

Zur einseitigen Bhikkhunī-Einweihung

vom Ehrw. Ṭhānissaro Bhikkhu
(übersetzt ins Deutsche von Samana Johann, 12.09.2015)

Englisches Original: [On Ordaining Bhikkhunis Unilaterally - a critic on Bhikkhu Anālayo's works](#)

EINLEITUNG

In einem Artikel, als "[On the Bhikkhunī Ordination Controversy](#) (Zur Bhikkhunī-Einweihungstreitigkeit)" betitelt, gab Bhikkhu Anālayo mehrere Punkte, im Bezug auf die Gültigkeit und Erwünschtheit, der Einweihung von Bhikkhunīs, in der Theravāda-Tradition, zur gegenwärtigen Zeit. Da der Artikel zu einem Teil darauf absieht, eine Position, die ich im "The Buddhist Monastic Code, volume two (BMC2)" einnahm, zu widerlegend, möchte ich die Argumente, die der Artikel, als Unterstützung für die Widerlegung nutzte, untersuchen.

Der Artikel besteht aus zwei Teilen, wobei der erste Teil die Gültigkeit, der Vorstöße Bhikkhunī-Einweihung aufleben zu lassen, und der zweite Teil, die Erwünschtheit dessen, betrachtet. Ich werde diese zwei Teile getrennt behandeln. Es werden jedoch ein paar grundlegende Prinzipien, welche die Frage der Bhikkhunī-Einweihung tragen, meiner gesamten Besprechung unterliegen. Für den Zweck der Klarheit und der Gewichtung, möchte ich diese im Vorlauf anführen.

Grundsätzliche Prinzipien

Vieles von Bhikkhu Anālayo Artikel, ist dazu gewidmet, darzustellen, daß der Buddha eine positive Haltung gegenüber der Einrichtung einer Bhikkhunī-Saṅgha hatte. Diese Frage ist jedoch ab vom Thema. Ganz klar hatte Buddha eine positive Haltung gegenüber dem Einrichten einer Bhikkhunī-Saṅgha. Es ist schwer sich vorzustellen, daß er diese gegen seinen Willen eingerichtet hätte. Die richtige Frage ist: Würde er eine positive Haltung gegenüber einer Wiedereinrichtung einer Bhikkhunī-Saṅgha haben, wenn diese asugestorben ist? Mit anderen Worten: Hätte er irgend jemandem anderen vertraut, sie aufleben zu lassen?

Der Buddha sprach nie direkt über diese Angelegenheit, aber wir können aus zwei Punkten in den Suttas und der Vinaya ableiten: Nein, er wäre mit so einem Unterfangen nicht einverstanden gewesen.

a) Der erste Punkt ist, daß da ganz und gar keine Regeln, oder selbst eine indirekte Andeutung, ist, um für die Wiederbelebung der Bhikkhu-Saṅgha zu versorgen, wenn diese ausstirbt. Wir wissen auch, daß der Buddha eine bevorzugende Haltung gegenüber der Bhikkhu-Saṅgha hatte, und das er deren sicheren Niedergang vorhersah (see Pr I.3), und so ist es nicht der Fall, daß ihm dieser Gedanke nie unter kam. Wenn er gewollt hätte, für ein Wiederbeleben zu versorgen, hätte er dies tun können. Aber er tat es nicht.

Warum, ist einfach zu verstehen: Das Training von Bhikkhus, ist nicht einfach eine Angelegenheit des Weitergebens von Infomationen. Es ist eine Lehrausbildung, in welcher der Student, mit einen geübten Mentor lebt, um mit dem täglichen Kontakt in Person, zu lernen, wie das Dhamma gelebt wird (siehe die Abläufe in Cv.VIII.11-12). Diese Einrichtung erlaubt auch dem Mentor, den auszubildenden Studenten, durchwegs zu beobachten und ihm Warnungen und Anleitungen, wenn diese angebracht sind, zu geben. Das kommune Leben der Saṅgha, versorgt auch mit der Möglichkeit für Senior-Bhikkhu, das Verhalten der Mentoren und deren Schüler zu beobachten, um sicher zu gehen, daß des Studentens Training, dem Standard entspricht. Und weiters gibt es für alle Studenten die Möglichkeit, sich miteinander bekannt zu machen, sodaß, wenn ein Streitfall in der Gemeinschaft aufkommt, sie einen guten Sinn dafür haben, wo dieser Zwist her kommt und wie er am effektivsten geschlichtet werden kann.

So die Bhikkhu-Saṅgha einmal ausgestorben ist, stirbt diese Lehrausbildungslinie ebenfalls aus und keine Menge an Information über das geschriebene Dhamma oder Vinaya, kann es wiederbeleben. Ein ehrgeiziger Bhikkhu der, Mangels dieser lebenden Tradition, versucht sein Wissen, über das Bhikkhu-Leben, aus Texten zu erlangen und im Einklang mit seinem eigenen Verständnis der Texte handelt, würde nicht als "trainiert" gelten. Auch wurde umgekehrt, kein Bhikkhu von ihm gelehrt werden. Dies scheint der vorrangige Grund zu sein, warum der Buddha keine Bereitstellung für ein Wiederherstellen der Bhikkhu-Saṅgha gab, obwohl er wußte, daß diese letztlich austerben wird.

Das selbe Prinzip ist für die Idee der Wiederherstellung der Bhikkhunī-Saṅgha anwendbar. Der Buddha legte keine Regeln, für das Wiederherstellen der Bhikkhunī-Saṅgha, wenn sie einmal ausgestorben ist, fest. Selbst wenn noch die Bhikkhunī-Saṅgha vorhanden ist, ist die lebende Tradition von trainierten Bhikkhunīs, die neue Bhikkhunī trainiert, tod. Und, so wie es der Fall, wenn die Bhikkhu-Saṅgha ausstirbt, wäre, würde eine ergeizige Bhikkhunī, die nach dem

Verschwinden der Bhikkhunī-Saṅgha, ihr Wissen über das Bhikkhunī-Leben aus Texten beziehen wurde und sich im Einklang mit ihrem Verständnis verhalten würde, nicht als "trainiert" gelten. Auch wurde umgekehrt, keine Bhikkhunī von ihr gelehrt werden. Zur selben Zeit, können Bhikkhus, neuen Bhikkhunī, diese Art des Trainings, daß sie benötigen, nicht geben, da die Regeln der Bhikkhus es verbieten, zusammen mit Bhikkhunīs zu leben. Neue Bhikkhunīs sind daher mit der Aussicht des Lernens von Büchern, oder von untrainierten Senior-Bhikkhunīs, konfrontiert.

Wie könnte der Buddha damit einverstanden gewesen sein, daß so etwas in seinem Namen gemacht wird? Es ist kein Akt des Mitgeföhl gegenüber den Senior-Bhikkhunīs, die schlechtes Kamma erzeugen, indem sie lehren, ohne dafür qualifiziert zu sein; es ist kein Akt des Mitgeföhls für Junior-Bhikkhunīs, die das Beispiel, gegeben von unqualifizierten Lehrern, aufsaugen; auch ist es kein Akt des Mitgeföhls gegenüber der Welt, es zum Gegenstand von Lehrern zu machen, die einen falschen Eindruck geben, wie eine wahre Bhikkhunī, das Dhamma in Wort und Tat verkörpern sollte.

b) Der zweite Punkt: Wie wir sehen, argumentiert Bhikkhu Anālayo, daß unsere derzeitige Situation, ähnlich dessen ist, was hoch kam, als die Bhikkhunī-Saṅgha zum ersten Mal begann und da nicht genügend trainierte Bhikkhunīs waren, um andere Bhikkhunīs einzuweißen. Weil der Buddha den Bhikkhus erlaubte, eigenmächtig Bhikkhunī einzuweißen, argumentiert Bhikkhu Anālayo, daß die selbe Erlaubnis nun auch passen muß. So sollten sich Gemeinschaften von Bhikkhus, aus eine Art, um die Bhikkhunī-Saṅgha wiederherzustellen, qualifiziert fühlen, Bhikkhunīs einseitig einzuweißen. Wie auch immer fehlen der derzeitigen Situation zwei wichtige Faktoren, die damals existierten: der Buddha und das Wahre Dhamma.

Die Tatsache, daß der Buddha nicht mehr am Leben ist, wird weitgehend anerkannt, aber das Verschwinden des Wahren Dhammas, wird es nicht. Doch, wie es SN16:13 klar macht, ist, aus des Buddhas Sicht, dieses genau was passiert ist. Nun, so wie das Sutta erklärt, bedeutet das Verschwinden des Wahren Dhammas ganz und gar nicht, daß da keinerlei Dhamma mehr ist, sondern, daß ein gefälschtes Dhamma aufgekommen ist und im Wettkampf steht: Denkt man, zum Beispiel an des Prajñā-pāramitā (Perfection von Weisheit) Sūtras Lehren über das Nichtaufkommen von Dhammas und die vielen gefälschten Versionen von Dhamma, die als Ergebnis daraus, aufgekommen sind. Denke man auch an all die

verschiedenen Versionen der Vinaya, die entweder als lebende Gemeinschaften in Asien überlebt haben, oder deren Texte ausgegraben wurden. Und wie in des Suttas Abbild zeigt, macht alleine die Existenz von gefälschtem Geld, Leute gegenüber echtem Geld unsicher, macht die Existenz von gefälschtem Dhamma, Leute unsicher gegenüber dem echten Dhamma.

Dieser Punkt hat eine wichtige Botschaft im Bezug auf die Zweckmäßigkeit, eine Bhikkhunī-Saṅgha, zu diesem Zeitpunkt zu starten. Als der Buddha noch am Leben war und das Wahre Dhamma noch nicht verschwunden war, war seine Autorität ausreichend, um eine Bhikkhunī-Saṅgha auf feste Gründung zu bekommen, trotzdem die Bhikkhunīs nicht direkt unter seiner Anwesenheit und Führung, oder der direkten Anwesenheit und Führung der Bhikkhus leben konnten. Aber der Buddha ist ins Parinibbāna fortgeschritten und keine Version des Dhammas ist generell akzeptiert, die Autorität des Wahren Dhammas zu haben.

