

**Frem fra glemsele: Bhikkhunī saṅgha:
kvinnene, kampen og debatten**

Reintroduksjonen av nonneordenen på Sri Lanka

Siv Bjerkeli

Mastergrad i religionshistorie

Institutt for kulturstudier

Det Humanistiske Fakultet

Universitetet i Oslo

Høsten 2008

Innhold

Forord

1 Innledning

1.1 Introduksjon	6
1.2 Tema og problemstillinger	7
1.3 Bakgrunn for valg av tema og oppgavens struktur	8
1.4 Forsknngshistorie og litteratur	10
1.5 Teoretisk rammeverk og begrepsavklaringer	17
1.6 Forskningsmetode og innsamling av data	22

2 Historisk kontekst

2.1 Den indiske bakgrunnen	28
2.2 Tidlige holdninger til kvinner i buddhismen	30
2.3 <i>Bhikkhunī Vinaya</i> blir til	32
2.4 Den tidlige historien på Sri Lanka	35

3 Mot en ny «verdensfornekterrolle» for kvinner

3.1 Teosofenes inntog på Sri Lanka	39
3.2 <i>Dasa sīl mātā</i> -bevegelsen	42
3.3 Kvinne og buddhist på Sri Lanka i dag: Mulige religiøse roller	43
3.4 «Nonner» i Thailand og Burma	54

4 Debatten om reintroduksjonen av nonneordenen

4.1 Kjernen i debatten og arenaen den foregår på	56
4.2 Deltakere i debatten	58
4.3 Argumentene	65
4.4 Hvorfor tvilte Buddha?	68
4.5 Ordinasjonsrekken, er den brutt eller ubrutt?	72
4.6 Mahāyāna og theravāda, to inkopabile tradisjoner?	75
4.7 Må vi vente på Buddha Metteyya?	76

5 Motivasjon, makt og midler	77
5.1 Sri Lanka i dag og holdninger til kvinner	78
5.2 Sosiokulturelle og økonomiske betingelser	85
5.3 Kvinnekamp	89
5.4 Krigen og singalesisk nasjonalisme	90
5.5 Kvinner om egen religiøs motivasjon	91
5.6 <i>Bhikkhuene</i> om kvinnenes religiøse motivasjon	95
6 Avsluttende betraktninger	
6.1 Oppsummering av debatten	97
6.2 Utviklingen de siste 10 årene	100
6.3 Kvinnefrigjøring og reintroduksjon; to sider av samme sak?	103
6.4 Avslutning	105
Sammendrag	
Bibliografi	

1 Innledning

1.1 Introduksjon

There are no *bhikkhunā* in Sri Lanka. Go [and] read [a] book!

-sa han, munken ved Asgyriya, ett av Sri Lankas viktigste klostre. Dette skulle være mitt første intervju med en munk under feltarbeidet på Sri Lanka. Det ble kort.

Mahinda innførte buddhismen på Sri Lanka under styret til kong Devanampiyatissa i år 250-210 f.v.t. På oppfordring fra kongens svigerinne, Anulā, ble Mahindas søster invitert til øya for å etablere nonneordenen³. Etableringen av nonneordenen skal ha blitt iverksatt kun fem år etter at munkenes Orden var etablert på Sri Lanka⁴. Den buddhistiske nonneordenen eksisterte på Sri Lanka fra innføringen til den døde ut under Colaenes styre på begynnelsen av det 11. århundre. Dette var en tid da buddhismen som helhet fikk hard medfart, og store deler av den singalesiske *saṅghaen*⁵ smuldret hen. Munkenes ordinasjonslinje ble imidlertid gjenopprettet via Burma etter ca. 150 års fravær⁶.

Sri Lanka hadde allerede da overtatt Indias posisjon som den opprinnelige buddhismens bevarer⁷. Det var i tillegg nonner fra Sri Lanka som sørget for spredningen av nonneordenen til de andre asiatiske landene⁸. På tross av dette ble liknende tiltak ikke iverksatt for nonnenes vedkommende. Med dette mistet buddhistiske kvinner på Sri Lanka, men også kvinner i samtlige andre land hvor theravāda-buddhismen⁹ er dominerende, muligheten til å velge et liv som *bhikkhuni*¹⁰. På Sri Lanka i dag¹¹ kan man imidlertid

³ Adikaram 1994: 49.

⁴ Goonatilake 1997: 13.

⁵ Begrepet *saṅgha* betyr 'forsamling' og omfatter samfunnet av buddhistiske munk og nonner. Det er den tredje av 'de tre juveler' (*ti-ratana*) og 'de tre tilflukter' (*ti-saraṇa*) buddhister tar til: Buddha, *Dhamma* ('læren'), og *Saṅgha* (Nyantiloka 1952/1997: 190).

⁶ Goonatilake 1988: 128.

⁷ Bartholomeusz 1994: 7.

⁸ Pao-chang skriver i *Pi-chiu-ni-chuang (Biography of the Nuns)* i 520 e.v.t. at nonner fra Sri Lanka i 429 e.v.t. reiste til Kina for å gi nonner høyere ordinasjon (*upasampadā*). Dette er ikke dokumentert i noen singalesiske kilder. Det står også anført at i 433 e.v.t. ble hele 300 kinesiske nonner fullt ordinert (Goonatilake 1997: 20 - 21).

⁹ Theravāda betyr direkte oversatt 'de eldstes lære'. Det er den eldste buddhistiske tradisjonen som i følge theravāda-buddhister har overlevd nesten uforandret siden Buddhas tid (6. - 5. århundre f.v.t.). Denne tradisjonen er den dominerende formen for buddhisme på Sri Lanka, i Thailand, Burma (Myanmar), Kambodsja og Laos (Trainor 2001/2004: 120).

¹⁰ Begrepet blir kun brukt om fullt ordinerte nonner. En fullt ordinert munk kalles *bhikkhu* (Harvey 1990: 220). Jeg kommer nærmere inn på hva denne ordinasjonen innebærer i presentasjonen av klosterreglene (*Vinaya*).

observere stadig flere kvinner som lever i mer eller mindre klosterlignende omgivelser, og det jobbes aktivt for reintroduksjonen av nonneordenen i flere kretser i landet. Etter at de første to singalesiske kvinnene mottok *upasampadā*-ordinasjon¹² i California i 1986 har nærmere 500¹³ kvinner på øya blitt fullt ordinerte *bhikkhunī*. På tross av at femten år har gått siden de første ordinasjonene, og at et anselig antall kvinner har blitt ordinert, kjemper *bhikkhunī*ene fremdeles for anerkjennelse av sin status som fullt ordinerte medlemmer av den buddhistiske *saṅgha*.

1.2 Tema og problemstillinger

Fokus i min oppgave er reintroduksjonen av nonneordenen i theravādā-buddhismen på Sri Lanka og debatten rundt denne reintroduksjonen. Debatten skjøt fart rundt midten av 1980-tallet, og var på sitt heteste mot slutten av 80- og begynnelsen av 90-tallet. Den er fremdeles i live, selv om fora for debatten i stadig mindre grad er offentlige arenaer og medier. Fra å være et rent religiøst anliggende, hvis man kan snakke om noe sånt på Sri Lanka, et land med en lang historie med sammenblanding av religion og politikk, har debatten rundt reintroduksjonen blitt stadig mer politisert i løpet av 90-tallet. Helt siden theravāda spredte seg til øya rundt midten av det andre århundre f.v.t. har *saṅgaen* vært nært knyttet til opprettholdelsen av kongedømmet.

Det er for så vidt et paradoks at debatten har stilnet på den offentlige arena, samtidig som den i økende grad har blitt politisk betent. Økt politisering fører i de fleste tilfeller til økt oppmerksomhet i lokal og nasjonal presse, forutsatt at man har en viss grad av presse- og ytringsfrihet. Pressefriheten har imidlertid til tider vært i skjøreste laget for Sri Lankas vedkommende. Myndighetene har de senere år til stadighet innført sensurtiltak overfor offentlige medier. Som mottiltak har enkelte singalesiske aviser trykket blanke sider i protest mot for sterk styring av dagsorden og utforming av nyhetssaker¹⁴. De gangene gjeninnføringen

¹¹ Dette var situasjonen under mitt feltarbeid på våren 2000.

¹² Høyere ordinasjon til nonne/munk (Gombrich 1971/1991: 32).

¹³ I 2000, da jeg foretok mitt feltarbeid, fantes det 250 ordinerte nonner på Sri Lanka. På de åtte årene som har gått siden da har ytterligere 250 kvinner mottatt full ordinasjon som nonner.

¹⁴ I løpet av mitt feltarbeid i 2000 var det to perioder med hel eller delvis unntakstilstand (mot slutten av februar og i tida rett før det singalesiske og tamilske nyttår). Jeg observerte flere ganger at det fantes blanke sider i avisene. Familien jeg bodde hos i Colombo kunne fortelle meg at det slett ikke var en uvanlig protest mot

av nonneordenen har vært et tema i mediebildet har det stort sett vært munker som har ytret seg i negative ordelag. Nonnene får ikke lov til å uttale seg verken i aviser, på tv eller i radio. For enkelte forkjempere for reintroduksjonen av nonneordenen har det, som vi skal se, vært forbundet med ikke ubetydelig fare å forsøke å ytre seg offentlig¹⁵.

I tillegg til å kartlegge aktørene i debatten og å analysere argumentene som benyttes av motstandere og tilhengere av reintroduksjonen av nonneordenen, vil jeg se på en del faktorer som kan ha medvirket til formingen av disse holdningene. Min påstand er at det er en sammenheng mellom kvinners situasjon og posisjon i samfunnet forøvrig og holdninger til at kvinner igjen blir en legitim del av *saṅghaen*. En nærmere kartlegging av de viktigste aktørene i debatten om gjeninnføring av nonneordenen og av argumentene de bruker vil kaste lys over holdninger til kvinner generelt på Sri Lanka, men også til holdninger til kvinner som religiøse aktører i et theravāda-land. Flere studier er blitt utført av buddhismens normative framstilling av kvinners evner og muligheter med utgangspunkt i den buddhistiske Kanon. Ikke fullt så mye vekt har blitt lagt på de samfunnsmessige og økonomiske forhold kvinner i et buddhistisk samfunn lever under. For å få kunnskap om disse forholdene utførte jeg fra februar 2000 til juni samme år et feltarbeid på Sri Lanka hvor jeg gjorde en rekke intervjuer og samlet så mye jeg kunne av skriftlig materiale om kvinners livsbetingelser på øya. Jeg kommer nærmere inn på detaljene rundt feltarbeidet senere i kapitlet.

Jeg ønsket også å se på hvorvidt *saṅghaen* som institusjon har vært med på å opprettholde negative holdninger til kvinner også hos singalesiske kvinner og i samfunnet forøvrig. *Saṅghaen* er viktig som premissleverandør for normer og verdier i det singalesiske samfunnet og har i tillegg, på grunn av sin nære tilknytning til myndighetene, en rolle som bevarer av disse normene.

1.3 Bakgrunn for valg av tema og oppgavens struktur

Når jeg har valgt debatten om reintroduksjonen av nonneordenen innen theravādā-buddhismen på Sri Lanka som fokus for min oppgave henger det sammen med en rekke forhold. For det

myndighetenes sensurtiltak.

¹⁵ Dette ble meg fortalt av en av de fremste forkjemperne for reintroduksjonen av nonneordenen under mitt første intervju med henne under en buddhistisk kvinnekonferanse (Sakyadhita) i Lumbini, Nepal, 31. januar 2000.

første er det interessant å se på holdninger til kvinner og deres karrieremuligheter på den religiøse arena innen theravāda spesielt, fordi denne tradisjonen mangler en formell og kanonisk anerkjennelse av kvinners fulle ordinasjon som nonner, og fordi theravāda av flere blir sett på som mer skeptisk til kvinners religiøse ferdigheter og muligheter enn mahāyāna¹⁶ og vajrayāna¹⁷ (Gross 1993: 10-11).

Det som imidlertid først ansopret meg til å skrive denne oppgaven var lesningen av Gombrich og Obeyesekeres *Buddhism Transformed; Religious Change in Sri Lanka* (1988). Ett avsnitt omhandlet en bevegelse som jobbet for å reintrodusere nonneordenen på Sri Lanka på 1980-tallet (ibid.: 242). Det viste seg imidlertid vanskelig å finne mer litteratur om emnet. Tessa Bartholomeusz' skriver i *Women under the Bō Tree* (1994) utfyllende om veien fram til en ny «verdensfornekterrolle» for kvinner på Sri Lanka, men omtaler i liten grad arbeidet som er utført fra slutten av 1980-tallet fram mot en mulighet for singalesiske kvinner til nok en gang å bli fullverdige medlemmer av *saṅghaen*. Bartholomeusz nevner at enkelte kvinner har valgt å la seg ordinere, men hevder at de fleste singalesiske kvinner som har forlatt leklivet ikke ønsker full ordinasjon. Jeg ville se om manglende interesse for ordinasjon fremdeles var den rådende holdningen hos kvinnelige «verdensfornektere» og om det kunne finnes gode forklaringer på denne negative holdningen. I tillegg ville jeg gjerne følge debatten om denne gjenreisningen av en historisk religiøs status for kvinner i buddhismen.

I dette innledningskapitlet har jeg presentert tema for oppgaven og problemstillingene jeg i følgende kapitler forsøker å belyse. Jeg vil i tillegg gå gjennom forskningshistorien og redegjøre for mine metodiske og teoretiske tilnærminger til temaet. I kapittel 2 vil jeg skissere de historiske linjene fra Buddhas opprettelse av nonneordenen i India, via etableringen av *saṅghaen* på Sri Lanka og fram til nonneordenens bortfall. Kapittel 3 tar for seg nyere historie fra 1800-tallet og fram til i dag, med fokus på mulige religiøse roller for kvinner. I kapittel 4

¹⁶ Ofte omtalt som «den store farkost» fordi idealet er å avstå fra personlig «frigjøring» for å hjelpe alle levende vesener til *nibbāna* (*bodhisatta*-idealet). Mahāyāna baserer seg på en nyere gren av buddhismen. Dens utbredelse er vesentlig større enn for theravāda, og mahāyāna er den rådende tradisjonen i Tibet, Mongolia, Korea, Vietnam, Kina og Japan (Bowker 1997: 603).

¹⁷ Tantrisk buddhisme eller vajrayāna er en senutvikling innen mahāyāna -buddhismen. Vajrayānas frelsesideal er *siddhaen*, som gjennom en mer risikofylt vei når «frigjøring» i inneværende liv. Dette er den rådende tradisjonen i Tibet (Bowker 1997: 1013).

presenterer jeg selve debatten rundt reintroduksjonen av nonneordenen, i tillegg til å kartlegge aktørene i debatten og argumentene som benyttes. I kapittel 5 presenterer jeg en rekke faktorer som påvirker holdninger og posisjonen til kvinner på Sri Lanka generelt og holdninger til gjeninnføringen av nonneordenen spesielt. I kapittel 6 oppsummerer jeg debatten, refererer kort til den nyere utviklingen og forsøker å si noe om framtidsutsiktene for *bhikkhunī*er på Sri Lanka og i andre land i theravādā - tradisjonen.

1.4 Forskningshistorie og litteratur

Et av de mest omfangsrrike verkene om forholdene for kvinner i buddhismens tidligste fase er I.B. Horners *Women Under Primitive Buddhism*, utgitt første gang i 1930. Med utgangspunkt i *Vinayapiṭaka*¹⁸ analyserer I.B. Horner holdninger til kvinner i den tidlige buddhismen og legger vekt på kvinnenenes egne aspirasjoner og evner slik disse formidles i de tidlige tekstene. Etter Horners utgivelse har Chatsumarn Kabilsingh (1984, 1986, 1991) og Karma Lekse Tsomo (1988, 1996, 1999) gjort et stort arbeid med oversettelser og fortolkninger av *Bhikkhunī Vinaya*. Likevel regnes *Women under Primitive Buddhism* som et standardverk og min historiske redegjørelse vil derfor i stor grad være basert på dette banebrytende arbeidet.

Av tekster (i oversettelse) som omhandler kvinner i tidlig buddhisme vil jeg i første rekke konsentrere meg om *Therīgāthā*¹⁹ i Tone Lie Bøttinger og Kåre A. Lies oversettelse: *Søstrenes Sanger* (2000) og deler av *Bhikkhunī Vinaya: Bhikkhunī Pāṭimokkha* oversatt av T.W. Rhys Davids, og behandlet av I.B. Horner. Jeg har i tillegg benyttet deler av Kusuma Devendras Ph.D-avhandling *On the Bhikkhunī Vinaya* (1998)²⁰.

De årene som gikk fra den første nonnen ble ordinert rundt midten av år 400 f.v.t. og fram til ordinasjonsrekken ble brutt ca år 1000 e.v.t. anses som buddhismens glansperiode. Det er grunn til å tro at nonneordenen i perioder var relativt stor. Nonneordenens størrelse

¹⁸ Dette er samlingen av klosterreglene. *Vinaya* betyr direkte oversatt 'det som leder en ut [av lidelse]' (Harvey 1990: 224). Horners arbeid er i all hovedsak basert på *Bhikkhunī Khandhaka* og *Bhikkhunī Vibhanga*. Jeg vil komme inn på innholdet i disse tekstene i presentasjonen av *Bhikkhunī Vinaya* senere i oppgaven.

¹⁹ Dette er en samling av 73 dikt i den eldste buddhistiske kanon, og den er sannsynligvis skrevet av kvinner. *Therī* betyr «de eldste kvinnene» og er en æresbetegnelse av det feminine av *thera/theri*: 'de eldste'; mens *theravāda* betyr 'de eldstes lære' og *gāthā* betyr 'vers'. Samlingen er med andre ord en rekke dikt om de vise kvinnene i den tidlige buddhismen. Samlingen ble, etter flere hundre år med muntlig tradering, nedtegnet på pali på Sri Lanka i det første århundre f.v.t. (Bøttinger og Lie 2000).

²⁰ Jeg fikk lese denne avhandlingen i Lumbini i Nepal i februar 2000, men forsøket på å finne en kopimaskin mislyktes og jeg har dermed bare egne notater fra Kusumas doktoravhandling.

omtales i *Dīpavaṃsa*²¹ som er den viktigste kilden til kunnskap om de tidligste nonnenes liv på Sri Lanka. I dette nasjonaleposet finner vi ett av mange vitnesbyrd:

There was a great assemblage from all parts of Jambudīpa, eighty kotis of Bhikkhus, ninety-six thousand Bhikkhunis, the greater part of the Bhikkhus and Bhikkhunis possessing the six (supernatural) faculties. (Oldenberg 1879/1992: *Dip.*154).

Avsnittet gir en indikasjon på forholdstallene mellom munk og nonner, men det bør ikke festes for mye lit til selve tallangivelsen (Panabokke 1969/1993: 80).

Det er «mange stemmer» i den buddhistiske kanon når det gjelder synet på kvinner og kvinners muligheter som religiøse utøvere. Allan Sponberg deler sin framstilling av kvinner i tidlig buddhistisk kanonisk litteratur inn i fire distinkte holdninger til kvinner og det feminine. De fire er som følger: *soteriologisk inklusivitet*, *institusjonell androsentrisme*, *asketisk misogyni* og *soteriologisk androgyni* (Sponberg 1985/1992: 8). Buddhismen i sin opprinnelige form er for Sponberg preget av *soteriologisk inklusivitet*, som en praktisk orientert metode som ga åpning for *alle* til å «avvikle» grådighet, hat og forvirring (som er nødvendig for å nå *nibbāna*). De eldste kanoniske tekstene er preget av at kjønn og kaste²² ikke er avgjørende for buddhismens mål om å få slutt på lidelsen. Dette utdraget fra *Samyutta Nikāya* er ett eksempel på denne inkluderende holdningen overfor kvinner:

'Straight' is the name that Road is called, and 'Free
From Fear' the Quarter whither thou art bound.
Thy Chariot is the 'Silent Runner' named,
With Wheels of Righteous Effort fitted well,
Conscience the Leaning-board; the Drapery
Is Heedfulness; the Driver is the Dharma,
I say, and Right Views, they that run before,
And be it woman, or be it man for whom
Such chariot doth wait, by the same car
Into Nirvāṇa's presence shall they come. (Fra Sponberg *ibid.*: 9).

²¹En av to store nasjonalfortellinger, og muligens den eneste som er skrevet av nonner (Goonatilake 1997). Forfatter er ukjent, og det er sannsynlig at verket er en samling forfattet av flere. Det er også forbundet med stor usikkerhet når *Dīpavaṃsa* ble nedtegnet, men det er med all sannsynlighet rundt midten av år 400 e.v.t. (Oldenberg 1879/1992: 9).

²²*Varṇa* som ofte oversettes med 'kaste' betyr 'klasse'.

Begrepet *institusjonell androsentrisme* er Sponbergs forsøk på å fange opp holdninger som først og fremst preger noe nyere kanonisk materiale. I disse delene av den buddhistiske kanon framholdes det at kvinner gjerne må forlate leglivet og vie seg til *læren (dhamma)*, men dette må skje i konvensjonelle organisasjonsstrukturer hvor mannen er overhode (*saṅghaen*). Med andre ord foreskriver denne type litteratur at nonner må underordne seg munkene i etablerte klosterfelleskap og veiledes av munkene for å kunne forlate leklivet. Denne type holdninger preger det meste av *Vinaya*-litteraturen, men selv om (som Sponberg påpeker) dette er relativt tidlig litteratur, er det grunn til å tro at disse holdningene utviklet seg etter hvert som *saṅghaen* ble etablert i århundrene etter Buddhas død og tekstene ble ikke nedskrevet før det første århundre f.v.t. (Sponberg 1985/1992: 13). Sponberg mener at historien om ordinasjonen av Buddhas fostermor, Mahāpajapātī Gotamī, slik vi finner den i *Cullavagga*²³, er et utslag av *institusjonell androsentrisme*. Det finnes mange versjoner av denne første nonneordinasjonen, og Sponberg hevder at munkene i ettertid har revidert den med sikte på å styrke sin egen posisjon vis á vis nonnene. *Asketisk misogyni* er en mer eksplisitt fiendtlig holdning til kvinner. Selv om det ikke er vanntette skott mellom utsagn om mannen som kvinnens naturlige overhode og klart kvinnefiendtlige ytringer, mener Sponberg det er nyttig å skille mellom disse holdningene i Kanon. Han refererer blant annet til en tekstbrokk i *Anguttara Nikāya* (II. 82-83) hvor Ānanda²⁴ spør Buddha:

Pray, Lord; what is the reason, what is the cause why womenfolk neither sit in a court [of justice], nor embark on business, nor reach the essence of [any] deed?

Til dette skal Buddha ha svart:

Womenfolk are uncontrolled, Ānanda. Womenfolk are envious, Ānanda. Womenfolk are greedy, Ānanda. Womenfolk are weak in wisdom, Ānanda. That is the reason, that is the cause why womenfolk do not sit in a court of justice, do not embark on business, do not reach the essence of the deed (I Sponberg 1985/1992: 19).

Til slutt mener Sponberg å kunne identifisere holdninger preget av *soteriologisk androgyni*. Med denne kategorien identifiserer han tekster som formulerer det psykologiske målet for buddhistisk praksis som en dynamisk tilstand av androgyn integrasjon. Det vil si som en

²³ Dette er den andre av to *Khandhakaer* i theravāda *Vinaya*. (ibid.: 14).

²⁴ Buddha Gautamas viktigste følge. Mye av Buddhas lære formidles i form av spørsmål fra Ānanda til Buddha.

tilstand hvor skillet mellom kvinnelig og mannlig er å betrakte som uvesentlig. Skriftlige uttrykk for denne holdningen er ikke å finne før etter 500 e.v.t. Denne grunnholdningen innebærer en vesentlig oppgradering av det feminine i første omgang og det kvinnelige og kvinnen i neste instans. Denne holdningen setter sitt preg på vajrayāna og den tantriske buddhismen i Tibet. Et eksempel på vektleggingen av det androgyne finner vi i *Prajñāpāramitā Sutta*²⁵:

The Buddhas in the world-systems in the ten directions
 Bring to mind this perfection of wisdom as their mother.
 The Saviours of the world who were in the past, and also
 those that are [just now] in the ten directions,
 Have issued from her, and so will the future ones be.
 She is the one who shows this world [for what it is], she is
 the genetrix, the mother of the Jinas [Buddhas]..

(Sponberg 1985/1992: 24-26).

Karma Lekshe Tsomos *Sisters in Solitude* (1996) bygger videre på I.B. Horners analyse av *Vinaya*, og i *Sisters in Solitude* sammenlikner hun Dharmagupta og Mūlasarvāstivāda *Bhikkhūnī Prātimokṣa Sūtras* (pāli: *Bhikkhūnī Pāṭimokkha Sutta*). Siden ordinasjonsrekken som i dag blir reintrodusert til Sri Lanka fra Kina via Korea og Taiwan tilhører Dharmagupta-skolen, er denne gjennomgangen av klosterreglene relevant. I tillegg er Karma Lekshe Tsomo redaktør for en rekke andre bøker som berører buddhistiske nonners status. *Sakhydhīta: Daughters of the Buddha* (1988) er et resultat av den første internasjonale konferansen for buddhistiske nonner som ble avholdt i Bodhgaya, India i 1987. Boken inneholder artikler av ulike aktører om reintroduksjon av nonneordenen.

Chatsumarn Kabilsinghs *Comparative Study of Bhikkhūnī Pāṭimokkha* (1984) viderefører Horners studium av *Vinaya. Pāṭimokkha* inneholder regler både for *bhikkuer* og for *bhikkhūnīer*, men sistnevnte del av teksten har som regel blitt utelatt etter at nonneordenen opphørte. Kabilsingh er den første som har oversatt og sammenliknet de to delene av *Pāṭimokkha*.

²⁵*Perfection of Wisdom Sutraer* er den tidligste gruppe mahāyāna-tekster; her står visdom sentralt og er uttrykt ved det kvinnelige substantivet *prajñā* (op.cit).

Gombrich og Obeyesekeres *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka* (1988) gjennomgår buddhismens tildels dramatiske forandringer på Sri Lanka i de siste 150 årene. De identifiserer ulike sentrale påvirkningsfaktorer og foretar en synkron analyse av særtrekk som dominerer de ulike epokene. De identifiserer også en del mulige årsaker til utviklingen. Klassifiseringen *landsbybuddhisme*, *protestantisk* og *post-protestantisk buddhisme* er ment å skille ut hovedtrekk ved buddhismens utvikling på Sri Lanka. *Landsbybuddhismen* på Sri Lanka er i følge Gombrich mer eller mindre uforandret siden Buddhas tid. Det store skillet mellom lek og lærd er et av kjennetegnene på denne formen for buddhisme. Den *protestantiske* buddhismen oppsto på 1900-tallet som en protest mot den britiske kolonimakten og fikk fotfeste hos urbanisert middel- og arbeiderklasse. Den *protestantiske* buddhismen myknet opp skillet mellom religiøse spesialister og lekfolk. Den *post-protestantiske* buddhismen er preget av en nærere kontakt med og gjensidig påvirkning av åndereligionen. Forfatterne mener at man i dagens Sri Lanka finner alle de tre «formene» buddhisme. Forskjellen i uttrykk og religiøs utøvelse er stor mellom den urbane vestliggjorte elite og singalesere bosatt i landsbyer. Gombrich og Obeyesekere skriver litt om kvinnelige religiøse spesialister på Sri Lanka, og særlig om *Ten Precept Mothers (dasa sīl mātā)*, buddhistiske kvinner som lever i klostre, kler seg som nonner, men som ikke er fullt ordinerte²⁶. Forfatterne har også viet noe plass til debatten om reintroduksjon og omdefineringen av de tradisjonelle religiøse rollene for kvinner. Men disse aspektene står ikke sentralt i *Buddhism Transformed* og utgjør en liten del av dette verket som er en av de mest sentrale og omfattende analyser av buddhismen på Sri Lanka i nyere tid.

Tessa Bartholomeuszs *Women Under The Bo Tree* (1994) har singalesiske buddhistiske kvinner som hovedfokus. Bartholomeusz utførte sitt feltarbeid på Sri Lanka i perioden 1990-92. Hennes hovedinteresse var *dasa sīl mātā*er og deres ambivalente rolle. Bartholomeusz diskuterer, som Gombrich og Obeyesekere, hvorvidt *dasa sīl mātā*er har skapt en ny religiøs rolle for kvinner i en mellomstilling mellom lek og lærd. Bartholomeusz er spesielt opptatt av å analysere motivasjonen kvinnene har til å forlate leklivet. Hun hevder at

²⁶ «10 løfters mødre». Dette er kvinner som lever en klosterliknende tilværelse, men som ikke har mottatt høyere ordinasjon, og som verken ser seg selv, eller blir sett på, som en del av klosterfellesskapet.

de fleste kvinnene som velger et liv som *dasa sīl mātā* har problemer i ekteskapet, eller at de betrakter livet som leknonne som en alternativ pensjonsordning. Bartholomeusz har ikke i nevneverdig grad sett på andre årsaker til at singalesiske kvinner forlater leglivet, og hun berører i liten grad de samfunnsmessige og politiskøkonomiske forholdene. I *Women Under the Bo Tree* får diskusjonen og gjeninnføringen av *bhikkhunī*-ordinasjonen, som er mitt hovedfokus, lite oppmerksomhet. Det var først etter at Bartholomeusz' feltarbeid var avsluttet i 1992 at selve reintroduksjonen av nonneordenen ble viktig for kvinner på Sri Lanka.

Den singalesiske forskeren Hema Goonatilake²⁷ var en av grunnleggerne av den buddhistiske kvinneorganisasjonen Sakhyadhīta i 1987. Hun er en av dem som har fulgt debatten fra starten, i tillegg til å være pådriver for gjeninnføringen av nonneordenen. Hun har publisert en rekke vitenskapelige artikler om emnet utgitt av The Heinrich Böll Foundation i tidsskriftet *Women and Religion*. Goonatilake ble mot slutten av 80-tallet utsatt for politisk forfølgelse på Sri Lanka på grunn av dette arbeidet. Hun måtte rømme fra landet i perioder og fikk i tillegg en rekke av sine vitenskapelige arbeider ødelagt. Jeg har benyttet en rekke av hennes artikler, og har i tillegg fått tilgang til en del «tapt» materiale gjennom samtaler og intervjuer med henne i Colombo våren 2000.

Professor Gunapala Dharmasiri ved Institute of Sociology ved University of Peradeniya i Kandy har også vært tungt involvert i reintroduksjonen av nonneordenen, og han var min hovedinformant under mine opphold i og rundt Kandy. Jeg har også fått tilgang til artikler og upubliserte avhandlinger av Bhikkhuni Kusuma Devendra: "*The Dasa Sīl Mātāvo of Sri Lanka*" (M.Phil 1986) og "*On The Bhikkhunī Vinaya*" (Ph.D thesis 1998). Sistnevnte er en av frontfigurene i *dasa sīl mātā*-bevegelsen og var med i den første gruppen på ti kvinner som mottok *upasampadā*-ordinasjon (full-/høyere ordinasjon) i Saarnath, Varanasi, i 1996. Jeg har benyttet en rekke arbeider forfattet av singalesere om *saṅghaens* historie på Sri Lanka, deriblant E.W. Adikarams *Early History of Buddhism in Ceylon* (1954/1996) og Gunaratne Panabokkes *History of the Buddhist Sangha in India and Sri Lanka* (1969/1993). Den

²⁷ H. Goonatilake var en av mine hovedinformanter. Hun tok en Ph. D. ved School of Oriental and African Studies, London og arbeidet senere ved universitetet i Kelanyia (fram til 1989). Hun har jobbet flere år med kjønnsproblematikk i FN og på det tidspunktet jeg traff henne var hun stedlig representant for Heinrich Böll-stiftelsen i Kambodsja.

viktigste premissleverandøren for opplysninger om kvinners situasjon og posisjon på Sri Lanka i dag er Centre for Women's Research på Sri Lanka (CENWOR)²⁸. Jeg har benyttet flere av deres hefter også til mer teoretiske feministiske analyser og redegjørelser for kvinnebevegelsen på øya. Litteraturen som tar for seg selve reintroduksjonsdebatten består av enkeltstående artikler, avisutklipp og pamfletter av singalesiske akademikere, nonner og munkar.

Som generell bakgrunns litteratur har jeg benyttet Gombrichs *Precept and Practice* (1971) som gir en utfyllende beskrivelse og analyse av singalesisk landsbybuddhisme. Her imøtegår han påstanden om at buddhismen har blitt så hinduisert og synkretistisk at man vanskelig kan snakke om en buddhisme i streng forstand på Sri Lanka. Gombrich hevder tvert i mot at den formen for landsbybuddhisme man finner utenom de store byene, da spesielt Colombo, i stor grad er tradisjonell buddhisme og at den religiøse praksisen har endret seg bemerkelsesverdig lite på 2500 år.

George D. Bonds *The Buddhist Revival of Sri Lanka: Religious Tradition, Renterpretation and Response* (1988) tar i hovedsak for seg perioden fra 1956²⁹ (Buddha Jayanti-feiringen), en tid preget av stor oppmerksomhet rundt revitalisering av buddhismen. Bond trekker fram fire ulike tilnærminger som hver på sitt vis kom til å prege den religiøse utviklingen i nyere tid: 1) den rasjonelle reformismen som har fått betegnelsen *protestantisk buddhisme*, med Anagārika Dharmapāla³⁰ som frontfigur fra 1885, 2) den konservative neotradisjonalismen som preger *Jayanti*-perioden fra 1947³¹/54, 3) innsiktsmeditasjonsbevegelsen (*vipassanā*) blant lekfolk og 4) Sarvodaya Shramadana-bevegelsen med sitt fokus på sosialt engasjement. De to sistnevnte er reformbevegelser som er aktive i dag. Det er i første rekke den *protestantiske buddhismen* og Sarvodaya-bevegelsen

²⁸ Organisasjonen ble dannet i 1984 og er en NGO (Non-governmental Organisation). Organisasjonen ble innstiftet av akademikere, forskere og aktivister som alle hadde det til felles at de ønsket større likhet mellom kjønnene og et helhetlig fokus på kvinners situasjon i dagens Sri Lanka. De jobber med lobbyvirksomhet, aksjonisme, dokumentasjon, forskning og publisering, i tillegg til skoling og rådgiving av kvinner.

²⁹ Feiringen av Buddhas oppvåkning 2500 år tidligere.

³⁰ Anagārika Dharmapāla het opprinnelig Don David Hevavitharana. Han tok et religiøst navn etter at han avga løfte om å leve som en *brahmacharin* (en som lever etter 8 «løfter») (ibid.: 53).

³¹ Forberedelsene av denne feiringen begynte allerede under frigjøringen fra den engelske okkupasjonen i 1948, 3 år før selve feiringen (ibid.: 76).

som har preget arbeidet med reintroduksjonen av ordinasjon av nonner.

1.5 Teoretisk rammeverk og begrepsavklaringer

I analysen av faktorer som setter rammebetingelser for og som kan påvirke kvinners deltakelse i det religiøse liv, er det viktig å ha klart for seg hva som skiller den religiøse sfære fra den ikke-religiøse. Jeg vil ikke gå inn på alle de problematiske sidene ved et forsøk på en religionsdefinisjon. Det er et fagfelt i seg selv. Clifford Geertz forstår religion som:

A religion is: (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic (1966:4).

Buddhismen, sammen med en del andre ikke-vestlige religioner, faller utenfor mange religionsdefinisjoner (Smith 1990) fordi den i de grunnleggende doktrinene ikke postulerer noen form for guddommelig påvirkning i sin soteriologi (frelsesspørsmålet). Frigjøring fra livskretsløpet (*samsara*) er kun mulig ved eget arbeid gjennom å kultivere sinnet. Geertz religionsdefinisjon favner derimot bredt nok til å være gyldig også for buddhismen. På tross av at, som jeg nevner innledningsvis, det tidvis er problematisk å skille det sekulære og det religiøse på Sri Lanka benytter jeg Geertzs religionsdefinisjon som verktøy for å kategorisere mitt materiale.

Når man i tillegg skal inkorporere et kjønnsperspektiv i studiet av religion, må vi kanskje etablere nye definisjoner? Det er ikke tilstrekkelig kun å studere den normative buddhismen og dens institusjoner for fange opp de singalesiske kvinnelige religiøse spesialistenes tilværelse. Kvinnene som ville bli en del av klosterfellesskapet på Buddhas tid møtte motbør på samme måte som dagens singalesiske legnonner og ordinerte nonner gjør det. Kvinnenes erfaring som lærde er dermed noe anderledes enn menns. Ursula King mener vi må stille oss enkelte tilleggsspørsmål i studiet av kvinner og religion:

..do we accept 'religion' as it has been historically and culturally evolved, as primarily a 'cumulative tradition', or is 'religion' rather understood as something experiential and personal, especially in relation to the personal experience of women and the different forms in which that experience finds its historical and contemporary expression? (King 1995: 3).

Videre mener King vi må velge om vi skal se på religion som:

.. its institutional structures and historical-cultural embodiments which would require the investigation of

gender-specific issues in very particular ways,

eller:

... we can adopt in our research a much more openended, heuristic concept which enables us to investigate and explain particular activities of women (both past and present) as distinct from those of men (ibid.: 4).

I hvilken grad har kvinners religiøse opplevelser og aktiviteter vært meningsfulle selv om de ikke gis anerkjennelse i dominerende religiøse institusjoner? Har den samfunnsmessige og kulturelle utviklingen vi ser i dagens Sri Lanka og globalt påvirket rammebetingelsene for buddhistiske kvinner? I så fall, hvordan har disse rammebetingelsene blitt endret, hvem er aktørene som initierer endring og hva er deres strategi? Kun gjennom et aktørorientert perspektiv er det mulig å analysere endring på mikronivå. Fram til de siste tiårene har nesten all forskning på buddhismen konsentrert seg om tekstene og normativ buddhisme og kun i liten grad religiøs praksis, og blant studier som også omfatter religiøs praksis faller kvinners perspektiver og aktiviteter utenfor. Både singalesiske leknonner og nonner lever en klostertilværelse, men uten den anerkjennelse, status og legitimitet som munkene har. De ordinerte nonnene ser selv på sin klostertilværelse som legitim og i tråd med tradisjonen. Jeg vil ikke innta noen essensialistisk posisjon, men et bærende teoretisk perspektiv i min oppgave blir det å se på de singalesiske nonnenes motivasjon, erfaring og opplevelse som meningsfull og legitim på tross av at munkevesenet ikke anerkjenner dem. Ursula King peker på at det i dagens forskning er utbredt bevissthet om den sosiale, kulturelle og historiske konstruksjonen av begrepet kjønn. Hun tar til orde for at begrepet religion bør romme den samme bevisstheten (King 1995: 4).

