
Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von Edmund Weber

in Association with / in Zusammenarbeit mit Matthias Benad

Institute for Irenics / Institut für Wissenschaftliche Irenik

Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main

ISSN 1434-5935- © E.Weber

Nr. 27-04 (1999)

Die Therīgāthā: Selbstzeugnisse erleuchteter Frauen aus frühbuddhistischer Zeit¹

ADELHEID HERRMANN-PFANDT, MARBURG

Schlafe süß, o Nonne, gehüllt in das Gewand, das du dir gemacht hast,
denn deine Leidenschaft ist erloschen wie vertrocknetes Gemüse im Topf.
(*Therīgāthā* 1)²

Einleitung

Die *Therīgāthā*. In der Religionsgeschichte ist die Geschichte der Frauen und des Weiblichen, sofern wir die heiligen Schriften einer beliebigen Religion als Quellen zugrundelegen, weit häufiger eine Geschichte männlicher Meinungen über Frauen und Weiblichkeit als eine authentische Geschichte der Frauen selbst. Denn alle Schriftreligionen sind patriarchal, und das heißt: die weitaus meisten Texte sind entweder anonym oder erklärtermaßen von Männern und für Männer geschrieben. Daraus folgt unter anderem, daß der größte Teil der religiösen Weltliteratur, ob buddhistisch, christlich oder einer anderen Religion zugehörig, auch dort, wo von Weiblichkeit, von Frauen, ja selbst von Göttinnen die Rede ist, kaum authentische weibliche Erfahrungen und Werte widerspiegelt. Als Frauen, die die Geschichte unserer Vormütter innerhalb einer Religion wie etwa dem Buddhismus erforschen wollen, stehen wir daher immer wieder vor der schwierigen Aufgabe, aus den vielen überlieferten Quellen die wenigen herauszufiltern, die weibliche Sichtweisen, weibliche Erfahrung authentisch schildern, die also von Frauen verfaßt wurden. Hier sind wir im Buddhismus etwas besser daran als in anderen Religionen, denn wir besitzen aus der frühen Phase seiner Geschichte eine Sammlung weiblicher Selbstzeugnisse, die sog. *Therīgāthā* oder "Lieder der altehrwürdigen Frauen", womit verdiente und erleuchtete Nonnen gemeint sind.

¹ Für die kritische Durchsicht dieses Artikels und etliche Verbesserungsvorschläge, die in den meisten Fällen übernommen wurden, danke ich sehr herzlich meinem Kollegen Prof. Dr. Bhikkhu Pāsādika, FG Indologie, Universität Marburg, sowie meinen Kolleginnen von der Arbeitsgemeinschaft Feministischer Religionswissenschaftlerinnen, Dr. Donata Pahnke (Studiengang Religionswissenschaft, Universität Bremen), Prof. Dr. Birgit Heller (Institut für Religionswissenschaft, Universität Wien) und Dr. Edith Franke (Seminar für Religionswissenschaft, Universität Hannover). Für verbleibende Fehler verbleibt die Verantwortung bei mir.

² *Thīg* 1: *sukhaṃ supāhi therīke katvā coḷena pārutā |*
upasanto hi te rāgo sukkhadākaṃ va kumbhiyaṃ ||

itthaṃ sudaṃ aññatarā therī apaññātā bhikkhunī gāthaṃ abhāsithā ti ||

Der Gedichtkolophon lautet: "So eben sprach eine gewisse Altehrwürdige, eine unbekannte Nonne, <diese> Strophe."

Die *Therīgāthā*³ enthalten 73 meist namentlich gezeichnete Gedichte von einer bis zu 75 Strophen Länge, die insgesamt 522 Strophen umfassen. Die Gedichte sind der Länge nach, von den kürzesten bis zum längsten, geordnet. Zusammen mit einer etwa doppelt so langen Sammlung *Theragāthā*⁴, in der entsprechende Lieder von Mönchen zusammengefaßt sind, sind die *Therīgāthā* als neunter Abschnitt des *Khuddaka-nikāya*, des fünften und letzten Teiles des *Sutta-piṭaka* im Pāli-Kanon, überliefert. Etwa im 6. Jh. n. Chr. wurde von Dhammapāla im Rahmen seines Sammelkommentars *Paramatthadīpanī* zu mehreren Werken des *Khuddhakanikāya*⁵ auch ein Kommentar zu den *Therīgāthā*⁶ verfaßt, der Kurzbiographien der einzelnen Autorinnen enthält. Leider beruht ein großer Teil dieser legendarischen Biographien nicht auf authentischem Material und ist daher ohne historischen Wert.

³ Textausgabe: *The Therīgāthā*, ed. Richard PISCHEL, London: The Pali Text Society, 1883, 2nd. ed. with appendices by K[enneth] R[o]y NORMAN, London: PTS, 1966. Bisher einzige deutsche Übersetzung: Karl Eugen NEUMANN, *Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos*, Berlin, 1899; München, ²1923. Englische Übersetzungen: Mrs. [Caroline] RHYS DAVIDS, *Psalms of the early Buddhists I: Psalms of the Sisters*, London: PTS, 1909, repr. 1932, 1948; K[enneth] R[o]y NORMAN, *The Elders' Verses II: Therīgāthā*, tr. with an introduction and notes. London: PTS, 1971 (PTS Translation Series. 40.) (derzeit maßgebliche wissenschaftliche Übersetzung mit Verbesserungen zu PISCHELs Text und einer ausführlichen Einleitung). Nicht ganz vollständige und teilweise zu freie Übersetzung mit feministischer Interpretation: Susan MURCOTT, *The First Buddhist Women: Translations and Commentaries on the Therigatha*, Berkeley, 1991. MURCOTT ordnet und bespricht die Gedichte nach bestimmten Themenschwerpunkten, die sich aus den Lebensgeschichten der Frauen ergeben. Leider nur verzichtet sie weitgehend auf die notwendige quellenkritische Bewertung der legendarischen Biographien; ihr Buch kann daher nur als erster Ansatz zu einer themenorientierten Bearbeitung des Textes gelten. - Sekundärliteratur: Wilhelm STEDE, "The pādas of the Thera- and Therīgāthā", *Journal of the Pali Text Society* 1924-1927, pp. 31-226; Vijitha RAJAPAKSE, "Therīgāthā: On Feminism, Aestheticism and Religiosity in an Early Buddhist Verse Anthology", Part I-II", *Buddhist Studies Review* 12 (1995), 7-26; 135-155. - Werke allgemeinen Charakters: Moriz WINTERNITZ, *A History of Indian Literature*, Vol. II: *Buddhist Literature and Jaina Literature*, Calcutta, 1933, repr. Delhi, 1983, 97-108; K[enneth] R[o]y NORMAN, *Pāli Literature Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hinayāna Schools of Buddhism*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983 (A History of Indian Literature. VII.2.), 75-77; I[saline] B[le]w HORNER, *Women Under Primitive Buddhism*, London, 1930, repr. Delhi, 1990, 162-210; Renate PITZER-REYL, *Die Frau im frühen Buddhismus*, Berlin, 1984 (Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde. B. Asien. 7.). Weitere Lit. siehe RAJAPAKSE, "Therīgāthā" (s. o.), p. 8, Anm. 4.

⁴ Ed. Hermann OLDENBERG, *The Theragāthā*, London: PTS, 1883, 2nd ed. with appendices by K[enneth] R[o]y NORMAN and Ludwig ALSDORF, London: PTS 1966. Deutsche Übersetzungen: Karl Eugen NEUMANN, siehe oben Anm. 2; Christine SCHOENWERTH, *Theragāthā: Die Psalmen der Mönche des Buddha Gotama*. Neue deutsche Fassung. Utting, 1997. Englische Übersetzungen: Mrs. [Caroline] RHYS DAVIDS, *Psalms of the early Buddhists II: Psalms of the Brethren*, London: PTS, 1913; K[enneth] R[o]y NORMAN, *The Elders' Verses I: Theragāthā*, tr. with an introduction and notes. London: PTS, 1969. Kommentar: *Paramattha-Dīpanī: Theragāthā-Atthakathā: The Commentary of Dhammapālācariya*, ed. F. L. WOODWARD, Vol. I,II,III, London, 1940, 1952, 1959, repr. 1971.

⁵ Zur *Paramattha-dīpanī* siehe NORMAN, *Pāli Literature* (siehe Anm. 2), pp. 133-137. Datierung des Dhammapāla: p. 137.

⁶ Textausgabe: E. MÜLLER, *Paramattha-dīpanī: Therīgāthā-Atthakathā*, London: PTS, 1893.

Fragestellung. Nicht nur für die Religionsgeschichte des frühen Buddhismus sind die *Therīgāthā* eine außerordentlich wichtige Quelle, sondern auch für sozial- und kulturgeschichtliche Aspekte der letzten vorchristlichen Jahrhunderte in Indien. Aus den vielen Aspekten und Möglichkeiten, die sich bei einer Betrachtung dieser ebenso schönen wie interessanten Textsammlung ergeben, können wir hier nur drei auswählen.

Im *ersten Teil* wollen wir uns mit der Frage der Authentizität des Werkes befassen: Wie wahrscheinlich ist es vom historisch-kritischen Standpunkt aus, daß die *Therīgāthā* tatsächlich von Frauen verfaßt wurden, daß es sich also um ein echtes Zeugnis weiblicher Religionsgeschichte handelt? Zur Beantwortung dieser Frage ist es u. a. nötig, kurz zu erörtern, in welchem religiösen und gesellschaftlichen Kontext, insbesondere hinsichtlich des Status der Frauen, die *Therīgāthā* entstanden.

Im *zweiten Teil* soll anhand eines Vergleiches von *Theragāthā* und *Therīgāthā* festgestellt werden, inwieweit die *Therīgāthā* frauenspezifische Merkmale aufweisen. Der thematische Schwerpunkt wird hier auf der Motivation zum Ordenseintritt, die in vielen Gedichten erwähnt wird, liegen.

Ein *dritter Teil* schließlich ist der Frage gewidmet, wie die Verfasserinnen der *Therīgāthā* ihre Erleuchtungserfahrungen beschreiben, und auch hier soll untersucht werden, inwieweit diese Beschreibungen frauenspezifische Züge tragen.

In einem kurzen *Schlußteil* wird ein Blick auf die Bedeutung geworfen, die die Botschaft der *Therīgāthā* für die weitere Entwicklung der buddhistischen Frauen nach der Buddhazeit hatten und künftig haben könnten.

1. Sind die *Therīgāthā* authentisch?

Zunächst nun die Frage, die jede Erforscherin der buddhistischen Frauengeschichte vor allem bewegen muß: sind die Lieder authentisch, sind sie wirklich von Frauen verfaßt? Gerade weil ansonsten die meisten Quellentexte des Buddhismus von Männern stammen, stellt sich diese Frage, wünschen wir uns doch einen Quellentext, der einmal nicht ein männliches Frauenbild propagiert. Für die Annäherung an eine Antwort sind verschiedene Aspekte zu bedenken.

Die Tradition über die Verfasserinnen. Erstens ist da das Zeugnis der Pāli-Tradition selbst. Die Gedichte sind überwiegend namentlich gezeichnet, und in vielen Fällen haben wir Namen von Frauen vor uns, die aus anderen Quellen z. B. als direkte Schülerinnen des Buddha bekannt sind⁷. Andere Namen kennen wir ausschließlich von ihrem in den *Therīgāthā* enthaltenen Gedicht. Die Nennung des Namens bedeutet allerdings nicht in jedem Fall, daß die betreffen-

⁷ Vgl. die Aufzählung bei NORMAN, *Elders' Verses* II, p. xxviii.

de Nonne auch als alleinige Verfasserin des Gedichtes angesehen wurde. Eine ganze Reihe Verse ist, wie aus ihrem Inhalt und teilweise auch den Kolophonen der Gedichte erkennbar, nicht *von* sondern *zu* den Nonnen gesprochen worden (z. B. vom Buddha) und mit den Namen der Nonnen vielleicht vor allem deswegen verbunden, weil sie sie rezitiert und damit für die Nachwelt bewahrt haben⁸. Der Kommentator Dhammapāla nennt insgesamt ca. 100 Verse, also etwa ein Fünftel der gesamten Sammlung, die von anderen Personen als den Nonnen, in deren Gedichten sie stehen, gesprochen worden seien⁹. Für die verbleibende Mehrheit der Gedichte - und auf diese beziehe ich mich hier vorwiegend - wird die Abfassung durch die entsprechenden Nonnen vom Kommentator nicht angezweifelt, zumal etliche Gedichte die Namen ihrer Autorinnen auch direkt enthalten¹⁰.