Die Bestrebungen eine Bhikkhunī-Saṅgha wiederzubeleben, selbst, sind eine Darstellung des letzten Punktes. Gelehrte, die für eine Wiederherstellung der Theravāda-Bhikkhunī-Saṅgha argumentieren, zitieren aus den Kanons der vielen Nicht-Theravāda-Traditionen, um die Abschnitte des Pāli-Kanons anzuzweifeln, die solch einem Aufleben im Wege stehen und verwenden oft beide, die Pāli- und die Nicht-Pāli-Abschnitte ausserhalb ihres Zusammenhangs, oder weisen, hier wieder, beide, Pāli- und die Nicht-Pāli-Quellen ab, die den Argumenten, die sie machen wollen, entgegen stehen. Dies hat den anwachsenden Effekt, nicht nur Theravāda, sondern alle buddhistischen Traditionen, in Frage zu stellen und machen die Wahl, was als Dhamma zählt, einfach zu einer Sache des persönlichen Vorzugs, oder die der eigenen kulturellen Norm. In einer gut trainierten Gemeinschaft, kann diese Tendenz, durch das Leben mit einem gutausbildeten Lehrer, entgegengewirkt werden, aber in einer Gemeinde ohne solchen Lehrer, und diese würde alle gegenwärtigen Bhikkhunī-Gemeinschaften einschließen, ist da ganz und gar nichts, um diese Tendenz zu prüfen. Ohne einem einzigen, klaren und autoritären Wahren Dhamma, um die wiederbelebte Bhikkhunī-Saṅgha zu führen, kann sie nicht solide vom Start kommen. Und hier nochmal, eine armseelig trainierte Bhikkhunī-Saṅgha, auf einem fraglichen Dhamma gegründet, zu etabliere, ist für niemanden ein Akt des Mitgefühls. Anstelle mit einem Umfeld, dienlich dem Erlangen der noblen Erlangungen, aufzuwarten, würde es Hindernisse in ihre Wege stellen.

Weiters, angenommen wir leben in einer Periode, in der das Wahre Dhamma mit

einem gefälschtem Dhamma coexistieren muß, müssen wir besonders achtsam sein, unsere eigenen Gründe für das Wählen des einen Dhammas gegenüber dem anderen, zu untersuchen, unsere eigenen Motive wieder und wieder prüfen, um sicher zu gehen, daß diese ehrlich und aufrichtig sind. Wenn wir mit unserem besten Unternehmungen, der ehrlichen Erwägung, herausgefunden haben, was als eine lebende Tradition des Wahren Dhammas erscheint, müssen wir es davor schützen, mit anderem von Außen, vermischt zu werden und dies zum Zwecke der eigenen Praxis und für jene, die danach kommen werden. Dies bedeutet, nicht zu erlauben, daß fremde Werte die Wege betreten, wie wir Dhamma und Vinaya, das die Basis für unser Training ist, auslegen.

Um sich damit Bhikkhu Anālayo Artikel zuzuwenden:

DER ARTIKEL: ERSTER TEIL

Die Besprechung im ersten Teil des Artikels zentriert sich um den relativen Status der drei Regeln, die sich mit der Bhikkhunī-Einweihung, gegeben im Cillavagga, welches angibt, daß diese in folgender Reihenfolge verkündet wurden, befassen. Zuerst ist da die Aussage, über das Prinzip der sechs Garudhammas, oder die Regel über Respekt.

a) "Nur wenn ein weiblicher Auszubildende, die sechs Übungsregeln für zwei Jahre geübt hat, kann sie um Annahme [volle Einweihung], von beiden Saṅghas, bitten. Diese Regeln soll geehrt, respektiert, verehrt, niemals zu übertreten sein, so lange sie lebt." - Cv.X.1.4

Dann sind da zwei Regeln, speziell formuliert, um die Einweihung von Bhikkhunīs abzudecken: Die erste würde als Erwiderung auf eine Frage von Mahāpajāpatī, wie Bhikkhunīs eingeweiht werden könnten, formuliert, gegeben, daß da keine Bhikkhunī Saṅgha war, sie im Einklang mit den sechs Regeln des Respektes einzuweihen. Des Buddhas Regel:

b) "Ich erlaube, daß Bhikkhunīs volle Annahme durch Bhikkhus gegeben wird." — Cv.X.2.1

Später, als der Ablauf der Annahme begann, peinliche Fragen zu beinhalten und weibliche Anwärter zu beschämt waren, diese in der Anwesenheit von Bhikkhus zu

beantworten, formulierte Buddha diese Regel:

c) "Ich erlaube, daß jemanden, dem auf einer Seite volle Annahme gegeben wurde und (von den 24 hinderlichen Faktoren) gereinigt in der Bhikkhunī Saṅgha ist, volle Annahme in der Bhikkhu-Saṅgha gegeben wird." — Cv.X.17.2

Vorangegangenes

Im BMC 2, argumentierte ich: weil die Formulierung Regel in Cv.X.17.2 ein Nachbesserung der Regel in Cv.X.2.1 ist, sie automatisch die Regel in Cv.X.2.1 widerruft. Dies ist im Einklang mit den Prinzipien, die durchwegs in der Vinaya beobachtet werden können, und zwar, daß, wenn eine Regel die nachgebessert wurde, alle früheren Formulierungen der Regel automatisch außer Kraft gesetzt sind. Mit anderen Worten, ist die Regel, die einer Bhikkhu Saṅgha einseitiges einweihen von Bhikkhunīs, nicht länger in Kraft.

Bhikkhu Anālayo schlägt vor, diese Stellung abzulehnen, doch zuvor gibt er einige Anmerkungen über die Vorgehensweise, die er für seine Zurückweisung benutzen wird. Danach setzt er fort sein Verständnis darüber, wie die Regeln in der Vinaya, als ganzes, ausgelegt werden sollten, auszuführen. Erst dann, geht er in seine Argumentation weiter. Beides, seine Vorgehensweise und sein generelles Verständnis der Vinaya, versorgen mit dem notwendigen Fundament, für seine Argumentation und weil beide Punkte Fragen aufwerfen, werde ich diese zuerst bemühen müssen.

Rechtliches Lesen vs. Geschichtskritisches Lesen

Im Ausführen seine Vorgehensweise bemerkt Bhikkhu Anālayo, daß er sich im ersten Teil des Artikels an das "rechtliche Lesen" halten wird, gegensätzlich dem "geschichtskritischen Lesen", dessen er sich im zweiten Teil anzunehmen versucht. Er zeichnet eine klare Linie zwischen den beiden Arten des Lesens der Texte heraus und erklärt diesen Unterschied auf diese Weise:

"Ein rechtliches Lesen bemüht sich, die rechtlichen Verwicklungen zu verstehen, ein geschichtskritisches Lesen, nimmt sich an, die Geschichte, durch vergleichendes Studieren, zu rekonstruieren. Beide Arten des Lesens haben deren passenden Platz und Wert, abhängig von den Umständen und einzelne eigene

Ziel, im Lesen der Vinaya.“

Er erklärt nicht, welches Ziel im Einzelnen angemessen, von diesen zwei Arten des Lesens, gedient sein würde, doch breitet sein Konzept des “rechtlichen Lesens” mit diesen Worten aus:

“Der erste Teil des gegenständigen Artikels werde ich die rechtliche Frage untersuchen, und meine Besprechung daher durchwegs, einzig auf die Beschreibungen, die in der Theravada-Vinaya wiedergegeben sind, basieren, ungeachtet der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit oder Gegensatz, dieser Beschreibung.“

Seine Behauptung, daß die Angelegenheiten der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit, im Bezug auf dieses Lesen, nicht relevant sind, ist besonderes wichtig hier, denn er hat in anderen Artikeln, wie etwa in “Women’s Renunciation in Early Buddhism: The Four Assemblies and the Foundation of the Order of Nuns (Der Frauens Fortschreiten im Frühen Buddhismus: Die Vier Versammlungen und das Fundament des Ordens der Nonnen)”, argumentiert, daß die Garudhammas, wahrscheinlich erst viel später, als Mahāpajāpatī’s Einweihung, formuliert wurden, und das der kanonischen Ausführung, zu ihrer Einweihung, nicht getraut werden kann. Hier jedoch, so wir sehen werden, benötigt sein Argument, im ersten Teil seines Artikels, unbedingt die Akzeptanz der kanonischen Aussage, daß die Garudhammas vor den anderen Regeln zur Bhikkhunī-Einweihung, formuliert wurden. Wenn er nicht die Regeln der Besprechung für den ersten Teil seines Artikels bestimmt hätte, wie das Ausnehmen von des Kanons geschichtlicher Richtigkeit, könnte sein früherer Standpunkt, dem er nicht entsagt hat, gegen seine Argumente hier verwendet werden.

Dennoch, entgegen seiner Anstrengung, das Feld der Abhandlung hier einzuschränken, werde ich weiter unten zeigen, daß selbst wenn wie des Kanons Chronologie als autoritär akzeptieren, was nur in der Abwesenheit jeglicher eindeutiger Hinweise dagegen, richtig ist, daß Bhikkhu Anālayo Argument, im ersten Teil, dennoch nicht hält.

Vinaya als ein Fallrecht?

Bhikkhu Anālayo beginnt sein rechtliches Lesen, die Regeln die Bhikkhunī-Einweihung betreffend, mit einem generellen Prinzip, wie man die Regeln in der

Vinaya interpretiert: "Vinaya ist im Prinzip ein Fallrecht. Die verschiedenen Regeln wurden, entsprechend der Vinaya, von dem Buddha, als eine Erwiderung zu einer bestimmten Situation verlautbart (die einzige Ausnahme sind die Garudhammas). Wie es mit jedem Fallrecht ist, ist eine Untersuchung seines erzählerischen Zusammenhangs, für ein Studium der Gültigkeit einer einzelnen Regelung, notwendig. Dieser erzählerische Kontext, unabhängig von seiner geschichtlichen Richtigkeit, legt die rechtliche Anwendbarkeit der betrachteten Regel fest."

Dies ist schlicht unwahr: im Bezug auf die Vinaya, wie im Bezug zur Verkündung der Garudhammas.