Feministiske perspektiver kan med andre ord også brukes på selve forutsetningen for forskning og er dermed med på å påvirke selve basisen for erkjennelse og forståelse. Teorien som verktøy blir i seg selv sett på som «kjønnet». Henrietta L. Moore deler denne formen for feministisk tilnærming i to hovedperspektiver: 1) kjønn som symbolsk konstruksjon og 2) kjønn som relasjonell sosial kategori. Hun påpeker også at disse perspektivene ikke er gjensidig utelukkende (Moore 1988/1997: 13). I studiet av reintroduksjonen av nonneordenen på Sri Lanka vil kjønn som symbolsk konstruksjon gi seg uttrykk i den skriftlige normative religionen, mens nonnenes kjønn som relasjonell sosial kategori preger forholdet til legfolk og

munkevesenet.

Sherry B. Ortner ser på kjønn som en symbolsk konstruksjon som i tillegg har universelle trekk. Det som i hennes øyne er universelt er at kvinner verden over har lavere status enn menn. Dette ser hun i neste omgang på som et resultat av at kvinner har blitt representert og blir representert ved symboler og symbolsystemer som kulturelt nedvurderer dem. Hun ser kvinners assosiasjon med «natur» som den viktigste symbolske representasjonen i denne sammenhengen. Kvinner blir identifisert med materie, en legemliggjøring av materien (Ortner 1974: 72), og i en buddhistisk kontekst ser vi at kvinner gjerne knyttes til *sarīsāra* som buddhismen ser på som en hindring for åndelig utvikling.

Flere marxistiske antropologer har kritisert denne formen for symbolsk tilnærming til kjønn. En av dem er Eleanor Leacock (Moore 1988/1997)³². Hun ser på kjønnsproblematikken i form av sosiale roller. Kjønn er relasjonell som kategori og må i tillegg sees i et historisk perspektiv med fokus på de materielle betingelsene, hevder hun. Med materielle betingelser mener hun i første rekke produksjonsforhold og eierskap til produksjonsmidlene. Hun kritiserer med andre ord den symbolske tilnærmingen for å være ahistorisk, i tillegg til at hun er skeptisk til en søken etter universelle årsaker til kvinners lave status. Leacock er spesielt kritisk til årsakssammenhenger som er knyttet opp mot biologiske forklaringer; som kvinnens reproduksjon som årsak til kvinneundertrykking (Moore 1988/1997: 31). Jeg vil i min analyse av debatten om reintroduksjonen av ordinasjon for kvinner også fokusere på materielle forhold som begrenser og gir dagens singalesiske kvinner nye muligheter. For å gi et så representativt bilde som mulig av kvinners posisjon i buddhismen både i en historisk og en kontemporær kontekst har jeg valgt også å si noe om faktorer som ligger utenfor religionens domene. Det at man i buddhistiske kulturer, på tross av at den buddhistiske Kanon på mange vis åpner opp for likestilling og likeverd mellom kjønnene, likefullt ser at kvinner diskrimineres i mange sammenhenger, tyder på at man i tillegg bør trekke flere årsakssammenhenger inn i analysen. Jeg vil forsøke å peke ut noen kjerneområder i den politiskøkonomiske og samfunnsmessige sfære som kan tenkes å virke inn på de ulike

³² Henrietta L. Moore 1988/1997: 31-33.

holdningene som kommer til syne i debatten. Muligheter til utdanning, jobb og eiendomsrett er eksempler på enkelte slike faktorer.

Feministisk forskning kan ha flere siktemål. Den kan være rent deskriptiv og ønske å beskrive kvinners religiøse liv og dermed fylle ut tomrommene i beskrivelsen av menneskers religiøsitet. Dette gir nøyaktighet, pålitelighet og representativitet i forskningsarbeidet. Ved også å inkludere kvinners holdninger og handlinger får man et riktigere og mer komplekst bilde av menneskehetens religiøse virkelighet. Rita M. Gross (1993) har satt seg fore å «skape en buddhistisk historie som er både *nøyaktig* og *anvendbar*» (ibid.: 4). En del av den buddhistiske feministlitteraturen har i tillegg til et rent deskriptivt formål også et normativt siktemål: Å konstruere en ny buddhisme hvor kvinner er innlemmet som fullverdige medlemmer av det religiøse samfunn (Goonatilake 1996, Gross 1993). Det er i hovedsak to grunner til at jeg er skeptisk til dette prosjektet. For det første anser jeg det som uforenlig med det akademiske prosjekt å skulle reformere en verdensreligion. Det får være et prosjekt for de religiøse utøvere på den religiøse arena. Påvirkning skjer og dette er legitimt, men som et mer indirekte resultat av forskning, ikke som direkte inngripen. En feministisk omdefinering av en verdensreligion bryter, slik jeg ser det, med religionshistoriske forskningsidealer. Den andre innvendingen jeg har til dette normative rekonstruksjonsprosjektet er av mer spesifikk art. Talskvinnene for prosjektet for gjeninnføring av nonneordenen er alle godt skolerte akademikere. De fleste av dem har bakgrunn både fra statlige og buddhistiske universiteter. Mange av dem er i tillegg vestlige, hvite middelklassekvinner. Det kan diskuteres hvorvidt deres perspektiver har noen videre klangbunn hos kvinner vokst opp i buddhistiske land i Sør.

Mitt akademiske siktemål er ikke utelukkende deskriptivt. I min analyse vil jeg innta en mellomstilling mellom den «symbolske» og den «sosialt relasjonelle» posisjonen. Årsaken til denne kombinasjonen er at buddhismen spiller en rolle som premissleverandør og legitimering av normer og verdier i det singalesiske samfunn, derfor er en symbolsk tilnærming viktig. På den andre siden er det som tidligere nevnt ikke tilstrekkelig ensidig å fokusere på buddhismens symbolsystem for å kunne si noe om holdninger til singalesiske nonner. Det er også nødvendig å se på sosiale roller skapt og vedlikeholdt av materielle betingelser. Jeg velger å se kvinnene som aktører og medskapere av egen virkelighet, i tillegg

til at kvinnene defineres, begrenses og gis muligheter med basis i materielle så vel som kulturelle eller symbolske forhold. Jeg har også så langt det er mulig latt mine informanter få en egen stemme og jeg forsøker å unngå å legge ensidig vekt på kvinnenes offerrolle. Det finnes et nettverk for gjeninnføring av nonneordenen på Sri Lanka som har lyktes med å etablere seg og gjennomføre ordinasjoner, og dette bærer vitne om at kvinner er med på å forme egen virkelighet på tross av at de blir aktivt motarbeidet fra myndighetenes side og av store deler av den mannlige *sangha*.

Mye av den feministiske forskningen på kvinner i Sør lider under antakelsen om at kvinneundertrykking er universell og at den har de samme årsaker og uttrykk globalt. Feministiske forskere i vesten har ofte talt på alle kvinners vegne uten å legge til grunn verken hva kvinneforkjempere i ulike land i Sør selv ytrer eller framsetter av perspektiver og kampsaker. Når det gjelder feministisk forskning på buddhismen kan man lett få inntrykk av at det foreligger en implisitt nedvurdering av de kvinnene hvis religion man faktisk studerer. Det er ikke uten videre gitt at kvinnefrigjøring har samme meningsinnhold og implikasjoner for kvinner uansett kulturbakgrunn og historisk kontekst.

Det er også slik at mye av den singalesiske kvinneforskningen kritiserer vestlig feminisme. Et panasiatisk forskerkollegium, Asian Values School, tar et oppgjør med «universalismen» som Ortner (1974) tar til orde for. Singalesiske feminister forfekter et «kulturrelativistisk» perspektiv med fokus på det kollektive framfor det individuelle (CENWOR 1998). Deres kritikk av vestlig kvinneforskning dreier seg i hovedsak om ett oppgjør med kolonitiden. De hevder at hovedproblemet med vestlig feminisme og kvinneforskning er at de overser de regionale kulturforskjellene. FNs menneskerettigheter blir forøvrig møtt med den samme typen kritikk.

For å si noe om påvirkningen og forandringen av den singalesiske buddhismen vil jeg benytte meg av Gombrichs (1971/1991) inndeling i *landsbybuddhisme*, *protestantisk buddhisme* og *post-protestantisk buddhisme*. Den nyere historiske bakgrunnen fra slutten av 1800-tallet og framover viser at framveksten av organiseringen av kvinner i klosterliknende omgivelser henger nært sammen med den *protestantiske* buddhismens idealer. Anagārika

Dharmapālas³³ arbeid for en utjevning av det rigide skillet mellom *saṅghaen* og lekfolk har klare paralleller til *dasa sīl māta*-bevegelsen. Som Tessa Bartholomeusz (1994) skriver er leknonnene som regel i kontakt med familien sin og har ikke foretatt det definitive bruddet med leklivet som den normative buddhismen foreskriver for verdensfornektere. En annen fellesnevner er fokuset på deltakelse i samfunnet utenfor klosterveggene gjennom blant annet sosialt arbeid.

I tillegg til Gombrichs og Obeyesekeres (1988) tredelte kategorisering av singalesisk buddhisme er Melford Spiros inndeling av buddhismens orientering et nyttig analytisk perspektiv. Han skiller ut tre nivåer. Disse er *karmisk*, *nibbanisk* og *apotropaisk* buddhisme (Jacobsen 2000: 156-). Den *karmiske* buddhismen er i første rekke preget av en «dennesidig» orientering. Hovedmålet er å avstå fra ting som produserer dårlig *kamma*³⁴ og gjøre mest mulig av det som produserer god *kamma* (*pin*). Målet er et så godt liv som mulig liv her og nå, og i tillegg å sikre seg en god gjenfødelse. Den *nibbansk*-orienterte buddhismen er derimot rettet mot buddhismens egentlige og endelige mål: frigjøring fra livskretsløpet (*samsāra*) ved utsløkning (*nirodha*) av begjæret (*taṇha*), og endelig *nibbāna*. *Apotropaisk* buddhisme rommer trekk ved den religiøse praksisen som er rettet mot det Jacobsen kaller «ondtavgjøring». Dette er et aspekt flesteparten av singalesiske buddhister er opptatt av. Det kan gjelde alt fra utdrivelse av ånder (*pretaer*) før innflytting i nytt hus, forebygging og kurering av sykdom og mottiltak mot ulike typer magi (Gombrich 1988: 20). Den *apotropaiske* orienteringen er imidlertid, som Jacobsen også peker på, nært beslektet med den *karmiske* buddhismen³⁵, og jeg vil ikke skille denne ut som en egen orientering, men nøye meg med å benytte de to førstnevnte kategoriene.

1.6 Forskningsmetode og innsamling av data

I tillegg til å benytte sekundærlitteratur om den historiske utviklinga av *bhikkhunī saṅgha* til den forsvant på Sri Lanka på 1000-tallet er oppgaven basert på data fra eget feltarbeid fra

³³ Den protestantiske buddhismens opphavsmann. Nærmere beskrevet i kap.2.

³⁴ *Karma* (skt) som betyr 'handling' blir ofte feilaktig framstilt som resultat av handlinger, men skal forstås som «sunne» og «usunne» intensjoner (*kusala-* og *akusala-cetanā*) og deres sameksisterende mentale faktorer som forårsaker gjenfødelse og som former skjebner (Nyantiloka 1952/1997: 91).

³⁵ Jacobsen 2000: 156 -.

våren 2000. Feltarbeidet startet i Lumbini i Nepal³⁶ 1. - 7. februar der jeg deltok på Sakhyadhītas 6. internasjonale kvinnekonferanse for buddhister. Oppholdet på konferansen viste seg å bli avgjørende for feltarbeidet. I tillegg til at konferansen hadde nonnesaken som hovedfokus var det også en ideell arena for å bygge et kontaktnett og for å utføre intervjuer.

Rett etter konferansen reiste jeg videre via Dehli til Colombo, hovedstaden på Sri Lanka. Jeg oppholdt meg til sammen tre måneder i området rundt Colombo og like lang tid i området i og rundt Kandy, på det singalesiske høylandet. Oppholdet på hvert sted var som regel tre uker av gangen, styrt primært av intervjuavtaler. De av informantene mine som deltar på den religiøse arenaen kan grovt sett deles inn i to grupper som representerer Gombrichs inndeling i *protestantisk buddhisme* og tradisjonell *landsbybuddhisme*. Basert på intervjuer med informanter i Lumbini³⁷ fikk jeg inntrykk av at de singalesiske kvinnene som hadde forlatt leklivet i hovedstaden tilhører den *protestantiske* buddhismen, mens kvinnelige «verdensfornektere» utenfor de store byene levde mer i tråd med verdier som preger *landsbybuddhismen*. På denne bakgrunnen valgte jeg å dele feltarbeidet mitt mellom Colombo og Kandy³⁸ slik at begge disse grupper kvinner ble representert i mitt materiale.

Informantene jeg traff i Nepal hadde forberedt meg på at reintroduksjonen av nonneordenen vekker til live sterke følelser i Sri Lanka, men jeg var uforberedt på en så total avvisning som den jeg ble møtt med av munken i ett av de ledende klostrene på øya, Asgiriya. Det at debatten er politisk betent vanskeliggjorde selve intervjuarbeidet. Jeg ble ofte møtt med uvilje når potensielle informanter fikk høre om prosjektet mitt. Og de gangene jeg fikk gjøre et intervju, hendte det at intervjuet tok slutt like brått som det begynte. Jeg måtte trå ekstremt

³⁶ Det å oppholde seg nærmere en uke ved Buddhas fødested var en perfekt ramme rundt starten av feltarbeidet. I tillegg fikk jeg god tid til å bli kjent med enkelte sentrale aktører i arbeidet med å reintrodusere nonneordenen. Jeg hadde også muligheten til å gjøre rekker av intervjuer og rette opp eventuelle uklarheter underveis. I tillegg til det som skulle vise seg å bli mine hovedinformanter traff og intervjuet jeg tre unge singalesiske nonner, David Gellner, Karma Lekshe Tsosmo og ble kjent med Ranjani de Silva, lederen av Sakhyadhīta. Ranjani traff jeg senere igjen ved flere anledninger på Sri Lanka og hun ga meg, i tillegg til intervjuer, en rekke tips om viktige informanter og litteratur.

³⁷ Under intervjuer med Hema Goonatilake og Kusuma Devendra fikk jeg inntrykk av at det i hovedsak var kvinner i og rundt hovedstaden og sør i landet som var villige til å la seg ordinere til nonne, mens det var mindre interesse for det i rurale strøk nord og midt i landet.

³⁸ Jeg valgte Kandy primært fordi det var den regionen som holdt stand lengst for engelske kolonialister og dermed ikke har like lang historie med vestlig påvirkning. I tillegg er landets viktigste klostere situert i Kandy (Gombrich 1988: 202).

varsomt, særlig i intervjuer med munker. Problemene oppsto når de ble kjent med temaet for oppgaven. De som ikke oppfattet temaet i seg selv som støtende reagerte nesten alltid negativt på mine oppfølgingsspørsmål om utdypning av hvorfor de ikke kunne godta en reintroduksjon av nonneordenen. Det var vanskelig for meg å få innpass i klostrene og svært få *bhikkuer* ønsket å uttale seg imot det rådende syn i sin *nikāya*³⁹ eller sin *vihāra*⁴⁰. Først og fremst kom uviljen på grunn av temaet for forskningen min: Reintroduksjonen av *bhikkhunī saṅgha* og dernest av at jeg er en vestlig kvinne.

Jeg var påpasselig med å kle meg respektfullt. Jeg fant det mest hensiktsmessig å velge en nøytral klesdrakt, en *panjabi* som ga meg muligheten til å tildekke håret. Jeg ville bevisst ikke ikle meg *sari* eller kle meg i hvitt som kvinnelig legbuddhist fordi jeg også ville markere at jeg var «utenfor». Jeg hadde også satt meg godt inn i hvordan jeg skulle oppføre meg i en intervjusituasjon med munkene slik at mangelen på korrekt etikette ikke skulle skape problemer. Spørsmålene var godt forberedt og underbygget, og jeg hadde i tillegg lagt ned mye arbeid i å beherske sentrale *pāli*-begrep som var viktige i mine intervjuer. Ett unntak var en av de eldre munkene ved *The Buddhist Library* i Singapore i jula 1999. Han svarte tålmodig og utfyllende på alle mine spørsmål både de gangene jeg traff ham og i brev form senere. I tillegg ga han meg en rekke viktige kontakter blant munkene.

Jeg har i hovedsak gjort intervjuer med *dasa sil matāer*, *bhikkhunīer*, *bhikkhuer*, representanter fra kvinnebevegelsen og enkelte akademikere som har vært sentrale aktører i debatten. Jeg har i tillegg foretatt en rekke sporadiske intervjuer av lekfolk for å få et inntrykk av i hvilken grad debatten har vært et anliggende også for et bredere lag av folket. Denne type sporadiske intervjuer har vært viktig for å avdekke hvorvidt vanlige folk vet at det allerede finnes flere *bhikkhunīer* på Sri Lanka. Intervjuer av alle som ikke var engelskspråklige ble utført ved hjelp av tolk. Informantene ble i stor grad valgt ut etter råd fra nøkkelinformanter, og flesteparten av intervjuene er resultater av én dags samtale. Fire nøkkelinformanter har fulgt meg gjennom hele feltarbeidsperioden, og totalt gjennomførte jeg 37 intervjuer. En del

³⁹ Den singalesiske *saṅghaen* er delt i 3 *nikāyaer*, «grupper» eller «brorskap». Termen ble og blir brukt til å klassifisere *suttaer* (tekster) i den buddhistiske Kanon, men har fått en tilleggsbetydning på Sri Lanka. De tre *nikāyaene* har ulike fortolkninger av Buddhas lære (Gunawardana 1979: 7).

⁴⁰ Et *vihāra* er et kloster for ordinerte nonner (Bartholomeusz 1994).

informasjon er kommet til i etterkant av feltarbeidet gjennom brev og e-post. Selve intervjuarbeidet ble utført ved hjelp av halvstrukturerte og «åpne» intervju spørsmål. Åpne spørsmål gir i større grad informanten rom til å komme med egne synspunkter og kan gi informasjon jeg i forkant av feltarbeidet ikke hadde tenkt å spørre om. I tillegg er det lettere å få en dynamikk i selve intervjusituasjonen når det er rom for at informanten kan behandle enkelte temaer mer inngående.

I tillegg til å ta notater benyttet jeg meg av en minidisc-spiller for lengre samtaler; bruken av denne ga både fordeler og ulemper. En av fordelene var at jeg i etterkant av intervjuet kunne få andre til å høre igjennom opptaket og dermed ha muligheten til å rette opp enkelte av misforståelsene mellom meg, informanten og tolken. En ulempe ved bruk av tekniske hjelpemidler er at man risikerer å ta oppmerksomheten bort fra spørsmålene som stilles. Bruken av båndopptaker kan også virke fremmedgjørende i mer uformelle samtalsituasjoner.

Det var mange problemer i forbindelse med utførelsen av feltarbeidet, og jeg vil nevne noen faktorer som har hatt særlig innvirkning. Det ene er manglende språkkunnskaper koblet med dårlig økonomi. De fleste av intervjuene er utført på engelsk fordi mange av informantene som var deltakere i debatten behersket engelsk. Jeg er imidlertid klar over at språkbarrieren mer eller mindre ubevisst kan ha vært med på å styre utvalg av informanter. I de intervjusituasjonene hvor jeg benyttet tolk er faren til stede for misforståelser. Bruk av tolk legger i tillegg begrensninger på samtalen, og intervjuene blir mer «etter skjema» enn i intervjusituasjonene med engelsktalende informanter. I tillegg oppstod det en rekke misforståelser mellom meg og tolken; enkelte tolker hadde selv en mening om emnet og «mine» spørsmål ble farget av dette. Jeg benyttet i hovedsak, på grunn av dårlig økonomi, uautoriserte tolker. Blant disse var drosjesjåfører, servitøren på en av stamkafeene, en pensjonert museumsdirektør og en pilot for Air Lanka.

Samtlige av de informantene som hadde fulgt og som deltok aktivt i debatten om reintroduksjonen av nonneordenen fra dens spede begynnelse på midten av 80-tallet, hevdet at den var gjenstand for stadig større politisering. Debatten ble ført i mange offentlige medier på midten av 90-tallet da den første anerkjente ordinasjon av nonner i Saarnath ble TV-overført.

Debattene i de trykte mediene foregikk stort sett i singalesisk-språklige aviser, og det var vanskelig for meg å benytte disse avisene som kilder. Jeg har derfor vært avhengig av muntlige oppsummeringer av debatten blant annet av Dr. Hema Goonatilake som både er forsker og aktivist for reintroduksjonen. Goonatilake merket presset fra motstandere av reintroduksjonen på mange vis. Hun har som nevnt fått en rekke av sine vitenskapelige arbeider konfiskert og ødelagt fordi hun gjorde sine synspunkter på gjeninnføringen av *bhikkhuni saṅgha* kjent. I tillegg har hun ved flere anledninger vært kritisk til deler av *bhikkhu saṅgha*⁴¹.

Det var ikke like vanskelig å få singalesiske kvinner i tale, kanskje fordi jeg selv er kvinne. Det var lett å gjøre avtaler både med *dasa sīl mātaer* og *bhikkhunīer*, og jeg ble ofte invitert til å delta i dagens eneste måltid⁴² og ble invitert inn i deres *upāsikārāmaya*⁴³ eller *vihāra*⁴⁴. Mange av kvinnene ville ikke at jeg skulle oppgi navnene deres av frykt for represalier fra munkene og lokalsamfunnet. Både leknonnene og nonnene var avhengig av lokale lekfolk for sitt livsopphold. Jeg har derfor utelatt navn på alle unntatt mine nøkkelinformanter, som allerede er synlige i det offentlige ordskiftet. Når jeg bruker uttalelsene til mine kvinnelige informanter oppgir jeg derfor kun alder, sosial bakgrunn og bosted.

Jeg var på Sri Lanka på et tidspunkt med daglige demonstrasjoner utenfor den norske ambassaden i Colombo, der både dukker av Erik Solheim og det norske flagg ble brent. Jeg var på grunn av aksjonene ikke én gang inne på den norske ambassaden under hele oppholdet. Holdningen til nordmenn blant deler av den singalesiske befolkningen (*saṅghaen* spesielt) var dårlig, og jeg holdt meg derfor unna ambassaden. I mange singalesiske hjem hang et bilde av Solheim som håndhilser på Prembakaran⁴⁵ med et svart kryss over. Jeg ble direkte drapstruet

⁴¹ Dette var ting hun fortalte meg da jeg var på middag hos henne i mai, kort tid før jeg skulle avslutte feltarbeidet.

⁴² De aller fleste forholdt seg til *Vinaya* og inntok kun ett måltid daglig og før kl.12.00. I samtlige klostre jeg besøkte var kvinnene vegetarianere. Jeg lærte meg etterhvert ikke å besøke nonner eller legnonner før etter 12 fordi jeg opplevde det som problematisk at jeg skulle bli servert mat når de hadde såvidt lite mat og kun kunne spise én gang daglig.

⁴³ Et *upāsikārāmaya* er et 'kloster' for *dasa sīl mātaer*, legnonner (Bartholomeusz 1994).

⁴⁴ Et *vihāra* er et kloster for *bhikkhunīer*, fullt ordinerte nonner (Bartholomeusz 1994).

⁴⁵ LTTEs (Tamiltigrenes) ideologiske leder. Singalesere flest oppfatter Norge som alt annet enn nøytrale i

ved én anledning og opplevde mildere trusler en rekke ganger. I én truende situasjon fortalte jeg at jeg slett ikke var fra Norge, men fra Andorra⁴⁶. Mine nøkkelinformanter, samtlige av mine kvinnelige informanter og singalesere jeg ble godt kjent med fikk selvfølgelig vite hvor jeg kom fra, men jeg var forsiktig med å røpe opprinnelsesland når jeg reiste rundt alene på landsbygda.

Jeg har tilstrebet å utføre feltarbeidet mitt med respekt for mine informanter og for den kulturen og religionen jeg studerer. Dette håper jeg gjennomsyrrer hele arbeidet mitt, fra innhenting av informasjon gjennom intervjuer og til min fortolkning av det empiriske materialet. Jeg har forsøkt å bevisstgjøre meg mine egne fordommer og være klar over disse i møte med meninger og holdninger jeg ikke støtter. Jeg har forsøkt ikke å tviholde på forestillinger jeg hadde om hva jeg ville finne under feltarbeidet. Jeg ønsker at mine informanter skal kunne lese den ferdige oppgaven i oversettelse og at de skal kunne kjenne igjen sine egne utsagn og holdninger. Målet har ikke vært at de skal kunne si seg enig i alle mine observasjoner eller analyser, men føle at de er framstilt med respekt.

2 Historisk kontekst

I dette kapitlet ville jeg i utgangspunktet gi en kort presentasjon av den buddhistiske nonneordenens historie. Dette viste seg imidlertid å by på større problemer enn forutsatt da det i det store og hele mangler beskrivelser av nonneordenens historie både i primær- og sekundærlitteraturen. Hovedvekten vil derfor være historien om buddhismens framvekst på Sri Lanka⁴⁷ som oppfattes som relevant for debatten rundt reintroduksjonen av nonneordenen. Jeg vil i hovedsak konsentrere meg om de historiske hendelsene som bevisst benyttes av tilhengere og motstandere av gjeninnføringen av Ordenen.

fredsforhandlingene på grunn av tette bånd og bistand til tamiler fra Sri Lanka. De fleste singalesere jeg snakket med mente Norge burde trekke seg ut av fredsarbeidet fordi de mente Norge hadde tatt side i konflikten.

⁴⁶ Jeg tenkte det var mest hensiktsmessig ikke å være fra noen av de landene som tidligere kolonialiserte øya, men kom der og da ikke på noen «snille» nasjoner. Det fungerte forøvrig godt å være fra Andorra, et land som mange, inkludert meg selv, vet lite om. Problemene oppsto først da jeg ble spurt om hvilket språk jeg snakket.

⁴⁷ Jeg vil omtale Sri Lanka som Ceylon inntil navneskiftet i 1972 fordi landet omtales som Ceylon i primærlitteraturen og det meste av sekundærlitteraturen som omhandler buddhismens tidlige historie på Sri Lanka.

Flere forskere hevder at mangelen på henvisninger til kvinner generelt og nonner spesielt i primærkildene er påfallende (Goonatilake 1997: 12, Bartholomeusz 1994: 3, Horner 1930/1999: xx-xxi⁴⁸). Primærkildene kan derfor ikke gi et pålitelig inntrykk av nonnenes liv og levned. Beskrivelser av nonneordenen på Sri Lanka er fraværende i *Mahāvamsa*, det viktigste av de to store nasjonalepos⁴⁹. I tillegg har størstedelen av sekundærlitteraturen om *saṅghaen* på Sri Lanka utelatt kvinnene i sine framstillinger. Jeg har derfor valgt å gi en kort framstilling av *bhikkhu saṅghas* utvikling på Ceylon fordi en redegjørelse for hovedtrekkene i munkevesenets historie kan bidra til å kaste lys over nonneordenens skjebne og forutsetningene de opererte under. I tillegg blir deler av denne historien brukt aktivt i debatten rundt reintroduksjonen av nonneordenen.

Mangel på kilder er som nevnt ett problem. Et annet er problemet med tidfesting av de ulike historiske hendelsene. Jeg vil ikke gå inn i en diskusjon av denne tidfestingen, men forholde meg til årstall som flertallet av forskerne ser ut til å enes om. Mange av tidsangivelsene er i tillegg omtrentlige i mange kilder.

2.1 Den indiske bakgrunnen

Buddhas ordinasjon av fostermoren Mahāpajāpatī Gotamī i Vesālī utgjorde startskuddet for kvinners mulighet til å forlate leglivet (*agārasmā anagāriyam pabbajjā*)⁵⁰ for å vie seg til *dhamma* (læren). Dermed var forutsetningene til stede for etableringen av *bhikkhunī saṅgha*

⁴⁸ Horner påpeker i tillegg at *pāli* Kanon primært er nedtegnet av munkene og at det er grunn til å tro at de har endret og utelatt en del av Buddhas budskap underveis (op.cit).

⁴⁹ *Mahāvamsa* og *Dīpavamsa* er de to store nasjonalepos som beskriver buddhismens tidligste historie på Sri Lanka. *Mahāvamsa* regnes av de fleste forskere som den nyeste av fortellingene (sannsynligvis nedtegnet på 600-tallet e.v.t. (i følge Rahula 1956/1993:xxii ble den første delen nedtegnet allerede på 400-tallet e.v.t.) og er den flittigst brukte kilden i historiske redegjørelser om den tidlige buddhismen på Sri Lanka. Det er konsensus blant singalesiske forskere om at krøniken har historisk autentisitet (Adikaram 1946/1994: 49, Panabokke 1994: xv, Goonatilake 1997: 11). Blant vestlige forskere er det derimot større uenighet om hvorvidt dette nasjonaleposet kan benyttes som historisk kilde (R.O.Franke i W.Geiger 1912/1986: viii). Dette nasjonaleposet brukes flittig for å underbygge påstanden om at Sri Lanka er den opprinnelige buddhismens bevarer og beskytter og epøset «utgjør den grunnleggende basis i singalesisk buddhistisk nasjonalistisk ideologi...» (Hollup og Stokke 1997: 16). *Dīpavamsa* er sannsynligvis nedtegnet allerede på 300-tallet e.v.t. (Goonatilake 1997: 12, Rahula 1956/1993: xxi). Det er den eneste av primærkildene som beskriver nonneordenens framvekst og utbredelse, i tillegg til at den gir detaljerte beskrivelser av nonners religiøse rolle på Sri Lanka. Flere forskere hevder denne nasjonalkrøniken er forfattet av kvinner (Goonatilake 1997, Devendra 1999), men det er det ikke bred enighet om.

⁵⁰ Setningen "Going forth from home to the homeless life of a monk" vil si å bryte alle familiære forbindelser og sosiale forpliktelser for å vie seg til nonne-/munkelivet med sikte på frigjøring. Uttrykket har imidlertid kommet til å bli brukt for initiering som novise *sāmaṇera/sāmaṇeri* (Nyantiloka 1952/1997: 134).

rundt år 450 f.v.t.⁵¹ (Horner 1930/1999: 98). Dette er den hyppigst refererte varianten av historien og den vi finner referert i *Vinaya* (op.cit). Det er imidlertid en god del usikkerhet knyttet til etableringen av nonneordenen. Enkelte hevder at Mahāpajāpati først ble innviet i Ordenen etter at hun ble enke. Det er også mulig at det var Yasodharā (muligens Buddhas tidligere kone) som åpnet Ordenen for kvinner (Horner 1930/1999: 102).

Den første nonneordenen i India ble imidlertid opprettet av Mahāvīra, grunnleggeren av Jain-religionen. Mahāvīra organiserte sine tilhengere i fire Ordner: munker, nonner, lekmenn og lekkvinner. Disse ordenene var videre organisert i to «skoler»: *Digambaras* og *Śvetāmbaras*. Førstnevnte åpnet ikke for kvinnelige medlemmer fordi de anså kvinner som uskikket til å oppnå «frigjøring». Sistvente besto derimot av dobbelt så mange kvinner som menn⁵² (Horner 1930/1999: 101). Innenfor brahmanismen, forløperen til hinduismen og den rådende religiøse retningen på Buddhas tid, hadde kvinner derimot ingen egen orden. I motsetning til i buddhismen la brahmanismen størst vekt på ritualer. Utføringen av disse ritualene var nøye regulert for å sikre suksess i dette liv og i det hinsidige, og det var kun menn som kunne utføre disse (Horner 1930/1999: 101).

2.2 Tidlige holdninger til kvinner i buddhismen

På Buddhas tid var kvinnenens posisjon, i følge Horner, på enkelte områder ganske sterk. Horner kan blant annet fortelle at når tekstene omtaler *foreldre* er kvinnen nevnt først, og hun ser det som sannsynlig at dette er rudimenter fra tidlige samfunn hvor morsrollen var ekstremt viktig (Horner 1930/1999: 6). Det ser derimot ikke ut til at kvinner hadde vesentlig frihet utover rollen som hustru og mor. Buddhismen tilbød «frigjøring» (*vimutti*) for alle og forvaltet et syn på kvinnen som menneske som ikke ble «begrenset» av det feminine (Horner 1930/1999: xiv). Et utdrag fra *Samyutta Nikāya* (iii.,2§6)⁵³ hvor Kong Pasēnadis Dronning Malikā føder en datter bærer vitnesbyrd om dette. Kongen er svært lite fornøyd med ikke å få en sønn, og han beklager sin nød til Buddha. Buddha derimot, overrasker kongen med å si:

A woman-child, O Lord of men, may prove

⁵¹Tallfesting av hendelser i buddhismens tidlige periode i India har blitt gjenstand for stor debatt (Geiger 1912/1986, de Jong 1997).

⁵² 30.000 kvinner og 14.000 menn.

⁵³ Horner 1982 : 9.

Even a better offspring than a male.
 For she may grow up wise and virtuous,
 Her husband's mother rev'rencing, true wife.
 The child she may bear may do great deeds,
 And rule great realms, yea such a son
 Of noble wife becomes his country's guide.

Horner påpeker at man ikke finner liknende uttalelser andre steder i den buddhistiske Kanon. Det at denne teksten har passert munkenes sensur under nedtegningen mener Horner er et tegn på at utsagnet er autentisk (Horner 1930/1999: 20).

I *Samyutta Nikāya* er holdningen til kvinner preget av *soteriologisk inklusivitet*. Kvinner ble ansett for å ha like muligheter som menn til å nå *nibbāna*, mens det i *Anguttara Nikāya* er en rekke eksempler på *asketisk misogony*. Kvinnen blir framstilt som «maras⁵⁴ felle», og munkene blir oppfordret til å holde seg unna kvinner (Bartholomeusz 1994: 4).

Det var imidlertid ikke problemfritt for Mahāpajāpatī Gotamī å få Buddhas velsignelse. Jain-religionen var som nevnt den eneste tradisjonen som hadde åpnet for muligheten til at kvinner kunne forlate leklivet, og kvinnelige «geistlige» utgjorde dermed et klart mindretall blant religiøse spesialister på Buddhas tid (Horner 1930/1999: 98). Buddhas fostermor Mahāpajāpatī oppsøkte Buddha i Nigrodha-parken sammen med et følge bestående av 71 kvinner (Wijayaratna 1990: 159). Der spurte hun Buddha tre ganger om å bli ordinert, men svaret var alle tre gangene:

Enough O Gotamī, let it not please thee that women should be allowed to do so (op.cit. *CV.*, x.,I, I.).

Buddha reiste senere videre til Vesāli, men hans fostermor ville ikke gi seg. Hans følgesvenn Ānanda bestemte seg for å tale kvinnesaken overfor Buddha. Etter å ha blitt forespurt av Ānanda tre ganger, gikk Buddha omsider med på å ordinere sin fostermor med følge, men det ble stilt visse betingelser. Disse betingelsene er nedfelt i de åtte *garudhammāer*⁵⁵, regler som

⁵⁴ Buddhas frister og motstykke. Det er en rekke historier om Māras forsøk på å avlede Buddha fra den rette vei i *Samyutta Nikāya* (Bowker 1997: 616).

⁵⁵ De åtte *garudhammāer* er: 1) nonner skal vise underdanighet overfor en munk og en novise, 2) regntidstilbaketrekingen (*vassa/vas*) skal tilbringes sammen med en munk/novise, 3) nonner skal motta veiledning fra munkene om når *uposatha* skal holdes og munken skal lede denne seremonien hver fjortende dag, 4) etter regntidstilbaketrekingen skal nonner bekjenne eventuelle brudd på reglene (i *Vinaya*) for begge

ligger til grunn for enhver ordinasjon av kvinner (Horner 1930/1999: 104). Jeg kommer tilbake til disse reglene i presentasjonen av *Vinaya*.

Det er lite skriftlig materiale som tyder på at det på Buddhas tid ble misjonert i særlig grad for å få kvinner til å forlate leglivet. Buddha holdt så vidt vi vet heller ingen seremonier beregnet spesielt på kvinner (Horner 1930/1999: 212). Det kan dermed se ut til at det anselige antall kvinner som etter hvert forlot leklivet gjorde dette på eget initiativ, vel vitende om at det var et hardt liv som ventet. Buddha skal etter opprettelsen av nonneordenen ha sagt til sin følgesvenn Ānanda:

If, Ānanda, women had not received permission to go out from the household life and enter the homeless state, under the doctrine and discipline proclaimed by the Tathāgata, then would the pure religion, Ānanda, have lasted long, the good law would have stood fast for a thousand years. But since, Ānanda, women have now received that permission the pure religion, Ānanda, will not last so long, the good law will now stand fast for only five hundred years (Gross 1993: 32).

Dette blir av mange sett på som et tegn på at Buddha ikke hadde full tillit til kvinner som religiøse spesialister. Mye tyder imidlertid på at lekkvinnens status var høy på Buddhas tid. Årsaken er i følge Nancy Falk (1989) at man forsøkte å forene buddhistiske normer og verdier med den allerede eksisterende brahmanistiske *Dharma* med sin store vekt på kvinnen som en som gir liv. Den beste måten å oppfylle *Dharma* på var ved å bli og å være mødre (Ramsack og Sievers 1999: 21).

Det skulle ikke ta mange år før nonnene utgjorde en betydelig andel av den buddhistiske *saṅgha*. Jeg har ikke kunnet finne noen tallfesting i de historiske kildene, men i *Dīpavaṃsa* står det anført at det i årene 161-137 f.v.t. ble ordinert rundt 20.000 kvinner på

saṅghaer (*bhikkhū/bhikkunī*), 5) en nonne som er funnet skyldig i brudd på reglene må disiplineres av begge *saṅghaer*, 6) når en kvinne har trent som novise i to år (i seks regler) skal hun be om lov til å få *upasampadā*-ordinasjon fra begge *saṅghaer*, 7) en nonne må aldri skjelle ut eller oppføre seg dårlig overfor en munk, 8) det er forbudt for nonner offisielt å veilede og gi råd til munker, mens det motsatte ikke er forbudt (Horner 1930/1999: 119-120).

Ceylon (Goonatilake 1997: 14). Kvinnelige noviser (*sāmanerī*) måtte få godkjennelse og motta høyere ordinasjon fra en todelt *saṅgha* (det vil si fra både *bhikkhu-* og *bhikkhunī saṅgha*). For de første nonner og munkere var det imidlertid ingen krav om å avgi verken fattigdoms-, sølibat- eller lydighetsløfte, selv om disse idealene i stor grad var grunnleggende, slik de er oppsummert i de ti «rettesnorer»⁵⁶ (Horner 1930/1999: 214).