Bei der Beurteilung der Autorinnenfrage ist ferner zu berücksichtigen, daß in den *Therīgāthā* das allgemein aus der Pāli-Literatur bekannte Phänomen zu beobachten ist, daß einzelne Verse oder Versgruppen wörtlich auch in anderen Gedichten innerhalb¹¹ oder außerhalb¹² der *Therīgāthā* vorkommen. Wie andere Autoren des Pāli-Kanons haben sich die dichtenden Nonnen gelegentlich solcher Verse bedient, die bereits "auf dem Markt", also sozusagen dichterisches Allgemeingut waren, ebenso wie sich auch andere Dichter der Verse der Nonnen bedient haben dürften. Die Individualität der einzelnen Dichterin und des einzelnen Dichters stand, dem buddhistischen Kontext entsprechend, eben nicht im Vordergrund. Die Übereinstimmung einzelner Verse mit anderen Pāli-Werken widerspricht also der prinzipiell weiblichen Herkunft der *Therīgāthā* nicht.

Inwieweit die teilweise berühmten Namen unter den Gedichten gültige Hinweise auf die tatsächlichen Verfasserinnen sind, kann nicht mit letzter Sicherheit entschieden werden, zumal wir einige Fälle haben, in denen dieselben Verse in einer anderen Pāli-Quelle einer anderen Autorin zugeschrieben werden als in den *Therīgāthā*¹³. Entsprechend dem Obengesagten ist es durchaus denkbar, daß das eine oder andere Gedicht von einer unbekanntem Autorin verfaßt und nachträglich einer berühmten Frau, etwa ihrer Lehrerin, zugeschrieben wurde. Solche nachträglichen Zuschreibungen scheinen allerdings von dem Redaktor der *Therīgāthā* mit Vorsicht gehandhabt worden zu sein, da in den *Therīgāthā* mehrfach ein Gedicht einer "unbekannten Nonne" zugeschrieben wird¹⁴. Wenn Autorinnennamen ohne Rücksicht auf die existierende Überlieferung vergeben worden wären, hätte wohl alle diese Gedichte den Namen einer bestimmten Autorin erhalten.

⁸ Siehe hierzu ausführlich NORMAN, *Elders' Verses* II, pp. xix-xxii.

⁹ Aufzählung bei NORMAN, *Elders' Verses*, II, p. xix; vgl. auch p. xx.

¹⁰ NORMAN, *Elders' Verses*, II, p. xxi-xxii.

¹¹ Vgl. NORMAN, *Elders' Verses*, II, p. xxvi.

¹² NORMAN, *Elders' Verses*, II, p. 52 ff. verzeichnet diese Parallelen in seinem Kommentar zu

Thīg. Siehe z. B. zu *Thīg* 31; 54; 57-59 usw.: NORMAN, *Elders' Verses* II, pp. 67; 73; 74 usw.

¹³ NORMAN, *Elders' Verses*, xxvi-xxvii.

¹⁴ *Therīgāthā* 1; 23-24; 67-71.

Insgesamt läßt sich festhalten, daß der bei weitem größte Teil der *Therīgāthā*-Gedichte von der Pāli-Tradition einhellig weiblichen Autorinnen zugeschrieben wird, während man von den übrigen annimmt, daß sie zu den betreffenden Frauen gesprochen und dann von diesen überliefert worden seien.

Inhaltliche Gesichtspunkte. Die meisten Autoren und Autorinnen, die die weibliche Herkunft unserer Anthologie vertreten, führen als Begründung den Umstand an, daß in den Gedichten, sofern sie "weltliche" Themen berühren, Bilder und Ereignisse aus der weiblichen Lebenswelt dargestellt werden¹⁵. Für sich genommen, ist dies allerdings kein ganz schlüssiger Beweis. Wenn die *Therīgāthā* nämlich, wie NEUMANN annimmt, *einen* männlichen Autor oder Bearbeiter hatten, dann wären sie, da sie großenteils in Ich-Form geschrieben sind und in Titel und Inhalt Frauen zugeschrieben sind, eine Dichtung, und in einer solchen könnte, ja müßte auch ein männlicher Autor weibliche Lebenszusammenhänge in den Mund von Frauen legen. Es ist daher notwendig, über den Inhalt hinaus Argumente für die weibliche Autorinnenschaft der *Therīgāthā* zu finden. Dazu kann folgende Überlegung über den Status der Frauen im Umfeld unserer Textsammlung helfen.

Status der Frauen im Buddhismus. Es ist hier nicht der Raum und die Zeit, den Status der Frauen im Buddhismus, insbesondere die Frage, welche Einstellung der Buddha selbst gehabt hat, und welche Aussagen auf spätere Buddhisten zurückzuführen sind, in aller Ausführlichkeit zu besprechen. Wir können nur kurz feststellen, daß sich in der Pāli-Literatur verschiedene Weisen der Darstellung bzw. Bewertung von Frauen registrieren lassen, die ich im folgenden in vier Punkte gliedern will:

(1) Frauen sind ebenso wie Männer befähigt zur buddhistischen Praxis und Erleuchtung, müssen sich allerdings, in Übereinstimmung mit der sonstigen gesellschaftlichen Hierarchie, Männern bzw. Mön-

¹⁵ Der deutsche Übersetzer der *Thīg*, Karl Eugen NEUMANN, hält sie für das Werk eines (!) Mannes, siehe NEUMANN, *Lieder*, p. XXIV. Dies wurde von Mrs RHYS DAVIDS vehement bestritten (*Psalms of the Sisters*, p. xxiii): "Not often since the patriarchal age set in has woman succeeded in so breaking through her barriers as to set on lasting record the expression of herself and of things as they appeared to her. But to assume that, because this happened seldom, therefore, this collection of documents, though ascribed to her, are necessarily not by her, is to carry over far the truth. ... I would only ask English readers to ... note the interesting differences in idiom, sentiment and tone between them [i. e., the Brothers' Psalms, Verf.] and the Sisters' Psalms." Dem schließt sich WINTERNITZ an, der schreibt (*History* [oben Anm. 2], 99): "It is beyond any doubt, that a great majority of the "nuns' songs" have been composed by women. In particular, the monks would never have shown so much sympathy for the female members of the community that we could expect of them that they would have composed the songs which come directly from the hearts of women folk." NORMAN, *Pāli Literature* (oben Anm. 2), 76, und RAJAPAKSE, "Therīgāthā" (oben Anm. 2), 10-18, vertreten dieselbe Auffassung; letztere sammelt Belegstellen für die weibliche Lebenswelt der Autorinnen, die allerdings noch nicht tief genug gehen.

chen im Orden sozial unterordnen.

Diese Einstellung spielt in dem Bericht über die Gründung des Nonnenordens durch den Buddha eine Rolle. Der Buddha schrieb den Frauen zwar die gleiche Erleuchtungsfähigkeit wie den Männern zu, schuf jedoch zugleich Regeln, die sog. "acht *garudhammas*"¹⁶, die die Nonnen den Mönchen in jeder Beziehung unterordneten, und begründete dies ausdrücklich mit der gesellschaftlichen Konvention. Er setzte damit für den Buddhismus den Anfang der grundlegenden Ambivalenz patriarchaler Religion gegenüber den Frauen (religiöse Gleichrangigkeit versus soziale Diskriminierung), die wir ganz ähnlich etwa auch im Christentum finden. Gerade diese Ambivalenz hatte jedoch, wie wir sehen werden, fatale Folgen für die Frauen.

(2) Durch ihre stärkere Bindung an Natur und saṃsāra (aufgrund von Menstruation und Geburt) sind die geistigen Fähigkeiten der Frauen geringer als die der Männer.

Diese Haltung hat der Buddha in jenen Texten eingenommen, in denen er Frauen die Fähigkeit abspricht, ein vollkommener Buddha, also der Weltenlehrer eines Zeitalters, zu werden. Frauen haben somit zwar die Fähigkeit, unter Anleitung eines Lehrers Erleuchtung zu erfahren, nicht aber die, den Erleuchtungsweg, wie es jeder Buddha für sein Weltzeitalter getan hat und tut, selbst zu finden. Solange Arhatschaft das allgemeine Ziel und die Buddhaschaft die Ausnahme war, war dies nicht weiter schlimm für die Frauen. Erst im Mahāyāna, in dem die Buddhaschaft erstmalig das Ziel für alle Gläubigen wird, hat diese Aussage des Pāli-Kanon dann die Lehraussage zur Folge, daß eine Frau zum Mann werden müsse, bevor sie die Erleuchtung anstreben könne.

(3) Durch ihre stärkere Bindung an Natur und saṃsāra (insbesondere durch ihre sexuelle Anziehungskraft) behindern Frauen Männer bei ihrem Streben nach Erleuchtung.

Diese Ansicht liegt all jenen Aussagen des Buddha zugrunde, in denen er Mönche vor Frauen und vor der Sexualität warnt oder die Unreinheit des weiblichen Körpers beschwört. Auch die dem Buddha zugeschriebene resignative Feststellung, daß sein Orden als reiner Männerorden wohl tausend Jahre Lebenszeit vor sich gehabt hätte, zusammen mit den Nonnen jedoch nur 500 Jahre überleben werde, gehört hierher.

Alle drei bisher genannten Ansichten von Frauen sind männliche Frauenbilder, Aussagen von Männern über Frauen. Daß das Selbstbild der Frauen damit nicht unbedingt übereinstimmte, wird zumindest aus einer Quelle deutlich, nämlich der Reaktion der Mahāpajāpati, der Stiefmutter des Buddha, auf die acht speziellen Regeln, durch die der Buddha Nonnen den Mönchen unterordnete. Mahāpajāpati bittet nämlich den Buddha, die Regel, daß eine altehrwürdige

¹⁶ Ausführliche Darstellung bei [̄saline] B[leu] HORNER, *Women Under Primitive Buddhism*, London, 1930, 118-161.

Nonne jeden, auch den gerade erst in den Orden aufgenommenen Mönch ehrerbietig grüßen müsse, durch eine Grußordnung nach dem Senioritätsprinzip zu ersetzen, was der Buddha bekanntermaßen unter Berufung auf die gesellschaftliche Norm ablehnt¹⁷. Mahāpajāpatis Versuch, eine weniger diskriminierende, ihrem Selbstwertgefühl als Frau eher entsprechende Ordenshierarchie durchzusetzen, scheitert damit.

(4) Frauen werden ohne Thematisierung ihrer Geschlechtsidentität und ohne Wertung als Erleuchtungssuchende und/oder geistliche Lehrerinnen dargestellt, die gelegentlich auch als den beteiligten Männern zumindest moralisch überlegen erscheinen und, sofern diese keine Mönche sind, sie auch belehren können.

Neben den drei die Frauen mehr oder weniger diskriminierenden Grundhaltungen werden in dieser vierten Gruppe von Texten Frauen in normalen Bezügen des alltäglichen Lebens und der Erleuchtungssuche beschrieben, ohne daß die Hauptbetonung, wie in den ersten drei Fällen, auf ihrer Geschlechtsidentität liegt. Nur die implizite Aussage mancher dieser Texte spricht eine deutliche Sprache, z. B. in der berühmten Geschichte von der Ehefrau Dhammadinnā. Sie zieht gleichzeitig mit ihrem Ehemann in die Hauslosigkeit und erlangt die Befreiung, später erfährt sie, daß ihr Mann den Schritt in den Orden doch nicht gewagt hat, und wird seine Lehrerin. Allein die Vorstellung einer (wenn auch ehemaligen) Ehefrau, die in religiösen Dingen ihren Mann belehrt, mußte im indischen gesellschaftlichen Kontext als Zumutung empfunden werden. Dennoch: eine direkte Thematisierung des geschlechtsspezifischen Inhaltes solcher Geschichten findet m. W. nirgendwo statt.

Damit können wir die Feststellung machen, daß trotz mancher im Vergleich zu seiner gesellschaftlichen Umgebung frauenfreundlichen Regelung durch den Buddha in allen verschiedenen Darstellungs- und Bewertungsmustern von Frauen im Pāli-Kanon eines nicht vorkommt: eine Positivbewertung von Frauen *als Frauen* in Parallele und als Konkurrenz zu der durchgängigen Positivbewertung der Männer *als Männer*. Frauen erhalten an keiner Stelle des Pāli-Kanons, übrigens auch nicht in den *Therīgāthā*, das, was Männern meist fraglos zukommt: eine Höherbewertung ihres eigenen gegenüber dem anderen Geschlecht. Wenn eine Frau wirklich einmal besser ist als ein Mann, wie im Beispiel von Dhammadinnā, dann können wir sicher sein, daß ihr Geschlecht in einer solchen Geschichte nicht thematisiert wird.

