

1 EINLEITUNG

Eine der ergiebigsten und zugleich ältesten Quellen für Informationen über die frühe buddhistische Gemeinde, ihre Entwicklung und für kulturgeschichtliche Details aus der Frühzeit des Buddhismus ist das Vinaya-Piṭaka, das Buch der Ordensdisziplin für buddhistische Nonnen (*bhikkhuni*) und Mönche (*bhikkhu*). Obwohl dieser Text der Theravāda-Schule seit Mitte unseres Jahrhunderts auch in einer vollständigen englischen Übersetzung zugänglich ist,¹ fehlt auch heute noch eine befriedigende Darstellung dieses Ordensrechts. Mit Fug und Recht läßt sich dies auch und gerade für eine Darstellung der Regeln für die buddhistische Nonnengemeinde sagen. Auf der Suche nach Informationen über die weiblichen Ordensangehörigen findet man in den allgemeinen Werken über den frühen Buddhismus wohl die Angabe, daß der Buddha der Überlieferung zufolge nur unter Zögern auch Frauen zum Orden (*saṃgha*) zugelassen hat, meist auch eine Erwähnung der vorgeblich bei dieser Gelegenheit formulierten acht „wichtigen Regeln“ (*aṭṭha garuḍhaṃmā*) für Nonnen, jedoch wenig darüber Hinausgehendes. Konsultiert man speziellere Werke über die frühe buddhistische Ordensgemeinschaft und deren Ordensrecht, so findet man dort die Nonnen meist nur kurz abgehandelt.² Oft wird auch für Mönche Gültiges ohne weiteres auf Nonnen übertragen. So ergibt sich häufig ein zumindest recht verzerrtes Bild (s. u., 1.3). Eine der maßgeblichsten Ursachen für diesen Mißstand ist wohl die Tatsache, daß es heute keine ordensrechtlich gültig ordinierten Nonnen dieser Schule mehr gibt.³ Für das Ende des Nonnenordens in dieser Tradition wird im allgemeinen das fünfte nachchristliche Jahrhundert angegeben, meist wird das Jahr 456 n.Chr. genannt, was jedoch keineswegs als gesichert gelten kann. Bis heute liegt keine Arbeit vor, in der diese Frage abschließend geklärt werden konnte.⁴

Mit der vorliegenden Untersuchung soll nun ein Beitrag zur Erforschung der Nonnen-Tradition in der Theravāda-Schule geleistet werden. Es handelt

¹ Die erste vollständige Übersetzung legte ISALINE BLEW HORNER mit *The Book of the Discipline* (BD) zwischen 1938 und 1966 vor.

² Kennzeichnend für die stiefmütterliche Behandlung der Nonnen in der Literatur ist der Umstand, daß RHYS DAVIDS und OLDENBERG mit *Vinaya Texts* wohl das *Bhikkhupāṭimokkha*, *Mahāvagga* und *Cullavagga* übersetzten, nicht aber das *Bhikkhunīpāṭimokkha*.

³ Die Lehrer-Schüler-Folge der Angehörigen des buddhistischen Ordens muß sich bis auf den Buddha selbst zurückführen lassen und nur eine von ordensrechtlich gültig ordinierten Mönchen (und Nonnen) durchgeführte Ordination hat selbst Gültigkeit. Da jedoch zur Ordination einer Frau sowohl Nonnen als auch Mönche benötigt werden (s. Cv X.17 [2.6.2.17]), konnte die Tradition der Theravāda-Nonnen nicht wieder aufgenommen werden, nachdem sie einmal unterbrochen war.

⁴ Der erste Forscher, der sich meines Wissens ausführlicher mit dem Ende der Ordinationstradition der Nonnen befaßte, war BIMALA CHURN LAW. Danach liegt die letzte inschriftliche Erwähnung einer Nonne in einer Sanskrit-Inschrift vor, die in das 230. Gupta-Jahr datiert ist („*Bhikshunis in Indian Inscriptions*“, 34). PETER SKILLING weist jedoch darauf hin, daß seitdem sehr viel mehr Inschriften entdeckt worden sind („A Note on the History of the *Bhikkhunī-saṅgha* (II)“, bes. 41, Anm. 4). Der chinesischen Überlieferung ist zu entnehmen, daß singhalesische Nonnen im Jahr 429 n.Chr. die Ordinationstradition in China einführten (s. CISSEL, *The Pi-Ch'iu-Ni Chuan*, 66f.). Zumindest eine der für meine Untersuchung relevanten Kommentarstellen in der *Samantapāsādikā* weist darauf hin, daß ihr Autor selbst noch ordensrechtlich gültig ordinierte Nonnen kannte (s. 1.2, S. 25). GOMBRICH (*Precept and Practice*, 37) gibt an, daß der Nonnenorden während der Regierungszeit Vijaya Bahus, also im 11. Jh., schon ausgestorben war und nicht wieder eingeführt werden konnte, da es nirgendwo Theravāda-Nonnen gab (s. a. BARTHOLOMEUSZ, *Women under the Bō-Tree*, 20f.).

sich bei dieser Arbeit um eine ausführliche Darstellung der besonderen Nonnenregeln⁵ dieser Schule und des dazugehörigen Kommentars, der *Samantapāsādikā*.⁶ Die Darstellung beinhaltet auch die Diskussion der Verflechtungen der einzelnen Verordnungen und ihrer Bezugnahmen aufeinander, wodurch sich ein komplexes Gesamtbild der monastischen Laufbahn und der Lebensumstände der Nonnen sowie der Konfliktpunkte innerhalb der Nonnengemeinde zur Zeit der Kodifizierung der Ordensverfassung bzw. der relevanten Stellen ergibt. Ferner wird die Überlieferung von der Einrichtung des buddhistischen Nonnenordens ausführlich diskutiert, da insbesondere der Schilderung dieser Ereignisse ein besonderes Gewicht bei der Beschreibung und Interpretation der Haltung des Buddha bzw. der Redaktoren des Vinaya-Piṭaka zur Frau als aktivem Mitglied der Ordensgemeinschaft beizumessen ist. Darüber hinaus wird mit der vorliegenden Arbeit ein umfassender Vergleich der Mönchsregeln der Theravāda-Schule mit den Vorschriften für Nonnen dieser Schule vorgelegt, zumal die Regeln für Nonnen ohne Berücksichtigung der Mönchsregeln nicht sinnvoll behandelt werden können (s. u., 1.1.1, S. 19f.). Damit werden Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede der beiden Orden und der Lebensumstände der jeweiligen Ordensangehörigen aufgezeigt. Es ist nicht Anliegen der Untersuchung, festgestellte Unterschiede zwischen den Regeln der Nonnen und denjenigen der Mönche zu bewerten, sondern vielmehr, diese darzustellen und – soweit möglich – auf der Grundlage der untersuchten Texte selbst zu erklären bzw. auf Möglichkeiten der Erklärung hinzuweisen.

1.1 Das Vinaya-Piṭaka

Der Theravāda-Buddhismus ist eine bis heute weiterlebende Form des älteren Buddhismus. Die Theravāda-Schule ist nicht die einzige buddhistische Schulrichtung, deren Überlieferung uns erhalten ist, ihr Kanon (*tipitaka*)⁷ ist jedoch der einzige uns vollständig überlieferte Kanon, der in einer mittellindischen Sprache, nämlich Pāli, überliefert wurde. Das Buch der Ordensdisziplin (*vinaya-piṭaka*) bildet den ersten des aus drei Teilen bestehenden Kanons der Theravāda-Überlieferung.⁸ Es handelt sich beim Vinaya-Piṭaka um das älteste indische Rechtsdenkmal – als Ordensverfassung für Mönche und Nonnen⁹ enthält es eine ganze Reihe allgemeiner

⁵ Mit „besondere Nonnenregeln“ sind die nur für Nonnen formulierten Vorschriften bezeichnet. Diese haben z.T. auch Parallelen unter den für Mönche gültigen Regeln, sie beinhalten also nicht zwangsläufig die Beschreibung besonderer, nur für Nonnen zutreffender Umstände. Welche der besonderen Nonnenregeln auch eine abweichende Behandlung von Mönchen und Nonnen beinhalten, ist den vergleichenden Abschnitten am Ende der verschiedenen Vergehenskategorien zu entnehmen (2.1.3.2, 2.2.3.2, 2.3.3.2, 2.4.3.2, 2.5.3, 2.6.3).

⁶ Der Kommentar zum Pāṭimokkha, die *Kaṅkhāvitaraṇī*, ist nur dort berücksichtigt, wo sie ergänzende oder vom kanonischen Text und der *Samantapāsādikā* abweichende Erläuterungen bietet (s. 1.2).

⁷ Zur Einteilung des Kanons s. VON HINÜBER, *Handbook*, §§ 10f.

⁸ Auch in den Überlieferungen anderer buddhistischer Schulen steht dieser Teil des Kanons am Anfang, wodurch die Wichtigkeit des Ordensrechts in den Vordergrund gestellt wird (s. a. VON HINÜBER, „Buddhist Law“, 8).

⁹ Die buddhistische Gemeinde setzt sich aus voll ordinierten Mönchen und Nonnen (*bhikkhu*, *bhikkhunī*), „Schülerinnen“ (*sikkhamānā*), Novizen und Novizinnen (*sāmanera*, *sāmanerī*) sowie Laienanhängern und Laienanhängerinnen (*upāsaka*, *upāsikā*) zusammen. Dem Ordensrecht unterworfen sind jedoch nur die durch die volle Ordination (*upasampadā*) in den Orden aufgenommenen Mönche und Nonnen.

Rechtsgrundsätze.¹⁰ Im Vinaya-Pitaka sind die bindenden Verhaltensregeln für den buddhistischen Orden (*samgha*)¹¹ fixiert.¹² Es ist seinerseits in die Teile Suttavibhaṅga, Khandhakas (Mahāvagga und Cullavagga) und Parivāra gegliedert.

Dem Text des Vinaya-Pitaka selbst ist zu entnehmen, daß es sich bei dieser Ordensverfassung zum großen Teil um ein historisch gewachsenes Fallrecht handelt. Die Regeln wurden nicht im voraus, sondern nach und nach und jeweils als Resultat eines Vorfalles formuliert.¹³ Diese Natur des Ordensrechts bedingte, daß die Zahl der Regeln mit der immer größer werdenden Zahl der Ordensangehörigen wuchs. So spiegeln die einzelnen Verordnungen auch bestimmte Stufen der Entwicklung des Ordens wider. Diese sind meist nur unter Vorbehalt nachzuzeichnen, da die Reihenfolge der Regeln nicht grundsätzlich der Abfolge ihrer Formulierung entspricht. Die Vergehenskategorien der ersten beiden Abschnitte der Ordensverfassung¹⁴ beispielsweise sind fast gänzlich nach der Schwere der Tat geordnet, und die Ordnung innerhalb einzelner Vergehensklassen folgt zum größeren Teil inhaltlichen Gesichtspunkten und nur in manchen Fällen nachweislich der chronologischen Abfolge ihrer Formulierung. Auch in den anderen Teilen des Buchs der Ordensdisziplin sind viele Verordnungen offensichtlich nach inhaltlichen Kriterien zusammengestellt worden.¹⁵

In der Ordensverfassung werden sowohl etliche Aspekte des (Zusammen-)Lebens der Angehörigen der Ordensgemeinschaft als auch das Verhalten nach außen geregelt.¹⁶ Es werden darin allgemeine Verhaltensvorschriften formuliert, ferner werden der Umgang mit Laien, die Ernährung, Einrichtungsgegenstände und Gebäude, Arzneien, Kleidung, Pflichten und Rechte gegenüber anderen Ordensangehörigen, dann aber auch die Rechtshandlungen wie die Beichtfeier, ebenso die Residenzpflicht während der Regenzeit und die Pavāra-

¹⁰ S. BECHERT, *Weltflucht oder Weltveränderung*, 8; s. a. HECKER, „Allgemeine Rechtsgrundsätze“, 115; s. a. VON HINÜBER, „Buddhist Law“, 13.

¹¹ Mit Samgha, also der Institution, für die dies Recht anzuwenden ist, ist grundsätzlich immer der „Orden der vier Himmelsrichtungen“ (*cātuddisa samgha*) bezeichnet, der die Gesamtheit aller voll Ordinierten umfaßt. Diese Gesamtheit wird bei der konkreten Anwendung insbesondere der „Formulare“ für die Gemeinde (*kammavācā*) aus Gründen der Durchführbarkeit der Verfahren auf den anwesenden Samgha begrenzt, der per Gemeindegrenze (*sīmā*) definiert wird (s. KIEFFER-PÜLZ, *Sīmā*, A Einl. 2).

¹² Zu Anfang wurden die Ordensdisziplin und ebenso die im Sutta-Pitaka zusammengefaßten Lehreden des Buddha mündlich tradiert, bis im letzten vorchristlichen Jahrhundert die erste schriftliche Fixierung des gesamten Kanons und wohl auch einiger Kommentare auf Sri Lanka erfolgte. In den ceylonesischen Chroniken wird berichtet, daß diese Niederschrift in der Regierungszeit des Königs Vattagāmaṇi Abhaya (89–77 v. Chr.) erfolgte (s. GEIGER, *Culture*, § 65; s. a. BECHERT, „The Writing Down of the Tripitaka“). Seit jener Zeit wurde das Rechtsbuch des Ordens auch schriftlich überliefert.

¹³ Dies Prinzip ist einerseits im Vinaya selbst explizit formuliert (Vin III 9,21–36; s. VON HINÜBER, „Buddhist Law“, 7), andererseits geht es aus den unterschiedlichen, im Vinaya-Pitaka selbst enthaltenen und die Formulierung einer Vorschrift begründenden Erzählungen hervor (s. a. HECKER, „Allgemeine Rechtsgrundsätze“, 94). Eine Ausnahme bilden die im Cullavagga enthaltenen „acht wichtigen Regeln“ (*attha garudhammā*) für Nonnen, die der Überlieferung zufolge als Präventivregeln erlassen wurden (s. Cv X.1.4 [2.6.2.1], und Anm. 67).

¹⁴ Bhikkhuvibhaṅga und Bhikkhunivibhaṅga, s. u. 1.1.1, S. 17.

¹⁵ In Mahāvagga und Cullavagga der Fall sind ganze Kapitel der Uposatha-Zeremonie (Mv II), der Residenz während der Regenzeit (Mv III), der Pavāraṇā-Zeremonie (Mv IV) und der Kathina-Zeremonie (Mv VII), der Durchführung von Rechtshandlungen (Cv I), der Bestrafung bei einem Samghādisesa-Vergehen (Cv II und III) etc. gewidmet. Der Parivāra stellt die Verordnungen der ihm vorangehenden Teile des Vinaya-Pitaka nach wechselnden Prinzipien zusammen (s. u.).

¹⁶ HECKER bezeichnet das Beichtformular daher als „Strafgesetzbuch des buddhistischen Ordens“ („Allgemeine Rechtsgrundsätze“, 92). Vgl. SCHOPEN, „Avoiding Ghosts“, 24, Anm. 8.

nā-Zeremonie am Ende des Regenzeitaufenthalts, Ausnahmefälle, die Beschenkungszeit nach der Regenzeit, die Verfahrensweisen für die Ordination, für die Suspension und deren Aufhebung, die Verfahrensweise für die Beilegung von Streitigkeiten und andere Rechtshandlungen des Ordens behandelt.

Als ältester Teil des Vinaya-Piṭaka wird gemeinhin das Beichtformular (*pāṭimokkha*)¹⁷ für Mönche angesehen, da seine Existenz in den übrigen Teilen dieses Textes vorausgesetzt wird.¹⁸ Pāṭimokkha bezeichnet die Listen derjenigen Regeln, die von den individuellen Ordensangehörigen unbedingt befolgt werden müssen. Diese Listen sind neben ihrer Tradierung innerhalb des Suttavibhaṅga auch separat überliefert, wenngleich sie als *pāṭimokkhasutta* nicht den kanonischen Texten zugerechnet werden.¹⁹ VON HINÜBER sieht in den Regeln (*sikkhāpada*) des Beichtformulars die wohl älteste Pāli-Prosa überhaupt²⁰ und es mag sein, daß uns im Beichtformular der Mönche sogar der älteste buddhistische Text vorliegt. Die Beichtformulare für Mönche (*bhikkhupāṭimokkha*) und Nonnen (*bhikkhunīpāṭimokkha*) sind im Vinaya-Piṭaka in zwei getrennten Abschnitten (Bhikkhuvibhaṅga und Bhikkhunīvibhaṅga) im Suttavibhaṅga enthalten.²¹ Mahāvagga und Cullavagga enthalten in zehn bzw. zwölf Kapiteln (*khandhaka*) die unnummerierten Regeln der Ordensverfassung. Den Kern

¹⁷ Die Termini pa. *pāṭimokkha* und skt. *prātimokṣa* werden in den Pāli- und den Sanskrit-Quellen unterschiedlich interpretiert. Im Vinaya-Piṭaka (Mv II.3.4 = Vin I 103,12–13) wird *pāṭimokkha* von *mukha* abgeleitet und erklärt als „der Ursprung, das Vordere (*mukha*), das Oberste der guten *dhammas*“ (RHYS DAVIDS und OLDENBERG, *Vinaya Texts* I, xxvii und Anm. 1). Dies ist die älteste überlieferte Erklärung des Terminus und die Überlieferung der Mahīśāsaka stimmt in diesem Punkt mit der Pāli-Überlieferung überein. Die anderen nördlichen buddhistischen Traditionen leiten dagegen *prātimokṣa* aus skt. *prati+√muc* (Ā.) ab, das heißt „sich befreien, loswerden“ (s. PACHOW, CompSt, 4; s. a. VON HINÜBER, „Bestimmung der Schulzugehörigkeit“, 60 und Anm. 11). Die letztere Interpretation halten sowohl PACHOW als auch RHYS DAVIDS und OLDENBERG (*Vinaya Texts* I, xxviif.) für zutreffend, da die Ordensangehörigen sich während bzw. vor der Rezitation des Beichtformulars durch das Geständnis und durch das Aufsichnehmen der Strafe von ihrer Schuld befreien. Daher müsse Pātimokkha/Prātimokṣa heißen: „Entlastung, Freiwerden“ (s. a. ROTH, BhīVin[Mā-L], xxxv: „Leitfaden für das, was sich auf die Errettung von Disziplinsverstößen bezieht“). Auch VON HINÜBER meint, daß die Erläuterung im Vinaya-Piṭaka (*prātimukhya* von *mukha*, also „das Gegenüber“) als Name für den Text nicht viel Sinn ergibt. Aufgrund von zwar nicht völlig eindeutigen Belegen erscheint es ihm wahrscheinlich, daß *pāṭimokkha* „Binden, Befestigen“ bedeutet. Dies paßt auch in die Textstelle, die von der Einführung der Pāṭimokkha-Rezitation berichtet (Mv II.3.2 = Vin I 102,24–32). *Pāṭimokkhuddesa* bezeichne dann eine bindende Verpflichtung (s. VON HINÜBER, „Bestimmung der Schulzugehörigkeit“, 61).