2.3 *Bhikkhunī Vinaya* blir til

Klosterreglene *Vinaya*, kom til etter hvert som problemer oppstod i den tidlige klosterordenen (trolig rundt 350 e.v.t.)⁵⁷, først for munkene, siden for nonnene. *Vinaya* er i prinsippet den samme for alle buddhistiske retninger, selv om det finnes sju⁵⁸ ulike *Pāṭimokkhaer*⁵⁹ med en viss variasjon i antall regler. Theravāda har 311 slike regler for nonner, og 227 for munkere. Dharmagupta⁶⁰ har 348 regler for nonner og 250 for munkere.

Den buddhistiske kanon (*Tipiṭaka*)⁶¹ deles inn i tre tekstgrupper: *Sūttapiṭaka*, *Abhidhammapiṭaka* og *Vinayapiṭaka*. Den siste gruppen omhandler klosterreglene og kan grovt sett deles inn i tre hoveddeler: *Sūttavibhaṅgha*, *Khandhaka* (skt. *Skandhaka*) og appendikser. Charles S. Prebish deler de kanoniske tekstene inn slik:

- I. Paracanonical Vinaya literature
 - A. Pāṭimokkha (skt. Prātimokṣa)
 - B. Kammavācanā (Skt. Karmavācanā)
 - II. Canonical Vinaya literature
 - A. Sūttavibhaṅgha (skt. Sūtravibhaṅgha)
 - B. Khandhaka (skt. Skandhaka)
 - C. Appendices
- (1974/1996: 10)

⁵⁶ De ti rettesnorer omhandler å avstå fra å: 1) ta liv, 2) stjele, 3) ha utuktig adferd, 4) lyve, 5) drikke (alkohol), 6) spise utenom tillatte tidspunkter, 7) danse og synges, 8) pynte seg, 9) sitte høyt og komfortabelt, 10) motta gull og sølv (verdier av alle slag) (Piyadassi 1963/1983: 13-14).

⁵⁷ Gjengivelser av konsilet i Vesāli er de første referansene til *Vinayapiṭaka* i den 12. *khandhaka* i *Cullavagga* (Dutt 1924/1996: 11).

⁵⁸ Det finnes sju fullt utviklede *Vinayaer*. De sju er: mahāsāṃghika-, therāvāda-, mahīsāsaka-, dharmagupta-, sarvāstivāda- og mūlasarvāstivāda (Prebish 1974/1996: 28).

⁵⁹ Teksten inneholder klosterreglene for munkere og nonner. Teksten resiteres på *uposatha*, og eventuelle regelbrudd skal bekjennes (Bowker 1997: 761).

⁶⁰ Dharmagupta er den rådende skolen blant annet i Kina, Korea og Taiwan. Det er denne ordinasjonsrekka som nå gjeninnføres på Sri Lanka (Goonatilake 1997: 33).

⁶¹ Direkte oversatt betyr termen «tre kurver» (Trainor 2001/2004: 176).

Det finnes som nevnt syv ulike typer *Pāṭimokkha*-regler i *Vinaya*-tekstene. Én for *bhikkuer*, én for *bhikkhunīer*, én for *sikkhamānāer* (midlertidig nonne)⁶², én for *sāmanera* (mannlig novise), én for *sāmanerī* (kvinnelig novise) og til slutt én for *upāsakaer* og *upāsikāer* (henholdsvis mannlige og kvinnelige «fromme» lekfolk).

Pāṭimokkha er samlet i *Suttavibhanga* og står sentralt i bekjennelsesseremonien som utføres hver fjortende dag (*Uposatha*) ved full- og nymåne (*anvaddahamāsam*). *Pāṭimokkha* er en innholdsfortegnelse over regelbrudd gruppert etter alvorligheten i bruddet. Det er åtte ulike grupper for *bhikkuer*⁶³ og sju ulike grupper for *bhikkhunīer*⁶⁴ hvorav fem er felles. *Uposatha*-seremonien foregår i korte trekk ved at reglene resiteres, og hvis forsamlingen tier tas det som et tegn på at alle er «rene», det vil si at ingen har brutt reglene (Prebish 1974/1996: 11-17). Denne «renheten» er ifølge *Vinaya* avgjørende for at ordinasjonsrekken kan betraktes som ubrutt. Ordinasjonsrekken blir også ansett for å være brutt hvis *Uposatha* ikke utføres⁶⁵ (Panabokke 169/1993: 26).

Reglene er organisert etter alvorligheten av regelbrudd. Første gruppe er *pārājikadhamma* (Skt. *pārājikadharmā*)⁶⁶ 'nederlagene'; overtredelse av disse reglene fører til at man må forlate klosterlivet. Det er fire slike regelbrudd for *bhikkhuer* og åtte for *bhikkhunīer*. Felles for *bhikkhuer* og *bhikkhunīer* er ikke å: 1) ha samleie, 2) stjele, 3) ta liv (av et menneske), 4) hevde å ha eller demonstrere «overnaturlige» evner man ikke har. De fire tilleggsreglene for *bhikkhunīer* er ikke å: 5) ha fysisk kontakt med en mann som begjærer en, 6) arrangere et møte med en mann med amorøse intensjoner, 7) skjule en *pārājika* begått av en annen *bhikkhunī*, 8) adlyde en *bhikkhu* som har blitt forvist fra *saṅghaen* (Prebish 1974/1996: 11).

Den neste gruppen er *saṃghādisesadhamma* (Skt. *saṅghāvaśeṣadharmā*) de

⁶² Termen brukes om en «midlertidig nonne» eller «nonne» på prøvetid som har fått novise- (*samanerī*)ordinasjon (*pabbajjā*) (Prebish 1974/1996: 10).

⁶³ I *Bhikkhu Pāṭimokkha*.

⁶⁴ I *Bhikkhunī Pāṭimokkha*.

⁶⁵ Mange klostre på Sri Lanka utfører i dag ikke *uposatha* i henhold til reglene. Dette gjelder primært for *bhikkhuer*, men også enkelte *bhikkhunīer*. Dette ble fortalt meg under et intervju med Kusuma Devendra i februar 2000 og senere av prof. Dharmasiri under et besøk ved Universitetet i Peradeniya i mars samme år.

⁶⁶ Disse termene er oversatt av Ute Hüsken (professor ved IKOS) fra sanskrit til *pāli* november 2008 (Prebish 1974/1996).

'gjenblivende', brudd som krever formelt møte i *saṅghaen* for å avgjøre passende straffetiltak. Dette innebærer ofte suspensjon og en periode med degradering til *samanerī/samana* avhengig av hvor lenge vedkommende har fortiet bruddet. Forsøk på å skape splittelse i *saṅghaen* er et regelbrudd i denne kategorien, i tillegg til seksuell praksis som ikke innebærer samleie (ibid.: 11-12).

Den tredje kategorien *nissaggiyapācittiyadhamma* (Skt. *nihsargikapāyantikadharmā*) omhandler munkers samvær med nonner. Disse reglene har som oppgave å bevare *saṅghaens* rykte blant lekfolk. Den fjerde kategorien *pācittiyadhamma* (Skt. *pāyantikadharmā*) gir en oversikt over tillatte eiendeler, mens den femte kategorien *sekhiyadhamma* (Skt. *śaikṣadharmā*) gir retningslinjer for korrekt oppførsel (Prebish 1974/1996: 13-14).

Opptak i *saṅghaen* kan gis fra kandidaten er åtte år. Aspiranten får i første omgang «lavere» ordinasjon i ordenen (*pabbajjā*) og blir herved novise (*sāmaṇerī* for kvinner/*sāmaṇera* for menn). Novisene er underlagt ti regler eller rettesnorer. Ved fylte tjue år får de adgang til høyere ordinasjon (*upasampadā*) og blir dermed nonne eller munk (*bhikkhunī/bhikkhu*). Fullt ordinerte nonner og munkere har som nevnt et sett på henholdsvis 311 og 227 regler å forholde seg til. Ved ordinasjon barberes hodet og novisene mottar tiggerbolle og kappe⁶⁷. Høyere ordinasjon for munkere krever tilstedeværelse av ti munkere som har vært ordinert i minst ti år (*thera*). For nonner kreves fem nonner (*therī*) og ti munkere tilstede («dobbel» *saṅgha*, *cattaro parisā*).

Et sentralt element for forkjemperne for reintroduksjonen av nonneordenen har vært å samle, oversette og tildels nytolke *Bhikkhunī Pāṭimokkha*. *Upāya*-doktrinen⁶⁸ står sentralt i fortolkningen av klosterreglene. Buddha underviste ikke alle likt, men tilpasset læren til tilhørerne:

Like gold that is melted, cut and polished so should monks and scholars analyze my words [before] accepting them, - they should not do so out of respect.

Mange av *bhikkhunī*-ene vektlegger bruken av *upāya* først og fremst på deler av læren som

⁶⁷ Kappen og tiggerbollen er sammen med barbert hode de ytre tegnene og symbolet på fullt ordinerte nonner og munkere (Lamotte 1984/1998: 54).

⁶⁸ Det er et viktig buddhistisk hermeneutisk prinsipp om at man skal ta i bruk 'nyttige metoder' («skilfull means») i fortolkningen av de buddhistiske tekstene. Det betyr at man ikke uten videre skal se tekstene som normgivende i seg selv, men at de skal fortolkes (Lopez Jr. 1988/92: 5).

framstår som kvinnefiendtlig, og spesielt i forhold til de åtte *garudhammāne*.

2.4 Den tidlige historien på Sri Lanka

Aśokas sønn Mahinda⁶⁹ var den som offisielt brakte buddhismen fra India til Ceylon og Mihintale rundt midten av det tredje århundre f.v.t. Det er imidlertid ting som tyder på at øya fikk besøk av buddhister også før hans tid:

The reference to Buddha's three visits to the island in the Chronicles is taken by Adhikaram to mean the visits of some Buddhist Elders. Further the queen of king Paṇḍu Vāsadeva is recognised as a Sākya princess. The majority of the Sākyas in Ancient India were Buddhists and this princess undoubtedly was familiar with Buddhism. The legend about this princess further states that the attendants who accompanied her from the mainland were disguised as *pabbajitās* (nuns). These facts show that Buddhism was known in Sri Lanka before Mahinda. The importance of Mahinda's mission lies therefore in the fact that it was with his arrival, after he formed the monastic Order, that Buddhism was fully established in the island (Panabokke 1969/1993: 76).

Med andre ord kan vi anta at Mahinda ikke var den første buddhistiske misjonæren som kom til øya, men at det først etter hans besøk ble en etablert *saṅgha*. Det er imidlertid interessant at både Adhikaram⁷⁰ og Panabokke nevner at de første misjonærene antagelig var kvinner. Det er ting som tyder på at nonneordenen på den tiden sto sterkt i India⁷¹, og at kvinnelige geistlige ble anerkjent som representanter for sin religion også på Ceylon.

Kong Devānampiyatissa (Kong D. Tissa) skal ha spurt Mahinda om når buddhismen kunne anses å være etablert på Ceylon. Til det svarte Mahinda at *saṅgha*en måtte være etablert først (Carrithers 1984/1998: 133). Fra *bhikkhu saṅgha* var etablert på øya mellom år 250 og år 210 f.v.t. skulle det ikke ta mer enn fem år før full ordinasjon for kvinner var mulig. Prinsesse Anūla og en gruppe på 500 kvinner hadde allerede forlatt leglivet, men manglet *upasampadā*-ordinasjon (Goonatilake 1997:14). Før å få høyere ordinasjon og dermed bli en *bhikkhunī*

⁶⁹ Det er uenighet blant forskere om hvorvidt Mahinda var Aśokas sønn eller bror (Panabokke 1969/1993: 71).

⁷⁰ Adikaram mener at man i *Mahāvamsa* finner beskrivelser av buddhistiske 'nonner' og 'munke', men at de ikke omtales som buddhistiske fordi forfatteren (-e) av nasjonaleposet har tatt seg kunstneriske friheter for å gjøre historien mer fengende og lettere å bruke. Adikaram hevder med andre ord at buddhismen var godt etablert før Mahinda ankom Ceylon, men at det først var under Kong D. Tissa at buddhismen ble statsreligion (1946/1994: 47-48).

⁷¹ I følge L.P.N. Perera hadde både *bhikkhunī* og *bhikkhu saṅgha* godt fotfeste i India rundt det tredje århundre f.v.t. Hun nevner at Sukumar Dutt tidligere hevdet at det kun var buddhistiske eremitter som hadde posisjonert seg i India på den tida, men i følge Perera har Dutt senere gått tilbake på dette og anerkjent *saṅgha*ens rolle i buddhismens tidlige fase i India (1993: 14-16).

inviterte hun Kong Aśokas søster Saṅghamittā til landet i det tredje århundre f.v.t. Saṅghamittā hadde, i følge *Dīpavaṃsa*, med seg et følge på ti kvinner. Antallet er det som er foreskrevet i *Vinaya* (klosterreglene) for at ordinasjonen skal være gyldig. Med seg tok hun ikke bare nonneordenen, men også en gren av det hellige Bō-treet som ble plantet i Anurādhapura; dette treet er fremdeles et av de viktigste pilegrimsstedene for buddhister på Sri Lanka ⁷².

Det finnes som nevnt ikke mange skriftlige kilder om de tidligste nonnenes liv på Ceylon. Ett unntak er *Dīpavaṃsa*. Det er imidlertid vanskelig å fastslå nøyaktig når teksten er nedtegnet, men det skjedde antakelig mellom begynnelsen av det fjerde århundre og over i midten av det femte århundre e.v.t. (Geiger 1912/1986: x, Goonatilke 1997: 12). Denne krøniken beskriver i detalj opprettelsen av nonneordenen på Ceylon og hvordan Ordenen utviklet seg og spredte seg til andre asiatiske land. I tillegg inneholder *Dīpavaṃsa* en rekke skriftlige vitnesbyrd om kvinners intellektuelle og spirituelle evner og bragder. Enkelte forskere finner det sannsynlig at denne krøniken er nedskrevet av nonner (op.cit.)⁷³.

Før Saṅghamittā kom til landet levde Prinsesse Anūla og flere andre kvinner en periode i henhold til de 'ti løfter' (*dasa sīlāni*). Kvinnene levde en nonneliknende tilværelse i et kloster bygd spesielt for dem (*upāsikāvihāra*), ikke ulikt hvordan dagens *dasa sīl māṭāc* lever. Etter Saṅghamittās ankomst ble samtlige fullt ordinert, og alle ble visstnok etter kort tid *arahanter*⁷⁴ (Adikaram 1946/1994: 57).

Det er nevnt i *Dīpavaṃsa* at det var *bhikkhunī*ene som først oppnådde *sotapatti*⁷⁵ under Mahindas første seremoni - ikke munkene:

⁷² Anurādhapura var hovedstaden på Ceylon fra det fjerde århundre og fram til slutten av det niende århundre. Etter dette var Poḷonnaruva hovedstad fram til det trettende århundre. Anurādhapura-perioden regnes som den singalesiske og buddhistiske glansperiode og fikk fornyet status etter arkeologiske utgravninger på 1900-tallet (Gombrich 1971: 24-25).

⁷³ Goonatilake karakteriserer *Dīpavaṃsa* som ett av få eksempler på "herstory" som motsatsen til "his(s)tory". Den viktigste nasjonalfortellingen på Sri Lanka er *Mahāvamsa*. I dette nasjonaleposet vektlegges sterkt Sri Lankas rolle som den opprinnelige buddhismens bevarer, men det står imidlertid ingenting om nonneordenens tilblivelse (op.cit).

⁷⁴ Begrepet betyr 'opplyste' og er en betegnelse for det høyeste religiøse idealet innen theravāda-buddhismen og det siste av åtte trinn. Det er fire «noble» individer som hver oppnår to stadier av innsikt: 1) *sotāpanna* "stream-winners", *sakadāgāmi* "once-returner", *anāgāmi* "non-returner", 4) *arahant* "the Noble One" (Nyantiloka 1952/1997).

⁷⁵ Dette er verbformen av det første steget på vei mot oppvåkning *sotāpanna*.

Having listened to the best doctrine, the consort Anula (consort of the king's brother) who was faithful and full of insight, and the five hundred maidens, then established themselves in the fruit of the *sotapatti*; it was the first insight (op.cit).

Det finnes derimot ingen informasjon om nonnens opplysning i *Mahāvamsa* (Goonatilake 1997: 14).

Ifølge *Dīpavamsa* blomstret og spredte *bhikkhunī sāsana* seg raskt og hadde stor suksess (*Dip.* 18. Vv. 11,12). I *Dīpavamsa* omtales flere av de viktigste nonnene i buddhismens tidligste fase på Ceylon. Saṅghamittās ordinasjon spores her tilbake til viktige nonner på Buddhas tid, til Khemā og Uppalavaṇṇā. Begge kvinnene er omtalt som skolerte forelesere i *Vinaya* og er behørig omtalt i *Therīgāthā*. *Dīpavamsa* forteller videre at nonnene i Anurādhapura på den tiden var dyktige lærere i *Vinaya*. Det refereres i tillegg til nonner som kom fra India for å undervise i klosterreglene (Panabokke 1969/1993: 78).

Mahinda etablerte Ceylons første buddhistiske kloster, Mahāvihārā, i Anurādhapura. Anurādhapura skulle komme til å bli senter for buddhismen fram til siste del av det tiende århundre e.v.t. (Panabokke 1969/1993: 77). I løpet av Devānampiyatissas regjeringstid⁷⁶ bredte buddhismen seg til resten av landet, og det ble etablert viktige klostre også i Rohana-kongedømmene i sør. Nettopp Rohana skulle komme til å bli et viktig tilfluktssted for munkene i kommende urolige tider (ibid.: 81).

I det andre århundre f.v.t. skulle øya oppleve en av mange invasjonene fra Sør-India, og munkene i Anurādhapura flyktet til Rohana. Men det er først rundt år 43 f.v.t., under Vattagāmani Abhaya, at det første alvorlige skisma i den singalesiske *saṅghaen* oppsto. Tidlig i hans regjeringstid startet en *brahmin* et opprør i Rohana. Samtidig med dette opprøret kom nok en invasjonshær fra Sør-India. Disse to hendelsene sammenfalt med, eller forårsaket, en kraftig hungersnød i landet. Som en følge av dette forlot munkene det daværende religiøse senteret Anurādhapura, og mange av dem søkte tilflukt i India (ibid.: 84).

Da freden igjen var opprettet kom de fleste av disse munkene tilbake til Anurādhapura og klosteret Mahāvihāra. Men Vattagāmini ville gjerne vise sin takknemlighet overfor de få som hadde blitt igjen i landet for å holde læren ved like. Som takk for innsatsen lot han bygge

⁷⁶ D. Tissa regjerte fra år 247 til år 207 f.v.t. (Adikaram 1946/1994: appendix III).

et nytt kloster til disse munkene; Abhayagiri Vihāra. Munkene som holdt til i Mahāvihāra reagerte kraftig, men til ingen nytte, og uoverenskomsten førte til den første splittelsen av den singalesiske munkeordenen (Panabokke 1969/1993: 84-85).

Abhyagiri Vihāra var på sitt mektigste i årene 334-361 e.v.t. I følge nedtegnelsene til den kinesiske pilegrimen Fa-hsien⁷⁷ bodde det hele fem tusen munkker i Abhyagiri på denne tiden. Til sammenlikning var det kun tre tusen munkker som hadde tilhold i Mahāvihāra. En avgjørende forskjell på disse klostrene var at *bhikkhuene* i Abhyagiri studerte både theravāda- og mahāyāna-doktriner og var lærde i både sanskrit og pali (Panabokke 1969/1993: 114). Røttene til Abhyagiri er viktig for tilhengere av reintroduksjonen av nonneordenen, som jeg skal gå inn på senere. Den siste konflikten, som skulle føre til at nok et brorskap (*nikāya*), Jetavana, ble dannet, oppsto under Mahāsenas styre. Opprettelsen av denne *nikāyaen* sammenfalt med forfølgelse av munkker tilhørende Mahāvihāra Nikāya. Med dette er de tre tidligste grupperingene (*nikāyaene*) av munkeordenen etablert (Panabokke 1969/1993: 92).

Misjonærvirksomheten til Kina i år 422 og 425 e.v.t. hadde i følge Fa-hsien sitt utspring fra Abhyagiri. Nonneordenen ble sannsynligvis videreført fra Ceylon til Kina rundt midten av år 400 e.v.t. Det finnes imidlertid ingen singalesiske kilder som understøtter dette, men man har funnet ulike kinesiske kilder hvor videreføringen av nonneordenen er omtalt, blant annet *Biographies of Buddhist Nuns*⁷⁸ skrevet av munken Pao Chang 577 e.v.t. Chin Chien var i følge denne kilden den første fullt ordinerte kinesiske *bhikkhunī*. I år 429 e.v.t. skal kinesiske nonner ha blitt ordinert i Anurādhapura. I år 433 mottok tre hundre kinesiske nonner *upasampadā* for andre gang under påsyn av ti singalesiske nonner i et tempel i Nanking (dagens Nanjing) (Goonatilake 1997: 21). Det er et sammenfall i tid mellom oppløsningen av Abhyagiri Nikāya og nonneordenens sammenbrudd i år 1017. Ordinasjonsrekken for nonner i theravāda-buddhismen døde med dette ut (op.cit).

Chola-invasjoner (tamilsk invasjon) fra nord satte i perioden 972 til 981 e.v.t. hele *saṅghaen* ut av spill, men det lyktes munkene å hente inn et tilstrekkelig antall fullt ordinerte

⁷⁷ Fa-hsien var en kinesisk «historiker» og oppdagelsesreisende som besøkte Ceylon rundt midten av det femte århundre (Panabokke 1969/1993: 113).

⁷⁸ Anslaug Tho har oversatt deler av Pao Changs nonnebiografier fra kinesisk til engelsk i sin masteroppgave (IKOS, UiO, 2008).

munker for å videreføre ordinasjonslinjen fra Burma under styret til Vijayabāhu I fra år 1059 til 1114. Så fulgte en gullalder for buddhismen på Ceylon og i Sørøst-Asia som varte fram til det 16. århundre. Buddhismen overlevde på tross av at Ceylon i denne perioden var underlagt ulike vestlige koloniherrer: Katolske portugisere (fra 1505-1658) og nederlandske calvinister fra (1658-1796) (Panabokke 1969/1993: 232).

Det er som nevnt et sammenfall mellom når *bhikkhunī* og *bhikkhu saṅgha* skal ha forsvunnet fra Ceylon, og dette skjedde omtrent samtidig med at munkenes ordinasjonsrekke ble reintrodusert fra Burma til Ceylon. Det er et moment som er av stor betydning for debatten rundt reintroduksjonen av nonneordenen. Som nevnt tidligere blir det lagt stor vekt på nonners misjonsvirksomhet fra Ceylon til Kina som man antar var den tidligste spredningen av nonneordenen fra øya til andre nasjoner. Det er fra Kina man i dag henter ordinerte nonner til Sri Lanka for å kunne utføre en legitim *upasampadā*.

Mot slutten av det 16. århundre ble imidlertid munkefellesskapet utsatt for forfølgelse av en Śaivitt-konge og Ordenen av fullt ordinerte munkes forsvant nok en gang. *Bhikkhu saṅgha* ble denne gang, i 1753, reetablert via Thailand. Britisk kolonistyre klarte omsider i 1815 å felle kongedømmet i Kandy, og britene var dermed de første kolonialistene som hadde herredømme over hele øya. Det var imidlertid kun portugiserne som forfulgte buddhister på Ceylon (Harvey 1990: 143). Den samme reetableringa på Ceylon lyktes ikke for nonneordenen, og den har, etter at den døde ut på Ceylon, kun eksistert i mahāyāna-tradisjonen.

3 Mot en ny «verdensfornekterrolle» for kvinner

3.1 Teosofenes inntog på Sri Lanka

Britene ble i 1815 den første kolonimakt med kontroll over hele Sri Lanka. Selv om de i utgangspunktet ikke så på buddhismen som noen trussel, ble de på grunn av uroligheter etter hvert tvunget til å bryte båndet mellom buddhismen og regjeringen i 1850. Den *protestantiske buddhismens* forutsetninger er slik Gombrich og Obeyesekere ser det todelt: Nær kontakt med vesten og framveksten av en singalesisk middelklasse (Gombrich og Obeyesekere 1988: 202-203).

H.S. Olcott og Madame Blavatsky stiftet The Buddhist Theosophical Society i New York i 1880. Denne organisasjonen hadde som utgangspunkt å bidra med en organisert kritikk av samtidig kristendom, og innstifterne mente man måtte søke mot orienten for å finne «sannheten». Organisasjonen har hatt størst innflytelse på et annet felt, nemlig gjennom oversettelsen av buddhistiske tekster til engelsk (Gombrich og Obeyesekere 1988: 204-205). Under britisk styre fikk engelsk en offisiell status og ble etter hvert et språk som større deler av massene behersket, mens *pāli* og *sanskrit* var de religiøse lærdes språk. Oversettelsen av de buddhistiske tekstene resulterte i at det singalesiske folk i større grad på egen hånd kunne tilegne seg de religiøse tekstene, og dermed var ikke *bhikkhuene* de eneste som hadde tilgang til den buddhistiske Kanon (ibid.: 207).

Møtet med The Teosphical Society inspirerte mannen som senere tok navnet Anagārika Dharmapāla⁷⁹ til igangsettelse av en buddhistisk renselsesprosess som Gombrich og Obeyesekere har gitt betegnelsen *protestantisk buddhisme*. Gombrich og Obeyesekere (1988) identifiserer tre typer buddhisme på Sri Lanka: Tradisjonell *landsbybuddhisme*, *protestantisk buddhisme* og samtidig urban buddhisme, eller *postprotestantisk buddhisme*. Den tradisjonelle landsbybuddhismen mener Gombrich er mer eller mindre uforandret siden Buddhas tid (Gombrich: Precept and Practice 1971/1991). Den protestantiske buddhismen har klare islett av kristen protestantisk påvirkning. Dharmapāla etablerte en rekke symboler som blant annet det buddhistiske flagg, en buddhistisk katekisme, bryllupsseremonier og søndagsskoler for buddhister som var ment å være et ledd i en renselsesprosess av buddhismen. I tillegg var den protestantiske buddhismen en viktig faktor i kampen mot britisk kolonialisme fram mot frigjøringa i 1948. Den nåtidige urbane buddhismen er et rent middelklassefenomen der vekten i større grad legges på meditasjon og religionsutøvelsen blir individualisert og privat (Gombrich og Obeyesekere 1988: 216). Den protestantiske buddhismen skulle komme til å ha avgjørende betydning for kvinner på Sri Lanka.

Dharmapāla var opptatt av å ansvarliggjøre lekfolk og å jevne ut den klare distinksjonen mellom lek og lærd, et av de mest karakteristiske trekk ved tradisjonell

⁷⁹ Han levde fra 1864 til 1933 og het opprinnelig Don Hewavitarane (Bartholomeusz 1994: 53).

theravāda-buddhisme. Befolkningsøkning og økt urbanisering er slik Gombrich og Obeyesekere ser det, de viktigste årsakene til denne forandringen av buddhismen på Sri Lanka. Den vestliggjorte middelklasse søkte mot tilpasninger av den tradisjonelle buddhismen som var mer i tråd med deres livsførsel (Gombrich og Obeyesekere 1988: 6-8). Dharmapālas nye ideal for buddhister, *anagārikaen*, hadde et dobbelt siktemål: Det skulle romme en mellomstilling mellom lek og lærd og i tillegg etablere en forbindelse mellom «verdensfornekterrollen» og menneskets engasjement i samfunnet. For i tillegg til å åpne opp for lekfolks mulighet til «frigjøring» (*nibbāna*) gjennom et asketisk og «rent» levesett, skulle man i større grad bry seg om omverdenens lidelse og urett gjennom sosialt arbeid og engasjement. Dette nye idealet skulle komme til å bli et bærende element i bevegelsen for å reintrodusere nonneordenen. Dharmapāla hadde først og fremst appell hos intelligensiaen i landsbyene (primært lærere) og hos entreprenører i byene (Gombrich og Obeyesekere 1988: 211). Den sosiale bakgrunnen til de som var og er positive til gjeninnføringen av nonneordenen er lik bakgrunnen til de som sluttet seg til Dharmapālas «protestantiske reformasjon» av buddhismen.

Dharmapāla ville i tillegg renske buddhismen for elementer av «overtro». Han var skeptisk til den stadig større plass ritualer og guddommer hadde fått i singalesisk buddhisme. Hans kritikk samsvarer godt med den tradisjonelle kritikken rettet mot mahāyāna - tradisjonen fra theravāda - hold (Bartholomeusz 1994: 181). Buddhismen ble for Dharmapāla å betrakte som en filosofi – ikke en religion. Dette var en holdning som appellerte til den framvoksende anglofiserende middelklassen i byene, og det er også der han fikk størst innflytelse (Gombrich og Obeyesekere 1988: 212). Her skiller imidlertid bevegelsen for reintroduksjon av *bhikkhunī saṅgha* og den *protestantiske* buddhismen lag. De som kjemper for reintroduksjon av nonneordenen legger, i motsetning til den protestantiske buddhismen, stor vekt på ritualer⁸⁰.

I 1891 stiftet Dharmapāla Mahā Bodhi Society (MBS) i Bodh Gaya i India. Denne organisasjonen har spilt en viktig rolle for reintroduksjonen av nonneordenen (Gombrich og

⁸⁰ Dette gjelder primært de singalesiske kvinnene som lever som lekninner og som ønsker høyere ordinasjon, i tillegg til kvinner som allerede er ordinerte *bhikkhunīer*. Samtlige av de *dasa sīl māṭṭer* og *bhikkhunīer* jeg intervjuet våren 2000 la stor vekt på ritualer. Andre forskere bekrefter dette (Bartholomeusz 1994, Gombrich og Obeyesekere 1988).

Obeyesekere 1988: 206). Organisasjonens hovedmål var å gjenerobre kontrollen over åstedet for Buddhas oppvåkning, og i tillegg var og er organisasjonen en drivende kraft i buddhismens misjonsvirksomhet rundt om i verden. Mahā Bodhi Society driver sponsorvirksomhet av klostre utenfor Sri Lankas grenser, og er en av de viktigste sponsorer av turer for kvinner som drar til Taiwan og Korea for å motta full nonneordinasjon⁸¹.

3.2 *Dasa Sīl māṭā*-bevegelsen

Det er i følge Gombrich og Obeyesekere (1988: 277) to hovedfaser i «nonnebevegelsens» historie⁸². I den første fasen var Sudharmā⁸³ sentral. Det er hun som etablerte den første organisasjonen for kvinnelige verdensfornekttere i 1905. (1988: 277). Den neste fasen fra 1927 var preget av burmesisk påvirkning, og spesielt av én bestemt nonne, Mā Vicāri. I denne fasen så man framveksten av steder for kontemplasjon og tilbaketrekning for lekkvinner som er kledd i hvitt og muligheten ble åpnet for at enkelte kvinner kunne forlate leklivet for godt, barberer hodet og kle seg i gult.

En ung kristenfødt singalesisk kvinne skulle komme til å ha en avgjørende betydning for reintroduksjonsprosessen på Ceylon, nemlig Catherin de Alwis (1849-1939)⁸⁴, som senere skulle ta navnet Sudharmācārī. Hun mottok *samānerī*-ordinasjon på en reise til Burma i 1903 og etablerte den første organisasjonen for *dasa sīl upāsikāer*⁸⁵ på Ceylon i 1905, Sudharmādhara Samiti i Kandy. Sammen med Mme. Blavatsky åpnet hun et *upāsikārāmaya*⁸⁶, Lady Blake Aramaya, i Kandy i 1907 (Bartholomeusz 1994: 92). Sudharmācārī var imidlertid ikke interessert i å reetablere nonneordenen. Hennes fokus var primært å etablere en

⁸¹ Ranjani de Silva, som var leder av Sakhyadhīta da jeg utførte feltarbeidet mitt, nevnte ofte hvor viktig MBSs økonomiske støtte var for *dasa sīl māṭāer* som ønsket å bli *bhikkhunīer*. Kvinnene ville, i følge Ranjani, ikke ha kunnet gjennomføre ordinasjonsturene uten støtte fra MBS. På MBS sine hjemmesider (www.mahabodhisociety.com, 09.11.08) finner jeg imidlertid ingen referanser til nonneordenen.

⁸² Gombrich og Obeyesekere opererer ikke med synkron klassifisering av de to fasene og i deres tekst er *den burmesiske fasen* angitt som første fase (op.cit).

⁸³ Omtalt som Sudharmācārī av Bartholomeusz 1994.

⁸⁴ Bartholomeusz 1994: 93-111.

⁸⁵ *Dasa sīl māṭā* er betegnelsen på lekkvinner som holder ti løfter på permanent basis. de Alwis ga dette begrepet et nytt innhold. Opprinnelig var en *dasa sīl upāsikā* en lekkvinne som fremdeles bodde hjemme og overholdt ti løfter på helligdager (ibid.: 99). Denne betegnelsen brukes av Bartholomeusz fram til nyere tid, men de fleste andre forskere bruker *Dasa sīl māṭā* om alle kvinner som ikke var og er fullt ordinerte (Goonatilake 1997, Gombrich og Obeyesekere 1988, Tsomo 1996).

⁸⁶ Et *upupāsikārāmaya* er et «kloster» for *dasa sīl upāsikāer* (lekknonner) (op.cit).

institusjon for opplæring og organisering av lekkvinner som ville forlate leklivet. Teosofene og de Alwis hadde felles interesse av utdanning av buddhistiske kvinner, men mens Sudharmācārī var klar over distinksjonen mellom *dasa sīl upāsikāer* og *bhikkhunīer* var teosofenes prosjekt mer omfattende. De ville gjenopprette nonneordenen slik den var på Buddhas tid (ibid.: 94).

Teosofene organiserte, før etableringen av Lady Blake, buddhistiske skoler for utdanning av kvinner både i Kandy og i Colombo⁸⁷ (Bartholomeusz 1994: 50). Første *upāsikārāmaya* ble imidlertid etablert allerede i 1890. Dette «klosteret» var hovedsete for opplæringen av *dasa sīl mātāer* i over tredivet (Goonatilake 1997: 28). Det skulle i ettertid bli etablert en rekke *upāsikārāmayaer* over hele øya. Noen av disse eksisterer i dag og er for de fleste kvinner den eneste muligheten de har til å forlate leklivet for å konsentrere seg om religiøse studier og praksis i klosterliknende omgivelser (ibid: 30). Det er grunn til å tro at etableringen av de tidlige leknonneklostrene var foranledningen til at arbeidet for en reintroduksjon av nonneordenen ble iverksatt, på tross av at dette ikke var Sudharmācārīs intensjon. Gjennom *upāsikārāmayaene* fikk kvinner mulighet til å forlate leglivet. Det som manglet var en legitimering av deres status og et formelt opptak i *saṅgaen*.

Det var stor offentlig interesse for reintroduksjonen av nonneordenen på 1970-tallet. Dette kan ses i forbindelse med at buddhismen igjen ble statsreligion i 1972. President William Gopallava ivret for at Madivala Upāsikārāmaya i Kotte skulle være arnested for krefter som skulle arbeide for at landet igjen fikk en nonneorden.. Med krigen på 80-tallet ble den offisielle holdningen til nonneordenen betraktelig endret og interessen for nonnesaken ble kraftig redusert (Bartholomeusz 1994: 147).

3.3 Kvinne og buddhist på Sri Lanka i dag: Mulige religiøse roller

Blant lekfolk er det langt flere kvinner enn menn som er religiøst aktive på Sri Lanka i dag. Ved templene både på hverdager og helligdager (*poya days*) ser man nesten bare kvinner. Mine informanter kunne i tillegg fortelle at det stort sett er kvinner som hjelper til i templene og sørger for midler til drift, i tillegg til mat. Det er også flest kvinner som bringer offergaver

⁸⁷ Women's Education Society of Ceylon (WES) ble dannet i 1889 og hadde som hovedmål å tilby høyere (buddhistiske) utdanning for singalesiske jenter (op.cit).

og deltar i *dhamma*-leksjoner⁸⁸. Forholdet er naturlig nok et helt annet når det gjelder medlemmer av *saṅghaen*. *Bhikkhunī saṅgha* består foreløpig kun av et fåtall relativt løst organiserte kvinner fordelt på rundt førti klostre⁸⁹, mens *bhikkhu saṅgha* som institusjon har et solid fundament. Munkene har veletablerte bånd både til lekfolk og lokalsamfunn og utgjør i tillegg en betydelig maktfaktor både økonomisk, i samfunnslivet og i politikken. Professor Dharmasiri, professor ved Peradeniya University i Kandy, bekrefter statusforskjellene mellom munkene og ”nonner”:

Women are overall a lot more pious than men, and they outnumber men in numbers of lay followers. ...They are highly respected for their ways of living and their way of getting by on small means. But although they enjoy this form of respect they do not have the same status as the monks (intervju 21. januar 2000).

En mulig grunn til singalesiske kvinnelige «verdensfornektere» har høy anseelse hos mange lekfolk kan være fordi munkene i større grad har fjernet seg fra folket, mens det er lettere for lekfolk å forholde seg til *dasa sīl māṭāer* og *bhikkhunīer* på grunn av deres nøysomme livsførsel, avhengighet av støtte i lokalsamfunnet og mangel på status⁹⁰. Det at mange kvinner i tillegg møter familiens motvilje når de forlater leklivet synes også å inngi respekt (Bartolomeusz 1994: 135, Goonatilake 1996: 31, Gombrich og Obeyesekere 1988: 290). *Dasa sīl māṭā* og *bhikkhunī* er de to mulige rollene for singalesiske kvinner som vil forlate leglivet.

Dasa sīl māṭāer

Det finnes anslagsvis 3-4000 *dasa sīl māṭāer* på Sri Lanka i dag. Fra det første *upāsikārāmaya*⁹¹ ble bygget tidlig på 1900-tallet økte tilstrømningen til disse «klostrene» drastisk en periode. Det fantes i underkant av hundre *upāsikārāmayaer* da jeg gjorde mitt

⁸⁸ Det at kvinner er de mest aktive på den religiøse arena vektla samtlige av mine nøkkelinformanter, Ranjani de Silva, Hema Goonatilke, Kusuma Devendra i tillegg til prof. Dharmasiri. Disse observasjonene sammenfaller med mine data og hva lekfolk selv kunne fortelle.

⁸⁹ Ranjani de Silva fortalte (i intervju 16.02.00) at førti var et omtrentlig antall og at man på grunn av den løse organiseringen ikke har full oversikt. Antall klostre i 2008 har jeg ikke lyktes å få tallfestet.

⁹⁰ Prof. Dharmasiri vektla kvinnelige religiøse spesialisters anerkjennelse og kritikken av munkene under begge intervjuene jeg gjorde med ham (21.januar og 17.mars 2000). I tillegg var kritikken av munkene og anerkjennelsen av leknnonner og fullt ordinerte nonneret gjennomgangstema i samtaler med lekfolk både i Colombo og Kandy.