Falsche Autorinnenzuweisung möglich? Vor diesem gesellschaftlichen Hintergrund, der durch die Lehre des Buddha allenfalls leicht modifiziert, aber nicht grundlegend in Frage gestellt wurde, läßt sich nun die Frage nach der Authentizität der *Therīgāthā* als Frauenliteratur leicht beantworten. Stellen wir uns einmal vor, die *Therīgāthā* wären doch von Männern geschrieben und nach-

¹⁷ *Cullavagga* X 4.1; vgl. dazu I[saline] B[leu] HORNER, *Women Under Primitive Buddhism*, London, 1930, 121f.

träglich als Frauenliteratur ausgegeben worden. Nun haben falsche Autorenezuweisungen im indischen Kulturbereich stets die Funktion, das Prestige einer Dichtung oder Abhandlung zu erhöhen. Um ein Werk auf dem Markt "durchzusetzen", wird es häufig - durch den eigenen Autor oder die Nachwelt, bleibt offen - einem bereits berühmten Verfasser "untergeschoben". Für diese falsche Autorenangabe jemanden zu wählen, der weniger Prestige besitzt als man selbst, wäre dagegen sehr ungewöhnlich. Wenn also die buddhistische Tradition in der oben beschriebenen Einhelligkeit die *Therīgāthā* weiblicher Verfasser-schaft zuordnet und wir andererseits berücksichtigen, mit welcher Konsequenz der Pāli-Kanon vermeidet, im Vergleich mit Männern den Frauen ein höheres oder zumindest gleiches gesellschaftliches Prestige ausdrücklich zuzugestehen, dann wird deutlich, wie unwahrscheinlich es ist, daß die *Therīgāthā*, wenn sie wirklich aus männlicher Feder stammten, nachträglich Frauen zugeschrieben worden wären.

Weitere Gesichtspunkte ergeben sich, wenn wir die unten folgende inhaltliche Analyse der *Therīgāthā* für die Frage der Autorinnenschaft heranziehen. Die unten in Teil 2 zusammengestellten Motivationen für Ordenseintritte von Frauen in den *Therīgāthā* im Vergleich zu denen von Männern in den *Theragāthā* zeigen geschlechtsspezifische Unterschiede, die weder mit den Vorgaben des indischen Frauenidealbildes noch mit denen buddhistischer monastischer Ideale zu erklären sind (beides wäre zu erwarten, wenn die *Therīgāthā* eine Dichtung männlicher Autoren wären), sondern ganz einfach mit der unterschiedlichen Frühsozialisation und Lebenserfahrung von Frauen und Männern (nicht nur) in der indischen Gesellschaft.

Ferner sind da die Gedichte, in denen Frauen ihre Erleuchtung als Folge einer guten Belehrung durch ihre Lehrerinnen, ältere Nonnen, darstellen, etwa das unten zitierte Gedicht *Thīg* 117-121 über die 30 Schülerinnen der Pāṭacarā. Wenn dieses und andere derartige Gedichte der *Therīgāthā* von Männern verfaßt worden und damit (s. o. S. 5) als Dichtung (also Fiktion) gelten müßten, dann wäre mit Sicherheit in allen diesen Gedichten der Lehrer ein Mann gewesen. In der gesamten buddhistischen Literatur ist nämlich eine Tendenz zur Ausklammerung weiblich-weiblicher Lehrbeziehungen zu verspüren - selbst in den in den frauenfreundlichen tantrischen Heiligenlegenden beschriebenen Traditionslinien¹⁸ findet sich selten mehr als eine Frau pro Linie, obwohl wir zweifellos davon ausgehen müssen, daß weibliche Meisterinnen auch weibliche Schülerinnen gehabt haben, - wahrscheinlich sogar in höherer Zahl als ihre männlichen Kollegen. Lehrbeziehungen, an denen keine Männer beteiligt sind, sind aber für die männliche Geschichtsschreibung ganz offensichtlich nicht interessant genug. Sogar Lehrerin-Schüler-Beziehungen kommen daher in den tantrischen Heiligenlegenden weit häufiger vor als Lehrerin-Schülerin-Beziehungen - die untergeordnete Stellung des männlichen Schülers ist für die Hagiographen immer noch eher zu ertragen als seine völlige Abwesenheit. Die Tatsa-

¹⁸ Vgl. etwa Adelheid HERRMANN-PFANDT, *Dākinīs: Zur Stellung und Symbolik des Weiblichen im tantrischen Buddhismus*, Bonn, 1992, 332-368 u. ö.

che, daß in den *Therīgāthā* mehrfach von rein weiblichen Lehrerin-Schülerin-Beziehungen erzählt und ihr Erfolg dem einer Buddha-Schülerin-Beziehung sogar gleichgesetzt wird¹⁹, ist daher ein weiteres Argument für die weibliche Herkunft der *Therīgāthā*.

Überdies wird unten in Teil 3. zu zeigen sein, daß die *Therīgāthā* die Erleuchtungserlebnisse der Frauen viel ausführlicher schildern und viel enger an die traditionelle Schilderung der Erleuchtungsnacht des Buddha anlehnen als dies in den *Theragāthā* geschieht. Die Tatsächlichkeit ihrer Erleuchtung, ihre Buddha-Ähnlichkeit sozusagen, tritt bei den *Therīgāthā*-Autorinnen also deutlicher hervor als bei den *Theragāthā*-Autoren. Auch diesen Ruhm hätte eine von Männern verfertigte Dichtung den Frauen wohl schwerlich gelassen, wie wir überhaupt im Pāli-Kanon nicht mit einer übermäßigen Sympathie der meist männlichen Textautoren für das Thema "weibliche Erleuchtung" rechnen dürfen.

Aus all diesen Gründen können wir als erwiesen annehmen, daß die *Therīgāthā* von Frauen verfaßt wurden. Damit haben wir in den *Therīgāthā* eines der ältesten *nachweislich* weiblichen literarischen Selbstzeugnisse im Bereich der Religionsgeschichte vor uns. Und bis zum Beweis des Gegenteils besteht daher auch keine Notwendigkeit, die den Gedichten beigefügten Autorinnennamen *a priori* zu bezweifeln.

Die vielleicht berühmteste Mitautorin der *Therīgāthā* ist Mahāpajāpati, die Tante und Ziehmutter des Buddha und Gründerin des Nonnenordens; weitere Gedichte stammen von ihren Schülerinnen sowie von einer Reihe von Frauen aus Gautamas Harem, die vermutlich nach dem Tode seines Vaters zusammen mit Mahāpajāpati in die Hauslosigkeit zogen²⁰. Weitere auch anderweitig bekannte Mitautorinnen sind Paṭācārā, eine bedeutende Lehrerin vieler Nonnen, von denen einige ebenfalls Mitautorinnen sind, die bereits genannte Dhammadinnā, die der Buddha als bedeutendste Predigerin unter seinen Nonnen betrachtete, Khema, die die Hauptgattin des Königs Bimbisara gewesen ist, bevor sie durch eine Predigt des Buddha die Erleuchtung erlangte, und Upalavannā, die aufgrund ihrer magischen Fähigkeiten berühmt war.

2. Frauenspezifische Merkmale der *Therīgāthā*: Familiengeschichte und Ordenseintritt

Beispiele. Die biographische Herkunft der *Therīgāthā*-Autorinnen ist ganz verschieden, wenn auch ihre dichterische Betätigung eine gewisse Bildung (und damit Wohlhabenheit ihrer Ursprungsfamilie) voraussetzen dürfte. Damit

¹⁹ Vgl. *Thīg* 169-174, Zitat hier S. 19f., im Vergleich zu *Thīg* 133-138, Zitat o. S. 9

²⁰ Siehe hierzu die nicht unplausiblen Überlegungen zur Situation an Suddhodanas Hof nach dessen Tod bei MURCOTT, *The First Buddhist Women*, 14 und 19f.

stimmt der Umstand überein, daß materielle Not bis auf einen einzigen Fall²¹ nicht den Hintergrund für die in den *Therīgāthā* beschriebenen Ordenseintritte darstellt. Ähnliches läßt sich auch für die *Theragāthā* feststellen²².

In beiden Liedsammlungen gibt es eine ganze Reihe von Gedichten, die die Lebensumstände beschreiben, aus denen heraus die Verfasserin den Schritt in die Hauslosigkeit vollzogen hat. Solche Gedichte sind ungefähr so wie das der Nonne Saṅghā (*Therīgāthā* 18²³) strukturiert:

18. Mein Haus²⁴ habe ich verlassen, bin in die Hauslosigkeit gezogen, habe meinen Sohn, mein Vieh und <alles mir> Liebe verlassen,
habe Gier und Haß aufgegeben und die Unwissenheit abgelegt,
habe den Lebensdurst mitsamt seiner Wurzel ausgerissen:
zur Ruhe bin ich gekommen, erloschen. (Saṅghā)

Nicht immer ist jedoch die Trennung der künftigen Nonne von Familie und Besitz so scheinbar ruhig verlaufen. Das zeigt etwa das Gedicht der Vāsītthī (*Therīgāthā* 133-138)²⁵:

133. Von Trauer um mein Kind gequält, verwirrten Geistes, außer mir,
entblößt und mit gelöstem Haar irrte ich hierhin und dorthin.

²¹ *Thīg* 122-126. Es handelt sich bei der Autorin um eine kinderlose Witwe. Witwen pflegen in Indien damals wie heute im sozialen Abseits zu landen, nicht nur, wenn es sich um arme Frauen handelt. Siehe dazu Moriz WINTERNITZ, *Die Frau in den indischen Religionen*, I. Teil: *Die Frau im Brahmanismus*, Leipzig, 1920 [Nachdruck aus dem *Archiv für Frauenkunde und Eugenetik* 2 (1915) und 3 (1917)], pp. 86-105.

²² Eine Ausnahme bildet vielleicht Panthaka (*Theragāthā* 557-566), der von seinem Bruder von zu Hause vertrieben wurde.

²³ *Thīg* 18: *hitvā ghare pabbajitvā hitvā puttam pasum piyam |*
hitvā rāgañ ca dosañ ca avijjañ ca virājiya |
samūlam tañham abbuyha upasanta mhi nibbutā ||18||
Saṅghā ||

²⁴ *ghare*: eigentlich Akkusativ Plural "Häuser".

²⁵ *Thīg* 133-138: *puttasoken' aham atṭā khittacittā visaññinī |*
naggā pakinnakesi ca tena tena vicāri 'ham ||133||
vīthisaṅkārakūtesu susāne rathiyāsu ca |
acarim tīni vassāni khuppiāsāsamappitā ||134||
ath' addasāmi sugatam nagaram Mithilam gatam |
adantānam dametāram sambuddham akutobhayam ||135||
sam cittam paṭiladdhāna vanditvāna upāvisim |
so me dhammam adesesi anukampāya Gotamo ||136||
tassa dhammam sunitvāna pabbajim anagāriyam |
yuñjaṭi satthu vacane sacchākāsim padaṃ siyam ||137||
sabbe sokā samucchinnā pahinā etadantikā |
pariññātā hi me vatthū yato sokāna sambhavo ||138||
Vāsītthī ||

134. Bei Straßen-Kehrichthaufen, auf Leichenstätten und auf Straßen wanderte ich umher, drei Jahre lang, von Hunger und Durst geplagt.

135. Da sah ich den Glückseligen²⁶, der in die Stadt Mithila gekommen war, den Bezähmer der Ungezähmten, den Vollerwachten, völlig Furchtlosen.

136. Da kam ich wieder zu mir, grüßte ihn und näherte mich ihm. Voller Mitgefühl lehrte er, Gotama, mich die Wahrheit.

137. Seine Lehre im Ohr, zog ich aus in die Hauslosigkeit. Mich übend im Wort des Lehrers, verwirklichte ich den Zustand der Glückseligkeit.

138. Alle Trauer ist zu Ende, aufgegeben, beendet, denn ich verstehe nun die Grundlage, aus der heraus Leid entsteht. (Vāsiṭṭhi)

Von den beiden nun heranzuziehenden Vergleichsbeispielen aus den *Theragāthā* nun zuerst das folgende Gedicht des Mönches Ātuma (*Theragāthā* 72)²⁷:

Wie ein junger Bambus, dessen Spitze gewachsen ist
und der hartes Holz entwickelt hat, schwer zu zerstören ist,
so <schwer fällt mir der Auszug in die Hauslosigkeit>²⁸
angesichts der Gattin, die mir zugeführt wurde.
"Erlaub es mir doch!" - Nun bin ich in die Hauslosigkeit gezogen.
(Ātuma)

Eine etwas negativere Sicht der Frauen spricht aus dem Gedicht des Buddha-jüngers Gotama²⁹ (*Theragāthā* 137-138)³⁰:

²⁶ D. h. den Buddha.