Zum Ersten, ist ein Fehler zu sagen, daß Vinaya prinzipiell ein Fallrecht ist. "Fallrecht", ist eine Begriff, der dazu entwickelt wurde, einen bestimmten Weg, den das Gesetz im Westen entwickelt hat, zu beschreiben, in dem die Autorität, um Gesetze einzurichten, in gewisser Willkürlichkeit, in verschiedene Arten von Institutionen, wie etwa legislative Obrigkeiten, Richter und Verwalter, auf verschiedene Weise, aufgeteilt ist. Zum Beispiel schreibt und verkündet, die legislative Obrigkeit, Statuten. Dies wird Statuten-Recht genannt.

Richter, wenn sie ein Urteil über einen einzelnen Gerichtsfall sprechen, der mit Angelegenheiten umgeht, für welche keine legislative Obrigkeit ein Statuts festgelegt hat, treffen ihre Entscheidungen, indem sie sich an generelle Prinzipien von Recht und Fairis halten. Diese Entscheidungen und rechtliche Prinzipien, richten Präzedenzfälle ein, die spätere Rechtsfälle generell daran binden, in selber Weise, wie in ähnlichen Fällen zu entscheiden. Im Verlauf der Zeit, werden rechtliche Prinzipien im Herausarbeiten dieser aus den gesammelten Entscheidungen von vielen Urteilen, eingerichtet. Dieses System der Bindung an Präzedenzfälle, bekannt als "Grundsatz der Bindung an Vorentscheidungen", zusammen mit einem Körper an rechtlichen Prinzipien, die daraus aufkommen, ist als Fallrecht bekannt.

Der exekutive Zweig der Regierung, wenn durch Statuten gefordert, eine bestimmte Pflicht auszutragen, wird administrative Abläufe einrichten, um dies zu tun. Dies ist das Verwaltungsrecht. Abhängig davon, wie der Staat organisiert ist, haben diese verschiedenen Quellen von Gesetzen, unterschiedliche Gewichtung und Autorität und die Gesetze und Präzedenzen, werden auf verschiedene Weise behandelt.

In der Vinaya, jedoch, gibt es nur eine Autorität für das Einrichten von Regeln: der Buddha. Und wenn wir die verschiedenen Wege betrachten, wie er Regeln einrichtete, sehen wir, daß er auf allen drei Ebenen argierte: verkünden von Statuten, Fälle aburteilen und administrative Abläufe festlegen. Weil der Buddha als ein Gesetzgeber, Richter und Administrator in einem handelte, bedeutet dies, daß die Regeln in der Vinaya, nicht nach der Art der Obrigkeit, die sie verkündet hat, klassifiziert werden können.

Es bedeutet auch, daß der Buddha, wenn wir ihn in Begriffen von westlicher Weltanschauung betrachten, viele Rollen zur gleichen Zeit annehmen konnte. Zum Beispiel, wenn er als Administrator agierte, Abläufe festlegte, ist da keinerlei klare Linie, um seine statutenartigen von administrativartigen Regeln zu unterscheiden. Sie alle haben die selbe Kraft. Wenn als Richter argierend, urteilt er nicht nur bestimmte Fälle, spricht Strafen für bestimmte Einzelpersonen, im Einklang mit bereits existierenden Statuten aus (dies ist die Rolle von Richtern im Westen, wenn Statuten passen), sondern etabliert auch Regeln, in nicht personenbezogenen Begriffen, um seine Beurteilung in neue Gebiete zu erweitern, über die Fakten der unmittelbaren Fälle hinaus. Im westlichen Recht, würden diese Regeln Dikta genannt werden. Weil Richter im westlichen Recht, nicht die selbe legislative Autorität wie Gesetzgeber haben, haben deren Dikta keinerlei bindende Autorität als Präzedenz.

Da gibt es ein allgemeines Missverständnis, daß aufgrund dessen, daß Buddha die Vinaya-Regeln als Erwidern auf einzelne Fälle und Vorkommnisse eingerichtet hat, die Vinaya als ein Fallrecht zu betrachten wäre. Doch dies liegt daran, zu verstehen, was "Fallrecht" bedeutet. Selbst in westlichen Recht, wird es nicht zu einem Fallrecht, weil ein Gesetz als Entgegnung zu einem bestimmten Fall eingerichtet wird. Gesetzgeber verlautbaren auch Statuten als Entgegnung zu bestimmten Fällen. Zum Beispiel, wenn ein hochrangiger Regierungsbeamter erschossen wird, und in der Nachwirkung dieser Schießerei, der Gesetzgeber ein Gesetz zur Kontrolle des Verkaufs von Schießwaffen verabschiedet. Der Gesetzgeber entscheidet nicht über die Schuld oder Unschuld, des Tatverdächtiger in der Schießerei, er versucht einfach vor ähnlichen Situationen in der Zukunft zu schützen. Wenn gleichzeitig, das Gesetz ist so formuliert, daß es für den Verkauf aller Schießwaffen paßt, eine Person, die eine Waffe in Missachtung des Gesetzes kauft, um seine Frau zu erschießen, nun behaupten, das diese Gesetz nicht zu ihm paßt, da das Gesetz als Erwidern auf den Kauf mit der Absicht einen weiteren Staatsbeamten zu erschießen, geschrieben wurde.

Der veranlassende Fall spielt keinerlei ausschlaggebende Rolle, in der Auslegung des Gesetzes.

So ist es eine riskante Sache, sich an Konzepte zu halten, die aus dem westlichen Recht stammen, um zu erklären, wie die Vinaya auszulegen und zu verstehen ist. Die Weltanschauungen sind zu unterschiedlich, um es zu erlauben, Prinzipien aus dem westlichen Gesetz, großangelegt den Vinaya-Regeln zuzuschreiben. Letztlich ist die Vinaya ein Set aus Regeln, übernommen von einer Gemeinschaft von Leuten, die freiwillig teilnehmen, ungleich einer Zivilgesellschaft, und einzig der Buddha hatte die Autorität Regeln zu verkünden und aufzuheben (siehe die Ursprungsgeschichte zu Nissaggiya Pācittiya 15), ungleich einer Zivilgesellschaft, wo Rechtsobrigkeiten anhalten können, Gesetze unbestimmt zu verändern.

Wenn wir die Muster, die tatsächlich durch die Vinaya gesetzt sind, betrachten, können wir vier augenscheinliche Gründe erkennen, warum es ein Fehler ist zu sagen, daß des Vinayas Gesetzmäßigkeit ein Fallrecht ist.

1) Das Sutta Vibhaṅga, die Regeln des Pāṭimokkha erklärend, führt unter jeder Regel an, daß die Strafe, festgelegt durch die Regel im Pāṭimokkha, nicht für den ursprünglichen Misstäter anzuwenden ist. Statt dessen ist es nur für zukünftige Fälle vorgesehen, für alle Bhikkhus und/oder Bhikkhunīs, von diesem Zeitpunkt an. Wenn wir einen Vergleich mit westlichen Rechtsbegriffen machen, folgt dies dem Muster des Statuten-Rechts und nicht dem Fallrecht.

2) Die Khandhakas, im Abschnitt zu Disziplinarabwicklungen (Cv.1; Mv.IX), enthalten ein paar Fälle, in denen Buddha eine Bestrafung schuf und sie einem (mehreren) Bhikkhu(s), deren Verhalten die Bestrafung anstiftete, auferlegte. Doch in allen, außer zwei dieser Fälle, wird seinem Urteilen mit einer langen Erklärung gefolgt, in unpersönlichen Begriffen ausgedrückt, andere mögliche Situationen, welche die selbe Abwicklung auferlegen können, definierend, wie sich der (die) Bhikkhu(s) verhalten sollten, über die diese verhängt wurde, usw. In vielen Bereichen, hat die Situation, in der die Abwicklung verhängt werden kann, wenig Beziehung zum anstiftenden Fall. Sehe man, zu Beispiel, die Liste der möglichen Umstände für das Verhängen einer Zensur über einen Bhikkhu (Cv.I) ein. Viele davon haben wenig mit dem ursprünglichen Fall gemeinsam. All dieses folgt dem Muster eines Statuten- und Verwaltungsrechts und nicht dem eines Fallrechts.

Selbst die zwei Ausnahmen zu diesem Muster, gleichen nicht dem Fallrecht. Da sind die Brahma-Bestrafungen, verhängt über Channa (DN 16; Cv.XI.1.12; Cv.XI.1.15), und die Informationsabwicklung, verhängt über Devadatta (Cv.VII.3.1–3). In keiner der Instanzen, versorgt der Buddha mit Regeln oder Prinzipien, wie diese Disziplinarabwicklung wohl in anderen Situationen anzuwenden wären. In diesem Sinne, mag seine Bestrafung einer Präzidenz für ein Fallrecht ähnlich sein. Aber in keinem der Fälle, schlägt der Kanon oder die Kommentare vor, dass diese Disziplinarhandlung tatsächlich als Präzidenzfall, für zukünftige Entscheidungen der Saṅgha, Verwendung finden sollen. Das bedeutet, dass selbst die zwei abweichenden Urteile, welche, (mögen sie zum Thema gemacht werden) die naheliegendsten Ähnlichkeiten in der Vinaya, zum westlichen Konzept des Fallrechtes, sind, keine Tradition ähnlich zum Fallrecht, das um sie errichtet wird, hat.

3) Die Vinaya versorgt mit keiner Grundlage für das Prinzip für "Grundsatz der Bindung an Vorentscheidungen", oder bindende Präzidenzen, dem Hauptprinzip eines Systems des Fallrechtes. Wenn es so wäre, würden Vinaya-Ausleger daran gebunden sein, den Entscheidungen früherer Vinaya-Experten zu folgen, was zu einer Weiterentwicklung und einer Ausdehnung der Vinaya, wie dem Einrichten von neuen Vinaya-Regeln, führt. Tatsächlich wurde das Prinzip des Folgens eines Lehrers, ohne Bezug auf die original, Vinaya im Zweiten Konzil (Cv.XII), abgelehnt.

Entgegen einem Richter im Falle einer Fallrecht-Tradition, arbeitet ein Vinayaexperte nicht ohne einem Körper von eingerichteten Statuten. Die Regeln, welche gleich den Statuten sind, sind da. Des Vinaya-Expertens Rolle ist einfach zu entscheiden, wie diese Regeln im einzelnen Fall anzuwenden sind. Seine Entscheidung kann in keinem Fall die Regel aufheben, oder neue schaffen. Dies ist ähnlich der Rolle eines Richters, wo ein Körper von statutlichen Gesetzen vorhanden ist.