⁹¹ Jeg besøkte to *upāsikārāmayaer* i Colombo og ett i Kandy på våren 2000.

feltarbeid våren 2000⁹². *Dasa sīl māṭāḥ* holder ti løfter, lever i sølibat, barberer hodet og kler seg i safran- eller okerfarget drakt⁹³ (Goonatilake 1997: 30). I et veletablert *upāsikārāmaya* finnes et «bønnerom», et Bō-tre, en «plenumsal» og en boligdel. Det er imidlertid kun de største og mest etablerte klostrene som har slike fasiliteter. Leknonnene har noen få eiendeler: en seng, en stol, en tiggerbolle, et par klesskift, sandaler og bøker. De er avhengige av at lekfolk skaffer til veie alle materielle eiendeler. Når de ikke mottar mat fra lokalsamfunnet tilbereder de maten selv. Det er sjelden *dasa sīl māṭāḥ* går tiggerrunder⁹⁴ slik som munkene gjør (Goonatilake 1997: 30).

Dasa sīl māṭāḥ lever i en slags mellomposisjon mellom lek og lærd. De lever som sagt i klosterliknende omgivelser, følger ti «regler», og har enten en lekordinasjon (*gīhi-*) eller noviseordinasjon (*pabbajjā-*). De har ofte kontakt med familiene sine, noe som er uvanlig for fullt ordinerte *bhikkhunī*. Som Bartholomeusz påpeker er det sjelden *dasa sīl māṭāḥ* trer ut av rollen som omsorgsperson. Leknonnene defineres som 'mor' og 'hustru' på tross av at de formelt sett har forlatt leklivet (1994: 130). Det som imidlertid er felles for disse to gruppene er at sosialt arbeid i stor grad blir vektlagt. Det samme gjelder ikke for *bhikkhuer*.

Fredsarbeid er et viktig fokus for *dasa sīl māṭāḥ*. De har arrangert en rekke *samadhi-walks* (fredsmarsjer) og hevder at lekfolks rolle er å holde ikke-voldsperspektivet i hevd. Siden de anser seg for å være lekfolk er fredsarbeid dermed også en del av deres engasjement, hevder de. Samtidig er argumentasjonen motsatt når det gjelder universitetsutdanning. Leknonnene som Bartholomeusz intervjuet var skeptiske til å ta høyere utdanning fordi det innebar en for sterk tilknytning til og interesse for det «dennesidige» (Bartholomeusz 1994: 154). En rekke leknonner hevder at høyere utdanning er for lekfolk, mens hovedvekten for nonnene skal være åndelig utvikling. Som en av Bartholomeusz' informanter sier det:

Buddhisms goal is *nibbāna*; not fat bellies, money, a secular education and fancy cars, as many monks

⁹² Tallet ett hundre leknonner er basert på informasjon fra de Silva (intervju 16.02.00). Jeg klarte ikke å oppdrive noen nasjonal oversikt over antall leknonner og baserer meg derfor på Sakhyadhīta som kilde når det gjelder omfang av klostre for kvinner og antall ordinerte nonner og leknonner.

⁹³ Den likner den opprinnelige nonnedrakta, men er i motsetning til den av *ett* stykke tøy (op.cit).

⁹⁴ Bartholomeusz forteller at nonnene som lever i Uttāma Sādhū's kloster i Rattānapitiya, Nuegoda var de eneste nonnene som gikk tiggerrunder (etter mat) da hun gjorde sitt feltarbeid i 1992. Uttāma Sādhū er en selvordinert munk som har gitt en rekke kvinner *upāsampadā*-ordinasjon. Han og nonnene blir sett på med skepsis av de fleste singalesere (1994: 183-184).

are prone to (1994: 153).

Leknonnenes holdning til kjønnsroller og den institusjonaliserte religionen representert ved *bhikkhu saṅgha* er både radikal og konservativ. På den ene siden stiller nonnene seg ofte negative til formell underordning av munkene og kritiserer deres livsførsel. På den andre siden viderefører de det klassiske kjønnsrollemønsteret. Mange av leknønnene har fremdeles kontakt med og omsorgsoppgaver i familien, og de oppfyller ofte omsorgsrollen for munkene ved å tilberede mat for dem. Samtidig anser samfunnet det som lite «kvinnelig» å forlate leklivet (ibid.:154).

Det har skjedd en gradvis forverring av forholdene for *dasa sīl māṭā*er det siste tiåret. De mest synlige av leknønnene finner man på pilegrimsstedene i områdene rundt Anurādhapura på slettelandet i nord og sør i Kataragama. Mange av disse kvinnene er gamle, fysisk og psykisk syke og lever i ekstrem fattigdom (Bartholomeusz 1994: 191-193). Det finnes imidlertid en hel rekke «klostre» for *dasa sīl māṭā*er hvor situasjonen er en annen; her bor unge, friske kvinner som har valgt tilbaketrekning på grunn av en genuin religiøs søken (Bartholomeusz 1994, Goonatilake 1997)⁹⁵.

Buddhismens utvikling på Sri Lanka kan fortone seg som sammensmeltning av flere religioner. Gombrich (1971/1991) gjengir et sitat fra Sir Charles Eliot:

At present there may be said to be three religions in Ceylon; local animism, Hinduism, and Buddhism are all inextricably mixed together (ibid.: 54).

Spesielt på pilegrimssenteret Kataragama finner vi en stor grad av sammenblanding av ulike religiøse praksiser⁹⁶. Her tilber buddhister Kataragama (eller Skandha, Murugan) som den høyeste og viktigste autoritet (Gombrich 1988: 168-169). Denne tilsynelatende synkretismen⁹⁷

⁹⁵ Jeg har ikke kunnet tallfeste hvor mange velfungerende leknonneklostre det finnes på Sri Lanka i dag. Med bakgrunn i undersøkelsen fra Ministry of Buddhist Affairs, Bartholomeusz' (1994) mange beskrivelser og opplysninger jeg har fått fra Goonatilake og de Silva i intervjuer, i tillegg til mine egne observasjoner er det grunn til å tro at det i de fleste klostrene er veldig enkle kår.

⁹⁶ Iselin Frydenlunds hovedoppgave *Kataragama in a time of national crisis: Diversity and exclusion in a sacred place in Sri Lanka*, 2003.

⁹⁷ Gombrich definerer synkretisme som når elementer fra forskjellige (religiøse) kulturer kombineres og smelter sammen til en sammenblanding som ikke anses for å være normal eller akseptabel i noen av de opprinnelige kulturene (Gombrich 1971/1991: 56/57). Jeg synes bruken av begrepet er problematisk, og ønsker å reservere begrepet til de tilfeller hvor klare «lån» fra andre religiøse tradisjoner har smeltet sammen med «modertradisjonen» og at det gjennom denne sammensmeltningen har oppstått noe annet og nytt. Dette andre og nye innebærer en metamorfose av «modertradisjonens» grunnleggende fundament. Et eksempel ville vært om

og «hinduiseringa» har i følge flere av mine informanter igjen igangsatt en søken etter «den rene, opprinnelige buddhismen». Reintroduksjonen av nonneordenen kan sees som et ledd i prosessen for å rens buddhismen for nye synkretistiske elementer.

Ministry of Buddhist Affairs, Sri Lanka, utførte i 1984 en omfattende undersøkelse av *dasa sīl mātaer*. Statssekretær Abhaya Weerakoon var initiativtakeren til undersøkelsen. Han sørget for at det ble etablert en skole for leknønnene i 1987, og i 1988 fremmet han et lovforslag for å samle kvinner som hadde forlatt leklivet. Han ville reetablere nonneordenen. Drivkraften var et ønske om en «renselse» av «verdenfornekterrollen» for kvinner, for dermed å styrke den singalesiske buddhistiske tradisjonen. Mange *dasa sīl mātaer* mente derimot at det var *saṅghaen* som helhet som trengte renselse. Leknonner var (og er) kritiske til munkene og deres beskjeftigelse med politiske saker. Likefullt samarbeider *dasa sīl mātaer* tett med munkene og ser det som sin oppgave å støtte og bistå *bhikkhu saṅgha* (Bartholomeusz 1994: 149).

Ministry of Buddhist Affairs' undersøkelse hadde flere siktemål. Den skulle være et verktøy for å kartlegge levekårene til leknønnene og etablere retningslinjer for å definere rollen som *dasa sīl māta*. Departementet påtok seg denne oppgaven for å imøtegå en del av kritikken de var utsatt for, og for å tilrettelegge for en organisering av kvinnene (op.cit). Spørreskjemaer ble sendt ut til 2500 legnonner, og de fikk inn i alt 1175 svar, hvorav 478 skjemaer var fullstendig utfylt. Denne undersøkelsen gir informasjon om kvinnenes alderssammensetning og sosiale situasjon. Kort oppsummert indikerer undersøkelsen at de fleste av leknønnene har fullført grunnskole. Et overveldende flertall (70%) forlot leklivet før de fylte tredivde år, og de fleste ble «nonner» i tjue-åra. Myten om at *dasa sīl mātaer* er gamle og uten utdanning og at de forlater leklivet for å flykte fra problemer ser ut til å slå sprekker (Goonatilake 1997: 29). En åpenbar mangel med denne undersøkelsen er imidlertid at den ikke har kartlagt den sosiale bakgrunnen til kvinnene. Det ser ut til at klasse spiller en rolle for

hvorvidt en kvinne velger å bli og å forbli en *dasa sīl māṭā* eller en *bhikkhunī*. Dette vil jeg underbygge videre i neste kapittel.

Bhikkhunīer

Det finnes i dag nærmere fem hundre fullt ordinerte *bhikkhunīer*⁹⁸ på Sri Lanka. Dette er en fordobling siden jeg utførte mitt feltarbeid i 2000. Våren 2000 var det ifølge de Silva rundt førti nonneklostre på øya. Jeg har ikke funnet noen tallfesting av antall klostre i dag. Da jeg var på Sri Lanka bodde det som regel tre til fem nonner i klostrene. Klostrene for *bhikkhunīene* var små og enkle i utforming, og *bhikkhunīene* hadde de samme eiendelene som leknonnene⁹⁹.

Det finnes i følge Sakhyadhītas leder, Ranjani de Silva, ingen overordnet instans som koordinerer nonnene. De lever relativt isolert i små enheter, det finnes ingen større klosterenheter, og det eksisterer heller ikke noe råd av nonner som kan behandle doktrinelle problemer, sørge for en enhetlig praksis og ha overoppsyn med ordinasjonsrekkens renhet. Det ser ut til at de fleste små enhetene har litt varierende praksis, men samme læremessige fundament¹⁰⁰. De ulike klostrene opptrer som mer eller mindre selvstendige enheter. Det arbeides imidlertid fra Sakhyadhītas side for å etablere en mer enhetlig organisasjonsstruktur. I motsetning til hos munkene har kaste ingen relevans for *bhikkhunī* - tilværelsen. Kvinner fra samtlige av de rundt femten ulike singalesiske kastene rekrutteres til klosterlivet, og opplysninger fra mine hovedinformanter, i tillegg til inntrykket jeg fikk ved de klostrene jeg besøkte, var at de langt fleste nonnene var unge. Av de tolv *bhikkhunīene* jeg intervjuet var alle, med unntak av én, under førti år.

⁹⁸ Sakhyadhītas leder Ranjani de Silva kunne under feltarbeidet mitt våren 2000 fortelle at det fantes rundt 250 fullt ordinerte nonner på Sri Lanka på den tiden (Jeg intervjuet henne ved to anledninger på Sri Lanka (16.februar og 30.april), og én gang før det under kvinnekongressen i Lumbini). Det er i dag, i følge *Sakhyadhīta Newsletter*, Spring 2008, dobbelt så mange *bhikkhunīer* (500). Det er imidlertid ingen av mine informanter som har full oversikt over antallet siden enkelte av de som har mottatt nonneordinasjon ikke lever som *bhikkhunīer* etter ordinasjonen og at enkelte ikke lever i klostre.

⁹⁹ Jeg var selv i fire nonneklostre i og rundt Colombo og i tre i Kandy og omegn. Dette datamaterialet er imidlertid ikke tilstrekkelig for å kunne si noe generelt om forholdene i nonneklostrene. Samtaler med Goonatilake og de Silva har vært nødvendig også her.

¹⁰⁰ Både de Silva, Goonatilake og Kusuma Devendra kunne bekrefte at det utenfra kunne se ut som om de ikke hadde annet til felles enn drakta og den enkle boligstandarden, men alle tre informanter framholdt at samtlige av nonnene levde i henhold til *Bhikkhunī Vinaya*.

I tillegg til å ha en spesiell stilling i buddhismen generelt¹⁰¹, har Sri Lanka blitt hovedsete for gjenreisningen av nonneordenen innenfor theravāda-buddhismen (Bartholomeusz 1994: 187, Goonatilake 1996: 138). De andre theravāda-landene følger utviklingen på Sri Lanka nøye. Den første nonneordinasjonen ble som nevnt gjennomført i California i 1988. Tyskfødte Illse Küssel, som er bedre kjent under navnet Ayya Khema, reiste til Los Angeles sammen med et følge på ti *dasa sīl māṭāer* og mottok *upāsampadā*-ordinasjon ved Hsi Lai Temple. Det var kun to av de singalesiske som lot seg ordinere og ingen av dem levde som *bhikkhunīer* etterpå. Ayya Khema på sin side fortsatte å leve som *bhikkhunī*, og hun var og er en viktig inspirasjon for de fleste som er opptatt av nonnesaken, enten de er legfolk eller nonner (Sakhyadhīta Newsletter, Summer 2007, Sakhyadhīta Newsletter, Spring 2004).

Mens mange var positive til tanken om å reetablere nonneordenen på 1970-tallet, er holdningen i dag langt mer negativ. En rekke *dasa sīl māṭāer* forbinder, i følge Bartholomeusz, den endrede holdningen til ordinasjonssaken med Ayya Khemas rolle. Hun støttet aktivt reintroduksjonen og hadde og har fremdeles hos en del, en framskutt posisjon blant singalesiske buddhister. Hun støtte imidlertid mange fra seg, i følge Bartholomeusz' informanter, da hun ble en ordinert mahāyāna *bhikṣunī*. En «omvendelse» til mahāyāna-buddhismen blir ansett som en fornærmelse mot singalesiske buddhister og som en trussel mot theravāda-buddhismens integritet (ibid.: 147).

1980-tallet var preget av stor skepsis mot reintroduksjon av nonneordenen. Selv om interessen for nonnesaken i enkelte akademiske kretser og hos skolerte *dasa sīl māṭāer* var til stede, var det på denne tida ikke noe godt organisert arbeid i retning av en gjeninnføring av nonneordenen, og det som ble gjort av arbeid i retning av reetablering av *bhikkhunī saṅgha* ble motarbeidet av *bhikkhu saṅgha* (Bartholomeusz 1994: 181). Dette er en mulig delforklaring på at flesteparten av de kvinnene som reiste til California for å motta *upasampadā* trakk seg i siste liten, samt at de som mottok høyere ordinasjon valgte å ikke leve som fullt ordinerte *bhikkhunīer*.

Det var først i 1996 at de første *upasampadā*-ordinasjoner som ble utført ble anerkjent

¹⁰¹ Gombrich 1971/1991: 22-23.

av tilhengerne av reintroduksjonen av nonneordenen. Det offentlige Sri Lanka og størsteparten av *bhikkhu saṅgha* anerkjenner ingen *upasampadā*-ordinasjoner av kvinner innen theravāda-tradisjonen. Det gikk i overkant av ti år fra de første forsøk på å gi full ordinasjon til kvinner til prosjektet lyktes i Saarnath, Varanasi. Her mottok ti singalesiske kvinner høyere ordinasjon, og samtlige av disse har levd som *bhikkhunī*er etter ordinasjonen. Ordinasjonene vakte oppsikt på Sri Lanka så vel som i andre buddhistiske land og ble TV-overført på Sri Lanka¹⁰².

Den 8. desember 1996 ble ti *bhikkhunī*er fra Sri Lanka ordinert i Saarnath i Varanasi i India. Ordinasjonen var finansiert og utført ved hjelp av Korean World Buddhist Sangha Council. Theravāda-munker ga *samānerī*-ordinasjon om morgenen, og *upasampadā*-ordinasjon samme kveld. Først ble de åtte *parajīka*-reglene lest av en senior theravāda-*bhikkhu* og Walpola Piyananda Thero fra Mahā Bodhi Center i Los Angeles. Etterpå ble løftene avgitt, og kvinnene fikk utdelt tiggerbolle og klosterdrakt¹⁰³. Forut for selve ordinasjonen hadde kvinnene gjennomgått en treningsperiode. Sentralt i denne treninga var resitasjon av *Pāṭimokkha* oversatt til *sinhala* og engelsk av Bhikkhuni Kusuma. De ordinerte kvinnene følger *Dharmagupta Vinaya* med 348 regler.

De som ledet seremonien var Hong Keun Seo Am som *Sīla Upadhyaya*, Young Dam Ye Hyun som *Karma Acarya*, Young Bong Bong JU som «*Instruct*» *Acarya* i tillegg til tolv *Acaryaer* som var vitner. De ti kvinnene som ble ordinert var: Kusuma, H. Chinthā Chandadassi, M. Vijitha, M. Bhaddra, B. Sudhammika, G. Subhaddra, K. Sama, D. Hemapali, T. Subbhaddra, P. Sudassana. Bhikkhu Walpola Piyananda Thero hjalp til.

Etter at de første ti *bhikkhunī*ene i Varanasi ble ordinert har *bhikkhunī saṅgha* gradvis vokst. En egen skole for opplæring og *upasampadā*-ordinasjon av nonner er etablert i Dambulla¹⁰⁴. Hit kommer også kvinner fra andre theravāda-land for å bli ordinert som *bhikkhunī*er. Den buddhistiske kvinnebevegelsen Sakhyadhīta har dels fungert som igangsetter

¹⁰² «Bhikkhuni Ordination in Sri Lanka», Chatsumarn Kabilsingh i NIBWA, *Newsletter on International Buddhist Women's Activities* no. 50 jan-mars 1997.

¹⁰³ Allmissebolle og nonnedrakt er de ytre symbolene på at full ordinasjon har funnet sted.

¹⁰⁴ I Dambulla foretas det nå en rekke nonneordinasjoner, både av singalesiske kvinner, men også kvinner fra Burma og Thailand. (*Sakhyadhīta Newsletter*, Spring 2008).

og koordinator for prosessen, i tillegg til å være et nettverk for utveksling av erfaring i de respektive land hvor full ordinasjon for kvinner er aktuelt¹⁰⁵.

Bhikkhunīer er på enkelte områder mer uavhengige av *bhikkhuer* enn *dasa sīl māṭāer*. *Bhikkhunīene* lever i stor grad i små klosterenheter, ofte et stykke fra nærmeste munkekloster. Nonnene er sjelden eller aldri hos munkene, og det er ingen *bhikkhunīer* som lager mat til eller varter opp *bhikkhuer*¹⁰⁶. Da jeg utførte mitt feltarbeid i 2000 var det, mye på grunn av manglende nærhet til munkeklostre, ikke etablert noen permanent organisering av *uposatha*. I den grad «bekjennelse av regelbrudd» foregikk skjedde dette uten munker, noe som er et brudd på *Vinaya*¹⁰⁷. I dag er det imidlertid etablert en organisasjon som sørger for en enhetlig praksis og læremessig konsistens, og *pāṭimokkha*-resitasjon foregår nå i en sal spesielt bygd for dette formålet (*sima malaka*)¹⁰⁸. Dagens *bhikkhunīer* har muligens større grad av autonomi enn de tidligste nonnene hadde og enn dagens *dasa sīl māṭāer*. Det at *bhikkhunīene* ikke forholder seg til *bhikkhu saṅgha* på de områdene som er nedfelt i *Vinaya* blir ofte brukt som argument av motstandere av reintroduksjonen av nonneordenen¹⁰⁹, men nonnene selv gir uttrykk for manglende ønske om samkvem med munker, og spesielt pålagt underordning .

Selv om det i dag finnes en rekke klostre for fullt ordinerte *bhikkhunīer* er *upāsikārāmayaene* den største organiserende enheten for kvinner i dag. *Bhikkhunīene* har i tillegg den utfordringen at de må skaffe til veie land og bygninger. *Bhikkhunīene* mottar ingen form for tilskudd fra staten. Flere av de etablerte leknonneklosterne har ikke dette problemet siden de har eksistert over tid, og i tillegg mottar de noe økonomisk støtte fra staten (Goonatilake 1997, Kusuma Devendra 1999). Dette utdyper jeg nærmere i kapittel 4.

Felles for både *bhikkhunīer* og *dasa sīl māṭāer* er at de blir forbundet med

¹⁰⁵ Intervju med de Silva , 16.februar 2000.

¹⁰⁶ Prof. Dharmasiri fortalte meg i februar 2000 at han er tilhenger av og forkjemper for høyere ordinasjon for kvinner primært fordi dette er viktig i et likestillingsperspektiv. Han reagerte sterk på den underordnede rollen leknonner har overfor munker. Kritikken av leknonnens underordnede rolle var sentral også for Hema Goonatilake, Ranjani de Silva og Kusuma Devendra.

¹⁰⁷ Opplysninger fra Ranjani de Silva ble også bekreftet av alle nonnene jeg intervjuet.

¹⁰⁸ Sakhyadhītas 10th International Conference on Buddhist Women Program, Ulan Batar, Mongolia, 1-5 July 2008.

¹⁰⁹ Mangelen på foreskrevet (i *Vinaya*) kontakt med munkene ble nevnt av samtlige av *theraene* jeg intervjuet. Først i Singapore i Januar 2000 og senere på Sri Lanka våren samme år.

«livsbekreftende» ritualer. Munkene på sin side er som regel utelukkende til stede ved ritualer forbundet med død, og kontakt med dem kan i følge en del lekfolk bringe ulykke (Bartholomeusz 1994: 139). Det er derfor et rituelt rom ledig for kvinner som har forlatt leklivet. Både leknonner og ordinerte nonner forretter ofte i bryllup, og de utfører generelle velsignelser (Goonatilake 2008)¹¹⁰. Deltakelsen ved bryllup er imidlertid utslag av protestantisk kristen påvirkning siden buddhismen som sådan ikke har andre overgangsritualer enn de som er forbundet med dødsfall.

Kvinnelige eremitter

Det finnes også et antall skogsboere (*vanavāsī*)¹¹¹ på Sri Lanka. Kvinnelige eremitter lever ofte i områder som er utilgjengelige og vanskelig å finne. Nesten samtlige kvinnelige skogsboere på Sri Lanka er vestlige. De skiller seg fra singalesiske leknonner og ordinerte nonner ved at de bor alene, ikke deltar i felles seremonier og at de primært fokuserer på meditasjon. De vestlige kvinnelige skogsboerne er ofte talspersoner for reintroduksjonen av nonneordenen (Bartholomeusz 1994: 156). Da Bartholomeusz utførte sitt feltarbeid i 1992 var det et sted mellom tredve og førti vestlige nonner på Sri Lanka. Vestlige kvinnelige eremitter ser ofte på singalesiske leknonner og nonner som litt «ufokuserte» fordi de legger for stor vekt på ritualer og «dennesidige» sysler og beskjeftiger seg for lite med det som er det bærende element ved «verdensfornekterens» rolle, nemlig meditasjon (ibid.: 171). De vestlige skogsboerne har en sterk posisjon hos mange urbane middelklassekvinner som føler seg fremmedgjort av den tradisjonelle landsbybuddhismen.. Vekt på meditasjon framfor tilbedelse og ritualer appellerer i større grad til den høyt utdannede og vestliggjorte eliten (ibid.: 172). Kjennskap til de kvinnelige skogsboerne er lokal, og kun ved tilfeldigheter ble jeg oppmerksom på deres tilholdssteder. Kvinnelige skogsboere var ofte kjent i nærmeste lokalsamfunn, mens folk noen få kilometer unna ofte ikke hadde hørt om dem.

Jeg besøkte to kvinnelige eremitter henholdsvis øst og nord for Kandy, og mitt inntrykk er at de fleste er vestlige konvertitter. Det bekreftes gjennom samtaler med de to

¹¹⁰ Sakhyadhītas 10th International Conference on Buddhist Women Program, Ulan Batar, Mongolia, 1.-5-July, 2008.

¹¹¹ Termen *vanavāsī* brukes om mannlige eremitter (Gombrich og Obeyesekere 1988: xvi). Jeg har ikke kunnet finne noen tilsvarende term for kvinner, og har derfor benyttet termen også for kvinner.

skogsboerne og av Bartholomeusz (1994) og Gomrich og Obeyesekere (1988). Den ene skogsboerkvinnen var amerikanske Ayya Nanasiri¹¹². Hun bodde i jungelen øst for Kandy på veien mot Udispatu, ett par kilometer fra nærmeste landsby. Der hadde hun hatt tilhold i nærmere femten år. Hun bodde sammen med flere hunder i en enkel hytte (*kuṭi*)¹¹³. Kvinnelige eremitter finner seg ikke til rette i klostrene (*vihārae*), enten disse er for *dasa sīl māṭāe* eller for *bhikkhunīe* (Bartholomeusz 1994: 156-157). Enkelte tidligere *dasa sīl māṭāe* flytter til skogs fordi de i for liten grad får tid og mulighet til å konsentrere seg om meditasjon i klostrene. Eremitkvinnene består i hovedsak av relativt godt bemidlede middelklassekvinner som har mulighet til å fordype seg i studier og meditasjon uten å være avhengig av almisser¹¹⁴. Lekkbuddhister i landsbyene i nærheten av eremitasjene ga uttrykk for at de ofte oppsøkte «sin kvinnelige eremitt» for å få råd i forbindelse med livskriser, yrkesvalg, inngåelse av ekteskap og for å motta deres «velsignelse». Ayya Nanasiri¹¹⁵ kunne fortelle at:

The villagers come to me with all kinds of requests. I was even asked to perform a blessing of a man's dog. I firmly, but politely, denied to perform that ceremony...small laugh.

Lekkvinner

I tillegg finner man en rekke lekkvinner, *upāsikae*. Denne termen er stort sett brukt om eldre lekkvinner som har gjort seg ferdig med familieforpliktelsene, de er ofte enker, de kler seg i hvitt og følger åtte regler på permanent basis (Gombrich og Obeyesekere 1988: 275). Mange kvinner følger i tillegg de åtte reglene kun på tjuelfiretimers basis i forbindelse med *poya days*. Disse kvinnene bor fremdeles hjemme, og de besøker ofte templene. De hvitklede kvinnene er godt synlige på ulike buddhistiske høytidsdager (op.cit). Mine notater fra en dag tilbrakt i nærheten av en *vihāra* i bydelen Mt.Lavinia i Colombo gir et godt bilde av situasjonen:

18.04 Poya Day

Nok en gang *poya day* inneklemt mellom ti dagers nyttårsferie og påske. Det betyr at stranda er full av øl-

¹¹² Bartholomeusz hadde også intervjuet henne i 1992 (1994: 171).

¹¹³ En *kuṭi* er en enkel bolig for eremitter, men uttrykket blir også brukt om små hytter bygd primært for meditasjon i nærheten av større klosterenheter, lekfolks boliger eller skoler (Goonatilake 1997: 32).

¹¹⁴ Ayya Nanasiri kunne fortelle at hun ofte mottok mat og andre gaver fra lokalbefolkningen som «betaling» (*dana*) for veiledning (intervju 13.mars 2000).

¹¹⁵ Jeg brukte flere timer på å finne Ayya Nanasiris eremitasje. Da vi (min sjåføer og tolk Mr. Piris og jeg) ankom landsbyen i nærheten av eremitasjen fortalte flere av landsbyboerne meg hvor viktig hun var som «orakel» og læremester.

og whiskydrikkende menn. Mannfolkas måte å feire på! «Nærtempelet» bar ikke preg av verken overbefolkning eller høytid. Jeg overvåket tempelet fra tidlig om morgenen, så hvem som kom og hvor mange de var. Det var nesten bare kvinner, de fleste gamle og kledd i hvitt: *upāsikaer*. I Parama Dharma Cetiya satt jeg i flere timer sammen med *upāsikaer* som tok åtte løfter. De fleste var omkring tretti gamle damer, ei i førtiåra, tre unger jenter som sov og fniste og to unge gutter som hjalp til og som gjerne ville bli tatt bilde av. En enslig ung munk dukket opp og satt utenfor. Han ville også bli tatt bilde av. Det var en *upāsaka* som forrettet, og jeg tok diskret opp seremonien på bånd. En lekoppsynsmann så spørrende ut da jeg spurte etter *dasa sīl māṭāer*. Jeg hadde hørt det skulle være et slags treningssenter for dem i nærheten, men jeg verken så eller hørte noe til det.

3.4 «Nonner» i Thailand og Burma

Forbindelsen mellom leknonner på Sri Lanka og i Burma går ifølge Gombrich og Obeyesekere (1988:275) tilbake til Mā Vicāri og Sudharmācārī som mottok leknonneordinasjon i Burma før hun vendte tilbake til Ceylon for å etablere landets første leknonnekloster i 1907. Mā Vicāri ble født i Sagan i Burma i 1894. Hun bestemte seg etter sigende for å bli nonne etter å ha blitt skremt da hennes søster fødte. Hun var, sammen med tjue andre leknonner, med i det offisielle burmesiske følget som ankom Kandy i 1927, de finansierte et praktbygg ved The Palace of the Tooth Relic og hun reiste aldri tilbake. MāVicāri reiste etter hvert til Anurādhapura og møtte der en åtti år gammel burmesisk nonne som hadde hatt tilhold der i lengre tid.. Det var med andre ord burmesiske nonner på Ceylon før MāVicāris ankomst og muligens før Sudharmācārī reiste til Burma i 1903 (ibid.: 278). MāVicāri tok over ansvaret for Landy Blake etter at Sudharmācārī falt i unåde i 1946 (op.cit).

Burma er det theravāda-landet med flest «nonner». Det finnes i hovedsak to grupperinger av kvinnelige «verdensfornektere» i Burma: *tāwdwet* og *ngebyu*. Begge gruppene tar åtte løfter, men de bor ikke i samme klostre. *Ngebyu* er leknonner som har forlatt leklivet i ung alder, før de er blitt seksuelt aktive. *Tāwdwet* er kvinner som er ferdig med familieforpliktelsene og som har blitt enker. *Ngebyu* nyter stor anerkjennelse og har en viktig posisjon i det monastiske hierarkiet. De mottar mye materiell støtte fra lekfolk og er vel ansett på grunn av sin akademiske og religiøse kompetanse. *Tāwdwet* på sin side har en lav status i det burmesiske samfunnet. De lever under enkle kår i meditasjonssentre og har vesentlig lavere status og mindre økonomisk støtte enn sine yngre «søstre» (Kawanami 2000: 159-160).

Ingen av leknonnene får delta i offisielle religiøse seremonier eller foredra i det

offentlige, men *ngebyu* foreleser og forretter ofte i private sammenhenger (ibid.:166). Beskyldningene fra lekfolk og myndigheter om at lekninner i Burma er gamle, syke og uten alternativer, mangler informasjon om at det finnes to grupper «nonner», i følge Kawanami (2000). Undersøkelser viser for begge gruppene at spennet i alder og sosial bakgrunn varierer (ibid.: 162). Kvinnene selv oppgir oftest «opplevelsen av lidelse (*dukkha*)» som årsak til å forlate leklivet. Det er få burmesiske lekninner som ser noen mulighet eller ytrer ønske om å bli *bhikkhni* (ibid.: 163).

Lite tyder på at arbeidet for høyere ordinasjon for nonner i Burma er på dagsordenen. Landet er svært lukket og pålitelig informasjon er vanskelig tilgjengelig. Men bildet som ble tegnet av de burmesiske deltakere på Sakhyadhīta-konferansen i Nepal, i tillegg til enkelte sporadiske intervjuer jeg foretok med burmesiske munkere på Sri Lanka, peker i samme retning. Det er i følge disse kildene eksklusjonsgrunn hvis burmesiske munkere snakker i positive ordelag om full ordinasjon for kvinner, eller hvis de på noen måte deltar i selve ordinasjonen av kvinner.

Det er flere kvinner som forlater leklivet i Thailand enn i både Burma og Sri Lanka, og det fantes i 1998 hele 850 klostre for lekninner i landet (Lindberg Falk 2000: 40). I Thailand har det, i motsetning til på Sri Lanka, aldri eksistert noen *bhikkhuni sangha*, men landet har en lang tradisjon med kvinnelige «verdensfornektere». Som på Sri Lanka og i Burma blir thailandske kvinnelige «verdensfornektere» mistenkeliggjort og sett på som gamle, syke og «unyttige» (2000: 37). Det finnes som i Burma to typer lekninner i Thailand: *Mae chi* og *chi phram*. Begge gruppene «nonner» tar åtte løfter og de kler seg i hvitt, i motsetning til på Sri Lanka, der lekninnene kler seg i guloransje eller oker, og i Burma der lekninnene bærer rosa kapper. Draktene til *mae chi* er noe annerledes i utformingen enn draktene til *chi phram*. *Chi phramer* barberer heller ikke hodet og er ofte kun midlertidig i kloster. Begge gruppene «nonner» i Thailand har lite utdanning, i motsetning til på Sri Lanka og i Burma (ibid.: 47).

I følge Lindberg Falk (2000: 38) finnes det to typer *mae chi*. Den ene gruppen lekninner lever i egne større klosterenheter og den andre i og rundt templene (*what*). De kvinnene som lever i klostrene har en helt annen status og posisjon enn de som holder til ved templene. Sistnevnte har få eller ingen religiøse oppgaver og fungerer mer som hushjelper for

munker og lekfolk (Lindeberg Falk 2000: 38, Harvey 1990: 223). Det finnes som i Burma en liten gruppe *mae chi* som holder ti løfter, men de mangler den anerkjennelsen som *dasa sīl māṭā*er har på Sri Lanka. Nonnesaken er ikke sentral for de fleste leknnonner i Thailand, med unntak av for noen få ildsjeler: Voramai og Chatsumarn Kabilsing (Linberg Falk 2000: 46). Voramai var den første kvinnen i theravāda-tradisjonen som ble fullt ordinert nonne i 1971 (Trainor 2001/2004: 223). Chatsumarn Kabilsingh har nylig blitt ordinert *bhikkhunī*.

Samtlige av de jeg hadde samtaler med på Sakhyadhītas konferanse i Lumbini, Nepal, i februar 2000 bekrefter at kvinnelig religiøse spesialister på Sri Lanka tilsynelatende har en mye sterkere posisjon enn i andre theravāda-land og spesielt sammenliknet med Thailand. Leknonner på Sri Lanka deltar på den offisielle religiøse arena og de nyter stor respekt hos lekfolk fordi de har god utdannelse, de er tilgjengelige, og de er «fromme».

4 Debatten om reintroduksjon av nonneordenen

4.1 Kjernen i debatten og arenaene den foregår på

Hema Goonatilake kan fortelle at spørsmålet om gjenreising av nonneordenen har vært oppe i offentlige medier til og fra de siste femten år. Hun forteller litt oppgitt at det hele som regel utspiller seg på denne måten:

A person of standing who feels a genuine need for the restoration comes up with a strong plea for the restoration. A member of the monks' hierarchy replies in the mass media opposing the restoration. The issue then dies down and emerges again after another couple of years¹¹⁶.

Dette oppsummerer godt kjernen i debatten som er kvinners ønske om å kunne bli fullt ordinert *bhikkhunī*er og dermed bli en legitim del av *saṅgha*en på den ene siden, og munkenes motstand mot full ordinasjon for kvinner på den andre.

Det er den offentlige debatten jeg konsentrerer meg om. Aktørene er i første omgang organisasjoner som Centre of Women's Research og Sakhyadhīta og representanter for *bhikkhu saṅgha*. Den offisielle holdningen til reintroduksjonen av nonneordenen i *bhikkhu saṅgha* er negativ i alle de tre *nikāya*ene. Samtidig støtter mange individuelle munk

¹¹⁶ Opplysninger om hvordan debatten som regel utspant seg kom fram under intervju i Lumbini og senere i Colombo i begynnelsen av mai 2000.

reintroduksjonen. I tillegg har deler av Asgiriya-klostret og klostret i Dambulla (som begge tilhører Siam Nikāya) vist seg positive til reintroduksjon. Klosteret i Dambulla er eneste åsted for *upasampadā*-ordinasjoner på Sri Lanka i dag (Dhammananda 2008¹¹⁷). Men det er ikke grunnlag for å hevde at munkene her som helhet er positive til en reintroduksjon av nonneordenen¹¹⁸, og de er i stor grad preget av en indre selvjustis og en «enhet utad»-linje¹¹⁹.

Reintroduksjonen av nonneordenen på Sri Lanka begynte med ordinasjonene av singalesiske kvinner i Saarnath, Varanasi, 1996. Disse ordinasjonene fikk stor oppmerksomhet i pressa på Sri Lanka. Av ulike årsaker har imidlertid den offentlige debatten stilnet etter 1998. Den singalesiske presse er underlagt sterk statlig kontroll. Myndighetenes offisielle linje går i følge Hema Goonatilake ut på å ikke anerkjenne de ordinerte *bhikkhuni*ene,¹²⁰ og debatten er dermed lite synlig i de statseide TV kanalene¹²¹. Den økende graden av politisering av denne saken er en annen årsak til manglende mediefokus de senere årene¹²². Som en følge av fravær i offentlige medier har mitt arbeid hovedsakelig bestått i å avdekke argumenter hos de enkelte aktører i debatten gjennom personlige intervjuer.

Reintroduksjonsdebatten var et sentralt tema under hele Sakhyadhīta konferanse i Lumbini i februar 2000, og ett av punktene i sluttresolusjonen omhandler gjeninnføringen av nonneordenen:

3. To work for legal recognition of the bhiksūnī saṅgha in Nepal, Sri Lanka, and throughout the world.

Sakhyadhīta har engasjert seg sterkt i saken både nasjonalt og internasjonalt, og den lokale avdelingen på Sri Lanka har vært pådriver for å gjeninnføre full ordinasjon for nonner. De har initiert debatt, deltatt aktivt i den, organisert og delfinansiert ordinasjoner for singalesiske

¹¹⁷ Dhammananda er professor Chatsumarn Kabilsings religiøse navn som hun nylig fikk som ordinert *bhikkhuni* (www.thefreelibrary.com/keeping-track-of-the-revival-of-bhikkhuni-ordination, 10/11/2008).

¹¹⁸ Mange av forkjemperne for gjeninnføring av nonneordenen hevder at de fleste munkene er positive til reintroduksjonen av nonneordenen.