¹⁸ So wird jede Regel des Pāṭimokkha im Suttavibhaṅga nicht nur zitiert, sondern auch kommentiert. Ferner wird der Terminus *pāṭimokkha* bereits im Pāṭimokkha selbst und in den ältesten Suttas als Bezeichnung für das Beichtformular gebraucht. Auch aus diesem Grund muß dieser Text älter sein als diejenige Gestalt des Formulars, die in den Suttavibhaṅga eingebunden ist (s. Vin I xvff., xxf.; s. a. RHYS DAVIDS und OLDENBERG, *Vinaya Texts* I, xivff.; s. a. BhīPr, 4; s. a. VON HINÜBER, „Buddhist Law“, 15, Anm. 24).

¹⁹ GOMBRICH vermutet, daß das Pātimokkhasutta nicht als kanonischer Text überliefert wurde, da es durch die halbmonatliche Rezitation nicht in Vergessenheit geraten konnte (GOMBRICH, „How the Mahāyāna began“, 28).

²⁰ *Kasussyntax*, 12. OLDENBERG ordnet die verschiedenen Teile des Vinaya-Piṭaka drei Phasen der Entstehung zu (Vin I xix–xxii): 1) Pāṭimokkha; 2) Wort-für-Wort-Kommentare; 3) Vorgeschichten, Kasuistiken; gleichzeitig Mahāvagga und Cullavagga.

²¹ Traditionell wird der Suttavibhaṅga in die Abschnitte Pārājika (mit den Kapiteln Pārājika, Saṃghādisesa, Aniyata und Nissaggiya-Pācittiya des Bhikkhuvibhaṅga) und Pācittiya (mit den Kapiteln Pācittiya, Paṭidesaniya, Sekhiya und Adhikaraṇa-Samatha des Bhikkhuvibhaṅga und dem gesamten Bhikkhunīvibhaṅga) eingeteilt. Diese Einteilung wurde in der OLDENBERGSchen Ausgabe beibehalten (Pārājika = Vin III; Pācittiya = Vin IV). Die Bezeichnungen der beiden Abschnitte leiten sich aus den ersten in ihnen angeführten Vergehenskategorien ab.

der Khandhakas bilden die „Formulare“ (*kammavācā*) für das Gemeindeleben. Der Parivāra gilt als der jüngste Teil des Vinaya.²² In ihm sind in Suttavibhaṅga und Khandhakas enthaltene Verordnungen und Formulare nach unterschiedlichen Gesichtspunkten klassifiziert und mit neuen Informationen versehen. Der Parivāra bildet somit gleichsam einen Anhang oder ein Inhaltsverzeichnis zu Suttavibhaṅga, Mahāvagga und Cullavagga und ist ohne diese nicht zu verstehen.²³

1.1.1 Der Bhikkhunīvibhaṅga

Zu Anfang des zehnten Kapitels des Cullavagga wird berichtet, daß der Buddha selbst der Zulassung von Frauen zum schon einige Zeit zuvor von ihm gegründeten Orden zustimmte (s. Cv X.1 [2.6.2.1]). Damit wurde es notwendig, auch Regeln für Nonnen zu erlassen. Dies konnte einerseits nach dem Vorbild der bereits existierenden Mönchsregeln erfolgen, andererseits jedoch ergab sich allein schon aus dem Geschlechtsunterschied, daß sich die Verhaltensregeln der Mönche und Nonnen nicht völlig gleichen konnten. Ferner fanden hier auch traditionelle geschlechtsbezogene Vorstellungen ihren Niederschlag – es wurden besondere Regeln für Nonnen formuliert, und die halbmonatlich am Uposatha-Tag²⁴ durchzuführende Rezitation der Beichtformulare für Nonnen und Mönche wurde getrennt. Uns liegen daher heute im Suttavibhaṅga auch zwei getrennte Abschnitte vor. Der Bhikkhuvibhaṅga enthält die Pāṭimokkha-Regeln für Mönche samt Kommentar, der Bhikkhunīvibhaṅga enthält die besonderen Pāṭimokkha-Regeln der Nonnen und die dazugehörigen Erläuterungen; dabei sind Bhikkhuvibhaṅga und Bhikkhunīvibhaṅga parallel strukturiert. Am Uposatha-Tag wird nur das Pāṭimokkha selbst rezitiert; der Vibhaṅga wird konsultiert, um Detailfragen bezüglich der Ordensdisziplin zu klären.²⁵ Es ist davon auszugehen, daß das Pāṭimokkha der Nonnen – zumindest über weite Strecken – jünger als das Pāṭimokkha der Mönche und weitgehend von diesem abhängig ist. Dies ergibt sich schon aus den Schilderungen der Entwicklung des Nonnenordens, die sich anhand des zehnten Kapitels im Cullavagga annähernd rekonstruieren läßt (s. 2.6.3). Da der Mönchsorden schon existierte, als der Buddha seine Zustimmung zur Aufnahme von Frauen gab, muß es zumindest in den Grundzügen schon Vorschriften für Mönche gegeben haben. Diejenigen Verordnungen für Mönche, die den Umgang mit Nonnen regeln, können natürlich erst nach der Einrichtung des Nonnenordens formuliert worden sein. Das Bhikkhupāṭimokkha war also zumindest noch nicht abgeschlossen, als man begann, das Bhikkhunīpāṭimokkha zu formulieren. Der Umstand, daß ein großer Anteil der für Nonnen gültigen Regeln vom Bhikkhupāṭimokkha übernommen und im Bhikkhunīvibhaṅga nicht gesondert aufgeführt ist, weist jedoch auf ein insgesamt geringeres Alter des Beichtformulars für Nonnen hin: der Bhikkhunīvibhaṅga enthält nur die besonderen Nonnenre-

²² S. KIEFFER-PÜLZ, *Sīmā*, A Einl. 1, mit Literaturangaben in Anm. 14–20.

²³ S. a. VON HINÜBER, *Kasussyntax*, 12, Anm. 2.

²⁴ *Uposatha* wird in der vorliegenden Arbeit nur in der Bedeutung „day on which the Buddhist saṅgha assembles to recite the pāṭimokkha“ (CPD, s. v.) verwendet (zur „zweifachen Bedeutung von Poṣadha“ s. HU-VON HINÜBER, *Das Poṣadhavastu*, 9f.).

²⁵ S. BhīVin(Mā-L), xxxvi. OLDENBERG meint sogar „[...] indeed the whole Vibhaṅga is nothing more than an extended reading of the Pāṭimokkha“ (Vin I xvi).

geln, nicht die Gesamtheit der für Nonnen gültigen Pātimokkha-Vorschriften. Ein umfassendes Verständnis der Nonnenregeln ist daher nur im Zusammenhang mit dem Bhikkhuvibhaṅga möglich. Der Nonnenorden soll sich (ebenso wie der Mönchsorden)²⁶ halbmonatlich am sog. Uposatha-Tag versammeln, um die Regeln des Beichtformulars zu rezitieren.²⁷ Die Rezitation des Pātimokkha im vierzehntägigen Turnus diene zu Anfang dem Zweck, daß alle Mitglieder des Saṃgha bei dieser Gelegenheit ihre Verfehlungen und Verstöße gegen die Ordensregeln bekennen sollten.²⁸ Später trat der zeremonielle Zug dieses Vorgangs in den Vordergrund, da die Ordensangehörigen schon von ihren Vergehen befreit sein mußten, um überhaupt daran teilnehmen zu können.²⁹ Die Rezitation der Regeln ruft in Erinnerung, welches Verhalten nicht mit der Disziplin in Einklang steht; die Ordensangehörigen „üben“ sich dadurch in den Vorschriften. Alle in den Beichtformularen enthaltenen Regeln und ihre Zusammenstellung werden dem Buddha selbst zugeschrieben, und es ist möglich, daß dies zumindest teilweise zutrifft.

Die Regeln des Pātimokkha sind auch innerhalb des Bhikkhu- und des Bhikkhunīvibhaṅga in Kapitel eingeteilt, deren Ordnung sich aus der „Schwere der Tat“ ergibt.³⁰ Am Anfang steht die Vergehenskategorie, die zum Ausschluß aus dem Orden führt (Pārājika), am Ende ein Kapitel, das gar keine Bestrafung, sondern kurze Anleitungen zur Beilegung von Streitigkeiten in der Gemeinde beinhaltet (Adhikaraṇa-Samatha). Die Anordnung der Vorschriften innerhalb der einzelnen Kapitel folgt keinem einheitlichen Prinzip. Zum Teil sind die Regeln nach inhaltlichen Gesichtspunkten angeordnet, zum Teil scheint es sich um eine chronologische Ordnung zu handeln. Einige Regeln beziehen sich auf die ihnen unmittelbar vorausgehenden Verordnungen.³¹ Es gibt jedoch keine einheitliche Ordnung der Vorschriften nach Rechtsgütern, wodurch das Regelkonvolut recht unübersichtlich wird.³² In den größeren Kapiteln sind die Regeln in *vaggas* (meist Zehner-Gruppen) eingeteilt.³³

²⁶ Das Pātimokkha wird von Mönchen und Nonnen getrennt rezitiert, da der Mönchsorden (*bhikkhusaṃgha*) und der Nonnenorden (*bhikkhunīsaṃgha*) jeweils eine eigene Institution bilden. Im Cullavagga wird berichtet, daß ursprünglich die Mönche das Pātimokkha in Gegenwart der Nonnen rezitierten. Diese Verfahrensweise wurde jedoch aus verschiedenen Gründen abgeändert (s. Cv X.6.1 [2.6.2.6]).

²⁷ Der Brauch der periodischen Treffen hat eine Parallele im vedischen Daśapūrṇamāsa-Opfer und im Upavasatha-Fest (s. Vin I xv; s. a. RHYS DAVIDS und OLDENBERG, *Vinaya Texts* I, x; s. a. NORMAN, „Theravāda Buddhism and brahmanical Hinduism“, 278). Nach der Schilderung des Vinaya wurden diese Gebräuche von anderen neu entstandenen nichtbuddhistischen Glaubensgemeinschaften entwickelt. Diese verkündeten ihre Lehre zu Neu- und Vollmond der Öffentlichkeit. Die Buddhisten übernahmen diesen Gebrauch in modifizierter Form (Mv II.1-3 = Vin I 101,3-104,20).

²⁸ S. Mv II.3.3 (Vin I 103,32-104,11).

²⁹ Vor dem Beginn der Rezitation werden die Ordensangehörigen aufgefordert, ihre Vergehen zu enthüllen (Mv II.3.3 = Vin I 103,2-3: *yassa siyā āpatti, so āvikareyya*; s. a. Mv II.27.1 = Vin I 125,35-126,4 und Cv IX.2 = Vin II 240,29-241,4). SCHLINGLOFF („Zur Interpretation“, 536, Anm. 1) weist daher zu Recht darauf hin, daß die Wiedergabe „Beichtformular“ für *pātimokkha* nicht zutreffend ist, zumal die Ordensangehörigen bei der Rezitation dieses Formulars ihre Vergehen nicht tatsächlich beichten, da die Beichte schon vor der Uposatha-Zeremonie erfolgt sein muß (vgl. aber NORMAN, „Theravāda Buddhism and brahmanical Hinduism“, 278).

³⁰ Die einzige Ausnahme bildet hier der Anyata-Abschnitt des Bhikkhuvibhaṅga (s. u., S. 21).

³¹ Die Position einer Regel innerhalb einer Vergehenskategorie sagt daher nichts über ihr relatives Alter aus (s. Vin I xvii und Anm. 2; s. a. BD II, v).

³² S. HECKER, „Allgemeine Rechtsgrundsätze“, 95.

³³ Dies ist in der Nissaggiya-Pācittiya-Kategorie des Bhikkhuvibhaṅga und in den Pācittiya-Verge-

Im Bhikkhu- und Bhikkhunīviḥaṅga folgen die Regeln des Pāṭimokkha auf eine Vorgeschichte (*vatthu*), in der der Anlaß für die Formulierung der Vorschrift (*casus legis*) geschildert wird. Der Regel (*sikkhāpada*, *paññatti*) folgt ein alter Kommentar (*padabhājanīya*³⁴), der einige in den Vorschriften enthaltene Wörter erklärt, und eine zum Teil ausführliche Kasuistik (*antarāpatti*), in der Sonderfälle zur Verordnung behandelt werden. Daran schließt sich eine Schuldlosigkeitsformel (*anāpatti*) an. Der Aufbau der einzelnen Vorschriften im Bhikkhunīviḥaṅga entspricht dem Aufbau der Verordnungen im Bhikkhuvihāṅga.

Trotz der analogen Strukturierung von Bhikkhunī- und Bhikkhuvihāṅga in Hinsicht auf die Reihenfolge der Kapitel, die Struktur der Pāṭimokkha-Regeln und deren Einbettung in den Viḥaṅga unterscheiden sich diese Abschnitte in Zahl und Inhalt der Kapitel und Regeln. Für Mönche gibt es acht, für Nonnen sieben Kapitel im Viḥaṅga, da der Bhikkhunīviḥaṅga – im Gegensatz zum Bhikkhuvihāṅga – keine Aniyata-Regeln enthält. Ferner sind im Bhikkhuvihāṅga 227 Regeln, im Bhikkhunīviḥaṅga dagegen nur 212 Vorschriften angeführt. Diese Zählung in OLDENBERGs Ausgabe des Vinaya-Piṭaka (Vin) läßt auf den ersten Blick nicht erkennen, daß die Zahl der Nonnenregeln die Zahl der Mönchsregeln um 84 übersteigt: im Bhikkhunīviḥaṅga sind nämlich in den Vergehenskategorien mit sich z.T. von den Mönchsregeln unterscheidenden Vorschriften³⁵ lediglich die nur für Nonnen gültigen Pāṭimokkha-Regeln angeführt. Daneben gibt es jedoch in diesen Vergehenskategorien noch 99 Vorschriften, die für Mönche und Nonnen gleichermaßen gelten. Diese werden nur im Bhikkhuvihāṅga angeführt. Es ist möglich, daß der Bhikkhunīviḥaṅga in seiner jetzigen Form eine verkürzte Form eines ehemals vollständigen Bhikkhunīviḥaṅga ist.³⁶ Die absolute Zahl der Regeln für Nonnen (nämlich 311) ergibt sich aus den einführenden und abschließenden Sätzen zu den einzelnen Vergehensklassen im Bhikkhunīviḥaṅga, der Zusammenstellung im Parivāra,³⁷ der *Samantapāsādikā* und der *Kaṅkhāvitaranī*.³⁸ Werden diese

hensklassen des Bhikkhu- und des Bhikkhunīviḥaṅga der Fall (s. RHYS DAVIDS und OLDENBERG, *Vinaya Texts* I, xiv; s. a. BD III, xxxviii).

³⁴ Es handelt sich um einen Wort-für-Wort-Kommentar; diese Teile des Textes werden im Folgenden mit WfWK abgekürzt.

³⁵ Parājika, Saṃghādisesa, Nissaggiya-Pācittiya, Pācittiya und Pāṭidesaniya.

³⁶ S. BhīPr, 1; s. a. BD III, xxxff. Für diese Vermutung spricht der Umstand, daß in der anderen uns erhaltenen Überlieferung eines vollständigen Regelkonvoluts für Nonnen in einer indischen Sprache, nämlich in der der Mahāsāṃghika-Lokottaravādin, die gemeinsamen Regeln in verkürzter Form auch im Bhikkhunīviḥaṅga angeführt sind (s. BhīVin[Mā-L]; s. a. HÜSKEN, „A Stock of Bowls“). DHIRASEKERA („The Disciplinary Code“, 74) weist darauf hin, daß Buddhaghosa in seinen Kommentar zum Dighanikāya (Sv I 13,14–16) ebenfalls von einem Bhikkhunīviḥaṅga mit 304 Regeln spricht. Daher müsse dem Kommentator eine unabgekürzte Bhikkhunīviḥaṅga-Überlieferung bekannt gewesen sein (zur Zahl 304 s. nächste Anm.).

