

Spiritualiteit van het Boeddhisme
Werkopdracht 2

BEKERINGSMOMENTEN BIJ BOEDDHISTISCHE VROUWEN, VROEGER EN NU



Cathrien de Pater

maart 2002

INHOUD

<u>1.</u>	<u>Inleiding</u>	1
<u>2.</u>	<u>Bekeringsmomenten in het oude Boeddhisme</u>	1
<u>2.1.</u>	<u>Bekeringsmomenten bij geselecteerde theri in de Therighata</u>	1
<u>2.2.</u>	<u>Wat Rita Gross zegt over de conversio van nonnen en spirituele voorgangsters</u>	2
<u>3.</u>	<u>Bekeringsmomenten in hedendaagse biografieën</u>	3
<u>3.1.</u>	<u>Sister Kristine</u>	3
<u>3.2.</u>	<u>Geshin Myoko Prabhasa Dharma, Roshi</u>	3
<u>4.</u>	<u>Analyse</u>	4
<u>4.1.</u>	<u>Welke bekeringsmomenten zijn we tegengekomen?</u>	4
<u>4.2.</u>	<u>Welke factoren spelen een rol?</u>	5
<u>5.</u>	<u>Conclusie</u>	5
<u>6.</u>	<u>Literatuur</u>	5

1. Inleiding

De vraag voor dit werkstuk is: "Zoek en beschrijf in geselecteerde spirituele biografieën de momenten waarop een zoekend individu de waarde van de boeddhistische leer gaat inzien en er het leven naar gaat inrichten". Als bronnen kunnen de levensverhalen uit de *Theratherîghâtâ*, *Blue Jeans Buddha*¹ en andere gebruikt worden. Maar het gaat dus om de momenten van bekering. Dit is vaak een markante gebeurtenis in het leven van de hoofdpersoon. In de levensbeschrijvingen van 'heiligen' komen we het als vast onderdeel tegen; in de christelijke traditie staat het bekend als *confessio*, het startsein van de *via mystica*, waarbij het transcendentaal bewustzijn ontwaakt². Meestal gaat er een moeilijke en/of losbandige levensfase, en een periode van onbestemd zoeken aan vooraf.

Dit essay leek me een goede gelegenheid om weer eens te wat nader te focussen op vrouwen in het boeddhisme. Je kan nu eenmaal niet jarenlang in Aziatische landen als 'lady forester' rondlopen zonder persoonlijk en in het werk geconfronteerd te worden met vrouwen- of 'gender'vraagstukken. Daar zitten natuurlijk ook religieuze aspecten aan, maar die kon ik destijds slechts *en marge* van mijn werk doorgronden³. Ook in dit essay moet ik me beperken. De vraag specificeer ik dus als volgt:

1. Hoe gaat zo'n bekeringsmoment bij de geselecteerde vrouwen in zijn werk?
2. Welke factoren maken het die vrouwen makkelijk of moeilijk om hun roeping te beantwoorden?

Als materiaal gebruik ik de verhalen van de *Therîghâtâ* die tijdens het college zijn uitgereikt, voor zover hierin momenten van bekering te onderscheiden zijn⁴. Daarnaast komen twee eigentijdse biografieën aan de orde: die van Sr. Kristine uit *Blue Jean Buddha* (de enige vrouw in de selectie) en die van Gesshin Prabhasa Dharma Roshi. In beide wordt het proces van bekering uitvoerig beschreven. Tenslotte ga ik na wat Rita Gross over de *conversio* meldt in enkele levensverhalen die zij presenteert bij haar magnifieke analyse van de positie van vrouwen in het Boeddhisme⁵.

