

**Meditieren Frauen anders?
Religiöse Praxis und Geschlechterrollen
im tibetischen Buddhismus einst und jetzt**

**PD Dr. Adelheid Herrmann-Pfandt
Universität Marburg**

MEDITIEREN FRAUEN ANDERS? RELIGIÖSE PRAXIS UND GESCHLECHTERROLLEN IM TIBETISCHEN BUDDHISMUS EINST UND JETZT

PD DR. ADELHEID HERRMANN-PFANDT, MARBURG

1. Einführung

Unter westlichen Freunden und Praktizierenden des Buddhismus ist die Annahme weit verbreitet, daß es sich beim tibetischen Buddhismus um eine Religion handle, die für Frauen weniger Diskriminierung und mehr religiöse Gleichbehandlung und Gleichrangigkeit bereithalte als andere Religionen¹. Nicht wenige Frauen sind vom Christentum in ihren spirituellen Erwartungen enttäuscht worden und haben sich daher dem Buddhismus zugewandt. Welche Aspekte des tibetischen Buddhismus im Einzelnen das Bild einer frauenfreundlichen Religion hervorgebracht und genährt haben, wäre ein interessantes Thema für empirische Untersuchungen und kann hier nicht weiter verfolgt werden. Fest steht andererseits jedoch, daß dieses Bild des tibetischen Buddhismus relativ neu und relativ westlich ist und weder in den älteren Reiseberichten westlicher Tibetreisender noch im tibetisch-buddhistischen Selbstbild eine überzeugende Bestätigung findet. Dies sei nur anhand eines einzigen Zitats einer Tibeterin, allerdings nicht irgendeiner, sondern der Schwester des Dalai Lama, JETSUN PEMA, belegt, die in einer 1993 hier in Hamburg erschienenen Publikation folgendes schrieb²:

Den meisten Tibetologen zufolge hatten tibetische Frauen traditionell einen hohen gesellschaftlichen Status inne. Vielleicht entsprach der Status der Frauen im alten Tibet nicht dem Standard westlicher Frauenbewegungen, aber er übertraf den Status zeitgenössischer Frauen in anderen asiatischen Ländern bei weitem. ... In einem Bereich waren allerdings die tibetischen Frauen den Männern nicht gleichgestellt: Die Religion war ein Monopol der Männer.

Interessant ist nun, daß beide Auffassungen ihre Berechtigung haben. So ist auf der einen Seite kein Zweifel daran möglich, daß die traditionelle tibetische Gesellschaft inclusive der Religion zutiefst patriarchal, d. h. männerdominiert, gewesen ist. Auf der anderen Seite verzeichnen wir in jenen tibetisch-buddhistischen Einrichtungen, die von westlichen Frauen in erster Linie frequentiert werden, eine relativ hohe Beteiligung von Frauen, nicht nur als einfache Teil-

¹ Eine buddhistische Vertreterin dieser Ansicht ist Judith SIMMER-BROWN, *Dakini's Warm Breath: The Feminine Principle in Tibetan Buddhism*, Boston-London, 2001; dazu HERRMANN-PFANDT, "Nachwort zur zweiten Auflage", *Dākinis: Zur Stellung und Symbolik des Weiblichen im tantrischen Buddhismus*, Marburg, 2001 [¹Bonn, 1992] (Indica et Tibetica. 20), 575-590.

² JETSUN PEMA, "Den halben Himmel stützen: Die tibetischen Frauen in Gesellschaft, Religion und Familie", *Tibet: Eine Kolonie Chinas. Ein buddhistisches Land sucht die Befreiung*, hg. Helmut STECKEL, Hamburg, 1993, [55-66] 56 und 58.

nehmerinnen an den Veranstaltungen, sondern auch bei der Gestaltung des Programms und in der organisatorischen und ideologischen Leitung. Nur scheinbar ist, wie wir sehen werden, in diesem Gegensatz ein Widerspruch enthalten.

2. Frauen im traditionellen tibetischen Buddhismus

Betrachten wir die Lehre und Praxis des tibetischen Buddhismus, wie sie uns aus übersetzten Quellentexten und westlichen Darstellungen zugänglich ist, dann stellen wir fest, daß diese Religion ganz ähnlich wie andere patriarchale Traditionen zwei verschiedene Denk- und Handlungsmodelle vertritt:

- auf der einen Seite die religiöse Gleichrangigkeit und Gleichbefähigung von Frauen, die schon der Buddha gelehrt hat, und
- auf der anderen Seite eine deutliche Unterordnung von Frauen unter Männer, von Göttinnen unter Götter, von Weiblich unter Männlich, begleitet noch dazu von einer gelegentlich ziemlich harschen Diskriminierung von Frauen oder schlichtem Desinteresse an ihren Bedürfnissen und Leistungen.

Zwischen diesen beiden Polen bewegte sich der tibetische Buddhismus seit seiner Einführung nach Tibet. Der für Tibet besonders charakteristisch gewordene tantrische Buddhismus wurde, wie wir spätestens seit den Forschungen von Miranda SHAW³ wissen, seit etwa dem 8. Jh. n. Chr. unter deutlich erkennbarer Mitwirkung von Frauen begründet. Dabei ist der Anteil der Frauen wahrscheinlich wesentlich höher gewesen als aus den erhaltenen Quellen und der Geschichtsschreibung Tibets heute noch ersichtlich. Denn es ist eine durch feministische Forscherinnen mittlerweile gut belegte Tatsache, daß patriarchale Traditionsbildung dazu tendiert, von Frauen verfaßte Werke ebenso wie Nachrichten über Leistungen von Frauen zu unterdrücken bzw. zu ignorieren⁴. Ich persönlich bin überzeugt, daß Frauen an der Entstehung jener Richtung des tantrischen Buddhismus, die mit sexuellen Energien, männlich-weiblicher Symbolik und teilweise auch mit erotischen Ritualen arbeitet, maßgeblich und wahrscheinlich

³ Miranda SHAW, *Passionate enlightenment: Women in Tantric Buddhism*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1994. Die ziemlich schlechte und aufgrund der Kürzung der Literaturliste, der Einleitung und der Anmerkungen um alle indologisch relevanten Titel und Daten wissenschaftlich unbrauchbare deutsche Übersetzung durch Thomas GEIST und Heike MÜNNICH, *Erleuchtung durch Ekstase: Frauen im tantrischen Buddhismus*, Frankfurt a. M.: Wolfgang Krüger Verlag, 1997, ist auch als Taschenbuch erhältlich.