²⁷ *Thag* 72:
Yathā kaḷīro susu vadḍhitaggo
dunnikkhamo hoti pasākha-jāto
evam ahaṃ bhariyāyānītāya
anumañña maṃ pabbajito 'mhi 'dāni ti ||72||
Ātumo ||

Die vierte Zeile des Gedichts enthält die wohl an die Gattin gerichtete Bitte, die Weltflucht zu akzeptieren. Zu dieser Bitte war ein Ehemann nach den Ordensregeln nicht verpflichtet; er mußte vielmehr die Eltern um Erlaubnis bitten.

²⁸ Ergänzung nach NORMANS Übersetzung und in Übereinstimmung mit der Deutung im Kommentar; siehe *Paramattha-Dīpanī Theragāthā-Aṭṭhakathā*, ed. F. L. WOODWARD, p. 172.

²⁹ Trotz der Namensgleichheit handelt es sich also nicht um den Buddha Gotama selbst!

³⁰ *Thag* 137-138:
Sukhaṃ supanti munayo ye itthīsu na bajjhare |
sadā ve rakkhitabbāsu yāsu saccam sudullabham ||137||
vadham carimha te kāma anaṇā dāni te mayam |
gacchāma dāni nibbānam yattha gantvā na socatī ti ||138||
Gotamo thero ||

137. Süß ruhen Weise, die an Frauen nicht gebunden sind,
an ‹Frauen, die doch› immer bewacht werden müssen und bei
denen die Wahrheit sehr schwer zu finden ist.

138. Deinen Tod haben wir verursacht, Leidenschaft,
in deiner Schuld sind wir nun nicht ‹länger›.

Wir wandern jetzt zum *nibbāna*: wer dort ankommt, trauert nicht mehr.
(Gotama)

Familiengeschichtliche Hintergründe des Ordenseintritts. Der in allen zitierten Gedichten beschriebene Wunsch, durch den Ordenseintritt zur Befreiung von Gier, Haß und Verblendung zu kommen, die Ursache des Leidens zu erkennen und dieses zu überwinden, ist charakteristisch für weite Teile beider Sammlungen, und auch die Auffassung, daß die abzulegenden Dinge eher im weltlichen Leben als in der "Hauslosigkeit" herrschen. Zugleich können wir an unseren Beispielen bereits gut sehen, wo hier Unterschiede zwischen den Nonnen- und den Mönchsgedichten liegen.

In den *Theragāthā* sind es, sofern nicht Eltern und Geschwister³¹, meist Ehefrau und Kind(er)³², die durch den Auszug des Mannes in die Hauslosigkeit verlassen werden, wobei das Kind mitunter als ebenso klein beschrieben wird³³ wie es der neugeborene Sohn des Buddha Gautama der Legende nach bei dessen Weltflucht war. Wie in den zitierten Beispielen wird auch noch in etlichen weiteren Mönchsgedichten deutlich, daß von allem "Weltlichen" die erotische Bindung an Frauen wohl als größtes Hindernis auf dem Erleuchtungswege angesehen wird³⁴, während die Bindung an ein Kind nicht ein einziges Mal als eigener Gesichtspunkt unabhängig von der dazugehörigen Mutter erwähnt wird³⁵. Dies widerspricht der Bedeutung, die zumindest ein männlicher Nachkomme für den idealen indischen Mann haben sollte, die aber offensichtlich nicht so sehr in den emotionalen Bereich hineinreicht wie die Bindung an die Ehefrau.

Ganz anders bei den Nonnen, bei denen die Liebe zu eigenen Kindern die am häufigsten genannte Beziehung ist, die im Zusammenhang mit dem Ordenseintritt eine Rolle spielt, und zwar meist ohne Nennung des dazugehörigen Vaters. Bei einigen Frauen ist es, wie in dem zitierten Beispiel, der große und entsprechend emotional beschriebene Schmerz über den Tod einer Tochter³⁶

³¹ *Thag* 44; 335-339; 473-479; [892-919] 892.

³² *Thag* 299-302; [510-517] 511-512; [920-948] 934.

³³ *Thag* 299-302; auch *Thīg* 291-311, wo die verlassene Ehefrau vergeblich damit droht, den kleinen Sohn umzubringen und damit seinen Vater zum Dableiben zu veranlassen, gehört eigentlich eher in die *Thag*.

³⁴ *Thag* 137-8; 151-152; 267-270; 459-465; [726-746] 738-739; [1209-1279] 1211, 1223-6.

³⁵ Eine Ausnahme scheint *Thag* 187-188 zu sein, wo der Verfasser allerdings nicht über sich selbst, sondern über andere Leute spricht, die an Frau und Kind gebunden seien und dadurch die Wahrheit nicht erfahren könnten.

³⁶ *Thīg* 51-53.

oder eines Sohnes³⁷, mehrerer Kinder³⁸ oder auch der ganzen Familie einschließlich des Ehegatten³⁹, die sie verstärkt zur Weltflucht treibt. In anderen Gedichten, wie im zitierten ersten Beispiel, verläßt die Frau ihren Sohn⁴⁰ oder Sohn und Tochter⁴¹, ohne daß überhaupt ein Ehemann erwähnt wird; vielleicht lebt er auch nicht mehr. In den wenigen Gedichten, die den Ehemann erwähnen, erscheint er eher als lästiger oder liebloser Hausgenosse, den loszu-sein die Frau froh ist⁴², oder der sie bereits vor ihrer Weltflucht verstoßen hat⁴³.

Der Fall, daß eine in einer intakten Ehe mit kleinen Kindern lebende Frau die Hauslosigkeit ersehnt oder verwirklicht, kommt in den *Therīgāthā* nicht vor, und auch in den Gedichten, wo von einem unliebsamen Ehemann die Rede ist, ist es meist unklar, ob er zur Zeit ihrer Weltflucht überhaupt noch gelebt hat. In diesen Zusammenhang gehört die Tatsache, daß in den *Therīgāthā* durchweg - mit einer einzigen Ausnahme⁴⁴ - die selbst bereits erfahrene eheliche Erotik als Versuchung, die zum Motiv für den Ordenseintritt wird, nicht vorkommt, - ganz im Unterschied zu den Mönchsliedern, wo sie eines der Hauptmotive ist.

Erotik als Versuchung, von der man sich abzuwenden habe, tritt in den *Therīgāthā* nur in folgenden Situationen auf:

1. Eine junge, umworbene Schönheit lehnt noch vor der Verheiratung die Sinnesfreuden ab und zieht in die Hauslosigkeit⁴⁵.
2. Eine Prostituierte entwickelt Überdruß an ihrem Leben und wendet sich dem Orden zu⁴⁶.
3. Eine Nonne wird aufgrund ihrer Schönheit von einem Verführer belästigt⁴⁷.

Versuchung durch Erotik wird in den *Therīgāthā* somit der Ehe nur aus vor-ehelicher Sicht und ansonsten nur illegitimen bzw. unrechtmäßigen Beziehungen zugeschrieben. Davon abgesehen, kommt Sinnlichkeit nur in allgemeiner Form, ohne speziellen Bezug auf die Erotik, als Hindernis für die Erleuchtung vor⁴⁸.

Die Unreinheit des Körpers. Hinzu kommt eine weitere Beobachtung. In einer ganzen Reihe von Gedichten in beiden Sammlungen wird den Freuden des

³⁷ *Thīg* 133-138.

³⁸ *Thīg* [312-337] 312-315.

³⁹ *Thīg* 213-223.

⁴⁰ *Thīg* [102-106] 102 (zehn Söhne).

⁴¹ *Thīg* [97-101] 98.

⁴² *Thīg* 11; 23-24.

⁴³ *Thīg* 400-447.

⁴⁴ *Thīg* [224-235] 224-6, 234.

⁴⁵ *Thīg* 151-156; 338-365; 448-522.

⁴⁶ *Thīg* 25-26; 72-76; 252-270.

⁴⁷ *Thīg* 57-59; 139-144; 189-195.

⁴⁸ *Thīg* 12; [45-47] 47; [60-62] 62; [87-90] 90; 163-168; [182-88] 195; [196-203] 203; [448-522] 485-492.

weltlichen Lebens und der Sinnlichkeit die Vergänglichkeit des Körpers entgegengesetzt, wie es den z. B. im *Satipaṭṭhāna-sutta* empfohlenen Körpermeditationen des Hinayāna entspricht. Auch hier gibt es jedoch einen charakteristischen Unterschied zwischen den Mönchs- und den Nonnenliedern.

In den *Theragāthā* finden wir Gedichte, in denen auf die Unreinheit und Ekelhaftigkeit des eigenen Körpers oder des menschlichen Körpers schlechthin⁴⁹ hingewiesen oder seine Geringschätzung⁵⁰ zum Ausdruck gebracht wird. Daneben wird jedoch, insbesondere im Zusammenhang mit Versuchungssituationen, die Unreinheit besonders des weiblichen Körpers betont, von dem ein Mönch sich wie von einer verunreinigten Kloake fernzuhalten habe⁵¹.

In den *Therīgāthā* ist es dagegen grundsätzlich der eigene Körper, dessen Vergänglichkeit und Unreinheit von den Nonnen beschrieben und als Grund für den Verzicht auf sinnliche Freuden genannt wird⁵², und zwar auch und gerade dann, wenn ein Mann als Verführer auftritt⁵³. Eine solche Versuchungssituation führt die Nonne Subhā Jivakambavanikā sogar dazu, die Ablehnung ihres eigenen Körpers in physische Gewalt gegen diesen zu verwandeln und sich ein Auge herauszureißen, wodurch sie den Verführer von seinen Absichten abbringt⁵⁴. Warum hat gerade sie es nicht nötig, den Mann und seine Unreinheit für ihre Versuchung verantwortlich zu machen, während Mönche umgekehrt mehr als einmal das Problem auf die "Unreinheit des weiblichen Körpers" und damit auf die Frau als Sündenbock reduzieren?

Ergebnisse. Wenn wir diese Beobachtungen bewerten und deuten wollen, müssen wir sicherlich mindestens zwei verschiedene Schichten voneinander trennen, nämlich die soziale und die psychologische. Auf der sozialen Ebene läßt sich der Umstand, daß mehr Männer als Frauen aus einer intakten Ehe mit Kindern in die Hauslosigkeit gezogen zu sein scheinen, damit begründen, daß einerseits

⁴⁹ *Thag* 169-170; 171-172; 567-576; [597-607] 599-600; [726-746] 736-7.

⁵⁰ *Thag* 311-314; [705-725] 718-719.

⁵¹ *Thag* [393-398] 393-394 (Ein Mönch sieht auf der Leichenstätte den halbverrotteten Leichnam einer Frau und kontempliert daraufhin über die Vergänglichkeit des Leibes); 453-458; [769-793] 769-773; [1146-1208] 1150-1157 (zu diesem Gedicht siehe unten Anm. 59). Bezüglich *Thag* 393ff. weist mich Prof. Bhikkhu Pāsādika zu Recht darauf hin, daß der Anblick der Frauenleiche dem Mönch nicht Anlaß ist, speziell den weiblichen Körper als unrein zu betrachten, sondern daß er dies sofort auf seinen eigenen Körper überträgt: "Wie dieses (i. e. dieser Körper), so (ist) jenes (d. h. der eigene Körper), wie jenes, so (ist) dieses" (*yathā idaṃ tathā etaṃ, yathā etaṃ tathā idaṃ*), sagt er in Strophe 396. Dies ist zweifellos richtig, und dennoch ist es bemerkenswert, wie relativ häufig es eben gerade ein weiblicher Körper ist, der bei einem *Theragāthā*-Dichter die Vergänglichkeitsgedanken auslöst, während ein männlicher Körper in der entsprechenden Funktion bei keiner einzigen *Therīgāthā*-Dichterin auftaucht. Siehe dazu auch unten S. 16f., wo ich zu zeigen versuche, daß in und auch außerhalb der *Therīgāthā* das eigentliche "weibliche" Gegenstück zu männlichem Ekel vor einer Frauenleiche nicht die umgekehrte Situation zu sein scheint, sondern die ihr totes Kind beweinende Mutter.

⁵² *Thīg* 19-20; 25-26; 33-34; 35-36; 82-86.

⁵³ *Thīg* 139-144.

⁵⁴ *Thīg* 366-399.

die Mütter unentbehrlicher für Kleinkinder waren als die Väter, andererseits auch damit, daß Frauen die Erlaubnis ihres Ehemannes zur Weltentsagung benötigten⁵⁵, Männer die ihrer Ehefrau dagegen nicht. Mütter kleiner Kinder durften ebenfalls nach der Ordensregel nicht in den Orden eintreten⁵⁶. Dies hätte auch nicht der gesellschaftlichen Norm entsprochen, die der Frau eine wesentlich engere Beziehung zu Ehemann und Kindern vorschrieb als dem Mann, dessen Eigentum Frau und Kind waren, ein Eigentum, das er jederzeit ungefragt im Stich lassen konnte.

