Die Rechtmäßigkeit
der *Bhikkhunī* Ordination

&

Die Kontroverse
über die *Bhikkhunī*-
Ordination

Bhikkhu Anālayo

Die Rechtmäßigkeit der *Bhikkhunī* Ordination

Bhikkhu Anālayo

Abstract

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 Präzeptoren
- 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 sollte. Nach dieser Trainingszeit sollte 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 als der Buddha über dieses Problem informiert wurde, dieser eine Regel erlies um diese Situation zu bereinigen. Er legte fest, dass *bhikkhus* Anwärterinnen ordinieren sollten, die vorab der förm-

lichen 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 herantrat mit der Bitte, seiner Frau der Königin Anulā den Gang in die Hauslosigkeit zu erlauben. Laut dem *Dīpavaṃsa* (Dīp 15.76), erklärte *bhikkhu* Mahinda, dass dazu *bhikkhunīs* aus Indien von Nöten seien, denn: *akappiyā mahā-rāja 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 Anwärtlerin 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*) unterschiedenem Stadium besitzt. Vielmehr scheint dieser Ausdruck hier benutzt zu werden, um generell den Übergang vom Laienleben zum monastischen Leben zu beschreiben. Das bedeutet, in diesem Fall würde der Ausdruck *pabbajjā* sowohl den „Gang in die Hauslosigkeit“ als auch die „höhere Ordination“ abdecken.

Da der König erst vor kurzer Zeit zum Buddhismus konvertiert war, kann es kaum erwartet werden, dass er mit den Formalien der Ordination vertraut war. Da er seine Bitte mit dem Ausdruck „Gang in die Hauslosigkeit“, *pabbājehi anūlakam* (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, *pabbajimsu*, bei, wenn er davon berichtet, dass Anulā und ihre Gefolgschaft 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 *pabbajimsu* fallen.

Lassen Sie uns zum Thema der Geschichte der *bhikkhunī* Ordination zurückkehren. In Sri Lanka wurde der Orden der *bhikkhunīs* mit Hilfe 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 neu begründet mit Hilfe von chinesischen *bhikkhunīs* 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 Bodhgayā *bhikkhunī* Ordination erhielten die Anwärtinnen 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 übersetzt werden als “Aussprüche der Älteren”. Der *Dīpavaṃsa* (Dīp 4.6) benutzt den Begriff Theravāda für die “Aussprüche”, die dem traditionellen Bericht zu Folge 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 ceylonesische 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. Dies ist die „heilige“ Schrift der Theravāda Traditionen, die sich in verschiedenen Ländern in Süd und Südost Asien entwickelten und die 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 Ausprüche hervor. Er legt dar, dass die eigene Meinung sich weniger als feste Grundlage eignet als die Anweisungen der alt ehrwürdigen Lehrer und diese wiederum eine weniger feste Grundlage als die kanonischen Darlegungen sind, *attanomatito ācariyavādo balavataro ... ācariyavādato hi suttānulomaṃ balavataram*. 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 *Sumaṅgalavilāsinī* (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, *vinaye thite sāsanaṃ thitaṃ hoti*.

Der Vorschlag, die Regeln anzupassen lässt also nicht nur das, was als Lebenskraft der Lehrnachfolge des Buddha angesehen wird außer Acht, 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: *appaññattam na paññapessanti*,¹ *paññattam 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 welche 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 ent-

¹ E^c: *paññāpessanti*.

scheidender 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 den Verstoß begangene 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 *Cullavagga* (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 Regel Fälle auf. Keiner der acht *garudhammas* erscheint jedoch in der *saṅghādisesa* Kategorie. Stattdessen befinden sich alle *garudhammas* die an anderer Stelle wieder erscheinen in der *pācittiya* Klasse von Verstößen. Ein *pācittiya* ist ein Verstoß leichter Art, der der Offenlegung vor einem Mitordinier-

ten bedarf. Sollte sich der *pācittiya* Verstoß auf eine Art Besitz beziehen, ist eine formelle Aufgabe des Selben 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 siebte zu respektierende Prinzip (*garudhamma* 7) legt fest, dass eine *bhikkhunī* einen *bhikkhu* nicht beschimpfen 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 treffen für diejenige, 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 bezogen auf jemand

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 vorschrieb als Reaktion auf ein Ereignis, das mit *bhikkhunīs* in Verbindung stand. Vom Standpunkt des *Vinaya* aus, müssen diese Ereignisse nach der Verkündung 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 macht. 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 respektierende Prinzip (*garudhamma* 6) legt fest, dass eine Frau, die eine *bhikkhunī* Ordination erhalten will, sich erst einer zweijährigen Trainingszeit als Anwärterin, *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 Anwärterin, die sich für zwei Jahre in sechs Prinzipien geübt hat, soll bei beiden Gemeinschaften um die höhere Ordination ansuchen”, *dve vassāni chasu dhammesu sikkhitasikkhāya sikkhamānāya ubhato saṅghe 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 Anwärterinnen bei der Bodhgayā Ordination