³⁷ In P VIII.2 sind die Adhikaraṇa-Samatha-Vorschriften nicht zu den Regeln gezählt, die am Uposatha-Tag rezitiert werden sollen. So wird die Zahl der Mönchsregeln als 220, die Zahl der Nonnenregeln als 304 angegeben (Vin V 146,29–31: *vīsam dve satāni bhikkhūnam sikkhāpadāni uddesam āgacchanti uposathesu, tīni satāni cattāri bhikkhunīnam sikkhāpadāni uddesam āgacchanti uposathesu*; s. a. Vin V 147,8–14). Entsprechend werden als „Vergehensklassen“ (*āpattikkhanda*) im Vinaya selbst nur sieben Abschnitte des Bhikkhuvihāṅga bezeichnet (Mv II.3.5 = Vin I 103,22–30), da der Adhikaraṇa-Samatha-Abschnitt nicht im Rahmen der Uposatha-Zeremonie rezitiert wird.

³⁸ Wie aus der Numerierung der Saṃghādisesa-Regeln für Nonnen in der *Kaṅkhāvitaranī* hervorgeht, hat dem Verfasser dieses Kommentars ein unabgekürztes Bhikkhunīpāṭimokkha vorgelegen (s. DHIRASEKERA, „The Disciplinary Code“, 75). Der birmanischen Ausgabe der *Kaṅkhāvitaranī* sind ein Bhikkhuvihāṅga und auch ein vollständiges Bhikkhunīpāṭimokkha vorangestellt (s. Kkh[ChS], 37–81).

Angaben zusammengestellt, so ergibt sich folgende Übersicht über die Zahl der für die jeweiligen Orden gültigen Pāṭimokkha-Regeln.³⁹

Kapitel	M ges.	nur M	M+N	nur N	N ges.
1) Pārājika	[4]	-	4	4	[8]
2) Saṃghādisesa	[13]	6	7	10	[17]
3) Aniyata	[2]	2	-	-	[-]
4) Nissaggiya-Pācittiya	[30]	12	18	12	[30]
5) Pācittiya	[92]	22	70	96	[166]
6) Pāṭidesaniya	[4]	4	-	8	[8]
7) Sekhiya	[75]	-	75	-	[75]
8) Adhikaraṇa-Samatha	[7]	-	7	-	[7]
Gesamtzahl der Regeln	[227]	46	181	130	[311]

Nur den Kommentaren *Samantapāsādikā* und *Kaṅkhāvitaraṇī* kann entnommen werden, welche der nur im Bhikkhuvibhaṅga angeführten Regeln der Vergehenskategorien 1), 2), 4) und 5) auch bei Nonnen Anwendung finden, nicht jedoch dem kanonischen Text selbst.⁴⁰

Hier sollen nun die im Hauptteil 2 der Untersuchung nicht behandelten Kapitel kurz beschrieben werden. Diese enthalten entweder keine besonderen Nonnenregeln (Sekhiya, Adhikaraṇa-Samatha), oder sind für Nonnen gar nicht vorgesehen (Aniyata).

³⁹ Legende: In dieser Tabelle ist die Gesamtzahl der für einen Orden gültigen Regeln durch [] hervorgehoben. **M ges.**: Gesamtzahl der für Mönche gültigen Regeln, zugleich Gesamtzahl der im Bhikkhuvibhaṅga enthaltenen Regeln. **nur M**: Nur für Mönche gültige, nur im Bhikkhuvibhaṅga angeführte Regeln. **M+N**: Für Mönche und Nonnen gültige Regeln, die z.T. nur im Bhikkhuvibhaṅga angeführt sind (die Vorschriften der Sekhiya- und der Adhikaraṇa-Samatha-Kapitel sind auch im Bhikkhunivibhaṅga aufgelistet). **nur N**: Nur für Nonnen gültige Regeln, die nur im Bhikkhunivibhaṅga angeführt sind; zugleich Gesamtzahl der im Bhikkhunivibhaṅga angeführten Regeln. **N ges.**: Gesamtzahl der für Nonnen gültigen Regeln (s. a. BhiPr, 2f.).

⁴⁰ S. u., Anm. 68. In Parivāra I sind zwar Ansätze einer solchen Einteilung der Mönchsregeln zu finden, dort ist jedoch lediglich für Pār I (M+N), SA I (M) und Aniyata 1 und 2 explizit angegeben, ob sie auch für Nonnen Gültigkeit haben (Vin V 2,4–6, 4,34–36, 7,27 und 8,8). In P VIII.2 ist ferner (stets unter Ausnahme der Adhikaraṇa-Samatha-Vorschriften) angegeben, daß insgesamt 220 Regeln für Mönche und 304 Regeln für Nonnen gelten, wobei 46 Regeln nur für Mönche gelten und 130 nur für Nonnen. Daher seien insgesamt 176 Vorschriften „nicht gemeinsame“ Regeln, 174 Verordnungen hingegen seien „gemeinsam“. Die Zahl der gemeinsamen und nicht gemeinsamen Regeln wird zusätzlich für jede einzelne Vergehenskategorie genannt (Vin V 146,29–147,38). In P XIII.2 und 8 (Vin V 166,15–18, 25–26 und 170,23–26) wird die Gesamtzahl der Regeln genannt, wobei die gemeinsamen Regeln nicht doppelt gezählt sind.

Die Sekhiya-Regeln sind reine Verhaltensanweisungen. Bei einem Verstoß gegen eine der Sekhiya-Vorschriften handelt es sich um eine bloße Verletzung des Anstands, das Vergehen bei einer Übertretung dieser Regeln (*dukkata*) wird nicht den vor der Uposatha-Feierlichkeit zu bereinigenden Vergehen zugerechnet.⁴¹ Es handelt sich eher um Ordnungswidrigkeiten, die im Vorfeld des Strafrechts anzusiedeln sind. In diesem Kapitel wird beispielsweise vorgeschrieben, daß die Ordensangehörigen ihre Roben nicht nachlässig tragen, beim Essen nicht schmatzen, nicht im Stehen urinieren oder keinen unnötigen Lärm machen sollen. HORNER weist darauf hin, daß diese Verordnungen gerade in einer Zeit wichtig waren, in der es eine große Auswahl an konkurrierenden Religionsgemeinschaften gab.⁴² Da in dieser Kategorie die meisten Abweichungen in den Überlieferungen der verschiedenen buddhistischen Schulen festzustellen sind und die Zahl dieser Regeln im Vinaya nicht am Anfang und am Ende des Kapitels genannt ist, geht VON HINÜBER davon aus, daß es sich bei dem Sekhiya-Abschnitt um eine spätere Hinzufügung zum Vibhaṅga handelt, deren Umfang nicht streng festgelegt war.⁴³

Die Verordnungen des Adhikaraṇa-Samatha-Abschnitts listen in aller Kürze die sieben Möglichkeiten auf, „Rechtsangelegenheiten“ zu klären, d. h. Uneinigkeiten innerhalb des Ordens beizulegen. In diesen Regeln wird also eine Art „Prozeßrecht“ behandelt.⁴⁴ Auch hier ist bei Zuwiderhandlung keine Strafe vorgesehen, zumal in diesem Abschnitt des Textes kein untersagtes Verhalten dargestellt wird, sondern den Ordensangehörigen vielmehr bestimmte Vorgehensweisen anempfohlen werden. Dieses Kapitel ist nicht für die Pāṭimokkha-Rezitation vorgesehen (s. o., Anm. 36 und 37). In aller Ausführlichkeit sind diese Arten der Beilegung von Rechtsangelegenheiten im vierten Kapitel des Cullavagga behandelt.

Die beiden Aniyata-Vorschriften für Mönche, die zwischen den Saṃghādisesa-Regeln und den Nissaggiya-Pācittiya-Vorschriften aufgeführt sind, nehmen auf andere Vorschriften des Bhikkhupāṭimokkha Bezug, die den Umgang mit Frauen regeln. Die Bestrafung ist dabei noch nicht von vorneherein festgelegt sondern richtet sich nach der Einschätzung des Ordens.⁴⁵ Rein äußerlich ist die in diesen Regeln geschilderte Situation den Vorschriften Pāc 44 und 45 (M+N) entnommen. Die Vergehen, deren ein Mönch bezichtigt werden kann, sind jedoch Pār 1 (M+N), SA 2 und 3 (M), und Pāc 44 und 45 (M+N), wie den Kasuistiken dieser Vorschriften zu entnehmen ist (Vin III 189,3–190,29,

⁴¹ Die Formulierung lautet dort: ... *ti sikkhā karanīyā*: „... diese Schulung ist zu befolgen.“ Erst in den Kasuistiken zu den Sekhiya-Regeln ist geschildert, daß es sich bei Zuwiderhandlungen gegen diese Verordnungen um Dukkata-Vergehen handelt (s. a. HECKER, „Allgemeine Rechtsgrundsätze“, 94).

⁴² S. BD III, xxviii.

⁴³ S. VON HINÜBER, „Buddhist Law“, 15 und Anm. 23. Diese Vermutung werde in AN I 230,17–19 und Mp II 346,29f. bestätigt, da dort „mehr als 150 Regeln“ (für Mönche) erwähnt sind, die halbmonatlich zu rezitieren sind. In der oben in Anm. 37 angeführten Textstellen wird jedoch nicht das Sekhiya- sondern das Adhikaraṇa-Samatha-Kapitel als von der Pāṭimokkha-Rezitation ausgenommen beschrieben.

⁴⁴ S. HECKER, „Allgemeine Rechtsgrundsätze“, 111f.; s. a. NOLOT, SVTT II, 92–115.

⁴⁵ Wie SCHLINGLOFF („Zur Interpretation“, 536, Anm. 3) bemerkt, können die Aniyata-Regeln an sich nicht als eigene Vergehensklasse bezeichnet werden, zumal dort eben Fälle behandelt sind, deren Vergehensklasse unbestimmt ist.

192,7–193,25).⁴⁶ Dabei sind die Pārājika-Regel und die Pācittiya-Regeln Vorschriften, die auch bei Nonnen Anwendung finden, die möglichen Saṃghādisesa-Vergehen gehören jedoch denjenigen Verordnungen an, die nur für Mönche gelten. Dies mag der Grund sein, warum diese Vorschriften nicht in das Regelkonvolut der Nonnen aufgenommen sind.

1.1.2 Der Cullavagga

Die zwölf Kapitel des Cullavagga („kleinerer Abschnitt“) bilden zusammen mit den zehn Kapiteln des ihnen vorangehenden Mahāvagga („größerer Abschnitt“) die Khandhakas, d. h. denjenigen Teil des Vinaya-Piṭaka, in dem die Formulare für das Gemeindeleben und kleinere Regeln enthalten sind. Diese Teile des Vinaya-Piṭaka enthalten die Bestimmungen für die niedere und die volle Ordination (*pabbajjā*, *upasampadā*), für Beschränkungen während der Probezeit, für Beschränkungen während der zeitweiligen Aussetzung der Rechte, Verordnungen für die vierzehntägige Uposatha-Versammlung und die dazugehörigen Teilnahmebedingungen, für die dreimonatige Residenz während der Regenzeit, für die Pavāraṇā-Versammlung am Ende dieser Periode, allgemeine und besondere Rechtshandlungen des Ordens und Verfahren für die Beilegung von Streitigkeiten. Die unnummerierten „kleineren“ Regeln des buddhistischen Ordensrechts sind Regeln für das tägliche Leben (Ernährung, Krankheit, Wohnung, Besitz von Mobilien, allgemeines Verhalten) und spezielle Vorschriften für Nonnen. Kapitel XI und XII des Cullavagga enthalten Berichte über die ersten beiden buddhistischen Konzile.⁴⁷ Der Mahāvagga enthält keine besonderen Nonnenregeln. Alle darin aufgenommenen Verordnungen gelten in Analogie auch für Nonnen, sofern ihre Anwendung nicht schon durch sich grundsätzlich unterscheidende Gegebenheiten ausgeschlossen ist (s. 3.2, S. 473).⁴⁸ Das zehnte Kapitel des Cullavagga ist dagegen vollständig den Nonnen gewidmet. In ihm finden sich besondere Verordnungen für Nonnen sowie einige Vorschriften für Mönche, die den Umgang mit den Nonnen betreffen. Die Abfolge der Regeln innerhalb dieses Kapitels impliziert, daß die chronologische Reihenfolge der Formulierung der Vorschriften zum großen Teil eingehalten wurde. Teilweise ist jedoch auch eine Ordnung nach inhaltlichen Gesichtspunkten erkennbar. Zu Beginn dieses Kapitels werden die zur Einrichtung des buddhistischen Nonnenordens führenden Ereignissen geschildert.

⁴⁶ Entgegen VON HINÜBERS Auffassung („Buddhist Law“, 10) gehören SA 4 und 5 (M) zumindest nicht explizit zu den möglichen Vergehen in dieser Situation.

⁴⁷ Zur Datierung dieser Kapitel s. KIEFFER-PÜLZ, *Sīmā*, A Einl. 1.

⁴⁸ In der vorliegenden Arbeit werden daher Mahāvagga und Parivāra, der ebenfalls keine zusätzlichen Nonnenregeln enthält, nicht behandelt. Die Stellen dieser Texte, die für einzelne besondere Nonnenregeln relevant sind, werden an entsprechender Stelle angeführt.

1.2 Die *Samantapāsādikā*

Neben dem kanonischen Vinaya-Text wird der Kommentar zum Vinaya-Piṭaka berücksichtigt, die auf Sri Lanka verfaßte *Samantapāsādikā*.⁴⁹ Die Datierung der Abfassung der *Samantapāsādikā* ist nicht endgültig geklärt, üblicherweise wird sie im 5. Jh. n.Chr. angesiedelt. Sicher ist, daß der Kommentar vor seiner Übersetzung ins Chinesische durch Sanghabhadra (489 n.Chr. unter dem Titel *Shan-chien-lü-p'i-p'o-sha*) und nach der Regierungszeit des Königs Mahāsena (274–301 n.Chr.) entstanden sein muß, da dieser König in der *Samantapāsādikā* genannt wird (Sp 519,26).⁵⁰ Bislang wurde der Verfasser des *Visuddhimagga*, Buddhaghosa, auch als Autor dieses Kommentarwerks angenommen. Daran hat VON HINÜBER jedoch berechnigte Zweifel angemeldet. Er vermutet vielmehr, daß der Haupttext der *Samantapāsādikā* nicht das Werk einer einzigen Person ist und daß der Autor des *Visuddhimagga* nicht Hauptredaktor gewesen sein könne.⁵¹ Buddhaghosa gilt gemeinhin auch als Autor des Kommentars zum Pāṭimokkha, der *Kaṅkhāvitarāṇī*. Möglicherweise wurde die *Kaṅkhāvitarāṇī* stets zusammen mit beiden Pāṭimokkhasuttas überliefert, wie es heute noch in der birmanischen Tradition der Fall ist (s. Kkh[ChS]). Nach VON HINÜBER ist die *Kaṅkhāvitarāṇī* ein anonymes Text, der so viele Unterschiede zur *Samantapāsādikā* aufweist, daß nicht von einem gemeinsamen Autor ausgegangen werden könne.⁵² Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung stellte sich jedoch heraus, daß die relevanten Stellen dieses Kommentars nur wenig über den kanonischen WfWK, die Khandhakas und den Kommentar der *Samantapāsādikā* Hinausgehendes bietet.⁵³ Daher ist der Text und die Übersetzung der *Kaṅkhāvitarāṇī* nur dort angeführt, wo die anderen Texte ergänzende oder gar davon abweichende Informationen gegeben werden. Der Kommentar der *Samantapāsādikā* zu den untersuchten Passagen des Vinaya-Piṭaka hingegen ist fast vollständig berücksichtigt worden (s. 1.4, S. 39). Der Inhalt dieses Kommentars basiert auf verschiedenen älteren Kommentaren,⁵⁴ die dann namentlich genannt werden, wenn in ihnen eine von einem anderen älteren Kommentator oder von der in der *Samantapāsādikā* repräsentierten Meinung⁵⁵ abweichende Ansicht vertreten wird. Zu den Regeln des Bhikkhunīvibhaṅga und des zehnten Kapitels des Cullavagga werden jedoch recht selten ausdrücklich die Meinungen dieser älteren Kommentare angeführt. In diesen wenigen Fällen

⁴⁹ Benutzt wurde die PTS-Ausgabe (Sp). Der in der *Samantapāsādikā* zitierte kanonische Text scheint nicht von der uns heute vorliegenden Fassung abzuweichen. Wo in der Übersetzung der Lesart einer der orientalischen Ausgaben gefolgt wurde, ist dies unter Angabe der bevorzugten Lesart erwähnt.

⁵⁰ Eine mögliche Datierung weist auf die Jahre 386 und 387 n.Chr. (s. KIEFFER-PÜLZ, *Simā*, B Einl. 1; vgl. aber VON HINÜBER, *Handbook*, §§ 209: 429/430 oder 369/370 n.Chr.).

