das, was laut dem kanonischen *Vinaya* Bericht stattfand. Als Mahāpajāpatī an ihn herantrat und fragte, wie sie mit ihrer Gefolgschaft verfahren soll, wird vom Buddha eindeutig berichtet, dass er sich an die *bhikkhus* wandte und festlegte, dass sie die *Bhikkhunī*-Ordination durchführen sollten.

Dem kanonischen Bericht des Theravāda *Vinaya* zufolge, erfolgte diese erste Verordnung an die *bhikkhus*, dass sie *bhikkhunīs* ordinieren sollten, *nach* dem Erlass des sechsten *garudhamma*. Diese Entscheidung des Buddha erfolgt also *nachdem* der Buddha seiner Präferenz für die zweifache *Bhikkhunī*-Ordination bereits deutlich Ausdruck verliehen hat. Daraus lässt sich folgern, dass, auch wenn die zweifache Ordination vorzuziehen ist, die einfache Ordination von *bhikkhunīs* durch *bhikkhus* die geeignete Vorgehensweise ist, wenn eine *Bhikkhunī*-Gemeinschaft nicht existent ist.

Diese ursprüngliche Vorschrift, *bhikkhunīs* zu ordinieren, wurde in der gleichen Situation wie heute festgelegt: Eine Gruppe Anwärterinnen wollte die höhere Ordination erhalten aber es gab keine *bhikkhunī* Gemeinschaft, die in der Lage gewesen wäre, diese Ordination durchzuführen, denn bis dahin hatte nur Mahāpajāpatī die höhere Ordination erhalten. In der heutigen Situation, falls die

bhikkunīs der Dharmaguptaka Tradition als ungeeignet betrachtet werden, eine Ordination durchzuführen, die nach dem Theravāda-Standard Gültigkeit besitzt, besteht dasselbe Dilemma: Eine Gruppe Anwärtinnen wünscht die höhere Ordination zu erhalten, aber es gibt keine *Bhikkhunī*-Gemeinschaft, die in der Lage wäre, diese Ordination durchzuführen.

Die erste Verordnung des Buddha, dass *bhikkhus bhikkhunīs* ordinieren können, wird gefolgt von einer zweiten expliziten Aussage gleichen Inhalts, der neuordinierten *bhikkhunīs* selbst:

„Der Erhabene hat festgelegt, dass *bhikkhunīs* von *bhikkhus* ordiniert werden sollen“, *bhagavatā paññattam, bhikkhūhi bhikkhuniyo upasampādetabbā ti* (Vin II 257).

Das unterstreicht die Bedeutung eines Themas, das sich wie ein roter Faden durch die verschiedenen Entwicklungsstufen der *Bhikkhunī*-Ordination im *Vinaya* zieht: Die Notwendigkeit der Einbindung von *bhikkhus*. Die Mitwirkung der *bhikkhus* ist von Nöten. Die der Bereitschaft der *bhikkhus* beigelegte Bedeutung, die höhere Ordination zu gewähren, drängt sich auch durch eine Stelle im *Mahāvagga* (III.6) des *Vinaya* (Vin I 146) auf. Dieser Abschnitt erlaubt es einem *bhikkhu* seinen Aufenthaltsort während der Regenzeit für bis zu sieben Tagen zu verlassen, um an der höheren Ordination einer *bhikkhunī* teilzunehmen.

Der zentrale Punkt des sechsten *garudhamma* und der darauffolgenden Bestimmungen besteht darin, dass die *bhikkhus* Anwärtinnen die höhere Ordination gewähren

können. Sie können das entweder in Zusammenarbeit mit einem *Bhikkhunī*-Orden tun, falls dieser existiert, oder alleine, falls kein *Bhikkhunī*-Orden existiert. Die Kooperation der *bhikkhus* ist unabdingbar um *bhikkhunīs* zu ordinieren. Das Gleiche ist eindeutig nicht der Fall für die Kooperation des *Bhikkhunī*-Ordens, der keine unabdingbare Voraussetzung darstellt.

Der *Cullavagga* (X.17) berichtet, dass der Buddha, als das Problem der Befragung der Anwärterinnen auftrat, eine weitere Vorschrift erlies. Laut dieser Regel können die *bhikkhus* eine *Bhikkhunī*-Ordination durchführen, auch wenn sich die Anwärterin nicht in einer formellen Befragung vor den *bhikkhus* erklärt hat. Stattdessen hat sie das schon vorher vor der Gemeinschaft der *bhikkhunīs* getan (Vin II 271). So lautet die Anordnung:

„*Bhikkhus*, ich erlaube die höhere Ordination in der Gemeinschaft der *bhikkhus* von einer, die bereits von einer Seite, die höhere Ordination empfangen hat und sich vor der Gemeinschaft der *bhikkhunīs* erklärt hat“, *anujānāmi, bhikkhave, ekatoupasampannāya bhikkhunīsāṅghe visuddhāya bhikkhusāṅghe upasampadan ti.*

Wie der Kontext aufzeigt, bestand die Situation, die zu dieser Regelung führte, darin, dass sich Anwärterinnen bei der formellen Befragung durch die *bhikkhus* schämten. Dieser Teil des Ordinationsvorgangs, die Befragung der Anwärterin, wurde deshalb den *bhikkhunīs* übertragen. Das ermöglicht es den *bhikkhus*, die *bhikkhunīs* ohne diese Befragung zu ordinieren. Aus diesem Grund bezieht sich diese Regelung auf eine Anwärterin die „sich vor den Ge-

meinschaft der *bhikkhunīs* erklärt hat” und die „bereits von einer Seite die höhere Ordination empfangen hat“.

Es ist aufschlussreich den Wortlaut dieser Vorschrift mit der Regelung im Fall der höheren Ordination für *bhikkhus* zu vergleichen. Nach dem Bericht des *Mahāvagga* (I.28) entwickelte sich die Ordination für *bhikkhus* in aufeinanderfolgenden Stufen. Nachdem *bhikkhus* durch die dreifache Zufluchtnahme ordiniert worden waren, wurden sie später durch eine Ankündigung und eine dreifache Feststellung ordiniert. Seit der Zeit der einen Ankündigung und der dreifachen Feststellung diente die Zufluchtnahme nur noch als Teil des Gangs in die Hauslosigkeit. Somit war diese nicht länger eine gültige Form der höheren Ordination. Um das klarzustellen, wird vom Buddha berichtet, dass er ausdrücklich feststellte, dass die frühere Form nun abgeschafft sei (Vin I 56):

„Von diesem Tage an, *bhikkhus*, schaffe ich die höhere Ordination durch die dreifache Zufluchtnahme ab, die ich erlaubt hatte; *bhikkhus*, ich schreibe nun die höhere Ordination durch eine Ankündigung und eine dreifache Feststellung vor,“ *yā sā, bhikkhave, mayā tīhi saraṇa-gamanehi upasampadā anuññātā, tāhaṃ ajjatagge paṭikkhipāmi; anujānāmi, bhikkhave, ñatticatutthena kammena upasampādetum.*

Der zweiten Regelung für die *bhikkhus* zum Thema der *Bhikkhunī*-Ordination geht keine ausdrückliche Abschaffung der ersten Regelung, dass *bhikkhus bhikkhunīs* ordinarieren können, voraus. Sie besagt nur: „Ich erlaube die höhere Ordination in der Gemeinschaft der *bhikkhus* von

einer, die bereits von einer Seite die höhere Ordination empfangen hat und sich vor den Gemeinschaft der *bhikkhunīs* erklärt hat.“

Wie im Fall der *Bhikkhu*-Ordination hätte der Buddha erklären können, dass er von diesem Tag an die Ordination von *bhikkhunīs* nur durch *bhikkhus* abschafft, bevor er die höhere Ordination von *bhikkhunīs* durch beide Gemeinschaften vorschrieb. Es bestand keine Notwendigkeit die erste Verordnung beizubehalten, nur um sicherzustellen, dass es den *bhikkhus* überhaupt erlaubt ist, *bhikkhunīs* zu ordinieren, da die zweite Verordnung das ausreichend klarstellt. Eine ausdrückliche Abschaffung der ersten Verordnung hätte die Situation geklärt: Von jetzt an kann eine *Bhikkhunī*-Ordination nur durch beide Gemeinschaften durchgeführt werden. Doch das ist nicht das, was laut dem Bericht des *Vinaya* geschah.

Das scheint bedeutsam, da mehrere Regeln im *Cullavagga* (X.6), die sich mit Rechtsfragen bezüglich der *bhikkhunīs* befassen, derartige Anweisungen enthalten. Der *Cullavagga* berichtet, dass der Buddha anfänglich vorschrieb, dass die *bhikkhus* die Rezitation des *Bhikkhunī*-Regelwerks (*pāṭimokkha*) übernehmen sollten, ebenso wie das Eingestehen von Verstößen (*āpatti*) durch die *bhikkhunīs* und die Durchführung formeller Verfahren (*kamma*) für die *bhikkhunīs*. Später wurden diese Aufgaben den *bhikkhunīs* übertragen.

Als das geschah, so wird berichtet, habe der Buddha ausdrücklich angewiesen, dass die *bhikkhus* diese Aufgaben nicht länger übernehmen sollten. Und nicht nur das,

der Buddha stellt sogar klar, dass die *bhikkhus* einen *dukkata* Verstoß begehen würden, sollten sie weiterhin diese Aufgaben für die *bhikkhunīs* übernehmen (Vin II 259 f).

Könnte es einen Grund für das Fehlen einer derartigen Anweisung in Bezug auf die zweite Vorschrift zur *Bhikkhunī*-Ordination geben? Es scheint tatsächlich einen solchen Grund zu geben: Die zweite Vorschrift bezieht sich auf eine grundlegend andere Situation im Vergleich zur ersten Vorschrift. Sie regelt die angemessene Vorgehensweise, der die *bhikkhus* folgen sollten, wenn ein *Bhikkhunī*-Orden existiert. In einer solchen Situation sollen sie die höhere Ordination gewähren, ohne selbst die Anwärtlerin befragt zu haben, welche vorab von den *bhikkhunīs* befragt und ordiniert werden sollte. Die erste Vorschrift regelt im Gegensatz dazu die angemessene Vorgehensweise in einer Situation, in der kein *Bhikkhunī*-Orden existiert, der in der Lage wäre, die höhere Ordination durchzuführen.

Diese zwei Vorschriften stehen nicht im Widerspruch zueinander, da sie sich auf unterschiedliche Situationen beziehen. Beide sind gültig und es ist nicht nötig die erste abzuschaffen um die Gültigkeit der zweiten sicherzustellen. Zusammen regeln diese zwei Anordnungen die zwei möglichen Situationen die für *bhikkhus* im Zusammenhang mit der *Bhikkhunī*-Ordination auftreten können:

a) Eine Möglichkeit, die von der ersten Vorschrift abgedeckt wird, ist die, dass sie die höhere Ordination von Frauen selbst durchführen müssen, weil keine *Bhikkhunī*-

Gemeinschaft existiert, die im Stande wäre, mit ihnen zu kooperieren.

b) Die andere Möglichkeit, die von der zweiten Vorschrift abgedeckt wird, ist die, dass sie eine solche Ordination unter der Mitwirkung einer existierenden *Bhikkhunī*-Gemeinschaft durchführen, welche die Aufgabe der Befragung der Anwärtlerin übernimmt und sie zuerst ordiniert, als Voraussetzung für die nachfolgende Ordination durch die *bhikkhus*.

Daher scheint es eindeutig, soweit es den kanonischen *Vinaya* betrifft, dass es den *bhikkhus* erlaubt ist, *bhikkhunīs* in einer Situation zu ordinieren, die mit der Situation, in der die erste Vorschrift erlassen wurde, vergleichbar ist – „Ich erlaube die Durchführung der höheren Ordination von *bhikkhunīs* durch *bhikkhus*“ – nämlich, wenn kein *Bhikkhunī*-Orden existiert, der die höhere Ordination durchführen könnte.

Daraus folgt, dass die in Bodhgayā durchgeführte Ordination die rechtlichen Voraussetzungen des Theravāda *Vinaya* erfüllt. Die Anwärtlerinnen sind der Maßgabe des sechsten *garudhamma* gefolgt, insofern sie tatsächlich nach besten Kräften bestrebt waren, die „höhere Ordination von beiden Gemeinschaften“ zu erhalten. Sollte ihre Ordination durch die chinesischen *bhikkhunīs* als nicht akzeptabel angesehen werden, dann impliziert das, dass gegenwärtig kein *Bhikkhunī*-Orden existiert, der die Ordination von Anwärtlerinnen der Theravāda-Traditionen durchführen könnte. In diesem Fall ist die anschließende Ordination dieser Anwärtlerinnen, durchgeführt allein von

Theravāda-*bhikkhus*, gültig. Ihre Gültigkeit gründet sich auf den Präzedenzfall, der laut dem kanonischen *Vinaya* vom Buddha selbst geschaffen wurde, als er die Ordination der Gefolgschaft von Mahāpajāpatī Gotamī den *bhikkhus* übertrug.

Die Kombination der höheren Ordinationen, die 1998 in Bodhgayā Anwendung fand, ist rechtlich korrekt. Der Orden der *bhikkhunīs* wurde wiederbelebt. Er steht auf soliden rechtlichen Grundlagen und hat die Berechtigung die Anerkennung als *Bhikkhunī*-Orden des Theravāda zu erwarten.

Abkürzungen

(Angaben beziehen sich auf die PTS Ausgaben)

B ^e	Burmesische Ausgabe
C ^e	Ceylonische Ausgabe
Dīp	<i>Dīpavaṃsa</i>
DN	<i>Dīgha-nikāya</i>
E ^e	Pali Text Society Ausgabe
JBE	<i>Journal of Buddhist Ethics</i>
Kv-a	<i>Kathāvatthu-aṭṭhakathā</i>
S ^e	Siamesisch Ausgabe
Sp	<i>Samantapāsādikā</i>
Sv	<i>Sumaṅgalavilāsini</i>
T	Taishō (CBETA)
Vin	<i>Vinaya</i>

Die Kontroverse über die *Bhikkhunī*-Ordination

Bhikkhu Anālayo

Einleitung

In dem Theravāda-Traditionen ist die Linie der *bhikkhunīs* seit etwa tausend Jahren ausgestorben. Die derzeitigen Versuche, diese Linie wiederzubeleben, treffen auf Widerstand. Im Folgenden untersuche ich Argumente, die von Gegnern einer Wiederbelebung der *Bhikkhunī*-Ordination angeführt werden. Ich werde mit dem rechtlichen Aspekt des Ordens beginnen und mit der Frage fortfahren, ob eine Wiederbelebung eines *Bhikkhunī*-Ordens wünschenswert ist.

Die Frage der Rechtmäßigkeit: Die Regeln

Das Hauptargument gegen die *Bhikkhunī*-Ordination wird durch die weitverbreitete Annahme begründet, dass ein ausgestorbener Theravāda *Bhikkhunī*-Orden nicht wieder ins Leben gerufen werden könne. Diese Einschätzung beruht auf den beiden Hauptregeln, die nach dem *Cullavagga* (Cv) des Pāli *Vinaya* den *bhikkhus* vom Buddha in Bezug auf die höhere Ordination von weiblichen Kandidaten gegeben wurden. Die beiden Regeln lauten wie folgt:

Cv X.2: „Ihr Mönche, ich ordne an, dass die Nonnen durch Mönche ordiniert werden.“ *anujānāmi, bhikkhave, bhikkhūhi bhikkhuniyo upsampādetun ti.*

Cv X.17: „Ihr Mönche, ich ordne an, dass die Gemeinschaft der *bhikkhus* eine (Nonne) ordiniert, die die Ordination von einer Seite erhalten hat und sich selbst vor der Gemeinschaft der *bhikkhunīs* gereinigt hat.“
anujānāmi, bhikkave, ekato-upasampannāya bhikkhunī-saṅghe vissuddhāya bhikkhusaṅghe upasampadan ti.