Der Status der Ursprungsgeschichten

Besser als fortzusetzen darauf sitzen zu bleiben, wie die Vinaya im Einklang mit westlichen Rechtstheorien interpretiert werden kann, würde eine fruchvollere Linie der Ermittlung sein, nachzusehen, ob die Vinaya selbst dem Prinzip folgt, daß Bhikkhu Anālayo versucht aus der Charakterisierung der Vinaya als Fallrecht, herauszuzeichnen: d.h. "erzählerische Kontext, unabhängig von seiner geschichtlichen Richtigkeit, legt die rechtliche Anwendbarkeit der betrachteten

Regel fest." In einfacher Sprache sagt er, daß die Ursprungsgeschichte, welche das Geschehnis erklärt, das bis zu der Regel führt, die Art der Auslegung und Anwendung der Regel, bestimmt.

Die Frage ist: Folgt die Vinaya selbst diesem Prinzip, als ein universelles Prinzip, im Auslegen der Regeln? Die Antwort ist: Nein.

Auch wenn jede Regel eine Ursprungsgeschichte hat, die das Geschehnis beschreibt, welches zur Verkündung der Regel führte, ist es für die Ursprungsgeschichte selten, als der Bestimmende Faktor, für die Erklärung, wie eine Regeln anzuwenden ist, handeln zu können. In den meisten Fällen, gibt das erklärende Material im Kanon keine Material von der Ursprungsgeschichte an. Anstelle wenden die Erklärungen die Regel zu Situationen an, beschreiben in unpersönlichen Begriffen, weit weg des Falles, den die Ursprungsgeschichte beschreibt. Die erste Regel im Pāṭimokkha, Pārājika 1, ist ein typisches Beispiel. Dies ist die Regel, die Geschlechtsverkehr verbietet. Trotzdem die Ursprungsgeschichten nur heterosexuellen Geschlechtsverkehr beschreiben, macht das erklärende Material im Sutta Vibhaṅga klar, daß diese Regel zu allen Arten des Verkehrs, anal, oral und genital, wie heterosexuell oder nicht, anzuwenden ist.

In den seltenen Fällen, wie etwas solchen von Pācittiya 12, wo das Sutta Vibhaṅga, Abschnitte aus dem Geschichten, für seine Erklärung der Regel, zitiert, geht es weit über die Ursprungsgeschichte hinaus, detaillierend, in unpersönlichen Begriffen, die möglichen Gegebenheiten, in der die Regel anzuwenden ist oder nicht, beschreibend. Ähnlich, wie oben bemerkt, sind die Khandhakas nicht an die Ursprungsgeschichten gebunden, wenn sie festlegen, wie die Regeln, die sie enthält, anzuwenden sind. So ist da keine Grundlage zu sagen, daß es ein universelles Prinzip der Vinaya ist, aus der Ursprungsgeschichte die rechtliche Anwendbarkeit einer Regel zu bestimmen. Da sind selbst Fälle, wo die Regel den angeführten Anlaß in der Ursprungsgeschichte nicht berührt. Die Ursprungsgeschichte zu Pārājika 4 erzählt, zum Beispiel, von Bhikkhus die flasche Behauptungen über anderer übermenschlicher Zustände machten, in der Hoffnung das sie Nahrung bekommen, welche diese dann teilen würden. Der Buddha kritisierte deren Handlung in der Geschichte scharf. Die Regel, die er formulierte, jedoch, verbietet Bhikkhus schlicht, falsche Behauptungen im Bezug auf deren eigene übermenschlichen Zustände zu machen, etwas, daß keiner der Bhikkhus in der Ursprungsgeschichte machte. Weder die Regel, noch seine

Auslegung im Sutta Vibhaṅga, bemerken den Fall von Bhikkhus, die Behauptungen über die Erlangungen anderer machen.

Ähnlich mit Pācittiya 8, welches wahre Behauptungen über übermenschliche Zustände, gegenüber nichteingeweihten Personen zu machen, abdeckt. Auch hier machten die Bhikkhus, in der Ursprungsgeschichte, Behauptungen über die übermenschlichen Erlangungen von anderen an Hauhälter, doch die Regel verbietet einfach die Handlung, eine richtige Behauptung solch eines Zustandes, gegenüber uneingeweihten Personen zu machen, ohne darauf einzugehen, ob es Behauptungen über eigene oder der Erlangungen von anderen, verbietet. Dann führt die Untersuchung der Regel, wie im Sutta Vibhaṅga entwickelt, schlicht Fälle an, in denen ein Bhikkhu Behauptungen über seine eigenen wahren Erlangungen macht. Das Ereignis in der Ursprungsgeschichte, daß Bhikkhus eine wahre Behauptung über die Erlangungen anderer machen, sind weder erwähnt, noch sind sie in den späteren Kommentaren zu der Regel angeführt.

Der Umstand, daß das Sutta Vibhaṅga, der Ursprungsgeschichte, keine bestimmende Rolle in der Auslegung der Regel gibt, wird noch deutlicher in Nissaggiya Pācittiya 4 gezeigt. Die Ursprungsgeschichte erzählt von einem Bhikkhu, der auf die Genitalien eine Bhikkhunī, die seine frühere Frau ist, starrt, ejakuliert und seine Robe benässt. Er bittet sie um etwas Wasser, um die Robe zu waschen und sie bietet Anstelle an, sie selbst zu waschen. Dieses Ereignis wird dann dem Buddha berichtet, der den Bhikkhu fragte, ob er die Bhikkhunī dazu brachte, die Robe zu waschen, und er gestand, daß er es tat. Der Buddha formulierte dann die Regel, die es einem Bhikkhu verbietet, eine Bhikkhunī, die nicht verwandt mit ihm ist (d.h. Blutsverwandt) dazu zu bringen, seine benutzte Robe zu waschen.

Doch die Nichtvergehensklauseln im Sutta Vibhaṅga, zu dieser Regel, führt ausdrücklich an, daß es kein Vergehen für einen Bhikkhu ist, wenn eine nichtverwandte Bhikkhunī seine Robe wäscht, ohne dazu angehalten worden zu sein. Nun, nirgend wo in der Ursprungsgeschichte, forderte der fehlverhaltende Bhikkhu die Bhikkhunī tatsächlich auf, die Robe zu waschen. Sie wusch sie, nachdem sie sich selbst angeboten hatte, ohne dies gesagt bekommen zu haben. So ist die Nichtvergehensklausel ganz und gar nicht in der Ursprungsgeschichte zu finden. Weiters behaupten die Kommentare, daß die Erlaubnis in der Nichtvergehensklausel, nicht nur Fälle abdeckt, in denen eine Bhikkhunī eines Bhikkhus benutzte Robe, ohne das er etwas sagt, wäscht, sondern auch Fälle, in denen sie es zu waschen anbietet, und er ein explizites Einverständnis gibt. Mit

anderen Worten, als die Regel letztlich im Sutta Vibhaṅga und den Kommentaren erklärt wurde, wurde die Ursprungsgeschichte, in keiner Weise, als eine Anleitung für deren Auslegung, herangezogen. Der Abschnitt der in der Ursprungsgeschichte, des Bhikkhus Handlung, als einen Ablauf eine nichtverwandte Bhikkhunī dazu zu bekommen seine Robe zu waschen, beschreibt, wurde ignoriert. Als Ergebnis wurde die Regel in einer Art ausgelegt, die für diese Fall nicht zum Geschehnis in der Ursprungsgeschichte paßt.

Dies zeigt, daß die Tradition, mit dem Kanon selbst beginnend, die Ursprungsgeschichten nicht als bestimmenden Faktor, in der Auslegung der Regel, ansehen.

So paßt Bhikkhu Anālayo Behauptung: "Wie es mit jedem Fallrecht ist, ist eine Untersuchung seines erzählerischen Zusammenhangs... notwendig... legt [dieses] die rechtliche Anwendbarkeit der betrachteten Regel fest", nicht zur Vinaya. Wie die oberen Beispiele klar machen, ist das Gegenteil wahr: Es würde nicht im Einklang mit der Vinayas eigenen Prinzipien sein, den erzählerischen Zusammenhang der Ursprungsgeschichte, dafür bestimmend zu machen, wie die Regeln auszulegen sind. Die einzige auslegende Rolle, welche die Tradition durchwegs der Ursprungsgeschichten Geschehnissen zugeschrieben hat, ist nicht wie die Regel ausgelegt werden soll, sondern ob die Regel immer noch in Kraft ist. Wenn es da unterschiedliche Versionen einer einzelnen Regel gibt, macht die Ursprungsgeschichte klar, welche Version(en) früher waren und welche später dazu kamen. In jedem Fall wird die frühere Regel aufgehoben und durch eine spätere Version ersetzt, und, wenn nicht in der letzten Version anders ausgerichtet, sind die vorhergehenden Versionen nicht mehr in Kraft.