2. Bekeringsmomenten in het oude Boeddhisme

Bekeringsmomenten bij geselecteerde therî in de Therîghâtâ

Gross stelt vast dat we met de *Therîghâtâ* een unieke informatiebron in handen hebben over hoe de vrouwen uit de Boeddha's tijd zelf hun nonnenleven beleefden⁶. Andere bronnen waarin de vrouwen zelf aan het woord kwamen, zijn er niet. In de **'serie van één vers'**⁷ komen we de verschillende bekeringsmomenten tegen. Ze behelzen vrijwel allemaal het opgeven van materiële zaken zoals geld, huis, haard en soms familieleden (vers 11 en 18), maar ook van begeerte, passie, levensverlangen etc. In sommige verzen worden de *therî*'s daartoe door de auteur van de verzen aangespoord en is de boodschap kennelijk nog niet tot hen doorgedrongen, in andere doen zij zelf verslag van hun ervaring (verzen 11, 17, 18). Bij de één zal dit opgeven makkelijker gegaan zijn dan bij de ander: **Muttâ** (vers 11) roept uit dat ze bevrijd is van "drie kromme dingen: de vijzel, de stamper⁸ en mijn kromme echtgenoot!" en is daar kennelijk niet rouwig om. **Sanghâ** (vers 18), die onder andere haar kind en haar vee opgeeft, bezingt haar keuze daarentegen op een heel neutrale toon. Achter elk van die korte stukjes kan je een wereld van ingrijpende beslissingen vermoeden.

¹ Loundon, 2001

² in mijn 4^e werkstuk voor 'Inleiding Boeddhisme' heb ik dit aspect besproken aan de hand van het leven van Fransiscus van Assisi (de Pater, 2002).

³ om me tot Nepal te beperken: vooral de studie van Lynn Bennett (1983) over de positie van Nepalese vrouwen is verhelderend. In haar grotendeels sociologische beschrijving benadrukt ze het belang van 'dharma' en zet ze in het conceptuele kader drie oppositionele assen centraal waartegen het alledaagse dorpshindoeïsme is opgespannen: *Samsara-Mukti*, reinheid-onreinheid, en gezinsleven-ascetisme. De eerste twee hiervan hoorden we terug in ons 3^e college Spiritualiteit Boeddhisme (*ihaloka-tatraloka*, en *succa-asucca*, met daarnaast nog de assen tijd-eeuwigheid en geluk-ongeluk). Persoonlijk ben ik het meest in aanraking gekomen met de as reinheid-onreinheid, die zich aan niet-Nepalezen waarschijnlijk het snelste van al opdringt.

⁴ weggelaten zijn: de gedichten van de *thera* (ook mooi), en die van de *therî* Ambapâli en Rohinî. Toegevoegd is: Subhâ van het mangobos van Jîvaka.

⁵ Gross, 1993. Haar werk gaat veel verder, nl. tot een feministische reconstructie van het Boeddhisme, maar ik beperk me hier uiteraard tot wat ze schrijft over bekeringen van nonnen.

⁶ Gross, 1993:49 en 51

⁷ Kloppenburg, 2001:191-195

⁸ wellicht staat dit in die streken omnipresente keukengereedschap voor de dagelijkse sleur van het 'onverlichte' leven. Helaas zijn de voetnoten bij dit vers niet meegekopieerd.

In de tweezang van het echtpaar **Câpâ⁹ en Kâla**, wil Kâla zijn vrouw verlaten. Zijn vrouw probeert hem eerst met alle mogelijke argumenten te weerhouden: hun liefde, haar schoonheid, het kind dat ze van hem draagt... maar als hij zegt dat hij naar de Boeddha gaat om zijn leerling te worden', komt de omkeer: "dan zul je namens mij eer geven aan de hoogste Leider van de wereld'. Câpâ treedt dus niet zelf in, maar doet dat indirect via Kâla. De omkeer kan dus ook indirect werken.

Het gedicht over **Sundarî¹⁰** laat een hele reeks van bekeringen zien. Als ik de familierelaties goed begrijp, speelt Sundarî's moeder, de brahmaanse Vâsetṭhî, een centrale rol. Zij is door het horen van de leer van de Boeddha in het reine gekomen met de verbrandingsdood van al haar zeven kinderen. Dit vertelt ze aan haar man, Sujâta. Deze vertrekt meteen bij het horen hiervan naar de *sangha*, en bereikt het inzicht 'in drie dagen en drie nachten'. Zijn wagenmenner stuurt hij met zijn geld en de wagen naar huis. Deze is zo geroerd door de verlichting van zijn baas, dat hij ook intreedt na aflevering van de boodschap. Dan wendt Vâsetṭhî zich tot haar dochter Sundarî¹¹, die nog altijd om haar broer treurt. In de daarop volgende dialoog tussen beiden doet de dochter afstand van haar erfenis en volgt het voorbeeld van haar vader, van harte toegejuicht door haar moeder. De bekeringen worden in dit vers dus ge'triggerd' door 1) het horen van de leer na een persoonlijke crisis, en/of 2) het goede voorbeeld.