¹¹⁹ Det at munkenes holdning er i det store og det hele negativ til reintroduksjonen av nonneordenen har blitt meg fortalt under intervjuer med samtlige av mine nøkkelinformanter: Prof. Dharmasiri (21.02.00), Hema Goonatilake (09.02.00) og David Gellner (08.02.00) og mitt feltarbeid bekrefter munkenes selvjustis og lojalitet overfor egen *nikāya*.

¹²⁰ Myndighetenes linje følger munkenes holdning i spørsmål som angår *saṅgha*en (Goonatilake 1997: 37).

¹²¹ Hema Goonatilake påpekte i to intervjuer mangelen på offentlig oppmerksomhet i media, i tillegg til at hun skriver det samme i *Mixed Blessings* (1997: 36-37).

¹²² Både Goonatilake og Kusuma bekrefter synkende interesse for nonnesaken.

kvinner i Korea og på Taiwan, de to landene som har gitt høyere ordinasjon til theravāda-nonner¹²³.

Hema Goonatilake har vært min viktigste informant om selve debatten.¹²⁴ Hun fortalte hva som skjedde da tre mannlige parlamentsmedlemmer i 1980 forberedte en proposisjon for styrkingen og spredningen av buddhismen:

One proposal included the restoration of the nuns' Order. This created an uproar among the Buddhist community, both lay and clergy. This proposal for the restoration of the nuns' Order was then abandoned.

Flesteparten av informantene mine som er ordinerte *bhikkhunī*er hevder at de aller fleste munkene er for en reintroduksjon av nonneordenen¹²⁵. Dette ser imidlertid ikke ut til å være tilfelle. Mine informanters utsagn må sees i lys av en rekke forhold. Blant annet at munkene de har befatning med er positive til gjeninnføring. Nonnene får støtte fra enkeltstående munk, men har liten kontakt med munk som motarbeider gjeninnføringen av nonneordenen. Det er kun enkeltmunk innenfor Siam Nikāya som gjennom ord og gjerning har vist seg positive til nonneordenens gjeninnføring.

4.2 Deltakere i debatten

Universitetsmiljøet har vist påfallende liten interesse for reintroduksjonen av nonneordenen i følge David Gellner¹²⁶ og Hema Goonatilake. Sistnevnte har jobbet lenge for full nonneordinasjon, men stort sett gjennom ikke-statlige institusjoner. Mangelen på interesse i akademia kan ha sammenheng med myndighetenes motstand mot ordinasjon for kvinner. Mange mener at så lenge munkene er negative til nonnesaken vil myndighetene fortsette å være det samme og nonneordenen vil dermed ikke bli prioritert på de statlige universitetene. Enkelte akademikere kan føle seg presset til ikke å ta fatt på feltet av frykt for sanksjoner og

¹²³ Lederen av organisasjonen, Ranjani de Silva, fortalte meg dette under intervjuet med henne 16.02.00.

¹²⁴ I tillegg fikk jeg kopi av en rekke artikler hun har skrevet, men enkelte av artiklene de mangler forlag, verk og årstall.

¹²⁵ Tendensen til å uttale seg positivt om munkenes holdning til nonnesaken finner man igjen i uttalelser på nettet (Abstract av Kirama Wimalajothi Thera på www.congress-on-buddhist-women.org 10/11/2008).

¹²⁶ Dette kom fram under et intervju med ham under Sakhyadhitas konferanse i Lumbini 7. -13.februar 2000. Gellner er professor i Sør-Asiatisk sosialantropologi ved Oxford og har jobbet mye med buddhisme og Sri Lanka.

manglende finansieringsmuligheter for den type forskning¹²⁷. Så lenge myndighetene ikke anerkjenner de fullt ordinerte nonnene er det mulig at gjeninnføringen av nonneordenen ikke vil være et satsningsområde på forskningssiden.

Kvinnebevegelsen er en sentral aktør i debatten. Organisasjoner som Kantha Handa¹²⁸ (Voice of Women) og Centre for Women's Research (CENWOR) er to «sekulære» organisasjoner som har vært viktige i prosessen. Dette er henholdsvis en feministisk kvinneorganisasjon og et senter for kvinneforskning. Begge har vært viktige pådrivere for å kartlegge og bidra med dokumentasjon av kvinners levekår generelt. De to organisasjonene er i tillegg sentrale når det gjelder å øve påtrykk på myndighetene for å muliggjøre og legitimere høyere ordinasjon for kvinner. Hvorvidt de to organisasjonene kan oppfattes som sekulære er et åpent spørsmål ettersom definisjonen av en sekulær organisasjon i aller høyeste grad er kulturspesifikk. Skillet vi opererer med i vesten mellom sekulær og religiøs er lite dekkende på Sri Lanka hvor det religiøse i større grad enn i vesten er vevd inn i det meste av menneskelige aktiviteter. I et samfunn som på Sri Lanka hvor religionen har en så vidt framskutt plass og penetrerer hele samfunnsstrukturen vil en organisasjon som setter sosiokulturelle og politisk-økonomiske forhold i høysetet, men som fremdeles har med seg religiøse perspektiver, framstå som sekulær¹²⁹. Dette gjelder i høyeste grad for både Kantha Handa og Centre for Women's Research.

Dasa sīl māṭā-bevegelsen har rot helt tilbake til begynnelsen av 1900-tallet og Sakhyadhīta ble etablert i forlengelsen av denne bevegelsen. Sakhyadhīta hadde sitt utspring i en konferanse for nonner og ble senere til et nettverk for kvinnelige buddhister, lek og lærd, verden over. Denne organisasjonen har vært den viktigste pådriver og støttespiller i ordinasjonssaken. Den har både organisert og sørget for midler til ordinasjon, i tillegg til å starte utdanningsinstitusjoner for buddhistiske kvinner med hovedvekt på de som har forlatt

¹²⁷ Som nevnt tidligere er myndighetenes offisielle holdning styrt av *bhikkhu saṅgha* og siden munkenes holdning til reintroduksjonen i overveiende grad er negativ vil myndighetenes være det samme.

¹²⁸ Organisasjonen ble dannet i 1978 og arbeider primært med temaer knyttet til kvinnelige flyktninger som følge av borgerkrigen. De har imidlertid også involvert seg i nonnesaken (www.cddc.vt.edu/feminism/sri.html).

¹²⁹ Prof. Gellner påpekte ved flere anledninger under mitt intervju med ham i Lumbini forskjellen på vestlige og singalesiske forskningsnormer. I følge Gellner er det ingen vanntette skott mellom det normative og det deskriptive i forskning på Sri Lanka. Han fortalte videre at det samme gjelder foreningslivet og at det var få eller ingen rent sekulære eller rent religiøse organisasjoner.

leklivet.

Det finnes også enkelte krefter både på statlige universiteter og mer frittstående forsknings- og utdanningsinstitusjoner som har engasjert seg sterkt i arbeidet for reintroduksjon av nonneordenen. Professor Gunapala Dharmasiri ved University of Peradenya i Kandy er en av de få akademikerne som har engasjert seg i nonnesaken. Han har i tillegg til sin forskning på kvinnelige buddhistiske «verdensfornektere», og nonneordenen spesielt, startet en egen utdanningsinstitusjon for *dasa sīl māṭāer*. I tillegg har han personlig støttet flere av kvinnene i kampen for full ordinasjon.

Det at forkjemperne for nonnesaken hevdet at mange individuelle munkers var velvillig innstilt til å åpne opp for høyere ordinasjon for kvinner er annenhånds informasjon som er kommet fram under uformelle samtaler med bekjente og samtaler med nonner¹³⁰. Ingen av munkene jeg intervjuet på Sri Lanka var positive til nonnesaken. Hvis dette viser seg å stemme er det interessant å se hvor avgjørende de tunge munkeklostrene er når det gjelder å pålegge medlemmene en offisiell linje. I følge både Hema Goonatilake og Ranjani de Silva, som begge har hatt nær kontakt med en rekke munkers gjennom mange år, er det stadig flere som endrer syn og som stiller seg positivt til arbeidet som utføres for en gjeninnføring av nonneordenen. I tillegg anerkjenner mange munkers, i følge de Silva og Goonatilake, de nonnene som allerede er ordinert. Lederen av Sakhyadhīta International, Ranjani de Silva, kan i tillegg berette at hun har blitt oppsøkt av flere yngre singalesiske munkers som gjerne vil ha hjelp til ordinasjon og skolering av *dasa sīl māṭāer* i sitt distrikt.

Enkelte av munkene som privat er positivt innstilt til en gjeninnføring av nonneordenen kan ha blandede motiver. Flere nevnte den thailandske *saṅgha* som et positivt forbilde hva angår forholdet mellom kvinnelige og mannlige religiøse spesialister¹³¹. Thailandske munkers ser det som positivt å ha kvinner til å utføre en del sysler i og rundt klostrene. Den ene av de to eldre singalesiske munkene jeg intervjuet la stor vekt på at kvinners oppgave primært er å

¹³⁰ Holdningen til samtlige av de tolv ordinerte nonnene jeg intervjuet framholdt at munkene var positive til deres ordinasjon.

¹³¹ Under intervjuer med to *theraer* jeg 10.mars og 3.april i henholdsvis Wellawatte, Colombo og Mawanella, Kandy ble jeg fortalt at de gjerne så at forholdet mellom leknonner og munkers på Sri Lanka var mer likt forholdene i Thailand.

«holde orden» i sine omgivelser. Så nær som samtlige av mine informanter legger vekt på viktigheten av at *dasa sīl māṭā*ene og *bhikkhunī*ene utfører sosialt arbeid. Buddhister på øya får ofte kritikk for manglende sosialt engasjement, og derved kan støtte til etableringen av nonneordenen rette opp dette inntrykket. Det er imidlertid ingen som forventer at munkene skal fylle noen spesifikk samfunnsfunksjon ut over den rent religiøse.

Av de tre *nikāya*ene¹³² er det kun innenfor Siam at man finner enkeltklostre som har som offisiell linje å støtte reintroduksjonen av nonneordenen. Dambulla tilhører Siam og har ikke bare vært støttespiller for de som har jobbet for gjeninnføringen, men har i tillegg nylig utført *upasampadā*-ordinasjoner på Sri Lanka. Dette er forøvrig et paradoks ettersom Siam *Nikāya* blir regnet for å være den mest ortodokse av brorskapene. Siambroreskapet er det eneste som er forbeholdt menn fra den øverste kasten, *Goyigama*¹³³. Man finner imidlertid enkeltmunker innenfor de to andre *nikāya*ene som også er positivt innstilt til reintroduksjon, men flere av disse vil ikke gå offisielt ut med sine synspunkter av frykt for represalier. Det er lite legitimt å bryte med det offisielle synet til ens eget brorskap¹³⁴. I følge *Vinaya* er det også forbudt for en munk å skape splid i *saṅgha*en, selv om denne reglen ikke håndheves i alle sammenhenger¹³⁵. Det kan virke som om denne debatten skaper større sanksjoner enn en del andre konflikter i klosterfelleskapet.

Flere av mine informanter mener at mange av munkene vil føle sin posisjon truet¹³⁶ dersom kvinner ble fullverdige medlemmer av *saṅgha*en. Det er definitivt flest kvinner som skjøtter den daglige driften av templer, flest kvinner som besøker dem hyppig, og igjen flest kvinner som gir *dana* (allmisser). Holdningen blant lekfolk flest, spesielt i urbane strøk, er preget av utstrakt mistillit til munkene¹³⁷. De nevner hederlige unntak, men i regelen ser de fleste legfolk *bhikkhu saṅgha* som korrumpert og moralsk fordervet. Samtidig nyter *dasa sīl*

¹³² De to andre *nikāya*ene er som nevnt i kapittel 2 *Rāmañña* og *Amarapura* (Gombrich 1971/1991: 360 - 365).

¹³³ Det singalesiske kastesystemet eksisterer fremdeles. Det finnes en rekke ulike kaster som tidligere var knyttet til ulike tradisjonelle kaster som *Govigama* (*Goyigama*), *Karava*, *Salagama*, *Durava*, *Berava*, *Wahumpuro*, *Henemama* (Hollup og Stokke 1997: 13).

¹³⁴ En *thera* jeg intervjuet i Singapore i januar 2000 kunne fortelle meg at det var tilnærmet umulig å bryte med sitt brorskap i nonnesaken.

¹³⁵ Ovennevnte *thera* nevnte bruddet på *Vinaya* som én av grunnene til at munkene ikke ville støtte nonnesaken.

¹³⁶ Det var få som ville siteres på dette, med unntak av Kusuma Devendra og Prof. Dharmasiri.

¹³⁷ Familien jeg bodde hos i Colombo og hele kontaktnettet jeg opparbeidet meg i området rundt *Mt. Lavinia* framsatte hyppig kritikk av munkene. Like ofte nevnte de leknonner i positive ordelag.

mātāer respekt for sin nøysomme livsførsel og siden 1998 har nok en gruppe aktører kommet på banen i konkurransen om lekfolks gunst, *bhikkhunī*ene. Folk er opptatt av *saṅgha*en fordi *dhamma* (Buddhas lære) og *saṅgha* henger så nøye sammen¹³⁸. *Saṅgha*en rolle blir ikke først og fremst oppfattet som tilrettelegger for enkeltindividers vei mot *nibbanā*, institusjonens viktigste oppgave er å opprettholde og å spre *dhamma*.

De fleste lekfolk jeg var i kontakt med var ikke kjent med at det fantes fullt ordinerte nonner på Sri Lanka. Dette kan ha sammenheng med at debatten er fraværende i offentlige medier. Pressa på Sri Lanka er i stor grad utsatt for sensur. I tillegg er det myndighetene som i overveiende grad setter den politiske dagsorden¹³⁹. En annen årsak er at buddhismen, som dokumentert av Gombrich og Obeyesekere 1988, har blitt stadig mer privatisert i urbane strøk. Meditasjonsgrupper med eller uten veileder, selvhjelpsbøker og liknende har tatt opp konkurransen med *saṅgha*en som veiledere i religiøse spørsmål. Her finner vi store regionale forskjeller. Det er som Gombrich og Obeyesekere peker på stor forskjell på by og bygd (1988: 8-12). Men selv om *saṅgha*ens posisjon på landsbygda er betydelig sterkere enn i byene ser det ut til at lekfolk i mindre grad er opptatt av hvorvidt vedkommende som utfører tilbedelsesseremonier (*pūja*)¹⁴⁰ eller beskyttelsesseremonier (*pirit*)¹⁴¹ er ordinert eller ikke. Det at også *dasa sīl mātā*er deltar i offentlige seremonier og utfører offisielle religiøse oppgaver tyder på det¹⁴².

Den religiøse interessen i dagens Sri Lanka tillater et mangfold av religiøse spesialister. En slags vodooprester (*kapuralaer*) som praktiserer en blanding av hinduisme, buddhisme og magi konkurrerer med den tradisjonelle *saṅgha*en om utførelsen av blant annet

¹³⁸ De tre juveler 'eller' de tre tilflukter' (*tīratana*): Buddha, *Dhamma*, *Saṅgha* er buddhismens fundament (Harvey 1990: 176-178).

¹³⁹ En rapport fra *Reporters Without Borders* (www.rsf.org 13.07.2004) viser at det forekommer forfølgelser av journalister på Sri Lanka. De skriver at det er vanskelig å gi gode nyhetsdekninger når informasjonen fra myndighetene er fraværende eller feilaktig og det dessuten legges klare restriksjoner på hva som kommer på trykk.

¹⁴⁰ Bartholomeusz 1994: 41.

¹⁴¹ *Pirit* er en type ritualer som Spiro kategoriserer som 'ondtavgjøring' (Gombrich og Obeyesekere 1988: 19, Bartholomeusz 1994: 41).

¹⁴² Jeg var selv med ved to anledninger da det ble utført *pūja* og *pirit*. I tillegg kunne både Kusuma, prof. Dharmasiri og H. Goonatilake fortelle at leknnonner ofte var involvert i offisielle seremonier. Dette gjelder imidlertid ikke for de ordinerte nonnene.

helbredelsesritualer. Gombrich og Obeyesekere identifiserer en rekke elementer i singalesisk buddhisme som utgjør et brudd med tradisjonen. Besettelse har fått positive konnotasjoner, og de besatte er stort sett kvinner som sies å bli besatt av lavere guddommer. Disse kvinnelige oraklene eller mediene spår om folks fortid og framtid. En annen ny rolle er den kvinnelige *kapurala*, *kapu ammā*. En *kapu ammā* har tilhold ved et tempel som hun selv har opprettet. Både kvinnelige medier og prestinner er nye roller på Sri Lanka (1988: 36-37).

Bhikkhu saṅgha med sine tre *nikāyaer* og deres *mahānayaker*¹⁴³ har meget stor innflytelse på myndighetens holdning¹⁴⁴. I et samfunn hvor buddhismen kommer svært nær å være en statsreligion er *saṅghaen* som sådan normgiver for samfunnet som helhet, og *saṅghaen* har i vekslende grad hatt denne rollen gjennom mange hundre år. De store nasjonaleposene er beretningene om buddhismens etablering og vekst på øya, og singalesisk identitet er nært knyttet til buddhismen. Bevisstheten er stor blant singaleserne om at de er tildelt en oppgave som ivaretakere av den opprinnelige, egentlige buddhismen (Bartholomeusz 1994: 14). Munkene deltar aktivt i seremonier i offentlig regi, for eksempel ved velsignesseremonier av den sittende regjering i forbindelse med valg og ved innsettelse av nye regjeringsmedlemmer. Munkene velsigner også den singalesiske hæren før oppdrag i de borgerkrigsrammede nordlige og østlige deler av øya. Forholdet mellom myndigheter og *saṅghaen* blir således ikke ulikt forholdet mellom lekfolk og *saṅghaen*; nemlig utveksling av «gaver» (*dana*) og «velsignelse» ("merit"). Myndighetene får velsignelse og munkene får midler¹⁴⁵. Munkene mottar en anselig sum penger av myndighetene; hver enkelt munk får 1250 rp i måneden. Til sammenlikning får *dasa sīl māṭṭāer* 250 rp og *bhikkhunīer* ingenting¹⁴⁶. Myndighetene har opp igjennom historien donert landområder til *bhikkhu saṅgha* til bygging av munkenes *vihāraer* og nyetableringer får land vederlagsfritt. Kvinnene må i stor grad belage seg på velvillige lekfolk eller bemidlede

¹⁴³ *Mahānayake* er betegnelsen på det religiøse overhodet i sitt *chapter*.

¹⁴⁴ Hollup og Stokke 1997: 18, Goonatilake 1997: 33.

¹⁴⁵ Hollup og Stokke 1997: 18.

¹⁴⁶ Den faktiske pengestøtten de ulike gruppene religiøse spesialistene fikk ble tildelt er tall jeg fikk av Ranjani de Silva våren 2000. Jeg vet ikke hvordan det forholder seg nå.

slektninger for å skaffe til veie landområder til klosterkomplekser¹⁴⁷ (Salgado 2000: 176-177).

I *Women under the Bo Tree* (1994) skriver Bartholomeusz at *dasa sīl mātā*er i liten grad er opptatt av debatten rundt reintroduksjonen av nonneordenen, og at de på direkte spørsmål om de ville la seg ordinere nesten utelukkende svarte negativt. Bartholomeusz framholder at dette er fordi de ikke vil underordne seg munkene og at de ønsker å beholde en viss grad av autonomi. Det er imidlertid mulig at svarene hun har fått er gitt på bakgrunn av et ønske om å legitimere sitt eget valg. Mange oppfatter det heller ikke som en reell mulighet å la seg ordinere. Full ordinasjon vil innebære at de blir helt uten offentlig anerkjennelse og uten noen form for økonomisk støtte fra myndighetene. De fleste *bhikkhunī*ene¹⁴⁸ jeg snakket med under feltarbeidet sa de ikke var interessert i kontroversene rundt gjeninnføringen av nonneordenen. De fortalte at de anså saken som «oppe og avgjort»; de var allerede ordinert og levde i henhold til *Vinaya*. *Bhikkhunī Susanta*¹⁴⁹ sa det slik: “There is not much more to debate!”. Da intervjuet var over, inviterte hun meg til å delta i deres daglige måltid. Vi småpratet litt og så på bilder etter at vi hadde spist og da kom det fram at det ikke var uproblematisk å delta i debatten om nonneordenen og å velge å la seg ordinere. Hun fortalte, som flere andre nonner jeg intervjuet, om munkers oppfordret lekfolk til ikke å gi dem mat eller involvere seg med dem. Hun nevnte også at forholdet til familien var blitt problematisk etter at hun ble ordinert. Hun nevnte flere ganger at problemene oppsto “after my tripp to Taiwan”¹⁵⁰. Hun var redd for å støte fra seg lekfolk i lokalsamfunnet. Klosteret hennes var avhengig av velviljen fra lekfolk for å få mat og husly. *Bhikkhu saṅgha* har ved flere anledninger nektet lekfolk å oppsøke nonner som har handlet på tvers av hva munkene mener

¹⁴⁷ At kvinnelige «verdensfornekttere» selv må skaffe til veie land for å etablere sine klostre er opplysninger jeg har fått under intervjuer med samtlige nøkkelinformanter: Ranjani de Silva, Hema Goonatilake, Kusuma Devendra og prof. Dharmasiri.

¹⁴⁸ To av de tolv nonnene jeg intervjuet var opptatt av debatten rundt nonnesaken. Kun én av dem, i tillegg til Kusuma Devendra, ville framstå med navn.

¹⁴⁹ Jeg intervjuet henne 12.mars 2000 i hennes *vihāra* øst for Kandy. Hun var 32 år, hadde universitetsutdannelse og kom fra en lærerfamilie. Hun var en av få informanter, med unntak av nøkkelinformantene mine som ville stå fram med fullt navn. Hun snakket i tillegg til *sinhala* engelsk, fransk og kinesisk. Hun bodde sammen med to andre nonner, den yngste var 20 og den eldste var 59. Det var Susanta som var klosterets overhode på tross av at hun ikke var eldst. De to andre nonnene snakket ikke engelsk.

¹⁵⁰ Jeg oppsummerte notatene mine for Susanta og jeg fikk tillatelse til å bruke det hun fortalte også etter selve intervjuet.

er passende. Kusuma var den eneste av mine *bhikkhunī* - informanter (ordinert i 1996) som deltok i det offentlige ordskiftet. Hun ble, som vi skal se senere, imidlertid nektet adgang til de konvensjonelle debattforaene.

4.3 Argumentene

Fire hovedgrupper av argumenter eller problemstillinger gjentas stadig, og blir nevnt av samtlige informanter; både motstandere og tilhengere av reintroduksjonen av nonneordenen: 1) Ordinasjonsrekken for nonnene er brutt/ubrutt, 2) Buddha tvilte før han ordinerte sin fostermor, 3) ordinasjonsrekken må hentes inn fra mahāyāna-tradisjonen, 4) må man vente på Buddha Metteyya med å reetablere ordinasjonsrekken for nonner? Disse gruppens argumenter tolkes imidlertid forskjellig av de to «fløyene». Fellestrekk er at mange av argumentene er hentet fra ulike deler av den buddhistiske Kanon. Likestillingsproblematikken viste seg enten å være fraværende eller kom langt ned på lista av eksplisitt uttalte synspunkter. Dette var for meg et uventet funn. Likevel er det også slik at kjønnevalueringer «leses inn i» de grunnleggende doktrinene. Dette aspektet kommer jeg nærmere inn på i kapittel 5.

Det at samtlige aktører i debatten forholdt seg til det samme utsagnet fra Buddha:

Enough O Gotami, let it not please thee that women should be allowed to do so¹⁵¹,

er i seg selv interessant. Tilhengerne av nonnesaken fortolket, som vi skal se, disse utsagnene, mens motstandere av reintroduksjonen hadde en mer bokstavtro tolkning av Buddhas uttalelser. Det kan ha sammenheng med flere forhold. At disse utsagnene tas til inntekt for diametralt motsatte standpunkter i debatten kan være et utslag av de buddhistiske doktrinenes kompleksitet. Man finner et knippe ulike kvinnesyn i det store kanoniske materialet. Som nevnt tidligere har Alan Sponberg en nyttig firedeling av ulike kvinnesyn uttrykt i *Tīpiṭaka*. Ulike holdninger til kvinner i tekstene brukes for å legitimere enten negative eller positive holdninger til gjeninnføringen av nonneordenen. Deltakerne i debatten henter gjerne argumentene sine fra deler av Kanon som kan karakteriseres ved Sponbergs kategorier *soteriologisk inklusivitet* og *institusjonell androsentrisme*. De som er opptatt av nonnesaken på Sri Lanka setter reetableringen i sammenheng med en bevaring av den opprinnelige buddhismen og bruker den eldste delen av den buddhistiske Kanon for å underbygge sine

¹⁵¹ I.B. Horner 1930/1999: 103.

argumenter, og den tidligste kanoniske litteraturen preges av en kvinneinkluderende holdning. Utdraget fra *Samyutta Nikāya*¹⁵² nevnt i kapittel 2 ble flittig nevnt av tilhengerne av gjeninnføringen av nonneordenen:

A Woman-child, O Lord of men, may prove even a better offspring than a male.

Therīgāthā ble ofte sitert, overraskende nok av både tilhengere og motstandere av nonnesaken. Sumedhā lot seg ordinere mot sine foreldres vilje og hun ble ofte nevnt som en inspirasjon for nonner jeg intervjuet:

Mother and Father mine, never will I again as a laywoman break my fast and eat. Here I will sooner lay me down and die. The afflicted mother wept; the father stunned. With grief strove to dissuade and comfort her who prostrate lay upon the palace floor¹⁵³.

En munk jeg intervjuet siterte et vers av Paṭācārā fra *Therīgāthā* for å underbygge at kvinnene som forlot leklivet manglet den rette motivasjonen:

My children both are gone, and in that bush dead lies my husband; on one funeral bier my mother, father and my brother burn¹⁵⁴.

Holdninger som uttrykker *institusjonell androsentrisme* eller 'mannssentrert klostervesen' finner vi gjerne i *Vinaya*, og slike holdninger brukes aktivt av motstandere av reintroduksjonen. Argumenter som :

It is very difficult for women to keep the precepts. It is not necessary for women to be ordained to attain Buddhism's highest goal. The Buddha did not want women to join the saṅgha, but when he was forced to ordain Gotamī, he established the 'eight weighty rules',

ble ofte framsatt av munkene. I nonnedebatten finner vi imidlertid få eksempler på argumenter som tilbakeføres til deler av Kanon som er preget av det Sponberg kategoriserer som preget av *soteriologisk misogony* og *asketisk androgyni*. I min samhandling med munkene, særlig i uformelle situasjoner og før og etter intervjuer, kom ofte holdninger preget av kvinnefiendtlighet (*misogony*) til syne hos munkene og lekmenn. Holdninger preget av *asketisk androgyni* har ingen sentral plass på Sri Lanka (Sponberg 1985/1992: 24-26).

I tillegg til at Kanon i seg selv gir uttrykk for ulike typer holdninger til kvinner og det

¹⁵² I.B. Horner 1930/1999: xiv.

¹⁵³ I.B. Horner 1930/1999: 177.

¹⁵⁴ Jeg fikk kun bruddstykker av dette verset under intervjuet 25.mars 2000, men fant det igjen i oversettelse av verset av I.B. Horner 1930/1999: 195.

kvinnelige, finnes det mange ulike fortolkninger av dette materialet. Skillet mellom bokstavtro, ortodoks lesning av teksten versus fortolkende, kontekstuell lesning er avgjørende når tilhengere og motstandere av reintroduksjonen av nonneordenen henter argumenter fra samme tekst. Som nevnt klassifiseres den buddhistiske Kanon også etter hvorvidt teksten er definitiv (*nītartha*) eller om den må fortolkes (*neyārtha*). Fortolkningen av de buddhistiske tekstene er sentral for tilhengere av reintroduksjonen av nonneordenen¹⁵⁵. Omgivelsenes holdning til kvinnelige «verdensfornekttere» har skiftet gjennom historien. Mye tyder på at synet på kvinner som forlot leklivet på Sri Lanka var positivt rundt det 3. århundre f.v.t. Så fulgte en lang periode med negative holdninger til kvinnelige «verdensfornekttere» fram til sent på 1800-tallet, da Dharmapāla oppmuntret kvinner til å forlate leklivet. Deretter ble holdningene igjen mer positive rundt 1940 og kvinner ble igjen oppmuntret til et liv som religiøse spesialister. Ulike deler av den buddhistiske Kanon har blitt framhevet i de ulike epokene, og skriftsteder preget av *soteriologisk inklusivitet* har vært sentrale i perioder med et positivt syn på kvinnelig verdensfornektelse. Tilsvarende har deler av *pāli* Kanon preget av *institusjonell androsentrisme* og *asketisk misogyni* vært sentrale i perioder med et negativt syn på kvinnelige religiøse spesialister (Bartholomeusz 1994: 5).

Dikotomien *laukika* – *lokuttara* er sentral for partene på begge sidene i nonnesaken¹⁵⁶. Enkelte av Buddhas uttalelser peker mot den del av tilværelsen som tilhører *maya* (verden slik den arter seg for oss). Erkjennelser som tilhører denne verden er *laukika*. For de fleste av oss er alt vi kan håpe på å generere nok «religiøs fortjeneste» til å kunne få en bedre gjenfødsel. Mens for mange av de fullt ordinerte, *bhikkhuer* og *bhikkhunier*, er målet frigjøring fra *samsāra* (livskretsløpet) og en erkjennelse av «ting slik de er», *lokuttara*. Et sentralt element i dette er *upayā*, 'midler' eller 'dyktighet i anvendelse av frelsesmidler'. Innenfor buddhistisk hermeneutikk har det å identifisere utsagn hvor Buddha benyttet seg av *upayā* stått sentralt. Begrepet karakteriserer i første omgang 'tilpassede pedagogiske metoder'. I det ligger at

¹⁵⁵ Både Karma Lekshe Tsomo og Kusuma Devendra legger stor vekt på fortolkning av Kanon med spesiell vekt på *Vinaya* (intervju henholdsvis 10. og 11. februar 2000), Chatsumarn Kabilsinghs (1984) arbeid ble nevnt av både Tsomo og Kusuma.

¹⁵⁶ Forskjellen på «verden slik den synes å være» og «verden slik den er» ble nevnt av nesten samtlige av *theraene* jeg intervjuet og av 4 av de ordinerte nonnene jeg hadde samtaler med våren 2000.

Buddha anerkjente at mennesker befinner seg i ulike livssituasjoner, noe som igjen medfører at de har ulike forutsetninger for og muligheter til å gripe kjernen i hans lære. Han så seg selv som fødselshjelper på vei mot den optimale bevissthet for hver enkelt med utgangspunkt i vedkommendes mentale disposisjoner (Lopez 1988: 5). Mange av munkene jeg intervjuet beskyldte nonnene for ikke å være opplyste og at nonnene derfor måtte «fortolke» teksten. Deres fortolkning ble med andre ord sett på som mindreverdige, og det at nonnene måtte anvende fortolkning ble sett som et resultat av at de ikke skjønnte de opprinnelige tekstene.

4.4 Hvorfor tvilte Buddha?

Buddha nølte som kjent med å gi sin fostermor Mahāpajāpatī *upasampadā*-ordinasjon. Det har blitt spekulert mye i årsaken til at Buddha nølte med å ordinere Mahāpajāpatī. Buddha nektet tre ganger og ga etter først på oppfordring av sin nærmeste følgesvenn Ānanda. Mange av mine informanter hevdet at Buddha ikke ville nølt hvis han anså kvinner som skikket til å forlate leklivet. Tilhengerene av reintroduksjon av nonneordenen hevder derimot at Buddhas nøling må ses i sammenheng med samfunnets negative syn på kvinnelige «verdensfornektere» på Buddhas tid. Buddha nølte, i følge dem, fordi han mente det kunne være utrygt for kvinner å oppholde seg på steder hvor det ikke var menn tilstede som kunne beskytte dem. Sentralt i dette argumentet er en nytolkning av *Vinaya*. De 8 *garudhammā*ene har vært gjenstand for mye debatt. Både med hensyn til legitimitet, det vil si hvorvidt Buddha faktisk postulerte disse reglene, og hvorvidt Buddha dikterte utformingen av de åtte reglene. I følge Hema Goonatilake var Gotamī selv blant de første som reagerte negativt på de åtte *garudhammā*ene og hun skal ha bedt Buddha fjerne den første av disse reglene:

...a nun of 100 years standing must show respect to a monk just ordained... (Goonatilake 1997: 125).

Buddhas svar skal ha vært følgende:

Not even the Tīthiyas who propound imperfect doctrines sanction such homage of men towards women.
How could the Tathāgatha do so (op.cit).

Goonatilake hevder at Gotamīs protest utgjør det første av mange kvinneopprør i buddhismen. Ifølge Goonatilake er Gotamīs protest det første kvinneopprøret verden har sett mot mannlig dominans i *noen* religion. (ibid.: 126). Flere av mine informanter stiller seg tvilende til om det faktisk var Buddha som lagde disse reglene; de hevder at det mest sannsynlig er munkene som

har laget reglene. Bhikkhunī Kusuma forteller:

According to my studies of the Bhikkhunī Patimokkha, and especially the eleventh khandaka, it is very likely that the 8 garudhammas is a later construction. Some of the rules in the Vinaya itself are very similar to the weighty rules.

Karma Lekshe Tsomo hevder at de åtte reglene ble laget for å beskytte kvinnene. Det var ikke uvanlig i India på Buddhas tid at kvinner som befant seg alene uten «tilsyn» fra menn ble overfalt og utsatt for overgrep. Karma Lekshe Tsomo nevner at enkelte av reglene også ble laget for ikke å støte tilhengere av Brahmanismen. Buddha var på ingen måte en revolusjonær, hevder hun¹⁵⁷ (Tsomo 1999: 9-13). Bakgrunnen for opprettelsen av de åtte tilleggsreglene for nonner er en del av den tidligste buddhismens historie som har blitt gjenstand for mye debatt i forskningsmiljøer og et tema som har dukket jevnlig opp i forbindelse med reintroduksjonsdebatten på Sri Lanka. Professor Dharmasiri og Karma Lekse Tsomo er ikke alene om å hevde at Buddha innførte denne regelen, ikke ut fra egne ideer om at kvinnen bør innordne seg mannen, men først og fremst fordi det ville bryte så fundamentalt med datidas normer i India om en mann offentlig måtte vise respekt overfor en kvinne. Buddhas bakgrunn i indisk høykaste sannsynliggjør at han hadde samme normgrunnlag som sine samtidige landsmenn. Flere forskere påpeker at han ikke polemiserer mot kastevesenet, og at mange i hans tidligste tilhengerskare besto av folk med brahminog kshatriya¹⁵⁸-bakgrunn. Professor Dharmasiri stiller i tillegg spørsmål ved fortellingen om Buddhas negative holdning til å opprette nonneordenen, og stiller seg tvilende til at Buddha skal ha formulert *garudhammā*ene som forutsetning for ordinasjon av Mahāpajāpatī Gotamī. Han peker videre på at mange kvinner på Sri Lanka i dag ikke ser ordinasjonen i seg selv som en forutsetning for «oppvåkning» (*bodhi*)¹⁵⁹. Det at mange kvinnelige singalesiske buddhister ikke ser livet som nonne som en forutsetning for å oppnå buddhismens høyeste mål (*bodhi*) kan ha sammenheng med at de ikke anser muligheten for ordinasjon som reell. Det er ikke legitimt i de fleste kretser å si at man ønsker ordinasjon som *bhikkhunī* (Bartholomeusz 1994: 189) og dermed

¹⁵⁷ Uttalelser av Karma Leskhe Tsomo i Lumbini 2000.

¹⁵⁸ Av Buddhas tidligste tilhengerskare hadde 41% brahminbakgrunn og kun 3% var "kasteløse" (Harvey 1990: 24).

¹⁵⁹ Fra et intervju med professor Dharmasiri ved Peradenya universitet 17.mars 2000.

må de fleste kvinnelige buddhister på Sri Lanka tenke seg et religiøst liv utenfor *saṅghaen*.

Motstanderne av reintroduksjonen av nonneordenen hevder på sin side at Buddhas nøling mot opprettelsen av nonneordenen må ses på som et tegn på at han tvilte på kvinners evner som religiøse spesialister. Mange av mine mannlige informanter var opptatt av å fortelle meg at de personlig ikke ser kvinners religiøse evner som dårligere enn menns, men at Buddha (åpenbart) gjorde det. Buddhas beveggrunner for å nøle med å la sin fostermor ordinere er sentral for både tilhengere og motstandere av reetableringen av nonneordenen. I denne diskusjonen er det imidlertid klart at de som er imot en reintroduksjon velger en mer bokstavtro lesning av Kanon, mens de som støtter nonnesaken ofte viser til forhold utenfor selve teksten. Tilhengerne av reintroduksjonen av nonneordenen framholder som nevnt at det er nødvendig å lese tekstene i lys av den historiske konteksten og å fortolke uttalelser ut fra den rådende mentaliteten i Buddhas samtid. Enkelte forkjempere for nonnesaken stiller i tillegg, som nevnt, spørsmål ved tekstenes validitet. Bhikkhunī Kusuma er ikke alene i sin skepsis til at:

...it is very unlikely that the tenth and eleventh *khandaka* is compiled at the same time as the rest of the Vinaya literature. It seems to be an addition of later origin, possibly added by some misogynist monk.

Lederen av Sakhyadhīta International, Ranjani de Silva forteller at:

We (who work for the reintroduction of the bhikkhunī sasanā) are only doing what the Buddha said we should do. This matter is really very simple...

Flere av munkene taler imidlertid med to tunger, som denne *theraen*¹⁶⁰ ved et kloster utenfor Kandy:

Bhikkhunī sāsana¹⁶¹ died a natural death. This was to a large extent due to the nun's inability to keep all the precepts – which by no means is an easy task.

På mitt oppfølgingsspørsmål om hvorvidt han anså kvinner for å være like skikket til et liv som fullt ordinerte medlemmer av *saṅghaen* svarte han imidlertid bekreftende, og henviste til beretningene i *Therīgāthā* om nonner som ikke sto tilbake for munkene verken når det gjaldt

¹⁶⁰ Munken var 47 år gammel og ble ordinert som novise da han var ti år gammel. Han hadde tilhold i et kloster som huset tjuefire munkar på veien mot Udispath. Jeg utførte et lenger intervju med ham i midten av april 2000.

¹⁶¹ En annen betegnelse på 'Læren', men kun brukt om *saṅghaen* som bevarer av denne. Mange av mine ordinerte informanter (både nonner og munkar) brukte uttrykket jevnlig.

skolering eller åndelig utvikling.

Mange munker jeg intervjuet og som var motstandere av reintroduksjonen av nonneordenen, la stor vekt på at kvinner ikke evner å følge klosterreglene. Som denne munken ved et *vihāra* nær Kotte i Colombo¹⁶²:

There are too many rules [for the women]. It is very complicated and it is best for them to be pious, keep a few rules, but keep them well.