Das Argument

Wie auch immer behauptet Bhikkhu Anālayo, daß die Ursprungsgeschichten zu Cv.X.1.4, Cv.X.2.1, und Cv.X.17.2 bestimmen, wie diese Regeln auszulegen sind. Und, direkt gegensätzlich seiner Stellung, die er in einem anderen Artikel anführte, behauptet er in diesem Artikel, daß wir die Theravāda Vinaya beim Wort nehmen, und das die Prinzipien, die in Cv.X.1.4 eingerichtet wurden, vor den Regeln der anderen zwei, formuliert wurden. Entsprechend seiner Auslegung hier, gibt Cv.X.1.4 die generellen Prinzipien, wie das sechste Garudhamma, aus, sodaß Bhikkhunīs die Annahme (upasampadā) in beiden Saṅghas erhalten sollen. Cv.X.2.1 wurde formuliert, als da keine Bhikkhunīs waren. So behauptet er, wenn wir den

erzählerischen Kontext nutzen, um die Anwendbarkeit der Regel zu bestimmen, müssen wir diese Regeln, als zeigend, wie das Prinzip für alle Zeiten, in denen es keine Bhikkhunī-Saṅgha, anzuwenden ist, um Annahme zu geben, betrachten: Eine Bhikkhu-Saṅgha möge die Bhikkhunīs einseitig einweihen. Cv.X.17.2 wurde formuliert, als da eine Bhikkhunī-Saṅgha war, und so wieder, entsprechend Bhikkhu Anālayo, wenn wir den erzählerischen Kontext nutzen, um die Anwendbarkeit der Regel zu bestimmen, müssen wir diese Regel, als anzeigend, wie dieses Prinzip zu jeder Zeit, in der es eine Bhikkhunī-Saṅgha gibt, anzuwenden ist, betrachten: Eine Bhikkhu Saṅgha mag Bhikkhunīs nur dann einweihen, nachdem die Bhikkhunīs in einer Bhikkhunī Saṅgha eingeweiht wurden. So, entgegen dem Prinzip, daß sonst überall in der Vinaya beobachtet werden kann, wo eine abgeänderte Regel die frühere Version der Regel ersetzt, zieht Bhikkhu Anālayo den Schluß, daß Cv.X.17.2 kein Ersatz von Cv.X.2.1 ist. Stattdessen ist Cv.X.2.1 (die Regel für einseitige Einweihung), eine Aufweichung von Cv.X.2.1, gedacht dafür, in Situationen angewendet zu werden, wo keine Bhikkhunī-Saṅgha vorhanden ist, um neue Bhikkhunīs einzuweihen. In diesem Text ist Cv.X.17.2 (die Regel für die Doppeleinweihung), einfach eine Aussage, wie vorzugehen ist, wenn da eine Bhikkhunī-Saṅgha besteht und war nicht dazu gemeint Cv.X.2.1 zu ersetzen.

So zieht Bhikkhu Anālayo, in diesem Text den Schluß, daß Cv.X.2.1 immer noch in Kraft ist, Bhikkhus erlaubt Bhikkhunīs einseitig einzuweihen um so die Bhikkhunī Saṅgha wiederzubeleben, wenn sie ausgestorben ist.

Doch dieser Text, wie ich oben gezeigt habe, führt einen fremden Standard für die Auslegung von Regeln ein und ignoriert ein Prinzip, daß durchwegs in der Vinaya zu beobachten ist. Zur selben Zeit, versagt es, zwei spezifische Parallelen in der Vinaya selbst zu sehen, die zeigen, wie Buddha selbst, ähnliche Fälle handhabte.

Des Buddhas gesetzgebende Prinzipien: Der Status der Garudhammas. Die erste Parallele betrifft alle acht Garudhammas. Bhikkhu Anālayo beobachtet richtig, daß die Garudhammas Prinzipien festlegen. Keine dieser hat den Status einer Übungsregel (sikkhāpada). Dieser Punkt wird mit der Tatsache gezeigt, daß Buddha, im ersten Fall, in dem eine Bhikkhunī sich einem Verhalten widmete, daß gegen irgend eines der Garudhammas ging, diesen Fall nicht als eine Verletzung einer bestehenden Regel behandelte. Anstelle nutze er es als einen Anlaß, eine Übungsregel darzulegen, entweder eine Pācittiya oder eine Dukkaṭa, welche in den meisten Fällen für die Bhikkhunīs bestimmt war. (In einem Fall, dem

eines Bhikkhus, der sich gegenüber einer Bhikkhunī verneigt, in Mißachtung des ersten Garudhamma, legte Buddha ein Dukkaṭa für den Bhikkhu fest (Cv.X.3.)

Wie ich im BMC2 erklärte, war der offenkundige Zweck dieses Ablaufes, daß da mit einem bestehenden Sikkhāpada, ein Mechanismus vorhanden war, den Missetäter dazu zu bringen, sein/ihr Vergehen zu eingestehen. Und nur wenn der Missetäter das Vergehen gestanden hatte, konnte die Sühne für das Brechen eines Garudhamma verhängt werden.

Diese Aufwartung Übungsregeln, im Bezug auf die Garudhammas, zu formulieren, versorgte die Zusammensteller des Sutta Vibhaṅga damit, Wort-Kommentare "Runden" zu geben und Nichtvergehensklausen für jede der relevanten Pācittiya-Regeln, und somit präzise zu bestimmen, was und was nicht, als eine Verletzung des relevanten Garudhammas zählte.

Der Schlüsselpunkt, den Bhikkhu Anālayo Untersuchung zu übersehen zu scheint, ist jener, daß im Formulieren von Regeln, als Erwiderung zur ersten Verletzung von Garudhammas, der Buddha nicht als ein Richter, den bestimmten Fall beurteilend, argierte. Vielmehr handelt er als ein Gesetzgeber, der Statuten festlegt. Selbst in Fällen, die Dukkaṭas für Bhikkhunīs (Cv.X.20) beinhalten, ist da keine Erwähnung, daß die Bhikkhunīs, welche sich fehlerverhalten hatten, die Regeln brachen, wo eine Strafe über sie verhängt würde. Sie versuchten eine Disziplinarabwicklung gegen einen Bhikkhu anzustiften. Der Buddha verlautbarte einfach in unpersönlichen Begriffen, daß all solche Handlungen ungültig sind und legte dann die Regeln fest, die Dukkaṭa-Strafen für solche Handlungen in Zukunft zuordnete.

Was die Regeln, festgelegt in Cv.X.2.1 (einseitige Einweihung) und Cv.X.17.2 (doppelte Einweihung) betrifft, so waren diese nicht als Erwiderung eines Fehlverhaltens eingerichtet worden und so da keine erstern Missetäter waren. Anstelle, als der Buddha gefragt wurde, wie die Einweihung von Bhikkhunīs abgewickelt werden soll, richtete er Regeln für den Ablauf ein und im Falle der Regel für die Doppeleinweihung, folgte er der Regel mit einer detaillierten Beschreibung, wie die Abwicklung, von dieser Zeit an, ausgetragen werden soll. Dies ist ein Muster des Verwaltungsrecht und nicht jenes eines Fallrechts. So ist es ein Fehler, diese Regeln so zu behandeln, als ob sie einfach Vorgänge Buddhas Beurteilung in einzelnen Fällen wären.

Des Buddhas Legislative Prinzipien: Zwei Alte Regeln Nicht Aufgehoben Die zweite Parallele behandelt ein Prinzip, dem der Buddha, im Widerruf von Regeln, konsequent folgte. In jedem anderen Fall, wo er eine bereits vorhandene Regel verbesserte und beide, die zuvor bestehende und die verbesserte Version in Kraft behalten wollte, beschrieb er umsichtig die Bedingungen unter welchen die verbesserte Version anzuwenden ist, sodaß die bereits bestehende Version noch immer in Kraft, für alle anderen Situationen, sein würde.

Anzunehmen, Buddha wollte mit Cv.X.17.2 (die Regel für die Doppeleinweihung) Cv.X.2.1 (die Regel für die einseitige Einweihung) nicht ersetzen, vergaß jedoch die Bedingungen einzuschränken, unter welchen Cv.X.17.2 anzuwenden ist, ist Annehmen, daß er gedankenlos und nachlässig war.

Um ein Gefühl für Buddhas Umsicht im Verbessern von Regeln, betreffend Einweihung, zu bekommen, können wir uns zwei Fälle ansehen, wo er eine Regel ausdrücklich so verbesserte, daß sie nur unter bestimmten Umständen paßt und klar dafür gedacht ist, die vorhergehende Aussage nicht aufzuheben und zu ersetzen. Diese Fälle zeigen, wie er gehandelt hätte, wenn er die Absicht gehabt hätte, daß Cv.X.17.2 (die Regel für die Doppeleinweihung), Cv.X.2.1 (die Regel für einseitige Einweihung) nicht aufheben sollte.

a) Der erste Fall befaßt sich mit der Mindestanzahl für das Geben von Annahme für Bhikkhus.

In Mv.I.31.2 setzt der Buddha eine notwendige Mindestzahl von zehn fest:

“(Einem Anwärter) sollte keine Annahme von einer Gruppe, weniger als zehn, gegeben werden. Wer auch immer (so) eine Annahme geben sollte: ein Vergehen des Missverhaltens. Ich erlaube, daß (einem Anwärter) Annahme, von einer Gruppe von zehn oder mehr, gegeben wird.” - Mv.I.31.2

Später, in Erwiderung auf eine Anfrage vom Ehrwürdigen Mahā Kaccāna, verminderte der Buddha die Anzahl, die für die Mindestanzahl, in entlegenen Bezirken, notwendig ist.

“Ich erlaube in allen entlegenen Bezirken, Annahme durch eine Gruppe, mit einem Vinaya-Experten als Fünften.” - Mv.V.13.11

In Mv.V.13.12 gab er dann eine klare Festlegung, was einen "entlegenen Bezirk" qualifiziert.

b) Der nächste Fall ist kürzer, aber er zeigt das absolute Minimum, wie eine neue Version einer Regel ausgearbeitet sein sollte, sodaß sie nicht die vorhergehende Version der Regel aufhebt. Dieser Fall befaßt sich mit der zweiten Ordination einer Bhikkhunī in der Bhikkhu Saṅgha.

In Cv.X.17.8, nachdem eine Bhikkhunī ihre erste Einweihung in der Bhikkhunī-Saṅgha erhalten hatte, gibt der Buddha an, daß die Bhikkhunīs sie unverzüglich zu einer Bhikkhu-Saṅgha, für ihre zweite Einweihung bringen sollten.

"Nehmt sie unverzüglich, bringt sie dazu, die Bhikkhu-Saṅgha aufzuwarten, bringt sie dazu, ihre äußere Robe über einer Schulter zu richten, bringt sie dazu, sich vor den Bhikkhus zu verneigen, bringt sie dazu, knieend zu sitzen, bringt sie dazu, ihre Hände gefalten über das Herz zu heben und bringt sie dazu, ihre Annahme zu erbitten." - Cv.X.17.8

Später, als eine berühmte Kurtisane ihre erste Einweihung erhielt, erzählte man sich, daß sie für ihre zweite Einweihung durch den Wald reisen würde und Schurken belagerten den Weg. Darüber unterrichtet, sandte sie einen Boten zu Buddha, fragen was zu tun wäre. Er gab die Erlaubnis, Anstelle der Anleitung in Cv.X.17.8 zu folgen, und für ihre zweite Einweihung selbst zu gehen, sie Anstelle, einen Boten zur Bhikkhu-Saṅgha könne.