Nach der früheren Regel für *bhikkhus* zum Anlass der Ordination von *bhikkhunīs* (Cv X.2.) können *bhikkhus* allein die höhere Ordination erteilen. Ohne dass diese Regel ausdrücklich aufgehoben wurde, legt die später folgende Regel (Cv X.17.) fest, dass die höhere Ordination weiblicher Kandidaten die Mitarbeit einer bereits existierenden Gemeinschaft von *bhikkhunīs* erfordert. Diese erfüllt ihren Teil, indem sie zuerst der Kandidatin die höhere Ordination erteilt, gefolgt von der abschließenden Ordinationszeremonie in Anwesenheit einer Gemeinschaft von *bhikkhus*.

Der Grund, weshalb behauptet wird, dass diese Regeln die Wiederbelebung eines ausgestorbenen *Bhikkhunī*-Ordens verhindern würden, kann aus den Schriften zweier bedeutender zeitgenössischer *bhikkhus* entnommen werden, Phra Payutto und Bhikkhu Thānissaro.

Bhikkhu Thānissaro (2001/20013: 449f) erklärt: „Der Buddha folgte zwei unterschiedlichen Mustern beim Verändern von Regelungen für Abläufe in der Gemeinschaft, je nach Art der Veränderung. Nur wenn er die Erlaubnis für etwas, was er vorher erlaubt hatte, gänzlich zurücknahm ... folgte er dem Muster, die frühere Erlaubnis ausdrücklich aufzuheben ...“

„Wenn eine frühere Erlaubnis, zu der neue Einschränkungen gemacht wurden, beibehalten werden sollte, folgte er einem zweiten Muster, indem er lediglich die neuen Einschränkungen der Erlaubnis nannte und die Anweisungen, wie diese neue Form der betreffenden Ablaufregelung in Übereinstimmung mit der angefügten Einschränkung durchgeführt werden sollte ...“

„Cv X.17.2 folgt diesem zweiten Muster, denn die Passage, die den *bhikkhus* erlaubt, einer Kandidatin, die die Einwilligung von dem *Bhikkhunī*-Saṅgha erhalten hat, ihrerseits die volle Einwilligung zu erteilen, stellt nur eine neue Einschränkung der früheren Erlaubnis in Cv X.2.1 dar. Das hebt automatisch die frühere Erlaubnis auf.“ Bhikkhu Thānissaro schließt, dass „im Fall dass der ursprüngliche *Bhikkhunī*-Saṅgha ausgestorben ist, sind die *bhikkhus* durch Cv X.17.2 daran gehindert, ihre Einwilligung (zur Ordination) für Frauen zu geben.“

Also wird es nach Bhikkhu Thānissaro durch das Verschwinden des *Bhikkhunī*-Ordens für *bhikkhus* unmöglich, einer Kandidatin die höhere Ordination zu erteilen. Der Grund dafür ist, dass die erste Regel (Cv X.2), die es ihnen erlaubt, das zu tun, durch die Bekanntgabe der zweiten Regel (Cv X.17) implizit aufgehoben wurde. Sein Argument stimmt mit einem Grundprinzip in der Gesetzgebung allgemein und beim *Vinaya* im Besonderen überein, wonach die letzte Regel in einer bestimmten Angelegenheit diejenige ist, die gültig ist und der gefolgt werden soll.

Auf eine ähnliche Art erklärt Phra Payutto (2013: 58f): „Wenn der Buddha eine bestimmte Regel anordnet und

dann später Überarbeitungen daran vornimmt ... ist die letzte Version der Regel bindend. Es ist nicht notwendig zu sagen, dass frühere Versionen annulliert wurden. Das ist ein allgemeiner Standard im *Vinaya*.“ Er fügt an: „der Grund, weshalb der Buddha die Erlaubnis für *bhikkhus*, *bhikkhunīs* zu ordinieren, nicht aufgehoben hat, ist offensichtlich: Die *bhikkhus* waren immer noch erforderlich, um die *Bhikkhunī*-Ordination abzuschließen.“

Pra Payutto (2013: 71) fügt hinzu: „Wenn man annehmen wollte, dass die ursprüngliche Erlaubnis für *bhikkhus*, *bhikkhunīs* allein ordinieren zu dürfen, die ganze Zeit über gültig gewesen sei ... dann hätten später, noch während der Buddha lebte, Ordinationen ausschließlich von *bhikkhus* durchgeführt stattgefunden ... Aber das ist nicht geschehen. Warum? Weil die *bhikkhus*, nachdem der Buddha die zweite Regelung niedergelegt hatte, entsprechend praktizierten und die erste Erlaubnis aufgaben.“

Kurz gesagt: Phra Payutto und Bhikkhu Thānissaro ziehen den Schluss, dass die frühere Regel automatisch durch die spätere aufgehoben wurde. Die von Phra Payutto und Bhikkhu Thānissaro vorgeschlagene Interpretation folgt klar einer inneren Kohärenz und Logik. Sie stimmt überein mit einem Grundprinzip des *Vinaya*, nachdem die letzte Regel zu einem bestimmten Thema die gültige ist. Dieser logische innere Zusammenhang erklärt, weshalb der Schluss, den diese beiden herausragenden *bhikkhus* gezogen haben, lange Zeit als das letzte Wort in dieser Angelegenheit galt.

Die Frage der Rechtmäßigkeit: Die Hintergrundgeschichte

Es ist anzumerken, dass die beiden Regeln bisher ungeachtet ihrer Hintergrundgeschichte betrachtet wurden. Das *Vinaya*-Recht ist prinzipiell ein Fallrecht. Die vielen Regeln, die vom Buddha bekanntgegeben wurden, entstanden als Reaktion auf eine bestimmte Situation (die einzige Ausnahme sind die *garudhammas*). Wie in jedem Fallrecht ist für das Überprüfen der Bedeutung einer bestimmten Regel das Untersuchen der Hintergrundgeschichte erforderlich. Diese Hintergrundgeschichte bestimmt die rechtliche Anwendbarkeit der untersuchten Regel.

Damit diese Anforderung erfüllt wird, werde ich im Folgenden die *Vinaya* Hintergrundgeschichte dieser beiden Regeln skizzieren. Mit dieser Skizze versuche ich nicht das historische Geschehen zu rekonstruieren. Meine Intention ist vielmehr, das zusammenzufassen, was der Pāli *Vinaya* als den geschichtlichen Hintergrund für die Bekanntgabe dieser beiden Regeln, Cv X.2 und Cv X.17, darstellt.

Dem Bekanntgeben von Cv X.2 geht voraus, wie Mahāpajāpati Gotamī die erste *bhikkhunī* wurde. Das fand statt, indem sie die acht *garudhammas*, „Prinzipien, die respektiert werden sollen“, akzeptierte. Das sechste dieser *garudhammas* handelt von der Ordination von *bhikkhunīs*. Es lautet wie folgt:

„Eine Anwärterin, die für zwei Jahre in sechs Regeln geschult wurde, sollte die höhere Ordination von beiden

Gemeinschaften erbitten“, *dve vassāni chasu dhammesu sikkhitasikkhāya sikkhamānāya ubhatosaṅghe upasampadā pariyesitabbā.*

Nachdem Mahāpajāpati Gotamī durch das Akzeptieren der acht *garudhammas* eine *bhikkhunī* geworden war, trat sie mit der folgenden Frage an den Buddha heran:

„Ehrwürdiger, wie sollte ich bezüglich dieser Sākya-Frauen vorgehen?“, *kathāham, bhante, imāsu sākiyānīsu paṭipajjāmī ti?*

Sie fragte nach dem angemessenen Vorgehen bezüglich der 500 Sākya-Frauen, die ihr gefolgt waren, um zusammen mit ihr um die höhere Ordination zu bitten. Als Antwort auf diese Frage gab der Buddha Cv X.2 bekannt, wonach *bhikkhus* allein weiblichen Kandidaten die höhere Ordination erteilen sollten.

Wenn der Hintergrund der ersten Regel in Betracht gezogen wird, wird klar, dass der Buddha nach der Hintergrundgeschichte im *Vinaya* den Vollzug der *Bhikkhunī*-Ordination durch beide Gemeinschaften von Anfang an wollte. Das wird völlig klar durch die Formulierung des sechsten *garudhamma*.

Mahāpajāpati Gotamī hatte akzeptiert, diese und die anderen *garudhammas* zu befolgen, und wurde dadurch eine *bhikkhunī*. Als einzige *bhikkhunī* war es ihr nicht möglich, das sechste *garudhamma* einzuhalten. Es gab keine weiteren *bhikkhunīs*, die das Minimum für ein Quorum bilden konnten, das für eine höhere Ordination erforderlich ist. Da es ihr unter diesen Umständen nicht möglich war, nach dem sechsten *garudhamma* vorzugehen,

suchte sie den Buddha auf, um herauszufinden, welches Vorgehensweise in Bezug auf ihre Anhängerinnen angemessen sei. Als Antwort darauf autorisierte der Buddha die *bhikkhus*, diese allein zu ordinieren.

Demnach hat die erste der beiden zur Diskussion stehenden Regeln, Cv X.2, einen ganz klaren Zweck. Sie bezieht sich auf eine Situation, in der eine Ordination durch eine Gemeinschaft von *bhikkhus* zusammen mit einer Gemeinschaft von *bhikkhunīs* das angemessene Vorgehen ist, wie es im sechsten *garudhamma* angewiesen wird. Das ist aber nicht möglich, wenn eine Gemeinschaft von *bhikkhunīs* nicht existiert. Für solch eine Situation hat der Buddha die *bhikkhus* autorisiert, allein die höhere Ordination (von *bhikkhunīs*) zu erteilen. Diese Regel legte er fest, nachdem er das sechste *garudhamma* bekannt gegeben hatte und damit also nachdem er klar seine Präferenz dafür ausgedrückt hatte, dass eine *Bhikkhunī*-Ordination von beiden Gemeinschaften durchgeführt werden sollte.

Die Regelung Cv X.2 steht im *Vinaya* direkt nach dem Bericht darüber, dass Mahāpajāpatī Gotamī *bhikkhunī* geworden war. Cv X.2 folgend, fährt der *Vinaya* fort, eine Reihe von anderen Begebenheiten anzuführen, die auf die eine oder andere Weise Bezug nehmen auf einen bereits existierenden *Bhikkhunī*-Orden. Zum Beispiel erklärt der Buddha Mahāpajāpatī Gotamī, dass für sie und die neuen *bhikkhunīs* die Regeln, die sie mit den *bhikkhus* gemeinsam haben, ebenso verbindlich sind wie die, die speziell für sie bekanntgegeben wurden (Cv X.4).

Gemäß der Hintergrundgeschichte im *Vinaya* wurde die Regel Cv X.17 dann durch die Tatsache hervorgerufen, dass es einige weibliche Kandidaten gab, die zu scheu waren, Fragen, die ihre Eignung für die höhere Ordination betrafen, vor *bhikkhus* zu beantworten. Als Teil des üblichen Vorgehens für die Ordination sowohl von Männern als auch von Frauen müssen die Ordinierenden sicherstellen, dass der Kandidat/die Kandidatin keine geschlechtlichen Anomalien aufweist. In einer traditionellen Kultur können Frauen leicht peinlich berührt sein, wenn sie derartige Fragen vor *bhikkhus* beantworten müssen.

Um dieses Problem zu handhaben, wurde die zweite der beiden genannten Regeln eingeführt. Nach der Regel Cv X.17 war nun die Befragung der Kandidatinnen den *bhikkhunīs* überlassen. Eine Gemeinschaft von *bhikkhunīs* sollte zuerst die höhere Ordination erteilen. Wenn das vollzogen war, leisteten die *bhikkhus* ihren Teil. Diese zweite Regel bezieht sich auf eine Situation, in der eine Gemeinschaft von *bhikkhunīs* bestand. Ihr Sinn ist es, zu ermöglichen, dass die höhere Ordination einer Kandidatin durchführbar wird, ohne unnötige Peinlichkeiten hervorzurufen.

Der Wortlaut von Cv X.17 unterstützt die Annahme von Phra Payutto nicht, dass Cv X.2 nicht aufgehoben sein könnte, weil „die *bhikkhus* immer noch für die Vollständigkeit der *Bhikkhunī*-Ordination notwendig waren“. Cv X.17 weist eindeutig darauf hin, dass eine Kandidatin „die höhere Ordination von einer Gemeinschaft der *bhikkhus*“ erhalten sollte. Das ist in sich ausreichend und bedarf nicht des Fortbestehens einer anderen Regel, um

wirksam zu sein. Auch wenn es nie eine Regel wie Cv X.2 gegeben hätte, wäre die Funktion von der Regel Cv X.17 in keiner Weise beeinträchtigt. Es wäre immer noch klar, dass *bhikkhus* weiblichen Kandidaten die höhere Ordination erteilen sollen, nachdem sie von den *bhikkhunīs* ordiniert worden sind. Tatsächlich hat der Buddha bereits im sechsten *garudhamma* seinen Willen bekundet, dass *bhikkhus* ihren Teil bei einer *Bhikkhunī*-Ordination leisten sollten. Nachdem das klar war, bedurfte es keiner weiteren Regel, nur um das zu erklären.

Die Funktion von Cv X.2 liegt ganz speziell darin, die höhere Ordination von weiblichen Kandidaten in einer Situation zu ermöglichen, in der kein *Bhikkhunī*-Orden besteht. Das wird unmissverständlich klar anhand der Hintergrundgeschichte. Im Gegensatz dazu soll Cv X.17 die Situation regeln, in der die höhere Ordination für weibliche Kandidaten gegeben werden kann, wenn ein *Bhikkhunī*-Orden besteht. Das geht aus der Hintergrundgeschichte ebenfalls unmissverständlich klar hervor. Demnach gibt es einen entscheidenden Unterschied zwischen den beiden Regeln, der in Betracht gezogen werden muss: Die beiden Regeln beziehen sich auf zwei grundlegend unterschiedliche Situationen.

Im Gegensatz zu den Annahmen von Phra Payutto und Bhikkhu Thānissaro handelt es sich hierbei nicht nur um eine frühere Regel und deren spätere Anpassung. Stattdessen handelt es sich um zwei Regeln zweier verwandter, aber unterschiedlicher Sachverhalte. Das erklärt, weshalb zu Lebzeiten des Buddha keine *Bhikkhunī*-Ordinationen stattfanden, die allein von *bhikkhus* durchgeführt wurden,

nachdem ein *Bhikkhunī*-Orden ins Leben gerufen worden war. Gleichzeitig kann es immer nur eine Situation geben: Entweder gibt es eine Gemeinschaft von *bhikkhunīs*, in welchem Fall Cv X.17 zu folgen ist, oder anderenfalls, wenn keine Gemeinschaft von *bhikkhunīs* existiert, ist Cv X.2 zu folgen.