Subhâ¹², de dochter van de goudsmid, komt eveneens tot bekering door het horen van de leer en daaropvolgend inzicht. Dat er ook een persoonlijke crisis gespeeld heeft, kunnen we alleen maar raden uit de verzen 339 ("Ik had het gevaar ingezien van het denken over mezelf als individu") en 359 ("Ik, die zo veel ongeluk veroorzaakt heeft"), en uit haar lange tirade tegen zintuiglijke genoegens in de rest van het gedicht. Kennelijk heeft ze ook de weerstand van haar familie moeten overwinnen (vs 346-348).

De **Subhâ in het mangobos van Jivakâ¹³** (dezelfde?) wordt als *bhikkunî* op de proef gesteld: een rover probeert haar te verleiden in het bos¹⁴. De vrouw heeft geen *conversio* meer nodig, zij heeft al inzicht genoeg om zonder dralen haar oog uit de kas te nemen en weg te geven om duidelijk te maken dat ze echt 'nee' bedoelt. De rover ondervindt hierdoor (gelukkig) wel een schok, komt tot inkeer en vraag om vergeving. Of hij hierdoor tot de *dhamma* komt, vermeldt de historie echter niet.

Wat Rita Gross zegt over de conversio van nonnen en spirituele voorgangsters

Dat vrouwen extra grote weerstanden moesten overwinnen om non te worden, is genoegzaam beschreven. De gedachte eraan kwam in eerste instantie niet eens in de patriarchale hoofden van die tijd op; toen de eerste vrouw, de Boeddha's tante en voedster **Prajapati**, erom vroeg, kreeg ze pas toestemming na een enorme hoop gezeur¹⁵. De bezwaren waren echter vooral sociaal en cultureel van aard; Gross benadrukt dat de Boeddha vrouwen op spiritueel gebied nooit inferieur heeft geacht¹⁶. Wel heeft hij door het instellen van de *garudharma*, de acht 'speciale regels' die de patriarchale 'gender'-hiërarchie bevestigen, een 'dijk' opgeworpen tegen een te grote toeloop van vrouwen. Het is ook opvallend dat vrome lekenvrouwen die rond de *sangha* figureerden, zoals bijvoorbeeld Vishakha, geen strobreed in de weg werd gelegd en hemelhoog werden geprezen, in tegenstelling tot huisverlatende nonnen¹⁷. Gegeven dat deze barrières tot wereldverzaking voor vrouwen zo hoog waren, moet de motivatie om deze toch te trotseren wel heel sterk zijn geweest. Kennelijk werd het nonnenleven zó bevrijdend ervaren dat veel vrouwen de horden namen. Maar daarbij moet hen meer gedreven hebben

⁹ Kloppenburg, 2001:233-235

¹⁰ Kloppenburg, 2001:235-238

¹¹ die dus niet tot de zeven omgekomen 'kinderen' behoort - kennelijk zijn vrouwen ook hier, zoals zo vaak in deze contreien, uit het taalgebruik gefilterd: 'kinderen' zijn synoniem met 'zonen'.

¹² Kloppenburg, 2001:238-240

¹³ Kloppenburg, 2001:240-243

¹⁴ toch even wijzen op de boomsymboliek in dit vers. De mangobomen – waarschijnlijk aangeplant, de soort is al eeuwenlang gecultiveerd - staan in bloei: symbool voor erotiek (vgl. bijvoorbeeld de legende van Asoka en de asoka-boom in Strong, 1989). Het plezante mangobos wordt afgezet tegen het gevaarlijke natuurbos waarin de bhikkunî geacht wordt te verblijven (was ze op weg daarnaartoe?). Later, tegen het eind van haar lange betoog voert Subhâ nog een 'gouden boom in een droom' op als symbool van illusie. Dit komt vlak voor de apotheose: daarna neemt ze haar oog uit de kas om haar argumenten nog meer kracht bij te zetten.