⁵¹ S. *Handbook*, §§ 209, 216f., 220. Trifft VON HINÜBERS Vermutung zu, so ist die geringe Zahl der Widersprüche innerhalb des umfangreichen Textes der *Samantapāsādikā* umso bemerkenswerter (s. u., S. 30f.).

⁵² S. *Handbook*, §§ 221, 223ff; s. a. VON HINÜBER, „Buddhist Law“, 16–17.

⁵³ S. SA 1, N (2.2.2.1), Anm. 29 (Kkh 161,2–3); s. 2.2.3.1, Anm. 208 (Kkh 166,21–22) und Anm. 212 (Kkh 166,26); s. Pāc 25, N (2.4.2.25), Anm. 240 (Kkh 181,8–10); s. Pāc 26, N (2.4.2.26), Anm. 288 (Kkh 181,20–23); s. Pāc 28, N (2.4.2.28), Anm. 301 (Kkh 182,14); s. Pāc 30, N (2.4.2.30), Anm. 309 (Kkh 183,9–14); s. Pāc 48, N (2.4.2.48), Anm. 481 (Kkh 189,16–19); s. Pāc 58, N (2.4.2.58), Anm. 576 (Kkh 195,11); s. Pāc 64, N (2.4.2.64), Anm. 660 (Kkh 198,1–3).

⁵⁴ S. VON HINÜBER, *Handbook*, § 210; s. a. Kieffer-Pülz, „Zitate“, 171, Anm. 1 und 2.

⁵⁵ Dabei handelt es sich um die Interpretation aus dem Mahāvihāra in Anurādhapura (s. VON HINÜBER, *Handbook*, § 203).

sind die kontroversen Punkte eher nebensächlich und die dargestellten Abweichungen der einzelnen Kommentare sind für ein Verständnis des kanonischen Texts unwesentlich.⁵⁶ An einer Stelle behandelt, diskutiert und verwirft der Verfasser der *Samantapāsādikā* eine andere Meinung ausführlich, ohne darauf einzugehen, welcher Quelle diese andere Ansicht entnommen ist.⁵⁷

Der Umfang des Kommentars zum Bhikkhunīvibhaṅga und zum zehnten Kapitel des Cullavagga ist verhältnismäßig gering. Die Erläuterungen zum Bhikkhunīvibhaṅga umfassen nur 49 Druckseiten (Sp 900–949), der Kommentar zum zehnten Kapitel des Cullavagga gar nur sechs Druckseiten (Sp 1290–1296) von den insgesamt 1416 Seiten der PTS-Ausgabe.⁵⁸ Dieses auf den ersten Blick recht gravierende Mißverhältnis ist vor allem darauf zurückzuführen, daß in der *Samantapāsādikā* die Methode des *apubbapadavannaṇā* (Sp 517,6) angewandt wird: Regeln, Zusammenhänge und einzelne Wörter werden an der ersten Stelle ihres Vorkommens im Vinaya-Pitaka erläutert. In vielen Fällen sind Sachverhalte schon im Kommentar zum Bhikkhuvibhaṅga ausführlich behandelt, und diese werden dann in den Ausführungen zum Bhikkhunīvibhaṅga nicht mehr oder nur noch sehr kurz kommentiert.⁵⁹ Dies gilt vor allem für die Nonnenregeln, die eine Parallele unter den Mönchsregeln haben, wobei die Verordnung für Mönche schon im Kommentar zum Bhikkhuvibhaṅga behandelt wurde.⁶⁰ Die Sekhiya- und Adhikaraṇa-Samatha-Regeln beispielsweise erläutert der Kommentator nur in seinen Erklärungen zum Bhikkhuvibhaṅga, obwohl diese Vorschriften auch für Nonnen gelten und im Bhikkhunīvibhaṅga zum zweiten Mal aufgeführt sind.⁶¹ Ferner sind z. B. die „acht Garudhammas“, die Reihe von besonderen Nonnenregeln aus dem zehnten Kapitel des Cullavagga,⁶² die z. T. auch als im des Bhikkhunīvibhaṅga enthalten sind, im Kommentar zum Bhikkhuvibhaṅga (nämlich zu Pāc 21, M) ausführlich erläutert. Dort nämlich werden die „acht Garudhammas“ erstmals erwähnt, da sie vor der in Pāc 21 (M) behandelten Unterweisung (*ovāda*) der Nonnen durch die Mönche abzufragen sind. So sind diese Regeln dort ausführ-

⁵⁶ Die *Mahā-atthakathā* ist zu SA 5 (N) und Pāc 7 (N) angeführt. In beiden Fällen wird die dort vertretene Meinung genutzt, um die Ansicht der *Samantapāsādikā* entgegen einem anderen Kommentar, nämlich der *Mahāpaccaṇḍī*, zu belegen (Sp 914,4–7: SA 5, N [2.2.2.5], Anm. 118; Sp 923,14–26: Pāc 7, N [2.4.2.7], Anm. 89). Zu einer Vorschrift wird jedoch auf die Äußerungen der *Mahāpaccaṇḍī* zurückgegriffen, um das Verständnis des Autors der *Samantapāsādikā* zu untermauern (Sp 922,5–8: Pāc 5, N [2.4.2.5], Anm. 58). An weiteren Stellen stellt der Kommentator die von seiner Auffassung abweichenden Ansichten der *Mahāpaccaṇḍī* und der *Kurundī* dar, ohne sie ausdrücklich zu verwerfen (Sp 794,15–17, 920,8–10 und 18–20: Pāc 1, N [2.4.2.1], Anm. 24, Pāc 59, N [2.4.2.59], Anm. 594). Nur durch *Atthakathā* bezeichnete Kommentare werden zu zwei Stellen ohne Bewertung zitiert. Diese Kommentare sind dort ausführlicher als die *Samantapāsādikā* selbst (Sp 913,2–7: SA 3, N [2.2.2.3], Anm. 64; Sp 925,21–926,2: Pāc 10, N [2.4.2.10], Anm. 127). Lediglich einen Abschnitt des zehnten Kapitels im Cullavagga kommentiert die *Samantapāsādikā* unter Darstellung der nicht einhelligen Meinungen anderer Gelehrter (s. a. VON HINÜBER, *Handbook*, § 206), wobei der Kommentator selbst sich der Ansicht der *Atthakathās* anschließt (Sp 1296,3–9: Cv X.27.1 [2.6.2.27], Anm. 432).

⁵⁷ Sp 904,29–905,16: Pār 4, N (2.1.2.4), Anm. 102.

⁵⁸ Das Verhältnis des Bhikkhunīvibhaṅga und des zehnten Kapitels des Cullavagga zum Umfang des gesamten Vinaya beträgt dagegen ungefähr 1 : 10 Druckseiten in der OLDENBERG'schen Ausgabe.

⁵⁹ S. VON HINÜBER, *Handbook*, § 214.

⁶⁰ Die dreifache Ermahnung in SA 7 (N), auch Pāc 18, 46, 54 (N) und ein Teil der Regel Pār 3 (N).

⁶¹ In der OLDENBERG'schen Ausgabe des Vinaya-Pitaka werden allerdings die Sekhiya-Regeln ebenfalls nur in stark abgekürzter Form angeführt (s. Vin IV 349,1–350,24).

⁶² S. Cv X.1.4 (2.6.2.1).

lich kommentiert – nicht aber in den Ausführungen zum zehnten Kapitel des Cullavagga. Ähnlich verhält es sich mit den Fehlbildungen und Krankheitsbildern des Uro-Genital-Trakts, die in Cv X.17.1 als eine Ordination verhindernde Faktoren („Hinderungsgründe“, *antarāyikā dhammā*) bei Frauen aufgelistet sind. Diese sind im WfWK zu SA 3 (M) erstmals erwähnt und folglich auch dort kommentiert,⁶³ nicht jedoch in den Erläuterungen zur entsprechenden Stelle im zehnten Kapitel des Cullavagga. Umgekehrt wurde durch die Erläuterung von lediglich vier der insgesamt zweiundzwanzig Vorschriften für Nonnen mit Parallelen in den Khandhakas eine erneute Kommentierung an zweiter Stelle überflüssig.⁶⁴ Eine weitere Ursache für die Kürze des Kommentars zu den besonderen Nonnenregeln ist darin zu sehen, daß etliche Regeln des Bhikkhuvibhaṅga auf unmittelbar vorangehende Bezug nehmen und sich nur durch einzelne oder wenige Wörter von diesen unterscheiden. In solchen Fällen verweist die *Samantapāsādikā* meist lediglich auf den Unterschied und geht nicht mehr auf die Vorschrift selbst ein.⁶⁵ So ist die Kürze des Kommentars zu den Nonnenregeln nicht unbedingt als Hinweis darauf zu werten, daß der Autor selbst keine ordensrechtlich ordinierten Nonnen mehr kannte. Vielmehr weist eine der relevanten Kommentarstellen sogar darauf hin, daß der Kommentator seine Ansichten auch aufgrund eigener Beobachtung der Vorgänge im Nonnenorden formulierte. Seinen Erläuterungen zu den Formularen für die Festlegung der Gemeindegrenze für das „Nicht-Getrenntsein von den drei Gewändern“ ist zu entnehmen, daß er feststellen konnte, daß Nonnen innerhalb des Dorfs die drei Gewänder ablegen. Aus dieser Beobachtung schließt er auf das von den Nonnen zu benutzende Formular.⁶⁶

Neben vielen kulturgeschichtlichen Informationen aus der Zeit der Abfassung der *Samantapāsādikā*⁶⁷ enthält der Kommentar zu den Nonnenregeln etliche über den kanonischen Text hinausgehende Angaben, die für ein Verständnis des Textes und des Zusammenspiels der Regeln des Vinaya unerlässlich sind, z.T. sogar vordergründig als Widersprüche erscheinende Angaben in Einklang bringen. An erster Stelle ist hier zu nennen, daß allein den Kommentaren *Samantapāsādikā* und *Kaṅkhāvitaranī* zu entnehmen ist, welche der nur im Bhikkhuvibhaṅga angeführten Regeln auch für Nonnen gelten und welche nur

⁶³ Sp 548,14–27.

⁶⁴ S. Pāc 1, 31, 32, 49, N (2.4.2.1, 31, 32 und 49).

⁶⁵ So in den Kommentaren zu NP 7–10 und 12 (N), zu Pāc 12–14, 17, 38, 46, 50, 59, 64, 67, 71–73, 78, 89 und 91–93 (N) sowie zu Pātiḍ 2–7 (N). Der Bhikkhuvibhaṅga enthält nur sehr wenige Verordnungen, die derart deutlich aufeinander Bezug nehmen. Lediglich Pācittiya 30, 54 und 65 des Bhikkhuvibhaṅga werden in der *Samantapāsādikā* unter Verweis auf andere Verordnungen nicht kommentiert.

⁶⁶ Sp 1050,3–II : 2.3.3.2, Anm. 128.

⁶⁷ Pflanzenkundliches (Sp 920,6–10 und 1291,5–8; s. Pāc 1, N [2.4.2.1, Anm. 24], und Cv X.1.6 [2.6.2.6, Anm. 80]), Beschreibung von Gerichtsverfahren (Sp 906,24–910,31; s. SA 1, N [2.2.2.1, Anm. 28]), medizinische Informationen (Sp 548,14–27, 1295,18–20; s. Cv X.17.1 [2.6.2.17] und Cv X.25 [2.6.2.25], Anm. 405), die Nahrungszubereitung (Sp 923,1–10; 935,18–24; s. Pāc 7, N [2.4.2.7, Anm. 89], und Pāc 44, N [2.4.2.44, Anm. 448]), die mit der Wartung eines Cetiya verbundenen Handlungen (Sp 926,18–20, 935,18–24; s. Pāc 10, N [2.4.2.10, Anm. 127] und 44, N [2.4.2.44, Anm. 448]), Schmuck und Kleidung (Sp 929,30–32, 936,12–15, 945,27–28, 1135,5–12, 1293,9–15; s. Pāc 24, N [2.4.2.24, Anm. 269]), Pāc 47, N [2.4.2.47, Anm. 479] und Pāc 86, N [2.4.2.86, Anm. 872], ebenso Cv X.10.1–2 [2.6.2.10] und Wissenschaften (Sp 936,28–940,2; s. Pāc 49, N [2.4.2.49, Anm. 488]).

bei Mönchen Anwendung finden.⁶⁸ Diese Angaben sind an keiner Stelle des Vinaya enthalten, denn dort ist bei jeder Vergehenskategorie nur die Zahl der insgesamt von Nonnen zu beachtenden Pāṭimokkha-Vorschriften angegeben nicht aber, welche der Mönchsregeln aus dem Bhikkhupāṭimokkha zu übernehmen sind. Es ist somit davon auszugehen, daß sich noch zur Zeit der Festlegung des Textes des Vinaya zwingend aus den Zusammenhängen ergab, welche der Mönchsregeln nicht für Nonnen gelten konnten, jedoch nicht mehr zur Zeit der Kommentatoren. Andere Erläuterungen der *Samantapāsādikā* ermöglichen erst ein Verständnis des kanonischen Textes verschiedener Verordnungen.⁶⁹ Weist eine Vorschrift des Vinaya-Piṭaka mehrere Aspekte auf, so ist dem Kommentar der *Samantapāsādikā* manchmal – Kasuistik und Schuldlosigkeitsformel ähnlich und diese ergänzend – zu entnehmen, welche der Merkmale für das Vorliegen eines Vergehens erfüllt sein müssen.⁷⁰ Lediglich zu vierten der behandelten Vorschriften führt der Verfasser der *Samantapāsādikā* allerdings auch eine Begründung ihrer Gültigkeit nur für Nonnen an. Dabei ist die Begründung zweier dieser Verordnungen das von ihm angenommene und sich von den Männern unterscheidende Wesen der Frauen.⁷¹ Im Vinaya selbst ist allerdings eine solche generelle Aussage über Frauen nicht enthalten, die *Samantapāsādikā* geht hier deutlich über den kanonischen Text hinaus. Von wesentlicher Bedeutung sind auch die Angaben zu besonderen Vorgängen im Nonnenorden, die im Vinaya-Piṭaka selbst nicht sehr ausführlich beschrieben sind. So ist nur der *Samantapāsādikā* zu entnehmen, welche Folgen eine Unterbrechung oder die Nichtbefolgung einer der sechs Regeln während der (nur für Frauen vorgeschriebenen) zweijährigen „Probezeit“ als Sikkhamānā vor der vollen Ordination hat,⁷² wie die Sikkhamānās im Verlauf der Rechtshandlungen anzusprechen sind⁷³ und daß eine Sikkhamānā unmittelbar vor ihrer vollen Ordina-

⁶⁸ In der *Kaṅkhāvitaraṇī* wird dies am Ende des Kommentars zu jeder Regel des Bhikkupāṭimokkha durch *sādhāranapaññatti* bzw. *asādhāranapaññatti* oder einen Verweis angegeben, während die *Samantapāsādikā* diese Information jeweils am Ende des Kommentars zu einer Vergehenskategorie des Bhikkhunīvibhāṅga liefert (s. 2.1.3.1; s. 2.2.3.1, Anm. 208; s. 2.3.3.1, Anm. 108; s. 2.4.3.1, Anm. 923; s. 2.5.3).

⁶⁹ Sp 910,16–20: SA 2, N (2.2.2.2), Anm. 38; Sp 915,4–8: SA 9, N (2.2.2.9), Anm. 167; Sp 921,22–24: Pāc 4, N (2.4.2.4), Anm. 47; Sp 929,24–29: Pāc 24, N (2.4.2.24), Anm. 264; Sp 932,13–17: Pāc 32, N (2.4.2.32); Sp 943,31–944,27: Pāc 81, N (2.4.2.81), Anm. 832; Sp 794,13–17: Pāc 59, N (2.4.2.59), Anm. 594; Sp 794,28–796,4: Cv X.9 (2.6.2.9), Anm. 165; etc.

⁷⁰ Sp 905,19–906,4: Pār 4, N (2.1.2.4), Anm. 103; Sp 911,1–913,22: SA 3, N (2.2.2.3), Anm. 61, 62, 63 und 64; Sp 923,1–26: Pāc 7, N (2.4.2.7), Anm. 89; Sp 928,13–20: Pāc 19, N (2.4.2.19), Anm. 225 und 228; Sp 937,13–17: Pāc 51, N (2.4.2.51), Anm. 505; Sp 792,13–22: Cv X.1.4 (2.6.2.1), Anm. 20; Sp 792,29–794,1: Pāc 56, N (2.4.2.56), Anm. 551; Sp 1294,8–10: Cv X.11 (2.6.2.11), Anm. 221; Sp 1294,17–22: Cv X.15 (2.6.2.15), Anm. 249; etc.

⁷¹ SA 3 (N) habe nur für Nonnen Gültigkeit, da diese eines besonderen Schutzes bedürfen (Sp 912,28–29, 913,13). Die Einrichtung der Sikkhamānā-Zeit für Frauen wird durch das „unstete Wesen“ der Frauen begründet (Sp 940,14–17: Pāc 63, N [2.4.2.63], Anm. 636]). Das Zögern des Buddha bei der Zulassung von Frauen zum buddhistischen Orden erklärt der Kommentator damit, daß das Bewußtsein, diese Erlaubnis nicht ohne weiteres erhalten zu haben, die Achtsamkeit der Frauen fördere (Sp 1290,26–1291,2: Cv X.1.1 [2.6.2.1], Anm. 9). Die Möglichkeit, gelagerte Nahrungsmittel vom jeweils anderen Orden anzunehmen, bestehe, da die beiden Orden in dieser Hinsicht getrennte Institutionen seien (Sp 1294,22–27: Cv X.15 [2.6.2.15], Anm. 256).