Da nun die Annahme, dass die Wiederbelebung eines *Bhikkhunī*-Ordens unmöglich sei, eine derart lange Tradition in Theravāda-Kreisen hat, kann möglicherweise ein Beispiel den Fall klarer machen. Nehmen wir an, eine Person pendelt regelmäßig von zu Hause zur Arbeit über eine Autobahn, die zwei Städte miteinander verbindet. Die Gemeinde hat auf dieser Autobahn eine Geschwindigkeitsbegrenzung von 100 km/h festgelegt. Später hört diese Person, dass die Gemeinde eine andere Geschwindigkeitsbegrenzung von 50 km/h festgelegt hat. Auch wenn die erste Geschwindigkeitsbegrenzung von 100 km/h nicht explizit aufgehoben wurde, würde diese Person, wenn sie von der Polizei angehalten würde, weil sie 80 km/h gefahren ist, nicht argumentieren können, dass sie an diesem Tag entschieden hat, der ersteren Geschwindigkeitsbegrenzung zu folgen. Es ist nicht möglich anzunehmen, beide Begrenzungen seien gleichzeitig gültig und es könne frei entschieden werden, welcher gefolgt wird. Die letzte Geschwindigkeitsbegrenzung ist die, die zählt.

Aber die Situation ändert sich erheblich, wenn bei näherer Betrachtung klar wird, dass die zweite Geschwindigkeitsbegrenzung durch die Gemeinde nicht für die Autobahn aufgestellt wurde, sondern in der Stadt. Sie bezieht sich auf den Verkehr in der Stadt, in der diese Person

arbeitet. Sie bezieht sich nicht auf die Autobahn, die zu dieser Stadt führt. In diesem Fall sind beide Geschwindigkeitsbegrenzungen zur gleichen Zeit gültig. Während diese Person auf der Autobahn fährt, ist die Begrenzung von 100 km/h gültig, aber wenn sie die Autobahn verlässt und in die Stadt zum Arbeitsplatz fährt, muss die Geschwindigkeitsbegrenzung von 50 km/h eingehalten werden.

Ebenso sind die Regeln Cv x.2 und Cv.X.17 gleichzeitig gültig. Die zweite der beiden, Cv X.17, beinhaltet nicht die Aufhebung der ersten, gerade so wie die Geschwindigkeitsbegrenzung in der Stadt nicht beinhaltet, dass die Geschwindigkeitsbegrenzung auf der Autobahn aufgehoben ist. Beide Regeln sind gleichzeitig gültig, da sie sich eindeutig auf unterschiedliche Situationen beziehen.

Zusammengefasst heißt das: Die traditionelle Annahme, dass der Theravāda *Vinaya* die Wiederbelebung eines ausgestorbenen *Bhikkhunī*-Ordens nicht ermöglicht, scheint auf einer Lesart der Regeln zu beruhen, die die Hintergrundgeschichten nicht ausreichend berücksichtigt. Wenn die Regeln mit diesen Hintergründen studiert werden, wird es klar, dass ein ausgestorbener *Bhikkhunī*-Orden durch einen *Bhikkhu*-Orden wieder belebt werden kann, solange dieser nicht ebenfalls ausgestorben ist.

Wie bereits von Jetavan Sayādaw (1949) festgestellt wurde, übersetzt von Bhikkhu Bodhi (2009: 60 und 62): „die Aussage des Erhabenen: '*bhikkhus*, ich erlaube *bhikkhus*, *bhikkhunīs* zu ordinieren' betraf eine Zeit in der Vergangenheit, in der der *bhikkhunī* Saṅgha nicht existierte; zukünftig wird sie (diese Aussage) sich auch auf

eine Periode beschränken, in der der *Bhikkhunī*-Saṅgha nicht existiert; und derzeit ist sie beschränkt auf einen Zeitraum, in der der *Bhikkhunī*-Saṅgha nicht existiert.“

Er erklärt weiter, dass der Buddha wusste, „wenn der *Bhikkhunī*-Saṅgha nicht existiert, kommt es dazu, dass der *Bhikkhu*-Saṅgha die Erlaubnis ausübt, die der Buddha festlegte, ... dass Frauen vom *Bhikkhu*-Saṅgha ordiniert werden können, d.h.: '*bhikkhus*, ich erlaube *bhikkhus*, *bhikkhunīs* zu ordinieren'.“

Die Interpretation, die von dem Jetavan Sayādaw gegeben wird, stimmt besser mit dem *Vinaya* überein, als die Interpretationen von Phra Payutto und Bhikkhu Thānissaro. Wenn die Hintergrundgeschichte der beiden fraglichen Regeln ausreichend betrachtet werden, ergibt sich der Schluss, dass es definitiv möglich ist, einen ausgestorbenen Orden von *bhikkhunīs* dadurch wiederzubeleben, dass die Ordination alleine vom *Bhikkhu*-Orden durchgeführt wird.

Der *Bhikkhunī*-Orden: Wie wünschenswert ist seine Wiederbelebung?

Phra Payutto (2014: 71) fragt sich auch, ob es überhaupt für Frauen wünschenswert sei, *bhikkhunī* zu werden. Er kommentiert: „Als eine *bhikkhunī* zu ordinieren könnte sogar eher größere Probleme für Frauen schaffen. Das liegt daran, dass sie, wenn sie die *Bhikkhunī*-Ordination genommen haben, dazu verpflichtet sind, die 311 Trainingsregeln einzuhalten. Versuchen Sie die Regeln im gegenwärtigen High-Tech-Zeitalter einzuhalten. Würde das nicht einfach Probleme erhöhen?“ Zudem: „Im heutigen

sozialen Umfeld und allgemeinen Lebensstil wäre das Einhalten der 311 Regeln eine Hürde für Frauen, die ordiniert wären.“

Sicherlich ist wahr, dass es eine Herausforderung ist, Regeln einzuhalten, die sich unter anderen Umständen vor zweieinhalb tausend Jahren entwickelten. Das gilt ebenso für *bhikkhus*. Es könnte ebenso gefragt werden, ob es nicht für Männer die Probleme erhöht, wenn sie die höhere Ordination nehmen.

Ein anderer bemerkenswerter Punkt ist, dass oft die Argumente, die gegen eine Wiederbelebung der *Bhikkhunī*-Ordination vorgebracht werden, davon ausgehen scheinen, das würde eine Ablehnung der Nonnen beinhalten, die acht oder zehn Regeln folgen, eine Nonnen-Tradition die sich in Theravāda-Ländern entwickelt hat. Es gibt Mae Chis in Thailand, Thila Shins in Burma und Dasasil Mātās in Sri Lanka, zu denen auch die Sīladhārās im Westen gezählt werden sollten. Der Wunsch, einen *Bhikkhunī*-Orden wiederzubeleben, setzt nicht voraus, dass diese Orden in den jeweiligen Ländern ersetzt werden müssten. Es gibt keinen Grund, warum nicht beides Seite an Seite existieren könnte. Es geht also nicht darum, was bereits vorhanden ist abzuschaffen oder aufzugeben. Vielmehr geht es darum, Frauen zu ermöglichen, zwischen Alternativen zu wählen, nämlich eine Nonne zu werden, die acht oder zehn Regeln folgt, oder aber die Ordination als *bhikkhunī* zu nehmen.

Heutzutage bevorzugen es manche Männer in Theravāda Ländern, nicht *bhikkhu* zu werden, und wählen

stattdessen zeitweise ein zölibatäres Laienleben, indem sie *anagārikas* werden. Derart zölibatär lebende Männer leben Seite an Seite mit *bhikkhus*, genauer gesagt leben sie oft in enger Beziehung mit den *bhikkhus* im Kloster. Auf gleiche Weise wird wahrscheinlich die Option, eine Nonne zu werden, die acht oder zehn Regeln folgt, weiterhin für einige Frauen in Theravāda Ländern anziehend sein. Das beinhaltet jedoch nicht, dass die Alternative, eine *bhikkhunī* zu werden, denen, die sich dazu bereit fühlen, nicht zugänglich gemacht werden sollte.

Die Situation der Nonnen, die acht oder zehn Regeln folgen, zu verbessern, ist eine sehr wichtige und lobenswerte Aufgabe, der volle Aufmerksamkeit gewidmet werden sollte. Das reicht aber nicht aus, den Wunsch derer zu erfüllen, die Zugang zur vollen Ordination haben möchten. Zusätzlich zu Verbesserungsbestrebungen bleibt deutlich die Notwendigkeit erhalten, die volle Ordination für *bhikkhunīs* wiederherzustellen. Wenn einige der Nonnen in Theravāda Ländern, die acht oder zehn Regeln folgen, keine *bhikkhunīs* werden wollen, dann bedeutet das nicht, dass deshalb auch die, die die höhere Ordination wollen, auf eine Wiederbelebung des *Bhikkhunī*-Ordens verzichten müssen.

Die letzten Entwicklungen in Sri Lanka haben in der Tat gezeigt, dass etliche Dasasil Mātas, die früher nicht an einer *Bhikkhunī*-Ordination interessiert waren, ihre Meinung änderten und die höhere Ordination nahmen, sobald das möglich war. Darüber hinaus sind die neuen *bhikkhunīs* in Sri Lanka von den Laien hoch respektiert und leisten einen wichtigen Beitrag, indem sie den Bedürfnissen der

Laien begegnen. Das lässt wenig Raum für die Argumentation, dass die Wiederbelebung des *Bhikkhunī*-Ordens nicht nötig sei bzw. für die Gesellschaft allgemein nicht zuträglich sein könnte.

Der *Bhikkhunī*-Orden: Die Haltung des Buddha

Die Vorstellung, dass solch eine Wiederbelebung besser vermieden werden sollte, scheint auf dem Eindruck zu beruhen, der durch die Erzählung über die Gründung des *Bhikkhunī*-Ordens im *Vinaya* vermittelt wird. Nach der Erzählung, die den *garudhammas* vorausgeht, verweigerte der Buddha ursprünglich Mahāpajāpati Gotamī und ihren Anhängerinnen den Gang in die Hauslosigkeit.

Um die Annahmen in diesem Abschnitt zu verstehen, muss der relevante Teil des Theravāda *Vinaya* im Vergleich mit den *Vinayas* anderer Traditionen betrachtet werden, da durch die lange Zeit der mündlichen Überlieferung ein Teil des Textes verloren gegangen sein kann.

Die Möglichkeit, dass ein Teil einer Textes verloren gegangen ist, kann am Beispiel des *Chabbisodhana-sutta*, „Die Lehrrede über die sechsfache Reinheit“, im *Majjhima-nikāya* verdeutlicht werden. Obschon ausdrücklich im Titel auf die Anzahl sechs der Arten der Reinheit hingewiesen wird, erläutert die Lehrrede nur fünf Arten der Reinheit eines *arahant*. Der Kommentar gibt mehrere Erklärungen für diese Ungereimtheit an. Eine davon besagt, dass nach den Rezipienten aus Indien zu den fünf genannten Reinheiten auch der Gleichmut eines *arahant* gegenüber den vier 'Nahrungen' (Essbares, Kontakt, Wol-

len und Bewusstsein) hinzugefügt werden sollte (Ps IV 94, Kommentar zu MN 112). Dass das in der Tat die Lösung ist, wird anhand des Vergleiches mit einer Parallele klar, die im *Madhyama-āgama* erhalten ist, einer Lehrredensammlung, die von Indien nach China gebracht, und dann ins Chinesische übersetzt wurde. Neben den fünf Reinheiten, die in dem *Chabbisodhana-sutta* erwähnt sind, führt die Parallele die vier 'Nahrungen' als eine sechste Reinheit an (T I 732b).

Daraus folgt, dass während der mündlichen Überlieferung von Indien nach Sri Lanka diese sechste Reinheit verloren gegangen ist. Indische Rezipienten wussten noch von einer vollständigen Version der Lehrrede, die diese sechste Reinheit enthielt, aber als die Lehrrede Sri Lanka erreicht hatte, war dieser Teil des Textes verloren gegangen. Das Beispiel des *Chabbisodhana-sutta* zeigt, dass wesentliche Teile eines Pāli-Textes bei der mündlichen Überlieferung verloren gehen konnten.

Die Schwierigkeiten, sich auf mündliche Überlieferung zu verlassen, sind in Pāli-Lehrreden selbst ausdrücklich aufgegriffen. Das *Sandaka-sutta* hebt hervor, dass mündliche Weitergabe gut gehört oder aber auch nicht gut gehört sein kann, was zum Ergebnis hat, dass manches davon wahr ist und manches unwahr (MN 76). Das *Cankī-sutta* greift dieses Thema auch auf, indem es empfiehlt, dass derjenige, der die Wahrheit bewahren will, sich nicht auf mündliche Weitergabe versteifen sollte, sie als allein wahr, alles andere als falsch erklären sollte (MN 95).

Also bietet die Betrachtung der Parallelversion eines Textes eine Möglichkeit, die Natur mündlicher Überlieferung und ihrer möglichen Fehler, übereinstimmend mit diesen Hinweisen aus dem *Sandaka-sutta* und dem *Cankī-sutta*, mit in Betracht zu ziehen. Um den Hinweisen gerecht zu werden, ist es notwendig, prinzipiell die Möglichkeit zuzulassen, dass ab und zu ein Teil eines Textes, der im Pāli-Kanon zu finden ist, durch Verlust unvollständig sein könnte.

Basierend auf dieser prinzipiellen Möglichkeit, bringt ein erneutes Betrachten der Darstellung der Gründung des *Bhikkhunī*-Ordens im Pāli *Vinaya* eine Wendung der Ereignisse ans Licht, die nicht ganz klar zu sein scheint. Nachdem der Buddha Mahāpajāpati Gotamī's Bitte um die Erlaubnis zum Gang in die Hauslosigkeit abgelehnt hatte, rasierten sie und ihre Anhängerinnen sich die Haare und legten Roben an.

Nach der Pāli-Kommentar-Tradition war Mahāpajāpati Gotamī bereits eine Stromeingetretene geworden (Dhp-a I 115). Es scheint unvorstellbar, dass sich eine Stromeingetretene öffentlich der Anweisung des Buddha auf solch eine Art widersetzt. Als zudem Mahāpajāpati Gotamī mit geschorenem Kopf und in Roben Ānanda aufsucht, kommentiert dieser ihren erschöpften körperlichen Zustand aufgrund der langen Wanderung die sie hinter sich hatte, macht aber keinerlei Bemerkung darüber, dass sie den Kopf geschoren hat und Roben trägt (Cv X.1).

Die Lösung dieses Rätsels kann gefunden werden, wenn Beschreibungen des gleichen Ereignisses in anderen

Vinayas herangezogen werden, um die Möglichkeit eines Textverlustes durch mündliche Überlieferung zu berücksichtigen. Relevant für den gegenwärtigen Fall sind die Versionen dieser Geschichte, die in den Kanontexten dreier Schulen aufbewahrt werden, der Mahāsāsaka, der Mūlasarvāstivāda und der Sarvāstivāda Schule. Alle drei sind Texte aus Indien, die nach China zur Übersetzung gebracht wurden. Neben der chinesischen Übersetzung steht uns im Fall des Mūlasarvāstivāda *Vinaya* für den relevanten Teil auch eine fragmentarische Sanskrit Version und eine tibetische Übersetzung zur Verfügung.