Dennoch - und damit kommen wir zur zweiten, zur psychologischen Ebene - ist es eigenartig, daß für die *Therīgāthā*-Autorinnen, anders als in den *Theragāthā*, die Liebesbeziehung zwischen Mann und Frau so überhaupt keine Rolle als überwundenes Hemmnis für den Ordenseintritt spielt. Könnte es sein, daß die Situation, in einer intakten Ehe, ggfs. auch mit Kindern, zu leben, in Frauen einfach den Wunsch nicht aufkommen ließ, die Welt zu fliehen? - Wenn wir uns daraufhin noch einmal die verschiedenen familiären Situationen ansehen, aus denen heraus Frauen in die Hauslosigkeit ziehen, dann wird deutlich, daß *alle* Frauen bei ihrer Ankunft im Orden eine zerbrochene oder beendete Beziehung hinter sich gelassen haben: sei es durch den Tod eines Kindes, das Scheitern einer Ehe (der Ehemann fällt lästig oder verstößt seine Frau) oder den Tod des Ehemannes (der wohl auch dort zu vermuten ist, wo die Nonne als von ihr verlassene Familienmitglieder nur ihre Kinder erwähnt).

Der Vergleich der Mönchs- und Nonnen-Gedichte hinsichtlich der familiären Vorgeschichten von Ordenseintritten ergibt, daß, sofern Beziehungen überhaupt genannt werden, beim Ordenseintritt von Männern nicht selten die Flucht vor einer bestehenden oder entstehenden Gefühlsbindung eine Rolle spielt, bei dem von Frauen dagegen eher Verzweiflung oder Resignation aufgrund des Scheiterns einer im Prinzip positiv bewerteten Gefühlsbindung (z. B. durch den Tod eines Kindes oder eine unglückliche Ehe). Wir können es auch kurz so fassen, daß Männer häufiger Bindungen zerbrechen, um in den Orden einzutreten, Frauen dagegen in den Orden eintreten, wenn und weil eine Bindung zerbrochen ist. Entsprechend ist festzustellen, daß die Mönche eher dazu neigen, die Schuld für sinnliche Versuchung den Frauen anzulasten, an die sie sich unfreiwillig gebunden fühlen (Erfahrung der "Unreinheit" des weiblichen Körpers), während Frauen in derselben Versuchungssituation nicht die Bindung als Bedrohung erleben, sondern das mögliche Versagen als "beziehungslose", also eigenständige Person (Erfahrung der "Unreinheit" des eigenen Körpers, die

⁵⁵ In der Ordensregel war festgelegt, daß der Ordenseintritt einer Frau ohne Einwilligung des Ehemannes (und der Eltern) eine *pācittiya*-Verfehlung (d. h. eine leichtere Verfehlung) darstelle; siehe *Bhikkhunī-vibhaṅga*, *Pācittiya* 80: *Vinayapitaka: One of the principal Buddhist holy scriptures in the Pali language*, ed. Hermann OLDENBERG, 5 vols., London, 1879-1883 (PTS text series. 147-8, 160-2), hier vol. 4, p. 334; vgl. *The Book of Discipline (Vinayapitaka)*, trsl. by I[saline] B[lew] HORNER, 6 parts, Oxford, 1938-66, mehrere Nachdrucke (Sacred Books of the Buddhists. 10-11. 13-4. 20. 25.), part 3, pp. 394f. Vgl. auch HORNER, *Women* (oben Anm. 2), p. 149f.

⁵⁶ *Bhikkhunī-vibhaṅga*, *Pācittiya* 62; siehe *Vinayapitaka*, ed. OLDENBERG, vol. 4, p. 318; vgl. *The Book of Discipline*, trsl. HORNER, part 3, p. 363.

sich mitunter auch als Aggression gegen diesen äußern kann).

Deutungsversuch. Überraschenderweise - liegen doch fast 2.500 Jahre dazwischen! - stimmt dieses Ergebnis durchaus mit Erkenntnissen überein, die einige heutige Psychologen über den in frühester Kindheit begründeten, unterschiedlichen Umgang von Männern und Frauen mit ihrer eigenen Identität und mit Beziehungen gewonnen haben. So schreibt etwa die amerikanische Psychologin Carol GILLIGAN⁵⁷:

Für Jungen und Männer sind Ablösung und Individuation [d. h. psychische und geistige Selbständigwerdung, Verf.] entscheidend an die Geschlechtsidentität gebunden, da die Ablösung von der Mutter die entscheidende Voraussetzung für die Entwicklung von Männlichkeit ist. Für Mädchen und Frauen hängt die Entwicklung von Weiblichkeit oder weiblicher Identität nicht vom Vollzug der Ablösung von der Mutter ... ab. Da Männlichkeit durch Ablösung definiert wird, Weiblichkeit hingegen durch Bindung, wird die männliche Geschlechtsidentität durch Intimität bedroht, die weibliche Geschlechtsidentität hingegen durch Trennung. Männer haben deshalb Schwierigkeiten mit Beziehungen, während Frauen Probleme mit ihrer Individuation haben.

Da auch zur Buddha-Zeit Jungen und Mädchen von Müttern geboren wurden und die Ablösung von diesen vollziehen mußten, ist es eigentlich nicht überraschend, daß einige der damaligen Probleme trotz des zeitlichen und räumlichen Abstands unseren heutigen sehr ähneln. Auch die Mönche der *Theragāthā* sehen sich bedroht durch die Intimität ihrer Beziehung zur Ehefrau oder Geliebten, - ein Problem, dem sie als Lösung die Weltentsagung entgegensetzen. Und für die Nonnen der *Therīgāthā* ist es umgekehrt gerade die unfreiwillige Vereinzelung, die sie in ihrer Entscheidung, die Robe zu wählen, bestärkt oder

⁵⁷ Carol GILLIGAN, *Die andere Stimme: Lebenskonflikte und Moral der Frau*. München-Zürich, 1988. [In a different voice, Cambridge/Mass., 1982, dt.]. Vgl. auch Mary Field BELENKY, Blythe McVicker CLINCHY, Nancy Rule GOLDGERGER, Jill Mattuck TARULE, *Das andere Denken: Persönlichkeit, Moral und Intellekt der Frau*, Frankfurt-New York, 1991 [Women's Ways of Knowing: The Development of Self, Voice, and Mind, New York, 1996, dt.]. - Ich zitiere GILLIGAN im vollen Bewußtsein der Tatsache, daß sie in Psychologie und Feminismus nicht unumstritten ist, weil ich den von ihr vertretenen, im übrigen ähnlich schon bei Erich NEUMANN (*Zur Psychologie des Weiblichen*, München, 1952, mehrere Nachdr., s. insbes. S. 9-14) und auch Nancy CHODOROW (*Das Erbe der Mütter: Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter*, München, 1985, Nachdr. 1986 [The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender, 1978, dt., siehe insbes. S. 220]) zu findenden Ansatz zur Erklärung bestimmter männlich-weiblicher Grundmuster für den bisher überzeugendsten halte. Selbst eine von vielen Feministinnen gegen diesen Ansatz ins Feld geführte nicht-patriarchale Gesellschaft traditioneller oder utopisch-zukünftiger Art, in der die soziale Vaterrolle anders ("mütterlicher") definiert sein mag, wird niemals an der Tatsache vorbeikommen, daß jedes Kind aus einer Mutter geboren wird und damit der Ausgangspunkt des Lebens und der frühesten Sozialisation für Männer und Frauen verschieden ist und bleibt.

diesen Entschluß erst auslöst.

Auch die unterschiedlichen Aussagen über die Unreinheit des menschlichen (bzw. weiblichen) Körpers können von diesem Ansatz her besser verstanden werden. Wenn es zur männlichen Identitätsfindung gehört, sich innerlich vom Weiblichen (von der Mutter) zu trennen und abzusetzen, dann wird ein buddhistischer Mönch, der sich den Verführungskünsten einer Frau ausgesetzt sieht (oder auch nur ausgesetzt wähnt), sich durch diese nicht nur in seiner mönchischen Keuschheit, sondern auch in seiner gesamten Identität bedroht fühlen, und zwar umso mehr, je unvollständiger zuvor in seiner Entwicklung die für die männliche Identitätsfindung notwendige Abgrenzung vom Weiblichen zuvor geblieben ist. Er wird daher eher dazu bereit sein, die identitätsbedrohende sinnliche Versuchung direkt mit der Frau zu identifizieren und die "Unreinheit" vor allem in ihr und ihrem Körper zu suchen, bevor er sie dann *vielleicht* auch in seinem eigenen Körper zu erkennen vermag. Von daher ist es evident, daß frauenfeindliche Aussagen im Pāli-Kanon und in späteren buddhistischen Texten nicht zuletzt mit der Problematik einer nicht ausreichend ausgebildeten männlichen Geschlechtsidentität der jeweiligen Autoren zu tun haben.

Frauen dagegen erleben eine ganz anders geartete Beziehung zum anderen Geschlecht als identitätsstiftend für ihre Weiblichkeit: nicht die Abgrenzung von der Mutter (die ja auch weiblich ist), ist ausschlaggebend für ihre weibliche Selbstfindung, sondern die Orientierung an der Mutter, die Identifikation mit ihr. Und wo Sexualität für einen Mann die mühsam gewonnene Abgrenzung vom Weiblichen zeitweilig aufhebt und dadurch identitätsbedrohende Wirkung bekommen kann, stärkt und bestätigt sie bei einer Frau ihre ursprüngliche Erfahrung von Selbstfindung durch Identifikation. Das gleiche gilt für die Mutterschaft: während das Sohnsein für einen Mann die Notwendigkeit zur Abgrenzung vom Weiblichen konstituiert, ist in der Mutterschaft für die Frau das Männliche eben gerade nicht ausgeschlossen, sondern als Sohn umfaßt und integriert. Die Einstellung, daß es eine spezifische Unreinheit des männlichen Körpers gebe, von der sie als Frau sich distanzieren müsse, um rein zu bleiben, macht daher für eine Frau wenig Sinn, stammt doch schließlich jeder männliche Körper aus einem weiblichen. Dies dürfte ein Grund dafür sein, daß wir entsprechende Andeutungen in den *Therīgāthā* nicht finden. Das weibliche Pendant zum Ekel des Mönches vor dem Leichnam einer Frau ist die Pietà, in der die Mutter den Tod ihres Sohnes bzw. ihrer Tochter beweint. Diese Situation finden wir in mehreren Gedichten der *Therīgāthā* als Grund für den Ordenseintritt.

Ebenso wie die männliche Tendenz zur Abgrenzung vom anderen Geschlecht birgt jedoch auch die weibliche Tendenz zur Identifikation mit diesem eine Gefahr in sich. Dies können wir in den *Therīgāthā* an dem Beispiel der Nonne Subhā Jivakambavanikā sehen, die sich als Antwort auf männliche sexuelle Belästigung ein Auge ausreißt⁵⁸. Wenn eine Frau angesichts eindeutig männlicher Schuld an einer Versuchungssituation die männliche Aggression

⁵⁸ *Thīg* 366-369; vgl. oben S. 14.

nicht so sehr abwehrt als vielmehr aufnimmt und gegen den eigenen Körper wendet, so ist diese Identifikation mit dem Männlichen, diese Internalisierung männlicher Sichtweisen selbstgefährdend und enthält zumal die Gefahr, gegen das Wohl anderer Frauen dem Patriarchat Vorschub zu leisten⁵⁹. Moderne Varianten dieser selbstgefährdenden Form der Identifikation finden wir z. B. bei Frauen, die, selbst gegen ihr eigenes und das Wohl ihrer Kinder, einem mißhandelnden oder alkoholkranken Ehemann treu bleiben⁶⁰, und vor allem in dem leider nicht allzu seltenen Phänomen der weiblichen Frauenfeindlichkeit in patriarchalen Gesellschaften.

Buddhistische Praxis als Lösungsmöglichkeit. Sowohl Männer als auch Frauen der Buddhazeit scheinen gerade für ihre geschlechtsspezifischen Probleme in der Gesellschaft und mit sich selbst den Eintritt in den buddhistischen Orden als eine Lösungsmöglichkeit gesehen zu haben. Dies ist insofern nicht überraschend, als buddhistische Praxis ja den Anspruch erhebt, den *samsāra* - und damit auch die Gesellschaft mit ihren Rollenkonflikten - zu transzendieren. Konnte buddhistische Praxis dies für die Frauen aber überhaupt leisten - in einem Orden, der, ganz wie die Gesellschaft "draußen", Frauen sozial massiv diskriminierte und sogar von einer Arhanti, einer Erleuchteten, verlangte, daß sie sich vor einem gerade erst aufgenommenen, unwissenden Novizen ehrfurchtsvoll verneigte, einzig aufgrund von dessen Männlichkeit?