¹⁵ Gross, 1993:32 e.v. Hierna een schitterende argumentatie waarom de Boeddha ondanks zijn cultuurbepaalde 'male chauvinism' toch een rolmodel voor vandaag kan zijn: Niet alleen zijn er vele positieve passages over zijn interacties met vrouwen te vinden, maar vooral: hij *herzag zijn mening* en kwam terug op zijn aanvankelijke weigering om vrouwen toe te laten, na logische en humanitaire argumenten aangedragen door de vrouwen zelf (dus niet door hun beschermheren). "*Would that the male hierarchs (...) in the Buddhist world today would focus on this theme of the story and take it to heart!*" (p. 39)

¹⁶ Gross, 1993:34

¹⁷ Gross, 1993:49-50

dan alleen de vluchtdrang uit het huiselijke tranendal, al wordt ook dat motief in de *Therīgāthā* meermalen bezongen¹⁸.

Gross geeft enkele interessante voorbeelden van andere motieven uit deze bron. Een **anonieme vrouw** hoort Prajapati preken en wil daarop non worden. Ze mag niet van haar man, en dus mediteert ze tijdens het huishouden. Natuurlijk gaat dat een keer fout en verbrandt ze haar eten. Hierdoor realiseert ze zich de impermanentie van het bestaan. Ze weigert nog sieraden te dragen, en overtuigt tenslotte haar man die haar dan naar Prajapati brengt. Ze treedt in en wordt tenslotte *arhant*¹⁹.

Als ander bekend voorbeeld noemt Gross **Kisa-Gotami**, die, gek van verdriet over de dood van haar zoon, alsmat met hem rondliep, iedereen om een geneesmiddel vragend. Tenslotte kwam ze bij de Boeddha terecht. Deze beloofde de jongen te genezen als ze hem eerst een mosterdzaadje bracht uit een huis waarin nog nooit iemand was doodgegaan. Spoedig zag ze in dat ze dat nooit zou vinden. Met dit inzicht in de vergankelijkheid der dingen bracht ze haar zoon naar de crematieplaats. Daarop keerde ze terug naar de Boeddha en zei: "Het mosterdzaadje heeft zijn werk gedaan, bevestigt u me astublieft." Dit verhaal, zegt Gross, wordt meestal gebruikt om de Boeddha's superieure didactiek te illustreren: hij kon zelfs zo'n halfgekke vrouw tot inzicht brengen. Maar je kan het verhaal ook lezen als een voorbeeld dat de Boeddha iedereen, vrouw of niet, op gelijke wijze onderwees. Bovendien was Kisa-Gotami een vlugge leerlinge: ze was de stroom al ingetreden toen ze bij de Boeddha terugkwam en bereikte snel het *arhantschap*²⁰.

Gross presenteert ook een aantal biografieën uit het Mahayana- en Vajrayana-Boeddhisme, o.a. van de bekendste Tibetaanse vrouwelijke 'heilige', **Yeshe Tsogyel**²¹. Het is moeilijk een bekeringsmoment uit haar levensverhaal te halen, gecompliceerd als het is door het feit dat haar persoon uit drie 'lagen' (*kayas*) bestaat: 1) haar *dharmakaya*-vorm, 'primordial Buddhahood'; 2) haar *sambhogakaya*-vorm, Vajrayogini; en 3) haar *nirmanakaya*-vorm, de achtste-eeuwse Yeshe Tsogyel. Hier dus geen bekering tot inzicht van een gewone sterveling na een beproeving of onbestemde zoektocht, maar een in hogere dimensies genomen wilsbesluit om in het volgende leven in één keer de verlichting te bereiken. Geen wonder dus dat er al bij haar conceptie hevige aardbevingen en onweerstormen losbarstten. Alle beproevingen die daarna in haar leven volgden dienden slechts tot hoger inzicht.

