

Dieser Text steht zur freien Verfügung (ohne Copyright); der Autor bittet aber, nichts inhaltlich zu verändern.

Bhikkhu Analayo Originaltext in Englisch "Legality of Bhikkhuni Ordination" mit Übersetzungen ins Singhalesische, Burmesische und Thai kann hier heruntergeladen werden:  
<http://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/fileadmin/pdf/analayo/LegalitywithTranslations.pdf>

# Die Rechtmäßigkeit der *Bhikkhunī* Ordination

bhikkhu Anālayo

## Abstract

Diese Studie 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 Auszüge aus einer weitaus detaillierteren Studie: "Die Wiederbelebung des *Bhikkhunī* Ordens und der Verfall der Sāsana" (JBE 20: 110–193). Darin habe ich verschiedene Aspekte dieser Thematik untersucht und versucht nach bestem Vermögen auch relevante Sekundärquellen miteinzubeziehen. Im Folgenden werde ich mich ausschließlich auf die kanonischen Quellen beziehen, in dem Bemühen, die Hauptpunkte meiner Forschungsergebnisse hinsichtlich der Frage zur Rechtmäßigkeit der *bhikkhunī* Ordination einem weiteren Leserkreis leicht zugänglich zu machen.

Meine Präsentation behandelt die folgenden Punkte:

- 1) Der *bhikkhunī* Orden und die Bodhgayā Ordination
- 2) Rechtsprinzipien des Theravāda
- 3) Der sechste *garudhamma*
- 4) Die Anwärterinnen bei der Bodhgayā Ordination

- 5) Die ordinierenden chinesischen *bhikkhunīs*
- 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“, *garudhammas*.

Einer dieser *garudhammas* ist von erheblicher Bedeutung für die legalen Aspekte der *bhikkhunī* Ordination. Dabei handelt es sich um den sechsten *garudhamma*, der 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 Mahāpajāpatī, nachdem sie durch das Akzeptieren der acht *garudhammas* selbst die Ordination erlangt hatte, 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 darauf folgenden 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 in einer traditionellen Gesellschaft natürlich nicht

wohl dabei, solche Angelegenheiten mit Männern, insbesondere *bhikkhus* zu besprechen. Der *Cullavagga* berichtet, dass der Buddha über dieses Problem informiert wurde und dann eine Regel erließ, um diese Situation zu ändern. Er legte fest, dass *bhikkhus* Anwärtinnen ordinieren sollten, die vorab von der Gemeinschaft der *bhikkhunīs* förmlich befragt 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 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 Regel gegen das Gewähren des Gangs in die Hauslosigkeit für eine Frau durch einen *bhikkhu*. Erst im Kommentar findet sich die Darstellung, dass eine Anwärtin den Gang in die Hauslosigkeit nur von einer *bhikkhunī* erhalten sollte (Sp V 967). Im narrativen Kontext betrachtet scheint es, dass in der Passage im *Dīpavaṃsa* der Ausdruck *pabbajjā* nicht die spezifische *Vinaya*-Bedeutung des „Gangs in die Hauslosigkeit“ als einem 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.

Kehren wir nun zurück zum Thema der Geschichte der *bhikkhunī* Ordination. In Sri Lanka wurde der Orden der *bhikkhunīs* mit Hilfe einer Gruppe von indischen *bhikkhunīs* unter Leitung 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. Dies geschah 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 Bodhgayā Ordination 1998, 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 Anwärterinnen Theravāda Roben und Schalen und sie legten nicht das 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 Theravada Rechtsstandpunkt aus als gültig angesehen werden kann. Um das zu untersuchen zu können, müssen wir uns zunächst den Theravāda Rechtsprinzipien zuwenden.

### **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 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 der 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*, *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 altherwürdigen Lehrer und diese wiederum eine weniger feste Grundlage als die kanonischen Darlegungen sind, *attanomatito ācariyavādo balavatāro ... ācariyavādato hi suttānulomaṃ balavatāraṃ*. Kurz, 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 Idee 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*, *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 für sie der *Vinaya* das war, was der Lehrnachfolge des Buddha Lebenskraft verleiht, *vinayo nāma buddhassa sāsanaṃ āyu*. Die Lehrnachfolge des Buddha wird so lange Bestand haben, solange der *Vinaya* Bestand hat, *vinaye thite sāsanaṃ thitaṃ hoti*.

Der Vorschlag, die Regeln anzupassen, lässt nicht nur das, was als Lebenskraft der Lehrnachfolge des Buddha angesehen wird, außer Acht,

sondern regt auch etwas an, das im 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*,<sup>1</sup> *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. Hier ist das Hauptproblem stattdessen die 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.

---

<sup>1</sup> E°: *paññāpessanti*.

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 in der *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 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* im Rahmen der kanonischen Schilderung bewegen, unabhängig davon, ob ich glaube, dass die Dinge so geschehen sind oder nicht.