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

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

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, sie waren formell 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, *dhammakamma*, 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 rechtmäßigem Vorgang ordiniert sie sie den Vorgang als rechtmäßig betrachtend”;

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

3) *dhammakamme adhammakammasaññā vuṭṭhāpeti*, “bei einem rechtmäßigem 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 Bodhgayā 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 Präzeptoren

Die chinesischen Präzeptoren 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, welcher anscheinend auf kaiserlichen Erlass im achten Jahrhundert in China 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, die dem Dharmaguptaka *Vinaya* zufolge für die Errichtung der für Ordinationen nötigen rituellen Begrenzung benutzt werden können, anders wie auch die Formeln, die zu diesem Zweck angewandt werden.

Infolgedessen gehören die chinesischen *bhikkhunīs* einer “anderen Gemeinschaft”, *nānasaṃvāsa*, 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”, *nānasaṃvāsa*, anzugehören auf einen Fall der Uneinigkeit über die Regeln. Es stimmt beispielsweise ein vollordnierter Mönch nicht mit der Gemeinschaft, in der er lebt, überein ob ein bestimmter Vorgang einen Verstoß darstellt oder nicht. Aufgrund dieser Unstimmigkeit über die Implikationen einer *Vinaya* Regel, führt dieser Mönch zusammen mit seinen vollordnierten 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 *nānasaṃvāsa* 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 *nānasaṃvāsa* waren wieder zu *samānasaṃvāsa*, Teil der selben Gemeinschaft.

Der *Mahāvagga* (X.1) erklärt, dass es zwei Möglichkeiten gibt wieder zu *samānasaṃvāsaka* zu werden (Vin I 340). Die erste besteht darin “sich selbst wieder zu einem Teil der Gemeinschaft zu machen“, *attanā vā attānaṃ samānasaṃ-*

*vāsakaṃ karoti.*² 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 Suspendierung, weil ein Verstoß nicht eingesehen wurde, nicht gesühnt wurde, ein bestimmtes Verhalten nicht aufgegeben wurde.

Für die vorliegende Angelegenheit der *bhikkhunī* Ordination, scheint diese zweite Möglichkeit nicht relevant zu sein, das es keinen Bericht gibt nach welchem die Dharmaguptakas 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

² B^e: *samānasamvāsaṃ*.

unter dem technischen Begriff *dalhīkamma* bekannt ist, was wörtlich „stark machen“ bedeutet. Das bezieht sich auf einen formellen Akt, durch welchen 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 *garudhamma* 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 *garudhamma* – 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 der *pātimokkha* zu rezitieren sei, wie einen Verstoß eingestehen werden sollte, etc. (Vin II 259). Dies 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 *sikkhāmānās* 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 bhikkhunīs* betreffen, nicht aber *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 heran mit der Frage (Vin II 256): “Ehrwürdiger Herr, wie soll ich in Bezug auf diese Sākya Frauen verfahren?”, *kathāhaṃ, bhante, imāsu sākiyanīsū paṭipajjāmī ti?*³

Dem *Cullavagga* Bericht zufolge hängt diese Frage mit dem sechsten *garudhamma* zusammen, in welchem der Buddha die zweifache Ordination empfohlen hatte. Nachdem sie die Respektierung dieses *garudhamma* angenommen hatte, fragte

³ B^e, C^e and S^e: *sākiyanīsū*.

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 solle, 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 Ordi-

nation vorzuziehen ist, die einfache Ordination von *bhikkhunīs* durch *bhikkhus* die geeignete Vorgangsweise ist, wenn eine *bhikkhunī* Gemeinschaft nicht existent ist.

Diese ursprüngliche Vorschrift, *bhikkhunīs* zu ordinieren, wurde in der gleichen Situation wie heute festgelegt: Eine Gruppe Anwärtinnen 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 Dharmaguptaka *bhikkhunīs* als ungeeignet betrachtet werden, eine Ordination durchzuführen, die nach dem Theravāda Standard Gültigkeit besitzt, besteht das selbe 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* Anwärtnerinnen 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 als das Problem der Befragung der Anwärtnerinnen auftrat, der Buddha eine weitere Vorschrift erlies. Laut dieser Regel können die *bhikkhus* eine *bhikkhunī* Ordination durchführen, auch wenn sich die Anwärtnerin 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, ekato-upasampannāya bhikkhunīsanghe visuddhāya bhikkhusanghe upasampadan ti.*⁴

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

⁴ B^e: *bhikkhunīsanghe*, S^e: *upasampādetun ti*.