3. Bekeringsmomenten in hedendaagse biografieën

Sister Kristine

In de geselecteerde hoofdstukken van 'Blue Jean Buddha' komt maar één vrouw aan het woord: Sister Kristine²², Amerikaanse van Vietnamese afkomst. Haar motivatie om non te worden komt vrij uitgebreid aan de orde, kennelijk omdat ze hierop zo vaak was aangesproken. Ze wist van schoolkind af aan al wat ze wilde: niet het Amerikaanse standaardpatroon met man, kroost en baan, maar een zinvol leven: d.w.z. vrede en rust in het dagelijkse leven zodat ze haar energie kon wijden aan het helpen van anderen. Reeds op school wilde ze intreden, maar haar ouders weigerden. Na haar eindexamen nam ze zelf haar beslissing, trad in bij een *sangha* in Californië, en kreeg na veel moeite alsnog toestemming van haar ouders. Haar keuze ging in tegen hun welvaartsideaal waarvoor zij destijds Vietnam verlaten hadden, en daarnaast speelde de angst dat Kristine het niet vol zou houden, een rol. Maar later legden ze zich erbij neer en nu geven ze Kristine zelfs ondersteuning. In dit 'bekeringsverhaal' gaat het dus niet om een plotselinge *conversio*, maar een welbewuste, lang overwogen keuze, die steeds weer herhaald wordt, voor de intrede en daarna bij elke wijdingsstap. De 'omslag' kunnen we nog eerder bij de ouders vinden. Ze zijn zelfs 'heimelijk trots' op Kristine. Misschien dat ook zij, op dezelfde manier als bij Cāpā, indirect een beetje deel hebben aan de *sangha*.

Gesshin Myoko Prabhasa Dharma, Roshi

Er is veel geschreven over wijlen Gesshin Myoko Prabhasa Dharma Roshi, oprichtster van het International Zen Institute of America en bij haar leven regelmatig gast in Nederland²³. Friedman²⁴

¹⁸ zie 2.1 hierboven en ook bijv. *Therīgāthā* vs. 214-217, in Gross, 1993:43-44

¹⁹ Rhys-Davids en Norman, *Therīgāthā* vers 1; pp. 6-7 in Gross 1993:52.

²⁰ Rhys-Davids en Norman, *Therīgāthā* pp. 88-90 in Gross 1993:53.

²¹ Gross, 1993:93-98

²² Sister Kristine, 2001

²³ Ik heb haar zelf nooit ontmoet maar mijn voormalige zenleraar was een tijdlang haar leerling.

²⁴ Friedman, 1996

beschrijft de lange weg die haar uiteindelijk bij zen deed belanden. Daarbij zijn een paar momenten te onderscheiden die we als *conversio* kunnen beschouwen. In de eerste plaats had Prabhasa als klein meisje in het Duitsland van de Tweede Wereldoorlog al momenten waarop ze alles los kon laten en 'met beginnersogen' kon kijken. Ook kon ze zichzelf in meditatieve toestand brengen, en had ze ervaringen van 'als een zeepbel uit elkaar te spatten'. Later vestigde ze zich als kunstschilder in Californië. Daar kreeg ze tijdens een kustwandeling plotseling een klap in haar nek, maar er was niemand. Ze keek in haar verleden en zag dat ze op een spirituele 'zijweg' zat. Daarop veranderde ze haar leven en haar schilderkunst. Ze zag meer en meer dat alles met elkaar samenhangt. Tot ze weer een visioen kreeg, ditmaal van een kaartenhuisje dat snel instortte:

"In de ogenblikken die daarop volgden, zag ze in een flits haar hele leven: het was al gebeurd. Ze zag de betekenis van de zes zintuigen en ze zag hoe het leven in ruimte en tijd is als het leven in slow motion. 'Nu ben ik bezig de specifieke details van deze flits uit te leven. Toen ik later begon het boeddhisme te bestuderen, ontdekte ik dat de les van het diamantsoetra was: je leven is slechts een lichtflits!"²⁵

Toen iemand haar Huang Po's boek *Transmission of the mind* cadeau gaf, herkende ze onmiddellijk wat ze las: "Ik kon niet geloven dat iemand zo rechtstreeks mij hart kon aanspreken"²⁶. Niet lang daarna kwam ze in aanraking met Joshu Kyozen Sasaki Roshi, begon met zen, werd er meteen door gegrepen en ontwikkelde zich zo verder tot wie ze werd.

4. Analyse

Welke bekeringsmomenten zijn we tegengekomen?