Diese Texte berichten, dass der Buddha Mahāpajāpati Gotamī in der Tat nicht erlaubte, in die Hauslosigkeit zu gehen, als sie ihn mit ihrem Anliegen aufsuchte, aber ihr dann eine Alternative anbot. Diese Alternative war, ihre Haare zu rasieren und Roben anzulegen (übersetzt in Anālayo 2011: 287f). Offensichtlich sollte sie das in ihrem geschützten Umfeld bei sich zu Hause tun, anstatt in die Hauslosigkeit zu gehen und in Indien als hauslose Personen herumzuwandern.

Die durch eine vergleichende Studie eröffnete Perspektive ändert die Situation erheblich. Anstelle der Annahme, dass der Buddha prinzipiell gegen einen *Bhikkhunī*-Orden ist, bietet er eine Alternative an. Diese Alternative scheint seine Besorgnis auszudrücken, dass zu einer Zeit, in der der buddhistische Orden noch in seinen Anfängen war, der Mangel an angemessenen Behausungen und andere harte Bedingungen eines Lebens in der Hauslosigkeit zu viel sein könnten für die Königin Mahāpajāpati Gotamī und ihre Anhängerinnen.

Der Theravāda *Vinaya* berichtet tatsächlich darüber, dass *bhikkhunīs* vergewaltigt wurden (z.B. Mv I.67), was deutlich macht, dass es im damaligen Indien für Frauen gefährlich sein konnte, in die Hauslosigkeit zu gehen. Die Situation damals war eindeutig ganz anders als im modernen Süden und Südosten Asiens, wo Frauen, die in die Hauslosigkeit gezogen sind, erwarten können, in ihrer Wahl respektiert zu werden, ein zölibatäres Leben zu führen.

Für Mahāpajāpati Gotamī und ihre Anhängerinnen wäre tatsächlich der Gang in die Hauslosigkeit in solch einer Situation vergleichbar gewesen mit einem Haushalt mit vielen Frauen und wenigen Männern, der leicht von Räubern anzugreifen ist (Cv X.1). Die Wahrscheinlichkeit, vergewaltigt zu werden, wäre in der Tat ähnlich, als würden reife Reisispen oder Zuckerrohrstangen plötzlich von einer Krankheit befallen.

Zurück zur Erzählung im *Vinaya*: Unter der Annahme, dass Mahāpajāpati Gotamī und ihre Anhängerinnen ausdrücklich die Erlaubnis bekommen hatten, sich die Haare zu scheren und Roben zu tragen, fließt der Rest der Geschichte natürlich weiter. Jetzt wird verständlich, wieso sie das tatsächlich taten und weshalb Ānanda, angesichts von Mahāpajāpati Gotamīs geschorenem Kopf und ihrer Robe, das nicht einmal erwähnenswert fand.

Manchmal folgten Laien dem Buddha für ein gutes Stück auf seinen Reisen (Mv VI.24). Wird diese Gewohnheit in Betracht gezogen, scheint es für Mahāpajāpati Gotamī und ihre Gruppe ähnlich natürlich zu sein, dem

Buddha zu folgen, in dem Bemühen, zu zeigen, dass sie in der Lage waren, den Lebensbedingungen in der Hauslosigkeit standzuhalten. Ein derartiges Tun wäre nichts gewesen, was der Buddha verboten hätte. Dass sie ihre Fähigkeit, mit den Bedingungen in der Hauslosigkeit zurechtzukommen, auf diese Art unter Beweis gestellt hatten, würde somit auch erklären, weshalb der Buddha ihnen schließlich erlaubte, *bhikkhunīs* zu werden.

Um dieses andere mögliche Verständnis, wie der *Bhikkhunī*-Orden ins Leben gerufen wurde, weiter zu überprüfen, muss dem kanonischen Prinzip der vier *mahāpadesas* gefolgt werden (DN 16 und AN 4.180). Nach den Prinzipien, die in diesen *mahāpadesas* bewahrt sind, muss jede einzelne Aussage, die den Anspruch hat, auf den Buddha zurückzugehen, mit den Lehrreden und dem *Vinaya* verglichen werden, um sicherzustellen, dass sie mit diesen übereinstimmt. Im vorliegenden Fall erfordert dies die Untersuchung, was andere kanonische Passagen über die Haltung des Buddha einem *Bhikkhunī*-Orden gegenüber zu sagen haben. Unterstützen andere kanonische Texte, was das vergleichende Studium ans Licht brachte? Oder ist die Existenz eines *Bhikkhunī*-Ordens etwas nicht Wünschenswertes, was der Buddha eher hätte vermeiden wollen?

Das *Lakkhana-sutta* im *Dīgha-nikāya* beschreibt, dass der Buddha im Besitz 32 erhabener Körpermerkmale war (DN 30). Jedes dieser Merkmale hat eine besondere Beziehung zu seinen Tugenden und früheren Taten. Hier funktionieren die Rad-Merkmale auf den Fußsohlen des Buddha als eine Voraussage seiner Bestimmung, von ei-

nem großen Gefolge von vier Versammlungen von Schülern umgeben zu sein. Diese vier Versammlungen sind *bhikkhus* und *bhikkhunīs* sowie männliche und weibliche Laien-Anhänger. Nach dieser Lehrrede war der Buddha von Geburt an dazu bestimmt, einen Orden von *bhikkhunīs* zu haben. Das macht die Existenz von *bhikkhunīs* zu einem wesentlichen und unentbehrlichen Teil des *sāsana*, der Lehre des Buddha.

Das *Pāsādika-sutta*, ebenfalls im *Dīgha-nikāya*, erklärt, dass die Vollständigkeit des Heiligen Lebens, wie es vom Buddha gelehrt wurde, durch das Zustandekommen seiner vier Versammlungen von Schülern offenbar war, und das schloss einen Orden von *bhikkhunīs* ein (DN 29). Das Gleiche geht aus dem *Mahāvaccagotta-sutta* in dem *Majjhima-nikāya* hervor, wonach die Vollständigkeit der Lehre Buddhas an der Höhe der Zahl von *bhikkhus* und *bhikkhunīs*, die gänzlich befreit waren, sichtbar war und an der Tatsache, dass gleichermaßen eine hohe Anzahl von Laien-Anhängern beiderlei Geschlechts verschiedene Erwachenszustände erreicht haben (MN73). Es ist offensichtlich, dass ohne verwirklichte *bhikkhunīs* die Verbreitung der Lehre des Buddha nicht vollständig wäre.

Laut des *Mahāparinibbāna-sutta* im *Dhīgha-nikāya* hat der Buddha erklärt, dass er nicht eher in das *Parinibbāna* eingehen würde, ehe er seine Mission erfüllt habe, nämlich kompetente Schüler aller vier Versammlungen zu haben, einschließlich *bhikkhunīs* (DN 16). Die Wichtigkeit dieser Aussage spiegelt sich in der Tatsache wider, dass sie auch im *Samyutta-nikāya*, *Aṅguttara-nikāya* und *Udāna* erscheint (SN 51.10, AN 8.70, und Ud 6.1).

So war es von Geburt an bis zu seinem Dahinscheiden ein integraler Teil der Mission des Buddha, einen Orden von *bhikkhunīs* zu haben. Wird dem *mahāpadesa*-Prinzip gefolgt, finden die Ergebnisse der vergleichenden Studie ihre Bestätigung. Ein Orden von *bhikkhunīs* ist ein wünschenswerter, ja tatsächlich ein unverzichtbarer Teil der Lehre des Buddha.

Der *Bhikkhunī*-Orden: Der Erhalt der Lehre

Die bisher untersuchten Passagen bieten einen Kontext für die Prophezeiung, laut der durch die Gründung eines *Bhikkhunī*-Ordens zu Lebzeiten des Buddha der Erhalt der Lehre auf 500 Jahre verkürzt würde (Cv X.1). Diese Prophezeiung ist erstaunlich, da der Buddha wohl kaum etwas zulassen würde, wovon er im Voraus wusste, dass es einen solchen Effekt haben würde. Tatsächlich ist die Prophezeiung, wie sie im *Vinaya* aufgezeichnet wurde, nicht eingetreten, da nach 2500 Jahren die Lehre immer noch besteht. Der *Bhikkhunī*-Orden war in Indien sogar bis zum 8. Jahrhundert noch lebendig und somit über 1000 Jahre nach dem Buddha.

Es muss auch bemerkt werden, dass die Grundbedingung dieser Prophezeiung dann erfüllt ist, wenn ein *Bhikkhunī*-Orden zu Lebzeiten des Buddha gegründet wird. Die Prophezeiung steht in keiner Beziehung dazu, ob ein *Bhikkhunī*-Orden heutzutage fortbesteht oder wiederbelebt wird.

Es sieht also so aus, als ob es sich hierbei wiederum um eine Darstellung handelt, die nicht ganz klar ist. Wird

den selben Prinzipien der vier *mahāpadesas* gefolgt, müssen wir untersuchen, was andere Passagen über mögliche Ursachen eines Verfalls der Lehre aussagen.

Eine Lehrrede im *Aṅguttara-nikāya* beschreibt, wie eine jede der vier Versammlungen zum Gedeihen der Lehre des Buddha beitragen kann. Hier sticht eine *bhikkhunī* hervor, indem sie die buddhistische Gemeinschaft durch ihre Gelehrtheit erhellt (AN 4.7). Eine andere Lehrrede in der gleichen Sammlung weist darauf hin, dass eine *bhikkhunī* die Gemeinschaft durch ihre Tugendhaftigkeit erhellt (AN 4.211). Diese beiden Lehrreden spiegeln deutlich die Wertschätzung des Beitrags gelehrter und tugendhafter *bhikkhunīs* für die buddhistische Gemeinschaft wider, anstatt sie als etwas Schädliches zu sehen.

Andere Lehrreden sprechen genauer an, was den Verfall der Lehre verhindert. Nach einer Lehrrede im *Samyutta-nikāya* kann ein solcher Verfall verhindert werden, indem die Mitglieder der vier Versammlungen, einschließlich der *bhikkhunīs*, in Respekt für den Lehrer, den Dhamma, den Saṅgha, die Schulung und die Konzentration verweilen (SN 16.13). Hier tragen die *bhikkhunīs* dazu bei, den Verfall zu verhindern, anstatt selbst der Grund dafür zu sein.

Ähnliche Darstellungen können in drei Lehrreden im *Aṅguttara-nikāya* gefunden werden. Übereinstimmend mit der eben erwähnten Lehrrede aus dem *Samyutta-nikāya* stellen diese drei Lehrreden ein respektvolles Verhalten der Mitglieder der vier Versammlungen, einschließlich der

bhikkhunīs, als das dar, was einen Verfall verhindert (AN 5.201, AN 6.40 und AN 7.56). Neben dem Respekt für den Lehrer, den Dhamma, den Saṅgha und die Schulung erwähnen diese drei Lehrreden auch den gegenseitigen Respekt der vier Versammlungen, Achtsamkeit und die gegenseitige Hilfsbereitschaft.

Diese Passagen legen eindeutig die Verantwortung für das Verhindern eines Verfalls der Lehre auf jede der vier Versammlungen. Es ist ihr Leben in gegenseitigem Respekt und Respekt den grundlegenden Aspekten der Lehre des Buddha gegenüber, was einen Verfall verhindert.

Nach Phra Payutto (2013: 49): „der Buddha legte die acht *garudhammas* als einen schützenden Damm fest. Mit solch einem Schutz wird die Lehre lange Zeit erhalten bleiben, gerade so wie zuvor.“

Damit dieser schützende Damm der acht *garudhammas* wirksam sein kann, ist die Mitarbeit der *bhikkhus* erforderlich. Die meisten der *garudhammas* beinhalten Interaktionen von *bhikkhus* und *bhikkhunīs* in solchen Angelegenheiten wie das Verbringen der Regenzeit (2), Ankündigung des *Uposatha*-Tages (an Voll- und Neumond Tagen) und der Aufforderung zur Belehrung, *ovāda* (3), Einladung zur Kritik, *pavāraṇā* (4), Strafmaßnahmen, *mānatta* (5) und das Gewähren der höheren Ordination, *upasampadā* (6). Das bedarf eindeutig der Zusammenarbeit mit *bhikkhus*. Die Teilnahme an der höheren Ordination von *bhikkhunīs*, vorausgesetzt, dass dies mit den rechtlichen Erfordernissen des Theravāda *Vinaya* übereinstimmt, unterstützt somit den schützenden Damm, der

vom Buddha errichtet wurde, um den langen Bestand der Verbreitung seiner Lehre zu gewährleisten.

Zusammenfassend scheint es offensichtlich, wenn den vier *mahāpadesas* gefolgt wird, dass ein Orden von *bhikkhunīs* wünschenswert ist und ein wichtiger Faktor ist, um den Verfall der Lehre Buddhas zu verhindern. Tatsächlich gehören Länder, in denen ein solcher Orden nicht existiert, in dieser Hinsicht in die Kategorie von Grenzländern. Es ist ein unglücklicher Umstand, in solch einem Grenzland wiedergeboren zu sein, da die vier Versammlungen, einschließlich *bhikkhunīs*, dort nicht zu finden sind (AN 8.29). Solch eine Bedingung macht es schwerer, den Dhamma zu praktizieren.

Eine buddhistische Tradition, die nur drei der vier Versammlungen hat, könnte mit einem edlen Elefanten verglichen werden, bei dem ein Bein verkrüppelt ist. Der Elefant kann noch gehen, aber nur mit Schwierigkeiten. Die Medizin, um das verkrüppelte Bein wiederherzustellen, ist jetzt verfügbar, es bedarf nur einer gemeinsamen Anstrengung, den Heilungsprozess zu unterstützen.

Abkürzungen:

AN	<i>Āṅguttara-nikāya</i>
Cv	<i>Cullavagga</i>
Dhp-a	<i>Dhammapada-aṭṭhakathā</i>
DN	<i>Dīgha-nikāya</i>
MN	<i>Majjhima-nikāya</i>
Mv	<i>Mahāvagga</i>
Ps	<i>Papañcasūdanī</i>
SN	<i>Samyutta-nikāya</i>
T	Taishō
Ud	<i>Udāna</i>

Quellen:

Anālayo 2011: "Mahāpajāpatī's Going Forth in the Madhyama-āgama", *Journal of Buddhist Ethics*, 18: 268–317. <http://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/fileadmin/pdf/analayo/Mahapajapati.pdf>

Bodhi, Bhikkhu 2009: *The Revival of Bhikkhunī Ordination in the Theravāda Tradition*, Georgetown, Penang: Inward Path Publisher (reprinted 2010 in *Dignity & Discipline, Reviving Full Ordination for Buddhist Nuns*, T. Mohr and J. Tsedroen (ed.), 99–142. Boston: Wisdom).

Payutto, Phra and M. Seeger 2013: *The Buddhist Discipline in Relation to Bhikkhunīs, Questions and Answers*, R. Moore (translated), <http://www.buddhistteachings.org/the-buddhist-discipline-in-relation-to-bhikkhunīs>

Payutto, Phra and M. Seeger 2014: *The Buddhist Discipline in Relation to Bhikkhunīs, Questions and Answers*,

R. Moore (translated), <http://www.buddhistteachings.org/downloads-part-ii>

Ṭhānissaro Bhikkhu 2001/2013: *The Buddhist Monastic Code II, The Khandaka Rules Translated & Explained by Ṭhānissaro Bhikkhu (Geoffrey DeGraff)*, Revised Edition, California: Metta Forest Monastery.