⁷² Die zweijährige Probezeit muß in diesem Fall wiederholt werden (Sp 994,2–6: Pāc 63, N [2.4.2.63], Anm. 650).

⁷³ Sp 942,12–16: Pāc 71, N (2.4.2.71), Anm. 745.

tion nochmals die Erlaubnis ihrer Eltern oder ihres Ehemanns einzuholen hat.⁷⁴ Ferner erläutert der Kommentator einen Teil der Vorgehensweise im Fall einer Ordination durch eine Botin, wenn also die ordinationswillige Frau nicht persönlich vor dem Mönchsorden erscheint.⁷⁵ Ausführlich sind in der *Samantapāsādikā* auch einige Einzelheiten der vorgeschriebenen Unterweisung (*ovāda*) der Nonnen durch die Mönche beschrieben.⁷⁶ Darüber hinaus geht der Kommentator davon aus, daß die Nonnen sich nicht nur zur Unterweisung, sondern auch zum Erhalt von Lehrdarlegungen zum Wohnbezirk der Mönche begeben müssen.⁷⁷ In der *Samantapāsādikā* wird auch die Durchführung und Aufhebung eines Daṇḍakamma ausführlich dargestellt. Ein Daṇḍakamma ist die einzige Bestrafungsmöglichkeit, die Nonnen gegenüber Mönchen haben.⁷⁸ Neben manchen Verweisen auf ergänzende oder zusammenhängende andere Nonnenregeln⁷⁹ verweist der Verfasser der *Samantapāsādikā* auch verschiedentlich auf vergleichbare Vorschriften für Mönche.⁸⁰ In drei Fällen geht der Kommentar sogar deutlich über die Verordnungen des Vinaya hinaus, indem angegeben wird, daß ein entsprechendes Verhalten bei Mönchen ein Dukkaṭa-Vergehen darstelle.⁸¹

Über die Angaben des Vinaya hinausgehend erläutert der Kommentator, daß ein eines Pārājika-Vergehens schuldiger Ordensangehöriger zwar nicht die höhere Ordination (*upasampadā*), wohl aber die niedere Ordination (*pabbajjā*) erneut erhalten kann.⁸² Dies wird durch die Verordnungen des Vinaya zwar nicht verboten, ist jedoch auch an keiner Stelle explizit erlaubt. Ferner beschreibt der Verfasser der *Samantapāsādikā* in seinem Kommentar zum Formular für die Festlegung einer Gemeindegrenze, die durch „das Wegspritzen von Wasser“ festgelegt wird (*udakukkhepa-sīmā*)⁸³, daß auch Mönche ein Ba-

⁷⁴ Sp 943,14–16: Pāc 80, N (2.4.2.80), Anm. 812.

⁷⁵ In diesem Fall wird stellvertretend der Schatten der Botin gemessen, um den genauen Ordinationszeitpunkt der verhinderten Frau festlegen zu können (Sp 1295,9–12: Cv X.22 [2.6.2.22], Anm. 373).

⁷⁶ Es ist angegeben, wie die Frage nach der Unterweisung zu erfolgen hat (Sp 794,28–796,4: Cv X.9 [2.6.2.9], Anm. 165). Ferner ist der *Samantapāsādikā* zu entnehmen, daß die Unterweisung am Uposatha-Tag durchgeführt wird (Sp 794,18–20: Pāc 59, N [2.4.2.59], Anm. 595). Weiter sei die Anwesenheit der Mönche nur zur Unterweisung, nicht jedoch ständig erforderlich und daher dürfe der Abstand der Wohnbezirke der Mönche und Nonnen ein bestimmtes Maß nicht überschreiten (Sp 792,29–794,1: Pāc 56, N [2.4.2.56], Anm. 551).

⁷⁷ Sp 794,18–28: Pāc 59, N (2.4.2.59), Anm. 595. Hier führt die *Samantapāsādikā* als Begründung an, daß Frauen eine langsame Einsicht hätten und die Nonnen daher ständig von den Mönchen belehrt werden müßten.

⁷⁸ Sp 1292,15–28: Cv X.9 (2.6.2.9), Anm. 146. An dieser Stelle verweist der Kommentator auf den Kommentar zu P XIX. Dort bezeichnet er das von den Nonnen zu vollziehende Daṇḍakamma als Avandaniyakamma und stuft es als Rechtshandlung ein, die in Abwesenheit des Schuldigen vollzogen werden kann (Sp 1396,22–31: Cv X.9 [2.6.2.9], Anm. 146).

⁷⁹ Der Kommentator verweist bei Pār 4 (N) explizit auf Pār 1, N (Sp 904,25–29), in den Erläuterungen zu Pāc 6 (N) verweist er auf Cv X.12 (Sp 922,19–21), in den Ausführungen zu Pāc 57, N (s. 2.4.2.57, Anm. 559), findet sich ein Verweis auf Cv X.19 (Sp 798,18–23), zu Cv X.9 (s. 2.6.2.9, Anm. 151) gibt er Cv X.9.3 als Ergänzung an (Sp 1293,2–5) und im Kommentar zu Cv X.27.1 nimmt der Kommentator auf Pār 4 (N) Bezug (Sp 1296,1–9).

⁸⁰ So in den Kommentaren zu Pār 1, N (Sp 902,1–10 und 25–32), Pār 2, N (Sp 903,12–16), NP 1, N (Sp 916,13–16), und Pāc 10, N (Sp 926,2).

⁸¹ S. Pāc 8, 9 und 41, N (Sp 924,17 und 29, 934,21).

⁸² Sp 230,7–15: 2.1.1, Anm. 7. Für Nonnen ist dies nochmals ausdrücklich in Sp 1295,29–30 gesagt (s. Cv X.26.1 [2.6.2.26], Anm. 426).

⁸³ S. KIEFFER-PÜLZ, *Sīmā*, A 5.3.

degewand tragen. So wäre in den Erläuterungen zu der Regel, in der die Maße für ein Badegewand festgelegt werden, die Angabe zu erwarten, daß Mönche ebenfalls ein Badegewand tragen dürfen. Dies ist jedoch nicht der Fall.⁸⁴ Der *Samantapāsādikā* ist ferner zu entnehmen, daß die durch Pāc 40 (N) festgelegte Verpflichtung der Nonnen, sich nach der Regenzeit-Residenz auf Wanderschaft zu begeben, zur Zeit der Abfassung dieses Kommentars zur reinen Formalität geworden war: es genügte, wenn die Nonnen eine bestimmte Strecke zurücklegten, selbst wenn sie am Ausgangspunkt wieder ankamen.⁸⁵ So spiegeln manche der zusätzlichen Erläuterungen des Kommentars wohl die zu der Zeit gängige Praxis wider, nicht jedoch die ursprüngliche Bedeutung einer Verordnung.

Im Vinaya-Piṭaka sind einige Angaben enthalten, die zunächst den Ausführungen an anderer Stelle des kanonischen Textes zu widersprechen scheinen. Die *Samantapāsādikā* gibt an einigen Stellen plausible Erklärungen für solche Widersprüche. So wird im WfWK zu Pāc 56 (N) definiert, daß es an einem Wohnbezirk ohne Mönch den Nonnen nicht möglich sei, zur Unterweisung und zum „gemeinsamen Wohnen“ (*saṃvāsa*) zu gehen. Da *saṃvāsa* im Vinaya jedoch diejenige Gemeinschaft bezeichnet, die „eine gemeinsame Rechtshandlung, eine gemeinschaftliche Rezitation und eine gemeinschaftliche Schulung“ hat,⁸⁶ ist diese Ausdrucksweise für die Beschreibung des Verhältnisses der Nonnen zu den Mönchen zunächst nicht nachvollziehbar, da Nonnen ihre Rechtshandlungen explizit nicht gemeinschaftlich mit den Mönchen durchführen (Cv X.6.3 [2.6.2.2]), das Pātimokkha explizit nicht gemeinschaftlich mit den Mönchen rezitieren (Cv X.6.1 [2.6.2.6]) und nicht dieselben Regeln wie die Mönche zu befolgen haben (Cv X.4 [2.6.2.4]). Erst die *Samantapāsādikā* bringt diese Aussagen in Einklang, indem definiert wird, daß die Nonnen nach dem Datum von Uposatha sowie nach der Pavāraṇā-Zeremonie fragen müssen. Dabei ist die Pavāraṇā-Zeremonie die einzige Rechtshandlung der Nonnen, welche gemeinschaftlich mit bzw. auch vor dem Mönchsorden zu vollziehen ist – durch *saṃvāsa* werde also auf die Pavāraṇā-Zeremonie Bezug genommen, wie der Kommentator erläutert. Die Vorschrift Pāc 56 (N) beinhaltet zunächst noch einen weiteren Widerspruch innerhalb der Vinaya-Bestimmungen. Da nach ihr Nonnen innerhalb eines Wohnbezirks residieren müssen, an dem sich mindestens ein Mönch befindet, ergibt sich bezüglich der Festlegung der Gemeindegrenze (*sīmā*) eine Schwierigkeit. Wie bereits erwähnt, führen Nonnen und Mönche ihre Rechtshandlungen getrennt durch; so müssen auch die Nonnen ihre eigene Gemeindegrenze festlegen, zumal diese der Maßstab für die Vollzähligkeit eines Ordens und somit für die Gültigkeit der Rechtshandlungen ist. Gleichzeitig muß die *Sīmā* der Nonnen sich aber aufgrund der Verordnung Pāc 56 (N) innerhalb der Gemeindegrenze der Mönche befinden. Dies widerspricht der im Vinaya enthaltenen Angabe, daß das „Überdecken“ oder „Vermischen“ zweier Gemeindegrenzen nicht erlaubt ist.⁸⁷ Der Verfasser der *Sa-*

⁸⁴ S. Pāc 22, N (2.4.2.22).

⁸⁵ Sp 934,2–4: Pāc 40, N (2.4.2.40), Anm. 407.

⁸⁶ S. 2.1.1, Anm. 8.

⁸⁷ Mv II.13.1–2 (Vin I 111,7–22); s. KIEFFER-PÜLZ, *Sīmā*, A 6. KIEFFER-PÜLZ konnte feststellen, daß dieser Widerspruch durch die spätere Einführung des *Sīmā*-Begriffs entstand und im Vinaya nicht

mantapāsādikā versucht diesen Widerspruch zu erklären, indem er angibt, daß „das Bedecken“ der Gemeindegrenze der Mönche mit derjenigen der Nonnen erlaubt sei, „weil sie (d. h. Mönche und Nonnen) nämlich füreinander keine das Quorum bildenden Personen bei Rechtshandlungen (oder: bei einer Rechtshandlung) sind; sie bewirken keine Unvollzähligkeit für die Rechtshandlung“ (Übersetzung nach KIEFFER-PÜLZ, *Sīmā*, B 13.2.0).⁸⁸

Die *Samantapāsādikā* bereinigt stillschweigend eine weitere Unstimmigkeit der im Vinaya-Piṭaka enthaltenen Angaben. In der Vorgeschichte zu Pāc 66 (N) wird der genaue Verlauf der Vergabe der „Erlaubnis zur Übung“ (*sikkhā-sammuti*) an ein verheiratetes Mädchen geschildert, die erst den Antritt der zweijährigen „Probezeit“ als Sikkhamānā ermöglicht. Der Zeitpunkt dieser Erlaubnis liegt also vor dem Beginn dieser zweijährigen Probezeit. Dennoch ist einer Verheirateten der Antritt dieser Probezeit nicht schon ab dem zehnten Lebensjahr erlaubt; es heißt dort ausdrücklich „Ich ordne an, ihr Mönche, einer Verheirateten, die das Alter von zwölf Jahren erreicht hat, die Erlaubnis zur Übung in den sechs Regeln während zweier Jahre zu geben“.⁸⁹ Der Kommentator widerspricht dieser Angabe in seinen Kommentaren zu Pāc 66 und Pāc 71–73 (N), ohne hier wie dort auf diesen Unterschied zum kanonischen Text hinzuweisen. Er gibt an, daß auch einem zehn Jahre alten verheirateten Mädchen die „Erlaubnis zur Übung“ erteilt werden kann.⁹⁰

Etlliche besondere Vorschriften für Nonnen und sich aus ihnen ergebende Widersprüche werden in der *Samantapāsādikā* jedoch nicht kommentiert, obwohl viele Stellen durchaus der Erklärung bedürften.⁹¹ So wird der im Vinaya-Piṭaka enthaltene gravierende Widerspruch nicht behandelt, daß eine Novizin (*sāmaṇerī*) zehn Regeln zu beachten hat, eine Sikkhamānā jedoch nur sechs dieser zehn Regeln befolgen muß, obwohl sie im Verhältnis zu einer Novizin in ihrer monastischen Laufbahn eine Stufe höher steht.⁹² Ferner geht der Kommentator beispielsweise nicht darauf ein, warum in Pāc 36 (N) als einziger Nonnenregel außerhalb der Saṃghādisesa-Vergehenskategorie eine dreifache Ermahnung vorgesehen ist⁹³ und klärt ferner den sich aus dem unterschiedlichen Strafmaß für ein Pācittiya-Vergehen und dem Verstoß gegen ein Garudhamma ergebenden Widerspruch nicht, obwohl er selbst einen Zusammenhang zwischen der vierzehntägigen Besinnungszeit (*mānatta*) bei einem Saṃghādisesa-Vergehen und derjenigen bei einem Verstoß gegen ein Garudhamma herstellt.⁹⁴

behandelt wird (s. *Sīmā*, A Einl. 11).

⁸⁸ Sp 1050,14–15; s. a. KIEFFER-PÜLZ, *Sīmā*, B 13.2. Dennoch ist diese Erklärung des Verfassers der *Samantapāsādikā* nicht ganz stichhaltig, da in diesem Fall sich auch die Gemeindegrenzen von „Angehörigen einer anderen Gemeinschaft“ (*nānāsamvāsaka*) überschneiden dürfen müßten – dem ist jedoch nicht so (s. a. *Sīmā*, A 6.1).

⁸⁹ S. Pāc 66, N (2.4.2.66).

⁹⁰ Sp 941,5–6 und 942,6–7: Pāc 66, N (2.4.2.66), Anm. 698 und Pāc 71, N (2.4.2.71), Anm. 745.

⁹¹ Unproblematisch ist dies jedoch bei den in der *Samantapāsādikā* nicht kommentierten Regeln Pāc 20, 37, 39, 74–77 (N) und Pāṭid 2–8 (N).

⁹² S. Pāc 63, N (2.4.2.63).

⁹³ S. Pāc 36, N (2.4.2.36), s. a. 2.2.3.1.

⁹⁴ S. Cv X.1.4 (2.6.2.1), S. 350ff. (Sp 1184,26–30).

An einer Stelle interpretiert der Kommentar die im Vinaya enthaltenen Angaben so frei, daß seine Aussagen vom kanonischen Text deutlich abweichen. So deutet die *Samantapāsādikā* die im zehnten Kapitel des Cullavagga überlieferte Voraussage des Buddha, daß die buddhistische Lehre aufgrund der Zulassung von Frauen zum Orden nicht 1000 Jahre sondern nur 500 Jahre überdauern werde, dahingehend, daß die Lehre 5000 Jahre überdauern werde.⁹⁵

Unstimmigkeiten innerhalb der *Samantapāsādikā* sind nur an wenigen der behandelten Kommentarstellen festzustellen. So ordnet der Kommentator die Regeln bezüglich des Regenzeitgewands (NP 24 und Pāc 91, M) den nicht für Nonnen gültigen Regeln zu.⁹⁶ Dies ist dadurch begründet, daß Nonnen die Regenzeit innerhalb des Dorfs verbringen müssen und das Ablegen eines der Gewänder im Normalfall nur außerhalb des Dorfs zulässig ist.⁹⁷ Abweichend davon erklärt die *Samantapāsādikā* jedoch, daß Nonnen in Dorf und Dorfumgebung ihre Gewänder ablegen dürfen und daß entsprechend bei der Festlegung der Gemeindegrenzen für das „Nicht-Getrenntsein von den drei Gewändern“ von den Nonnen das Formular benutzt werden muß, in dem Dorf und Dorfumgebung nicht vom Geltungsbereich ausgeschlossen sind, da dies sonst nicht möglich wäre. Diese Ausführungen entziehen der Begründung für die Nichtnutzung des Regenzeitgewands durch die Nonnen die Grundlage.⁹⁸

Zusammenfassend sei festgestellt, daß die *Samantapāsādikā* in vielen Fällen hilfreich für ein Verständnis des kanonischen Textes und der impliziten Zusammenhänge ist, daß gleichzeitig jedoch wichtige Textstellen, die einer Erläuterung bedürften, oft nicht kommentiert sind.