⁴ Im Rahmen der Forschungen für meine Habilitationsschrift *Eine Quellenkunde des esoterischen (tantrischen) Buddhismus in Indien von den Anfängen bis zum 9. Jahrhundert* (in Vorbereitung zum Druck) konnte dies für den Bereich der indischen buddhistischen Sanskrit-Texte belegt werden. Siehe demnächst meinen Aufsatz "Brauchen wir eine feministische Buddhologie?" in einem derzeit beim Buddhistischen Studienverlag, Berlin, im Druck befindlichen Sammelband.

führend beteiligt waren⁵. Die relativ wenigen erhaltenen Quellen zeigen uns, eine wie lebendige, Frauen und Männer in neue spirituelle Zusammenhänge einbeziehende Bewegung der tantrische Buddhismus in seinen Anfangsjahren gewesen sein muß, - eine Bewegung, die zweifellos weiblichen spirituellen Bedürfnissen stärker entgegenkam als viele andere religiöse Richtungen.

In den ersten Jahrhunderten war dies auch in Tibet noch so, wie aus Berichten über weibliche Heilige und Schulgründerinnen, z. B. Ma gcig lab sgron ma (1055-1149), ersichtlich. Dann jedoch setzte mit der Kanonisierung der Übersetzungsliteratur und der Etablierung der Klöster und Schulen etwa ab dem 13./14. Jh. eine Phase der Klerikalisierung und zugleich Patriarchalisierung ein, die bewirkte, daß von nun an jahrhundertlang kaum eine Frau es schaffte, in den kirchengeschichtlichen Werke der großen tibetisch-buddhistischen Schulen auch nur genannt, geschweige denn mit ihren religiösen Leistungen gewürdigt zu werden. Frauen verschwanden ins Unsichtbare⁶:

- Als Mütter wiedergeborener hoher Lamas (*sprul sku*) mußten sie ihre Kinder schon so früh hergeben, daß sie in deren Leben nur eine marginale Rolle einnehmen konnten.
- Als Partnerinnen von Lamas in tantrischen Sexualritualen waren sie ebenfalls meist unsichtbar, da diese Rituale häufig geheimgehalten wurden, und es war ihnen häufig nicht erlaubt, ihre diesbezüglichen Erfahrungen zu lehren.
- Und über den Nonnenorden wissen wir nicht einmal, ab wann er in Tibet bestand.

3. Zusammentreffen des Buddhismus mit der Frauenbewegung

Die Ausbreitung des tibetischen Buddhismus im Westen fällt zeitlich mit einer der wichtigsten Reformbewegungen des 20. Jahrhunderts zusammen: mit der neuen Frauenbewegung, die im Gefolge der 1968er Protestbewegung in den frühen 70er Jahren entstanden war. Von seiner Ankunft an stand der tibetische Buddhismus im Westen unter diesem Einfluß, und die Begegnung und gegen-

⁵ Vgl. Adelheid HERRMANN-PFANDT, "Askese, Versuchung und Inspiration: Frauen und ihre Sexualität im Buddhismus", *Das Hohelied der Liebe: Weibliche Sexualität in den Weltreligionen*, hg. Sung-Hee LEE-LINKE, Neukirchen-Vluyn, 1998, [123-145] 134ff.

⁶ Trotz einiger Mängel und Irrtümer im Detail sei hierzu das kritische Buch von June CAMPBELL, *Göttinnen, Dakinis und ganz normale Frauen: Weibliche Identität im tibetischen Tantra*, aus dem Engl. von Theo KIERDORF und Hildegard HÖHR, Berlin, 1997, nachdrücklich empfohlen. Vgl. dazu Adelheid HERRMANN-PFANDT, "Wenn die Schleier fallen: Reflexionen zu zwei Neuerscheinungen über Frauen im tibetischen Buddhismus", *Lotusblätter* 12.3 (3. Quartal 1998), 27-30. Eine qualifizierte (d. h. nicht nur abwehrende) Auseinandersetzung des deutschen Buddhismus mit diesem wichtigen Buch von CAMPBELL hat leider bisher nicht stattgefunden.

seitige Beeinflussung von Buddhismus und Feminismus⁷ gehört zu den spannendsten Ereignissen der abendländischen Geistesgeschichte.

Beginn der Begegnung. Zur Vorgeschichte dieser Begegnung gehört das Lebenswerk der französischen Orientalistin und Forschungsreisenden Alexandra DAVID-NÉEL (1868-1969), die als erste westliche Frau Lhasa betrat und sich von verschiedenen Lehrern in die Praxis des tibetischen Buddhismus einweihen ließ. Während sie gelegentlich durchaus harsche Worte der Kritik für das lamaistische Establishment fand, standen Frauen nicht im Fokus ihres Interesses.

Anders war dies mit Tsultrim ALLIONE (geb. 1948), die als eine der ersten westlichen Frauen die tibetische Nonnenrobe anlegte. Als sie einige Jahre später den Orden wieder verließ, um zu heiraten und eine Familie zu gründen, nahm sie wahr, daß für nichtmonastische weibliche Lebensentwürfe kein Platz im tibetischen Buddhismus zu sein schien: daß es keine Belehrungen durch Lamas und auch keine Lebensgeschichten von Frauen gab, in denen die Verbindung von Weiblichkeit, Mutterschaft und buddhistischer Praxis thematisiert und unterstützt wurde, sondern daß Spiritualität im tibetischen Buddhismus vielmehr stets so definiert wurde "als sei sie etwas von der Natur Getrenntes - getrennt von allem, was Natur in Beziehung auf Geburt, Tod, Kinder usw. repräsentiert."⁸ Mit ihrem Buch *Tibets weise Frauen*, einer Sammlung von Übersetzungen weiblicher Biographien aus Tibet, die 1984 auf englisch und 1986 auf deutsch erschien, gab sie dem bereits seit Mitte der 70er Jahre entstehenden buddhistischen und buddhologischen Feminismus einen entscheidenden Anstoß. In schneller Folge erschienen weitere Standardwerke, unter deren Autorinnen ich als wichtigste nur Rita GROSS⁹, Anne KLEIN¹⁰, Miranda SHAW¹¹, June CAMPBELL¹², Liz WILSON¹³ und Sylvia WETZEL¹⁴ nennen möchte; in den

⁷ Über die Bedeutung des Begriffes "Feminismus" gibt es verschiedene wissenschaftliche Ansichten und noch mehr unreflektierte Vorurteile. Die m. E. einfachste und nachvollziehbarste Definition wird von der deutschen feministischen Religionswissenschaftlerin Donata PAHNKE in ihrem grundlegenden Buch *Ethik und Geschlecht: Menschenbild und Religion in Patriarchat und Feminismus*, Marburg: diagonal-Verlag, 1991 (Religionswissenschaftliche Reihe. 3.), 170, gegeben: "Feminismus ist die theoretische und praktische Verneinung des Axioms Mensch = Mann."

⁸ Tsultrim ALLIONE, *Women of Wisdom*, Henley-on-Thames: Routledge and Kegan Paul, 1984 (deutsch: *Tibets weise Frauen*, aus dem Engl. von Ulli OLVEDI, München: dianus trikont, 1986; Taschenbuchausgabe: München: Heyne, 1995); 2. erweiterte Aufl. Ithaca, N. Y.: Snow Lion, 2000 (deutsch: *Tibets weise Frauen: Zeugnisse weiblichen Erwachens*, Berlin: Thesus, 2001). Die hier zitierte Textstelle befindet sich in der ersten deutschen Ausgabe auf S. 69.