Der *Cullavagga* zur Bhikkhunī-Ordination

Bhikkhu Anālayo

Einleitung

Im Folgenden betrachte ich die Entwicklung der *bhikkhunī*-Ordination, wie sie im *Cullavagga* des Theravāda *Vinaya* aufgezeichnet ist, gefolgt von einer kurzen Betrachtung der Beschreibung im *Dīpavaṃsa* von der Übertragung der *bhikkhunī*-Ordination nach Sri Lanka und ihrem möglichen Einfluss darauf, wie die Regeln zur *bhikkhunī*-Ordination im *Culavagga* in der Vergangenheit interpretiert wurden. Die behandelten Themen sind:

- 1) Ordination durch das Annehmen der acht *garudhammas*,
- 2) Ordination durch ausschließlich *bhikkhus*,
- 3) Ordination durch beide Gemeinschaften,
- 4) Ordination durch einen Boten,
- 5) Übertragung nach Sri Lanka.

Mein Anliegen ist es, den *Vinaya*-Erzählungen genau zu folgen, um zu bestimmen, welchen Hintergrund sie für die zu untersuchenden Vorgehensweisen bieten. Anstatt eine historische Rekonstruktion zu versuchen, ist mein Interesse ausschließlich auf die rechtlichen Implikationen gerichtet. Jeder Hinweis, den ich mache, wie der Buddha gehandelt haben mag oder was er beabsichtigt haben mag, ist daher nicht Teil eines historischen Rekonstruktionsver-

suches. Stattdessen ist es vielmehr Teil einer Erzählung gegründet auf den Angaben im Theravāda *Vinaya*, die als Hintergrund für eine gesetzliche Lesart dieses bestimmten monastischen Kodexes dient und für die gelebten Theravāda-Tradition(en) relevant ist. Für die gesetzlichen Angelegenheiten, die die gegenwärtigen Theravāda-Ordinierten betreffen, ist der Pali-*Vinaya*, wie er überliefert wurde, der zentrale Bezugsrahmen.

1) Ordination durch das Annehmen der acht *Garudhammas*

Ich beginne mit der Übersetzung der Erzählung, die im *Cullavagga* zu finden ist, wie Mahāpajāpati Gotamī *bhikkhunī* wurde, indem sie acht 'Regeln, die zu befolgen sind' annahm, die acht *garudhammas*. Hier und im Folgenden wechselt meine Darstellung zwischen Übersetzungen der relevanten Passagen und Bemühungen, deren Implikationen herauszuarbeiten, soweit es mir möglich ist, diese zu ermitteln.

Übersetzung (Vin II 255)

(Ānanda sprach den Buddha an): „Ehrwürdiger Herr, es wäre gut, wenn Frauen die Erlaubnis bekommen würden, von zuhause in die Hauslosigkeit zu gehen in der vom Tathāgata bekannt gemachten Lehre und Disziplin.“

CV X 1.4

(Der Buddha antwortete): „Ānanda, wenn Mahāpajāpati Gotamī diese acht Regeln annimmt, die zu befolgen sind, dann wird das ihre höhere Ordination sein:

1) Eine *bhikkhunī*, auch wenn sie höhere Ordination vor hundert Jahren erhalten hat, soll Respekt erweisen, aufstehen, die Handflächen aneinanderlegen und sich angemessen verhalten einem *bhikkhu* gegenüber, der an diesem Tag die höhere Ordination erhalten hat. Das ist eine Regel, die zu ehren, respektieren, würdigen, hochzuachten und ein Leben lang nicht zu überschreiten ist.

2) Eine *bhikkhunī* soll die Regenzeit nicht an einem Ort verbringen, an dem sich kein *bhikkhu* aufhält. Das ist eine Regel, die zu ehren, respektieren, würdigen, hochzuachten und ein Leben lang nicht zu überschreiten ist.

3) Alle zwei Wochen soll eine *bhikkhunī* um zwei Dinge von der Gemeinschaft der *bhikkhus* ersuchen: das Herausfinden des *uposatha*-Tages und das Kommen zur Belehrung. Das ist eine Regel, die zu ehren, respektieren, würdigen, hochzuachten und ein Leben lang nicht zu überschreiten ist.

4) Nach dem Ende der Regenzeit soll eine *bhikkhunī* eine Einladung (*pavāraṇā*) vor beiden Gemeinschaften machen, zur Ermahnung hinsichtlich dreier Aspekte: was gesehen, gehört und vermutet wurde. Das ist eine Regel, die zu ehren, respektieren, würdigen, hochzuachten und ein Leben lang nicht zu überschreiten ist.

5) Eine *bhikkhunī*, die gegen eine der schweren Regeln verstoßen hat, muss sich einer zweiwöchigen Besinnungszeit (*mānatta*) vor beiden Gemeinschaften un-

terziehen. Das ist eine Regel, die zu ehren, respektieren, würdigen, hochzuachten und ein Leben lang nicht zu überschreiten ist.

6) Eine Anwärtlerin, die sich zwei Jahre lang in sechs Regeln geübt hat, soll vor beiden Gemeinschaften um die höhere Ordination (*upasampadā*) bitten. Das ist eine Regel, die zu ehren, respektieren, würdigen, hochzuachten und ein Leben lang nicht zu überschreiten ist.

7) Eine *bhikkhunī* soll in keiner Weise einen *bhikkhu* verleumden oder beschimpfen. Das ist eine Regel, die zu ehren, respektieren, würdigen, hochzuachten und ein Leben lang nicht zu überschreiten ist.

8) Vom heutigen Tag an ist es *bhikkhunīs* nicht erlaubt, *bhikkhus* zu kritisieren. *Bhikkhus* dürfen *bhikkhunīs* kritisieren. Das ist eine Regel, die zu ehren, respektieren, würdigen, hochzuachten und ein Leben lang nicht zu überschreiten ist.

Ānanda, wenn Mahāpajāpati Gotamī es auf sich nimmt, diese acht Regeln zu befolgen, dann wird dies ihre höhere Ordination sein.“

CV X 1.5

Als der ehrwürdige Ānanda diese acht zu befolgenden Regeln vom Erhabenen erfahren hatte, ging er zu Mahāpajāpati Gotamī. Als er angekommen war, sagte er Folgendes zu Mahāpajāpati Gotamī:

„Gotamī, wenn Du es auf Dich nimmst, acht Regeln zu befolgen, dann wird das deine höhere Ordination sein:

Eine *bhikkhunī*, auch wenn sie die höhere Ordination vor hundert Jahren erhalten hat ... *bhikkhus* ist es erlaubt, *bhikkhunīs* zu kritisieren. Das ist eine Regel, die zu ehren, respektieren, würdigen, hochzuachten und ein Leben lang nicht zu überschreiten ist.

Gotamī, wenn du es auf Dich nimmst, diese acht Regeln zu befolgen, dann wird das Deine höhere Ordination sein.“

(Mahāpajāpati Gotamī sagte:) „Ehrwürdiger Ānanda, es ist genau so wie ein junger Mann oder eine junge Frau, voller Jugendlichkeit und angetan vom Schmücken, mit gewaschenem Kopf, beim Empfang einer Lotus-, einer Jasmin-, einer Rosengirlande, diese mit beiden Händen annehmen und auf dem Kopf platzieren würde. Ehrwürdiger Ānanda, genau so nehme ich es an, diese acht Regeln zu befolgen, die mein Leben lang nicht zu überschreiten sind.“

CV X 1.6

Dann ging der ehrwürdige Ānanda zum Erhabenen. Nachdem er bei dem Erhabenen angekommen war und ihm Respekt erwiesen hatte, setzte er sich auf eine Seite nieder. Dort sitzend sagte der ehrwürdige Ānanda zum Erhabenen:

„Ehrwürdiger Herr, Mahāpajāpati Gotamī akzeptiert die acht zu befolgenden Regeln; die Tante mütterlicherseits des Erhabenen hat die höhere Ordination erhalten.“

Studie

Nach dem oben angeführten Bericht erließ der Buddha als Antwort auf Ānandas Bitte, Frauen den Gang in die Hauslosigkeit zu gewähren, acht *garudhammas* und erklärte, dass deren Annahme als die höhere Ordination Mahāpajāpati Gotamīs gelten werde. Da der Buddha diese acht *garudhammas* als Antwort auf eine allgemeine Bitte, Frauen den Gang in die Hauslosigkeit zu gewähren, formuliert, scheint es, er habe nun entschieden, einen *bhikkhunī*-Orden einzuführen. Er gibt nicht nur eine spezielle Erlaubnis für seine Pflegemutter. Mit anderen Worten, der Vorgang, die Ordination durch das Annehmen der acht *garudhammas* zu erhalten, ist für Mahāpajāpati Gotamī alleine gültig. Dennoch muss ihre höhere Ordination als ein erster Schritt betrachtet werden in einer Entwicklung, die darauf abzielt, „Frauen zu erlauben, von zuhause in die Hauslosigkeit zu gehen in der vom Tathāgata bekannt gemachten Lehre und Disziplin.“

Das wird auch offensichtlich aus der Formulierung der acht *garudhammas* selbst klar, da die meisten von ihnen die Situation behandeln, wenn ein *bhikkhunī*-Orden bereits besteht, nicht den Fall, in dem Mahāpajāpati Gotamī die einzige existierende *bhikkhunī* ist.

Nun sind diese *garudhammas* keine Regeln, die *bhikkhus* gegeben wurden. Dennoch zeigen sie nach dem Theravāda-Vinaya auf, welche Art der Zusammenarbeit mit *bhikkhunīs* der Buddha von den *bhikkhus* erwartete. Die ganze Serie der acht *garudhammas* taucht im *Vinaya* unter *pācittiya* 21 für *bhikkhus* wieder auf, wo diese acht

ein Teil der Instruktion sind, die ein *bhikkhu* den *bhikkhunīs* geben sollte (Vin IV 52). Kein Zweifel, dass die *bhikkhus* ihrer gewahr waren.

Nachdem die *bhikkhus* von den *garudhammas* erfahren hatten, da sie vermutlich von Ānanda über das, was geschehen war, informiert worden waren, war es klar, dass von ihnen das Durchführen folgender Aktivitäten erwartet wurde, wo immer ein *bhikkhunī*-Orden existiert:

- Informieren der *bhikkhunīs* über den *uposatha*-Tag (*garudhamma* 3)
- Unterweisung geben, *ovāda* (ebenfalls *garudhamma* 3)
- Kooperation bei ihrer Einladungszeremonie, *pavāranā* (*garudhamma* 4)
- Kooperation bei der Behandlung von Bestrafung, *mānata* (*garudhamma* 5)
- Kooperation bei ihrer höheren Ordination, *upasampadā* (*garudhamma* 6)

Die Wichtigkeit der *garudhammas* für *bhikkhus* wird unmittelbar klar bei näherem Betrachten des Beispiel der ersten Aktivität aus der obigen Liste, wonach die *bhikkhus* die *bhikkhunīs* über das Datum des *uposatha*-Tages informieren sollen. Dieses Datum muss bestimmt werden, indem entschieden wird, ob es auf den vierzehnten oder fünfzehnten Tag nach dem vorhergehenden *uposatha* fällt. An dem als *uposatha* bestimmten Tag wird von den *bhikkhunīs* erwartet, eine Belehrung von den *bhikkhus* zu erhalten.

Obschon das Thema der Belehrung auch anderswo als Gesetzgebung erwähnt wird, scheint, soweit ich das herausfinden konnte, das Bestimmen des *uposatha*-Tages nur im *garudhamma* 3 und im *pācittiya* 59 für *bhikkhunīs* aufzutauchen. Die Erzählung der Ereignisse, die laut *Vinaya* zu dem Erlass des *pācittiya* 59 für *bhikkhunīs* führte, liest sich wie folgt (Vin IV 315):

Zu jener Zeit weilte der Buddha, der Erhabene, in Sāvathī, im Jeta Hain, im Park des Anāthapindika. Damals fanden die *bhikkhunīs* den *uposatha*-Tag nicht heraus und erbaten nicht die Belehrung. Die *bhikkhus* beklagten das, nahmen Anstoß daran und kritisierten es: „Wie können diese *bhikkhunīs* nicht den *uposatha*-Tag erfragen und nicht um Belehrung bitten?“

Das bewegte daraufhin den Buddha dazu, es zu einem *pācittiya*-Vergehen zu machen, wenn die *bhikkhunīs* die *bhikkhus* nicht nach dem *uposatha*-Tag fragen und nicht die Belehrung erbitten. Die obige *Vinaya*-Passage zeigt, dass den *bhikkhus* offensichtlich der Bedarf der *bhikkhunīs*, den *uposatha*-Tag zu erfragen, wie in *garudhamma* 3 festgelegt, bewusst war, da sie sich darüber beschwerten, sobald das nicht geschah. Das festigt den Eindruck, dass im Theravāda-*Vinaya* die *bhikkhus* von sich aus die Funktion der *garudhammas* als Regulator von Wechselbeziehungen zwischen *bhikkhus* und *bhikkhunīs* klar erkannten.

Nun erließ der Buddha nach der vorhergehenden Übersetzung der *Cullavagga* Erzählung eindeutig *garudhamma* 6 zusammen mit den anderen zu beachtenden

Regeln als Antwort auf Ānandas Bitte, eine Möglichkeit für Frauen zu schaffen, in der Lehre des Buddha in die Hauslosigkeit zu gehen. Das wirft die Frage auf, weshalb der Buddha, wie er im Theravāda-*Vinaya* dargestellt wird, von Mahāpajāpati Gotamī das Akzeptieren einer Bedingung erwartet, die sie gar nicht einhalten konnte. Obwohl sie mit dem Annehmen der gesamten acht *garudhammas* eine *bhikkhunī* werden konnte, war sie dennoch nicht in der Lage, das erforderliche Quorum zu bilden, um die Vorbereitung für und die Erteilung der höheren Ordination der ihr nachgefolgten Frauen des Sakya-Klans durchzuführen. Von Anfang an war klar, dass es ihr nicht möglich sein würde, nach *garudhamma* 6 zu handeln, so wie es jetzt im Theravāda-*Vinaya* vorzufinden ist.

Wird nun in Betracht gezogen, wie der Buddha an anderen Stellen in den kanonischen Texten dargestellt wird, ist es schwer vorstellbar, dass der *Vinaya* ihn so darstellt, als habe er übersehen, dass er eine Reglementierung anordnete, die zu diesem Zeitpunkt gar nicht einzuhalten war. In der Tat ist mir kein Fall im *Vinaya* bekannt, in dem der Buddha eine Anordnung trifft, die gleich nach dem Erlassen unmöglich in die Tat umzusetzen ist. Im *Vinaya* werden zahlreiche Begebenheiten aufgeführt, in denen der Buddha die Notwendigkeit sah, die Regeln zu verbessern. Aber diese zeigten sich immer dann, wenn Probleme im Nachhinein auftraten und nicht, weil der Regel gar nicht gefolgt werden konnte.

Daher wäre eine überzeugendere Auslegung der gegenwärtigen Episode, anzunehmen, dass der Buddha mit einer Absicht auf diese Weise handelte. Dieser Eindruck

wird unterstützt durch die Tatsache, dass es ihm an alternativen Handlungsmöglichkeiten nicht mangelte. Eine einfache Möglichkeit wäre gewesen, *garudhamma* 6 auf andere Art zu formulieren. Der Buddha hätte einfach die Notwendigkeit für weibliche Kandidaten festlegen können, die Ordination von *bhikkhus* zu erhalten, ohne irgendeine Zusammenarbeit mit den *bhikkhunīs* zu erwähnen und ohne die Notwendigkeit einer Probezeit zu erwähnen. Eine derartige Formulierung wäre völlig unproblematisch gewesen. Mahāpajāpati Gotamī Anhängerrinnen hätten direkt von den *bhikkhus* ordiniert werden können, ohne jegliche Notwendigkeit für Mahāpajāpati Gotamī, zurückzukommen und nach einer Vorgehensweise zu fragen. Aber das ist nicht, was der Theravada *Vinaya* berichtet.