### **Der sechste Garudhamma**

Der Begriff *garudhamma*, „Prinzipien, die respektiert werden sollten“, hat 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 von Strafmaßnahmen (*mānatta*) nötig macht. Daran anschließend muss sich der 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 erfordert. 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, wenn 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 *saṅghādisesa* 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, welcher der Offenlegung vor einem Mitordinierten bedarf. Sollte sich der *pācittiya* Verstoß auf einen 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. Dieser *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 und zur Belehrung (*ovāda*) kommen soll. Dieser *garudhamma* entspricht der *pācittiya* Regel 59 im *Bhikkhunīvibhaṅga* (Vin IV 315).

Dem vierten Prinzip (*garudhamma* 4) entsprechend soll eine *bhikkhunī* die Einladung (*pavāraṇā*) zur Erklärung ihrer Unzulänglichkeiten vor beiden Gemeinschaften, den Gemeinschaften von *bhikkhus* und *bhikkhunīs* aussprechen. Dieser *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. Dieser *garudhamma* entspricht der *pācittiya* Regel 52 im *Bhikkhunīvibhaṅga* (Vin IV 309).

Es scheint 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 einer Frau gegenüber ausgesprochen, die 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 sich 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, wenn die *pācittiyas*, die einigen der *garudhammas* entsprechen, genauer betrachtet werden. 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, 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, kann die Übertretende sich eines Verstoßes, *āpatti*, schuldig 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, das seine 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 ersuchen”,  
*dve vassāni chasu dhammesu sikkhitasikkhāya 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 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 die amtierenden chinesischen *bhikkhunīs* aus der Sicht des Theravāda 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 mit einschließt, die für eine Anwärterin, eine *sikkhamānā*, obligatorisch sind. Jedoch waren sie formell keine *sikkhamānās*.

Wie oben schon erwähnt, befasst sich eine der *pācittiya* Regeln (63) mit der Notwendigkeit des *sikkhamānā* Trainings. Der *Bhikkhunīvibhaṅga* erklärt, dass das Ordinieren einer Anwärterin die nicht zwei Jahre als *sikkhamānā* geübt hat, einen *pācittiya* Verstoß für die ordinierende *bhikkhunī* darstellt. Es ist ein gängiges Muster im *Vinaya*, dass 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 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 Ordinierenden unterschiedlich wahrgenommen werden. Sie mag den Vorgang für rechtmäßig halten (1) oder sich unsicher über seine Rechtmäßigkeit sein (2) oder sie mag den Vorgang für unrechtmäßig halten (3). In jedem dieser Fälle verschuldet die Ordinierende 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 zeigt 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 ordinierenden chinesischen *bhikkhunīs***

Die chinesischen Ordinierenden 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 anders, die dem Dharmaguptaka *Vinaya* zufolge für die Errichtung der für Ordinationen nötigen rituellen Begrenzung (*sīmā*) benutzt werden können, wie auch die Formeln, die zu diesem Zweck angewandt werden.

Infolgedessen gehören die chinesischen *bhikkhunīs* zu einer “anderen Gemeinschaft”, *nānasaṃvāsa*, 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 vollordinierter 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 ggfs. zusammen mit seinen vollordinierten 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 samānasaṃvāsakaṃ karoti*.<sup>2</sup> Hierbei wird jemand aufgrund der eigenen Entscheidung wieder Teil der gleichen Gemeinschaft. Das geschieht, indem jener die vorher gehaltene Ansicht aufgibt und willens ist, die Ansicht, die vom Rest der Gemeinschaft hinsichtlich der *Vinaya* Regeln vertreten wird, zu übernehmen.

Die zweite Möglichkeit wieder Teil der gleichen Gemeinschaft zu werden, ist, wenn jemand von der Gemeinschaft wiederaufgenommen wird, nachdem jener von ihr suspendiert worden war, weil ein Verstoß nicht eingesehen, nicht gesühnt, ein bestimmtes Verhalten nicht aufgegeben worden war.

Für die Angelegenheit der *bhikkhunī* Ordination scheint diese zweite Möglichkeit nicht relevant zu sein, da es keinen Bericht gibt, nach welchem die Dharmaguptakas von den Theravādins suspendiert worden wären oder umgekehrt. Diese beiden Traditionen scheinen einfach aufgrund geographischer Trennung entstanden zu sein.

Deshalb kann nur die erste der beiden Alternativen relevant sein. Der ersten Alternative folgend, wäre es vielleicht möglich, die Hürde der Unterschiede in den Regeln zu überwinden, wenn die neuordinierten *bhikkhunīs* sich entscheiden, dem Regelwerk des Theravāda *Vinaya* zu

---

<sup>2</sup> B<sup>c</sup>: *samānasaṃvāsaṃ*.