⁹ Rita M[aria] GROSS, *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*, Albany, N. Y., 1993.

¹⁰ Anna Carolyn KLEIN, *Meeting the Great Bliss Queen: Buddhists, Feminists, and the Art of Self*, Boston, 1995.

¹¹ S. o. Anm. 3.

¹² S. o. Anm. 6.

¹³ Liz WILSON, *Charming Cadavers: Horrific Figurations of the Feminine in Indian Buddhist Hagiographic Literature*. With a foreword by Catharine R. STIMPSON, Chicago-London: The University of Chicago Press, 1996, siehe dazu: Adelheid HERRMANN-PFANDT, in: *Numen* 48 (2001), 498-500. WILSONS Buch ist eine hervorragende Analyse, von der zu Unrecht keine deutsche Übersetzung erschien.

USA gibt es viele weitere Autorinnen. Mit meinem eigenen Buch *Dākinis*¹⁵ habe ich versucht, die feministische Erforschung des tibetischen Buddhismus auch in der deutschen universitären Buddhismuskunde heimisch zu machen, was aber nach meiner heutigen Einschätzung überwiegend gescheitert ist¹⁶.

Buddhismus und Feminismus. So verschieden sie auf den ersten Blick erscheinen könnten, haben, wie Rita GROSS¹⁷ gezeigt hat, Buddhismus und Feminismus eine ganze Reihe von Gemeinsamkeiten, die es vielen Praktizierenden erleichtert haben, beide zusammenzudenken:

- Buddhismus und Feminismus gehen von der Erfahrung als Grundlage der Theorie aus.
- Anhänger und Anhängerinnen von Buddhismus und Feminismus fühlen sich außerstande, ihre jeweilige Einsicht in die Wirklichkeit aufzugeben oder zu modifizieren, um sich konventionellen Ansichten anzupassen.
- Beide erforschen den menschlichen Geist: der Buddhismus fragt nach dem Geist als Ganzem, der Feminismus vor allem nach demjenigen Teil des Geistes, der "Geschlechtsidentität" genannt wird.
- Unterschiede sieht GROSS dagegen im Umgang mit dem Leiden: der Feminismus hofft, dieses durch die Veränderung der gesellschaftlichen Hierarchie abschaffen zu können, der Buddhismus weiß, daß das Leiden zur *condicio humana* gehört und nur durch innere Veränderung überwunden werden kann.

4. Meditieren Frauen anders?

Im Westen, dem Einflußbereich des Feminismus, und zwar vor allem in den USA, konnte der tibetische Buddhismus seine ursprüngliche patriarchale Struktur nicht unverändert beibehalten. Zahlreiche aus der Frauenbewegung kommende Frauen bevölkerten bald die neugegründeten Meditationszentren und erwarteten, daß die hier gelehrte Spiritualität ihren Bedürfnissen Rechnung tragen werde. Sie forderten den Abbau hierarchischer Strukturen und sexistischer Sprache. Ein besonders wichtiger Beitrag war die Einführung einer offenen Diskussion über den sexuellen Mißbrauch von Schülerinnen durch Lehrer, der sich in etlichen Zentren ereignet hatte und zuvor meist unter dem Mantel des

¹⁴ Sylvia WETZEL, *Das Herz des Lotos: Frauen und Buddhismus*, Frankfurt a. M.: Fischer Verlag, 1999.

¹⁵ Oben Anm. 1.

¹⁶ Buddhismuskritische Forschung, vor allem wenn sie feministisch ist, ist weder im deutschen Buddhismus noch in der deutschen Buddhologie sonderlich erwünscht, was sich auch daran zeigt, daß von den soeben genannten und weiteren feministischen Werken englischsprachiger Autorinnen vor allem diejenigen, die buddhismuskritische Impulse enthalten, nicht ins Deutsche übersetzt worden sind oder sich, wenn doch, hier nicht allzu gut verkaufen lassen.

¹⁷ Rita GROSS, "Buddhism and Feminism: Towards Their Mutual Transformation", Parts I-II, *The Eastern Buddhist* 19.1 (1986), 44-58; 19.2 (1986), 62-74.

Stillschweigens verborgen geblieben war.

Auch die buddhistische Lehre wurde von den Frauen kritisch begleitet. Manche Frauen waren überhaupt nur an weiblichen spirituellen Lehrerinnen interessiert, manchmal weil sie als feministische Aktivistinnen an die Zusammenarbeit mit Frauen gewöhnt waren oder schlechte Erfahrungen mit Männern gemacht hatten, besonders häufig jedoch, weil sie von Frauen eine frauengemäße und nichtdiskriminierende Weise der Lehrauslegung erwarteten.

Nach dem Vorbild anderer Schulen des westlichen Buddhismus, z. B. des Zen, entstanden tibetisch-buddhistische Zentren unter weiblicher Führung; eines der ersten war Ende der 80er Jahre "Tara Mandala" in Colorado unter der schon erwähnten Tsultrim ALLIONE. In diesen Zentren sowie von weiteren Lehrerinnen werden zumeist nicht ausschließlich, aber verstärkt Meditations- und Praxismethoden angeboten, die erfahrungsgemäß spezifischen Bedürfnissen von Frauen entgegenkommen.

Was jedoch ist "weiblichen Bedürfnissen entsprechende Meditation"? Dieses Konzept geht von der Erfahrung aus, daß ein beliebiger buddhistischer Lehrinhalt, von dem wir erwarten könnten, daß er allen seinen Empfängern und Empfängerinnen nützlich ist, aufgrund der geschlechtsspezifischen Sozialisation bei Frauen völlig anders "ankommt" als bei Männern. Ich werde im Folgenden einige Beispiele nennen, ohne daß ich damit die Behauptung aufstellen will, daß diese immer und ausschließlich für Frauen gelten und Männer damit nichts anfangen könnten. Es gab und wird immer Personen geben, deren Bedürfnisse denen der Mehrheit ihrer Geschlechtsgenossen bzw. -genossinnen entgegengesetzt sind, ohne daß damit jedoch widerlegt wäre, daß es andererseits zu allen Zeiten mehrheitliche männliche und weibliche Erfahrungsunterschiede und Interessenschwerpunkte gegeben hat.