Die Art, in der der Theravāda *Vinaya* die Situation darstellt, legt den Schluss nahe, dass der Buddha absichtlich eine Situation herbeiführte, in der Mahāpajāpati Gotamī für weitere Instruktionen zu ihm zurückkommt. Das was dann für ihn die Gelegenheit, ein Gesetz zu erlassen, wie in einer solchen Situation vorzugehen ist, was auch im *Vinaya* genauso als Nächstes berichtet wird.

2) Ordination nur durch *bhikkhus*

Übersetzung (Vin II 256)

CV X 2.1

Mahāpajāpati Gotamī ging zum Erhabenen. Nachdem sie bei ihm angekommen war, ihm Respekt erwiesen hatte, blieb sie auf einer Seite stehen. Auf einer Seite stehend sagte Mahāpajāpati Gotamī zum Erhabenen

Folgendes: „Ehrwürdiger Herr, wie soll ich bezüglich dieser Frauen aus dem Sakya-Klan weiter verfahren?“

Daraufhin unterrichtete, ermutigte, inspirierte und erfreute der Erhabene Mahāpajāpati Gotamī mit einer Rede über den Dhamma. Als Mahāpajāpati Gotamī vom Erhabenen durch eine Rede über den Dhamma so unterrichtet, ermutigt, inspiriert und erfreut worden war und sie ihm Respekt erwiesen hatte, verließ sie ihn, immer ihre rechte Seite ihm zugewandt.

Nachdem der Erhabene eine Rede über den Dhamma zu dieser Angelegenheit gehalten hatte, sprach er zu den *bhikkhus*: „*Bhikkhus*, ich erlaube, dass die *bhikkhus* den *bhikkhunīs* die höhere Ordination erteilen.“

CV X 2.2

Daraufhin sagten jene *bhikkhunīs* zu Mahāpajāpati Gotamī: „Die gnädige Frau ist nicht höher ordiniert, wir sind höher ordiniert. Es ist vom Erhabenen vorgeschrieben: '*Bhikkhunīs* sollen von *bhikkhus* ordiniert werden.'“ Daraufhin ging Mahāpajāpati Gotamī zum ehrwürdigen Ānanda. Als sie beim ehrwürdigen Ānanda war und ihm Respekt erwiesen hatte, blieb sie auf einer Seite stehen. Auf der Seite stehend sagte Mahāpajāpati Gotamī Folgendes zum ehrwürdigen Ānanda: „Ehrwürdiger Ānanda, diese *bhikkhunīs* sagten Folgendes zu mir: 'Die gnädige Frau ist nicht höher ordiniert, wir sind höher ordiniert. Denn der Erhabene hat Folgendes vorgeschrieben: '*Bhikkhunīs* sollen von *bhikkhus* höher ordiniert werden.'“

Also ging der ehrwürdige Ānanda zum Erhabenen. Nachdem er beim Erhabenen angekommen war und ihm Respekt erwiesen hatte, setzte er sich auf einer Seite nieder. Auf einer Seite sitzend sagte der Ehrwürdige Ānanda zum Erhabenen Folgendes: „Ehrwürdiger Herr, Mahāpajāpati Gotamī sagte Folgendes: 'Ehrwürdiger Ānanda, diese *bhikkhunīs* sagten dies zu mir: Die gnädige Frau ist nicht höher ordiniert. Denn der Erhabene hat Folgendes vorgeschrieben: *Bhikkhunīs* sollen von *bhikkhus* höher ordiniert werden.“

(Der Buddha sagte): „Ānanda, als Mahāpajāpati Gotamī es auf sich nahm, die acht Regeln zu befolgen, war das ihre höhere Ordination.“

Studie

Nach dem oben übersetzten Text autorisierte der Buddha die *bhikkhus*, weibliche Kandidaten allein zu ordinieren, in einer Situation, in der noch keine Gemeinschaft von *bhikkhunīs* existierte. Zwei Aspekte dieser Beschreibung bedürfen weiterer Kommentare: die Erlaubnis für *bhikkhus*, *bhikkhunīs* allein zu ordinieren, und der rechtliche Status von Mahāpajāpati Gotamī als auch der ihrer Anhängenden.

Wie ich hoffe, ist aus der Untersuchung im ersten Teil deutlich geworden, dass die sinnvollste Erklärung für die Festlegung von *garudhamma* 6 durch den Buddha, wie es im Theravāda *Vinaya* wiedergegeben wird, die ist, eine Gelegenheit für weitere Gesetzgebung herzustellen. Das ist genau, was im *Cullavagga* X 2.1 geschieht, wenn, wie vorherzusehen war, Mahāpajāpati Gotamī den Buddha

aufsucht, um zu fragen, wie sie vorgehen solle. Sie hatte *garudhamma* 6 angenommen, aber es war ihr nicht möglich, danach zu handeln.

Wenn nun der Buddha in dieser Situation nur intendiert hätte, die Lage der Anhängerinnen Mahāpajāpati Gotamī zu regeln, hätte er diese ganz einfach selbst ordnieren können. Ein einfacher Ordinationsakt seinerseits hätte ausgereicht und wäre eine direkte Lösung gewesen, ähnlich der Art und Weise, wie er anderswo *bhikkhus* selbst ordinierte.

Eine noch einfachere Lösung wäre es gewesen, das Annehmen der acht *garudhammas* auch für die Anhängerinnen von Mahāpajāpati Gotamī als höhere Ordination gelten zu lassen. Solch ein Gebrauch des Ordinationsprozedere durch die *garudhammas* wäre einfach gewesen und keine weitere Aktion wäre erforderlich gewesen. Die so entstandene *bhikkhunī*-Gemeinschaft wäre in der Lage gewesen, mit *bhikkhus* bei zukünftigen Ordinationen zusammenzuarbeiten, in Übereinstimmung mit *garudhamma* 6. Aber das ist eindeutig nicht das, was der Theravāda *Vinaya* berichtet.

Stattdessen ist belegt, dass der Buddha die Aufgabe der Ordination an die *bhikkhus* delegierte. Die Theravāda *Vinaya*-Erzählung liest sich so, als ob der Buddha absichtlich die Bedingungen für weitere Gesetzgebung schaffe und diese dann verwendet, um eine Regel zu erlassen, dass *bhikkhus* in einer Situation, in der es keine *bhikkhunī* Gemeinschaft gibt, die mit ihnen zusammenarbeiten kann, *bhikkhunīs* allein ordnieren sollen. Mit dieser Lesart

nehmen die Umstände und Details, die im *Cullavagga* beschrieben sind, auf sinnvolle Weise ihren Platz ein.

Wird stattdessen angenommen, dass mit der Autorisation der *bhikkhus* gemeint war, nur die Situation zu diesem einzigen Zeitpunkt in der Vergangenheit zu regeln, würde das bedeuten, dass der Theravāda *Vinaya* den Buddha darstellt als in seinen Handlungen widersprüchlich oder gar ihre Konsequenzen übersehend. In der vorliegenden Art der Darstellung des *Cullavagga* würde es nur Sinn ergeben, *garudhamma* 6 zu erlassen, wenn es darum geht eine Gelegenheit zu schaffen für eine weitere Gesetzgebung, neben der grundsätzlichen Angabe, dass die Ordination der Frauen von beiden Gemeinschaften durchgeführt werden soll.

Eine solche Gelegenheit zu schaffen ergibt wiederum nur wirklich Sinn, wenn es zu einer allgemeinen Regel führen soll, statt zu einer Behelfslösung nur für eine einzige Begebenheit. Eine solche weitere Gesetzgebung behandelt nicht nur die gegenwärtige Situation, sondern auch zukünftige, wenn immer die Bedingungen, die zu ihrer Erlassung führen, wiederkehren, d.h., wenn immer ein *bhikkhunī*-Orden nicht existiert. Wie es bereits von Jevatan Sayādaw in seinem Kommentar zu dem *Milindapañha*, 1949 in Pāli veröffentlicht, erklärt wurde (Bodhi 2010: 138).

Der andere zu diskutierende Aspekt der *Cullavagga* X 2.2 Erzählung ist die Behauptung von Mahāpajāpati Gotamī Anhängerrinnen, sie sei nicht ordentlich ordiniert worden. Die Antwort des Buddha macht unmissverständlich

lich klar, dass Mahāpajāpati Gotamī tatsächlich die höhere Ordination erhalten hatte.

Der *bhikkhunī*-Status von Mahāpajāpati Gotamī kann ebenfalls z.B. aus dem *bhikkhu pācittiya* 23 ersehen werden. Diese Regel hindert einen *bhikkhu* daran, zur Wohnstatt von *bhikkhunīs* zu gehen, um ihnen Unterweisung zu geben. Der *Vinaya* berichtet, dass der Buddha in Bezug auf Mahāpajāpati Gotamī eine besondere Ergänzung zu dieser Regel machte.

Als sie einmal krank war, gaben ihr einige *bhikkhus*, die sie besuchten, um etwas über ihren Zustand zu erfahren, keine Unterweisung, um diese Regel einzuhalten. Als der Buddha selbst kam, um sie zu besuchen, sagte sie ihm, sie habe die Inspiration vermisst, die sie vorher von *bhikkhus* erhalten habe, die ihr Unterweisung gegeben hatten. Das motivierte den Buddha dazu, sie selbst im Dhamma zu unterweisen, gefolgt von der Ergänzung der Regel in dem Sinn, dass ein *bhikkhu* einer *bhikkhunī* Unterweisung am Ort ihres Verweilens geben kann, wenn sie krank ist (Vin IV 57).

Diese Regelung ist durch einen Vorfall hervorgerufen worden, der Mahāpajāpati Gotamī als eine *bhikkhunī* betraf und war dazu gedacht, sie ebenso wie andere *bhikkhunīs* zu berechtigen, von *bhikkhus* besucht zu werden und inspirierende Unterweisung zu bekommen, wenn sie krank waren.

Ihr Status als *bhikkhunī* taucht auch in der Liste der herausragenden *bhikkhunī*-Schülerinnen im *Āṅguttara-nikāya* auf, die Mahāpajāpati Gotamī den Rang einräumt,

herausragend unter den *bhikkhunīs* mit langjähriger Praxis zu sein (AN I 25). Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass Mahāpajāpati Gotamī im *Vinaya* und den Lehrreden als *bhikkhunī* anerkannt war.

Dass dies auch für ihre Anhängerinnen gilt, geht aus der Tatsache hervor, dass der Buddha nicht ablehnend dargestellt wird ihrer Behauptung gegenüber, die höhere Ordination erhalten zu haben. Stattdessen widerspricht der Buddha, sobald Ānanda ihn informiert, was sie gesagt hatten, nur ihrer Annahme, dass Mahāpajāpati Gotamī nicht die höhere Ordination erhalten habe. Er stellt klar, dass es sich hier um ein Missverständnis handelt. Kurz, Mahāpajāpati Gotamī und ihre Anhängerinnen waren *bhikkhunīs*.

Nun kommen die verschiedenen Regeln des *Vinaya* mit der Definition darüber, was es bedeutet, eine *bhikkhunī* zu sein, zusammen. Diese Definition, die gleich in der Worterklärung der ersten *pārājika* Regel für *bhikkhunīs* zu finden ist, liest sich wie folgt (Vin IV 214):

„Eine '*bhikkhunī*' (bedeutet): (genannt) eine '*bhikkhunī*', (weil) sie 'bettelt', eine '*bhikkhunī*', (weil) 'sie hat dem Leben des Betteln zugestimmt', eine '*bhikkhunī*', (weil) , 'sie eine Flickenrobe trägt', eine '*bhikkhunī*' (weil) sie (von anderen) so genannt wird, eine '*bhikkhunī*', (weil) 'sie bestätigt, eine zu sein', eine '*bhikkhunī*', (weil sie ordiniert wurde durch die Anrede) 'komm, *bhikkhunī*', eine '*bhikkhunī*', (weil) sie die höhere Ordination durch die drei Zufluchtnahmen erhalten hat, eine '*bhikkhunī*', (weil sie eine Quelle der) Glückseligkeit ist, eine '*bhik-*

khunī ', (weil sie derart ist) im Wesen, eine '*bhikkhunī*', (weil) sie eine Lernende ist, eine '*bhikkhunī*', (weil) sie eine Vollkommene ist, und eine '*bhikkhunī* ', (weil) sie die höhere Ordination erhalten hat in einer Form, die unanzweifelbar ist und als geeignet dasteht durch einen formalen Akt mit einem Antrag und drei Ankündigungen vor beiden vollständigen Gemeinschaften.

Hiernach ist eine *bhikkhunī*, die die höhere Ordination in einer Form erhielt, die unanzweifelbar ist und die als geeignet dasteht durch einen formalen Akt mit einem Antrag und drei Ankündigungen vor beiden vollständigen Gemeinschaften, eine, die mit der Bezeichnung '*bhikkhunī*' gemeint ist.“

Der wesentliche Sinn, dieser Definition des Begriffs '*bhikkhunī*' ist es, zu verdeutlichen, dass die *Vinaya*-Regeln nur auf die anwendbar sind, die ordentlich ordiniert wurden, nicht auf diejenige, die aus irgendwelchen anderen Gründen *bhikkhunī* genannt wird.

Eine ähnliche Definition existiert für *bhikkhus*, zu finden in der Worterklärung des ersten *pārājika* für die *bhikkhus*. Diese Definition hebt ebenfalls den Unterschied hervor zwischen einem *bhikkhu*, der mit dem formalen Akt eines Antrages und dreier Ankündigungen ordiniert wurde, und dem, der einfach *bhikkhu* genannt wird, weil er bettelt oder dergleichen(Vin III 24):

„Ein '*bhikkhu*' (bedeutet): (genannt) ein '*bhikkhu*', (weil) 'er bettelt', ein '*bhikkhu*', (weil) 'er dem Leben des Bettelns zugestimmt hat', ein '*bhikkhu*', (weil) 'er

eine Flickenrobe trägt', ein '*bhikkhu*', (weil) er (von anderen) so genannt wird, ein '*bhikkhu*', (weil) 'er bestätigt, einer zu sein, ein '*bhikkhu*', (weil er ordiniert wurde durch die Anrede) 'komm, *bhikkhu*', ein '*bhikkhu*', (weil) er die höhere Ordination durch die drei Zufluchtnahmen erhalten hat, ein '*bhikkhu*', (weil er eine Quelle der) Glückseligkeit ist, ein '*bhikkhu*', (weil er derart ist) im Wesen, ein '*bhikkhu*', (weil) er ein Lernender ist, ein '*bhikkhu*', (weil) er ein Vollkommener ist, und ein '*bhikkhu*' (weil) er die höhere Ordination erhalten hat in einer Form, die unanzweifelbar ist und als geeignet dasteht durch einen formalen Akt mit einem Antrag und drei Ankündigungen vor einer vollständigen Gemeinschaft.