"Ich erlaube, Bhikkhus, um Annahme zu geben, auch [api] durch einen Boten." — Cv.X.22.1

Diese Bekanntgabe der Regel, wird von einer Abwicklungsaussage, die in dieser Situation zu nutzen ist, gefolgt und die Aussage zeigt die Umstände für das Nutzen eines Boten an: Da sind Hindernisse. Weil nun Mv.II.15.4 und Mv.IV.15.7 eine Standardliste von zehn Hindernissen enthalten und weil keine anderen Hindernisse in Verbindung mit dieser Regeln bemerkt werden, ist die Folgerung, daß die selben zehn auch in diesem Fall Anwendung finden.

Die Vorfälle sind insofern ähnlich, da in beiden Fällen, klare Anzeichen vorhanden sind, daß die neue Formulierung der Regel, nicht dazu gedacht ist, die

vorhergehende Version der Regel aufzuheben. Diese Fälle zeigen, daß neue Formulierungen, nur unter bestimmten mildernden Umständen anwendbar sind und in keinem der Fälle trägt die Ursprungsgeschichte die Last, zu bestimmen, was diese Umstände sind.

Diese beiden Fälle unterscheiden sich einfach darin, wie intensiv sie die Botschaft deutlich machen, nicht als die vorhergehende Regeln aufhebend gedacht zu sein. In Cv.X.22.1, ist das Hinweisende in der Regel, ein Sparsames: das alleinstehende Wort "auch". Doch ist da auch ein zusätzlicher Hinweis in der dazugehörigen Abwicklungsaussage, durch dessen Bezug zu den Hindernissen. Weil nun "Hindernisse" an anderer Stelle in der Vinaya erklärt sind, sind diese geringfügigen Hinweise genug, um die Tatsache deutlich zu machen, daß die neue Formulierung dieses Ablaufes, den vorhergehenden ergänzend und nicht ersetzend ist.

Cv.X.22.1 kann genutzt werden, wenn die mildernden Umstände zutreffend sind. Wenn diese nicht zutreffen, ist der ersten Formulierung der Regel, in Cv.X.17.8, zu folgen. In Mv.V.13.11-12, sind die Hinweise jedoch eindeutiger. Die mildernden Umstände werden als Teil der Regel angeführt und dann unmittelbar im Detail erklärt, da "entlegener Bezirk" nirgend wo sonst in der Vinaya festgelegt ist. Wenn man das Muster, daß diese zwei Beispiele aufzeigen, nimmt, würden wir erwarten, daß, wenn der Buddha Cv.X.17.2 (die Regel für die Doppeleinweihung), nur für Fälle bestimmt, vorgesehen hätte, in denen eine Bhikkhunī-Saṅgha vorhanden ist und Cv.X.2.1 (die Regel für die einseitige Einweihung), nicht ersetzt zu werden, er irgend eine Art von Hinweis, in der Aussage der Regel in Cv.X.17.2, daß dies der Fall ist, beigefügt wäre. Aber dies tat er nicht.

Weiters, unter dem Gesichtspunkt, daß die Ausnahme ob da eine Bhikkhunī-Saṅgha ist oder da "keine Bhikkhunī-Saṅgha ist", nirgendwo sonst im Kanon festgelegt ist, wäre er dem Beispiel, so wie es in Mv.V.13.12 ausgelegt ist, einen Abschnitte nach der Regel hinzufügen, der genau erklärt, was mit den Begriff gemeint ist, gefolgt. Mit anderen Worten, hätte er Fragen, so wie dieses, beantwortet: Bedeutet "keine Bhikkhunī-Saṅgha", weniger als fünf Bhikkhunīs auf der ganzen Welt? Oder nur innerhalb des eigenen Landes? Oder nur innerhalb einer bestimmten Reichweite? Aber das tat er nicht. Er fügte nicht einmal das Wort "auch" in die Formulierung der Regel ein.

Da der Buddha somit keinen beschränkenden Umstand in Cv.X.17.2 beigetan hat, keinerlei Fragen, über was "keine Bhikkhunī-Saṅgha" bedeuten würde,

beantwortete, und selbst "auch" nicht im Wortlaut der Regel erwähnte, müssen wir daraus schließen, annehmend, daß er nicht schlampig und nachlässig, im Formulieren von seinen Regeln war, daß er Cv.X.17.2 (die Regel für die Doppeleinweihung) als automatisch Cv.X.2.1 (die Regel für die einseitige Einweihung) ersetzend, im Einklang mit dem allgemeinen Muster durchweg im Restlichen der Vinaya, bedacht hat. Mit anderen Worten, Bhikkhus ist es nicht länger erlaubt, Bhikkhunīs einseitig einzuweihen.

Das Geschwindigkeitsbeschränkungsgleichnis

Bhikkhu Anālayo zieht den Schluß des ersten Teiles seines Artikels, mit einem Gleichnis, um darzustellen was er denkt, mit seinen Argumenten, bewerkstelligt zu haben: Eine Person fährt regelmäßig, auf einer Schnellstraße, von einer Stadt zur anderen, welche die beiden Städte verbindet. Zuerst ist die Geschwindigkeitsbeschränkung 100km/h und dann ist sie auf 50 km/h reduziert. Die Person, annehmend, daß diese neue Geschwindigkeitsbegrenzung für die gesamte Schnellstraße gilt, fährt nicht mehr als 50 km/h, trotzdem die frühere Geschwindigkeitsbegrenzung nicht eindeutig aufgehoben wurde.

Später jedoch, erfährt er, daß die neue Geschwindigkeitsbegrenzung nur in Bereiche innerhalb dem Stadtgebiet gilt und nicht auch der Schnellstraße, die zu ihm führt. So ist er nun frei 100km/h auf der Schnellstraße zu fahren.

Ähnlich sagt Bhikkhu Anālayo, mögen die Mitglieder der Bhikkhu-Saṅgha recht gehabt haben, keine Bhikkhunīs einzuweihen, als sie dachten, daß sie nicht dazu befugt waren dies zu tun, aber sie sollten sich nun frei fühlen, Bhikkhunīs einseitig einzuweihen, gegeben seinem Argument, daß sie es können.

Tatsächlich ist dies eine ärmliches Gleichnis, für daß, was er mit sein Argument getan hat. Ein passenderes Gleichnis wäre jenes: Die Obrigkeiten, die sowohl Stadt als auch die Schnellstraße verwalten, reduzieren das Geschwindigkeitslimit auf der Schnellstraße, wie auch in der Stadt auf 50 km/h. Ein Fremder kommt des Weges und erzählt dem Mann, daß diese Geschwindigkeitsbegrenzung nach einem Unfall in der Stadt herabgesetzt wurde, die niedrigere Geschwindigkeitsbegrenzung nur innerhalb der Stadt gilt, und das die Obrigkeiten einfach nur den rasenden Einzelnen, der diesen Unfall verursacht hatte, bestrafen. Deshalb sollte der Mann frei sein 100 km/h auf der Schnellstraße zu fahren.

Wie auch immer, ließt der Mann das neue Gesetz und lernt, daß die Geschwindigkeitsbeschränkung nicht spezifisch auf den Bereich der Stadt reduziert ist. Noch war es ein Vorgehen gegen einen einzelnen Beklagten. Es war eine Anordnung, erlassen von den legislativen Obrigkeiten mit Gerichtsgewalt über beide, die Stadt und die Schnellstraße, die vorhergehende Geschwindigkeitsbeschränkung aufzuheben. So zieht der Mann weise den Schluß, daß die neue Geschwindigkeitsbegrenzung auch für die Schnellstraße gilt und setzt fort, 50 km/h auf der Schnellstraße wie in der Stadt zu fahren.

Mit anderen Worten, nachdem die Bhikkhunī-Saṅgha vor Jahrhunderten ausgestorben war, hatten die Bikkhus dieser Zeit richtig erkannt, daß sie nicht dazu befugt waren eine neue Bhikkhunī-Saṅgha, im einseitigen Einweihen von Bhikkhunīs, zu starten. Wir in der Gegenwart, wenn wir die Vinaya als unsere Anleitung nehmen, sollten zum selben Schluß kommen.

Sind die Garudhammas Abnormitäten?

Ein weiterer Punkt zum ersten Teil: Wie oben bemerkt, führt Bhikkhu Anālayo im Darlegen an: "Die verschiedenen Regeln, welche entsprechend der Vinaya, von Buddha verlautbart wurden, kommen als Erwiderung auf einzelene Situationen (die einzige Ausnahme sein die Garudhammas) auf" Und so wie ich zuvor bemerkte, ist diese Behauptung im Bezug auf die Verlautbarung der Garudhammas nicht wahr und so möchte ich diesen Punkt hier besprechen.

Die Garudhammas wurden als Erwiderung zu einer einzelenen Gegebenheit formuliert: die Anfrage eine Bhikkhunī-Saṅgha zu beginnen.

Doch dürfte diese Art von Situation offensichtlich nicht jene Art einer "einzelenen Begebenheit" sein, die Bhikkhu Anālayo im Geist hat. Im Artikel, beschrieben als "Women's Renunciation in Early Buddhism: The Four Assemblies and the Foundation of the Order of Nuns (Der Frauens Fortschreiten im Frühen Buddhismus: Die Vier Versammlungen und das Fundament des Ordens der Nonnen)", nutze er stattdessen den Begriff "entsprechnede Begebenheit". Aus dem Fehlen einer entsprechenden Gegebenheit für die Garudhammas, in der Ursprungsgeschichte von Mahāpajāpatīs Einweihung, argumentiert er, daß der Geschichte nicht getraut werden kann. So zieht er den Schluß, daß die Garudhammas wahrscheinlich nicht als sie fortzog formuliert wurden, und allem Anschein nach erst viel später dazu kamen. Seine Begründung:

“[S]uch (*uch* – *autsch!*, *such* – *solch*) eine Verlautbarung würde das grundlegende Vinayaprinzip verletzen, dem entsprechend Regeln nur dann festgelegt werden, wenn ein entsprechender Fall aufgekommen ist. Die Garudhammas [sic (*man möchte glauben, daß ist eine Anspielung auf “sick” - krank ist*)]: dies ist die Sanskrit-Version dieses Begriffes] sind die einzigen Gegebenheiten, die nicht im Einklang mit diesem Vinayaprinzip sind, und sie damit mehr dazu machen, daß sie erst zu einem späteren Zeitpunkt verkündet wurden und zu der Stellungnahme, der Gründung des Ordens der Nonnen, hinzugefügt wurden.”