Buddhistisches Mitgefühl und die Frauen. Ein zentrales ethisches Gebot des Buddhismus, das auch in zahlreichen Meditationsformen seinen Niederschlag gefunden hat, ist das Mitgefühl, das ein Bodhisattva, ein künftiger Buddha, gegenüber allen Wesen kultivieren soll. In buddhistischen Texten ist in diesem Zusammenhang oft von "Altruismus" oder "Selbstlosigkeit" die Rede. Während nicht nur in unserer, sondern auch in der indischen und tibetischen Gesellschaft das Mitgebühlsgebot für das durchschnittliche männliche Verhalten tatsächlich eine gute Korrektur darstellt, sieht es für die Frauen anders aus. Sie werden bereits durch ihre "normale" Erziehung auf den Dienst an anderen, auf Selbstlosigkeit und Empathie hin "getrimmt", - so sehr, daß sie häufig nicht die Fähigkeit haben, ihre eigenen Grenzen rechtzeitig zu erkennen und sich vor Ausbeutung zu schützen. Zumindest für solche Frauen ist eine weitere Beeinflussung hin zu noch mehr Mitgefühl eher kontraproduktiv. Die deutsche Buddhistin Sylvia WETZEL schreibt darüber¹⁸:

Die Empfehlung, sich in das eigene Leid und das anderer Menschen einzufühlen, ist eine große Inspiration für alle Menschen, die wenig über

¹⁸ WETZEL, *Herz des Lotos* (oben Anm. 14), 97.

sich wissen, sich selbst wenig spüren und gewohnt sind, über die Interessen anderer hinwegzugehen. Diese Lehren scheinen sich an klassische (männliche) "Haudegen" in Ost und West zu richten, die, vom Ideal des Mitgefühls berührt, sich dem Dienst am Nächsten zuwenden sollen...

Was jedoch geschieht in einer Frau, der man beigebracht hat, sich in andere einzufühlen und auf sie einzugehen, wenn sie diese Lehren hört? Manche fühlen sich in ihrer Lebenseinstellung bestätigt und aufgewertet. Sie fahren allerdings auch damit fort, ihre eigenen Grenzen zu ignorieren und "für andere" zu leben. Moderne Frauen, die gerade mühsam lernen, ihre eigenen Bedürfnisse wahrzunehmen und auszudrücken, fühlen sich in alte Rollen zurückgedrängt.

Wenn Mitgefühl oder nach manchen Übersetzungen "heilende Hinwendung" im Buddhismus als eine Zuwendung zum Anderen beschrieben wird, die von dem Bestreben gekennzeichnet ist, den oder die Andere wichtiger zu nehmen und ihr Wohl höher zu schätzen als das eigene, dann ist dies über das Gesagte hinaus eine Erfahrung, die die meisten Frauen nicht erst lernen müssen, sondern aus ihrem eigenen Erfahrungshorizont kennen: nämlich in der Liebe zu und Fürsorge für ein kleines Kind. (Beispiele aus dem Lebensbereich von Geburt und Kinderaufzucht zu nennen, ist übrigens eine weitere Innovation durch weibliche Lehrende; bei den männlichen tibetischen Lehrern hatte Tsultrim ALLIONE diese Thematik ja, wie gesagt, völlig vermisst).

Die amerikanische Feministin und Buddhistin Sandy BOUCHER erzählt von einer jungen Mutter, die auf die Frage, was ihr die Fürsorge für ihre kleine Tochter bedeute, antwortete: "Es bedeutet jeden Tag 24 Stunden Praxis."¹⁹ Und die meisten Mütter, nicht nur buddhistische, kennen auch die Erfahrung, daß diese Form des Mitgefühls nicht "geübt" werden muß, sondern wie selbstverständlich da ist, angeboren und tief befriedigend. Tsultrim ALLIONE bemerkt hierzu²⁰:

Wenn man die Mutterschaft als einen ständigen Angriff auf den Egoismus betrachtet, als würdigenswerte, immer gegenwärtige Prüfung des Bodhisattva-Gelübdes, alle Wesen zu retten, bevor wir an unser eigenes Heil denken, so liefert dies einen guten Boden für die spirituelle Entwicklung. ... Wahrscheinlich sind diese Hilfsmittel unentdeckt geblieben, weil diejenigen, die in den letzten paar tausend Jahren den spirituellen Pfad definierten, Männer waren, die Spiritualität stets so begriffen, als sei sie etwas von der Natur Getrenntes - getrennt von allem, was Natur in Beziehung auf Geburt, Tod, Kinder usw. repräsentiert. Wir müssen auch heute noch dafür kämpfen, spirituelle Wege zu finden, die uns als *Frauen* entsprechen ... und die sich auf uns nicht als auf sexuelle Wesen beziehen, die ihre angeborene Natur verleugnen müssen, um auf dem

¹⁹ Sandy BOUCHER, *Die Entfaltung des Lotos: Der weibliche Weg zum Buddhismus*, München, 1998, Nachdr. 2001 [*Opening the Lotus*, Boston, 1997, dt.], 46.

²⁰ ALLIONE, *Tibets weise Frauen*, 1. Aufl. (oben Anm. 8), 67 und 69.

spirituellen Pfad akzeptiert zu werden.

Für Frauen, die als Mütter oder in ähnlichen Rollen diese Erfahrung gemacht haben, ist daher eine buddhistische Belehrung, die das Mitgefühl ins Zentrum persönlicher Veränderungsbestrebungen stellt, möglicherweise weniger sinnvoll und weiterführend, als etwas darüber zu lernen, wie sie während der Zeit der Mutterschaft rechtzeitig ihre Grenzen erkennen und wie sie nach einer solchen erschöpfenden Lebensphase wieder zu sich selbst und ihrer eigenen Spiritualität zurückfinden können. D. h. für sie stellt sich weniger die Frage, wie sie authentisches Mitgefühl lernen, als vielmehr wie sie sich wirksam gegen die Überbeanspruchung ihrer Fähigkeit zum Mitgefühl schützen können.

Nur am Rande erwähnt sei die Tatsache, daß manche männlichen Autoren im Buddhismus nicht gewillt sind, den Frauen diesen partiellen Erfahrungsvorsprung zugestehen. Sie interpretieren die Mutterliebe nicht etwa in dem beschriebenen Sinne als positives Beispiel für Mitgefühl, sondern vielmehr als negatives Beispiel für Anhaftung (der Mutter an ihr Kind), die den Frauen nicht weiterhilft, sondern ihnen im Wege steht und angeblich die Entwicklung "reinen" Mitgefühls den Frauen sogar schwerer machen soll als den Männern²¹.