Hiernach ist ein *bhikkhu*, der die höhere Ordination in einer Form erhielt, die unanzweifelbar ist und die als geeignet dasteht durch einen formalen Akt mit einem Antrag und drei Ankündigungen vor einer vollständigen Gemeinschaften, einer, der mit der Bezeichnung '*bhikkhu*' gemeint ist.“

Sorgfalt ist von Nöten, wenn diese Definition für '*bhikkhu*' im Fallrecht des *Vinaya* herangezogen wird. Hier muss Raum geschaffen werden für die Tatsache, dass nach dem *Cullavagga* XI 1.7 Mahākassapa den Vorsitz hatte bei der Rezitation des *Vinaya* bei dem ersten *saṅgīti* (Vin II 286). Offensichtlich beinhaltet dies, dass er noch am Leben und immer noch ein *bhikkhu* war.

Der Bericht im *Samyutta-nikāya* von Mahākassapas erstem Zusammentreffen mit dem Buddha spricht von drei

Instruktionen, die ihm vom Buddha gegeben wurden (SN II 220), und nach dem Kommentar bildeten diese drei Instruktionen seine höhere Ordination (Spk II 198). Der Kommentar zu der Definition eines *bhikkhus*, wie sie in der Worterklärung zu dem ersten *pārājika* der *bhikkhus* gegeben wird, bezieht sich aber auf den Fall von Mahākassapas Ordination als einer Form der Ordination durch „Annehmen einer Instruktion“, *ovādapatiggahanūpasampadā* (Sp I 241). Diese Art der Ordination ist nicht ausdrücklich in der *Vinaya*-Definition eines *bhikkhus* erwähnt.

Dieses Beispiel zeigt, weshalb es der Sorgfalt bedarf bei der Art und Weise, wie die Definition des Begriffes *bhikkhu* interpretiert wird. Es scheint am besten, anzunehmen, dass sie sich auf einen formalen Akt mit einem Antrag und drei Ankündigungen ordiniert wurden bezieht als ein Beispiel für eine Ordination, die „unanzweifelbar ist und als geeignet dasteht“, nicht als die einzige Möglichkeit für eine Ordination, die „unanzweifelbar ist und als geeignet dasteht“.

Würde darauf bestanden, dass nur solche, die durch einen formalen Akt mit einem Antrag und drei Ankündigungen ordiniert wurden, als legal gültige *bhikkhus* zählen können und sonst niemand, dann würde streng genommen Mahākassapa auch nicht als *bhikkhu* gelten. Das würde dann bedeuten, dass der Theravāda *Vinaya* den Vorsitzenden des ersten *saṅgīti* nicht als *bhikkhu* anerkennt.

Solch ein Schluss wäre selbstzerstörerisch, da er darin resultieren würde, dass die Kodifizierung des monasti-

schen Gesetzes des ersten *saṅgīti* das Ergebnis einer Rezi-
tation wäre, die auf Antrag und unter dem Vorsitz eines
Nicht-*bhikkhus* unternommen wurde.

Anstatt die Hauptperson bei der Kodifizierung des *Vi-
naya* ihrer legalen Autorität zu berauben, scheint es sinn-
voller, eine Interpretation anzunehmen, die Raum für die
Gültigkeit anderer Formen der höheren Ordination zulässt.
Zusätzlich zu der durch einen formalen Akt mit einem An-
trag und drei Ankündigungen, wie in der *Vinaya*-Defini-
tion eines *bhikkhus* angeführten würde dies auch andere
Ordinationsformen beinhalten die „unanzweifelbar sind
und als geeignet dasteht“. Das gilt klar für den Fall des
Mahākassapa.

Wird im gleichen Tenor die Definition einer *bhikkhunī*
interpretiert, müsste die höhere Ordination von Mahāpajā-
pati Gotamī durch das Annehmen der acht *garudhammas*
berücksichtigt werden, ebenso die ihre Anhängerinnen, die
durch *bhikkhus* allein ordiniert wurden. Beide Formen der
Ordination sind nicht ausdrücklich in der Definition einer
bhikkhunī erwähnt, ähnlich wie in dem Fall von Mahā-
kassapas Ordination, die auch nicht in der Definition eines
bhikkhus genannt wird.

Zusammengefasst heißt das also: Bezug nehmend auf
die *Vinaya*-Definitionen von einem *bhikkhu* ebenso wie
die von einer *bhikkhunī*, ist es am besten, die Ordination
durch beide vollständigen Gemeinschaften als ein heraus-
ragendes Beispiel für eine Ordination, die „unanzweifelbar
ist und als geeignet dasteht“, zu betrachten, anstatt es als

eine erschöpfende Darstellung gültiger Ordinationen zu sehen.

Während die Formen der höheren Ordination von Mahākassapa und Mahāpajāpati Gotamī vom Buddha selbst durchgeführt wurden und somit keine Ordinationsformen sind, die von anderen gegeben werden können, ist die höhere Ordination der Anhängerinnen von Mahāpajāpati Gotamī in dieser Hinsicht unterschiedlich, da eine derartige Ordination von *bhikkhus* erteilt werden kann.

Werden die oben vorgeschlagene Schlussfolgerung im Sinn behalten, würde die Definition, was eine *bhikkhunī* ausmacht, die Möglichkeit von *bhikkhunīs* offenlassen, die von *bhikkhus* allein ordiniert wurden, wenn das in einer Situation stattfindet, in der eine solche Form der Ordination gesetzlich gültig ist. Mit anderen Worten: in der Situation, in der kein *bhikkhunī*-Orden existiert, der in der Lage wäre, bei einer solchen Ordination mitzuwirken. Dann wäre die höher Ordination durch eine Gemeinschaft von *bhikkhus* allein „unanzweifelbar und standhaltend“ und diejenigen, die so ordiniert wurden fallen in den Rahmen der gesetzlichen Definition einer *bhikkhunī*.

3) Ordination durch beide Gemeinschaften

Übersetzung (Vin II 271)

CV X 17.1

Zu jener Zeit wurden unter den höher Ordinierten solche gesehen, die keine (Sexual-)Organe, keine vollständigen (Sexual-) Organe hatten, die nicht mens-

truierten, die ununterbrochen menstruierten, die ständig ein Hygienetuch verwenden mussten, die inkontinent waren, die einen Uterusprolaps hatten, die weibliche *paṇḍakas* waren, die androgyn waren, deren (Urethra und Anus) verbunden waren, die Hermaphroditen waren. Das wurde dem Erhabenen berichtet, (der sagte):

„*Bhikkhus*, ich erlaube derjenigen, die einer Kandidatin die höher Ordination erteilt, sie zu 24 Hindernissen zu befragen. *Bhikkhus*, sie soll so befragt werden:

'Bist Du nicht ohne Geschlechtsteile? Oder? Hast Du nicht unvollständige Geschlechtsteile? Oder? Bist Du nicht ohne Menstruation? Oder? Hast Du nicht eine ununterbrochene Menstruation? Oder? Bist Du nicht eine, die ständig ein Hygienetuch benutzt? Oder? Bist Du nicht inkontinent? Oder? Hast Du keinen Uterusprolaps? Oder? Bist Du kein weiblicher *paṇḍaka*? Bist Du nicht androgyn? Oder? Bist Du nicht eine, deren (Urethra und Anus) verbunden sind? Oder? Bist Du kein Hermaphrodit? Oder? Hast du eine Krankheit wie Lepra, Geschwüre, Ekzeme, Tuberkulose oder Epilepsie? Bist du ein menschliches Wesen? Bist du eine Frau? Bist du eine freie Frau? Bist du ohne Schulden? Bist Du nicht im königlichen Dienst? Oder? Hast du die Erlaubnis deiner Eltern und deines Ehemannes? Bist du ganze zwanzig Jahre alt? Sind deine Roben und Schale vollständig? Wie ist dein Name? Wie ist der Name deiner *pavattinī*?'“

CV X 17.2

Zu jener Zeit befragten die *bhikkhus* die *bhikkhunīs* zu den Hindernissen. Diejenigen, die die höhere Ordination wollten, waren verlegen, sie waren peinlich berührt und unfähig zu antworten. Sie berichteten dies dem Erhabenen, (der sagte):

„*Bhikkhus*, ich erlaube die höhere Ordination durch die *bhikkhus* für diejenige, die die höhere Ordination von einer Seite erhalten hat und sich vor der Gemeinschaft der *bhikkhunīs* gereinigt hat.“

Zu jener Zeit befragten die *bhikkhunīs* diejenigen über die Hindernisse, die die höhere Ordination wollten und die nicht über (diese Art der Befragung) unterrichtet worden waren. Diejenigen, die die höhere Ordination wollten, waren verlegen, sie waren peinlich berührt und unfähig zu antworten. Sie berichteten dies dem Erhabenen, (der sagte):

„*Bhikkhus*, ich erlaube, dass sie zuerst unterrichtet wird und danach zu den Hindernissen befragt wird.“

Sie unterrichteten sie einfach vor der ganzen Gemeinschaft. Diejenigen, die die höhere Ordination wollten, waren immer noch verlegen, sie waren peinlich berührt und unfähig zu antworten. Sie berichtete dies dem Erhabenen, (der sagte):

„*Bhikkhus*, ich erlaube, sie vor der ganzen Gemeinschaft zu befragen, nachdem sie zur Seite genommen und unterrichtet wurde, *Bhikkhus*, sie soll auf diese Weise unterrichtet werden: Zuerst soll sie veranlasst werden, einen (weiblichen) *upajjhā* zu nehmen. Wenn sie diese hat, soll auf Roben und Schale hin-

gewiesen werden: 'Dies ist deine Schale, dies ist das äußere Gewand, dies ist das untere Gewand, dies ist das Brusttuch und dies ist das Badetuch. (Nun) geh und bleibe dort stehen.'⁴

Studie

Die oben genannte Regelung hat als ihre Hintergrund-erzählung die Notwendigkeit, zu verhindern, dass weibliche Kandidaten in Verlegenheit kommen. Der *Vinaya* bietet keine ausdrücklichen Hinweise darauf, was in der Zwischenzeit geschah, nach der Ordination von Mahāpajāpati Gotamī und den ihr folgenden Frauen des Sakya-Klan.

Angesichts der Tatsache, dass der Buddha mit dem *garudhamma* 6, wie es im Theravāda *Vinaya* zu finden ist, klarmachte, dass er im Grunde für weibliche Kandidaten das Durchlaufen einer Probezeit und dann das Erteilen der höheren Ordination von beiden Gemeinschaften wollte, wäre zu erwarten, dass dieses Vorgehen in Gebrauch kam, nachdem *Cullavagga* X 2.1 seine Aufgabe erfüllt hatte, nämlich einen *bhikkhunī*-Orden zu gründen.

Was immer in der Zwischenzeit geschah, die *Vinaya*-Erzählung, die oben übersetzt wurde, sorgt für eine Ergänzung des grundsätzlichen Verfahrens wie in *garudhamma* 6 beschrieben. Anstatt die höhere Ordination einfach zusammen zu geben, ist das jetzt vorzunehmende Prozedere, dass der *bhikkhunī*-Orden die Ordination zuerst erteilen sollte, gefolgt von der (Ordination) durch die *bhikkhus*.

4) Ordination durch einen Boten

Übersetzung (Vin II 277)

CV X 22.1

Zu einer Zeit war die (ehemalige) Kurtisane Aḍḍhakāsī unter den *bhikkhunīs* in die Hauslosigkeit gegangen. Sie wollte nach Sāvattḥī gehen (und dachte): „Ich werde vom Erhabenen selbst die höhere Ordination erhalten.“ Schurken hatten dies gehört: „Es scheint, als wolle die (ehemalige) Kurtisane Aḍḍhakāsī nach Sāvattḥī gehen“ und sie belagerten die Straße. Die (ehemalige) Kurtisane Aḍḍhakāsī hörte dies: „Es scheint, als hätten Schurken die Straße belagert.“ Sie schickte einen Boten zum Erhabenen selbst, der für sie sagte: „Ich wünsche wirklich die höhere Ordination, wie soll ich vorgehen?“

Nachdem er zu dieser Angelegenheit eine Dhamma-Rede gehalten hatte, sprach der Erhabene daraufhin die *bhikkhus* an: „*Bhikkhus*, ich erlaube auch, die höhere Ordination durch einen Boten zu erteilen.“

CV X 22.2

Sie erteilten die höhere Ordination durch einen *bhikkhu* als Boten. Sie berichteten dies dem Erhabenen, (der sagte): „*Bhikkhus*, die höhere Ordination soll nicht durch einen *bhikkhu* als Boten erteilt werden. Für diejenigen, die die höhere Ordination (so) erteilen, ist es ein *dukkata*-Vergehen.“

Sie erteilten die höhere Ordination durch eine Anwärtlerin (*sikkhamānā*) als Boten ... sie erteilten die höhere Ordination durch einen männlichen Novizen

(*sāmaṇera*) als Boten ... sie erteilten die höhere Ordination durch eine Novizin (*sāmaṇerī*) als Boten ... sie erteilten die höhere Ordination durch einen Boten, der dumm und unerfahren war.

(Sie berichteten das dem Erhabenen, der sagte): „*Bhikkhus*, die höhere Ordination soll nicht durch ... einen dummen und unerfahrenen Boten erteilt werden. Für diejenigen, die die höhere Ordination (so) erteilen, ist es ein *dukkata*-Vergehen. *Bhikkhus*, ich erlaube, die höhere Ordination durch eine erfahrene und kompetente *bhikkhunī* als Boten zu erteilen.“

Studie

Die obige Regel hat als Begründung den Wunsch, eine *bhikkhunī* vor der Gefahr zu schützen, von Schurken vergewaltigt zu werden. Um zu verhindern, dass Derartiges geschieht, hat der Buddha eine spezielle Erlaubnis gegeben, dass die Kandidatin nicht persönlich die Gemeinschaft von *bhikkhus* aufsuchen muss. Stattdessen kann eine andere *bhikkhunī*, die erfahren und kompetent ist, als ein Bote im Auftrag der Kandidatin handeln.

Nach anderen Abschnitten des *Vinaya* zu urteilen, betraf die Gefahr der Vergewaltigung nicht nur diejenigen, die früher Kurtisanen waren, sondern war ein Problem für *bhikkhunīs* allgemein. *Bhikkhunīs*, die alleine einen Fluss überquerten, wurden vergewaltigt, und eine *bhikkhunī*, die hinter der mit ihr reisenden Gruppe von *bhikkhunīs* zurückblieb, um sich zu erleichtern, wurde ebenfalls vergewaltigt (Vin IV 228f). Ganze Gruppen von *bhikkhunīs*

wurden vergewaltigt, wenn sie reisten oder einen Fluss überquerten (Vin IV 63 und 65; vgl. auch Vin I 89).

Davon unterrichtet, erließ der Buddha eine ergänzte Version des *bhikkhu pācittiyas* 27 und 28, wonach *bhikkhus* als Reisebegleitung für *bhikkhunīs* fungieren sollen, wenn ihre Reise gefährlich erscheint oder wenn sie einen Fluss überqueren müssen.

Die Gefahr, vergewaltigt zu werden, war offensichtlich nicht darauf beschränkt, auf Reisen zu sein. Selbst in der eigenen Hütte zu sein, war anscheinend nicht sicher. Nach der Erzählung, die dem ersten *pārājika* für *bhikkhus* folgt, wurde die Arahant *bhikkhunī* Uppalavannā von einem Mann vergewaltigt, der sich in ihrer Hütte versteckt hatte und sie angriff, als sie von der Almosenrunde zurückkam (Vin III 35).