1.3 Forschungsgeschichte

Wie schon angedeutet, werden Nonnen in allgemeinen Werken zum Buddhismus nicht oder nur am Rande behandelt.⁹⁹ Auch die meisten Werke zur Organisation der buddhistischen Gemeinde erwähnen die besonderen Vorschriften für Nonnen und ihr Verhältnis zu den Mönchsregeln nur oberflächlich.¹⁰⁰ Um

⁹⁵ Sp 1291,14–26: Cv X.1.6 (2.6.2.5), Anm. 80. Ferner definiert die *Samantapāsādikā* die „verbotene Körperregion“ in Pār 1 (N) etwas abweichend vom kanonischen Text (Sp 902,10–13: Pār 1, N [2.1.2.1], Anm. 14).

⁹⁶ S. 2.3.3.1, Anm. 108, s. a. 2.4.3.1, Anm. 923.

⁹⁷ Das zweite Formular für die Festlegung der Gemeindegrenze für das „Nicht-Getrenntsein von den drei Gewändern“ (*tičivarena avippavāsa-sīmā*) schließt Dorf und Dorfumgebung aus (s. KIEFFER-PÜLZ, *Sīmā*, A 4.2).

⁹⁸ Ein weniger relevanter Widerspruch innerhalb des Kommentars sind die abweichenden Definitionen der von einem Ordensangehörigen rechtmäßig durchzuführenden Arten der Nahrungszubereitung (Sp 935,18–24 und 1093,1–10: Pāc 7, N [2.4.2.7], Anm. 89, und Pāc 44, N [2.4.2.44], Anm. 448). Ferner deutet der Kommentator – trotz paralleler Zusammenhänge und grammatischer Konstruktionen – ein Verb in Pāc 70 (N) und in der parallelen Vorschrift anders als an einer anderen Stelle des Mahāvagga (Mv I.31.8, Sp 984,33–985,3; Sp 981,4–6: Pāc 70, N [2.4.2.70], Anm. 734).

⁹⁹ S. WINTERNITZ, *Der Ältere Buddhismus*, 142–145; OLDENBERG, *Buddha*, 390–395; LAMOTTE, HBI, 58–71; BAREAU, *IndBuddh*, 63; WARDER, *Indian Buddhism*, 59f.; usw.

¹⁰⁰ SOMDETC PHRA MAHĀ SAMANA CHAO KROM PHRAYĀ VAJIRARĀÑĀNĀVARORASA legte mit seinem Handbuch für Mönche (*Entrance*), das die verschiedenen Verordnungen des Vinaya detailliert beschreibt und erläutert, ein sehr nützliches Hilfsmittel für das Verständnis der Ordensdisziplin vor. Auch er geht jedoch nur kurz auf die auf Nonnen bezogenen Aussagen des Vinaya-Pitaka ein, da die Organisation des Nonnenordens für den explizit praktischen Zweck des Verfassers irrelevant ist, zumal eine Nonnengemeinde der Theravāda-Tradition heute nicht mehr existiert. In Kapitel sieben des ersten Bandes nimmt VAJIRARĀÑĀNĀVARORASA auf die Unterweisungszereemonie für Nonnen Bezug, und der

nur wenige Beispiele zu nennen: HEINRICH KERN¹⁰¹ ging noch davon aus, daß das Pāṭimokkha der Nonnen eine simple Kopie des Beichtformulars der Mönche sei und sich lediglich in der Anordnung der Artikel vom Bikkhupāṭimokkha unterscheide. Sowohl NALINAKSHA DUTT¹⁰² als auch RABINDRA BIJAY BARUA¹⁰³ behandeln zwar auch die Nonnenregeln, viele ihrer Angaben sind jedoch mißverständlich, z.T. sogar falsch. Auch RICHARD GOMBRICH¹⁰⁴ weist nur auf die augenfälligsten Unterschiede der Regeln für Mönche und Nonnen hin.

Obwohl RHYS DAVIDS und OLDENBERG in ihrer Teilübersetzung des Vinaya-Piṭaka (*Vinaya Texts*) die Pāṭimokkha-Regeln für Nonnen nicht berücksichtigten, beschäftigen sich seit Anfang unseres Jahrhunderts einzelne Forscher intensiv mit diesem Thema. Hier ist zuerst eine niederländische Dissertation aus dem Jahr 1915 zu nennen, die von MARIA ELISABETH LULIUS VAN GOOR verfaßt wurde (*De buddhistische Non*). Obwohl dieses Werk heute als weitgehend veraltet gelten muß, sollte sein Wert gerade in Anbetracht des damaligen Forschungsstands nicht unterschätzt werden. Als nächste Publikation zur Frau im frühen Buddhismus folgte *Women in Buddhist Literature*, verfaßt von BIMALA CHURN LAW (Colombo 1927). LAW wertet für sein Buch einige Pāli-Quellen aus, darunter vor allem einige Jātakas, und faßt die in ihnen enthaltenen Informationen systematisch zusammen. Auf den Seiten 81–85 seines Werks stellt LAW „rules for the guidance of a bhikkhunīsaṃgha“ zusammen, wobei er jedoch nur diejenigen Regeln aus den verschiedenen Teilen des Vinaya-Piṭaka anführt, die eine starke Benachteiligung der Nonnen beinhalten. Die Auswertung des für die vorliegende Arbeit relevanten Materials kann als nahezu vollständig überholt betrachtet werden.

Die kanonischen Texte und mit ihnen die Ordensdisziplin anderer buddhistischer Schulen wurden vor allem aus dem Sanskrit ins Chinesische, Tibetische und in andere zentralasiatische Sprachen übersetzt. 1926 begann mit WALDSCHMIDTS Arbeit *Bruchstücke des Bhikṣuṇī-Prāṭimokṣa der Sarvāstivādins* (BhīPr) auch die Übersetzung und Untersuchung von Nonnenregeln in anderen buddhistischen Überlieferungen.¹⁰⁵ In seinem Werk stellt ERNST WALDSCHMIDT die Regeln des Bhikṣuṇīprāṭimokṣa der verschiedenen Schulen einan-

Ordinationsprozedur für Nonnen, den acht Garudhammas und dem Ende des Bhikkhunīsaṃgha ist ein ganzer Abschnitt in Kapitel XXXIII des dritten Bandes gewidmet. VAJIRANĀNAVARORASA geht davon aus, daß die Nonnenregeln formuliert wurden, um die Zahl der Nonnen begrenzt zu halten. Aus diesem Grund sei auch die Ordinationstradition der Theravāda-Nonnen abgerissen (*Entrance III*, 143).

¹⁰¹ *Manual*, 86.

¹⁰² *Early Monastic Buddhism*, 294ff. HAZRA übernimmt diese Angaben DUTTS als Zitat (*Constitution of the Buddhist Sangha*, 98ff.), während SUKUMAR DUTT (*Early Buddhist Monachism*) buddhistische Nonnen gar nicht erwähnt.

¹⁰³ *Theravāda Saṃgha*, 179–227.

¹⁰⁴ *Theravāda Buddhism*, 87–117.

¹⁰⁵ Es folgte 1970 die Edition des *Bhikṣuṇī-Vinaya* der Mahāsāṃghika-Lokottaravādin von GUSTAV ROTH (BhīVin[Mā-L]). Dieses Werk wie auch seine Übersetzung ins Französische durch ÉDITH NOLOT (*Règles*) aus dem Jahr 1991 enthält viele Verweise auf Parallelen in und Unterschiede zu der Pāli-Überlieferung und war daher an vielen Stellen ein nützliches Hilfsmittel für die vorliegende Arbeit. Nicht minder hilfreich war die 1982 von AKIRA HIRAKAWA vorgelegte Übersetzung des Bhikṣuṇī-Vibhaṅga und Bhikṣuṇī-Prakīrṇaka der chinesischen Version der Mahāsāṃghikas mit Verweisen auf die Parallelen in anderen Überlieferungen (*Monastic Discipline*).

der vergleichend gegenüber, wobei er auch auf Parallelen im Bhikkhupāṭi-mokkha Bezug nimmt. Seine Untersuchung enthält daher zahlreiche wertvolle Hinweise und Interpretationsansätze für die vorliegende Arbeit.

Als wichtiger Schritt in der Forschungsgeschichte dieses Teilgebiets der Buddhismusforschung folgte in den Jahren 1938–1966 die englische Übersetzung des vollständigen Vinaya-Piṭaka der Theravādin durch ISALINE BLEW HORNER (BD). Damit wurde das Regelkonvolut für Nonnen dieser Tradition auch den westlichen Forschern allgemein zugänglich.¹⁰⁶ Diese Übersetzung stellt den Anfangspunkt einer intensiveren Behandlung der Nonnenregeln in der westlichen und englischsprachigen Literatur dar. Neben der insgesamt nur selten zu korrigierenden Übersetzung sind insbesondere auch HORNERS Fußnoten und Querverweise sehr hilfreich, da hier einerseits inhaltliche Erläuterungen enthalten sind, andererseits auf wörtliche und inhaltliche Parallelen zwischen Bhikkhu- und Bhikkhunīvibhaṅga eingegangen wird. Der Wert dieser Übersetzung kann gerade in Anbetracht des augenblicklichen Standes der Erschließung des Vinaya-Piṭaka nach wie vor nicht hoch genug eingeschätzt werden. Vor dem Erscheinen der relevanten Bände ihrer Vinaya-Übersetzung publizierte HORNER 1930 zudem die Monographie *Women under Primitive Buddhism. Laywomen and Almswomen*. Hier wertet sie nicht nur das Vinaya-Piṭaka aus, sondern darüber hinaus auch Teile des Sutta-Piṭaka – wie z. B. die Therīgāthā – und die Dhammapada-Aṭṭhakathā. HORNER stellt in diesem Werk die aus den Quellen erschließbaren Lebensumstände der buddhistischen Nonnen und der Laienanhängerinnen, nach Lebens- und Aufgabenbereichen angeordnet, dar. Zahlreiche Vergleiche und Hinweise auf Parallelen zu den bei Mönchen gültigen Sachverhalten und die vergleichenden Beschreibungen der Lebensumstände der Mönche vervollständigen das in dem Buch nachgezeichnete Bild. Diese Arbeit muß somit als wertvolle Pionierarbeit auf diesem Gebiet angesehen werden. Die meisten späteren Arbeiten zur Frau bzw. Nonne im frühen Buddhismus vermochten nur begrenzt Neues zu bringen. Im Gegenteil, viele Veröffentlichungen stellen lediglich eine erneute Aufbereitung des HORNERSchen Materials dar.¹⁰⁷ Gleichsam als Fortsetzung dieses wichtigen Werks verfaßte DIANA Y. PAUL 1979 *Women in Buddhism*. Dort wertet sie in erster Linie Texte des Mahāyāna-Buddhismus aus. Im dritten Kapitel behandelt PAUL einen auch für die vorliegende Arbeit relevanten Text, nämlich das von

¹⁰⁶ BD III (erschienen 1942) enthält die Übersetzung des Bhikkhunīvibhaṅga, BD V (erschienen 1952) enthält die Übersetzung des zehnten Kapitels des Cullavagga.

¹⁰⁷ So beschränkt sich MEENA TALIM in ihrer Arbeit *Woman in Early Buddhist Literature* (1972) in der Hauptsache auf die Sammlung und Systematisierung des von HORNER bearbeiteten und ausgewerteten Materials aus der frühen buddhistischen Literatur. Relevant für die vorliegende Untersuchung ist Kapitel I (14–19) dieses Werks. Dort führt TALIM die acht „wichtigen Regeln“ (*attha garudhammā*) und den Bericht von der erstmaligen Zulassung einer Frau zum buddhistischen Ordens an, im Abschnitt „The Pātimokkha laws of Nuns and comparative study with the Pātimokkha Laws of Monks“ (20–52) ist dann das vollständige Bhikkhunīpāṭimokkha in freier Wiedergabe der HORNERSchen Übersetzung angeführt. Die Nonnenregeln sind dort in aller Kürze den Mönchsregeln gegenübergestellt. TALIM kommt aufgrund der willkürlichen Auswahl der diskutierten Vorschriften zu dem irigen Ergebnis, daß die Zahl der Regeln in keiner Weise eine Ungleichbehandlung der Mönche und Nonnen widerspiegeln (52). Ferner sei hier RENATE PITZER-REYL genannt. Auch diese Autorin stütze sich in ihrer Arbeit *Die Frau im frühen Buddhismus* (1984) hauptsächlich auf HORNERS *Women*. Da auch sie die Pāli-Texte nicht selbst übersetzte, stellt ihre Arbeit eine kurze, aber nur für einen ersten Blick hilfreiche, da in den Details oft falsche Zusammenfassung der HORNERSchen Arbeit dar.

C. M. RIDDING und LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN herausgegebene Sanskritfragment, das auch die Legende von der erstmaligen Zulassung einer Frau zum buddhistischen Orden und die Auflistung der acht Garudhammas enthält.¹⁰⁸

Als weitere vergleichende Untersuchung, jedoch auf dem Pāli-Text basierend, erschien 1984 *A Comparative Study of Bhikkhunī Pāṭimokkha*, verfaßt von CHATSUMARN KABILSINGH. In den drei einleitenden Kapiteln behandelt und interpretiert sie zunächst die zur Einrichtung des Nonnenordens führenden Vorgänge und die acht „wichtigen Regeln“ (*aṭṭha garudhammā*) auf der Grundlage der Übersetzungen von RHYS DAVIDS und OLDENBERGS *Vinaya Texts* sowie HORNERS BD.¹⁰⁹ Der Hauptteil dieser Arbeit beinhaltet – wie WALDSCHMIDTS BhīPr – einen Vergleich der Überlieferungen des Beichtformulars für Nonnen in verschiedenen buddhistischen Schulen, allerdings ohne die Ergebnisse der zuvor erschienenen Arbeiten von WALDSCHMIDT, ROTH oder HIRAKAWA (s. o., Anm. 105) einfließen zu lassen. Problematisch ist die wenig differenzierende Vorgehensweise KABILSINGHS, da sie für die Erklärung verschiedener Vorgänge oder Regeln des Nonnenordens nicht nach verschiedenen Schultraditionen unterscheidet, sondern beispielsweise bei der Beschreibung der Ordinationsprozedur die einzelnen Verordnungen verschiedener Schulen ohne weiteres vermischt.¹¹⁰ Ferner beinhaltet KABILSINGHS Untersuchung auch einen Vergleich mit den Mönchsregeln des Pāṭimokkha. Dieser Vergleich beschränkt sich jedoch in erster Linie auf listenförmige Gegenüberstellungen der unterschiedlichen Überlieferungen unter Berücksichtigung der Mönchsregeln der Theravāda-Tradition im Hauptteil der Arbeit. Diese Listen sind jedoch nicht ohne weiteres zu benutzen, da sie einer von der Zählung im Vinaya-Piṭaka abweichenden Numerierung folgen, aber nicht angegeben ist, welcher Quelle diese Angaben entnommen sind. Es ist möglich, daß KABILSINGH hier einer anderen, von ihr jedoch nicht genannten Überlieferung folgt, die sie in Übersetzung aus dem Chinesischen benutzte.¹¹¹ Dazu ist zu bemerken, daß die unkritische Übertragung der Zählung beispielsweise der Tradition der Mahāsāṃghika-Lokottaravādin auch auf die Vorschriften der Theravāda-Schule problematisch wäre, da die vom Regelkonvolut der Mönche zu übernehmenden Vorschriften in den verschiedenen Überlieferungen nicht völlig übereinstimmen.¹¹² Zu dieser Unübersichtlichkeit der Listen kommt hinzu, daß KABILSINGH dort die wichtige Unterscheidung zwischen Regeln, die vom Bhikkhupā-

¹⁰⁸ Die Schulzugehörigkeit dieses Fragments ist bei RIDDING und LA VALLÉE POUSSIN mit Sarvāstivādin angegeben (BhīKaVā[R/VP], 124). MICHAEL SCHMIDT konnte jedoch zeigen, daß dieser Text eher der Mūlasarvāstivāda-Schule nahesteht („Zur Schulzugehörigkeit“, 155–164). Ferner ist das Fragment 1993 von MICHAEL SCHMIDT neu ediert worden („Bhikṣuṇī-Karmavācānā“; zum Titel dieses Fragments s. CHUNG, „Bhikṣuṇī-Karmavācānā‘ of the Mūlasarvāstivādins“).

¹⁰⁹ KABILSINGH hat offensichtlich den Pāli-Text selbst nicht herangezogen, da sie Unstimmigkeiten anhand des Vergleichs der thailändischen und englischen Übersetzungen zu klären versucht (*Comparative Study*, 96ff.).

¹¹⁰ S. KABILSINGH, *Comparative Study*, 99–102. So gibt sie beispielsweise an, daß eine Schülerin nach der Vorschrift Pācittiya 120 der Mahīśāsaka ihrer Lehrerin sechs Jahre lang folgen müsse (101). Dies trifft jedoch einzig auf diese Schule zu – in den Überlieferungen aller anderen von WALDSCHMIDT berücksichtigten Traditionen ist von einem Zeitraum von zwei Jahren die Rede (s. BhīPr, 150f.).

¹¹¹ S. KABILSINGH, *Comparative Study*, 47, Anm. 44.

