

Bemerkungen zum buddhistischen Gehalt des Romans *Phū dī* von Dọk Mai Sot

Von Klaus Rosenberg (Hamburg)

Der Prosaroman westlicher Prägung ist eine für Thailand noch relativ neue literarische Form. Erst gegen Ende der 20er Jahre dieses Jahrhunderts entstanden dort die ersten Werke dieser Gattung, wobei den Autoren vor allem englische und teils auch französische Romane als Vorbilder dienten. Die bis dahin in Thailand vorherrschende traditionelle war in formaler Hinsicht gekennzeichnet durch die Abfassung in Versen und inhaltlich durch abenteuerlich-romantische und märchenhafte Sujets; insgesamt zielte sie in erster Linie auf Unterhaltung des Lesers bzw. Hörers ab. Demgegenüber wurde im Roman erstmals versucht, ein realistischeres Bild menschlichen Lebens in der Gegenwart zu zeichnen und Antworten auf Fragen zu geben, wie sie die geistige und gesellschaftliche Situation des Landes dem Einzelnen stellte.¹

Zu den ersten bedeutenden Romanautoren Thailands gehört MỌM LŪONG BUPPHĀ NIMMAMĀNAHEMIN (1905–63), die ihre literarischen Werke unter dem Pseudonym DỌK MAI SOT (Frische Blume) veröffentlichte.² Ihre zum größten Teil zwischen 1930 und 1950 entstandenen Romane erfreuen sich, wie zahlreiche Neuauflagen beweisen, auch heute noch großer Beliebtheit im Lande, insbesondere bei Thailändern mit gehobenerem Bildungsstandard. Akademische Anerkennung fand Dọk Mai Sot's literarisches Œuvre in Thailand neuerdings dadurch, daß einige ihrer Romane in die Lehrpläne der angesehensten Universitäten des Landes aufgenommen wurden.

In ihren Werken, die häufig Liebe und Ehe zum Thema haben, läßt die Autorin oft eine ausgeprägt buddhistische Haltung erkennbar werden, ein Umstand, der das Interesse, das man ihnen in Thailand als einem Land des Theravada-Buddhismus entgegenbringt, zumindest teilweise zu erklären vermag. Aufgrund ihres buddhistischen Gehalts bilden die Romane Dọk Mai Sot's ein anschauliches Beispiel für die Benutzung einer aus dem „Westen“ übernommenen literarischen

1 Ein erster Versuch, den thailändischen Roman einer wissenschaftlichen Betrachtung zu unterwerfen, liegt vor bei Ute GLOCKNER, *Literatursoziologische Untersuchung des thailändischen Romans im XX. Jahrhundert*, Heidelberg, 1967; vgl. auch Ute SODEMANN, „Social Criticism in Modern Thai Narrative Fiction“, in: *Journal of the Siam Society* LIX/1, Bangkok 1971, S.25–32.

2 Zur Biographie Dọk Mai Sot's siehe SOMPHOP ČANTHARAPRAPHĀ, *Chiwit dut thepnīyāi khọng Dọk Mai Sot*, Bangkok ² 2516 (1973). Eine Liste ihrer Werke sowie eine Bibliographie der sie betreffenden Sekundärliteratur findet sich in HỌ SAMUT HĀNG CHĀT (ed.), *Chiwit lā ngān khọng Dọk Mai Sot*, Bangkok.

Form als Vermittler religiös-weltanschaulicher Werte der eigenen geistigen Tradition in Thailand. –

Das soziale Milieu, in dem Døk Mai Sot's Romane spielen, sind die Kreise des Adels und der hohen Beamtschaft, eine exklusive Gesellschaftsschicht, der Døk Mai Sot selbst angehörte und die man in Thailand allgemein als *phū dī* („die Guten“) bezeichnet. *Phū dī* ist auch der Titel eines ihrer bekanntesten Romane, der in besonders starkem Maße auf buddhistischem Gedankengut basiert.³ Vorangestellt ist ihm als Motto ein dem Tipitaka entnommenes Wort des Buddha über den „wahren“ Brahmanen:

Brahmane, ... eine Person heißt nicht Brahmane aufgrund des geflochtenen Haars oder aufgrund von Herkunft und Geburt. Wer Wahrheit und Sittlichkeit besitzt, den nennt man sowohl rein als auch einen Brahmanen ...