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. Erst wurden *bhikkhus* durch die dreifache Zufluchtnahme ordiniert. Später wurden sie durcheine 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 saraṇagamanehi upasampadā anuññātā, tāhaṃ ajjatagge patikkhipāmi; anujānāmi, bhikkhave, ñatticatutthena kammaṇa upasampādetuṃ.*⁵

Der zweiten Regelung für die *bhikkhus* zum Thema der *bhikkhunī* Ordination geht keine ausdrückliche Abschaffung der ersten Regelung, dass *bhikkhus bhikkhunīs* ordinieren 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

⁵ B^e: *taṃ*, C^e and S^e: *upasampadaṃ*.

Ordination von *bhikkhunīs* durch beide Gemeinschaften vorschrieb. Es bestand keine Notwendigkeit die erste Verordnung beizubehalten, nur um sicherzustellen, dass es *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, was laut dem Bericht des *Vinaya* geschah.

Das scheint bedeutsam, da mehrere Regeln im *Cullavagga* (X.6), die sich mit *bhikkhunīs* verbundenen Rechtsfragen 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 *dukkāṭa* 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 so einen 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 Anwärterin 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, soweit es den kanonischen *Vinaya* betrifft, eindeutig, 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 Anwärterinnen der Theravada Traditionen durchführen könnte. In diesem Fall ist die anschließende Ordination dieser Anwärterinnen, durchgeführt allein von Theravada *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 Mahapajapati Gotami den *bhikkhus* übertrug.

Die Kombination der höheren Ordinationen, die 1998 in Bodhgaya Anwendung fand, ist rechtlich korrekt. Der Orden der *bhikkhunis* wurde wiederbelebt. Er steht auf soliden rechtlichen Grundlagen und hat die Berechtigung die Anerkennung als Theravada *bhikkhuni* Orden zu erwarten.

Abbreviations

(References are to the PTS edition)

B ^e	Burmese edition
C ^e	Ceylonese edition
Dip	<i>Dipavaṃsa</i>
DN	<i>Digha-nikaya</i>
E ^e	Pali Text Society edition
JBE	<i>Journal of Buddhist Ethics</i>
Kv-a	<i>Kathavatthu-aṭṭhakatha</i>
S ^e	Siamese edition
Sp	<i>Samantapasadika</i>
Sv	<i>Sumaṅgalavilasini</i>
T	Taishō (CBETA)
Vin	<i>Vinaya</i>

Die Kontroverse über die *Bhikkhunī* Ordination

Bhikkhu Anālayo

Einleitung

In der Theravāda Tradition 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 fortfahren mit der Frage, ob eine Wiederbelebung eines *bhikkhunī* Ordens wünschenswert ist.

Die Frage der Rechtmäßigkeit: Die Regeln

Das Hauptargument gegen die *bhikkhunī* Ordination wird begründet durch die weitverbreitete Annahme, 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, bhikkhave, ekato-upasampannāya bhikkhunīsanghe vissuddhāya bhikkhusanghe upasampadan ti.*

Nach der früheren Regel für *bhikkhus* zu dem Anlass der Ordination von *bhikkhunīs* (Cv X.2.) können *bhikkhus* alleine 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 Part, 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 Theravāda *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* Sangha 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* Sangha 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 überein mit einem Grundprinzip in der Gesetzgebung allgemein und beim *Vinaya* im Besonderen, 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. Dies fand statt, indem sie die acht *garudhammas* akzeptierte, „Prinzipien, die respektiert werden sollen“. Das sechste dieser *garudhammas* handelt von der Ordination von *bhikkhunīs*. Es lautet wie folgt:

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

schaften erbitten“, *dve vassāni chasu dhammesu sikkhitasikkhāya sikkhamānāya ubhatosanghe upasampadā pariyesitabbā*.

Nachdem Mahāpajāpati Gotamī durch das Akzeptieren der acht *garudhammas* eine *bhikkhunī* geworden war, näherte sie sich dem Buddha mit der folgenden Frage:

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

Sie fragte nach dem angemessenen Vorgehen bezüglich der 500 Sākyaer-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* alleine 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, erforderlich für eine höhere Ordination, bilden konnten. Da es ihr unter diesen Umständen nicht möglich war, nach dem sechsten *garudhamma* vorzugehen, suchte sie den Buddha auf, um herauszufinden, welches ihre Anhängerinnen betreffend die angemessene Vorgehensweise 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 dies 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 Vervollständigung 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, allein von *bhikkhus* durchgeführt, stattfanden, nachdem ein *bhikkhunī* Orden ins Leben gerufen worden war. Gleichzeitig kann es immer nur eine Situation geben: Entweder gibt es eine Gemeinschaft von *bhik-khunīs*, in welchem Fall Cv X.17 zu folgen ist, oder andernfalls, 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* Sangha nicht existierte; zukünftig wird sie (diese Aussage) sich auch auf eine Periode beschränken, in der der *bhikkhunī* Sangha nicht existiert; und derzeit ist sie beschränkt auf einen Zeitraum, in der der *bhikkhunī* Sangha nicht existiert.“