In de *Therīghātā*-verhalen gaat het vooral om 1) het aanhoren van de leer, en 2) het volgen van het voorbeeld. Soms is er sprake van een trauma als 'trigger', zoals bijvoorbeeld bij Vāseṭṭhī en Kisa-Gotami die hun zoon of kinderen verloren, of - onduidelijker - bij Subhā van de goudsmid die zinspeelt op iets in de sfeer van een ongelukkige liefde. Ook bij Gesshin Prabhasa Dharma spelen traumatiserende oorlogsomstandigheden in haar jeugd een rol. Daarnaast is zowel bij haar als bij Sister Kristine sprake van een langdurig zoekproces dat al jong begon vanuit een sterke innerlijke drijfkracht. We kunnen ons afvragen waar die drijfkracht vandaan komt. De Boeddhistische biografen van Yeshe Tsogyel wisten het antwoord: haar 'bekering' (als je dat opvat als besluit tot het bereiken van verlichting in één volgend leven) was al gedaan in haar vorige leven, en bovendien in andere dimensies van zijn. Dergelijke karmische voorwaarden, zoals beschreven in de kringloop van de 12 *nidāna*'s, kunnen we ook aanwezig veronderstellen bij de andere religieuzen. Sister Kristine noemt een derde motief: iets betekenen voor andere mensen. Compassie dus, *karuna* en *metta*. Dit zien we minder als voorafgaand motief voor intreding bij de anderen. Yeshe Tsogyel verricht weliswaar de nodige goede werken²⁷, maar doet dit pas na haar verlichting en, je zou bijna zeggen, als vorm van oefening. Ook bij de andere vrouwen is compassie natuurlijk een belangrijk onderdeel van de spirituele weg na intreding. Of die compassie 'puur altruïsme' is zoals wij westerlingen graag zien, of een oefening voor het eigen heil, is in al deze verhalen moeilijk te scheiden.

Interessant is dat de 'bekering' ook zijn uitwerking kan hebben op mensen in de omgeving: Cāpā 'bekeert' zich via haar intredende partner; de rover in het mangobos komt door een schokmanoeuvre van de *bhikkhunī* Subhā tot inkeer; en bij Sundarī zien we een hele keten van bekeringsmomenten. Zelfs de ouders van Sister Kristine kunnen we met een beetje goede wil in die categorie plaatsen; ze stellen zich uiteindelijk positief op, zij het met nog wat reserve. Alleen is het bij deze 'tweedegrads'-bekeringsmomenten soms niet evident dat ze tot een verandering van leven leiden.

Tenslotte blijkt vooral uit de hedendaagse verhalen dat er niet altijd sprake is van één duidelijk bekeringsmoment. Soms ondervindt een vrouw meerdere bekeringsmomenten voordat ze intreedt. Gesshin Prabhasa Dharma ontving verschillende inzichten lang voordat ze met zen begon. Soms zijn er ook verdere momenten na de eerste intreding tot de volledige inwijding is bereikt. Sister Kristine bijvoorbeeld ontmoette na haar intrede nog de nodige hobbels die haar motivatie testten, en ze moet de laatste wijding tot *bhikshuni* nog krijgen. In zekere zin kan ook de episode van Subhā in het mangobos als test en herbevestiging van haar bekering beschouwd worden; of de inwijding van de *therī* in die dagen al stapsgewijs verliep kan ik niet uit de verhalen halen, maar ik betwijfel het. Alleen Yeshe

²⁵ Friedman, 1996:13

²⁶ Friedman, 1996:16

²⁷ waaronder enkele geïjkte, maar ook bepaald extreme: "I gave my body to ravenous carnivores, I fed the hungry, (...), I gave refuge to the forlorn, and I gave my sexual parts to the lustful" (Downman, *Sky Dancer* p. 135, in Gross 1993:97)

Tsogyel staat ook hier weer apart, omdat ze, zoals we zagen, eigenlijk bij haar geboorte al 'ingewijd' was. Haar leven was één grote leerschool met een reeks van beproevingen voordat ze de realisatie bereikte, en zelfs daarna. Maar het 'toelatingsexamen' had ze al gedaan.

Welke factoren spelen een rol?