Ein Hinweis könnte in der Beantwortung der Frage liegen, inwieweit die *Therīgāthā* Zeugnisse darüber enthalten, ob und wie Frauen den eigentlich transzendenzschaffenden Akt, die Erleuchtung, erreicht haben, und ob auch in diesem Bereich noch geschlechtsspezifisch unterschieden wird. Dies wollen wir hinsichtlich der *Therīgāthā* im dritten Teil unserer Ausführungen untersuchen.

3. Beschreibungen der Erleuchtungserfahrung in den *Therīgāthā*: gibt es Hinweise auf einen frauenspezifischen (Nicht)Zugang zur Erleuchtung?

Erleuchtungserfahrungen. Etliche Gedichte der *Therīgāthā* schildern an zentraler Stelle das Erleuchtungserlebnis der jeweiligen Autorin. Einige dieser Schilderungen sind sehr kurz und stellen nur die Tatsache der Befreiung fest,

⁵⁹ In ähnlich ungueter Weise berührt uns auch *Thag* [1146-1208] 1150-1157, wo in einem Dialog der Buddhajünger Mogallāna eine Frau, die vor ihm steht, wegen ihres "unreinen Körpers" in übelster Manier beschimpft ("Du Gerippe, ... du Kotsack...") und nicht einmal aufhört, als sie ihm höflich, ja ehrerbietig zugestimmt hat.

⁶⁰ Siehe dazu die bekannte Untersuchung von Robin NORWOOD, *Wenn Frauen zu sehr lieben: Die heimliche Sucht, gebraucht zu werden*, Reinbek: Rowohlt, 1986 [*Women Who Love Too Much: When You Keep Wishing and Hoping He'll Change*, Los Angeles, 1985, dt.].

wie z. B. das folgende einstrophige Gedicht der Uttarā (*Therīgāthā* 15)⁶¹:

15. Im Körper habe ich mich gezügelt, und auch in Rede und Geist. Indem ich die Gier mitsamt ihrer Wurzel ausgerissen habe, bin ich ⟨nun⟩ zur Ruhe gekommen, erloschen. (Uttarā)

Andere kleiden das Erlösungsgeschehen in das Bild der Überwindung des Māra, des Versuchers (*Therīgāthā* 7)⁶²:

Du, ⟨die du⟩ Dhīrā (die Feste) ⟨heißt⟩ aufgrund deiner geistigen Festigkeit, du Nonne von entwickelten Fähigkeiten: Trage deinen letzten Körper, nachdem du Māra (den Versucher) und sein Vehikel besiegt hast. (eine gewisse Dhīrā⁶³)

In Gedichten wie dem der Mettikā wird die Erleuchtungserfahrung als plötzlich und unerwartet in eine Alltagssituation hineintretendes Befreiungserlebnis geschildert (*Therīgāthā* 29-30)⁶⁴:

29. Wie sehr ich auch leidend bin, von schwacher Kraft, die Jugend dahin,
so gehe ich doch einher, auf einen Stock gestützt, nachdem ich einen Berg bestiegen habe.
30. Ich legte mein Übergewand ab, drehte meine ⟨Essens-⟩Schale um und setzte mich nieder auf einen Felsen: Da wurde mein Geist befreit.
Das dreifache Wissen⁶⁵ ist erlangt, die Lehre des Buddha vollbracht⁶⁶. (Mettikā)

⁶¹ *Thig* 15: *kāyena samvutā āsiṃ vācāya uda cetasā |*
samūlaṃ taṇhaṃ abbuyha sītibhūta mhi nibbutā ||15||
Uttarā ||

⁶² *Thig* 7: *dhīrā dhīrehi dhammehi bhikkhuni bhāvitindriyā |*
dhārehi antimaṃ dehaṃ jetvā Māraṃ savāhanaṃ ||7||
aññatarā Dhīrā ||

⁶³ D. h. eine andere als jene Dhīrā, von der *Thig* 6 stammt.

⁶⁴ *Thig* 29-30: *kiñ cāpi kho mhi dukkhitā dubbalā gatayobbanā |*
daṇḍam olubbha gacchāmi pabbataṃ abhirūhiya ||29||
nikkhipitvāna saṃghāṭiṃ pattakaṃ ca nikujjiya |
nisinnā c'amhi selamhi atha cittaṃ vimucci me |
tisso vijjā anuppattā kataṃ buddhassa sāsanaṃ ||30||
Mettikā ||

⁶⁵ Mit dem "dreifachen Wissen" sind die drei Erkenntnisse gemeint, die der Buddha in den drei Nachtwachen seiner Erleuchtungsnacht erwarb; vgl. dazu RHYS DAVIDS/STEDE, *Dictionary*, 617b; NYANATILOKA, *Buddhistisches Wörterbuch*, 219f. s. v. *tevijja* und 13f. s. v. *abhiññā*, sowie die unten folgenden Zitate aus *Thig* und *Majjhima-nikāya* 4.

⁶⁶ *katam*: wörtlich "getan".

Die drei Nachtwachen. Andere Gedichte beschreiben den Vorgang der Erleuchtung genauer, so z. B. das Gedicht über die dreißig Schülerinnen der berühmten Nonne Paṭācārā, die alle in derselben Nacht die Erleuchtung erfahren haben sollen (*Therīgāthā* 117-121), nachdem sie eine Meditationsanleitung ihrer Meisterin erhalten haben⁶⁷:

"..... 118. "Verwirklicht die Lehre des Buddha, deren Verwirklichung <man> nicht bereut.
Schnell, wascht euch die Füße und setzt euch an einer Seite nieder.
Mit dem Ziel der Geistesruhe verwirklicht die Lehre des Buddha!"
119. Nachdem sie ihre Worte gehört hatten, die Lehre der Paṭācārā,
wuschen sie sich die Füße und setzten sich auf einer Seite nieder.
Mit dem Ziel der Geistesruhe verwirklichten sie die Lehre des Buddha.
120. In der ersten Nachtwache erlangten sie die Erinnerung an frühere Geburt(en).
In der mittleren Nachtwache läuterten sie ihr Himmlisches Auge, und in der letzten Nachtwache zerrissen sie die große Finsternis.
121. Sie standen auf und brachten den Füßen <der Paṭācārā> Verehrung dar: "Deine Anweisungen wurden <von uns> befolgt! Gleichwie die 30 Götter den in der Schlacht unbesiegten Indra, <so> werden wir dich verehren und <bei dir> bleiben. Wir haben das dreifache Wissen und sind ohne Triebe."

Diese dreißig altehrwürdigen Nonnen haben im Beisein der Paṭācārā ihre Arhatschaft verkündet.⁶⁸

⁶⁷ *Thig* 118-121: *karotha buddhasāsanam yam katvā nānutappati |*
 khippam pādāni dhovitvā ekamante nisīdatha |
 cetosamatham anuyuttā karotha buddhasāsanam ||118||
 tassā tā vacanam sutvā Paṭācārāya sāsanam |
 pāde pakkhālayitvāna ekamantaṃ upāvisuṃ |
 cetosamatham anuyuttā akāṃsu buddhasāsanam ||119||
 rattiyā purime yāme pubbjātīm anussaruṃ |
 rattiyā majjhime yāme dibbacakkhuṃ visodhayuṃ |
 rattiyā pacchime yāme tamokkhandham padālayuṃ ||120||
 uṭṭhāya pāde vandimsu katā te anusāsāni |
 Indam va devā tidasā saṃgāme aparājitam |
 purakkhitvā vihissāma tevijja mhā anāsavā ||121||
 et' imā tiṃsamattā therībhikkhuniyo
 Paṭācārāya santike aññaṃ byākāṃsu ||

⁶⁸ Mit der Formulierung *aññaṃ byākāṃsu*, wörtlich etwa "sie verkündeten ihr erlösendes Wissen" verwendet der Text einen *terminus technicus* für den Vorgang der Verkündigung der eigenen Arhatschaft; vgl. *The Pali Text Society's Pali English Dictionary*, ed. T. W. RHYS DAVIDS, William STEDE, London, 1921-1925, 6.repr. 1979, p. 14b s. v. *Aññā*. Trotz dieser und anderer hier zitierter eindeutiger Formulierungen, die jenseits jeglichen Zweifels belegen, daß im alten

Diese Schilderung des Erleuchtungsvorganges finden wir, teilweise in leicht verkürzter Form, noch in mehreren anderen Gedichten der *Therīgāthā*⁶⁹. So heißt es in dem Gedicht der Nonne Vijayā (*Therīgāthā* 169-174)⁷⁰:

169. Zum vierten Mal, zum fünften Mal verließ ich meine Unterkunft.

Ich hatte keinen Frieden in meinem Herzen gefunden und besaß keine Herrschaft über meinen Geist.

170. Zu einer Nonne ging ich und fragte sie respektvoll (um Rat).

Sie lehrte mich die Wahrheit, die (vier) Elemente und die (12) Sinnessphären,

171. die Vier Edlen Wahrheiten, die (22) Fähigkeiten und die (fünf) Kräfte,

Buddhismus von der Möglichkeit und Tatsächlichkeit weiblicher Arhatschaft ausgegangen worden ist, ist eine erstaunliche (oder vielleicht, gemessen an sonstigen Erfahrungen mit patriarchaler Textüberlieferungsstrategie, eher gar nicht so erstaunliche) Zurückhaltung des Pāli-Kanons von der Verwendung des Begriffes **arahantī* zur Bezeichnung weiblicher Arhats festzustellen. Ich habe jedenfalls keinen einzigen Pāli-Beleg für dieses Wort finden können. In buddhistischen Sanskrit-Texten belegt sind die Begriffe *arhantī* (der auch im vorliegenden Artikel verwendet wird) und *arhantini*, siehe dazu Franklin EDGERTON, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Vol. II: *Dictionary*, Yale, 1953, repr. Kyoto, 1985, p. 67b s. v. *arhant*. - Zur Bedeutung des zitierten und ähnlicher Gedichte für die Frage der Autorinnenschaft der *Therīgāthā* vgl. oben S. 8.

⁶⁹ *Thīg* 67-71; 97-101; 102-106; 175-181 (fast textgleich mit *Thīg* 117-121, aber hier auf nur eine Nonne, Uttarā, bezogen); [224-235] 227-8 (Erleuchtungsschilderung identisch mit *Thīg* 70-71); [312-337] 330-331. Die aufgezählten Gedichte nennen die drei, teilweise auch sechs, Elemente der Erleuchtungserfahrung, nicht aber die Nachtwachen. Eine noch kürzere Formulierung finden wir in weiteren Gedichten wie z. B. *Thīg* 29-30 festgestellt, siehe das Zitat oben, wo es einfach heißt: "Das dreifache Wissen ist erlangt, die Lehre des Buddha vollbracht." Vgl. dazu noch *Thīg* 4 (Nennung nur des dritten der drei "Wissen"); 25-26; 27-28 (nur drittes "Wissen"); 29-30; 42-44 (nur drittes "Wissen"); usw. usw.

⁷⁰ *Thīg* 169-174: *catukkhattum pañcakkhattum vihārā upanikkhamim |*
aladdhā cetaso santim citte avasavattini ||169||
bhikkhunim upasaṅkamma sakkaccaṃ paripucch' aham |
sā me dhammam adesesi dhātuāyatanāni ca ||170||
cattāri ariyasaccāni indriyāni balāni ca |
bojjaṅgaṭṭhaṅgikaṃ maggaṃ uttamatthassa pattiya ||171||
tassāhaṃ vacanaṃ sutvā karontī anusāsanim |
rattiyā purime yāme pubbajātīm anussarim ||172||
rattiyā majjhime yāme dibbacakkhum visodhayim |
rattiyā pacchime yāme tamokkhandham padālayim ||173||
pītisukhena ca kāyaṃ pharivā viharim tadā |
sattamiyā pāde pasāremi tamokkhandham padāliya ||174||
Vijayā ||

Zu diesem Gedicht und seiner Interpretation siehe auch Adelheid HERRMANN-PFANDT, "Spirituelle Frauenkultur im Buddhismus: Buddhistische Frauen beschreiben ihren Weg", *Fenster zum Göttlichen: Weibliche Spiritualität in den Weltreligionen*, hg. Sung-Hee LEE-LINKE, Neukirchen-Vluyn, 1997, Ms. S. 103f.

die ‹sieben› Basiselemente der Erleuchtung, den Achtfachen Pfad zum höchsten Ziel.