Munken, og flere med ham, mente dette var grunnen til at Buddha motsatte seg å etablere nonneordenen; Buddha visste, hevder de, at det ble for komplisert for kvinnene å overholde klosterreglene. En annen munk ved et annet *vihāra* i nærheten av Kandy¹⁶³ hadde liknende forklaringer på Buddhas motstand, og han hevdet i tillegg at:

The Lord Buddha knew that women had limitations. They [the women] are not so spiritual as men. Why should they become bhikkhunīs when [they] cannot attain the four stages?

Enkelte munker ville ikke si noe om hvorvidt de anså kvinner som skikket eller uskikket til et liv som *bhikkhunī*. De hevdet at det rett og slett er unødvendig for kvinner å ordineres. Som denne munken jeg traff på the Buddhist Text Society i Dehiwala, Colombo¹⁶⁴:

Why [should women] bother when they can achieve the same [result] as upāsikas .

Oppfølgingsspørsmålet mitt, om han dermed anså kvinner som bedre skikket og med større kapasitet enn menn siden han mente at kvinner heller skulle prøve seg på den vanskelig veien til *mokkha* uten ordinasjon, ble avfeid. Hvis man skal etterlyse konsekvens i munkenes argumentasjon må det bety at de mener at kvinner har større åndelig kapasitet enn menn. Det var heller regelen enn unntaket at intervjuet brått var over når jeg etter en tid stilte «brysomme» oppfølgingsspørsmål. Det samme skjedde ved flere anledninger når jeg spurte munker som hevdet at det ikke var viktig med ordinasjon for kvinner om hvorfor det da er viktig for menn?.

¹⁶² Jeg intervjuet denne munken den 27.februar 2000 utenfor hans vihara som han delte med trettisju andre munker. Han var 57 år gammel og hadde forlatt leklivet først som tjuåring.

¹⁶³ Denne munken holdt til i et større *vihāra* på veien mot Peradeniya. Han var 63 år gammel, men ville ikke fortelle meg når han ble ordinert.

¹⁶⁴ Munken traff jeg da jeg handlet bøker og magasiner i the Buddhist Text Society i midten av mars 2000.

4.5 Ordinasjonsrekken, er den brutt eller ubrutt?

Forkjemperne for reintroduksjon av nonneordenen hevder at ordinasjonsrekken er ubrutt siden den ble overført fra Ceylon til Kina år 433 e.v.t. Kinesiske historiske kilder, for eksempel Fa-hsien,¹⁶⁵ beretter om misjonering fra Ceylon, også utført av nonner. Alle mine informanter som støtter nonnesaken understreker viktigheten av Fa-hsiens dokumentasjon om spredningen av *bhikkhunī saṅgha*. Både Chatsumarn Kabilsingh (1984), Karma Lekse Tsomo (1997,1999) og Kusuma Devendra (1997/1999) har viet mye av sin tid til å finne belegg for kontinuitet i ordinasjonsrekken. De argumenterer også for at det er uproblematisk å bringe ordinasjonen tilbake til Sri Lanka fra et land som nå hører til mahāyāna-tradisjonen. Samtlige av *bhikkhunī*ene jeg snakket med var veldig klare i sin sak, som denne nonnen fra et *vihāra* utenfor Kandy¹⁶⁶:

Bhikkhunī saṅgha was transferred to China from Sri Lanka long before it became extinct in our country. I cannot understand the problem [with re-introducing it]. The bhikkhu lineage disappeared several times and was brought back to the Island. There is no difference.

Motstanderne av reintroduksjon av nonneordenen har imidlertid et delt syn på ordinasjonsrekkens skjebne. Noen hevder at det ikke finnes noe bevis på singalesiske nonners misjonering i Kina eller overføring av ordinasjonsrekken fra Sri Lanka til Kina. Andre igjen mener at ordinasjonsrekken høyst sannsynlig ble overført til Kina, men at den innen kort tid døde ut der også. De hevder at den ordinasjonsrekken man finner i Kina i dag ikke har røtter tilbake til de singalesiske nonnene. At ordinasjonsrekken er brutt blir framsatt som det viktigste argumentet av motstanderne av reintroduksjonen av nonneordenen. At fokuset på ordinasjonsrekkens renhet er stor bekrefter også Hema Goonatilake i "Buddhist Nuns: Protest, Struggle, and the Reinterpretation of Orthodoxy in Sri Lanka" (1997: 31). Mye av fokuset for forkjempere for reintroduksjonen av nonneordenen har dermed vært å skaffe til veie kilder som kan bekrefte at ordinasjonsrekken som er overført fra Sri Lanka til Kina er ubrutt. En

¹⁶⁵ Goonatilake 1997, Gunawardana 1979.

¹⁶⁶ Jeg intervjuet denne nonnen i midten av april 2000. Hun bodde i et kloster sammen med seks andre nonner på vei mot Mawanella. Hun var i begynnelsen av 20-åra, mens de andre nonnene var fra 19 til 37 år gamle. Jeg hadde samtaler med to av de andre nonnene i dette klosteret også.

munk fra et *vihāra* i Dehiwala¹⁶⁷ i Colombo oppsummerte holdningen til de fleste av munkene:

We sent a delegation to China to investigate this alleged bhikkhunī lineage, and the delegation did not like what they found.

Mye tyder på at det er tilnærmet konsensus blant munkene om at ordinasjonsrekken er brutt. Oppfølgingsspørsmål om når delegasjonen reiste, hvor, med hvilket mandat og hvilke forskningsmetoder de benyttet, ble vennlig avvist ved flere anledninger. Ingen av mine mannlige informanter synes det var problematisk at munkenes ordinasjonsrekke har vært brutt en rekke ganger, og at hele den singalesiske *saṅgha* var i oppløsning gjennom store deler av 1700-tallet. Ingen mannlige informanter stilte spørsmål ved forfatningen til munkenes ordinasjonsrekke. Munkene var på denne tiden gjenstand for mye av den samme kritikken som dagens singalesiske munk er, nemlig at de ikke var fromme nok. Utviklingen gikk i retning av at de fleste klostre ble eiendomsbesittere og en del ble medlemmer av *saṅghaen* primært fordi de var i familie med munk i ett kloster, ikke fordi de var ordinert. På 1700-tallet var de fleste mannlige religiøse spesialister hvitklede lekmunker (*gaṇinanser*) (Bartholomeusz 1994: 40).

Et annet forhold som påvirker ordinasjonsrekkens legitimitet er som nevnt hvorvidt *Pāṭimokkha*-resitasjon og bekjennelse utføres ved *Uposatha*. Informanter kunne fortelle at flere munkeklostre i dag ikke avholder seremonien i tråd med *Vinaya*-reglene,¹⁶⁸ og at det har blitt mindre vanlig å utføre denne type ritualer. Det var imidlertid ingen av munkene som ville siteres på dette. Peter Harvey (1990) peker også på at resitasjon og bekjennelse av *Pāṭimokkha* er mindre vanlig i dag. I henhold til *Vinaya* kan ikke *saṅghaen* anses som ren (og ordinasjonsrekken ubrutt) hvis ikke denne seremonien utføres i henhold til reglene, og passende straffetiltak settes i verk dersom regelbrudd er begått (Harvey 1990: 225). Dette er problemer som gjør seg gjeldene for både *bhikkhunīer* som *bhikkhuer*, siden førstnevnte også har mangelfulle rutiner når det gjelder *Uposatha*. Det ser imidlertid ut til at mens *bhikkhunī*

¹⁶⁷ Han var en prominent *thera* på 57 år som hadde høy status i dette området av Colombo. Jeg intervjuet ham den 30. februar 2000.

¹⁶⁸ Dette kunne som nevnt prof. Dharmasiri fortelle i februar 2000. Bhikkhu Bodhi, en amerikanskfødt munk med tilhold i Kandy fortalte det samme under en samtale jeg hadde med ham etter et foredrag ved The Buddhist Text Society og Kusuma bekreftet dette under konferansen i Lumbini.

saṅgha jobber for å gjenreise *pāṭimokkhas* plass i klosterlivet, er *bhikkhu saṅgha* på vei bort fra å overholde denne tradisjonen¹⁶⁹. Det kan på sikt føre til at det blir nonnene og ikke munkene som opprettholder og sprer ortodoks therāvāda-buddhisme. Da kan to ting skje: Enten vil nonnene gradvis overta munkenes plass som samfunnsmessige normgivere eller så vil munkene beholde sin status og posisjon og man vil implisitt eller eksplisitt måtte omdefinere Sri Lankas rolle som den opprinnelige buddhismens bevarer.

Flere forskere¹⁷⁰ peker på at man blant annet på Taiwan ikke alltid har en todelt *saṅgha* (*aṭṭavācika*) tilstede ved ordinasjon og at ordinasjonene dermed ikke er legitime. Årsaken til at enkelte ordinasjoner kun blir utført av *bhikṣunī saṅgha* skal være at det av og til ikke er *bhikkhuer* i nærheten. Taiwan er ett av de få land som har flere nonner enn munk¹⁷¹. Karma Lekshe Tsomo ser ikke enkel ordinasjon som problematisk siden Mahāpajapatāī Gotamī kun ble ordinert av munk¹⁷². Ettersom hun var den første nonnen var det ikke mulig å arrangere dobbel ordinasjon. Kravet om dobbeltordinasjon må ha kommet til senere, hevder Karma Lekshe Tsomo, og derfor må enkel ordinasjon, basert på ordinasjonen av Buddhas fostermor Mahāpajapatī Gotamī, være legitim¹⁷³. Munkene trenger ifølge *Vinaya* kun enkelordinasjon.

Flere av munkene jeg intervjuet hevdet at det ikke utgjorde noen forskjell om ordinasjonsrekken var brutt siden det ikke var nødvendig for kvinner å være ordinert for å oppnå *bodhi* (oppvåkning). Som en av *theraene* ved Vajjaram¹⁷³ utenfor Kandy uttrykte det:

The very fact that the bhikkhunī sāsana became extinct is proof enough that it is not necessary [for the women] to receive bhikkhunī ordination. Now that the sāsana is gone it is better for women to be content with their lives as *dasa sīl mātas*.

I "Research Regarding the Lineage of Bhikṣunī Ordination; A Response to Necessary Research Regarding the Lineage of Bhikṣunī Vinaya" (1997) skriver Karma Lekshe Tsomo at det i følge en rekke kinesiske kilder fantes flere ordinasjonsplattformer for nonner fram til 1010 e.v.t. og at dette er bevis på at dagens ordinasjonsrekke er ubrutt. Jeg har ingen

¹⁶⁹ Prof. Dharmasiri (2000), Goonatilake (2000).

¹⁷⁰ Prof. Dharmasiri og Goonatilake (våren 2000).

¹⁷¹ Uttalelser av Karma Lekshe Tsomo under konferansen i Lumbini, februar 2000.

¹⁷² Fra Tsomos "Research Regarding the Lineage of Bhikṣunī Ordination" (1997).

¹⁷³ Dette er ett av de viktigste klostrene utenfor Kandy. *Theraen* jeg intervjuet var av høy rang på tross av at han ikke var mer enn 43 år. Jeg intervjuet ham i slutten av april 2000.

forutsetninger for å vurdere Karma Leskhe Tsomos påstander, og ingen andre vestlige forskere har skrevet om temaet. Det som i følge Tsomo finnes av nedtegnelser om ordinasjonslinjen opphører imidlertid omtrent på samme tid som ordinasjonslinjen skal ha blitt brutt. At det ikke finnes historiske kilder som omtaler nonneordenen etter begynnelsen av 1000-tallet kan selvsagt ha sammenheng med et skifte i holdningen til kvinnelige «verdensfornektere», eller at datidens kvinner som forlot leklivet var kontroversielle. Det er som nevnt tidligere vanskelig å finne tilstrekkelig historisk materiale om nonnene på Sri Lanka, men skildringene i *Dīpavaṃsa* vitner om at nonnene slett ikke er helt utelatt fra historiske kilder. En mulig årsak til manglende nedtegnelser om nonners aktivitet etter år 1010 kan, slik jeg ser det, også være forårsaket av at nonneordenens ordinasjonsrekke ble brutt. Det blir brukt mye tid og ressurser på å framlegge tilstrekkelig materiale for å belegge at ordinasjonsrekken er i den forfatning som kreves for å reintrodusere nonneordenen: At det eksisterer en ubrutt ordinasjonsrekke fra Gotamī og fram til dagens kinesiske nonner. Spørsmålet er imidlertid om det vil utgjøre noen forskjell for motstanderne av reintroduksjonen sine holdninger til nonnesaken.

4. 6 Mahāyāna og theravāda, to inkompatible tradisjoner?

Flere av mine informanter fastholder at det ikke er viktig hvorvidt ordinasjonslinjen er brutt eller ubrutt. Mahāyāna-tradisjonen har, i følge dem, uansett påvirket theravāda-nonneordenen i negativ retning, og ordinasjonsrekken er i deres øyne ubruklig å ta opp igjen. Tilhengere av reintroduksjonen påpeker på sin side at siden klosterreglene i de ulike tradisjonene er omtrent like, og at forskjellene kun ligger i variasjon i antall regler (Harvey 1990: 225), er ikke nonneordenen forandret siden den forsvant fra Sri Lanka. Theravāda hadde opprinnelig 311 regler for nonner og har 227 regler for munk. Dharmagupta og mūlasavrāstivāda har henholdsvis 348 og 366 regler for nonner, og 250 og 258 regler for munk (op.cit). Forskjellen i antall regler er kun et resultat av at man i dharmagupta og mūlasavrāstivāda finner enkelte regler som utbroderer hovedreglene. Ved å hente inn ordinasjonslinjen for nonnene fra Kina til andre theravāda er det i følge Tsomo ikke snakk om å innføre nye regler

(1996: 136)¹⁷⁴. Ingen av mine informanter vektlegger forskjell i *Vinaya* som argument mot reintroduksjon av nonneordenen. På tross av dette blir *Vinaya* gjort til gjenstand for debatt.

Mahāyāna nevnes ofte i negative ordelag av mine informanter, både av nonner, munkar og lekfolk, og av både tilhengere og motstandere av reintroduksjonen av nonneordenen. Mahāyāna blir av theravāda-buddhister sett på som mindreverdige, mer folkelige og full av «mystisk tøys». Som denne *bhikkhuni*¹⁷⁵ sier det:

In Mahāyāna the focus is shifted - from discipline of the mind to all kinds of "mumbo jumbo".

Som nevnt har mahāyāna-tradisjonen satt sitt preg på buddhismen på Sri Lanka historisk (Gombrich og Obeyesekere 1988: 302) og også i dag fordi ordinasjonslinjen for nonnene hentes tilbake fra Dharmagupta-linjen som tilhører mahāyāna-tradisjonen. Hema Goonatilake bekrefter dette. Prof. Dharmasiri er den eneste av mine informanter som ikke uttrykker seg negativt om mahāyāna-buddhismen, og han kaller seg sjøl «mahayanist». Problemene med en gjeninnføring av nonneordenen fra Dharmagupta er med andre ord ikke fundert i forskjelligartet *Vinaya* og det normative fundamentet for nonneordenen blir dermed ikke endret ved en gjeninnføring av nonneordenen fra dharmagupta-tradisjonen. Skepsisen mot mahāyāna ser ut til mer å være et uttrykk for frykt for at theravāda skal endre *praksis* i mindre ortodoks retning. Uttalelser fra zen-buddhister¹⁷⁶ under kvinnekonferansen i Nepal tyder på at kritikken går begge veier. Av en zen-buddhist blir theravāda framstilt som:

...inherently misogynist and old fashioned. It is also incomprehensible that anyone would want to reestablish a hierarchical system like the bhikkhuni saṅgha. Women's liberation will be realized only when such structures are broken down.

4.7 Må vi vente på Buddha Metteyya?

Mange motstandere av reintroduksjonen av nonneordenen mener at man må vente med en slik gjeninnføring til den neste Buddha, Buddha Metteyya, har kommet.

I am positive to a re-establishment of the bhikkhuni sāsaṇa, but as I suppose you are aware of Madam, it was not man who established this Order, it was the Lord Buddha. Only Buddha can do it again. But we

¹⁷⁴ Dharmagupta har 341 og mūlasarvāstivāda 365 klosterregler.

¹⁷⁵ Hun var en av tre singalesiske nonner jeg intervjuet under konferansen i Lumbini i februar 2000. Hun var 33 år og hadde blitt fullt ordinert året før etter å ha levd ti år som leknonne. Hun hadde universitetsutdannelse og snakket engelsk, fransk og tysk i tillegg til singalesisk.

¹⁷⁶ Det var flere liknende uttalelser. Denne uttalelsen kom under konferansen i Lumbini i februar 2000 av to opprinnelig amerikanske nonner som levde på Taiwan.

have to wait for the new kalpa [of Buddha Metteyya].

Denne munken¹⁷⁷ ga uttrykk for var at «vi er positive til nonner, men det er ingenting vi mennesker kan gjøre. Vi må vente på Buddha Metteyya». Buddha Sakhyamuni var den som opprettet nonneordenen og i hans kalpa døde den også ut. Den kan derfor bare gjeninnføres av en ny Buddha, var det logiske resonnementet til munken. Enkelte andre motstandere av gjenopprettelse av nonneordenen hevder at det på langt nær er sikkert at Buddha Metteyya vil gå inn for en slik gjeninnføring. En av *theraene* i et *vihāra*¹⁷⁸ i nærheten av Kandy framholder at:

The Lord Buddha Sakhyamuni gave women a chance, this was probably due to respect for his foster mother. The problems were many and the bhikkhunī saṅgha is gone [because of this]. The next Buddha will not make the same mistake.

Tilhengerne av nonneordenen hevder at buddhister har et ansvar for å opprettholde det som Buddha har opprettet. Riktignok forsvant ordenen fra Sri Lanka, men den har i følge dem blitt holdt i hevd i Kina. Det er i Buddhas og buddhismens interesse at nonneordenen blir tilbakeført til opprinnelseslandet, hevder de. De legger vekt på Buddhas utsagn om buddhismens fire pilarer. Han skal ha sagt at videreføring og opprettholdelse av *dhamma* er avhengig av de fire pilarer (*catu/cattāro parisā*). Disse fire påler i buddhismen er *bhikkhunīer*, *bhikkhuer*, *upāsikaer* og *upāsakaer*, og alle grupper er like viktige for at læren skal opprettholdes og spres. Som Bhikkhunī Kusuma sier det:

The Lord Buddha held that cattaro parisā is of equal importance to uphold the Dhamma. All is needed for the Dhamma to prevail and spread throughout the world. We now lack one of the four pillars and the Dhamma is therefore weakened. It will blossom and grow again once the bhikkhunī sāsaṇa is fully restored.

5 Motivasjon, makt og midler

I dette kapitlet vil jeg si noe om situasjonen for kvinner generelt på Sri Lanka. Jeg vil forsøke å gi et innblikk i hvordan synet på kvinner er i storsamfunnet, om kvinners rolle i hjemmet,

¹⁷⁷ Han var en *thera* i et kloster i Moratuwa, Colombo. Han var i femti-åra og sa han hadde levd 'hele' sitt liv som munk. Jeg intervjuet ham i midten av mars 2000.

¹⁷⁸ Munken var 73 år og holdt til i et større kloster på veien mot Gabgedara. Intervjuet fant sted i en park den 18. mars 2000.

kvinner muligheter til å få utdanning og arbeid, og om kvinners politiske rolle. Jeg vil også redegjøre for hva kvinnebevegelsen på Sri Lanka ser på som sentralt. Siktemålet med dette kapitlet er å si noe om bakteppet for debatten rundt reintroduksjonen av nonneordenen og hvilke faktorer som er med på å forme holdningene til nonnesaken (Moore 1988/1997).

Jeg vil også beskrive holdninger til singalesiske kvinners deltakelse i *saṅghaen* og kvinnenens holdning til egne muligheter for religiøs utfoldelse, spesielt med fokus på egen motivasjon for å gjøre en «religiøs karriere» som *bhikkhunī*. Det er store sprik mellom hva motstandere av gjeninnføringen av nonneordenen hevder er kvinnenens motivasjon og hva kvinnene selv oppgir som årsak til å forlate leklivet. Min påstand er at synet på kvinnenens motivasjon er med på å forme argumentene i debatten. Jeg vil hevde at klasseperspektivet er avgjørende, både for holdningsdannelse, men også for hvilke valg kvinnene tar. Materielle og ideologiske faktorer i samspill er med på å forme de ulike holdningene til singalesiske kvinner som «verdensfornektere». Hvorvidt kvinnene selv og samfunnet for øvrig ser et liv som *bhikkhunī* som et reelt alternativ er også avgjørende for holdningsdannelsen.

5.1 Sri Lanka i dag og holdninger til kvinner

Sri Lanka skiller seg ut i forhold til andre Sør- og Sørøst-Asiatiske land, med kvinnelig president, høyt utdanningsnivå også for kvinner, lav grad av analfabetisme og relativ høy grad av sysselsetting for kvinner¹⁷⁹. Arbeidsledigheten er imidlertid høy for både kvinner og menn, noe som har ført til store frustrasjoner for den oppvoksende generasjon¹⁸⁰. Den generelle håpløsheten som følge av nesten tre tiår med krig, høy arbeidsledighet, økende levekostnader, manglende uttelling for utdanning og generell fragmentering i samfunnet er påfallende (Gombrich og Obeyesekere 1988). Så godt som samtlige av mine informanter, i tillegg til folk jeg kom i snakk med utenom selve feltarbeidet, ga uttrykk for stor frustrasjon og misnøye med dagens situasjon. Mange trakk fram den lite flatterende verdensrekorden i antall selvmord som Sri Lanka visstnok er innehaver av.

¹⁷⁹ 82,8% av den kvinnelige delen av befolkningen kunne lese i 1981. 49,8% av kvinnene fullførte grunnskole i 1987, og hele 43% tok høyere utdanning (Centre for Women's Research *Gender and Education in Sri Lanka* 1991: 23).

¹⁸⁰ Centre for Women's Research skriver i *Future Trends and Gender Issues* 1997 at graden av sysselsetting er høy, men at kvinner kun har 33 % av menns inntekt. (ibid.: 17). I følge Centre for Women's Research var arbeidsledigheten i 1994 på 9.6% for menn og hele 21.1% for kvinner (1998: 7).

For kvinnene er diskrepansen mellom utdanningsnivå og muligheter på arbeidsmarkedet enda høyere enn for menn¹⁸¹, likevel er det helst menn som gir direkte og fysiske uttrykk for sin frustrasjon. Denne frustrasjonen blir i mange tilfeller seksualisert. Det er problematisk å reise alene som kvinne på Sri Lanka. Kvinnelige turister så vel som fastboende kvinner kan vitne om at beføling og onani er ting man må tåle i det daglige hvis man tar offentlige kommunikasjonsmidler. Jeg har selv opplevd en rekke ubehagelige episoder.

Denne relativt sett «milde» form for seksuell trakassering er imidlertid ikke det eneste utslaget av disse seksuelle frustrasjonene. Voldtektstallene er i tillegg høye¹⁸². Jeg ble godt kjent med Marie Svenson og bodde i lengre tid hos henne. Marie¹⁸³ var svensk og deltok i et SIDA (Styrelsen för Internationellt Utveklingsamarbete)¹⁸⁴-finansiert prosjekt som hadde som hovedansvar å etablere landets første krisesenter for kvinner. I tillegg til å skolere og involvere kvinner lokalt i Kandy, hadde de også et undervisningsopplegg for å øke kunnskapen hos det lokale politiet om vold mot kvinner generelt og seksualisert vold spesielt. Senteret instruerte polititjenestemenn om hvordan de skulle forholde seg når de mottok en voldtektsanmeldelse. Marie hadde mange sterke historier å fortelle. Blant annet var det allment kjent at mange kvinner ble voldtatt når de skulle på jobb i ett av byens tekstilindustriområder. Det var en lang og øde strekning fram til fabrikkbygningene. På spørsmål om de kunne unngå å gå der, sa de bare at:

There is no public transportation. If we could afford [some means of other] transportation we would not be working at the factory. Women get raped. But what can we do?

Krisesenteret i Kandy var ikke kun for voldtatte, men også for kvinner som var utsatt for andre fysiske og psykiske overgrep. De arrangerte «workshops» for singalesiske kvinner i

¹⁸¹ For kvinner samlet var arbeidsledigheten i 1986 på 20.8%, mens den var 10.8 prosent for menn. Forskjellene er enda større når man ser på tall for høyere utdanning. For kvinner er ledigheten blant universitetsutdannede på 10.2%, mens den kun ligger på 3.3% for menn (Centre for Women's Research 1991: 124).

¹⁸² Det var i 2000 ingen større undersøkelser i offentlig regi for å kartlegge antall voldtekter, men SIDA var i ferd med å ferdigstille en rapport om voldtekter i området rundt Kandy. Endelige tall var ikke tilgjengelig under mitt feltarbeid i 2000.

¹⁸³ Vi traff hverandre ved en tilfeldighet første gang jeg var i Kandy i slutten av februar 2000.. Jeg bodde hos henne alle gangene jeg reiste fra Colombo til Kandy og hun fortalte meg mye om sitt arbeid.

¹⁸⁴ Den svenske stats organisasjon for internasjonalt utviklingsamarbeid.

nærområdet hvor fokus var å bevisstgjøre kvinnene om hva som kunne betegnes som overgrep. Mange singalesiske kvinner ser mannen som sitt overhode på samme måte som foreldre er sine barns overhode. Er barna ulydige må de straffes for å lære. Det samme må kvinner, hevdet de. Det var med andre ord en lang vei å gå før kvinner oppfattes som likeverdige med menn på Sri Lanka.

Sasandra Perera ved Centre for Women's Research utførte i 1996 215 ustrukturerte og uformelle intervjuer med personer fra alle samfunnslag for å kartlegge holdninger til kjønnsroller i det singalesiske samfunnet¹⁸⁵. Hun fant ut at nesten samtlige av respondentene vektla at kvinner bør finne sin «korrekte plass» i samfunnet framfor å kjempe for likestilling. Majoriteten hevdet at lik status for menn og kvinner ikke er akseptert i det singalesiske samfunnet, og at det verken var ønskelig eller mulig på grunn av de store fysiske og psykiske forskjellene mellom kjønnene. De fleste mente kvinner var skyld i de fleste av samfunnets problemer fordi de hadde mislyktes med sin hovedoppgave som mødre. Over halvparten anså at singalesiske kvinner var ansvarlige for den kulturelle nedbrytning på Sri Lanka i dag, på grunn av sin manglende oppfyllelse av sine tradisjonelle plikter fordi de er mottakelige for vestlig påvirkning (ibid.: 3). En mannlig mastergradsstudent i sosiologi kom under en forelesning en dag med følgende uttalelse til Perera om kvinner som gikk i shorts eller korte skjørt:

This is a clear sign of cultural deterioration. If we go on like this I cannot even imagine where the Sinhala people will end up in a few years! (ibid.: 4).

Det er åpenbart en dobbelthet i de til tider både androsentriske og misogyne holdningene til kvinner som kommer til uttrykk. På den ene siden bærer de kulturelle normene preg av at tiltroen til kvinners evner og muligheter er liten. På den andre siden blir singalesiske kvinner gitt skylden for alt som går galt, noe som implisitt sier noe om at de besitter stor uformell makt. Perera påpeker at kvinner på Sri Lanka, som i de fleste andre land, er hovedsosialiserere av barn. Kvinnene oppfattes som samfunnets «kulturelle arkiv», og bærer nasjonens tradisjon, selvbevissthet og framtid på sine skuldre. Dette resulterer i at motstanden mot forandring av

¹⁸⁵ Centre for Women's Research *Changing Gender Roles and Relations; Gender Roles in Contemporary Sri Lanka*, 1997. Vi hadde i tillegg en samtale 28.april på deres senter.

tradisjonelle kjønnsrollemønstre blir stor (ibid.: 4). Kvinner blir med andre ord ikke sett på som kulturelle initiativtakere, eller skapere av kultur, men kun som bevarere av kulturelle normer og verdier. *Saṅghaen* forvalter og viderefører disse stereotypiene, og er med på å forsterke og opprettholde disse forestillingene i befolkningen. De singalesiske kvinnene som velger å la seg ordinere til nonner, uten munkenes og samfunnets anerkjennelse, blir på et vis aktører for endring og ikke de som bevarer den tradisjonelle kulturen; nonnene bryter dermed med de samfunnsmessige kjønnsstereotypiene. Dharmasiri ved Peradeniya-universitetet mener det singalesiske samfunnet som helhet er preget av patriarkalske holdninger og undertrykkingsmekanismer overfor kvinner. Dette er på sitt mest eksplisitte i *saṅghaen* som fungerer som normgrunnlag for det singalesiske sivilsamfunnet, hevder han. Dharmasiri går enda lenger og hevder at:

Even in relation to the restoration of the *bhikkhunī sāsana* the *bhikkhu saṅgha* has taken over. What started as a liberation project for Buddhist women has now become a prestige project for the *bhikkhus*, both for and against the restoration. The *bhikkhunī s*, with a couple of exceptions, are being used and manipulated by the *bhikkhus*.

Chandrika Kumaratunga Bandaranaike, statsminister på Sri Lanka i perioden 1994-2000, forholdt seg derimot ikke til *saṅghaen* på en måte som flertallet av munkene kanskje skulle ønske. I forbindelse med fredsinitiativet på øya i norsk regi, viste hun liten vilje til å rådføre seg med munkene. Dette resulterte i stor motstand mot fredsprosessen i deler av *saṅghaen*. En statsminister som i store politiske prosesser ser bort fra institusjonene som historisk har lagt og legger sterke føringer i det singalesiske samfunnet, bidrar til å øke munkenes frykt for tap av prestisje, innflytelse og makt i møte med den framvoksende nonneordenen¹⁸⁶.

Økt urbanisering fører til at mange unge jenter fra fattige familier på landsbygda ofte finner hushjelpsposter i de store byene som eneste mulige levevei. Dette medfører at de i lange perioder er uten kontakt med sine respektive familier (Centre for Women's Research 1998: 12). Dette kan få flere konsekvenser. En kan være at jenter og kvinner dermed lettere kan ta selvstendige avgjørelser i retning av å forlate leklivet og bli *dasa sīl māṭṭāer* eller *bhikkhunīer*. En annen konsekvens kan være ytterligere sementering av eksisterende

¹⁸⁶At presidenten ikke i tilstrekkelig grad forholdt seg til *saṅghaen* ble vektlagt av flere av mine informanter, både lek og lærd, men det var ingen som ville siteres på dette.

kjønnsrollemønstre. At kvinner og jenter i stedet for ordinær skolegang får leksjoner i kvinnespesifikke, huslige sysler og underdanighet. De mindre heldige ender i prostitusjon (op.cit).

Prostitusjon er utbredt på Sri Lanka. Kvinnene er i flertall blant de prostituerte, men et påfallende trekk ved Sri Lanka er at det er den mannlige prostitusjonen som er mest synlig. Sri Lanka har blitt et av de mest populære reisemålene for pedofile etter at Thailand har lyktes med å stramme inn kontroll og regelverk og derved redusere kjøp av barnesex¹⁸⁷. Unge gutter fra helt ned i fireårsalderen til voksne menn er involvert i prostitusjon. Kundene er i hovedsak menn fra vesten, men overraskende nok også en god del kvinner. Det skorter ikke på tilbud om betalingssex for kvinnelige turister.

Centre for Women's Research peker på at Verdensbanken og Det internasjonale pengefondet (WB/IMF) med sine strukturtilpasningsprogram har forverret levekårene også på Sri Lanka, og i særdeleshet for kvinner (1998: 3). Som i så mange andre land i Sør har strukturtilpasningsprogrammene ført til en pålagt nedbygging av velferdsamfunnet. Samtlige av mine informanter uttrykte også stor fortvilelse over en stadig økning av matvareprisene og lavere råvarepriser. Dette er trekk som ofte går igjen som resultat av IMF/Verdensbankens strukturtilpasningsprogram hvor låntakerlandene blir presset til blant annet å oppheve subsidiering av matvarer. I følge World Development Report 1992 er Sri Lanka oppført med mellom 24 og 45% av befolkningen som «absolutt fattige»¹⁸⁸.

Centre for Women's Research påpeker at kvinnenens posisjon var annerledes og bedre før kolonitiden. Det førkoloniale Sri Lanka var, ifølge organisasjonen, preget av større seksuell frihet for kvinner. De hevder at kvinner tradisjonelt på Sri Lanka hadde en viss status som selvstendige seksuelle aktører og ikke bare som reproduktive mødre (1997: 20). Ett eksempel fra dagens Sri Lanka på kvinners underordnede posisjon i det offentlige, er at barn født av singalesiske kvinner, men med far av utenlandsk opprinnelse, ikke får singalesisk statsborgerskap. Får en singalesisk mann barn med en kvinne av utenlandsk opprinnelse får

¹⁸⁷ ILO Informasjon '250 barn arbeider' 18/11/2008. Jeg var selv i kontakt med det lokale politiet i Colombo for å anmelde overgrep på unge gutter, men de sa rett ut at de ikke var interessert i anmeldelser fordi mannlige sexturister ifølge dem var de eneste som kom til Sri Lanka etter at krigen startet.

¹⁸⁸ Centre for Women's Research "Working Paper No. 11" (1998: 3).

dette barnet automatisk singalesisk statsborgerskap. Med kolonialistene kom kristenmoralismen til landet med sin viktorianske seksualmoral. En del av disse verdinormene preger fremdeles det singalesiske samfunnet og hemmer kvinnene, ifølge Centre for Women's Research (ibid.: 21). Buddhismen i urbane strøk på Sri Lanka er, som Gombrich og Obeyesekere (1988) peker på, preget av mye kristent tankegods. På tross av påstanden om koloniherrenes kristenmoralistiske innflytelse på kvinnesynet synes det imidlertid som om den kristne minoriteten singalesiske kvinner har en sterkere posisjon enn sine buddhistiske medsøstre. Noe av årsaken til dette er at mange kristne kvinner tilhører de øvre sosiale sjikt og at mange av dem i tillegg har bodd i vesten i perioder.

Jeg bodde det meste av tiden i Colombo hos familien Mendis i Mt. Lavinia. Mannen i huset var tidligere flykaptein. Hans kone (som raskt innlemmet meg i familien, nesten på linje med sine to barn) brukte all sin tid på å skaffe midler til kvinner som så seg nødt til å bortadoptere sine barn. Hun sørget for at det ble bygget lokaler hvor kvinnene kunne tilbringe den avsluttende fasen av svangerskapet, at de fikk klær, mat og madrasser å sove på. Jeg var med henne ved flere anledninger til barnehjemmet. Det var hjerteskjærende å se høygravide kvinner og jenter ligge direkte på betonggulv. Der skulle de føde, uten annen assistanse enn av frivillige kvinner, som min singalesiske «mamma». Deretter fikk de ett døgn på å ta farvel med sitt barn. Fru Mendis var imidlertid en av de beste støttespillerne de kunne ha. Jeg observerte hvor kompromissløs hun var i sitt arbeid for å skaffe til veie midler til disse kvinnene. Hvordan hun delegerte det meste (unntatt matlaging!) av driften av egen husholdning til mann og barn. Hun framsto både som en mektig og myndig *mater familias* og en dyktig foretningsskvinne. Det var hun som tok beslutningen om at det meste av familiens overskudd skulle brukes til veldedig arbeid. Ikke til øl og utskjeiser for mannen. Hun var imidlertid kun en av et knippe kristne singalesiske kvinner i dette lokalsamfunnet som tilsynelatende var det faktiske overhode i familien.

På enkelte områder har imidlertid buddhistiske kvinner større autonomi enn kristne singalesiske kvinner. Centre for Women's Research peker på forskjellene når det gjelder holdning til prevensjon. Tilgangen til prevensjon er viktig for å gi kvinner mulighet til selv å begrense antall barnefødsler og gi en mulighet til utdanning og inntektsbringende arbeid. Kristne og muslimer har ifølge Centre for Women's Research en langt mer restriktiv holdning til prevensjon enn buddhistene¹⁸⁹. Bhikkhu Bodhi¹⁹⁰ bekrefter dette og henviser til en pamflett

¹⁸⁹ *Women and Social Change in Sri Lanka* (1998: 9).

¹⁹⁰ Jeg intervjuet Bhikkhu Bodhi etter et foredrag han holdt ved Buddhist Publication Society (BPS), i midten av

om temaet utgitt ved Buddhist Publication Society (PBS) i Kandy¹⁹¹. Han framhever at buddhismens syn på fødsel skiller seg fra den rådende oppfatning i enkelte andre religioner. Mens fødsel feires som utelukkende positivt i de fleste religioner, er buddhismens uttrykte mål et *opphør av fødsel* eller av dennesidig liv. Den første «edle sannhet » oppsummerer dette godt: Birth, Oh Monks, is suffering (op.cit).

I ett land preget av sterk polarisering mellom to folkegrupper, er det overraskende å oppdage at singalesiske buddhister er selvkritiske. Tamilene blir av mange sett på som «smartere og mindre late» enn buddhistene. Både muslimer og kristne betegner seg selv, og blir dels også betegnet slik av buddhister, som langt mer «fromme» enn buddhistene. Kvinnene (som interessant nok ikke tilhører grupperingen «singalesiske buddhister» hos noen av mine informanter) blir sett på som ett unntak, dette gjelder både lekkvinner, *dāsa sīl mātaer* og *bhikkhunīer*¹⁹².

En av Centre for Women's Research mer omfattende undersøkelser *Gender and Education in Sri Lanka; Women, Schooling and Work* (1991) gir flere pekepinner på den generelle holdningen til kvinner på øya i dag. Organisasjonen har blant annet sett på hvordan kvinner framstilles i skolemateriell. Singalesiske kvinner beskrives gjennomgående som de som kun handler, lager mat og holder orden i hjemmet. Framstillingene vektlegger ofte hvor «dumme og bedragerske» kvinnene er. Skolemateriellet beskriver enten kvinner i «nøytrale» ordelag som *husmor*, eller i sterkt negative ordelag som mindre skikket fysisk og mentalt, i tillegg til at de er lunefulle og upålitelige. Med andre ord er mye av det singalesiske skolemateriellet preget av androsentriske holdninger. Forskerne fant ingen bøker som skisserte positive rollemodeller for kvinner. Det er grunn til å tro at manglende positive og aktive rollemodeller for kvinner også preger synet på nonnesaken.

mars 2000.

¹⁹¹ Buddhist Publication Society utgir, i tillegg til en rekke bøker, små pamfletter, *Bodhi Leaves*, som tar for seg aktuelle temaer. Dette er hentet fra *Bodhi Leaf* no.127, 1992, forfattet av Louis van Loon.