Abbau dualistischer Meditationsansätze. Diese Feststellung führt zu einem weiteren Thema, das vielen Frauen in der Meditationspraxis problematisch wird, nämlich dem latenten Dualismus, der buddhistischen Lehren und Meditationsmethoden überall dort zugrundeliegt, wo eine übermäßige Abgrenzung gegen alles Natürliche, Körperliche und Irdische erfolgt. Dies gilt insbesondere wenn dies mit einer besonderen Abgrenzung gegen den weiblichen Körper verbunden ist oder gar die direkte Behauptung aufgestellt wird, daß die natürliche Bedingtheit des Körperlichen, die der meditierende Geist ja zu überwinden sucht, in besonderer Weise von Frauen, vom Weiblichen verschuldet, ja mit dem Weiblichen identisch sei und daß es folglich für Männer *und Frauen* in der Meditation darum gehe, das Weibliche außen wie innen zu überwinden. Hierher gehören all die zahlreichen Texte, die Frauen empfehlen, um eine Wiedergeburt als Mann zu beten, weil nur ein "reiner männlicher Körper" die Erleuchtung ermöglichen werde²². Liz WILSON, die zahlreiche Beispiele für diese Geisteshaltung im Buddhismus gesammelt hat, spricht in diesem Zusammen-

²¹ Bereits der älteste Mahāyāna-Text, das *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra* (Kap. 12), verwendet zwar das Bild der Mutter, um die Rolle der höchsten Weisheit für die buddhistische Praxis darzustellen, aber nicht, ohne sich zugleich von der angeblichen "Unweisheit" realer, leiblicher Mutterschaft zu distanzieren; vgl. dazu Adelheid HERRMANN-PFANDT, *Dākinis* (oben Anm. 1), 61-64; dies., "Wo sind die Töchter der Kālī? Auswirkungen von Göttinbildern auf den religiösen Status von Frauen in Christentum, Hinduismus und Buddhismus", *Die Rolle des Weiblichen in der indischen und buddhistischen Kulturgeschichte: Akten des religionswissenschaftlichen Symposiums "Frau und Göttin" in Graz (15.-16. Juni 1997)*, ed. Manfred HUTTER, Graz, 1998 (Arbeiten aus der Abteilung "Vergleichende Sprachwissenschaft" Graz. 13.), [86-119] 94f.

²² Vgl. hierzu die Textsammlung bei Diana Y[oshikawa] PAUL, *Women in Buddhism: Images of the Feminine in the Mahāyāna Tradition*, Berkeley, CA: Asian Humanities Press, 1979, repr. Berkeley and Los Angeles: Berkeley University Press, 1985, 166-216.

hang von dem Motiv der "männlichen Erbauung, die durch Abtötung des Weiblichen erlangt wird" ("male edification achieved through female mortification"), einem Motiv, das in der Literatur der meisten buddhistischen Schulen seit Aśoka (3. Jh. v. Chr.) in erheblichem Umfang nachweisbar sei²³.

Ich habe an anderer Stelle²⁴ versucht, deutlich zu machen, daß es sich bei der Vorstellung, daß Erleuchtung etwas mit "Männlichwerdung" zu tun habe oder von dieser abhängt, um eine der männlichen Psychologie entstammende Vorstellung handelt, denn Abgrenzung vom Weiblichen gehört natürlicherweise zur Identitätsfindung eines männlichen Kindes auf dem Wege ins Erwachsenenalter. Für ein Mädchen hätte eine entsprechende Abgrenzung vom Weiblichen als solchem dagegen keinen Sinn, da es ja selbst weiblich ist. Es besteht daher die Wahrscheinlichkeit, daß psychologisch gesehen auch die Abgrenzung vom *symbolisch* Weiblichen, also von der Natur, dem Körperlichen, dem *samsāra*, eigentlich ein Konzept speziell der männlichen Psychologie ist, das seine "Stimmigkeit" für männliche Praktizierende möglicherweise viel weniger aus einer für beide Geschlechter gleichen Plausibilität bezieht, sondern in erster Linie aus geschlechtsspezifischen Identitätserfahrungen der männlichen Praktizierenden.

Viele meditierende Frauen können jedenfalls weder mit einer Abgrenzung vom Weiblichen noch mit einer solchen von der Natur etwas anfangen. Sie erleben beides nicht als befreiend, sondern als diskriminierend und suchen mit Tsultrim ALLIONE nach "spirituelle(n) Wege(n) ...", die uns als *Frauen* entsprechen ... und die sich auf uns nicht als auf sexuelle Wesen beziehen, die ihre angeborene Natur verleugnen müssen, um auf dem spirituellen Pfad akzeptiert zu werden.²⁵ Weibliche Lehrerinnen des Buddhismus versuchen daher zunehmend, für Frauen brauchbare und heilsame Meditationsmethoden zu entwickeln, die auf Dualismen dieser Art verzichten oder sie zumindest sehr achtsam im Blick behalten.

Weibliche Gottheiten und Symbole im Zentrum. Eine weitere Schwerpunktsetzung weiblicher Lehrender bzw. kritischer weiblicher Übender ist die besondere Hinwendung zu weiblichen Gottheiten und Symbolen. Viele Frauen, die tibetischen Buddhismus praktizieren, haben das Bedürfnis, sich auf Göttinnen anstelle männlicher Buddhas zu beziehen, und dies wird von vielen weiblichen und sogar manchen männlichen Lehrern aufgegriffen. Die Göttinnen werden zudem manchmal in innovativer Weise interpretiert, nämlich als Medium der Patriarchatskritik und Bestätigung weiblichen So-seins. Dazu die amerikanische Buddhistin Miranda SHAW²⁶:

²³ WILSON, *Charming Cadavers* (oben Anm. 13), 185.

²⁴ HERRMANN-PFANDT, *Dākinis* (oben Anm. 1), 92-96; dies., "Die Therigāthā: Selbstzeugnisse erleuchteter Frauen aus frühbuddhistischer Zeit", Beitrag für den Tagungsbericht eines internationalen Symposiums über Frauen im Buddhismus der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, 7.-9.2.1997, *Journal of Religious Culture* 27-04 (1999), [1-28] 16-18. (www.rz.uni-frankfurt.de/htdocs/FB/fb6a/religion/rekultur_27-04.PDF)

²⁵ ALLIONE, *Tibets weise Frauen* (oben Anm. 8), 69.

²⁶ SHAW, *Passionate Enlightenment*, 41f. (oben Anm. 11), Übersetzung hpf.

Sie [d. h. die tantrische Göttin, hpf] zeigt ihren Anhänger/inne/n, daß ihr Geschlecht ein Merkmal ist, das sie mit menschlichen Frauen teilt. Diese Offenbarung hatte deutlich das Potential, Frauen zu adeln, wegen der offensichtlichen Implikation, daß Weiblichkeit kein Hindernis für ein menschliches Wesen ist, wenn sie kein Hindernis für einen Buddha ist. Im Gegenteil, da der weibliche Buddha in allen Frauen präsent ist, haben alle Frauen Anteil an seiner Göttlichkeit. Diese Lehre konnte Frauen ermutigen, ihre innere Stärke und spirituelle Selbstgenügsamkeit wiederzuentdecken. Ein weibliches göttliches Vorbild zu haben, half Frauen, ihr unerleuchtetes Selbst abzubauen und eine erleuchtete Identität auf eine Weise zu entwickeln, die die Weiblichkeit nicht entwertete. Darüberhinaus ist der Besitz eines religiösen Gegenübers eine Grundlage für tantrische Praxis, so daß diese metaphysische Position die Türen des Tantra wirkungsvoll offen ließ. Die Gegenwart weiblicher Buddhas in der Ikonographie der Erleuchtung bekräftigt, daß eine Frau in ihrem derzeitigen Leben, in ihrem derzeitigen weiblichen Körper Buddhaschaft erlangen kann.