Um sein Argument im ersten Satz hier zu unterstützen, zitiert er Vin III: 9,28. Der Abschnitt gibt jedoch keinerlei Unterstützung für das was er zu sagen versucht. Anstelle über “entsprechende Begebenheiten” zu sprechen, zitiert es Buddha im Sagen “Sāriputta, so lang keine bestimmte Umstände, die eine Möglichkeit für āsavas gegeben, in der Saṅgha aufgekommen sind, formuliert der Lehrer keine Übungsregel, oder legt ein Pāṭimokkha für seine Schüler aus.”

Der Buddha setzt dann fort, aussagend, daß diese Umstände in der Saṅgha nicht aufkommen werden, solange sie keine Großartigkeit, im Begriff von Langlebigkeit, in Begriffen von Weitverbreitet, in Begriffen von materiellem Erlangen oder in Begriffen seines Körpers des Wissens, erreicht hat. Was das bedeutet ist nicht, daß sich der Buddha dem versprach, zu warten bis āsavas in der Saṅgha schon aufgekommen sind, bevor er eine Regel verkündete. Und bestimmt hat er nicht darauf gewartet, bis Mitglieder der Saṅgha sich fehlverhalten, bevor er eine entsprechende Regel verlaubliche. Viele Ursprungsgeschichten, wie jene, für die Regel zur Einrichtung der Kaṭhina (Mv.VII), geben keinerlei Fehlverhalten wieder. Wenn der Buddha einen Umstand, der förderlich für āsavas war, aufgekommen sah, sah er sich frei eine Regel zu verlaublichen, um das Problem an der Wurzel abzukappen. Und die Garudhammas passen genau zu diesem Prinzip. Als Mahāpajāpatī, zusammen mit einer großen Anzahl von Sakyan-Frauen die Erlaubnis des Fortziehens erbat, war dieses ein Zeichen, daß die Saṅgha Großartigkeit erreicht hat. Es war eine passende Zeit, um Umstände zu etablieren, unter welchen er ihre Anfrage gerecht werden konnte.

Wir mögen hier etwas inne halten, um ein paar Fragen über die Schlüssigkeit zu stellen: Gesetzt dem Fall (1), daß Bhikkhu Anālayo Vinaya als ein Fallrecht definiert und die Anwendbarkeit von Fallrecht, so es vom erzählerischen Zusammenhang hinter jedem Gesetz bestimmt ist, “unabhängig von seiner Historischen

Treffsicherheit“ und gegeben (2), daß Bhikkhus und Bhikkhunīs abgesehen sind, nach der Vinaya zu leben, ist die erste Frage: Welchem praktische Ziel ist gedient, einer historisch-kritischer Aufwartung zu addoptieren, um den erzählerischen Zusammenhang der Garudhammas schlecht zu machen, wie er es im früheren Artikel tat.

Die zweite Frage ist: Gegeben, daß er eine Position in diesem Artikel, direkt widersprüchlich der Position, die er im ersten Teiles seines frischeren Artikels, einnimmt, was ist der Zusammenhang zwischen den Zielen denen sie in den zwei Artikel dienen?

DER ARTIKEL: TEIL ZWEI

Im zweiten Teil von "On the Bhikkhunī Ordination Controversy (Zur Bhikkhunī-Einweihungstreitigkeit)" legt Bhikkhu Anālayo fest, daß er eine historisch-kritische Lesung von vielen verschiedenen buddhistischen Kanons aufruft, um zu dem zu kommen, was er denkt, der Buddha eigentlich dachte, und im Bezug auf die Gründung der Bhikkhunī-Saṅgha tat.

Die Argumente im ersten Teil des Artikels fallen in drei Bereiche: (a) der Versuch darzustellen, daß der Buddha eine gänzlich positie Haltung gegenüber der Gründung einer Bhikkhunī-Saṅgha hatte; (b) daraus argumentieren, daß er bevorzugend gestimmt, gegenüber dem Wiederbeleben einer Bhikkhunī-Saṅgha in der Gegenwart, wäre; und (c) argumentierend, daß die Wiederbelebung solch einer Bhikkhunī-Saṅgha wahrlich förderlich für die Langlebigkeit der Lehren wäre. Wie auch immer untergraben die Beispiele, die er anführte, in der Weise wie er die Gegebenheiten als eine Unterstützung für seine Argumentation nutzt, schwer seine Angelegenheit.

Des Buddhas Haltung gegenüber Bhikkhunīs

a) Im ersten Abschnitt vom zweiten Teil, werden mehrere verschiedene Aussagen über das Gründen der Bhikkhunī-Saṅgha, aus verschiedenen Kanons besprochen. Viele Versionen werden verglichen und aus jedem einzlenen Fall, werden nur bestimmte Teile der Version angenommen und der Rest abgelehnt. Ein Argument ist dann tatsächlich auf der Umkehrmethode, des Nehmens eines Abschnittes aus den Pāli-Kommentaren bezogen, um einen Abschnitt im Pāli-Kanon in Frage zu stellen.

In allen Fällen, kommen die grundlegenden Argumente für das Wählen aus den Abschnitten auf dies zusammen: Wir wissen aus vielen Pāli-Suttaabschnitten, wie DN16, DN 29, DN 39 und MN73, daß der Buddha im Vorzug über das Einrichten einer Bhikkhunī-Saṅgha sprach. So sollten wir, im Einklang mit den Großen Standards (mahāpadesa), kundgetan in DN 16, daß eine Lehre, die Buddha zugesprochen wird, nur dann angenommen werden sollte, wenn sie mit den Suttas und der Vinaya zusammenpassen, nur jene Abschnitte annehmen, die in jeden der Kanons oder Kommentare, die Anzeichen geben, daß der Buddha eine völlig positive Haltung gegenüber den Einrichten einer Bhikkhunī-Saṅgha hatte. Jeder Abschnitt, in dem er als zurückhaltend gegenüber dem Einrichten einer Bhikkhunī-Saṅgha dargestellt wird, sollte daher als eine spätere Interpolation abgelehnt werden.

Diese Art der Anwendung der Großen Standards kann nur schwerer als schwer als ernsthaft genommen werden: Es ist überflüssig solches zu sagen, denn der Buddha wollte offensichtlich eine Bhikkhu-Saṅgha begonnen haben und jede negative Bemerkung über Bhikkhus, ihm irgendwo im Kanon zugesprochen, sollte als Schwindel angesehen werden. Oder das aufgrund dessen, daß der Buddha sah, ein professioneller Soldat, würde zur Hölle fahren, wenn er getötet wird, während er andere versucht in einem Kampf zu töten (SN 42:3), sollte nun jeder positiver Bezug zu Soldaten im Kampf, als eine Model des Verhaltens für Mönche, wie in AN 5:75–76, als eine spätere Interpolation betrachtet werden.

Da ist nichts Unschlüssiges dabei, den Buddha als eine Realisten zu betrachten, anstelle ihn als Ideologen zu sehen. Mit anderen Worten, er könnte eine differenzierter Ansicht gehabt haben, sehend, daß da Fürs und Widers zu seiner Gründung einer Bhikkhunī-Saṅgha waren. Der Hauptbenefit wäre, daß Frauen, wenn sie das Fortziehen erhalten würden, fähig wären, Noble Erlangungen zu erreichen. Der Hauptnachteilen wäre, wenn die Frauen den Männern an Zahl in der Saṅgha überlegen wären, das Heilige Leben nicht lange anhalten würde. Er wählte dem Nutzen zu folgen, während er zur selben Zeit versuchte, die Nachteile im Gründen der Garudhammas und anderer Regeln, spezifisch für die Verwaltung der Bhikkhunī-Saṅgha, zu minimieren.

Jedoch zu behaupten, daß der Buddha nur völlig positive oder total negative Dinge, über die Gründung einer Bhikkhunī-Saṅgha, zu sagen gehabt haben könnte und jeden Abschnitt von der Hand zu weisen, der nicht völlig positiv ist, wird nicht

historisch-kritische Methode genannt. Dies wird Rosinen aus den Belegen picken genannt.

Der Buddha über das Wiederbeleben der Bhikkhunī-Saṅgha

b) So wie ich in der Einleitung herausgezeichnet habe, folgt dies, selbst wenn wir es als gesichert annehmen, daß der Buddha es wollte, eine Bhikkhunī-Saṅgha zu gründen, nicht, daß er einen Vorzug gegenüber der Wiederherstellung einer Saṅgha, nun so sie ausgestorben ist, haben würde. Er richtete klösterliches Leben, als ein Ausbildungsverhältnis ein, das in gemeinschaftlichen Handlungen ausgetragen wird.

Wenn da nicht länger eine Gemeinschaft von lebenden und gutausgebildeten Mentoren ist, wer kann dann das Ausbildungsverhältnis eines neuen Klosters überblicken. Die lebende Tradition ist tot und kann nicht einfach aus dem Aufwarten von Texten wiederbelebt werden. Was wir nun Anstelle haben, ist eine Situation, in der neue Bhikkhunī der Aussicht gegenüber stehen, nur aus Büchern, von untrainierten Senior Bhikkhunīs, oder von Bhikkhunīs, trainiert in einer der Nicht-Theravādin-Traditionen, die Lehren so behandeln, wie jene, die im Prajñāpāramitā Sūtra, als autoritär zu finden sind, lernen. Zur selben Zeit, sind die Senior Bhikkhunīs, lebend in einer Zeit in der gefälschtes Dhamma breit verfügbar ist und das wahre Dhamma somit verschwunden ist, frei Dhamma entsprechend deren Vorzügen zu wählen, ohne authentisch trainierte Bhikkhunīs zu haben, die sie in Schach halten.