¹¹² S. HÜSKEN, „A Stock of Bowls“.

timokkha übernommen werden und besonderen Nonnenregeln, die nur Parallelen unter den Mönchsregeln haben, nicht trifft.¹¹³ So können ihre Ergebnisse nicht ohne weiteres nachvollzogen werden. Der Vergleich mit den Mönchsregeln ist in dieser Arbeit somit sehr oberflächlich geblieben. Insgesamt weist ihre Studie schon bei einer groben Durchsicht eine ganze Reihe von Fehlern auf,¹¹⁴ so daß die Übernahme von KABILSINGHS Ergebnissen ohne eine parallele Konsultation der Primärquellen bzw. ohne den Vergleich mit WALDSCHMIDTS Ergebnissen nicht zu empfehlen ist.

Die erste systematische Zusammenstellung der Regeln für buddhistische Nonnen der Theravāda-Tradition verfaßte 1991 MOHAN WIJAYARATNA (*Les moniales bouddhistes*). Nach HORNERS *Women* ist dieses Werk als Einführung in den Themenbereich sehr zu empfehlen. WIJAYARATNA legte mit dieser Untersuchung eine in erster Linie nach inhaltlichen Gesichtspunkten geordnete Zusammenstellung der im Vinaya-Piṭaka enthaltenen Informationen über die Einrichtung des Nonnenordens, die internen Angelegenheiten der Nonnengemeinde, die Ordination, das Verhältnis der Nonnen zu den Mönchen, Kleidung, Nahrung, Wohnung und Unterhalt des Bhikkhunīsamgha vor. Diesen grundlegenden Informationen über die Lebensumstände der Nonnen ist wenig hinzuzufügen.¹¹⁵ Dennoch ist anzumerken, daß WIJAYARATNA kaum auf noch ungeklärte oder kontroverse Punkte verweist. Die Arbeit enthält viele interessante Interpretationsansätze, die WIJAYARATNA jedoch meist nicht weiter verfolgt.¹¹⁶ Trotz einiger Mißverständnisse oder zumindest mißverständlicher Angaben¹¹⁷ ist WIJAYARATNAS Arbeit als gründliche Einführung in das The-

¹¹³ S. KABILSINGH, *Comparative Study*, 71, Table 3, s. a. 123, Table 2.

¹¹⁴ KABILSINGH geht beispielsweise davon aus, daß einer Nonne unmittelbar nach ihrer Ordination die acht Garudhammas erläutert werden (*Comparative Study*, 102). In Wahrheit handelt es sich bei den „acht Dingen, die nicht getan werden dürfen“ um die acht für Nonnen gültigen Pārājika-Vorschriften (s. Cv X.17.8 [2.6.2.17]). 78, Table 1: „10“ in der Spalte für die Mönchsregeln ist wahrscheinlich nur ein Druckfehler, die Ziffer gehört in die Spalte der Nonnenregeln; 109–125: Table 1, v. a. 113; 115: KABILSINGH gibt falsche Nummern für einige Regeln an; 114 und 120: eine Regel wird doppelt angeführt, jedoch mit jeweils entgegengesetzter Bedeutung („Pāc 2 Th“).

¹¹⁵ Insgesamt enthält sich der Autor meist eines expliziten Hinweises auf Unterschiede zwischen den Regeln für Mönche und Nonnen.

¹¹⁶ WIJAYARATNA (*Les moniales bouddhistes*, 23f.) ist der Erste, der erkannte, daß Mahāpajāpatī nicht um die Einrichtung eines Nonnenordens, sondern lediglich um ihre eigene Aufnahme in den buddhistischen Orden bat. Dabei kommt er allerdings zu dem Ergebnis, daß der Nonnenorden sofort als Institution eingerichtet wurde – das wiederum ist falsch, zunächst handelte es sich um die Aufnahme von Nonnen in eine nicht nach Geschlecht differenzierte Ordensgemeinschaft (s. 2.6.3). Ferner stellt er fest, daß es sich bei den vorgeblich bei der erstmaligen Zulassung einer Frau zum buddhistischen Orden formulierten acht „wichtigen Regeln“ (*aṭṭha garudhammā*) um Vorschriften *a priori* handelt (31), woraus er jedoch ebenfalls keine weiteren Schlußfolgerungen zieht (s. u., Cv X.1.4 [2.6.2.1], S. 356).

¹¹⁷ WIJAYARATNA vergleicht den Status eines Novizen (*sāmaṇera*) mit dem einer Probatin (*sikkhamānā*), weist dabei jedoch nicht darauf hin, daß es auch Novizinnen (*sāmaṇerī*) gibt und daß dies in einem gewissen Widerspruch zu den Verhaltensvorschriften für Sikkhamānās steht (52ff.; vgl. Pāc 63, N [2.4.2.63]). Ferner beschreibt WIJAYARATNA – ohne einen Beleg anzuführen –, wie man sich das Verbringen der Besinnungszeit (*mānatta*) einer Nonne „vor beiden Orden“ vorzustellen habe, wobei er diese Vorgehensweise keiner Stelle des Vinaya entnommen haben kann, sondern offensichtlich *per analogiam* von der für Nonnen vorgeschriebenen Ordination „vor beiden Orden“ rückschließt (91ff.; vgl. 2.2.3.1). Auch die für Mönche gültigen Verhaltensvorschriften während der Besinnungszeit (*mānatta*) überträgt der Autor unter Vornahme einer Auswahl auf Nonnen, ohne diese Auswahl allerdings zu begründen. Daneben unterscheidet WIJAYARATNA nicht zwischen der Probezeit einer Frau vor ihrer Aufnahme in den buddhistischen Orden (als Sikkhamānā) und dem besonderen Abhängigkeitsverhältnis einer neu ordinierten Nonne (Sahajivīnī) von der der Ordinationszeremonie vorstehenden älteren Nonne (76ff.).

ma zu empfehlen, insbesondere da auch der vollständige Text des Bhikkhūnī-pāṭimokkha in einem Appendix beigegeben ist, so daß WIJAYARATNAS Angaben sofort überprüfbar sind.¹¹⁸

Neben den Monographien zum Gegenstand der vorliegenden Arbeit wurde das Regelkonvolut der Nonnen auch verschiedentlich in kürzeren Abhandlungen behandelt. Da diese Aufsätze sehr zahlreich sind und aus den unterschiedlichsten Blickwinkeln verfaßt wurden, sollen hier nur einige Beispiele vorgestellt werden.

RABINDRA BIJAY BARUA vergleicht in einem Aufsatz „Comparative Study Of The Bhikkhu And Bhikkhuni Vibhaṅgas“ (1966) neben der sehr kurzen Behandlung einiger Pāṭimokkha-Vorschriften die Ordinationsvoraussetzungen und Nissayas („Grundlagen“, s. 2.6.2.17) bei Mönchen und Nonnen.¹¹⁹ BARUAS Vergleich der Vibhaṅgas ist sehr oberflächlich geblieben, da er nur wenige Regeln zitiert und lediglich bei einer Regel des Bhikkhūnīvibhaṅga auf eine Parallele im Bhikkhuvibhaṅga hinweist. JOTIYA DHIRASEKERA stellt dagegen 1985 in „The Disciplinary Code Of The Bhikkhunis“ wichtige Überlegungen zur Überlieferung des Pāṭimokkha im Gegensatz zu der des Vibhaṅga der Nonnen an. Er kommt zu dem Ergebnis, daß zumindest dem Verfasser der *Samantapāsādikā* zwar ein abgekürzter Bhikkhūnīvibhaṅga, jedoch ein unabgekürztes Bhikkhūnīpāṭimokkha vorgelegen haben müsse (74–76). YUICHI KAJIYAMAS Aufsatz „Women in Buddhism“ nimmt insbesondere auf PAULS *Women in Buddhism* Bezug und gibt eine von PAUL abweichende Interpretation derselben Texte. KAJIYAMA behandelt kurz (59ff.) auch für die vorliegende Arbeit relevantes Material, nämlich die Legende von der Einrichtung des Nonnenordens und die acht „wichtigen Regeln“ (*aṭṭha garudhammā*). INGRID JORDT zieht für ihren kurze Abhandlung über die religiöse Praxis birmanischer und thailändischer Buddhistinnen („Bhikkhuni, Tilashin, Mae-Chii“) von der hier vorgestellten Sekundärliteratur nur TALIMS *Woman in Early Buddhist Literature* heran. Für die vorliegende Arbeit sind die Seiten 31–34 relevant, in denen JORDT einerseits auf die acht Garudhammas und andererseits auf die zusätzlichen Zulassungsbedingungen zur vollen Ordination für Frauen eingeht. Sie stellt fest, daß die durch die Unterordnung der Nonnen und das gleichzeitige Zugeständnis der Erlösungsfähigkeit der Frauen deutlich werdende Ambivalenz noch heute zum Tragen komme. Eben diese Ambivalenz veranlaßt ALAN SPONBERG in seinem scharfsinnigen Aufsatz „Attitudes towards Women and the Feminine in Early Buddhism“ im Vinaya-Piṭaka zwei verschiedene Haltungen zu differenzieren, nämlich einerseits die Integration der Frauen in Hinsicht auf die Erlösungslehre, die sich in der Anerkennung der Erlösungsfähigkeit der Frauen äußert und in Einklang mit den Grundzügen der buddhistischen Philosophie steht, und andererseits den „Institutionalisierten Androzentrismus“, der sich vor allem im Vinaya-Piṭaka niederschlägt und sich nach SPONBERG erst äußerte, als die frühe buddhistische Gemeinde sich innerhalb des weiteren sozialen Umfelds etabliert hatte. BIRTE PLUTAT faßt in ihrer unpublizierten Magisterarbeit

¹¹⁸ WIJAYARATNA folgt hinsichtlich der Reihenfolge der gemeinsamen Regeln und der besonderen Nonnenregeln einer Vergehenskategorie offensichtlich der *Kaṅkhāvitaraṇī* (s. o., Anm. 38).

¹¹⁹ Auf den Gegenstand dieses Aufsatzes greift BARUA in *The Theravāda Saṅgha* (1978) nochmals zurück, ohne allerdings Neues hinzuzufügen.

Ordained Women in Buddhism, die sie mir freundlicherweise zur Verfügung stellte, den gegenwärtigen Forschungsstand kurz und übersichtlich zusammen und weist auch auf die offensichtlichen Lücken in der Erforschung der Situation der Nonnen bzw. „Quasi-Nonnen“ in Asien hin.

Viele Arbeiten über die Frau im frühen Buddhismus, wenn sie sich auf das Vinaya-Piṭaka stützen, werten den Inhalt des zehnten Kapitels des Cullavagga aus. Dieses Kapitel berichtet über die zur Einrichtung des buddhistischen Nonnenordens führenden Ereignisse und enthält einige Aussagen über die Frau und ihren Einfluß auf die buddhistische Lehre. Ferner sind dort die „acht wichtigen Regeln“ (*aṭṭha garudhammā*) für Nonnen aufgelistet. Eine so fruchtbare Analyse wie diejenige SPONBERGS ist jedoch eher die Ausnahme, da in einer ganzen Reihe dieser Untersuchungen nur bereits Gesagtes wiederholt und auf eine Überprüfung der getroffenen Schlußfolgerungen anhand der Primärquellen verzichtet wird. Durch diese Vorgehensweise werden auch Fehler und Mißverständnisse verschleppt und zur Grundlage von weiteren Schlußfolgerungen gemacht. Ungeachtet des insgesamt eher mißlichen Forschungsstands hat das anhaltende Problembewußtsein bezüglich der Stellung der Frau in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens dazu geführt, daß gerade in der populärwissenschaftlichen Literatur die Haltung des Buddhismus zur Stellung der Frau in der Gesellschaft intensiv diskutiert wird. So ist vor allem in der jüngeren Vergangenheit eine wahre Flut von Veröffentlichungen erschienen, die sich mit der Einstellung des Buddha und der frühen Buddhisten zu den Frauen befassen. Sowohl die Zahl der Abhandlungen, die sich wissenschaftlich fundiert mit der Stellung der Frau im frühen Buddhismus beschäftigen, als auch der Umfang der Forschungsbefunde auf diesem Gebiet ist sehr begrenzt geblieben. Bei einer Durchsicht eines Teils dieser umfangreichen Sekundärliteratur erwies es sich somit als wenig sinnvoll, die ganze kontroverse Diskussion aufzuarbeiten und in diesem Rahmen darzustellen, zumal wesentliche Aspekte bei der Beurteilung der Position der Nonnen im Verhältnis zu den Mönchen – aufgrund eines neuen Verständnisses des Textes – zu überdenken und z.T. auch neu zu interpretieren sind.

1.4 Methode

Ausgangspunkt und Grundlage dieser Arbeit bilden die im Buch der Ordensdisziplin der Theravāda-Schule enthaltenen besonderen Nonnenregeln. Wie bereits erwähnt, sind diese besonderen Nonnenregeln zum einen im zweiten Teil des Suttavibhaṅga, dem Bhikkhunīvibhaṅga, zum anderen im zehnten Kapitel des Cullavagga enthalten. Die durch den untersuchten Text vorgegebene Reihenfolge der Verordnungen wird in der Untersuchung beibehalten. Dabei folge ich in der Anordnung der Teile des Vinaya-Piṭaka jedoch nicht der OLDENBERGSchen Ausgabe, in der Mahāvagga und Cullavagga dem Suttavibhaṅga vorangehen, sondern behandle zuerst den Bhikkhunīvibhaṅga, dann die Vorschriften des zehnten Kapitels des Cullavagga, da dies die traditionelle Einteilung ist.¹²⁰

¹²⁰ Die *Samantapāsādikā* beginnt ebenfalls mit dem Bhikkhuvibhaṅga. Obwohl OLDENBERGS Edition mit dem Mahāvagga beginnt (Vin I), übersetzen er selbst und RHYS DAVIDS (*Vinaya Texts I*) zunächst das Pāṭimokkha. In dieser Reihenfolge übersetzt auch HORNER das Vinaya-Piṭaka (s. a. BD I, viif.).

So werden nacheinander die Pārājika-, Saṃghādisesa-, Nissaggiya-Pācittiya-, Pācittiya- und Pāṭidesaniya-Vergehenskategorien des Bhikkhunīvibhaṅga behandelt, darauf das zehnte Kapitel des Cullavagga. Allen Abschnitten ist ein einleitender Teil vorangestellt, in dem jeweils allgemeine Gegebenheiten wie die Folgen aus einem Regelverstoß, Besonderheiten bei der Formulierung oder Strukturierung und ähnliches zusammengestellt sind.

Die einzelnen Verordnungen des Bhikkhunīvibhaṅga werden in abgeschlossenen Artikeln behandelt. Innerhalb der einzelnen Artikel werden zunächst die Nonnenregeln auf der Grundlage der OLDENBERG'schen Vinaya-Ausgabe zitiert und übersetzt;¹²¹ die Pāṭimokkha-Regel selbst steht also stets im Vordergrund. Im kanonischen Vinaya-Text folgt der Verordnung (die nur in zwei Fällen nochmal durch Gesetzesänderung ver- oder entschärft wird)¹²² wie bereits oben angeführt ein Wort-für-Wort-Kommentar (WfWK).¹²³ Dies ist ein in den Suttavibhaṅga eingeschlossener Kommentar, der nicht dem Buddha selbst zugeschrieben wird. Der Kommentar ist für ein Verständnis des Pāṭimokkha-Textes oft unerlässlich; er wird in Fußnoten zu den kommentierten Worten vollständig zitiert und übersetzt.¹²⁴

Auf die Übersetzung der Regeln folgt zunächst der Verweis auf Parallelen unter oder Ähnlichkeiten mit Vorschriften aus dem Regelkonvolut der Mönche; diese werden ebenfalls zitiert und übersetzt. Ferner wird deren Beziehung zu den entsprechenden Nonnenregeln sowie deren Kontext unter Berücksichtigung der sprachlichen Eigenheiten und des Zusammenhangs im Bhikkhuvibhaṅga diskutiert. Wenn es sich als inhaltlich notwendig erweist, werden in diesem Rahmen auch die jeweiligen Vorgeschichten behandelt. Der Aufbau aller Vorgeschichten zu den einzelnen Verordnungen des Pāṭimokkha folgt grundsätzlich demselben Schema. Zunächst werden die Tat selbst sowie eventuell weitere Umstände geschildert. Der folgende abschließende Teil der Erzählungen besteht immer aus einer Abfolge von stereotypen Sätzen. Nachdem Kritik an dem Verhalten des Ordensangehörigen laut wurde,¹²⁵ wird der Buddha über die

¹²¹ Die Lesarten in den orientalischen Ausgaben wurden verglichen.

¹²² S. SA 3 und Pāc 51, N (2.2.2.3 und 2.4.2.51). Man zog es bei der Formulierung der Nonnenregeln offensichtlich vor, bestehende Verordnungen nicht zu modifizieren, sondern neue Verordnungen zu erlassen (s. a. 2.3.3.2 c, und 2.4.3.2 m).

¹²³ VON HINÜBER vermutet, daß die WfWKE zur Zeit des ersten Konzils noch nicht vorhanden waren, da sie in der relevanten Passage nicht erwähnt werden („Buddhist Law“, 16f.; vgl. NORMAN, *Pāli Literature*, 19ff.).