Daß dies über traditionelle tibetischen Anschauungen hinausgeht, überrascht uns nicht. Gleichwohl gibt es auch im traditionellen tibetischen Buddhismus eine nachgerade feministische Geschichte über die Göttin Tārā (tib. sGrol ma), eine der wichtigsten tibetischen Göttinnen. Über sie ist aus einer tibetischen Quelle²⁷ folgende Legende überliefert: Vor Urzeiten lebte zur Zeit des Buddha Dundubhīśvara eine Prinzessin namens Ye śes za bla (*Jñānacandrā), die ihm und seinem Orden viele Gaben spendete. Schließlich beschloß sie, den Pfad eines Bodhisattva zu betreten. Da begannen einige Mönche ihr nahezu legen, sie solle doch um ihre Verwandlung in einen Mann beten. Aufgrund ihrer großen religiösen Verdienste werde ihr dieser Wunsch sicherlich augenblicklich erfüllt werden. Aber die Prinzessin antwortete²⁸:

Hier gibt es keinen Mann, hier gibt es keine Frau, kein Selbst gibt es, keine Person und kein Bewußtsein. Diese Bezeichnung als "männlich" oder "weiblich" ist ohne Essenz. Leute von geringem Verstand werden (dadurch) vollends irregeleitet.

Danach legte sie folgendes Gelübde ab²⁹:

²⁷ Tāranātha, *sGrol ma'i rgyud kyi 'byuñ khuñs gsal bar byed pa'i lo rgyus gser phreñ*, *gSun-'bum*, Leh edition, vol. 12, fol. 1b1-3a1; englische Gesamtübersetzung: Martin WILLSON, *In praise of Tārā: Songs to the Saviouress*, 178-206.

²⁸ Tāranātha, *sGrol ma'i rgyud kyi byuñ khuñs* (s.o.), fol. 2a3-4: *l 'di na skyes pa med ciñ bud med med l l bāg med gañ zag med ciñ mam rig med l l pho mor btags pa 'di ni ya ma brla l l 'jig nen blo ñan mam par 'khrul par gur l*. - Übers.: hpf.

²⁹ Tāranātha, *sGrol ma'i rgyud kyi byuñ khuñs* (s.o.), fol. 2a4-5: *l skyes pa'i ren la byañ chub 'dod pa ni mañ gi l l bud med kyi lus kyis 'gro ba'i don spyod pa ni 'ga' yañ med do l l de bas na 'khor ba ma stons kyi bar du bud med kyi zgugs kyis 'gro ba'i don bya'o l*. - Übers.: hpf.

Zwar gibt es unter dem männlichen Geschlecht viele, die Erleuchtung wünschen, aber solche, die mit dem Körper einer Frau für das Heil der fühlenden Wesen arbeiten, gibt es nicht. Daher werde ich so lange die Welt nicht leer (von erlösungsbedürftigen Wesen) ist, für das Heil der fühlenden Wesen mit dem Körper einer Frau wirken.

Dies tat sie, und so wurde sie zu Tārā, der Retterin.

An diese Geschichte und an die Göttin Tārā knüpfen viele heutige buddhistische Lehrerinnen an, darunter in Deutschland Sylvia WETZEL³⁰.

Tantrische Sexuelsymbolik und die Frauen. Eine besondere Situation ergibt sich für weibliche Praktizierende in jenen Meditationsformen, in denen es um die Verwendung sexueller Energien für spirituelle Zwecke geht. Überall dort, wo mit geschlechtsspezifischen Symbolen gearbeitet wird, wäre zu erwarten, daß Frauen entsprechend mit anderen Symbolen arbeiten als Männer oder dieselben Symbole bei beiden verschieden eingesetzt werden müßten. Als Beispiel soll die Symbolik der sogenannten *yab yum*-Ikonographie verwendet werden, also die Darstellungen von Gottheiten als Paare in sexueller Vereinigung, die die Polarität zwischen weiblicher und männlicher Energie, zwischen Weisheit und Methode oder auch Leerheit und Mitgefühl symbolisieren.

Die allermeisten dieser Gottheiten, die oft vielköpfig, vielarmig und vielbeinig dargestellt werden, sind männlich dominiert, d. h. eine vielgliedrige männliche Gottheit umarmt eine einköpfige und zweiarmlige, kleinere (oft nachgerade auf Kindergröße[!] reduzierte) weibliche Partnerin, die der Darstellung häufig so eingepaßt ist, daß man sie bei flüchtigem Hinsehen kaum wahrnimmt. Daß der männliche Partner dominiert, sieht man nicht nur am Größenunterschied und der ungleichen Verteilung der Gliedmaßen, sondern auch an der Namensgebung - das Paar Cakrasaṃvara und Vajravārāhi heißt z. B. "Cakrasaṃvara *yab yum*", also "Cakrasaṃvara Vater-Mutter". Die führende Rolle des männlichen Partners erhellt ferner aus der Tatsache, daß auf Malereien solcher Gottheiten er es ist, der der Betrachterin zugewandt ist, also in Kommunikation mit ihr tritt, während die Partnerin von hinten gezeigt wird, also Objekt der Betrachtung bleibt.

Daß diese Gottheitenpaare allein durch ihre Erscheinung das männliche Übergewicht innerhalb der tantrischen Polarität begründen und bestätigen, dürfte klar sein, - völlig unabhängig davon, wie sich Männer und Frauen jetzt im Einzelnen mit dieser Gottheit meditativ beschäftigen und identifizieren. Die bloße Erscheinung dieser Gottheiten stützt psychologisch die Dominanz des Männlichen, die somit gerade dort als selbstverständlich erscheint, wo eigentlich jene polare Ausgewogenheit des tantrischen Weltbildes dargestellt werden soll, auf die sich namentlich westliche Autoren gern berufen.

Nun existieren allerdings in der Tat einige wenige Ausnahmen von dieser Regel, also weibliche Gottheiten, die in einer *yab yum*- oder, wie inzwischen einige sagen, *yum yab*-Darstellung als Hauptgottheit auftreten. So gibt es z. B.

³⁰ WETZEL, *Herz des Lotos* (oben Anm. 12), 155; 163-176.

mehrere Formen einer Vajravārāhī "yum yab"³¹. Weitere Göttinnen, die als Hauptgestalten von Paaren auftreten, sind Tārā und Vasudharā³². Solche Darstellungen und die dazugehörigen Texte sind so selten, daß nicht einmal alle Lamas sie kennen. In dem Bewußtsein, daß solche weiblich dominierten "yum yab"-Gottheiten für praktizierende Frauen von ähnlich wichtiger Bedeutung sein dürften wie die männlich dominierten yab yum-Darstellungen für praktizierende Männer (denn warum sonst hätten diese sie in den letzten Jahrhunderten so favorisieren sollen?), haben westliche Schülerinnen und ihre Lehrenden in den letzten Jahren damit begonnen, "yum yab"-Göttinnen und ihre Meditation für die Praxis insbesondere von Frauen zurückzugewinnen. Dies ist oft nicht ganz einfach, da nicht immer Lehrer für solche Praktiken überlebt haben, ohne diese aber keine lebendige Überlieferung besteht und die Praxis genaugenommen nicht eingeführt werden kann. Auch der eine oder andere männliche Lehrer hat inzwischen begriffen, daß solche Bemühungen wichtig für die bei ihm praktizierenden Frauen sind, und bemüht sich um die Einbeziehung derartiger spezifisch weiblicher Sichtweisen und Erfahrungen in die Meditationspraxis³³.