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 Fach-Begriff *daḷhikamma* 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 den sechsten *garudhamma* ausgeschlossen zu sein. Jedoch muss hier daran

erinnert 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 *garudhamma* – so offensichtlich, dass sie leicht übersehen wird – besteht darin, dass sie sich mit dem Verhalten befassen, das von *sikkhamānās* und *bhikkhunīs* befolgt 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 man einen Verstoß eingesteht, 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, der sechste *garudhamma* wäre dafür gedacht gewesen, *bhikkhunīs* daran zu hindern einfach selbst die höhere Ordination durchzuführen. Gleichfalls wäre er dazu da, um zu verhindern, dass *sikkhamānās* nur von *bhikkhunīs* ordiniert würden ohne Miteinbeziehung der *bhikkhus*.

Jedoch ist der gleiche *garudhamma* keine Regel dafür, wie sich *bhikkhus* verhalten sollen. Es muss nicht besonders erwähnt werden, dass eine ziemlich große 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?”, *kathāham, bhante, imāsu sākiyanīsu paṭipajjāmī ti?*<sup>3</sup>

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 Mahāpajāpatī Gotamī nun nach der 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 verordne, dass die Durchführung der höheren Ordination von *bhikkhunīs* durch *bhikkhus* stattfindet”, *anujānāmi, bhikkhave, bhikkhūhi bhikkhuniyo upasampādetun ti*. Im Gegensatz zum *garudhamma* ist dies 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.

---

<sup>3</sup> B<sup>c</sup>, C<sup>c</sup> and S<sup>c</sup>: *sākiyānīsu*.

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 eindeutig berichtet, dass der Buddha sich an die *bhikkhus* wandte und festlegte, dass sie die *bhikkhunī* Ordination durchführen sollten. Nach kanonischem Bericht des Theravāda *Vinaya* 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 Anwärtnerinnen 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 Anwärtnerinnen 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, gemacht von den neuordinierten *bhikkhunīs* selbst: „Der Erhabene hat festgelegt, dass *bhikkhunīs* von *bhikkhus* ordiniert werden sollen“, *bhagavatā paññattaṃ, 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 Bedeutung der Bereitschaft der *bhikkhus*, die höhere Ordination zu gewähren wird auch durch eine Stelle im *Mahāvagga* (III.6) des *Vinaya* (Vin I 146) ersichtlich. Dieser Abschnitt erlaubt es einem *bhikkhu*, seinen Aufenthaltsort während der Regenzeit für bis zu sieben Tage 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 als das Problem der Befragung der Anwärtinnen auftrat, der Buddha eine weitere Vorschrift erließ. Laut dieser Regel können die *bhikkhus* eine *bhikkhunī* Ordination durchführen, auch wenn sich die Anwärtin 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 verordne 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 bhikkhunīsaṅghe visuddhāya  
bhikkhusaṅghe upasampadan ti.*<sup>4</sup>

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*, dass sie *bhikkhunīs* ohne diese Befragung ordinieren. Aus diesem Grund bezieht sich diese Regelung auf eine Anwärterin, die „sich vor der Gemeinschaft 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. Erst wurden *bhikkhus* durch die dreifache Zufluchtnahme ordiniert. Später wurden sie 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 Ganges 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 angeordnet hatte; *bhikkhus*, ich verordne die höhere Ordination durch eine Ankündigung und eine dreifache Feststellung,” *yā sā, bhikkhave, mayā tīhi saraṇagamanehi upasampadā anuññātā, tāhaṃ ajjatagge paṭikkhipāmi; anujānāmi, bhikkhave, ñatticatutthena*

<sup>4</sup>

B<sup>c</sup>: *bhikkhunīsaṅghe*, S<sup>c</sup>: *upasampādetun ti*.

*kammena upasampādetuṃ.*<sup>5</sup>

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 verordne 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”

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 *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, hat 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

---

<sup>5</sup> B<sup>e</sup>: *taṃ*, C<sup>e</sup> and S<sup>e</sup>: *upasampadaṃ*.

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 die erste muss nicht ungültig werden, um die Gültigkeit der zweiten zu garantieren. 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 Anwärterin 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 Anwärterinnen 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 Theravāda Traditionen durchführen könnte. In diesem Fall ist die anschließende Ordination dieser Anwärterinnen, 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 als Theravāda *bhikkhunī* Orden anerkannt zu werden.

## Abbreviations

(References are to the PTS edition)

B <sup>e</sup>	Burmese edition
C <sup>e</sup>	Ceylonese edition
Dīp	<i>Dīpavaṃsa</i>
DN	<i>Dīgha-nikāya</i>
E <sup>e</sup>	Pali Text Society edition
JBE	<i>Journal of Buddhist Ethics</i>
Kv-a	<i>Kathāvatthu-aṭṭhakathā</i>
S <sup>e</sup>	Siamese edition
Sp	<i>Samantapāsādikā</i>
Sv	<i>Sumaṅgalavilāsinī</i>
T	Taishō (CBETA)
Vin	<i>Vinaya</i>