Er erklärt weiter, dass der Buddha wusste, „wenn der *bhikkhunī* Sangha nicht existiert, kommt es dazu, dass der *bhikkhu* Sangha die Erlaubnis ausübt, die der Buddha festlegt, ... dass

Frauen vom *bhikkhu* Sangha 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 vom *bhikkhu* Orden alleine 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, wenn sie die *bhikkhunī* Ordination genommen haben, sie dazu verpflichtet sind, die 311 Trainingsregeln einzuhalten. Versuchen Sie die Regeln im gegenwärtigen High-Tech-Zeitalter einzuhalten. Würde das nicht einfach Probleme erhöhen?“ „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 auszugehen scheinen, dies beinhalte eine Ablehnung der Nonnen, die acht oder zehn

Regeln folgen, die sich bisher in Theravāda Ländern entwickelt haben. 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 *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 dies 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 ihre 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 Rezitatoren aus Indien zu den fünf genannten Reinheiten auch der Gleichmut eines *arahant* gegenüber den vier 'Nahrungen' (Essbares, Kontakt,

Wollen und Bewusstsein) hinzugefügt werden sollte (Ps IV 94, Kommentar zu MN 112). Dass das in der Tat die Lösung ist, wird klar anhand des Vergleiches mit einer Parallele, die im *Madhyama-āgama* erhalten ist, einer Lehrredensammlung, die von Indien nach China gebracht wurde, 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 auf (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, der Natur mündlicher Überlieferung und ihrer möglichen Fehler mit in Betracht zu ziehen, übereinstimmend mit diesen Hinweisen aus dem *Sandaka-sutta* und dem *Cankī-sutta*. 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 aufbewahrt 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 eine Stromeingetretene sich 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, da sie lang gewandert war, 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 Textverlust durch mündliche Überlieferung zu berücksichtigen. Relevant für den gegenwärtigen Fall sind die Versionen dieser Geschichte, die in den Kanontexten dreier Schulen aufbewahrt werden, der Mahīśāsaka, 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 dies in ihrem geschützten Umfeld bei sich zu

Hause tun, anstatt in die Hauslosigkeit zu gehen und in Indien herumzuwandern als eine hauslose Person.

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 wie wenn reife Reisispen oder Zuckerrohrstangen plötzlich von einer Krankheit befallen werden.

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 dies tatsächlich taten und weshalb Ānanda, angesichts von Mahāpajāpati Gotamīs geschorenem Kopf und ihrer Robe, dies 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, vor allem, dass die Existenz eines *bhikkhunī* Ordens nicht etwas nicht Wünschenswertes sei, 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 einem 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 *bhik-*

khunīs 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 dies 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 andere Erwachenzustände 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 wird wiedergespiegelt in der Tatsache, dass sie im *Samyutta-nikāya*, *Anguttara-nikāya* und *Udāna* wieder 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 Lehren 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 solch einen 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 *Anguttara-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 Sangha, 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 *Anguttara-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 *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 Sangha und die Schulung erwähnen diese drei Lehrreden auch den gegenseitigen Respekt der vier Versammlungen, Achtsamkeit und 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 Zusam-

menarbeit 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, das verkrüppelte Bein wiederherzustellen, ist jetzt verfügbar, es bedarf nur einer gemeinsamen Anstrengung, den Heilungsprozess zu unterstützen.

Abkürzungen:

AN	<i>Aṅguttara-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 Bhikkhunis, Questions and Answers*, R. Moore

(translated), <http://www.buddhistteachings.org/the-buddhist-discipline-in-relation-to-bhikkhunis>

Payutto, Phra and M. Seeger 2014: *The Buddhist Discipline in Relation to Bhikkhunis, Questions and Answers*, R. Moore (translated), <http://www.buddhistteachings.org/downloads-part-ii>

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

Bhikkhu Anālayo wurde 1962 in Deutschland geboren und ordinierte 1995 in Sri Lanka, wo er seine Promotion über *Satipatthāna* abschloss. Seine Doktorarbeit wurde 2003 in UK veröffentlicht und wurde schnell zum Bestseller mit Übersetzungen in zehn Sprachen, abgeschlossen oder noch in Arbeit. Als Professor für Buddhistische Studien mit gut über zweihundert wissenschaftlichen Publikationen ist er weltweit ein führender Gelehrter in der Forschung über den frühen Buddhismus mit besonderem Schwerpunkt auf Meditation und Frauen im Buddhismus.