Brahmane, ... eine Person ist nicht schlecht aufgrund ihrer Geburt, sie ist kein Brahmane aufgrund ihrer Geburt. Schlecht ist eine Person aufgrund ihrer Taten, ein guter Mensch (*phū dī*) ist sie aufgrund ihrer Taten ...⁴

So wie in diesem Zitat aus den heiligen Schriften des Buddhismus dem Begriff des Brahmanen, Bezeichnung eines Angehörigen des höchsten Standes im indischen Kastensystem, eine vertiefte, ethisch fundierte Interpretation gegeben wird, versucht Døk Mai Sot in ihrem hier betrachteten Roman das Idealbild eines *phū dī* zu zeichnen, der diesen auszeichnenden Namen nicht nur aufgrund des Zufalls seiner Geburt trägt, sondern der ihn sich aufgrund sittlich vorbildlichen Verhaltens erworben hat. Die Autorin knüpft damit – unausgesprochen und möglicherweise unbewußt – an eine Definition des *phū dī*-Begriffs an, die König Čulālongkṇ (r. 1868–1910) in einem vierzeiligen *khlōng*-Vers gegeben hat und derzufolge vornehme Abkunft zwar als eine notwendige, jedoch nicht als hinreichende Voraussetzung für einen „wahren“ *phū dī* anzusehen ist:

Phū dī. – Edel von Familie und Abkunft; ein Äußeres, das feine Züge trägt; in Worten, Werken und Gedanken angemessen und recht; von feiner Art, die Achtung verdient – das ist ein edler Mensch.⁵

Zur Darlegung ihrer Auffassung von der moralischen Qualifikation eines *phū dī* – in dem angeführten Vers Čulālongkṇ's durch den Hinweis auf „angemessenes und rechtes“ Reden, Handeln und Denken betont – schildert Døk Mai Sot in ihrem Roman das Verhalten einer noch sehr jungen, eben erst dem Mädchenalter entwachsenen Frau aus bester Familie, die von ihrem plötzlich verstorbenen Vater – Phrayā Amṇrat –, einem Staatsbeamten hohen Ranges, testamentarisch zum Sachwalter aller Familienangelegenheiten bestimmt worden ist und sich so unvermittelt einer praktisch-sittlichen Bewährungsprobe ausgesetzt sieht, die zwar ihre Kräfte oft zu übersteigen droht, die sie am Ende aber als gemeistert betrachten darf.

3 Hier benutzte Ausgabe: DØK MAI SOT, *Phū dī*, Bangkok, Phrā Phithayā 2513 (1970).

4 Aus dem Thai übersetzt; alle Tipitaka-Zitate in *Phū dī* erscheinen ausschließlich in thailändischer Übersetzung und ohne Quellenangabe.

5 In *Prāchum khlōng suphāsit phrā rāčchaniphon nai rāčhakān thī 5 lā phrā bṛoma-rotchāthibāi rūṅg sāmakkhi*, Bangkok 2493 (1950), 7

Das Hauptproblem, das sich für Wimon – so der Name der Heldin des Romans – in ihrer Situation ergibt, resultiert aus finanziellen Schwierigkeiten, die der Tod des Familienoberhauptes heraufbeschworen hat. Diese erhalten ihr besonderes Gewicht dadurch, daß sie die Weiterführung und den Abschluß des gerade erst begonnenen Auslandsstudiums von Wimon's Zwillingsbruder Wiphat ernstlich in Frage stellen. Mit Klugheit, Mut, Ausdauer, Willenskraft, Fleiß und Opferbereitschaft gelingt es dem jungen Mädchen jedoch, dem Bruder das Weiterstudium zu ermöglichen und auch für das Wohl der ihr anvertrauten anderen Familienmitglieder – eine Nebenfrau des Vaters sowie mehrere Halbgeschwister – in vorbildlicher Weise zu sorgen.

Im Rahmen dieser Schilderung unternimmt es die Autorin, das Konzept einer aus dem Tipitaka begründeten praktischen Moral für den buddhistischen Laienanhänger, d. h. den im Weltleben stehenden Nicht-Mönch, zu entwerfen. Schon rein äußerlich zeigt sich dies daran, daß jedem der 15 Kapitel des Romans als Leitspruch ein Zitat aus den kanonischen Schriften vorangestellt ist, die für den thailändischen Buddhismus höchste moralische Autorität besitzen. Die Bedeutung der einzelnen Leitsprüche wird jeweils anhand des Handlungsgeschehens entweder im unmittelbar zugehörigen oder auch in einem anderen Kapitel dargestellt und veranschaulicht.