Bearbeitung emotionaler Probleme; Einbeziehung der Psychotherapie. Ein besonders wichtiger Problembereich gerade im Buddhismus sind die Gefühle. Diese werden traditionell eher als schädliche und daher abzutrainierende Aufwallungen betrachtet. Es gibt jedoch inzwischen weibliche Lehrende, die die Gefühle ernster nehmen und sie mit mehr Phantasie und Offenheit bearbeiten. Dazu noch einmal Sylvia Wetzel³⁴:

Schaut man sich Übende des Buddhismus in Deutschland an, bekommt man bei einigen leicht den Eindruck, es gehe vor allem darum, sich langsam zu bewegen und mit sanfter Stimme vom "Guten, Wahren und Schönen" zu reden. ... Wir sollen alle heftigen Emotionen möglichst vermeiden und allen Wesen gegenüber freundliche Gefühle hegen. Ayya Khema³⁵ faßt die buddhistischen Aussagen zur Gefühlswelt folgendermaßen

³¹ Siehe HERRMANN-PFANDT, *Dākinis*, Abb. 10 und 11. Vgl. ferner Adelheid HERRMANN-PFANDT, "Yab Yum Iconography and the Role of Women in Tibetan Tantric Buddhism", *The Tibet Journal* 22.1 (Spring 1997), 12-34.

³² Siehe HERRMANN-PFANDT, *Dākinis*, 2. Aufl., 583; eine Grüne Tārā mit Partner findet sich auf einem unter <http://www.tibetart.com/image.cfm?iCode=779> ins Internet gestellten west-tibetischen Thangka der Sa skya pas aus dem 15. Jh.

³³ Der Autorin sind mehrere durch persönliche Begegnung oder durch Erzählungen ihrer Schüler bekannt; siehe *loc. cit.*

³⁴ WETZEL, *Herz des Lotos*, 99f.

³⁵ Ayya Khema (1923-1997) war eine deutsch-jüdische Buddhistin, die als Theravada-Nonne lange in Sri Lanka und zuletzt in einem Waldkloster im Allgäu lebte und lehrte. Es ist vielleicht nicht fehl am Platze, zu erwähnen, daß die von ihr zitierte Aussage auf der Basis einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Leid ihrer Familie im nationalsozialistischen Deutschland zu verstehen ist. Sie hatte daraus die Erkenntnis gewonnen, daß Gefühle wie Haß und Rache vergangene Leid nicht heilen können, sondern nur neues Leid verursachen. Vgl. dazu AYYA KHEMA, *Ich schenke euch mein Leben: Die außergewöhnliche Lebensgeschichte einer deutschen Buddhistin*, Bern-München-Wien, 1997, 48f.

zusammen: "Liebe, Mitgefühl, Mitfreude und Gleichmut ... sind die einzigen Gefühle, die sich 'lohnend' sind. Alle übrigen Emotionen führen nur zu Leiden." Wenn wir klug sind, verzichten wir also besser auf Wut und Ärger, Neid und Eifersucht, Verlangen und Begehren. Das ist leichter gesagt als getan. Und viele Frauen fragen sich, ob sie das überhaupt wollen.

Frauen, die gelernt haben, freundlich und harmonisch aufzutreten, und, aus Angst vor Liebesentzug, Abneigung eher verdrängen und Wut bewußt oder unbewußt hinunterschlucken, folgen diesen Unterweisungen meist sehr bereitwillig. Damit laufen sie Gefahr, ihre Abhängigkeit von der Zuwendung anderer zu stabilisieren, weiterhin Abneigung zu verdrängen oder sie gegen sich selbst zu richten.

Frauen, die in Frauengruppen oder mit psychotherapeutischer Unterstützung endlich gelernt haben, ihren Ärger zu spüren, und sich nicht mehr dafür verurteilen wollen, wehren sich, manchmal sehr vorsichtig und höflich, manchmal sehr aufgebracht und häufig auch nur mit einem ungläubigen Kopfschütteln gegen die scheinbare Wiederauflage alter Muster.

Auch Tsultrim ALLIONE ist mit diesem Problem konfrontiert worden³⁶:

Ich dachte an all die zwischenmenschlichen Probleme in den Meditationszentren. Daran, wie die Leute in die Meditation einstiegen, um ihre Probleme zu lösen. Diese aber pflegten oft, anstatt gelöst, nur verdeckt zu werden und sich dann in einer vom Schatten beherrschten Persönlichkeit, in Konflikten, Machtspielen und sexuellen Geheimnissen niederzuschlagen.

Bei der Bearbeitung der mit den Gefühlen zusammenhängenden Probleme scheuen sich weibliche Lehrende nicht, auch buddhismusexterne Hilfe in Anspruch zu nehmen, um ein für die westlichen Frauen (und Männer) befriedigendes Ergebnis der Praxis zu ermöglichen. So hat z. B. Tsultrim ALLIONE einige Jahre lang in Retreats mit einer ausgebildeten Psychotherapeutin zusammengearbeitet, damit die Teilnehmer/innen sich ihren Gefühlen mit professioneller Hilfe stellen konnten, bevor dann in der eigentlichen Meditationspraxis an ihrer Überwindung oder konstruktiven Umwandlung gearbeitet wurde³⁷. In den letzten Jahren entwickelte sie aus der tibetischen *gCod*-Praxis³⁸ eine geführte

³⁶ Zitat aus einem Rundbrief an ihre Freunde vom 13. Oktober 1989; - Übers.: hpf.

³⁷ Nähere Beschreibung dieser Veranstaltungen siehe bei Adelheid HERRMANN-PFANDT, "Spirituelle Frauenkultur im Buddhismus: Buddhistische Frauen beschreiben ihren Weg", *Fenster zum Göttlichen: Weibliche Spiritualität in den Weltreligionen*, hg. Sung-Hee LEE-LINKE, Neukirchen-Vluyn, 1997, 101-117.

³⁸ *gCod* [gesprochen: Tschö] ist eine von der tibetischen Schulgründerin Ma gzig lab sgron (1055-1149) entwickelte Meditationspraxis, in der es um ein visualisiertes Selbstopfer an hungrige Wesen, Dämonen und Gottheiten geht. Ziel ist einerseits die Einübung von Selbstlosigkeit, andererseits die Auseinandersetzung mit der Angst vor dem Tode.

Meditation, in der die Auseinandersetzung mit dem eigenen inneren "Dämon" nicht als Kampf gegen ihn geführt wird, sondern als freundliches Eingehen auf seine Bedürfnisse, als "Füttern des Dämons" stattfindet³⁹; auch hier werden Erkenntnisse moderner Psychologie aufgenommen und weiterentwickelt.