Hinsichtlich dieser Lage ist es in der Tat ein sinnvolles Vorgehen, die Verletzbarkeit von *bhikkhunīs* an dieser Stelle zu berücksichtigen und den Ordinationsablauf so anzupassen, dass jegliche Gefährdung der Kandidatin vermieden werden kann.

Die Regelungen, die vom Buddha für die *bhikkhunī*-Ordination gegeben wurden, resultieren nun im Theravāda *Vinaya* insgesamt in vier Festlegungen:

- 1) „Eine Anwārterin, die zwei Jahre lang in sechs Regeln ausgebildet wurde, soll beide Gemeinschaften um die höhere Ordination ersuchen“ (CV X 1.4).
- 2) „Ich autorisiere das Erteilen der höheren Ordination für *bhikkhunīs* durch *bhikkhus*“ (CV X 2.1).

3) „Ich autorisiere das Erteilen der höheren Ordination in der Gemeinschaft von *bhikkhus* für diejenige, die von einer Seite die höhere Ordination erhalten hat und sich vor der Gemeinschaft von *bhikkhunīs* gereinigt hat“ (CV X 17.2).

4) „Ich autorisiere das Erteilen der höheren Ordination durch eine erfahrene und kompetente *bhikkhunī* als Boten“ (CV X 22.2).

Nach der Darstellung im Theravada-*Vinaya* ist *Cullavagga* X 1.4 der erste und grundlegende Hinweis darauf, wie der Buddha die Durchführung der höheren Ordination von weiblichen Kandidaten wollte. In seiner originalen Form ist dies nicht mehr relevant, da es ersetzt wurde durch spätere Erweiterungen. Diese späteren Erweiterungen sind im *Cullavagga* X 2.1, *Cullavagga* X 17.2 und *Cullavagga* X 22.2 zu finden.

Im Fall dieser drei ist es eindeutig nicht so, dass nur die Letztgenannte gültig ist. Obwohl die Autorisation durch einen Boten die letzte der Festlegungen des Buddha zu dem Thema der *bhikkhunī*-Ordination ist, laut dem Theravāda *Vinaya*, muss ihre rechtliche Signifikanz im erzählerischen Kontext, der ihr vorausgeht, untersucht werden. Das bringt ans Licht, dass die erste Form der Regelung einer Ordination durch einen Boten (CV X 22.1) wie folgt lautet: „Ich autorisiere *auch* das Erteilen der höheren Ordination durch einen Boten.“ Die Verwendung des Wortes „auch“, *pi*, macht klar, dass diese Regelung nicht dazu bestimmt war, die Regel zur Ordination durch beide Gemeinschaften außer Kraft zu setzen (CV X 17.2).

Solch ein ausdrücklicher Hinweis ist notwendig, da beide Regeln die gleiche Grundsituation behandeln, in der ein *bhikkhunī*-Orden existiert. An diesem Punkt unterscheiden sich diese beiden Regeln von der Ordination durch *bhikkhus* alleine (CV X 2.1), die eine grundlegend andere Situation betrifft. Obwohl die Festlegung der Ordination durch einen Boten (CV X 22.2) auf der gleichen Situation basiert, nämlich wenn ein *bhikkhunī*-Orden existiert, macht sie die Ordination durch beide Gemeinschaften (CV X 17.2) nicht ungültig; es ist nicht der Fall, dass von diesem Zeitpunkt an die höhere Ordination nur durch einen Boten möglich ist.

Genauso wenig wie die Ordination durch beide Gemeinschaften (CV X 17.2) durch die Verkündung der Ordination durch einen Boten (CV X 22.2) ungültig gemacht wurde, ist auch die Ordination von ausschließlich *bhikkhus* (CV X 2.1) nicht durch die Verkündung der Ordination durch beide Gemeinschaften (CV X 17.2) ungültig gemacht worden. Stattdessen sind alle drei Arten des Vorgehens gleichermaßen gültig und stehen nicht im Widerspruch miteinander, da alle gemeinsam die folgenden möglichen Situationen beschreiben:

- CV X 2.1: ein *bhikkhunī*-Orden existiert nicht
- CV X 17.2: ein *bhikkhunī*-Orden existiert und die Kandidatin kann die *bhikkhus* gefahrlos aufsuchen
- CV X 22.2: ein *bhikkhunī*-Orden existiert, aber die Kandidatin kann die *bhikkhus* nicht gefahrlos aufsuchen.

Auf diese Art und Weise gibt eine Regel Anweisung, wie vorzugehen ist zu einem Zeitpunkt, zu dem kein *bhik-*

khunī-Orden existiert. Eine andere Regel bestimmt, wie die höhere Ordination von weiblichen Kandidaten unternommen werden sollte, wenn ein *bhikkhunī*-Orden existiert und die weibliche Kandidatin den *bhikkhu*-Orden aufsuchen kann, ohne sich selbst in Gefahr zu bringen. Zudem legt eine weitere Regel fest, wie die höhere Ordination von weiblichen Kandidaten unternommen werden sollte, wenn ein *bhikkhunī*-Orden existiert und die Kandidatin sich in Gefahr begäbe, wenn sie es wagen würde, den *bhikkhu*-Orden für die höhere Ordination aufzusuchen.

Nachdem die nähere Betrachtung des *Vinaya* zeigte, dass die Ordination durch *bhikkhus* alleine eine gültige Form ist, einen ausgestorbenen *bhikkhunī*-Orden wiederzubeleben, wirft dies nun die Frage auf, weshalb diese Möglichkeit in der Vergangenheit nicht angewandt wurde oder nicht wenigstens weiter verbreitete Anerkennung gefunden hat. Um das verständlich zu machen, wende ich mich im Folgenden dem Bericht im *Dīpavaṃsa* über den Beginn des *bhikkhunī*-Ordens in Sri Lanka zu.

5) Übertragung nach Sri Lanka

Nach dem *Dīpavaṃsa* bat der kurz zuvor konvertierte König von Sri Lanka den *bhikkhu* Mahinda, der der Sohn des Königs Asoka war, Königin Anulā und ihren Anhängerinnen die Ordination zu erteilen. Der fragliche Abschnitt fährt wie folgt fort:

Übersetzung

Dīp 15.74-80

Die Frau namens Anulā aus einem adligen Klan (*khattiyā*)
hatte festes Vertrauen in den Buddha, Dhamma und
Saṅgha,
sie war von rechter Ansicht
und hatte das Interesse an Geburt verloren.

Auf die Worte der Königin hin
(die ihren Wunsch, in die Hauslosigkeit zu ziehen,
ausdrückten)
sagte der König dies zum Älteren (Mahinda):

„Sie hat festes Vertrauen in den Buddha, Dhamma und
Saṅgha,
sie ist von rechter Ansicht
und sie hat das Interesse an Geburt verloren;
erteile ihr die Erlaubnis, in die Hauslosigkeit zu
gehen!“

(Mahinda antwortete) :

„Großer König, es ist nicht angemessen für einen
bhikkhu,
einer Frau den Gang in die Hauslosigkeit zu erteilen.

Meine Schwester Saṅghamittā
wird hierherkommen, o König;
wenn sie Anulā den Gang in die Hauslosigkeit erteilt hat,
wird diese Befreiung von allen Fesseln erlangen.

Saṅghamittā, von großer Weisheit, (wird kommen)
(zusammen mit) Uttarā, der Einsichtsvollen,
Hemā und Māsagalā,
Aggimittā von gemäßiger Rede,
Tappā und Pabbatachinnā,
Mallā und Dhammadāsiyā.

Diese *bhikkhunīs*
sind konzentriert und haben die Lust abgeschüttelt,
ihr Geist ist rein
und sie erfreuen sich am wahren Dhamma und Vinaya.
Sie haben die Einflüsse zerstört und (Selbst-)Kontrolle
erlangt,
(sie sind begabt mit) den drei Wissen und sind
geschickt in
übernatürlichen Fähigkeiten.
Fest verankert im Höchsten,
werden auch sie hierherkommen.“

Studie

Der *Dīpavaṃsa* fährt fort mit dem Bericht, dass die Königin Anulā und ihre Anhängerinnen in der Tat die Ordination von Saṅghamittā und ihrer Gruppe von herausragenden *bhikkhunīs* (Dīp 16.37f) erhalten haben. Aus dem Blickwinkel des Theravāda *Vinaya* war dies in der Tat die angemessene Vorgehensweise. Mahinda und seine *bhikkhus* konnten nicht einfach der Königin und ihren Anhängerinnen die höhere Ordination erteilen, da in Indien ein *bhikkhunī*-Orden existierte. Aus diesem Grund mussten die Königin und ihre Anhängerinnen warten, bis Mahindas Schwester Saṅghamittā und ihre Gruppe von *bhikkhunīs* gekommen waren.

Aus historischer Perspektive scheint der Orden Sri Lankischer *bhikkhunīs* im frühen 11. Jahrhundert ausgestorben zu sein, während einer Periode von Krieg und politischen Unruhen in Sri Lanka, als die *bhikkhus* so unter Druck standen, dass sie ins Ausland fliehen mussten. Nachdem

der Frieden wiederhergestellt war und die *bhikkhus* vom Ausland zurückkehrten, dürften sie natürlich festgestellt haben, dass der *bhikkhunī*-Orden zu einem Ende gekommen war. Konfrontiert mit dieser Situation, wäre es nahe-liegend für sie gewesen, sich daran zu orientieren, wie der *bhikkhunī*-Orden in Sri Lanka ursprünglich entstanden war.

Detaillierte Informationen können in dem oben über-setzten *Dīpavaṃsa*-Auszug gefunden werden, wohingegen der Bericht im *Mahāvāṃsa* ziemlich kurz in dieser Hin-sicht ist (Mhv 18.9-11). Die Beschreibung des *Dīpavaṃsa* mit seiner Betonung auf die verwirklichten *bhikkhunīs*, die gekommen waren, die Ordination zu erteilen, würde es äußerst wünschenswert machen, *bhikkhunīs* zu finden, die den Orden in Sri Lanka wieder ins Leben riefen. Da so-weit wir wissen im 11. Jahrhundert kein Theravāda *bhik-khunī*-Orden außerhalb Sri Lankas existierte, wäre dies nicht möglich gewesen.

Da Mahinda die Aussage gemacht hatte, dass 'es nicht angemessen für einen *bhikkhu* ist, einer Frau den Gang in die Hauslosigkeit zu erteilen', wäre es nicht verwunder-lich, wenn die *bhikkhus* von Sri Lanka in solch einer Lage unter dem Einfluss dieser Worte standen beim Konsultie-ren der relevanten Abschnitte des *Vinaya* über die *bhik-khunī*-Ordination. Die Worte des berühmten Arahant, der nach der Überlieferung den Buddhismus nach Sri Lanka gebracht hatte, müssen natürlicherweise großes Gewicht gehabt haben.

Der Einfluss von Mahindas maßgeblicher Aussage konnte leicht dazu führen, die *Vinaya* Regeln zu Rate zu ziehen, ohne wirklich die Bedeutsamkeit ihrer Hintergrundgeschichten in Betracht zu ziehen. Das würde dann zu dem Schluss führen, dass die Regel, die den *bhikkhus* erlaubt, *bhikkhunīs* die höhere Ordination zu erteilen, durch spätere Regeln ungültig gemacht wurde.

Wenn nun einmal eine derartige Auffassung aufgeht und an spätere Generationen weitergegeben wurden, hätte das Gewicht von etablierter Tradition und Respekt dem Lehrer gegenüber eine nähere Untersuchung verhindert. Auf diese Weise ist es leicht verständlich, wie der fest verankerte Glaube unter den Ordinierten der Theravāda Tradition entstehen konnte, dass es unmöglich sei, einen *bhikkhunī*-Orden, der einmal ausgestorben ist, wiederzubeleben, ein Glaube, der weiterhin bis zum heutigen Tag andauert.

Zusammenfassend ist es nicht verwunderlich, unter den damaligen historischen Umständen der Weitergabe und des Verschwindens des *bhikkhunī*-Ordens in Sri Lanka, wenn die *bhikkhus* nicht erkannt haben sollten, dass sie einen solchen Orden selbst erneut hätten beginnen können. Wird der *Vinaya* näher betrachtet, ohne Meinungen und Ansichten, die seit langem in der Tradition etabliert wurden, ihren Einfluss ausüben zu lassen, zeigt sich jedoch diese Möglichkeit als eine rechtlich gültige Option.

Schlussfolgerung

Bei einer näheren Betrachtung der Entwicklung der *bhikkhunī*-Ordination, wie sie im *Cullavagga* dargelegt ist, scheint klar, dass eine Wiederbelebung eines ausgestorbenen Theravāda *bhikkhunī*-Ordens möglich ist.

Soweit ich das sehen kann, wäre eine gänzlich Sinn machende Interpretation der unterschiedlichen Details und Umstände, wie im Theravāda *Vinaya* berichtet, die, dass der Buddha eine Gelegenheit geschaffen hatte, um eine Regel festzulegen, die die Wiederbelebung eines *bhikkhunī*-Ordens, der erloschen war, zukünftig ermöglicht. Mit diesem Verständnis, sollten die Theravāda-*bhikkhus*, die ernsthaft daran interessiert sind den rechtlichen Verfügungen des Buddha zu folgen, wie sie im Theravāda *Vinaya* aufgeführt sind, ihre volle Zusammenarbeit bei dem Versuch, einen *bhikkhunī*-Orden zu beleben, anbieten, anstatt ihn als etwas anzusehen, was den kanonischen Schriften widerspricht und die fundamentalen Prinzipien der Theravāda-Tradition verletzt. Mit den Worten des Jetavan Sayādaw:

„Der *bhikkhu saṅgha* ... sollte eine entschlossene Anstrengung unternehmen wie die Folgende: 'Nun, nachdem der *bhikkhunī saṅgha* ausgelöscht wurde, werden wir die Institution von *bhikkhunīs* wiederbeleben! Wir werden den Herzenswunsch des Erhabenen verstehen. Wir werden das Gesicht des Erhabenen leuchten sehen, wie den vollen Mond“ (Bodhi 2010:142)

Abkürzungen:

AN *Aṅguttara-nikāya*

CV *Cullavagga*

Dīp *Dīpavaṃsa*

Mhv *Mahāvaṃsa*

MN *Majjhima-nikāya*

SN *Samyutta-nikāya*

Sp *Samantapāsādikā*

Spk *Sāratthappakāsinī*

T Taishō edition

Vin *Vinayaṭīṭaka*

Quellen:

Anālayo 2013: “The Legality of Bhikkhunī Ordination”, *Journal of Buddhist Ethics*, 20: 310–333.

Anālayo 2014: “On the Bhikkhunī Ordination Controversy”, *Sri Lanka International Journal of Buddhist Studies*, 3: 1–20.

Bodhi, Bhikkhu 2010: “The Revival of Bhikkhunī Ordination in the Theravāda Tradition”, in *Dignity & Discipline, Reviving Full Ordination for Buddhist Nuns*, T. Mohr and J. Tsedroen (ed.), 99–142, Boston: Wisdom.

Dieses Buch präsentiert deutsche Übersetzungen von drei Artikeln, die die Legalität der *Bhikkhunī*-Ordination untersuchen. Der Zweck der Untersuchungen ist es aufzuzeigen, dass unter voller Berücksichtigung des Theravāda *Vinaya* die Wiederbelebung des *Bhikkhunī*-Ordens legal möglich ist. Somit können die *bhikkhunīs* volle Anerkennung als Mitglieder der Theravāda Tradition beanspruchen und ihre Ordination ist kein Grund für einen Schisma.