¹⁹² Negative beskrivelser av singalesere og framhevingen av tamilene som flinke og foretaksomme var holdninger som var gjennomgående hos singalesiske lekfolk jeg traff under oppholdet på øya.

5.2 Sosiokulturelle og økonomiske betingelser

Tall fra en ny rapport offentliggjort i *Religious Rights Newsletter* (02.04.01) forteller at så mange som 58% av all universitetsutdannet ungdom under 25 år er arbeidsledige. I aldersgruppa 25-30 år er tallene 35%. For ungdom uten høyere utdanning er tallene langt høyere. Med en arbeidsledighet på 60% for unge singalesere samlet sett er det flere enn før som velger et liv i *sarighaen*. Ifølge Centre for Women's Research er det mange, både menn og kvinner, som forlater leklivet på grunn av manglende muligheter til å skaffe seg inntektsbringende arbeid. Da jeg utførte mitt feltarbeid i 2000 var det ikke vanlig for nonner å ta høyere utdanning¹⁹³. Som nevnt er det selv blant høyt utdannede singalesere høy arbeidsledighet, og det å ta høyere utdanning er ingen garanti for å komme seg inn på arbeidsmarkedet. Kvinners tilgang til høyere utdanning og høyere aspirasjoner har resultert i at flere kvinner deltar i arbeidslivet, selv om de fremdeles er underrepresentert i forhold til menn i høyere stillinger. Dette har fått ringvirkninger også på ekteskapsmarkedet. I mange tilfeller fungerer utdanning som en erstatning for medgift, selv om det her er store regionale og klassemessige forskjeller¹⁹⁴.

I forhold til regionen forøvrig er det på Sri Lanka høy alder ved inngåelse av ekteskap. I 1991 var alder for ekteskapsinngåelse henholdsvis 24,4 år for kvinner og 27,9 år for menn. Fødselsraten på 2,39 er også lav i forhold til andre land i Sør¹⁹⁵. Skilsmisse blir imidlertid sett på som «usivilisert» og «usingalesisk» og blir sett på som absolutt siste utvei (Centre for Women's Research 1997: 12). Ekteskap og familie er basisinstitusjoner i de fleste kulturer, og kvinners posisjon i samfunnet er påvirket av og gir seg uttrykk i disse institusjonene. Hvorvidt kvinner har rett til å ha eiendom og forvalte den uten mannens samtykke, har rett til skilsmisse på lik linje med mannen og har lov til å gifte seg på nytt, kan gi gode indikasjoner på graden av autonomi for kvinner i et samfunn. Buddhismen skiller seg fra de fleste andre religioner

¹⁹³ Ranjani de Silva hevdet våren 2000 at det er et mål at flere nonner skal få universitetsutdanning og at Sakhyadhita jobber for å utvikle utdanningsopplegg for singalesiske nonner.

¹⁹⁴ Sri Lanka Ministry of Plan Implementation. *Women's Bureau of Sri Lanka; Statistics on Women and Development*, Colombo, 1998.

¹⁹⁵ Befolkningsveksten var i samme periode på 1,2% pr. år, noe som gjør Sri Lanka til en regional demografisk suksess i den forstand at befolkningsveksten er vesentlig mindre enn i andre land i regionen (Centre for Women's Research 1998: 9).

ved at ekteskapsinngåelsen ikke er et religiøst anliggende. Buddha har imidlertid i *Sigālovāda Sutta*¹⁹⁶ sagt noe om pliktene de respektive partene i ekteskapet har overfor hverandre:

In five ways should a wife as Western quarter, be ministered by her husband: by respect, by courtesy, by faithfulness, by handing over authority to her, by providing her with ornaments. In these five ways does the wife ministered to by her husband as the Western quarter, love him: her duties are well performed, by hospitality to kin of both, by faithfulness, by watching over the goods he brings and by skill and industry in discharging all business.

I følge Dr. L. S. Dewaraja (1981) er hovedfokus for Buddha at ektefellene har gjensidige plikter og forpliktelser (op.cit). Den siste delen av Buddhas uttalelser kommenterer hun imidlertid ikke. Det er derimot, som vi skal se, lite som tyder på at forholdet mellom ektefeller på dagens Sri Lanka er i tråd med budskapet i dette utsagnet.

Mange kvinner fra rurale strøk har problemer med å finne egnede ektefeller. En av årsakene til dette er den pågående borgerkrigen som etter nærmere 30 år har kostet store deler av den mannlige befolkningen i gifteferdig alder livet, og mange har blitt invalide. De fleste som for tiden rekrutteres til hæren er unge fattige menn fra landsbygda som ser dette som eneste mulighet for inntektsbringende arbeid (Centre for Women's Research 1998: 13). Med det relativt høye utdanningsnivået og en høy arbeidsledighet er det særdeles vanskelig for ufaglærte å få innpass i arbeidsmarkedet. Sysselsetning er en forutsetning for å kunne betale medgift og dermed en forutsetning for ekteskapsinngåelse. Dette kan være en av årsakene til at enkelte unge kvinner velger å forlate leklivet for å bli *dasa sīl mātāer* eller *bhikkhunīer*. Men igjen, det er ikke sannsynlig at manglende ekteskapspartnere alene får kvinner til å forlate leklivet. Familiens manglende entusiasme til et slikt valg og vissheten om at det er et hardt liv som venter kvinnene kan tyde på at det ofte ligger en reell religiøs motivasjon valget.

Singalesiske kvinner fra høyere sosiale sjikt har fått en ballast som gjør det lettere å bryte med familiens og samfunnets normer og forventninger om ekteskap, barn og arbeid. Man skulle kanskje tro at rekrutteringen til nonneordenen ville komme fra lavere sjikt siden familien til jenter som forlater leklivet slipper å betale medgift. Manglende evne til å betale

¹⁹⁶ Gjengitt i Dr. L.S. Dewaraja: *The Wheel Publication*, no 280, 1981.

medgift er en av årsakene til at mange unge kvinner forblir ugifte, eller gifter seg i høy alder. Barn fra høyere sosiale sjikt har som nevnt ofte høyere utdanning som i mange tilfeller kompenserer for manglende medgift; i tillegg har de råd til medgiften i motsetning til sine «søstre» med arbeiderklassebakgrunn. Paradokset blir da at familier som ville ha økonomisk ryggrad til å bære den økonomiske belastningen medgift medfører, slipper dette. Fattige familier som verken har råd til medgift eller utdanning stiller dermed bakerst i ekteskapskøen. Mange singalesiske kvinner ga imidlertid uttrykk for skepsis til ekteskapet. Blant nesten samtlige av mine kvinnelige informanter var holdningen at ekteskapet var forbundet med mye hardt arbeid var aldeles ingen "walk in the park", ettersom mange singalesiske kvinner tar hånd om egen og svigerfamilie i tillegg til at de arbeider utenfor hjemmet.

Mange singalesiske bønder får jorda si eksproprietert til tedyrking etter press fra store internasjonale te-plantasjer. Dette har rammet kvinnene spesielt, siden muligheten deres til andre yrkesvalg er begrenset. Det er en stor gruppe fattige, jordløse singalesiske kvinner på øya. Mens tamilene har sterke fagbevegelser som har bedret forholdene for plantasjearbeiderne, har jordløse og fattige singalesiske sesongarbeider verken fått støtte eller oppmerksomhet¹⁹⁷. Manglende eiendomsrett til jorda er også et problem for singalesiske kvinner som har forlatt leklivet, enten de har valgt et liv som *dasa sīl māṭāer* eller *bhikkhunīer*¹⁹⁸. De eier sjelden eller aldri jordområdene der de holder til. Munkeklostrene derimot, er eiendomsbesittere. Ifølge Nirmala S. Salgado er manglende eiendomsrett til jord en av årsakene til at ordinasjonslinjen for *dasa sīl māṭāer* sjelden strekker seg lenger enn to-tre ledd, og at yngre kvinner etter en tid forlater sin *ārāmaya* og sin læremester. Salgado hevder at mange nonner ikke ønsker å eie land og at dette primært henger sammen med at det ikke er vanlig i det singalesiske storsamfunnet at kvinner er eiendomsbesittere. I tillegg legger nonnene, ifølge Salgado, vekt på at det å eie land ikke er forenlig med «verdensfornekterrollen» (op.cit). Mange av mine informanter kunne fortelle at tvangsflytting

¹⁹⁷ Centre for Women's Research 1998: 5.

¹⁹⁸ Salgado 2000: 175-177.

av klostre for kvinner (fullt ordinerte eller ikke) slett ikke var uvanlig¹⁹⁹. Tvangsflytting resulterte ofte i at det gikk lang tid før de fikk muligheten til å reetablere et nytt kloster. I mellomtiden måtte mange av kvinnene vende tilbake til familiene sine og mange falt fra underveis. Et annet problem var at nonner og leknonner som mistet bruksrett til jorda sjelden fikk mulighet til å gjenoppbygge klostrene sine i det samme lokalsamfunnet. Dette resulterte i at de mistet nettverket av lekfolk som ga almisser som nonner og leknonner er helt avhengige av. Politikken med ikke å gi kvinnene eiendomsrett og i tillegg sørge for at det er stor usikkerhet når det gjelder hvor lenge de får oppholde seg på «lånt jord» er med på å gjøre livet for nonnene særdeles vanskelig. Eiendomsrett vil være avgjørende for om *bhikkhunī saṅgha* vil vokse. Dersom staten gir eiendomsrett til nonner og nonneklostre vil dette i tillegg være et uttrykk for offentlig anerkjennelse av *bhikkhunī saṅgha*.

Kvinnene som velger full ordinasjon kommer i all hovedsak fra øvre middelklasse og fra familier med høyere utdanning. Dette bildet synes å være omvendt for munkene. Det er ofte de fattigste guttene som velger å forlate leklivet og som ser klosterlivelsen som eneste mulighet til å få høyere utdanning. Det at nonnene kommer fra et høyere sosialt sjikt har imidlertid ikke resultert i at nonnenes status har økt. Mye av kritikken av kvinner som har forlatt leklivet går likefullt ut på at de mangler utdanning og ikke er kvalifiserte som bærere av «læren»²⁰⁰. Den singalesiske stats *Ministry of Cultural Affairs* foretok på midten av 80-tallet, som nevnt, en omfattende undersøkelse av *dasa sīl māṭāer*. Ifølge denne rapporten var det da rundt 3.000 leknonner på øya i 1988 (Goonatilake 1988: 133). Av *dasa sīl māṭāer* som sendte inn fullstendige svar hadde 50% fullført grunnskoleutdanning (tilsvarende norsk barneskole), mens 25% hadde bestått *dhamma*-, *vinaya*- og *abhidhamma*-eksamen. På tross av at et stort antall av leknonnene hadde krysset av for at de var funksjonelle analfabeter i *sinhala* behersket overraskende mange av dem *pāli*, et resultat av nonnenes hyppige resitasjon av *pāli suttaer*. 70% av kvinnene hadde forlatt leklivet før fylte 30 år, mens den største gruppa besto

¹⁹⁹ Fire av nonnene jeg intervjuet i løpet av våren 2000 kunne berette om tvangsflytting av sine klostre. Prof. Dharmasiri bekrefter at dette ikke er uvanlig (intervju i februar 2000).

²⁰⁰ Den vanligste kritikken fra munkene er mangel på kunnskap (i følge samtaler med Hema Goonatilake, i mai 2000 og med Ranjani de Silva i april 2000). Det samsvarer med min informasjon basert på intervjuer med munkene.

av 20-åring. Kun én av de spurte som forlot leklivet som 20-åring oppga at hun hadde vært gift. Rundt 1/3 av de spurte valgte et liv som *dasa sīl māṭā* etter at de hadde fylte 40 år, disse var blitt enker og hadde oppfylt sine familiære forpliktelser. Med andre ord er de aller fleste kvinnene som forlater leklivet unge og arbeidsdyktige. Denne kjennsgjeringen står i skarp kontrast til påstanden fra mange som misliker organiseringen av leknonner, som denne munken jeg møtte i Wellawatte, Colombo²⁰¹:

It is only the sick and old [women] who become *sīl māṇiyos*²⁰². They do so because they have no family and [they] want to eat.

5.3 Kvinnekamp

Kvinnebevegelsen på Sri Lanka er full av interessemotsetninger. Dette reflekteres også i arbeidet med reintroduksjonen av nonneordenen som heller ikke er uten klassesetninger. Sentralt for de fleste feminister står debatten mellom et *universalistisk* versus et *kulturrelativistisk* syn på kjønn generelt og kvinners rettigheter spesielt. Denne motsetningen har, i følge Centre for Women's Research, bakgrunn i polariseringen mellom Nord og Sør, den «utviklede» versus den «underutviklede» verden²⁰³. Aktører i Sør opponerer mot de tidligere kolonimaktens såkalt universelle menneske-(og kvinne-)rettigheter, som de mener er en vestlig konstruksjon og lite gyldig og nyttig utenfor vesten. Det kulturrelativistiske perspektivet ligger til grunn for en bevegelse som kaller seg Asian Value School. Kvinnekampen for Asian Value School dreier seg primært om manglende økonomiske rettigheter for kvinner. Et annet sentralt punkt er det Asian Value School oppfatter som konflikt mellom vestens fokus på individuelle rettigheter, mens de hevder at kollektive rettigheter bør stå i fokus når man skal snakke om kvinnekamp i Sør, vel og merke med øye for regionale forskjeller²⁰⁴. På verdenskonferansen for kvinner i Beijing i 1995 falt det en rekke uttalelser som belyser det Asian Value School ser på som problematisk:

They ask for abortion rights, we ask for safe drinking water and basic health care (Ela Blatt, India's Self Employment Women's Association).

²⁰¹ Jeg intervjuet munken i slutten av april 2000. Han var 27 år og blant de yngste i sitt kloster.

²⁰² En annen term for *dasa sīl māṭā*.

²⁰³ Centre for Women's Research *Confronting Complexities* 1998: 3.

²⁰⁴ Samtlige av mine informanter i kvinneorganisasjoner presiserte at det er viktig å ha fokus på de regionale forskjellene i Asia.

Khanam fra Bangladesh uttalte:

We don't wish to undermine their [our western sisters] causes, but we have far more critical concerns than lesbian rights (Laiq 1996: 17).

Asiatiske kvinner protesterer på denne måten mot at vestlige kvinner definerer kampsakene og de tar til orde for selv å definere hva som er viktig regionalt og lokalt. Gjenopprettelsen av nonneordenen er nær knyttet til kvinnefrigjøringsaker som utdanning av og for kvinner, og "empowerment" av kvinner generelt. Denne koblingen mellom kvinnekamp og nonnekamp er kanskje en av grunnene til at munkene er negativt innstilt til gjeninnføring av nonneordenen.

5.4 Krigen og singalesisk nasjonalisme

Siden 1983 har Sri Lanka vært preget av den voldelige konflikten mellom den singalesiskdominerte staten og militante tamilske separatister. Konflikten har tatt over 60.000 menneskeliv (Hollup og Stokke 1997: 7)²⁰⁵. Forholdene på Sri Lanka har siden borgerkrigen startet på 80-tallet stadig blitt verre for både kvinner og menn. For kvinner blir det stadig færre unge menn i gifteferdig alder å velge mellom, noe som fører til et liv i ufrivillig sølibat for mange. Det å bli munk eller nonne blir alternativer til ekteskap, et annet alternativ er å bli medlem av Janatha Vimukti Peramuna (JVP)²⁰⁶ eller Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE)²⁰⁷. Med andre ord, religiøs retrett eller militant offensiv. Noen velger imidlertid en «middelvei» og konverterer til Islam. Muslimer har lov til å ha inntil fire koner, og noen kvinner vurderer det slik at det er bedre å leve i et polygamnt forhold med en forsørger og muligheten til å få barn, enn å leve alene (Centre for Women's Research 1998: 11).

Et aspekt som er spesielt for Sri Lanka er den rollen landet har påtatt seg som bevarer av den eldste og mest opprinnelige buddhismen. Buddhismen spiller åpenbart også en viktig

²⁰⁵ Ytterligere 10.000 mennesker oppgis å ha mistet livet de siste ti årene (en.wikipedia.org/wiki/Sri-Lankan-Civil-War 2008-12-10). De offisielle tapstallene har imidlertid endret seg lite siden midten av 90-tallet og det er grunn til å tro at det foregår en underreportering av antall døde. Jeg var selv i mars 2000 med til en «hemmelig» gravplass med umerkede graver utenfor Kandy, hvor lastebiler ankom med falne etter mørkets frambrudd.

²⁰⁶ Janatha Vimukti Peramuna (JVP) var pådriveren i lokale sammenstøt på øya i April 1971 og senere mot slutten av 1980-tallet. Opprørene var arbeidsledige ungdommer tilhørende det rurale småborgerskapet som protestere mot overklassens makt og privilegier. JVP skulle komme til å være tungt delaktige i startskuddet for borgerkrigen i juli 1983 da de deltok i overgrep og drap på tamiler i Colombo som tilsvar på at 13 singalesiske soldater ble drept i nord (Hollup og Stokke 1997: 35, Bartholomeusz 1994: 142, 153). JVP er en neomarxistisk bevegelse som de senere årene (fra 1994) har blitt omdefinert fra militær motstandsbevegelse til politisk parti (Hollup og Stokke 1997: 44).

²⁰⁷ LTTE er den eneste av mange tamilske motstandsbevegelser som er aktive i dag (Hollup og Stokke 1997: 45).

rolle i nasjons- og identitetsbyggingen, og har gitt seg negative uttrykk i singalesisk nasjonalisme og undertrykking av hinduistiske tamiler. Nasjonalepos som *Mahāvamsa* og *Dipavamsa* har fått ny aktualitet. Disse «store fortellingene» fungerer legitimerende og samlende for singaleserne og blir brukt for å legitimere borgerkrigen mellom Tamiltigrene (LTTE) og den singalesiske regjeringshæren som har pågått i nærmere 30 år (op.cit).

5.5 Kvinner om egen religiøs motivasjon

Det er en tendens til enten å omtale kvinnenens motivasjon til å forlate leklivet ut fra rent religiøse hensyn, det vil si at motivasjonen er håp om frigjøring fra *samsāra* i dette eller kommende «liv», eller å se deres valg som et utslag av en vanskelig livssituasjon. Mest sannsynlig, slik jeg ser det, er at mange faktorer påvirker motivasjonen for å forlate leklivet.

Singalesiske kvinnelige verdensfornektere har grovt sett to ulike sett religiøse ambisjoner: *karmiske* og *nibbanske* (Jacobsen 2000). *Dasa sīl mātā*enes religiøse praksis er rettet mot å øke den religiøse fortjenesten for å sikre en god gjenfødelse og faller dermed innenfor den *karmiske* orienteringen. De har, med få unntak, tilsynelatende ingen ambisjoner i retning av *nibbāna* og har i tillegg sterke bånd til det dennesidige i sitt praktiske liv. *Dasa sīl mātā*ene beskjeftiger seg i også med en rekke seremonier som Melford Spiro karakteriserer som *apotropaiske* eller «ondtavvergende». De mest ambisiøse *bhikkhunī*ene har et mer optimistisk syn på egne åndelige muligheter enn en del av *bhikkhu*ene og de fleste leknonnene. Mange av dem er ikke bare *nibbansk* orientert, men ser muligheten for oppnåelse av *nibbāna* allerede i inneværende liv. Veldig få munkler tror dette er mulig uten en rekke gjenfødelse²⁰⁸. Hvordan man ser på mulighetene til å oppnå høyere religiøse mål er avgjørende for motivasjonen til å forlate leklivet.

Selv om *saṅgha*en tradisjonelt ikke blir sett på som et sted man søker til for å få et behagelig og meningsfylt liv, er det ikke utelukket at enkelte marginaliserte singalesiske kvinner søker en klostertilværelse for å bedre sin livssituasjon. De utgjør imidlertid et klart mindretall (Goonatilake 1997). Det fokuseres ofte på at *dasa sīl mātā*er har forlatt leklivet for

²⁰⁸ Alle nonner jeg intervjuet er optimistiske med tanke på religiøs måloppnåelse. Det var kun tre av leknonnene som nevnte *nibbāna* som en reell mulighet. Tessa Bartholomeusz' informanter blant leknonnene var derimot langt mer ambisiøse (1994).

å slippe unna problemer i dagliglivet, men sjelden er fokus rettet mot at et slikt valg kan være et utslag av en søken etter mening. Med få unntak søker singalesere ulike religiøse tilknytninger. Disse kvinnene skiller seg ikke ut i så måte. Det som preger holdningen til leknonnen er derimot at deres motivasjon hele tiden settes i tvil.

Hema Goonatilake foretok en rekke kvalitative oppfølgingsintervjuer for å utfylle Kulturdepartementets undersøkelse (1985) av *dasa sīl māṭāer*. Hennes intervjuer viser en klar tendens til at kvinnene oppgir «spirituell oppvåkning» tidlig i livet som hovedårsak til å forlate leklivet og for å velge et liv som *dasa sīl māṭāer*²⁰⁹. Mange av dem setter sin «spirituelle karriere» på vent til etter de har oppfylt sine familiære forpliktelser. Mine samtaler med *dasa sīl māṭāer* peker i samme retning. En eldre leknonne ved et *ārāmaya* i Wellawatte i Colombo sier²¹⁰:

I was twelve years old when I knew that I had to "go forth [into homelessness]". My parents did not let me do this. I honored my parents' wishes and married and gave birth. When my husband died and the children were married off I went to fulfill my life.

De fleste leknonner jeg snakket med ga uttrykk for liknende motivasjon. Det var imidlertid kun to *dasa sīl māṭāer* som hevdet at de var inspirert av andre leknonner til å forlate leklivet. For de kvinnene som har valgt å la seg ordinere til *bhikkhunī* ser det imidlertid ut til at de i større grad har blitt inspirert av andre *bhikkhunīer*. En annen forskjell er som nevnt at «religiøs karriere» hadde forskjellig meningsinnhold for de leknønnene og nonnene jeg intervjuet.

Interessen for reintroduksjonen av nonneordenen ser ut til å ha lite med folkereligiøsiteten å gjøre. Det er kun de mer ortodokse og boklærde som involverer seg og har meninger om saken. For lekbuddhister flest virker det imidlertid som om det er uvesentlig om kvinnene som driver «ontavverging» for deres syke familiemedlemmer er fullt ordinert eller ikke. Jeg var heldig som fikk være med en gruppe *dasa sīl māṭāer* utenfor Kandy på et «religiøst oppdrag»²¹¹. Her følger utdrag fra min feltdagbok:

²⁰⁹ Jeg fikk se en del av resultatene fra hennes undersøkelse under et besøk hjemme hos henne i mai 2000.

²¹⁰ Hun levde i et leknonnekloster sammen med 24 andre kvinner i alderen 20 til 68 år. Hun var selv 62 år gammel da jeg intervjuet henne 3.april 2000.

²¹¹ Dette var i begynnelsen av mars 2000. Jeg hadde fått et tips av den tidligere direktøren for Historisk Museum

Vi ble tatt imot av en gruppe kvinner og geleidet til en liten hytte. Jeg trodde jeg skulle være med som observatør, men ble mottatt med samme ærbødighet som *dasa sīl māṭāṇe* jeg reiste sammen med. De vasket også mine føtter, bøyde seg for meg og ga også meg en av landsbyens få stoler. I et hjørne lå en ung mann i store smerter. Han lå på en skitten madrass, og det var tydelig at han var døende. Jeg tenkte at han heller skulle hatt besøk av en lege enn av et følge leknonner. Seremonien som fulgte var komplisert og omfattet resitasjon, plassering av steiner i en krukke; én for hver bønn. Den syke ble fysisk bundet til de resiterende kvinnene *og meg*, via en tråd. Den syke holdt den ene enden av tråden mens leknonnene holdt i tråden etter rang, den mest skolerte til sist. Det var ubehagelig at jeg ble tildelt enden på snora. Jeg følte meg dermed ansvarlig for denne helbredelsesseremonien; det eneste jeg tenkte på var at mannen burde ligget på sykehus.

Dasa sīl māṭāṇe jeg utførte seremonien sammen med fortalte alle at de hele livet hadde visst at de skulle forlate leklivet og ingen av dem så på dette som en måte å slippe unna problemene i dagliglivet. Etter helbredelsesseremonien sa en av dem:

Do you think this is an easy life? Seeing and participating in the suffering of the people is not easy. I made *hoppers*²¹² before. That was easy!

Å bli leknonne på grunn av en vanskelig livssituasjon var for disse *dasa sīl māṭāṇe* ikke legitimt, men heller ikke for de ordinerte nonnene. Det at det ikke blir sett på som legitimt å velge klostertilværelsen på grunn av en vanskelig livssituasjon kan være en årsak til at tilhengere av reintroduksjonen av nonneordenen framhever den genuint religiøse motivasjonen hos kvinnene. Ranjani de Silva, lederen av Sakhyadhīta, hevder at enkelte, på grunn av sin *kamma*, ikke kan velge noe annet liv enn i den buddhistiske Ordenen. I tillegg har samtlige av mine fullt ordinerte informanter en nær tilknytning til Sakhyadhīta, og mange av kvinnene opplever også dette som et resultat av sin *kamma*. Tessa Bartholomeusz (1994) trekker flere til dels lettvinde slutninger om at mange kvinner velger et religiøst liv for å slippe unna problemer i dagliglivet. Dette er imidlertid helt i tråd med en del av kritikken kvinnelige «verdensfornektere» blir møtt med blant annet fra munkene. Deres søken etter frigjøring

i Kandy om en leknonne jeg burde snakke med. Jeg ringte henne og hun inviterte meg på besøk kun én time etter telefonsamtalen. Det var kun fire leknonner i dette 'klosteret' og de var alle unge: fra 18 til 43 år gamle.

²¹² Hun lagde en slags pannekaker (*hoppers*) som mannen solgte på gatehjørnet.

(*mokkha*) fra livsløpet (*samsara*) blir trukket i tvil, og er dermed nok et bidrag i retning av å frata kvinnenes kamp for reintroduksjon av nonneordenen sin legitimitet.

Det er sannsynlig at de som forblir *dasa sīl māṭṭhā* gjør det som et resultat av regjeringens manglende støtte og anerkjennelse av *bhikkhunī*ene. Når i tillegg munkene er negative til reintroduksjonen av nonneordenen mener flere av *dasa sīl māṭṭhā*ene at de har strevd nok med denne rollen til at de orker å kjempe for full ordinasjon. Flere av mine ordinerte informanter hevdet at de i tillegg til ønske om egen frigjøring fra *samsāra* også hadde et ønske om å spre *dhamma* for dermed å hjelpe andre på veien. Mange av legnonnene jeg intervjuet synes ansvaret og arbeidsmengden for *bhikkhunī*er virket voldsomt. Bhikkhunī Kusuma ytret et sterkt ønske om å dele sin *Vinaya*-lærdom med andre før hun dør. Hun er stadig på reise; enten det er som pilegrim eller akademiker, og har åpenbart tatt oppdraget med å spre *dhamma* på alvor. Bhikkhunī Susanta hadde startet sin egen «søndagsskole» hvor hun ga *dhamma*-leksjoner til landsbybarn.

Lederen i Sakhyadhīta bekrefter som nevnt at det er en sammenheng mellom utdanningsnivå og høyere ordinasjon:

The *bhikkhunīs* are skilled and many [of them are] educated. This is important for the [*bhikkhunī*] *saṅgha*. The people and the *bhikkhus* will see that eventually.

Det er interessant at de fleste av de fullt ordinerte nonnene jeg snakket med hevder at utdanningsnivået ikke er avgjørende for valget om å bli *bhikkhunī*. Dette sier de selv om flestparten kommer fra øvre sosiale sjikt og er velutdannede. Bhikkhunī Kusuma sier:

Education is important for all women! You are educated, are you not you? *Dasa sīl māṭṭhā, bhikkhunī* - all [are] women. There is no difference. All are well versed in the Lord Buddhas words.

Kusuma er selv høyt utdannet og behersker både engelsk, tysk og fransk som arbeidsspråk. En annen av mine fullt ordinerte informanter, Susanta snakker flytende kinesisk og oppgir at hun kommer fra en lærerfamilie. Årsaken til at nonnene ikke vektlegger utdanning i sammenheng med valget om å bli *bhikkhunī* henger muligens sammen med at de ønsker å unngå den samme kritikken som munkene ofte utsettes for: at de velger å forlate leglivet for å skaffe seg en utdanning.

Det er en del stridigheter mellom *dasa sīl māṭṭhā* og *bhikkhunī*er, og deres respektive støttespillere. Åpne beskyldninger om å være «i lomma på» munkene kommer fra begge

kanter. Kusuma Devendra og Hema Goonatilake hevder at *dasa sīl māṭāṅ* er styrt av munkene, mens professor Dharmasiri mener nonnene er det. Noen av nonnene nevner munkene i kritiske ordelag. En del *bhikkhunī* vil ha minst mulig med munkene å gjøre på tross av at klosterreglene krever at «bekjennelsen» (*uposatha*) skal gjennomføres to ganger pr måned for begge ordener. Brudd på *Vinaya*-regler skal bekjennes for munkene. I tillegg er nonnene pålagt å tilbringe «regntidstilbaketrekningen» (*vassa*) under oppsyn av munkene. Denne type regelstyrt samkvem med munkene slipper imidlertid *dasa sīl māṭāṅ* å forholde seg til. En del *dasa sīl māṭāṅ* som er skeptiske til gjeninnføringen av nonneordenen fordi de ikke ønsker en *formell* underordning til munkene, har likefullt nær kontakt med munkene i det daglige. De deltar som nevnt i en del seremonier sammen med munker og utfører ofte en del mer prosaiske oppgaver for munkene som bærer preg av en *reell* underordning.²¹³

5.6 *Bhikkhuene om kvinnes religiøse motivasjon*

En del av munkene taler med to tunger. De hevder at *bhikkhunī saṅgha* opphørte fordi kvinner ikke er skikket til å holde så mange løfter, samtidig mener mange munker at det er mulig for kvinner å nå oppvåkning og henviser ofte til at *Therīgāthā* vitner om "great achievements by women". Mange munker mente kvinnene burde slå seg til ro med at nonneordene er borte og heller konsentrere seg om egen åndelig utvikling. I denne sammenhengen ble det poengtert at det å forlate leklivet i seg selv ikke er noen forutsetning for *bodhi* (oppvåkning). Det er en vanlig oppfatning at det er særdeles vanskelig å nå oppvåkning uten å ha forlatt leklivet²¹⁴. Den litt utilsiktede konsekvensen av munkenes holdning er at munkene mener at kvinner har evner og muligheter som de fleste menn ikke har. *Saṅghaen* er som nevnt en reell maktfaktor i det singalesiske samfunnet. Den offisielle holdningen til munkefellesskapet legger klare føringer både for myndighetenes politikk og for holdninger blant lekfolk. Når debatten som en følge av dette forsvinner fra den offentlige arena, bidrar det til usynliggjøring av nonnene. Munkene er de fremste målbærere av holdningen om at kvinnene kun forlater leklivet for å slippe unna

²¹³ De fleste av leknonnene jeg intervjuet våren 2000 fortalte om nær kontakt med munkene, på tross av de ikke var forpliktet til det (som nonnene er i følge *Vinaya*).

²¹⁴ Harvey 1990: 218.

vanskeligheter, og mange hevder at dette undergraver legitimiteten til de singalesiske kvinnenenes arbeid for en reintroduksjon av nonneordenen. De fleste munkes jeg snakket med opererte heller ikke med noe skille mellom motivasjonen til de som velger et liv som *dasa sīl māṭāer* og de som velger ordinasjon som *bhikkhunīer*.

Bhikkhu Bodhi ved Buddhist Publication Society (PBS) i Kandy framholdt at Buddha selv hevdet at motivasjonen var uvesentlig, og at det som gjaldt var hva man gjorde ut av en tilværelse som «hjempløs». Under et foredrag ved Buddhist Publication Society hevdet han:

It is irrelevant, as the Lord Buddha said, what causes you to go forth into homelessness. Your background and motivation are of no relevance. What matters is what you do after [you have left lay life]. Right mindfulness and right concentration is the key; not motivation.

Bhikkhu Bodhi er imidlertid den eneste av mine informanter i *bhikkhu saṅgha* som vektlegger at motivasjonen for å forlate leklivet ikke er viktig.

De fleste lekfolk jeg snakket med ytret seg kritisk til munkene fordi de ikke følger klosterreglene. Rike munkes kjører rundt i dyre biler, har mobiltelefoner og spiser på fine restauranter; alt dette bryter med munkenes fattighetsideal. Mange av mine informanter kunne fortelle om munkes som drakk alkohol, besøkte bordeller og spilte pengespill. Samtidig ser de *dasa sīl māṭāer* og *bhikkhunīer* som lever et enkelt liv etter Buddhas anvisninger. På grunn av from livsførsel nyter *dasa sīl māṭāer* og *bhikkhunīer* stor respekt blant lekfolk²¹⁵. Dette kan i neste instans true privilegiene til munkene. Selv om det er langt igjen til at nonnene utgjør noen reell konkurranse, kan de komme til å gjøre det i framtiden. Det kan synes som om munkene har både en intern «fiende» i egne rekkes i form av umoralsk livsførsel, og en ekstern fiende, fromme *dasa sīl māṭāer* og *bhikkhunīer*. Denne kampen om status og makt gjør imidlertid at hovedmålet lett forsvinner av syne: Å bevare og spre *dhamma*.

Kvinnens reproduktive ansvar blir vektlagt både av det singalesiske storsamfunnet og av *saṅghaen*. Ved å forlate leklivet bryter kvinner både med natur og kultur (Ortner 1981). For menn blir det betraktet som edelt å tre inn i Ordenen, og det er et tegn på mental og fysisk disiplin for menn å avstå fra «det naturlige». For kvinner blir det derimot betraktet som

²¹⁵At kvinnene nyter respekt for enkel livsførsel er et gjennomgangstema i nesten samtlige intervjuer med lekfolk, i tillegg til i intervjuer med mine nøkkelinformanter Hema Goonatilake, Kusuma Devendra, Ranjani de Silva og Prof.Dharmasiri.

unaturlig og lite ønskelig. Kvinnen blir også i dagens singalesiske samfunn ansett for å være nærmere «natur». Det er også kvinnene som truer menns muligheter for frigjøring med sin forføreriske natur²¹⁶. De fire ekstra *pārāyika*-reglene for nonner er et resultat av slike holdninger til kvinner. De fleste av de eldre munkene jeg snakket med framhevet disse tilleggsreglene for å understreke kvinners begrensninger på den religiøse arena.

Med unntak av noen enkeltmunker er *bhikkhu saṅgha* negativ til reintroduksjonen av nonneordenen og generelt skeptiske til kvinners evner som religiøse eksperter. Det var nesten ingen som visste at det fantes fullt ordinerte nonner på Sri Lanka i dag. Mange hadde imidlertid en viss respekt for *dasa sīl māṭṭhā* i den forstand at de anså at deres sosiale engasjement og arbeid var viktig. Få, om noen, nevnte kvinnelige verdensfornektere som religiøs ekspertise og spredere av *dhamma*.

6 Avsluttende betraktninger

6.1 Oppsummering av debatten

Debatten rundt reintroduksjonen engasjerer i liten grad folk flest. De aller fleste singalesere er uvitende om prosessen og har liten eller ingen kjennskap til at det finnes nærmere fem hundre fullt ordinerte *bhikkhunī*er på Sri Lanka i dag. Av de som har engasjert seg i debatten om reintroduksjonen av nonneordenen er de aller fleste negative til gjenninnføringen, og majoriteten av singalesere anerkjenner ikke de ordinerte nonnene. Det at bevisstheten om at det finnes ordinerte *bhikkhunī*er på Sri Lanka er så vidt liten er en av årsakene til at lekfolk i liten grad engasjerer seg. Det er en sammenheng mellom manglende likestilling i det singalesiske samfunnet, generelle holdninger til kvinner og manglende interesse for nonnesaken. På landsbygda legger munkene i tillegg føringer på den konkrete støtten til nonnene ved direkte å gripe inn overfor lekfolk som forsyner nonneklostere med mat og klær, og mer indirekte ved å propagandere mot lekfolks støtte til nonnene.

Sakhyadhīta er *primus motor* i arbeidet for reintroduksjonen og en klar premissleverandør for debatten. I tillegg er deler av kvinnebevegelsen og en håndfull

²¹⁶ Centre for Women's Research 1998: 10, Goonatilake 1988: 136.

akademikere tungt inne i debatten og i det generelle arbeidet for reintroduksjon av nonneordenen. Arenaen for debatten er primært litterær og foregår for det meste i ulike kampskrift. Det er liten eller ingen fokus på nonnedebatten i offentlige medier, og i den grad reintroduksjonen nevnes er det utelukkende i negative ordelag. Fraværet av debatten i det store mediebildet er i seg selv et uttrykk for manglende anerkjennelse og interesse. I tillegg sensureres tilhengere av gjenopprettelsen av nonneordenen, og de ekskluderes på denne måten fra å delta i det offentlige ordskiftet.

Professor Dharmasiri ved Peradeniya universitetet i Kandy mener at ordinasjonsdebatten er introdusert og opprettholdt av vestlige nonner og munker. Mye tyder på at han har rett, men i tillegg deltar enkelte singalesiske intellektuelle. Ham selv inkludert. Disse to gruppene har et mer puristisk og *nibbansk* syn på buddhismen og er ofte mer skolert i *Vinaya* og *Abhidhamma*, mens de singalesiske kvinnene som forlater leklivet er mer praksisorientert. Vestlige buddhister har siden Sudharmā hatt stor innflytelse på livet til singalesiske kvinnelige verdensfornektere (Gombrich og Obeyesekere 1988, Bartholomeusz 1994). Feltarbeidet mitt i 2000 viser at det er en viss forskjell på leknonner og nonner når det gjelder engasjement utenfor klosteret. Leknonnene hadde som regel kontakt med familien, mens kun én av mine fullt ordinerte informanter oppga at hun hadde bindinger til livet før klostertilværelsen. Nonnene på landsbygda var i motsetning til sine 'søstre' i byene som regel involvert i ulike typer sosialt arbeid og private religiøse seremonier. De fleste av kvinnene på landsbygda, enten de er *dasa sīl māṭṭhā* eller *bhikkhunī*, er eksponenter for det enkelte velger å kalle den folkelige eller *kammatiske* buddhismen. *Bhikkhunī* og enkelte *dasa sīl māṭṭhā* i mer urbane strøk har derimot en *nibbansk* tilnærming til egen religiøsitet, og en stor grad av «frelsesoptimisme».