172. Ich hörte ihre Worte, und indem ich ihren Anweisungen folgte,
erlangte ich in der ersten Nachtwache die Erinnerung an frühere Geburt(en).

173. In der mittleren Nachtwache läuterte ich mein Göttliches Auge,
und in der letzten Nachtwache zerriß ich die große Finsternis.

174. Und ich verweilte dort, mein Körper durchströmt von Freude und Glück.

Am siebenten ‹Tag› streckte ich meine Füße aus, nachdem ich die große Finsternis zerrissen hatte. (Vijayā)

Die wörtliche Übereinstimmung der Beschreibung der Erleuchtungsnacht im Pāli-Text dieser beiden Gedichte deutet darauf hin, daß es sich hier um eine dogmatisch festgelegte Aufzählung dreier konstitutiver Elemente der buddhistischen Erleuchtungserfahrung handelt. Woher aber stammt diese Aufzählung? Die Antwort ist einfach: Aus der Erleuchtungsgeschichte des Buddha Gautama selbst. Im *Majjhima-nikāya*, dem zweiten Hauptteil des *Sutta-piṭaka* des Pāli-Kanons, finden wir an mehreren Stellen⁷¹ eine gleichlautende Schilderung der Erleuchtungsnacht des Buddha, deren Zitat uns zugleich als Erläuterung dessen dienen kann, was mit den Erfahrungen der drei Nachtwachen in unseren *The-rīgāthā*-Gedichten im einzelnen gemeint ist. Die hier zitierte Passage schließt an die Beschreibung der vier Meditationsstufen (Pā. *jhāna*), die der Buddha unmittelbar vor dem Beginn seines Erleuchtungserlebnisses durchlaufen hat, an⁷²:

Als mein Geist solchermaßen konzentriert, geläutert, rein, makellos, von Befleckungen frei, geschmeidig, aktiv, standfest, unerschütterlich war, wandte ich meinen Geist der Erinnerung und Erkenntnis meiner früheren Leben zu. Ich erinnerte mich an mannigfache frühere Leben, ...: "Dort hatte ich diesen Namen, diese Familie, diese Kaste, diese Versorgung, ich erfuhr dieses Glück und Leid, so war mein Lebensende, von dort verschwunden, wurde ich da wieder geboren, und da hatte ich ... (usw.)." So erinnerte ich mich ... In der ersten Nachtwache, Brahmane, habe ich dieses erste Wissen erlangt; die Unwissenheit wurde zerstört, das Wissen schien auf, die Dunkelheit wurde zerstört, das Licht schien auf, während ich eben dort eifrig, aktiv und willensstark verweilte.

⁷¹ *Majjhima-nikāya* 4; 19; 85.

⁷² *Majjhima-nikāya* 4 (ed. V. TRENCKNER, London: The Pali Text Society, 1888, Vol. I, pp. [17-24] 22f.

Als mein Geist solchermaßen konzentriert ... war, wandte ich meinen Geist dem Wissen über Vergehen und Werden der Wesen zu. Mit dem Göttlichen Auge, dem reinen, dem übermenschlichen, sah ich Wesen vergehen und neu geboren werden ... Ich begriff, daß die Wesen ‹ihr Schicksal› gemäß ihrem Karma erfahren: Wahrlich, diese ... Wesen, die mit schlechten Taten des Körpers ... der Rede ... des Geistes beschäftigt sind, - diese werden nach dem ... Tode ins Unglück, in schlechte Wiedergeburt, in Leiden und Hölle geraten. Wahrlich, diese ... Wesen, die, die mit guten Taten des Körpers ... der Rede ... des Geistes beschäftigt sind, - diese werden nach dem ... Tode gute Wiedergeburt, himmlisches Gefilde erlangen. ... In der mittleren Nachtwache, Brahmane, habe ich dieses zweite Wissen erlangt; die Unwissenheit wurde zerstört, ...

Als mein Geist solchermaßen konzentriert ... war, wandte ich meinen Geist dem Wissen über die Vernichtung des Triebes (*āsava*) zu. "Dies ist das Leiden", so erkannte ich der Wahrheit gemäß; "Dies ist die Entstehung des Leidens, ... die Vernichtung des Leidens, ... der zur Vernichtung des Leidens führende Weg"..., "Dies ist der Trieb", ... (usw.), so erkannte ich der Wahrheit gemäß.

Als ich dies erkannte, dies sah, erwuchs in mir das Wissen: Mein Geist ist erlöst vom Wunschtrieb, mein Geist ist erlöst vom Werdetrieb, mein Geist ist erlöst vom Unwissenheitstrieb. ... Ich erkannte: "Zerstört ist die Möglichkeit der Wiedergeburt, vollendet der reine Wandel, getan ist, was getan werden mußte, nach diesem Leben wird es ein neues nicht geben."⁷³ In der letzten Nachtwache, Brahmane, habe ich dieses dritte Wissen erlangt; die Unwissenheit wurde zerstört, ...

Aus diesem Zitat ergibt sich, daß unseren beiden *Therīgāthā*-Gedichten dieselbe Konzeption des Erleuchtungsvorganges zugrundeliegt wie den kanonischen Berichten von der Erleuchtungsnacht des Buddha, die diesem selbst in den Mund gelegt sind und möglicherweise auch tatsächlich auf seinen eigenen Bericht zurückgehen. Natürlich stellt sich sofort die Frage, inwieweit es denkbar und wahrscheinlich ist, daß Schülern oder Schülerinnen des Buddha dieses Erlebnis tatsächlich spontan in derselben Weise und Reihenfolge widerfahren sein kann. Die ein wenig schematische Aufteilung der drei Abschnitte der Erleuchtungserfahrung auf die drei Nachtwachen deutet sicherlich eher auf eine dogmatische festgelegte Reihenfolge, ebenso auch die wörtliche Übereinstimmung zwischen den Schilderungen in beiden Gedichten. Solche Übereinstimmungen kommen ja, wie bereits festgestellt⁷⁴, auch bei anderen Themen der

⁷³ Dieser Vorgang der eigentlichen Erleuchtung ist es, der in den zitierten *Therīgāthā*-Gedichten als "Zerreißen der großen Finsternis" umschrieben wird.

⁷⁴ Siehe dazu oben Teil 1.

Therīgāthā und *Theragāthā*, ja im gesamten Pāli-Kanon immer dort vor, wo ein bestimmter, als solcher bekannter Sachverhalt erneut beschrieben wird.

Erleuchtung. Aber selbst wenn wir annehmen, daß die Reihenfolge der Erleuchtungserlebnisse wahrscheinlich nicht bei allen *Therīgāthā*-Autorinnen, deren Gedichte diese Aufzählung enthalten, dieselbe gewesen ist, so bleibt doch die Grundaussage dieser Aufzählung bestehen, die Bestätigung nämlich, daß Erleuchtung stattgefunden habe, und zwar nicht irgendeine, sondern vielmehr die eine Erleuchtung, auf die der Buddha mit seiner Lehre zielt, ja, genau die Erleuchtung, die er selbst so und nicht anders erfahren zu haben berichtet⁷⁵.

Ohne einen einzigen Blick zum Vergleich in die Mönchsgedichte der *Theragāthā* werfen zu müssen⁷⁶, wird damit klar, daß in den *Therīgāthā* Frauen beschrieben werden, die die Fähigkeit zur vollen Erleuchtung selbstverständlich ausüben und verwirklichen. Die Erleuchtungserfahrung, von der sie berichten, unterscheidet sich von der des Buddha nur in einem einzigen Punkt: sie wird nicht autonom gefunden und erfahren, sondern unter der Anleitung des Buddha oder einer seiner Schüler/innen, und sie resultiert daher nicht in der Buddhahschaft, sondern in dem Status der Arhantī, der vollendeten Buddhaschülerin. In diesem Punkt jedoch unterscheidet sich die Erleuchtung eines Mönches ganz genauso von der des Buddha, denn der Mönch wird ebenfalls nicht zum Buddha, sondern zum vollendeten Buddhaschüler, zum Arhat.

Ergebnis. Am Beginn dieses Abschnittes stand die Frage, ob und inwieweit altbuddhistische Praxis Frauen wirklich in der gleichen Weise wie Männern Erlösung von ihren weltlich-gesellschaftlichen Problemen, insbesondere von ihren frauenspezifischen Problemen, bieten konnte, - angesichts der frauendiskriminierenden Struktur, die selbst der Orden, die Heimstatt jener Praxis, aufwies. Aufgrund der Erfahrungsberichte der Autorinnen der *Therīgāthā* können wir nunmehr diese Frage eindeutig bejahen. Die Selbstzeugnisse der Frauen über ihre Erleuchtung zeigen uns, daß sie ihre Praxis selbst offensichtlich als ebenso erfolgreich wie die von Männern erlebten. Ja mehr noch: in den *Therīgāthā* wird zwischen männlicher und weiblicher Form der Pfadvollendung kein Unterschied anerkannt, Frauen haben die uneingeschränkte Fähigkeit, die Erleuchtung nach dem Vorbilde des Buddha Gautama zu erfahren. Und diese Fähigkeit haben

⁷⁵ Eine weitere Form, in der *Therīgāthā*-Gedichte an die Erleuchtungserfahrung des Buddha anknüpfen, ist das z. B. in *Thīg* 7 (siehe Zitat oben) genannte Bild von der Überwindung des Versuchers Māra.

⁷⁶ Folgende Gedichte der *Theragāthā* enthalten die Erwähnung der drei Haupterrungenschaften der Erleuchtungsnacht; wenn auch stets nur in der Kurzform des unspezifizierten "dreifachen Wissens": *Thag* 55; 66; 107; 108; 117; 129-130; [219-221] 220; [222-] 224; [271-] 274; [295-298] 296; [299-] 302; [311-] 314; [315-] 319; [345-] 349; [405-] 410; [459-] 465; [473-] 479; [510-517] 515; [557-566] 562; [632-644] 639; [1209-1279] 1262. Eine Schilderung der dreiteiligen Erleuchtungsnacht oder selbst eine Aufzählung der drei Wissen gibt es im *Theragāthā* bemerkenswerterweise überhaupt nicht. Auch dies ist ein indirekter Hinweis auf die Wahrscheinlichkeit der weiblichen Verfasserinnenschaft der *Therīgāthā*, wie bereits oben auf S. 8 festgestellt.

Frauen nicht etwa nur theoretisch zuerkannt bekommen, sondern sie haben von eigener Verwirklichung der Erleuchtung berichtet, und die männlich dominierte Tradition konnte nicht umhin, diese Verwirklichung der Erleuchtung durch Frauen mittels der Aufnahme der *Therīgāthā* in den Pāli-Kanon offiziell anzuerkennen. Es scheint daher den Frauen tatsächlich möglich gewesen zu sein, ihre religiöse Praxis von den nicht unerheblichen Beeinträchtigungen durch die diskriminierenden äußeren Bedingungen, unter denen sie sie vollzogen, soweit nötig freizuhalten.

Abschluß und Ausblick

Die weitere Entwicklung: Buddhismus nach den Therīgāthā. Trotz der bereits vorhandenen Diskriminierungen war die Situation der Frauen im Orden aus männlicher Sicht immer noch zu frauenfreundlich, um auf Dauer geduldet werden zu können, und die buddhistische Frauengeschichte der knapp 2.500 Jahre seit dem Tode des Buddha ist durch einen langsamen, aber stetigen Abbau der für Frauen günstigen Situation gekennzeichnet, der mit dem Tadel des ersten Konzils an den Frauenfreund und Befürworter des Nonnenordens Ānanda direkt nach dem Tode des Buddha begann und weder durch die Einführung der Göttinnen im Mahāyāna, noch durch die erotischen Tantrarituale wirklich gestoppt werden konnte, eher schon durch die starke soziale Stellung, die Frauen in manchen buddhistischen Ländern schon vor der Einführung des Buddhismus innehatten, wie z. B. in Tibet, der Heimat legendärer "Frauenreiche"⁷⁷. Doch selbst für dieses Land formulierte vor wenigen Jahren keine Geringere als die Schwester des derzeitigen Dalai Lama, Jetsun Pema, im alten Tibet seien Frauen in allen Bereichen gleichberechtigt gewesen, nur nicht in der Religion, die sei nämlich seit jeher dort "ein Monopol der Männer"⁷⁸.

In den verschiedenen buddhistischen Ländern und Schulen wurden unterschiedliche Methoden entwickelt, um die Frauen aus der relativ starken Position zu verdrängen, die sie, übrigens auch durch Inschriften bestätigt⁷⁹, in

⁷⁷ Vgl. hierzu Siegbert HUMMEL, "Die Frauenreiche in Tibet", *Zeitschrift für Ethnologie* 85 (1960), 44-46 (mit Lit.).