So lautet beispielsweise das Motto zum elften Kapitel: „Ihr Mönche, der Lohn der Geduld (*khanti*) ist fünffach ... Wer Geduld besitzt, wird von den Leuten geliebt und gern gesehen, er haßt wenig, er tut wenig Unrecht, er handelt nicht blindlings (und) wenn er gestorben ist, wird er im Himmel der Glückseligen wiedergeboren.“ – Wimon legt die mit diesen Worten gepriesene Geduld an den Tag, wenn sie sich gelassen darein schickt, voraussichtlich noch auf Jahre hinaus persönliche Opfer für den studierenden Bruder bringen zu müssen und auf den Mann zu warten, den sie liebt und der als Botschaftsangestellter für drei Jahre nach England gehen muß. Weitere Tugenden, die Wimon an den Tag legt, sind Achtung und Liebe gegenüber den Eltern, wie sie im Leitspruch zum dritten Kapitel herausgestellt werden, sowie „das Geben, das höfliche Sprechen, Nutzenstiften für andere und Gleichmut und Beständigkeit“, von denen es im Motto zum zwölften Kapitel heißt, daß sie in dieser Welt „den guten Willen der Menschen fest zusammenhalten wie ein Bolzen die Radnaben eines fahrenden Wagens“.

Als Kontrastfigur zu Wimon wird gleich im ersten Kapitel deren Cousine Sutčai eingeführt, die den moralisch schlechten Menschen verkörpert, wie ihn das als Kapitelmotto gewählte Wort des Buddha definiert: „leicht in Zorn ausbrechend, Haß hegend, in übler Weise Verachtung zeigend, falschen Anschauungen anhängend, hinterlistig, von niedriger Gesinnung, aus Überheblichkeit die Mitmenschen verachtend.“ – Sutčai wird hier in einer Szene gezeigt, in der sie sich Wimon gegenüber voller Mißmut darüber beklagt, daß sich ihre Eltern die Einstellung von Hilfskräften für den Haushalt nicht leisten können, so daß sie gezwungen ist, allerlei Hausarbeiten selbst zu verrichten, die ihrer Ansicht nach in den Aufgabenbereich von Hausangestellten gehören. Sie murt weiter darüber,

daß ihre Eltern Geld für die ärztliche Behandlung ihres seit langem kranken Großvaters ausgeben und damit ihre ohnehin nicht vorteilhafte wirtschaftliche Lage zusätzlich belasten. In einer fast schon als überdeutlich zu bezeichnenden Weise, die auf die im Vordergrund des Romans stehende erzieherische Absicht der Autorin zurückzuführen ist, wird Sutčai damit in Gegensatz zu Wimon gestellt, die, als sie nach dem Tode ihres Vaters in eine ganz ähnliche finanzielle Notsituation gerät wie die Familie ihrer Cousine, ohne Klagen auf alle Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten des Lebens verzichtet und mit tatkräftiger Entschlossenheit nicht nur die mühseligen Arbeiten des Haushalts auf sich nimmt, sondern darüber hinaus auch noch Näharbeiten für einen Schneiderbetrieb ausführt, um so zu einem Nebenverdienst zu gelangen.

Verhalten, das im Widerspruch zu dem *phū dī*-Ideal Dḡk Mai Sot's steht, wird außer an Sutčai auch noch an der Person von Wimon's Vater exemplifiziert. Dies geschieht im vierten Kapitel des Romans, dessen Motto lautet „Sättigung im Genuß von Alkohol, Schlaf und sexueller Lust gibt es nicht“. Die Autorin versucht hier zu zeigen, wie die im Buddhismus als schwere Hindernisse auf dem Wege zur Selbstvervollkommnung geltenden menschlichen Schwächen der Genußsucht und der Hingabe an Sinnenfreuden zu schwerer Schädigung zwischenmenschlicher Beziehungen führen können. Sie gibt dazu einen Rückblick auf das Leben Phrayā Amṇrat's, der durch seine Vorliebe für alkoholische Getränke und sein Verlangen nach immer neuen Nebenfrauen und daraus erwachsender Unruhe, Eifersucht und Streit den Frieden in seinem Haus so weit zerstört, daß seine beiden Hauptfrauen sich schließlich von ihm zurückziehen, um fortan getrennt von ihm zu leben.