De mee- of tegenwerking van de ouders: In veel verhalen werken de ouders eerst tegen, o.a. bij Sister Kristine, Subha van de goudsmit en Yeshe Tsogyel. Bij de oudere verhalen, zeker als ze hagiografische vormen aannemen, wordt die weerstand misschien aangedikt ter wille van de contrastwerking tussen beproeving en mate van verlichtheid. Yeshe Togyel moest ook nog ergere bruten weerstaan. Maar bij Sister Kristine was de weerstand in eerste instantie begrijpelijk en menselijk. Als ze te jong was ingetreden had ze het kloosterleven misschien niet vol kunnen houden. Nu werd ze juist gesterkt. Aan de andere kant zien we voorbeelden van stimulering: Vāseṭṭhī moedigt haar dochter Sundarī just aan.

De huiselijke situatie: De vaak treurige positie van de vrouw in de brahmaanse samenleving ten tijde van de Boeddha maakte de wereldverzaking kennelijk zó aantrekkelijk voor vrouwen dat hij de Acht Speciale Regels opstelde als 'dijk tegen de stroom'. Toch hadden natuurlijk niet alle vrouwen het even beroerd. De houding van de echtgenoot was ook sterk bepalend: hij kon faliekant tegen zijn, maar ook meewerken, zeker als hij zelf al monnik wilde worden, zoals Kāla.

De spirituele inhoud: Wat de vrouwen van de *Therīghāṭā* misschien wel het meest heeft aangetrokken is de inhoud van de leer zelf en het egalitaire beeld van vrouwen daarin, althans in zijn oorspronkelijke vorm. Dit in contrast met het heersende brahmanisme, waarin de vrouw per definitie lager op de spirituele assen stond dan de man. Het feit dat de Boeddha geen *spirituele* belemmeringen zag voor vrouwen moet hen sterk hebben gestimuleerd. Het is ook de inhoud die mensen als Kristine en Gesshin vandaag de dag heeft geïnspireerd.

5. Conclusie

Uit de verhalen blijkt dat vrouwen die het spirituele pad van het Boeddhisme wilden betreden, behoorlijk hoge barrières moesten overwinnen. Mannen ook, maar Rita Gross en anderen tonen wel aan dat de barrières voor vrouwen veel hoger waren, zeker in de oudheid. Toch zijn vrouwen altijd bereid geweest die te nemen. Hun motivatie hiertoe was sterk en kan gedeeltelijk worden verklaard door de 'push' vanuit huiselijke ellende of traumatische ervaringen, maar de 'pull' vanuit de inhoud van de leer moet minstens zo sterk zijn geweest. Want het blijft niet bij één bekeringsmoment: dat wordt voorafgegaan of herhaald door nog vele andere momenten waarin iemands standvastigheid getest wordt. Deze momenten zijn minstens net zo belangrijk voor iemands spirituele leven. De bekering wordt telkens weer opnieuw bevestigd.

6. Literatuur

Bennett, Lynn, 1983. *Dangerous wives and sacred sisters; social and symbolic roles of high-caste women in Nepal*. Columbia University Press, New York, 353 pp.

Friedman, Lenore, 1996. *Opeens ontwaar je de samoerai; Gesshin Prabhasa Dharma, Roshi*. In: Zen, kwartaaltijdschrift voor theorie en praktijk van zen, themanummer 'Lady in Zen', Vol. 17, No. 67, Oktober, pp. 11-21.

Gross, Rita M., 1993. *Buddhism after patriarchy; a feminist history, analysis, and reconstruction of Buddhism*. State University of New York Press, Albany, USA. 365 pp.

Kloppenburger, Ria, 2001(?), vert.. *Theratherīgāṭā; Verzen van monniken en nonnen; Uitspraken van bevrijde mannen en vrouwen in het vroege boeddhisme. Vertaald uit het Pali, ingeleid en van aantekeningen voorzien*. Asoka, Rotterdam, 272 pp.

Loundon, Sumi D. (ed.), 2001. *Blue Jean Buddha; Voices of young Buddhists*. Wisdom Publications, Boston.

Pater, Cathrien de, 2002. *Vergelijking van een Bodhisattva met een stereotiep 'heilig mens'*. Werkstuk 4 voor college 'Inleiding Boeddhisme' (ongepubl.)

Sister Kristine, 2001. *Life as a Vietnamese nun*. In: Loundon, 2001, pp. 52-57.

Strong, John E. 1989. *The legend of King Asoka; a study and translation of the Asokavadana*. Motilal Banarsidass, Delhi, 336 pp.