⁷⁸ JETSUN PEMA, "Den halben Himmel stützen: Die tibetischen Frauen in Gesellschaft, Religion und Familie", *Tibet - Eine Kolonie Chinas: Ein buddhistisches Land sucht die Befreiung*, hrsg. Helmut STECKEL, Hamburg: Olaf Hille Verlag, 1993, [55-64] 58. Zu Frauen in Tibet siehe auch Adelheid HERRMANN-PFANDT, "Zwangsabtreibung und Kindesmord: Zur Situation der Mütter im chinesisch besetzten Tibet", *Frauen, Sexualität und Mutterschaft in der Ersten und Dritten Welt*, hrsg. Renate RAUSCH, BdWi-Verlag, 1993, 122-147.

⁷⁹ Siehe hierzu Nancy Auer FALK, "The Case of the Vanishing Nuns: The Fruits of Ambivalence in Ancient Indian Buddhism", *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives in Non-Western Cultures*, ed. Nancy Auer FALK, Rita M. GROSS, San Francisco: Harper Row, 1980, [207-224] 210; Gregory SCHOPEN, "On Monks, Nuns and 'Vulgar' Practices: The Introduction of the Image Cult into Indian Buddhism", *Artibus Asiae* 49 (1988/89), [153-168] 162-165.

der Zeit des vorchristlichen und frühen nachchristlichen Hīnayāna im ursprünglichen indischen Nonnenorden innegehabt hatten.

In Indien selbst wählte man den Weg der Aushungerung des Nonnenordens. Nach dem Wiedererstarken des Hinduismus und Jinismus ab der Mitte des 1. Jahrtausends n. Chr. wurden von den nicht mehr buddhistischen Herrschern fast nur noch die Mönchsklöster wegen ihrer prestigeträchtigen Gelehrsamkeit durch Spenden unterstützt, und diese dachten, wie aus zeitgenössischen Quellen (z. B. einem chinesischen Pilgerbericht aus dem 7. Jh.⁸⁰) ersichtlich, gar nicht daran, den zunehmend verarmenden Nonnenorden an ihrem außerordentlichen Reichtum teilhaben zu lassen. Das seit dem 1. Jh. n. Chr. aufkommende Mahāyāna beteiligte sich durch die Wiederaufnahme des Pāli-Buddhawortes, daß eine Frau kein Buddha werden könne, an diesem Verdrängungsprozeß: als im Mahāyāna die Arhatschaft zunehmend obsolet und durch die Buddhaschaft als Ziel für alle ersetzt wurde, hatte man die Möglichkeit, Frauen mit einem Strich die Erleuchtungsfähigkeit insgesamt abzuspochen. Dies geschah paradoxerweise ziemlich genau in der Blütezeit der ersten Göttinnenkulte im Mahāyāna (Prajñāpāramitā als Göttin: ab 4. Jh.; Tārā: ab 6. Jh.). Gegen Ende der Jahrtausendwende war der Nonnenorden in Indien verschwunden, kurz bevor auch der Buddhismus selbst dort vernichtet wurde.

Die Lehre von der geringeren Erleuchtungsfähigkeit der Frauen wurde in allen Mahāyāna-Länder übernommen, verbündete sich teilweise mit einheimischen streng patriarchalen Traditionen, wie etwa in China, Korea⁸¹ und Vietnam⁸² mit dem Konfuzianismus, und hat u. a. so widersinnige Folgen gezeitigt wie eigene religiöse Rituale von Frauen zum Zweck der Wiedergeburt als Mann, um *danach* die buddhistische Lehre erfolgreich praktizieren zu können. Einzelne Traditionen, wie etwa der Chan-/Zen-Buddhismus und der indotibetische Tantrismus, haben allerdings an der weiblichen Erleuchtungsfähigkeit festgehalten, und in China hält sich auch die einzige verbliebene Traditionslinie der Nonnenvollordination⁸³.

In den Theravāda-Ländern sah es lange noch ungünstiger aus. In ihnen

⁸⁰ Es handelt sich um den Chinesen I-tsing, siehe *A Record of Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago AD 671-695*, transl. J. TAKAKUSU, Oxford, 1896, repr. New Delhi, 1982, p. 80.

⁸¹ Zum Konfuzianismus aus der Sicht einer koreanischen christlichen Feministin siehe Sung-Hee LEE-LINKE, *Frauen gegen Konfuzius: Perspektiven einer asiatisch-feministischen Theologie*, Gütersloh, 1991 (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern. 530.).

⁸² Zum Buddhismus aus der Sicht einer vietnamesischen Feministin siehe die ebenso polemische wie als Quelle interessante Neuerscheinung von Isabelle MY HANH, *Kinder, Küche, Karma: Die Frau im Buddhismus und Konfuzianismus. Zwischen Matriarchat und patriarchaler Ideologie*. Bern: edition amalia, 1995.

⁸³ Vgl. hierzu Peter SKILLING, "A note on the history of the *Bhikkhuni-saṅgha* (I): Nuns at the time of the Buddha". *W.F.B.Review* 30 (1993), 4. Quartal, 47-55. "(II): The order of nuns after the Parinirvāṇa". *Pāli and Sanskrit studies: Mahāmakut Centenary Commemoration Volume and Felicitation Volume presented to H. H. the Supreme Patriarch [Somdet Phra Nānasamvara] on the occasion of his 80th birthday*. Bangkok, 2536/1993, 208-251. Repr.: *W.F.B. Review* 31 (1994), 1. Quartal, 30-49.

allen ist aufgrund verschiedener historischer Entwicklungen der Nonnenorden ausgestorben, und Frauen, die z. B. in Thailand als Nonnen leben wollen, führen eine gesellschaftlich geächtete, ärmliche Randexistenz. Die meisten männlichen Vertreter des Buddhismus etwa in Thailand⁸⁴ oder in Sri Lanka⁸⁵ weigern sich standhaft, seiner Neueinführung durch Anknüpfung an die in China erhaltene Tradition der Nonnenvollordination, zuzustimmen⁸⁶. Dennoch gab es einen Durchbruch: 1998 wurden in Bodh Gayā in Indien die ersten Theravāda-Nonnen seit dem Aussterben des Ordens geweiht. Ob sich der neue Nonnenorden in den Theravāda-Ländern, wo ihm die Mehrheit des männlichen *saṅgha* noch feindlich gegenübersteht, durchsetzen kann, wird die Zukunft erweisen.

Erschwerend für die Nonnen war ferner ein weiteres, für alle patriarchal dominierten Länder sehr typisches Phänomen: die Leugnung bzw. das Totschweigen des weiblichen Anteils an der Geschichte⁸⁷. Alle buddhistischen Länder und Schulen, auch die dem Mahāyāna oder Vajrayāna zugehörigen, kennen die erinnernde oder kultische Verehrung der frühen Buddhaschüler, der Arhats. Einige Traditionen, wie etwa in Japan⁸⁸ oder Tibet⁸⁹, haben eine bestimmte Anzahl von Arhats (meist 16) in ihr Pantheon aufgenommen und verehren sie als Gruppe. Aber - in diesen Arhatgruppen gibt es keine Frauen, obwohl gerade die *Therīgāthā*, aber durchaus auch noch andere Quellen des frühen Buddhismus, zahlreiche Arhantis, erleuchtete Frauen, bezeugen⁹⁰. Künstlerische Darstellungen von Arhantis in Form von Kultbildern⁹¹ scheint

⁸⁴ Zu Thailand siehe Chatsumarn KABILSINGH, *Thai Women in Buddhism*, Berkeley: Parallax Press, 1991, insbes. pp. 36-66.

⁸⁵ Vgl. Abhaya WEERAKOON, "Nonnen in Sri Lanka", *Töchter des Buddha: Leben und Alltag spiritueller Frauen im Buddhismus heute*, hrsg. Karma Lekshe TSOMO, München: Diederichs, 1991, 127-131 (*Sakyadhita: Daughters of the Buddha*, Ithaca, New York, 1988, deutsch).

⁸⁶ Über ersten Tendenzen zur Veränderung dieser starren Haltung des buddhistischen Klerus etwa in Sri Lanka siehe einige der anderen Beiträge in diesem Band.

⁸⁷ Hierzu siehe auch die sehr bedenkenswerten grundsätzlichen Überlegungen von Rita GROSS, *Buddhism After Patriarchy*, 18f.

⁸⁸ Siehe z. B. *Ausgewählte Werke ostasiatischer Kunst*, Museum für Ostasiatische Kunst, Berlin, bearb. von Beatrix VON RAGUÉ, Berlin, 1970, Nr. 35; *The Great Eastern Temple: Treasures of Japanese Buddhist Art from Tōdai-ji*, ed. Naomi Noble RICHARD, Chicago: The Art Institute of Chicago, 1986, no. 36.

⁸⁹ Siehe u. a. Gerd-Wolfgang ESSEN, Tsering Tashi THINGO, *Die Götter des Himalaya: Buddhistische Kunst Tibets. Die Sammlung Gerd-Wolfgang Essen*. München, 1989, Band I: *Tafelband*, 62-65; Band II: *Systematischer Bestandskatalog*, 48-54.

⁹⁰ Siehe auch oben Anm. 68.

⁹¹ Prof. Dr. Dieter Schlingloff (Universität München) macht mich in einem Gespräch in München im November 1997 dankenswerterweise darauf aufmerksam, daß zumindest eine bedeutende Arhanti, die Nonne Uppalavaṇṇa bzw. auf Sanskrit Utpalavarna, mehrfach in buddhistischen Kunstwerken dargestellt wurde, z. B. auf Reliefs aus Gandhara (z. B. Alfred FOUCHER, *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra*, T. 1, Paris, 1905, Fig. 265) oder einer Malerei in Ajanta (Gespräch in München im November 1997). Möglicherweise würde eine systematische Recherche noch weitere Darstellungen von Arhantis zutage fördern. Allerdings handelt es sich hier in allen Fällen um erzählende Darstellungen, in denen die Nonne im Gefolge des Buddha auftritt, in

es überhaupt keine zu geben oder je gegeben zu haben. Die Tradition über die erleuchteten Buddhaschülerinnen wurde von der männlich dominierten Geschichtsschreibung und Kultpraxis einfach abgeschnitten. So ist den buddhistischen Frauen, und mit ihnen auch allen anderen Frauen der Welt, ein wichtiges Stück ihrer eigenen Geschichte vorenthalten worden und mit ihr die Stärkung und Rückendeckung, die Männer in aller Welt ganz selbstverständlich durch den Rückbezug auf die Geschichte ihrer eigenen Gruppe, Gemeinde oder Nation ziehen.

Sollte es den buddhistischen Frauen in aller Welt gelingen, sich ihren Anteil an der Geschichte des Buddhismus zurückzuerobern, um Ermutigung aus dem Vorbild ihrer Vormütter für ihre eigene buddhistische Praxis zu ziehen, dann ist zu erwarten und zu hoffen, daß die *Therīgāthā*, einer der ältesten nachweisbaren religiösen Frauentexte der Welt, mit seiner spürbaren Freude an weiblicher Befreiung und Arhatschaft, mit seiner dichterischen Schönheit und geistigen Klarheit, eine zentrale Rolle dabei spielen wird.

Ich schließe mit einem Zitat aus dem vielleicht bekanntesten Gedicht der *Therīgāthā*, in dem der Versucher Māra der Nonne Somā weiszumachen versucht, daß die Erleuchtung für sie mit der minderen Intelligenz einer Frau nicht erreichbar sei. Sie antwortet (*Therīgāthā* 61-62)⁹²:

61. "Wie sollte die weibliche Natur einer Frau hinderlich sein,
wenn sie in fest konzentriertem Geist,
mit fortschreitendem Wissen, die Buddhalehre in der richtigen
Einsicht erfaßt?
62. Überall ist die Lust vernichtet, die große Finsternis zerrissen.
So wisse, Böser, Tod, du bist besiegt!" (Somā)

einem Fall sogar im Zusammenhang mit einer Mahāyāna-Legende, die ihre Mannwerdung aufgrund großer religiöser Verdienste (!) beschreibt. Was dennoch in der buddhistischen Kunst völlig fehlt, sind der Verehrung und Erinnerung dienende *Kultbilder* der Arhantīs in Analogie zu denen der Arhats.

⁹² *Thīg* 61-62:

itthibhāvo no kiṃ kayirā cittamhi susamāhite |
ñāṇamhi vattamānamhi sammā dhammaṃ vipassato ||61||
sabbattha vihatā nandi tomokkhandho padālito |
evaṃ jānāhi pāpima nihato tvam asi antaka ||62||
Somā ||