¹²⁴ In manchen Regeln werden jedoch wichtige Worte nicht kommentiert (s. Pāc 11, 16 und 20, M+N; s. a. BD II, xxvf.). Manchmal ist die ganze Kasuistik (s. Pār 4, SA 1 und 3, N) oder ein Teil der Kasuistik (s. Pār 3, SA 2, 4–10, N) in den WfWK eingebettet. Ist dies der Fall, so ist dieser Abschnitt strukturiert wie ein WfWK, beinhaltet aber kaum Erläuterungen zu den in den Regeln benutzten Begriffen, sondern die bzw. einen Teil der Kasuistik. Die Kasuistiken zu den Saṃghādisesa-Regeln, die eine „Ermahnung bis zum dritten Mal“ beinhalten (SA 7–10, N; s. 2.2.3.1) gleichen sich; sie sind sämtlich in den WfWK eingebettet. Ebenso verhält es sich in den Kommentaren zu den Nissaggiya-Pācittiya-Regeln (s. 2.3.1). Ist eine Definition im WfWK schon an früherer Stelle enthalten und zitiert worden, wird in der vorliegenden Arbeit auf die erste Stelle verwiesen.

¹²⁵ Dies erfolgt fast immer in der formelhaften Wendung [...] *ujjhāyanti khīyanti vipācenti: ka-tham hi nāma* [...]: „[Die Beschwerdeführer] regten sich auf, wurden ärgerlich und waren irritiert: ‚Wie kann [der Schuldige sich] denn nur [auf diese Art verhalten]!‘.“ In manchen Fällen beschwerten sich zunächst Außenstehende über das Verhalten der Nonnen, woraufhin deren Klage den „ehrbaren“ Ordensangehörigen zu Ohren kommt. Oft beklagen sich jedoch auch die „ehrbaren“ Ordensangehörigen selbst. In seltenen Fällen gibt es keinen Beschwerdeführer, sondern dem Straftäter selbst entstehen Zweifel an der Richtigkeit seines Tuns.

Angelegenheit informiert.¹²⁶ Daraufhin folgt die Befragung des Täters durch den Buddha, sodann das Geständnis und der Tadel des Erhabenen. Im Anschluß wird die Verordnung formuliert. Der grundsätzliche Unterschied zwischen den im Bhikkhu- und im Bhikkhunīvibhaṅga überlieferten Vorgeschichten besteht darin, daß bei den Nonnenregeln in nahezu allen Fällen die Information des Buddha durch die Mönche erfolgt, die zuvor von den Nonnen über die Vorfälle in Kenntnis gesetzt wurden. Nur in einer einzigen Regel des Bhikkhunīvibhaṅga berichtet eine Nonne, nämlich Mahāpajāpatī, dem Buddha von den Vorgängen, die den Anstoß zur Formulierung der entsprechenden Regel bilden.¹²⁷ Ferner wird die betreffende Nonne nie persönlich vom Buddha befragt, sondern ebenfalls indirekt durch Mönche. WALDSCHMIDT geht davon aus, daß die Vorgeschichten nachträglich ergänzt wurden, zumal diese oft nur eine „schematische Einkleidung des Formelinhalts“ darstellen. Die im Suttavibhaṅga enthaltenen einleitenden Legenden zu den einzelnen Regeln des Pāṭimokkha seien daher wahrscheinlich zum größten Teil dem Bedürfnis entsprungen, für jede Regel eine historische Basis zu haben.¹²⁸ Diese Einschätzung hat sich gerade bei der Untersuchung der Vorschriften des Bhikkhunīvibhaṅga bestätigt. In c.a. einem Viertel der 130 Vorgeschichten wird lediglich die in der Regel verbotene Verhaltensweise vorweggenommen, ein weiteres Viertel der Vorgeschichten sind Variationen anderer einleitender Erzählungen, und in etwas weniger als der Hälfte der Vorgeschichten sind zwar über die Regel hinausgehende Informationen enthalten, diese bestehen meist jedoch nur aus einzelnen kurzen Sätzen.¹²⁹ In drei Vorgeschichten wird auf andere Bezug genommen – lediglich die einleitenden Erzählungen zu Pār I und SA 1–4 (N) sind ausführlich. In der vorliegenden Untersuchung werden die Vorgeschichten nur dann in den Vergleich einbezogen, wenn sie über die eigentliche Regel hinausgehende Informationen enthalten.

Als letzter Abschnitt folgt bei der Behandlung einer Regel die Diskussion von Kasuistik und Schuldlosigkeitsformel (Anāpatti-Formel)¹³⁰ der jeweiligen Verordnung. Die Kasuistik zu den Regeln wird von OLDENBERG als der jüngste Teil des Suttavibhaṅga angesehen, zumal hier Fälle von Vergehen sowie den daraus resultierenden Strafen behandelt werden, die im Pāṭimokkha

¹²⁶ *Atha kho te bhikkhū bhagavato etam attham ārocesum*: „Darauf setzten die Mönche den Erhabenen von dieser Angelegenheit in Kenntnis.“

¹²⁷ S. Pāc 5, N (2.4.2.5). Dies ist gleichzeitig die einzige Stelle im Bhikkhunīvibhaṅga, an der Mahāpajāpatī erwähnt ist. In der Vorgeschichte zu SA 8 (M+N) wird von der Nonne Mettiyā berichtet, die sich (ungerechtfertigt) beim Buddha selbst über einen Mönch beschwerte (s. Vin III 162,22–27).

¹²⁸ S. BhīPr, 189. Zum Inhalt dieser stereotypen Passagen s. HECKER, „Allgemeine Rechtsgrundsätze“, 96. Mit Einschränkungen schließt sich SCHLINGLOFF WALDSCHMIDT'S Ansicht an: „In einer oder der anderen Geschichte mögen sich Erinnerungen an tatsächliche Vorkommnisse in der Gemeinde niedergeschlagen haben, meist sind die Erzählungen jedoch reine Zweckerfindungen, um die Verordnungen zu motivieren“ („Zur Interpretation“, 538; s. a. VON HINÜBER, *Handbook*, § 23; vgl. Pāc 81, N [2.4.2.81]). Diese Ansicht vertritt auch HORNER. Manche Regeln seien jedoch als Ergebnis realer Vorfälle anzusehen, derer man sich erinnerte, als die Vorgeschichten formuliert wurden (s. BD I, xxxiv; s. a. PACHOW, *CompSt*, 13). OLDENBERG und RHYS DAVIDS nehmen an, daß eine zur Zeit des Upāli bereits fixierte Überlieferung der Vorgeschichten später mit der Regel und dem WfWK in einem vollständigen Werk, nämlich dem Suttavibhaṅga, vereint wurde (*Vinaya Texts* I, xviii).

¹²⁹ Häufig sind die Straftäter in den Vorgeschichten nicht namentlich genannt, oft vergeht sich in diesen Fällen auch „die Gruppe von sechs Nonnen“.

¹³⁰ S. a. VinVibh[R], 17ff. VON HINÜBER konnte zeigen, daß auch die verschiedenen Schuldlosigkeitsformeln einer recht späten Entstehungszeit zuzuordnen sind („Sprachliche Beobachtungen“, 29–31).

nicht erwähnt wurden. Ferner werden die dort angeführten Verhaltensweisen durch Vergehensbezeichnungen charakterisiert, die den im Pāṭimokkha gebrauchten nicht entsprechen, sondern eine leichtere Bestrafung nach sich ziehen.¹³¹ Dennoch sind Kasuistik und Anāpatti-Formel in manchen Fällen von großer Bedeutung für das Verständnis der Regeln selbst. Die Verordnungen des Bhikkhunīvibhaṅga weisen fast immer verschiedene Vergehensmerkmale auf. Welche dieser Aspekte einer Vorschrift nun die wichtigen und für eine Bestrafung maßgeblichen sind, ist Kasuistik und Schuldlosigkeitsformel zu entnehmen. Meist werden eben die maßgeblichen Vergehensmerkmale dort variiert und führen in abgeänderter Form zu einer von der Regel abweichenden Bestrafung bzw. Straffreiheit. In den meisten Fällen ist die Kasuistik jedoch ebenso schematisch wie die Vorgeschichte und wird daher nicht behandelt.¹³² Besonders die Schuldlosigkeitsformeln verdeutlichen, daß die buddhistische Ordensverfassung einem „Gesinnungsstrafrecht“ ähnelt, da das Bewußtsein der Unrechtmäßigkeit des Verhaltens dort eine wesentliche Rolle spielt.¹³³ Oft ist auch als Strafausschließungsgrund genannt, daß der Ordensangehörige das zentrale Vergehensmerkmal nicht erfüllt. Ferner sind dort Rechtfertigungs- und Entschuldigungsgründe sowie persönliche Strafausschließungsgründe genannt. In jeder Anāpatti-Formel ist geschildert, daß ein Ordensangehöriger straffrei ausgeht, wenn er geisteskrank ist oder den Präzedenzfall geschaffen hat.¹³⁴ Da viele der Anāpatti-Formeln an späterer Stelle des Vinaya wörtlich wiederholt werden, wird in diesen Fällen durch Querverweise auf das erste Vorkommen der Formel Bezug genommen.

Der Kommentar der *Samantapāsādikā* zu den verschiedenen Abschnitten einer Regel wird in Fußnoten zu den jeweils kommentierten kanonischen Textstellen zitiert und übersetzt. Einzig die Erläuterungen zur „Entstehung“ (*samutthāna*) der Vergehen, die die Klassifizierung der Verordnungen auf der Grundlage eines im Parivāra gegebenen Einordnungsschemas darstellen, sind vorliegend nicht behandelt. Für eine Einführung in diese Problematik sei auf

¹³¹ Die Reihenfolge der verschiedenen Vergehen in ihrer Wertigkeit ist nach der *Samantapāsādikā* (Sp 1162,25–1163,1): *Dubbhāsa* < *Dukkaṭa* < *Pāṭidesaniya* < *Pācittiya* < *Thullaccaya* < *Samghādisesa* < *Pārājika* (s. Vin V 117,3–6; s. a. NOLOT, *Régles*, 384–386). In den Kasuistiken zu den Pāṭimokkha-Regeln und in Mahā- und Cullavagga werden als Vergehensbezeichnungen meist *dukkata* („schlecht getan“) und seltener *thullaccaya* („schweres Vergehen“; für schwerere Verstöße) gewählt (s. a. *Entrance* I, 24f.). Nach RHYS DAVIDS und OLDENBERG kann keine Textstelle, die diese Termini enthält, als Buddhawort angesehen bzw. den älteren Schichten des Vinaya zugeordnet werden (*Vinaya Texts* I, xxv). Darüber hinaus konnte VON HINÜBER („Sprachliche Beobachtungen“, 32) zeigen, daß die *anujānāmi*-Formeln der Khandhakas, in welchen das Vergehen stets als *dukkata* bezeichnet wird, jünger sind als das Pāṭimokkha. HORNER wendet gegen RHYS DAVIDS und OLDENBERG ein, daß in den Vorgeschichten zu NP 6 (M+N) und NP 12 (M) ebenfalls die Vergehensbezeichnung *dukkata* vorkomme. Der Gebrauch dieses Terminus sei demnach nicht auf die spätesten Schichten des Vinaya-Pitaka beschränkt (BD II, xi). SCHLINGLOFF („Zur Interpretation“) indes konnte zeigen, daß auch viele Vorgeschichten des Vibhaṅga in einem so großen zeitlichen Abstand von der Pāṭimokkha-Regel selbst formuliert wurden, daß die Vorschrift oft nicht mehr oder nicht richtig verstanden wurde.

¹³² Die Kasuistiken zu den Samghādisesa-Vergehen, die eine dreifache Ermahnung beinhalten (Yāvativatīyaka-Kategorie; s. 2.2.3.1, Anm. 232) und die Kasuistiken der Nissaggiya-Pācittiya-Vergehenskategorie (s. dazu 2.3.1, S. 116) sind formelhaft. In ihnen wird das in der Regel geschilderte Vergehen nicht variiert.

¹³³ S. HECKER, „Allgemeine Rechtsgrundsätze“, 99.

¹³⁴ So herrscht ausdrücklich der Rechtsgrundsatz *nullum crimen sine lege* und *nulla poena sine lege* (s. Pāc 18, N [2.4.2.18]). Aus diesem Umstand wird nach HECKER der „generalpräventive Charakter“ der Ordensverfassung deutlich (s. „Allgemeine Rechtsgrundsätze“, 96).

die Publikation von VON HINÜBER („The arising of an offence“) verwiesen. Trägt der Kommentar der *Samantapāsādikā* wesentlich zum Verständnis oder der Beurteilung der Regel bei, gehen die Erläuterungen weit über den kanonischen Text hinaus oder stehen sie gar im Widerspruch zu ihm, so wird dies nochmals ausdrücklich erwähnt und diskutiert. Durch die Auswertung der relevanten Stellen dieses Kommentarwerks wird sowohl ein besseres Verständnis vieler Regeln des Vinaya-Piṭaka als auch eine Darstellung der von den ursprünglichen Regeln abweichenden Auslegungen der buddhistischen Tradition erreicht, in der der Verfasser dieses Kommentars stand. Der Kommentar zum Pāṭimokkha, die *Kaṅkhāvitaranī*, wird nur an den Stellen berücksichtigt, wo er den kanonischen Text bzw. die *Samantapāsādikā* ergänzt und nicht lediglich dort bereits Gesagtes wiederholt.

Nach der Behandlung aller Regeln einer Vergehensklasse folgt eine Zusammenfassung der Ergebnisse innerhalb der einzelnen Vergehenskategorien. Hier werden in erster Linie die Unterschiede zum Regelkonvolut der Mönche dargestellt. Zunächst wird auf formale Unterschiede wie die Zahl der für Mönche bzw. für Nonnen gültigen Regeln, evtl. sich unterscheidende Bestrafungen für einen Regelverstoß und Formulierungsunterschiede hingewiesen. Darauf folgt die Darstellung und Diskussion inhaltlicher Abweichungen in der jeweils behandelten Vergehensklasse. In den größeren Vergehenskategorien (Saṃghādisesa, Nissaggiya-Pācittiya und Pācittiya) ergibt sich die Notwendigkeit einer zusammenfassenden Darstellung der Ergebnisse aus dem Umfang des untersuchten Materials. Dort sind die Regeln in nach inhaltlichen Gesichtspunkten angeordneten Listen den Mönchsregeln dieser Vergehensklasse gegenübergestellt, und es wird auf wahrscheinliche oder mögliche Gründe für die jeweils abweichende Behandlung von Mönchen und Nonnen verwiesen.

In Teil 2.6.2.1–27 werden die im zehnten Kapitel des Cullavagga angeführten Verordnungen in der durch den kanonischen Text vorgegebenen Reihenfolge behandelt. Dieses Kapitel des Cullavagga ist in insgesamt 27 Abschnitte gegliedert; auch diese Einteilung ist bei der Untersuchung beibehalten worden. Die Abfolge der Abschnitte scheint sich mit wenigen Ausnahmen¹³⁵ aus der chronologischen Reihenfolge der dort beschriebenen Ereignisse ergeben zu haben. Innerhalb der Abschnitte sind meist mehrere Verordnungen enthalten, die fast immer einen inhaltlichen Zusammenhang haben.

Von großer Wichtigkeit ist die dieses Kapitel des Cullavagga einleitende Erzählung, da dort recht ausführlich von der erstmaligen Aufnahme einer Frau in den buddhistischen Orden berichtet wird. Die weiteren die Verordnungen des Cullavagga einleitenden Erzählungen bestehen dagegen meist lediglich aus einzelnen Sätzen. Die Vorschriften des Cullavagga sind im Gegensatz zu den Regeln des Bhikkhunvibhaṅga nicht numeriert und daher nicht deutlich voneinander abgegrenzt, sondern haben eher den Charakter einer fortlaufenden Erzählung. In den einzelnen Abschnitten werden die Regeln zitiert und übersetzt, worauf der Verweis auf entsprechende Verordnungen für Mönche oder eben auf deren Fehlen folgt. Auch bei der Behandlung der Vorschriften des zehnten Kapitels des Cullavagga wird der Kommentar der *Samantapāsādikā* in den

¹³⁵ S. Cv X.10 und Cv X.27 (2.6.2.10 und 27).

Fußnoten zu den jeweils kommentierten Textstellen zitiert und übersetzt; Abweichungen vom kanonischen Text werden ausdrücklich erwähnt und diskutiert.

Nach der Behandlung der Verordnungen dieser 27 Abschnitte folgt eine Zusammenfassung der Ergebnisse der Untersuchung dieses Kapitels des Cullavagga. In dieser Auswertung wird die dort dargestellte Entwicklung, nämlich von der Zulassung von Frauen zum buddhistischen Orden bis hin zur Einrichtung eines Nonnenordens als vom Mönchsorden weitgehend unabhängiger Institution, ebenso wie die Bedeutung dieser Ereignisse für eine Beurteilung der Unterschiede des Regelkonvoluts für Mönche und Nonnen besonders berücksichtigt.

Abschließend werden in Teil 3 die wesentlichsten Ergebnisse der Untersuchung zusammenfassend dargestellt. So steht am Ende der Arbeit eine mit Querverweisen versehene und nach inhaltlichen Gesichtspunkten geordnete Zusammenstellung der besonderen Nonnenregeln (3.1), um einen relativ kurzen Einblick in die Lebensumstände der Nonnen sowie die besonderen Vorgänge und auch Konflikte innerhalb des Nonnenordens zu ermöglichen. Ferner werden an dieser Stelle auch die markantesten Ergebnisse des Vergleichs der Nonnen- mit den Mönchsregeln zusammengefaßt und ebenfalls mit Querverweisen auf die entsprechenden Textstellen und deren Behandlung versehen (3.2).