Es ist schwer vorstellbar, daß der Buddha dem zustimmen würde, daß solches in seinen Namen getan wird. Es ist kein Akt des Mitgefühls gegenüber den Senior Bhikkhunīs, die das schlechte Kamma des Lehrens, wenn diese nicht qualifizierte sind dieses zu tun, erzeugen. Es ist kein Akt des Mitgefühls gegenüber den Junior-Bhikkhunīs, die von unqualifizierten Lehren trainiert werden. Und es ist kein Akt des Mitgefühls gegenüber der Welt, der man Lehrer freistellt, die einen falschen Eindruck geben, wie eine wahre Bhikkhunī das Dhamma in Wort und Handlung verkörpert.

Repektlosigkeit gegenüber dem Dhamma

c) Bhikkhu Anālayo argumentiert, wie auch immer, daß wir Nutzen aus dem Wiederbeleben der Bhikkhunī-Saṅgha, selbst unter diesen beschränken

Umständen, ziehen würden, um das Dhamma am Leben zu erhalten. Doch, wie oben bemerkt, untergraben die Beispiele, in der Art wie er seine Argumente präsentiert, gänzlich seinen Fall.

Der Rückschluß mit dem er abzielt dies zu gerechtfertigen:

“[I]t (Es) scheint klar zu sein, daß ein Orden von Bhikkhunīs wünschenswert ist und ein wichtiges Anlagegut, um davor zu schützen, daß Buddhas Lehre verschwindet.”

Um diesen Rückschluß auszuführen, zitiert er einige Abschnitte aus den Suttas, am wichtigsten jene, die alle, in seinen Worten, damit beginnen, das von den “Verschwinden der Lehren” abgehalten werden kann, wenn die Mitglieder der Vierfachen Versammlung sich respektvoll gegenüber Buddha, Dhamma, Sangha, dem Training, Konzentration, gegenüber einander, gewissenhaft und “hilfreich (gegenüber anderen) sind”, verhalten. Die Suttas, die er, um diesen Punkt zu unterstützen, zitiert, beinhalten SN 16:13, AN 5:201, AN 6:40 und AN 7:56 (Ich würde seiner Übersetzung bezüglich den Begriffen zwischen den Anführungszeichen, widersprechen: “Lehre” sollte “Wahres Dhamma [saddhamma]”, “hilfreich (gegenüber einander)” sollte “Zuvorkommenheit [paṭisanthāra]” sein, aber das ist nicht das Wichtigste meines Argumentes). Zum Beispiel führt er im Bezug zu SN 16:13 an:

“Andere Lehrreden beziehen sich eindeutiger darauf, was die Lehren vom Verschwinden abhält. Entsprechend zu einer Lehrrede im Saṃyutta-nikāya, kann von so ein Verschwinden abgehalten werden, wenn die Mitglieder der vier Versammlungen, die Bhikkhunīs inkludierend, im Respekt gegenüber dem Lehrer, dem Dhamma, der Saṅgha, dem Training und der Konzentration verweilen. Hier tragen die Bhikkhunīs zum Abhalten bei, Anstelle selbst ein Grund dafür zu sein.”

Wenn Bhikkhu Anālayo jedoch eine etwas vollständiger Wiedergabe von SN 16:13, AN 5:201, AN 6:40 und AN 7:56 gegeben hätte, wäre es klar gewesen, daß diese seinen Rückschluß nicht unterstützen, daß ein einfaches Existieren eines Ordens von Bhikkhunīs helfen würde, daß Verschwinden der Lehren Buddhas zu verhindern. Zum Beispiel aus SN 16:13:

“Diese fünf abwertsführenden Qualitäten, neigen zur Verwirrung und

dem Verschwinden des wahren Dhammas. Welche fünf? Da ist der Fall, daß Bhikkhus, Bhikkhunīs, männliche Laienanhänger und weibliche Laienanhänger ohne Respekt, ohne Achtung gegenüber dem Lehrer leben. Sie leben ohne Respekt, ohne Achtung gegenüber dem Dhamma... gegenüber der Saṅgha... gegenüber dem Training... gegenüber Konzentration. Diese fünf abwärtsführenden Qualitäten, neigen zur Verwirrung und dem Verschwinden des Wahren Dhammas.

“Aber diese fünf Qualitäten, neigen zur Stabilität, zur Nicht-Verwirrung, zum Nichtverschwinden des Wahren Dhammas. Welche Fünf? Da ist der Fall, daß Bhikkhus, Bhikkhunīs, männliche Laienanhänger und weibliche Laienanhänger mit Respekt, mit Achtung gegenüber dem Lehrer leben. Sie leben mit Respekt, mit Achtung gegenüber dem Dhamma... gegenüber der Saṅgha... gegenüber dem Training... gegenüber Konzentration. Diese fünf Qualitäten, neigen zur Stabilität, zur Nicht-Verwirrung, zum Nichtverschwinden des Wahren Dhammas.

Wie der zweite Paragraph zeigt, hat der bestimmende Faktor, ob das Wahre Dhamma überlebt oder nicht, nichts mit der Existenz oder Nich-Existenz von Bhikkhunīs zu tun. Es hat ausschließlich damit zu tun, ob die Mitglieder Buddhas Gefolge, was immer deren Status ist, das Dhamma usw. mit Respekt behandeln. Die anderen zitierten Suttas geben die selbe Aussage wieder.

Nun, Dhamma aus seinem Zusammenhang genommen zu verwenden, um einen falschen Eindruck zu geben, so wie in Bhikkhu Anālayos Argument, ist an sich und für sich, eine Handlung der Respektlosigkeit gegenüber dem Dhamma. Mit dieser Art von Argument, setzt er welche Art von Beispiel für eine wiederzubeleben Bhikkhunī Saṅgha? Hilft er eine zu unterstützen, die mit Respekt gegenüber dem Dhamma leben wird, oder das Gegenteil? Und wenn eine Bhikkhunī-Saṅgha, auf der Respektlosigkeit gegenüber dem Dhamma gegründet ist, wie könnte solches eine Umgebung, nützlich dem Erreichen von Noblen Erungenschaften sein, ganz gleich ob es nun um ein Mitglied geht oder um andere? Diese Angelegenheit wurde schon von einem früherem Argument im Artikel aufgenommen, in welchem er Buddhas Vorhersage abweist, daß gegeben mit der Gründung der Bhikkhunī-Saṅgha, daß wahre Dhamma nur 500 Jahre bestehen wird (Cv.X.1.6). Bhikkhu Anālayo gibt an, daß diese Vorhersage nicht wahr geworden ist: Selbst nach 2.500 Jahren, sind die Lehren immer noch verfügbar. So kann der erzählerischer Report der Vorhersage, nicht als wahr akzeptiert werden.

Doch wie ich im BMC2 aufgezeigt habe, ist das Überleben des Wahren Dhammas nicht einfach eine Sache des rohen Überlebens von Lehren. SN 16:13, ironischer Weise zitiert es Bhikkhu Anālayo oben, sagt aus, daß das Wahre Dhamma als verschwunden zu sehen ist, wenn "gefälschtes Dhamma" aufgekommen ist, so wie Geld verschwindet, wenn gefälschtes Geld aufkommt. Wie ich in der Einleitung erklärt habe, bedeutet diese, daß selbst wenn noch echtes Geld verfügbar ist, Leute, die durch das gefälschte Geld betrogen worden sind, nicht mehr wissen, in was sie vertrauen sollen. In selber Weise wissen Leute nicht, welches Dhamma Wahr ist und welches nicht, wenn gefälschtes Dhamma aufgekommen ist. Weil die Prajñā-pāramitā Lehren über das Nichtaufkommen von Dhammas direkt entgegen Buddhas Lehren, über das Aufkommen und Vergehen von zusammengesetzten Dhammas, steht, zählt es als gefälschtes Dhamma. Und weil es etwas 500 Jahre nach dem Dahinscheiden Buddhas aufkam, ist die Vorhersage in Cv.X.1.6 bemerkenswert genau. Wir leben in einer Periode, in der das Wahre Dhamma, als ein unangezweifelter Führer, verschwunden ist.

Ich habe diesen Punkt in BMC 2 klar gemacht, in Verbindung mit dem Punkt, den Bhikkhu Anālayo versucht hatte im ersten Teil seines Artikels zu widerlegen, aber er wählte so zu schreiben, als wäre nichts getan worden. Wenn er das Dhamma respektiert, aber der Botschaft in SN 16:13 widerspricht, hätte er Gründe für seine Nichtannahme genannt. Aber er tat dies nicht. So nochmal, welche Art von Beispiel setzt er vor die Bhikkhunī-Saṅgha, die er wiederherstellen möchte?

Gegeben, daß wir in einer Zeit leben, in der das Wahre Dhamma verschwunden ist, in der sich Gelehrten-Bhikkhus frei fühlen gegenseitig gegensätzliche Positionen zu übernehmen, die verschiedenen Zielen dienen und sich die Rosinen aus dem Dhamma und der Vinaya picken, wie es ihnen paßt, es aus dem Zusammenhang nehmen und Respektlosigkeit gegenüber dem Dhamma zeigen, ist es schwer zu behaupten, daß wir in einer Zeit leben, in der eine Wiederherstellung der Bhikkhunī-Saṅgha in einer Weise vorgefunden werden könnte, die tatsächlich dem Überleben des Dhammas hilft oder nährend für Noble Erlangungen ist.

Der Verkrüppelte Elefant

Bhikkhu Anālayo beendet seinen Artikel mit einer weiteren Analogie: Die Religion ist wie ein Elefant mit drei fehlerfreien Beinen (die Bhikkhus, die männlichen

Laienanhänger und die weiblichen Laienanhänger) und einem verkrüppelten Bein (die Bhikkhunīs). Die Wiederherstellung der Bhikkhunī-Saṅgha, sagt er, würde das verkrüppelten Bein heilen und dem Elefant erlauben leichter zu gehen.

Aber nochmal, diese Analogie ist unpassend. Eine passendere Analogie wäre diese: Die Religion, ist wie ein Elefant, mit einem abgetrennten Bein. Ein Doktor möchte das Bein wieder anmachen, trotzdem es schon lange tot ist und seine Mittel für das Umsetzen kontaminiert sind. Wenn die Operation weiter geht, wird es den Elefanten dem Tod entgegen treiben.