Kontroversen var imidlertid synlig i media etter ordinasjonene i Varanasi i 1996. I den grad gjenopprettelsen av nonneordenen er på medias dagsorden er det stort munker som uttaler seg negativt. På Sri Lanka i dag er beskyldningen om at reintroduksjonen av nonneordenen er «mahayanistisk» den mest framtrædende innvendingen. Den *protestantiske* buddhismens påvirkning i retning av en oppmykning av forholdet mellom religiøse spesialister og vanlige buddhister har gitt rom for kvinner til å ha større ambisjoner på egne

vegne. Dernest kan muligens mahāyāna-påvirkningen, med sitt «frigjøring for alle»-ideal, ha bidratt til en større «frelsesoptimisme» for kvinnene. Frykten for korrumpert av den opprinnelige buddhismen er stor. Kusuma²¹⁷ påpeker at det ikke fantes et sånt skisma på Buddhas tid, og at de kvinnene som nå lar seg ordinere forholder seg til theravāda-tradisjonen. De som lar seg ordinere som mahāyāna-nonner avlegger i tillegg et løfte om å bli en *bodhisatta* (skt. *bodhisattva*). Dette bodhisattva-løftet innebærer at man ikke kun har ansvar for sin egen 'oppvåkning', men at man plikter, med visdom og medfølelse, å hjelpe alle til oppvåkning (Trainor 2000: 132).

Til min store overraskelse opplevde jeg at kvinnene som har forlatt leglivet i liten grad selv var opptatt av debatten; dette gjaldt både *dasa sīl māṭṭhā* og *bhikkhunī*. De var primært opptatt av sine religiøse liv. I et samfunn preget av androsentrisme, tildels misogony og kvinners underordning, blir kvinners organiserte klosterliv en motkultur til det bestående (Bartholomeusz 1994: 189). Særlig blir *dasa sīl māṭṭhā*ene, primært nord i landet, utsatt for sterk kritikk. Økningen i antall "bag ladies" på pilgrimssteder som Anurādhapura, ofte eldre, ensomme og enkelte mentalt forstyrrede kvinner, gir grobunn for negative holdninger til kvinnelig «verdensfornektelse». Disse "bag ladies" er med på å forme lekfolks syn på kvinnelige «verdensfornektere». Selv om det blir stadig flere av slike «stakkarlige» kvinner på de store pilgrimsstedene er fremdeles de fleste tilknyttet mer eller mindre godt organiserte *upāsikāramaya*er. Forholdene der er ofte kummerlige på grunn av dårlig økonomi. Dårlige materielle betingelser gir imidlertid legitimitet fordi kvinnene lever opp til buddhismens fattigdomsideal og blir sett på som fromme nettopp fordi de lever enkelt. Skogsmunken oppfattes som det høyeste idealet for buddhister på Sri Lanka på grunn av sin nøysomme livsførsel og manglende kontakt med omverdenen, og singalesiske kvinnelige verdensfornektere lever i så måte i tråd med dette idealet.

Mange oppgir Buddhas nøling med å la sin fostermor ordinere som uttrykk for en generell skepsis til kvinnelig «verdensfornektelse». Flere av mine informanter som var negative til nonnesaken hevdet at det at dagens *dasa sīl māṭṭhā* og *bhikkhunī* er utsatt for

²¹⁷ I Sakhyadhītas Newsletter fra den 8. internasjonale kvinnekongressen i 2004.

munkenes kritikk og manglende anerkjennelse ikke er kvalitativt anderledes enn holdningene til *bhikkhunī*ene på Buddhas tid. Frykt for det feminine som en trussel mot munkenes sølibat og bekymring for Sri Lankas rolle som den opprinnelige buddhismen bevarer er argumenter som stadig gjentas (Bartholomeusz 1994: 177-179).

Forholdet mellom lekfolk og *saṅgha* er grunnleggende i buddhismen. Utveksling av gaver i bytte mot religiøs fortjeneste er en av hjørnesteinene i organisert buddhisme. Derfor er det alvorlig når munkefelleskapet synes å fjerne seg stadig mer fra menigheten sin. Mange av mine informanter kunne fortelle om manglende tiltro til *bhikkhu saṅgha* som årsak til at de heller oppsøkte andre organisasjoner, som blant annet til meditasjonsgrupper, for å praktisere sin religiøsitet. Framveksten av meditasjonsgrupper og den stadig mer individualiserte form for buddhisme i storbyene må sees i sammenheng med munkenes dalende popularitet. Nonnesakens forkjempere ønsker å motvirke individualiseringen av buddhismen og å styrke klostervesenets forhold til lekfolk. Det har de i mange henseender lykkes med. Lekfolk har ofte positive opplevelser av og samkvem med både leknonner og nonner. Maktstrukturene innad i *saṅgha*en forblir imidlertid de samme, og viljen til å reformere *saṅgha*en er ikke tilstede.

6.2 Utviklingen de siste ti årene

Det har gått åtte år fra mitt feltarbeid til oppgaven ble ferdig. I løpet av denne tiden har ytterligere 300 kvinner mottatt høyere ordinasjon på Sri Lanka, og det finnes i alt rundt 500 fullt ordinerte nonner på øya i dag. Jeg har ikke personlig kjennskap til hvordan holdningene til disse kvinnene har endret seg i løpet av disse årene. Organiseringen av opplæringen av nonner har imidlertid blitt videreutviklet, og klosteret i Dambulla har tatt på seg det formelle og faktiske ansvaret for å gi full ordinasjon av kvinner. Den senere tiden har en rekke nonner fra Burma, Thailand, Vietnam og Nepal kommet til Sri Lanka for å motta full ordinasjon. Disse kvinnene har deretter reist tilbake til sine respektive land for nok en gang å introdusere rekken av ordinerte *bhikkhunī*er til sine hjemland. Hvor mange fullt ordinerte nonner det nå finnes samlet i theravāda-tradisjonen har jeg imidlertid ikke oversikt over, men det er grunn til å tro at det er et betydelig antall også utenfor Sri Lanka.

I følge Sakhyadhītas Newsletter fra den 8.internasjonale kvinnekonferansen (2004: 7) var det i 2004 400 fullt ordinerte *bhikkhunī*er på Sri Lanka. I følge Kusuma Devendra er disse

nonnene ikke anerkjent av *bhikkhu saṅgha* eller myndighetene og de mottar verken beskyttelse eller støtte fra noen av dem. Kusuma peker på at munkene er med på forme både lekfolks og myndighetenes holdninger, og så lenge *bhikkhu saṅgha* ikke anerkjenner de ordinerte kvinnene vil verken myndigheter eller lekfolk gi tilslutning til reintroduksjonen eller anerkjenne nonnens status. Ikke alle munkene er negative til *bhikkhunīer*, men Kusuma kan fortelle (ibid.: 8) at mange av nonnene opplever at munkene nekter lekfolk å oppsøke nonnetempler, at nonner ofte nektes å utføre seremonier på *poya days*, at de nektes å bruke høytalere og at de fremdeles nekter nonnene å opptre i media. Med andre ord har og utøver munkene sin makt, og deres negative holdning til de ordinerte nonnene preger disse kvinnenes hverdag og mulighet til å utøve sitt virke. Kusuma har selv dårlige erfaringer med munkene. Før hun forlot leklivet underviste hun tusenvis av munkene og lekfolk på universitetet, og hun har jobbet som radio- og tv-vert i atten år. Nå opplever hun ofte at hun ikke får delta i religiøse seremonier, at høyerestående munkene nekter henne sitteplass; sitteplasser tilbys heller til unge mannlige noviser. Hun får som ordinert nonne ikke lov til å holde foredrag på universitetet, og media som lenge var hennes arbeidsplass, nekter henne taletid.

Situasjonen er en litt annen i urbane strøk enn på landsbygda. I byene er den fysiske avstanden mindre mellom lekfolk og nonner siden nonneklostere på landsbygda ofte blir etablert langt fra folk. *Bhikkhunīene* i byene blir ofte oppsøkt av lekfolk som har problemer i hverdagen. Bynonnene fyller ofte rollen som «sjelesørgere», sosialarbeidere og åndelige veiledere. Mange klostere for nonner fungerer som krisesentre for kvinner som er psykisk og fysisk mishandlet av sine ektemenn. Sakhyadhīta Training and Meditation Center i Gorakana, sør for Colombo, driver med støtte fra Heinrich Bölls institutt opplæring av nonner med sikte på at de skal bli lærere i «sosialt arbeid». Et annet siktemål med utdannelsen er å oppmuntre nonner til å ta universitetsutdanning. Nonnene får også opplæring i buddhistiske doktriner, meditasjon og de studerer *Vinaya*. *Bhikkhunī saṅghas* stabilitet og anerkjennelse er i følge Kusuma avhengig av det finnes mange høyt utdannede og høyt (religiøst) kvalifiserte nonner. Mens nonnene på landsbygda resiterer *pirit* og utfører ritualer for syke og døende, holder nonnene i byen foredrag og underviser i meditasjon. I tråd med den *protestantiske* buddhismens idealer går mye av skoleringen nonnene tilbys, som nevnt, i motsetning til for

munkene, i retning av å kunne utføre sosialt arbeid. Dette vil muligens bidra til å gi nonnene større legitimitet hos lekfolket. Det er derimot tvilsomt om denne utviklingen vil bedre nonnenes status i forhold til munkene siden denne type arbeid ikke anses av munkene å være forenlig med *saṅghaens* «verdensfornekterrolle».

En gruppe ordinerte nonner som ikke forventes å utføre sosialt arbeid, men som kan vie seg til *dhamma*, er de vestlige nonnene som besøker eller bosetter seg på Sri Lanka. Kusuma har selv opprettet et senter for studier og meditasjon for vestlige kvinner i Olaboduwa utenfor Colombo, Ayya Khema Meditation Center. Noe tilsvarende finnes, så vidt meg bekjent, ikke for singalesiske kvinner. Hvis fokus flyttes bort fra tekststudier og «utvikling av sinnet» og mot samfunnsoppgaver av ulike slag blir forskjellene mellom *dasa sīl māṭāḥ* og *bhikkhunīḥ* også utvisket. Da kan man spørre seg hvorfor kvinnene velger full ordinasjon. Såvidt meg bekjent får *bhikkhunīḥ* fremdeles ingen nevneverdig økonomisk støtte fra myndighetene. Med andre ord vil valget da stå mellom å få en viss anerkjennelse og noe økonomisk støtte som fullt ordinert eller ikke å få noen av delene.

Referater fra Sakhyadhītas 10. internasjonale konferanse i Mongolia i 2008 peker på at tallet på ordinerte nonner stiger jevnt og trutt. Fattigdomsbekjempelse, miljøvern og veibygging står oppført i referatet fra konferansen som nye satsningsområder for nonnene, med håp om at dette nye og utvidede engasjementet skal gi større makt og innflytelse og et mer bestandig fundament for nonnebevegelsen.

Av stor betydning og til stor oppmuntring og glede for de som kjemper for nonneordenens legitimitet er at Dalai Lama etter konferansen i Mongolia sendte ut en støtteerklæring:

I express my full support for the establishment of the Bhikṣuṇī Saṅgha in the Tibetan tradition ²¹⁸.

Dalai Lama hevder videre at kvinner er like godt egnet til å oppnå det endelige mål i buddhismen som menn er. I pressemeldingen går det fram at Dalai Lama er enig med tilhengerne av reintroduksjonen av full ordinasjon i synet på at ordinasjonsrekken for nonnene ikke er brutt, men eksisterer i beste velgående i Kina.

²¹⁸ Full ordinasjon for nonner har muligens eksistert i den tibetanske tradisjonen, men ordinasjonslinjen er blitt brutt og kvinner kan i dag kun få noviseordinasjon.

6.3 Kvinnefrigjøring og reintroduksjon - to sider av samme sak?

Den politiske uviljen mot å anerkjenne *bhikkhunī*er er et uttrykk for munkenes innflytelse over myndighetene. Sannsynligvis er munkene redd for konkurranse fra nonnene; de vil gjerne beholde privilegier og makt. Kvinnefrigjøring og legitimering av nonneordenen er, slik jeg ser det, uløselig knyttet til hverandre. *Saṅghaens*, på tross av sine problemer, er en vesentlig institusjon og maktfaktor på Sri Lanka, og det er vanskelig å tenke seg en endring i synet på kvinner i det singalesiske storsamfunnet uten at de blir legitime medlemmer i klostervesenet. *Saṅghaens* struktur innebærer imidlertid en underordning av kvinner på det formelle plan. Flere feminister oppfatter dette som en hindring mot likestilling i en tid preget av økende bevissthet om kjønnsproblematikk og et ønske om likhet mellom kjønnene. Når en eldre nonne må bukke for en sju år gammel gutt er dette en strukturell underordning nedfelt i *Vinaya*, og de kanoniske *Vinaya*-reglene kan ikke endres. Mange *dasa sīl māṭā*er nevner underordningen under munkene som hovedårsaken til at de ikke vil la seg ordinere til *bhikkhunī*er og støtter ofte munkene i synet på at det er umulig å gjenopprette nonneordenen (Bartholomeusz 1994: 189). Nonnene synes imidlertid på meg som mer selvstendige enn leknonnene, på tross av kravet om *formell* underordning i klostervesenet. Leknonnene på sin side er ikke formelt underlagt munkene, men man ser en *reell* underordning i praksis.

Mye peker i retning av at nonnenes status henger sammen med kvinners status og posisjon i samfunnet forøvrig. På tross av høyt utdanningsnivå, høy giftealder og relativt lav fødselsrate, faktorer som tradisjonelt betraktes som forutsetninger for likhet mellom kjønnene, er kvinners generelle sosiale og økonomiske stilling på Sri Lanka langt dårligere enn menns. *Saṅghaens* strukturelle diskriminering av kvinner er medvirkende årsaker til dette. Klostervesenet blir en slags «sement» hvor 2500 år gamle holdninger til kvinner blir holdt i hevd og bekreftet.

Selv om nonnenes sosiale bakgrunn som regel er fra det intellektuelle småborgerskapet, ser sosial posisjon kun ut til å gi utslag på hvorvidt man vil la seg ordinere eller ikke. Sosial bakgrunn ser ikke ut til å påvirke nonnenes legitimitet. De fleste som velger å bli *bhikkhunī* tilhører et øvre sosialt sjikt, men det er mulig at denne klassesdimensjonen vil jevne seg ut etter hvert som Ordenen vokser i størrelse. Det ser ut til å være større rom for at kvinner kan ta noenlunde selvstendige avgjørelser om å forlate leklivet hvis de befinner seg

blant samfunnets bedrestilte. Dette har antagelig dels sammenheng med at familiebandene ofte er svakere blant den urbane elite enn det som er tilfelle på landsbygda. I mer rurale strøk består storfamilien i større grad, og det er flere som blir berørt hvis man velger ikke å ta inntektsbringende arbeid. Tradisjonelle kjønnsrollemønstre er sterkere på landsbygda og rollen som mor og hustru er sentral. De fleste som velger et liv som *dasa sīl māṭā* beholder imidlertid et nært bånd til familien også etter å ha forlatt leklivet, i tillegg til at de sørger for munkene. Lekfolk omtaler ofte betegnende nok legnonnenesom *dasa sīl māṭāvo* (mor).

Arbeidet for reintroduksjon av nonneordenen kritiseres også av feminister innen mahāyāna-tradisjonen med den begrunnelse at det gir mindre frihet for kvinner å være en del av en etablert institusjon som i deres øyne er strukturelt kvinnekriminerende, og de henviser ofte til de 8 *garudhammāc* som de ser på som kvinnefiendtlige. Dette er ikke argumenter som brukes av mer eller mindre sekulariserte kvinneorganisasjoner på Sri Lanka. Disse meningsmotsetningene må sees i lys av en generell uvilje hos «mahayanister» mot theravāda generelt. Det viktigste for forkjemperne for nonneordenen er imidlertid å tilstrebe at kvinner får de samme mulighetene som menn i et samfunn hvor *saṅgha*en har stor betydning. Deretter, hevder de, får man heller kjempe for begrensede reformer av forholdet mellom *bhikkhu*- og *bhikkhunī saṅgha*, i stedet for å avvise institusjonen som sådan.

Kvinnekampen er på Sri Lanka, som i Norge, anført av et knippe mer eller mindre venstreradikale krefter. Mange kan der som her ikke snakke om noe overordnet felles mål for kvinner. Mål, ønsker og muligheter for kvinner er nært knyttet opp til sosial klasse. På Sri Lanka som i Norge vil mindretallet av kvinnene i befolkningen forholde seg til kvinnekamp og kvinnepolitiske temaer. Det er på tvers av kulturene også lite legitimt å kalle seg/bli stemplet som feminist. Singalesiske feminister ser imidlertid seg selv som:

...pioneers of progressive social change. Despite disparagement of feminism in the media and the society in general, assaults against women demonstrators and striking workers, death threats and even killing of a well known feminist like Dr. Rajani Thiranagama, the women's movement in Sri Lanka has continued to challenge the forces of women's oppression and militarism (CENWOR # 11, 1999: 25).

Den definerte kvinnebevegelsen på Sri Lanka kjemper i motsetning til sine medsøstre i Norge en kamp på to fronter: Med brodd mot det patriarkalske samfunnet opprettholdt og legitimert av *bhikkhu saṅgha*, og med markert avstand til vestlige feministers universalistiske kvinnesyn.

Etnisk fundamentalisme og religiøs fundamentalisme blir sammen sett på som en historisk kraft for undertrykking av kvinner, og *bhikkhu saṅghas* forsøk på å stoppe reintroduksjonen av nonneordenen blir sett på som en kombinasjon av begge (CENWOR #11: 14).

Kritikken av vestlig feminisme og forskning bærer preg av arven fra kolonitida. Asian Values School står sentralt i mye av forskningen på, av og med kvinner. ASV oppsto som en respons på kriser i styresettene i mange asiatiske land. Den religiøse kulturen skulle løftes opp til en sentral plass, slik den hadde før kolonialismen, og spille en hovedrolle for et velfungerende og godt styresett. Man arbeider for å gjenreise religiøse idealer fra fortiden, og gjenreisninga av rollen som *bhikkhni* er en del av dette arbeidet (CENWOR 1998: 14). De fleste samfunnsmessige problemer blir sett på som et utslag av kolonitiden, men også som et utslag av vestlig påvirkning i dagens samfunn. Vesten har byttet ut spiritualiteten med materialismen, hevder de. Og derfor oppstår problemer som:

Would drug addiction have emerged as such serious threat to humanity, if contemporary civilization was less materialistic, less sensate and more spiritual and transcendental? If the young in particular has a spiritual foundation and some moral ballast would they be prone to as they are today, to experimenting with drugs? (CENWOR 1998: 6).

Kvinnebevegelsen ser gjenopprettelsen av nonneordenen som en av «medisinene» mot disse sykdomstegnene i samfunnet. Med en komplett *saṅgha* står buddhismen stødigere og kan dermed lettere være en motvekt mot den vestlige materialismens uheldige sider, hevder de.

6.4 Avslutning

Sakhyadhītas arbeid kan ikke undervurderes når det gjelder reintroduksjonen av nonneordenen. Fra å være et debattforum for engasjerte kvinnelige buddhister verden over i startfasen, til å stille seg i spissen for buddhistiske kvinners ønske om å gjenopprette høyere ordinasjon, har organisasjonen vært en viktig aktør i endringsprosessen for kvinner på Sri Lanka. Organisatorisk og økonomisk støtte har blitt gitt til en rekke utdanningsprosjekter for leknonner i en rekke buddhistiske land, i tillegg til at organisasjonen, i samarbeid med Mahā Bodhi Society i Bodhgaya, har tilrettelagt for ordinasjon. Det arbeides som nevnt videre både med skoling av *bhikkhunīer* og *dasa sīl māṭāer*, i tillegg til at det jobbes aktivt for en videre og sårt tiltrengt organisering av de allerede eksisterende *bhikkhunī vihāer*. Konferansen jeg deltok på i Nepal (den 6. internasjonale kvinnekongress for buddhister) bar vitne om at

gjeninnføringen av nonneordenen langt fra kun er et nasjonalt anliggende for Sri Lanka, men var et uttrykt ønske fra buddhistiske kvinner fra hele verden.

Det vi har vært vitne til på Sri Lanka de siste femten år er dels en reintroduksjonsprosess, dels en revitaliseringsprosess av buddhismen. Nonnene på Buddhas tid er det religiøse forbildet som man ønsker å gjenskape. Arbeidet med reintroduksjonen av nonneordenen er samtidig preget av en «nylesing» av en rekke av de buddhistiske tekstene i et kvinneperspektiv. Kjønnskritisk lesning av kanonisk materiale og samling av *Bhikkhunī Vinaya* står sentralt²¹⁹ og vil legge føringer for hvordan kvinnene som forlater leklivet ser på sin egen rolle som religiøse spesialister. Singhalesiske kvinners generelle sosiale og økonomiske situasjon danner rammebetingelsene som i stor grad hindrer arbeidet for reintroduksjonen av nonneordenen, på tross av at argumentasjonen kvinnene bruker utelukkende er religiøst fundert.

Reintroduksjonen av *bhikkhunī saṅgha* er et faktum og et stadig større antall kvinner vil la seg ordinere i tiden framover. Nå står kampen om nonneordenens legitimitet og om nonnenens posisjon og livsbetingelser. I følge Horner (1931/1971) og Bartholomeusz (1994) hadde nonnene på Buddhas tid høy status blant annet fordi de tilhørte de øvre sosiale sjikt, men på tross av at de singalesiske kvinnene som velger full nonneordinasjon i dag også ofte har øvre middelklassebakgrunn når de forlater leklivet, ser det ikke ut til å påvirke deres status som religiøse spesialister. Mine funn peker i retning av at de som velger å bli *bhikkhunī* som oftest har en bakgrunn fra høyere klasser enn de som velger å bli eller forbli *dasa sīl māṭṭhā*. På tross av dette er *bhikkhunī*ene mindre kjent og anerkjent enn de fleste *dasa sīl māṭṭhā*.

Avgjørende for framgangen til nonneordenen er, slik jeg ser det, tilgangen til landområder og økonomisk støtte til *bhikkhunī saṅgha*. Uten trygge og stabile boforhold vil det bli vanskelig for Ordenen å vokse. Nonneordenen vil også ha behov for betydelig støtte fra det offentlige både økonomisk og moralsk. Jeg tror og håper at munkenes holdning til nonnene vil endre seg når man får et generasjonsskifte; den yngre delen av *bhikkhu saṅgha* er mer åpen for nonnenes argumenter og vil trolig være mer mottagelig for påvirkning fra lekfolk

²¹⁹ Hema Goonatilake, Kusuma Devendra og Prof. Dharmasiri vektla at viktigheten av en kjønnskritisk lesning av Kanon ved flere anledninger under intervjuer våren 2000.

om å gjeninnføre ordinasjon for kvinner. En aksept hos *bhikkhu saṅgha* vil forhåpentligvis legge nye føringer for myndighetenes politikk.

Både *dasa sīl māṭāḥ* og *bhikkhunī* mener de har like gode evner som munkene. Enkelte av dem har også høyere religiøse ambisjoner enn munkene; flere av nonnene tror det er mulig å oppnå *nibbanā* i dette livet. De kvinnene som har valgt å forlate leklivet ser med andre ord i liten grad ut til å ha internalisert samfunnets holdninger til kvinners religiøse evner og muligheter. *Dasa sīl māṭāḥ* og *bhikkhunī* utfyller hverandre og opptrer som to ulike, men komplementære «verdensfornekterroller» for kvinner. *Dasa sīl māṭāḥ* er underordnet munkene i det offentlige, men nekter å tre inn i *saṅghaen* fordi de ikke vil oppgi sin autonomi. *Bhikkhunī*ene protesterer mot store deler av *saṅghaen* ved å la seg ordinere, men de tilpasser seg *saṅghaens* institusjonelle underordning av kvinner. Begge gruppene kvinner gjør opprør mot familien og storsamfunnets forventninger og krav om å være *i* verden som hustru og mor. De går foran og velger å «fornekte» dette idealet og setter sin egen religiøse frihet i høysetet. Det kan være ett skritt i riktig retning for økt likeverd mellom kjønnene på Sri Lanka.

But then again - you never know....

(The Tibetan Book of the Dead ²²⁰)

²²⁰ Fremantle og Trungpa 1987.

Sammendrag

Nonneordenen innen theravāda-buddhismen døde ut en gang på begynnelsen av 1000-tallet. Med dette mistet kvinner på Sri Lanka, men også i andre land hvor theravāda-buddhismen er den rådende tradisjonen, muligheten til å velge et liv som nonne (*bhikkhuni*). Nå kan man imidlertid i dagens Sri Lanka observere stadig flere kvinner som har forlatt leklivet til fordel for et liv i mer eller mindre klosterliknende omgivelser. På Sri Lanka i dag finner vi to hovedgrupper buddhistiske kvinnelige religiøse spesialister: Leknonner (*dasa sīl māṭṭhā*) og nylig ordinerte nonner (*bhikkhunī*).

Sri Lanka er kjent for de fleste nordmenn, og nordmenn og Norge er kjent på Sri Lanka. Fokuset er imidlertid som regel på den snart 30 år lange borgerkrigen og Norges omstridte rolle som fredsforhandler. Det er liten eller ingen oppmerksomhet i det internasjonale mediebildet rundt de singalesiske kvinnene. 1000 år har gått siden sist gang kvinner på Sri Lanka fikk være en del av det buddhistiske klostervesenet. 1000 år med fortielse og manglende mulighet til å spille en legitim og anerkjent rolle som buddhistiske religiøse spesialister, *bhikkhunī*. De siste ti åra har vi imidlertid vært vitne til et opprør mot disse manglende mulighetene: Kampen for en reintroduksjon av nonneordenen i theravāda-buddhismen. Denne kampen har primært blitt anført av feminister, lek og lærd.

Denne studien har et dobbelt siktemål: Å se hvorvidt singalesiske kvinner som har forlatt leklivet bryter med den normative buddhismens idealer. Dernest å kartlegge hvilke faktorer som legger føringer for holdningene til kvinnelig «verdensfornektelse». Spørsmål jeg søker å besvare er: I hvilken grad er singalesiske nonners tro, handlig og holdning et speilbilde av tidligere nonners tro, handling og holdning? Hva slags religiøse ambisjoner har nonnene sammenliknet med leknonnene og munkene (*bhikkhuene*)? Hvordan er erkjennelsen og anerkjennelsen av nonnens eksistens hos myndigheter, munk og lekfolk? Og sist: Hvordan virker politiskøkonomiske og materielle betingelser inn på synet på kvinnelige «verdensfornektere» og deres muligheter?

Bibliografi

- Adikaram, E.W. *Early History of Buddhism in Ceylon*. Buddhist Cultural Centre, Dehiwala, Sri Lanka, 1946/1994.
- Anderson, Pamela Sue. *A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief*. Blackwell Publishers Ltd, Oxford, UK, 1998.
- Bartholomeusz, Tessa. *Women Under the Bō Tree*. Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1994.
- Bartholomeusz, Tessa. «Women, War, and Peace in Sri Lanka». I *Women's Buddhism – Buddhism's Women: Tradition, Revision, Renewal*, Ed. Ellison Banks Findly. Wisdom Publications, Boston, USA, 2000, pp.275-283.
- Bellah, Robert. «Religious Revolution». I *Reader of Comparative Religion*, 3rd Edition, edited by William A. Lessa and Evan Z. Vogt. Harper and Row, New York, USA, 1972, pp. 36-50.
- Berchert, Heinz; Gombrich, Richard. *The World of Buddhism: Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture*. Fact on File Publications, New York, USA, 1984..
- Bond, Georges D. *The Buddhist Revival in Sri Lanka: Religious Tradition, Reinterpretation, and Response*. University of South Carolina Press, Columbia, South Carolina, USA, 1988.
- Bowker, John (ed.) *The Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford University Press, Oxford, New York, USA, 1997.
- Cabezón, José Ignacio. *Buddhism, Sexuality and Gender*. State University of New York Press, New York, USA, 1992.
- Centre of Women's Research (CENWOR). *Gender and Education in Sri Lanka: Women, Schooling and Work*, edited by Swarna Jayaweera. Karunaratne & Sons Ltd, Colombo, Sri Lanka, 1991.
- Centre of Women's Research (CENWOR). *Gender and Society. Some Contemporary issues*. Karunaratne & Sons Ltd, Colombo, Sri Lanka, 1992.
- Centre of Women's Research (CENWOR). *Future Trends and Gender Issues. Report of a seminar held on 12th of September 1997*. Document Series No: 60, Colombo, Sri Lanka, 1997.

- Centre of Women's Research (CENWOR). *Changing Gender Roles and Relations. Women in Traditional, Colonial and Contemporary Times*. Karunaratne & Sons Ltd, Colombo, Sri Lanka, 1992.
- Centre of Women's Research (CENWOR). *Sixth National Convention on Women's Studies*. 19th - 21th March 1998. Document Series No. 62, Colombo, Sri Lanka..
- Centre of Women's Research (CENWOR). *Women and Social Change in Sri Lanka: Towards a Feminist Theoretical Framework*. Karunaratne & Sons Ltd, Colombo, Sri Lanka, 1998.
- Centre of Women's Research (CENWOR). *Confronting Complexities. Genders Perceptions & Values*. Karunaratne & Sons Ltd, Colombo, Sri Lanka, 1998.
- Collins, Steven. *Selfless Persons; Imagery and Thought in Theravada Buddhism*. Cambridge University Press, Cambridge, New York, USA, 1982.
- Department of Buddhist Affairs. *Encyclopedia of Buddhism; Extract No.3 - Social Dimensions of Buddhism*. The State Printing Corporation, Padukka, Sri Lanka, 1995.
- de Jong, J.W. *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*. Kōsei Publishing, Tokyo, 1997.
- de Silva, Lily. *Pali Primer*. Vipassana Research Publications, Maharashtra, India, 1994/1995.
- Dewaraja, Dr. L.S. *The Position of Women in Buddhism*. Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1981.
- Dharmasiri, Gunapala. «Buddhism as the Greatest Ally of Feminism». I *Recent Researches in Buddhist Studies. Essays in Honour of Prof. Y. Karunadasa*. Y. Karunadasa Felicitation Committee/Chi Ying Foundation, Colombo/Hong Kong, 1997, pp. 138-173.
- Dutt, Sukumar. *Early Buddhist Monachims*. Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd, New Dehli, India, 1924/1996.
- Falk, Monica Lindberg. «Women in Between. Becoming Religious Persons in Thailand». I *Women's Buddhism – Buddhism's Women. Tradition, Revision, Renewal*. Edited by Ellison Banks Findly. Wisdom Publications, Boston, USA, 2000, pp.37-58.
- Fremantle, Francesca, Trungpa, Chögyam (trans.); *The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation through Hearing in the Bardo. By Guru Rinposche according to Karma Lingpa*. Shambala Publications, Inc, Boston, Massachusetts, USA, 1975/1987.

- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, New York, USA, 1973.
- Geiger, Wilhelm. *The Mahavamsa or the Great Chronicle of Ceylon*. The Ceylon Government Information Department, Colombo, India, 1912/1986.
- Gombrich, Richard F.; Obeyesekere, Gananath. *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton University Press, Princeton, NJ, 1988.
- Gombrich, Richard F. *Buddhist Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. Oxford University Press, 1971/Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., Dehli, India, 1991.
- Goonatilake, Hema. «The Dasa-sil-mātā-movement in Sri Lanka». I *Sri Lanka Journal of Buddhist Studies, Vol. 11*. Buddhist and Pali University of Sri Lanka, Colombo, Sri Lanka, 1988, pp. 124-41.
- Goonatilake, Hema. «Theravada Nuns; Reclaiming the Lost Legacy». I *Women & Religion. Debates on a Search*. Women and Religion Symposium, Chang Mai, Thailand, 29th-31th March 1996, pp 133-140. Heinrich Böll Foundation, Lahore, Pakistan, 1997.
- Goonatilake, Hema. «Buddhist Nuns: Protests, Struggle, and the Reinterpretation of Orthodoxy in Sri Lanka». I *Mixed Blessings: Gender and Religious Fundamentalism Cross Culturally*. Routledge, 1997.
- Goonatilake, Hema. «The Forgotten Women of Anuradhapura: «Her» Story Replaced by «History» ». I *Women and Religion, Vol II*. Paper Based on *Women an Religion Symposium*. Heinrich Böll Foundation, Anuradhapura, Sri Lanka, 1997, pp. 11-24.
- Grero, Ananda C. «The Philosophy of Theravāda Vinaya». I *Recent Researches in Buddhist Studies: Essays in Honor of Prof. Y. Karunadasa*. Y. Karunadasa Felicitation Committee/Chi Ying Foundation, Colombo/Hong Kong, 1997, pp. 242-258.
- Gross, M. Rita. *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis and Reconstruction of Buddhism*. State University of New York Press, New York, USA, 1993.
- Gross, M. Rita. *Feminism and Religion: An Introduction*. Beacon Press, Boston, USA, 1996.
- Gunawardana, R. A. L. H. *Robe and Plough; Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka*. The University of Arizona Press, Arizona, 1979.
- Harvey, Peter. *An introduction to Buddhism; Teachings, history and practices*. Cambridge University Press, Cambridge, New York, USA, 1990.

- Hollup, Oddvar; Stokke, Kristian. Red. *Sri Lanka: Nasjonalisme, identitet og migrasjon*. Tano Aschehoug, Oslo, Norway, 1997.
- Horner, Isaline B. *Women Under Primitive Buddhism: Laywomen and Almswomen*. Motilal Banarsidass, Dehli, India, 1930/1975.
- Kabilsingh, Chatsumarn. *A Comparative Study of Bhikkhuni Patimokkha*. Chaukhambha Orientalia, Varanasi, India, 1984.
- Kawanami, Hiroko. «Patterns of Renunciation: The Changing World of Burmese Nuns». I *Women's Buddhism – Buddhism's Women: Tradition, Revision, Renewal*. Edited by Ellison Banks Findly. Wisdom Publications, Boston, USA, 2000, 159-172.
- Khantipalo, Bhikku. *Banner of the Arahants: Buddhist Monks and Nuns from the Buddha's Time Till Now*. Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1979.
- Khema, Ayya. *I Give You My Life*. Shambala Publications Inc, Boston and London, 1997.
- King, Ursula. *Religion and Gender*. Blackwell Publishers Ltd., Oxford, UK, 1995.
- Lamotte, Etienne. «The Buddha. His Teaching and His Sangha». I *The World of Buddhism: Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture*. Edited by Heinz Berchert and Richard Gombrich. Thames & Hudson, London, UK, 1984, pp. 41-58.
- Lopez, Donald S. *Buddhist Hermeneutics*. University of Hawaii Press, Honolulu, Hawaii, 1988.
- McGuire, Meredith B. *Religion – The social Context, Fourth Edition*. Wadsworth Publishing Company, Trinity University, Belmont CA, 1997.
- Moore, Henrietta L. *Feminism and Anthropology*. Polity Press in Association with Blackwell Publishers Ltd., Cambridge, 1988/1997.
- Nakamura, Hajime. *A Comprative History of Ideas*. Kegan Paul International Ltd., London, 1975/1986.
- Ñānamoli, Bhikkhu. *A Pali-English Glossary of Buddhist Technical Terms*. Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1994.
- Nyantiloka. *Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines*. Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1952/1997.
- Oldenberg, Hermann: *The Dipivamsa. An Ancient Buddhism Historical Record*. Asian Educational Service, New Dehli, India, 1879/1992.

- Ortner, Sherry; Whitehead, H. *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- Panabokke, Gunaratne. *History of the Buddhist Sangha in India and Sri Lanka*. University of Lancaster, Karunaratne & Sons Publishing Ltd., Colombo, 1969/1993.
- Perera, L.P.N. *Sexuality in Ancient India- A Study Based on the Pali Vinayapitaka*. The Postgraduate Institute of Pali and Buddhist Studies, University of Kelaniya, Sri Lanka, 1993.
- Prebish, Charles S. *Buddhist Monastic discipline. The Sanskrit Prātimoksa Sūtras of the Mahāsāṃghikas and Mūlasarvāstivādins*. Motilal Banarsidass Publishers Private Ltd, New Delhi, India, 1996.
- Rahula, Walpola. *Buddhas lære*. Solum forlag, 1959/1991.
- Rahula, Walpola. *History of Buddhism in Ceylon: The Anuradhapura Period*. M.D.Gunasena, Colombo, Sri Lanka, 1956.
- Ramusack, Barbara N. og Sievers, Sharon. *Women in Asia; Restoring Women to History*. Indiana University Press, Bloomington, USA, 1999.
- Rhys Davids, C.A.F.; Norman K.R., trs. *Poems of the Early Buddhist Nuns: Therīgāthā*. The Pali Text Society, Oxford, London, 1989.
- Rhys Davids, T.W.; Rhys Davids C.A.F. *Dialogs of the Buddha*. Sacred Books of the Buddhists Series, part 3. Oxford University Press, Oxford, London, 1921.
- Rhys Davis, T.W.; Stede, William. *Pali-English Dictionary*. Asian Educational Services, New Delhi, India, 1905/1997.
- Salgado, Nirmala S. «Teaching Lineages and Land: Renunciation and Domestication Among Buddhist Nuns in Sri Lanka». I *Women's Buddhism – Buddhism's Women: Tradition, Revision, Renewal*, edited by Ellison Banks Findly. Wisdom Publications, Boston, USA, 2000, pp.175-201.
- Spiro, Melford. *Culture and Human Nature*. Transational Publishers, New Brunswick (USA) and London (UK).
- Spoonberg, Allan. «Gender and Buddhist History. Attitudes Towards Women and the Feminine in Early Buddhism». I *Buddhism, Sexuality and Gender*. Edited by José Ignacio Cabezon. State University of New York Press, New York, USA, 1992

- Swatos, William S. *Gender and Religion*. Transaction Publishers, New Brunswick, USA, & London, UK, 1994.
- Trainor, Kevin, (ed). *Buddhism: The Illustrated Guide*. Duncana Baird Publishers Ltd, 2001/2004.
- Tsai, Kathryn Ann: *Biographies of Chinese Buddhist Nuns from the Fourth to the Sixth Centuries. A Translation of the Pi-ch' iu-ri Chuan Compiled by Shih Pao-ch'ang*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1972/1994.
- Tsomo, Karma Lekshe. *Daughters of the Buddha*. Sri Satguru Publications, Dehli, India, 1988.
- Tsomo, Karma Lekshe. *Sisters in Solitude: Two Traditions of Buddhist Monastic Ethics for Women*. Sri Satguru Publications, Dehli, India, 1996.
- Tsomo, Karma Lekshe, Ed. *Buddhist Women Across Cultures*. State of New York University Press, New York, USA, 1999.
- van Loon, Louis. "Family Planning & Birth Control in [a] Buddhist Perspective". *Bodhi Leaves* no. 127, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka. 1992.
- Young, Serenity. *An Anthology of Sacred Texts by and about Women*. HarperCollins Publishers, London, 1993.