Einbeziehung spiritueller Elemente anderer Religionen. Ganz im eklektizistischen Trend moderner Religiosität sind es des Öfteren buddhistische Frauen, die kein Problem darin sehen, Elemente fremder Religionen in die von ihnen gelehrte Praxis einzubeziehen, also z. B. Kreistänze aus der neuheidnischen Frauenspiritualität, Schwitzhüttenrituale der nordamerikanischen Indianer⁴⁰, ja sogar die westliche, letztlich christliche Tradition des religiösen Liedes⁴¹. Genaugenommen ist die Aufnahme solcher Elemente in den Buddhismus keineswegs "unbuddhistisch", denn der Buddhismus hat überall, wohin er kam, lokale Gottheiten und Kulte übernommen und "buddhisert", z. B. Elemente der Bon-Religion in Tibet oder des Shinto in Japan.

5. Abschluß und Ausblick

Reaktion des tibetischen "Establishments". Haben die tibetischen Lehrer die feministischen Angriffe und Vereinnahmungsversuche in den ersten Jahren ihres Auftretens in der Regel toleriert bzw. sich damit konstruktiv auseinandergesetzt, so gibt es inzwischen auch andere Reaktionsformen. Mit steigendem Einfluß des Feminismus entstanden unter den Lamas Gegenbewegungen. Tsultrim ALLIONES tibetischer Lehrer NAMKHAI NORBU Rinpoche etwa hat seiner prominenten Schülerin die weitere Zusammenarbeit mit Psychotherapeut/inn/en und die Identifikation mit dem Feminismus kurzerhand verboten⁴² und überhaupt Feministinnen allgemein aus seinen Lehrveranstaltungen ausgeschlossen⁴³. In Amerika lebende Lamas reagieren zunehmend verärgert auf die feministische "Vereinnahmung" ihrer Göttinnen durch westliche Frauen, in der sie implizite Kritik an der tibetischen Tradition, aber auch die Gefahr von deren Verfälschung wahrnehmen. Solche Kritik von höchster Seite wiederum führt zu einer gewissen Selbstzensur zumindest bei jenen buddhistische Forscherinnen, denen die Vermeidung von Konflikten mit den Lehrern ein mindestens ebenso wichti-

³⁹ In Deutschland lehrte sie dies zum erstenmal in einer Plenarsitzung beim buddhistischen Frauenkongreß "Frauen und Buddhismus" im Jahr 2000 in Köln; siehe die Dokumentation unter http://www.frauenundbuddhismus.de/english/congress/referent_workshop/Allione.htm

⁴⁰ Hierzu siehe HERRMANN-PFANDT, "Spirituelle Frauenkultur" (oben Anm. 37), 111f., 113.

⁴¹ Siehe hierzu etwa [Sylvia] WETZEL/A[gnès] POLLNER, *Ritual der Grünen Tara: Lange Rezitationsfassung mit tibetischen Versen*, Berlin: edition tara libre, 2002, eine gesungene Lobpreisung der Tara, in der mehrfach westliche Melodien verwendet werden.

⁴² Laut privaten Briefen an die Verf., u. a. vom 10. Juli 1996 und 31.1.1998.

⁴³ CHÖGYAL NAMKHAI NORBU, "The Importance of the Dzogchen Community", *The Mirror*, Jan./Feb. 1998, 2-4.

ges oder größeres Anliegen ist als die Freiheit der Forschung⁴⁴.

Rückwirkung auf den tibetischen Buddhismus in Tibet und Indien. Die Aktivität westlicher Frauen im Rahmen des tibetischen Buddhismus bezieht sich zwar überwiegend auf die westlichen Zentren dieser Religion, hat aber auch Rückwirkungen auf die religiöse Praxis in der tibetischen Heimat und im indischen Exil, wo ja noch relativ große Gruppen tibetischer Buddhisten und Buddhistinnen verhältnismäßig geschlossen zusammenwohnen. In beiden Ländern ist z. B. unter eindeutig westlichem Einfluß ein Aufstieg des Nonnenordens festzustellen. Die 1984 in Hongkong durchgeführte erste Vollnonnen-Ordination tibetisch-buddhistischer Nonnen - traditionell gab es im tibetischen Buddhismus nur Novizinnen - ist ebensowenig ohne das Engagement westlicher Buddhistinnen denkbar⁴⁵ noch das Aufblühen von Nonnenklöstern im indischen Exil und die Erweiterung der Bildungsmöglichkeiten der Nonnen⁴⁶.

Abschluß und Ausblick. Auch wenn die feministische Beeinflussung des tibetischen Buddhismus im Westen für Traditionalisten ärgerlich scheint, so ist sie doch unvermeidlich, wenn der Buddhismus sich im Westen so recht einwurzeln will. Das tibetische Patriarchat ohne Abstriche im Westen zu etablieren, wäre eine unrealistische Vorstellung, die zudem aus westlicher Sicht wesentlich weniger attraktiv wäre als aus konservativ-tibetischer Sicht. Denn im Westen besteht nun einmal das mehrheitliche Bedürfnis, demokratische Strukturen auch in religiösen Leitungsgremien zu bewahren oder zu etablieren. Ein Ausgleich zwischen den verschiedenen Vorstellungen, der in jedem Fall die Rechte der Frauen möglichst gleichwertig behandeln müßte, ist dazu vonnöten. Die Chancen, daß es zu einem solchen Ausgleich kommt, sind beim tibetischen Buddhismus, der immerhin weit überwiegend eine friedliche und tolerante Politik betreibt, durchaus günstiger als bei anderen neu in den Westen eingewanderten Religionen.

⁴⁴ So z. B. zu sehen an Judith SIMMER-BROWNS *Dākinis' Warm Breath*, 2001; siehe meine ausführliche Buchbesprechung im "Nachwort zur zweiten Auflage", *Dākinis* (oben Anm. 1), 575-90. Vgl. ferner Adelheid HERRMANN-PFANDT, "Geschlechterkrieg in Shangri-la? Beobachtungen zur Inkulturation des tibetischen Buddhismus im Westen", im Druck im Vortragsband des IV. Internationalen Rudolf-Otto-Symposiums der Universität Marburg, 9.-12. Mai 2002.

⁴⁵ Zur heutigen Situation von Nonnen im Buddhismus siehe *Töchter des Buddha: Leben und Alltag spiritueller Frauen im Buddhismus heute*, hrsg. KARMA LEKSHE TSOMO, aus dem Amerik. vom Übersetzerinnen-Team des tibetischen Zentrums in Hamburg, München: Diederichs, 1991.

⁴⁶ Zu den tibetischen Nonnen im Exil siehe u. a. Hanna HAVNEVIK, *Tibetan Buddhist Nuns: History, Cultural Norms and Social Reality*, Oslo: The Institute for Comparative Research in Human Culture, 1989.