Neben Wimon ist es vor allem die Person des Phrayā Phonwat, an der in *Phū dī* sittlich ideales Handeln demonstriert wird. Dieser Mann, wie Wimon's Vater dem hohen Amtsadel angehörend, gewinnt im Laufe der Handlung immer stärkere Bedeutung für das junge Mädchen. In uneigennütziger Weise und meist im Verborgenen greift er immer dann helfend ein, wenn sie in Schwierigkeiten gerät, die sie aus eigener Kraft nicht überwinden kann. So etwa, als es Probleme mit der Erziehung ihres etwa 17 Jahre alten Halbbruders gibt und mit der Verlobung ihrer Halbschwester Mali. Phrayā Phonwat's bedeutendste Tat für Wimon ist die Beschaffung eines staatlichen Stipendiums für ihren Zwillingsbruder Wiphat, wodurch ihre finanziellen Sorgen mit einem Schlage beseitigt sind und sie am Ende des Romans völlig unbeschwert in die Zukunft blicken kann.

Um die selbstlose Handlungsweise des Phrayā Phonwat zu motivieren, zieht Dḡk Mai Sot den buddhistischen Begriff der *amunodanā* (Mitfreude, Befriedigung, Wertschätzung) heran, worunter im besonderen die innere Befriedigung und freudige Anerkennung von guten und verdienstvollen Taten eines anderen verstanden wird.⁶ Von ihr heißt es in dem Leitspruch zum letzten Kapitel von *Phū*

6 s. hierzu *Encyclopaedia of Buddhism* (G.P. MALALASEKERA ed., Cylon 1965), fasc. 4, S. 747–760.

dī: „Böse Menschen loben nicht das Geben, die Weisen aber zeigen gewiß Mitfreude (*anumodanā*) über das Geben. Gerade wegen dieser Mitfreude (über das Geben) werden sie in der nächsten Welt glücklich sein.“

Wie bei Phrayā Phonwat, der seine für Wimon so überaus hilfreiche Tätigkeit begann, nachdem er von dem aufopferungsvollen Wirken des jungen Mädchens erfahren hatte, soll nach den Vorstellungen Dḡk Mai Sot's die *anumodanā* zum Impuls eines aktiven Altruismus werden, und zwar in der Weise, daß man aus der innerlichen Erhebung über das tugendhafte Verhalten eines anderen Menschen, diesem nun seinerseits Gutes tut, ihm nützlich und förderlich ist, ohne dabei einen Gewinn für sich selbst zu erhoffen: „Wenn man *anumodanā* empfindet“, so heißt es in *Phū dī*, „fördert und unterstützt man direkt die guten Taten der Menschen, so daß sie leichter oder angenehmer werden oder schneller zum Erfolg führen.“⁷

Ein Grundprinzip der buddhistischen Lehre, auf das Dḡk Mai Sot in *Phū dī* wiederholt Bezug nimmt, ohne es in einem Kapitelmotto besonders herauszustellen, ist das der Vermeidung extremer Positionen und der Einhaltung eines „goldenen“ Mittelweges. Das erste Mal geschieht dies in einem Brief der Frau Sā, einer der beiden Hauptfrauen des verstorbenen Phrayā Anḡrat, an Wimon, die ganz in ihrer aufopferungsvollen Fürsorge für die ihrer Obhut anvertrauten Personen aufgegangen ist. Frau Sā, die – obwohl nicht ihre leibliche Mutter – Wimon's sittliche Erziehung von Kindheit an geleitet hat und mit ihren Ermahnungen und Belehrungen unschwer erkennbar die Ansichten der Verfasserin selbst ausspricht, warnt das junge Mädchen eindringlich vor einer Überspannung ihrer Kräfte, da dies unweigerlich vorzeitige Erschöpfung, Entmutigung, Überdruß und Verbitterung nach sich ziehen würde. Vielmehr gelte es, seine Kräfte vernünftig einzuteilen: „Der gute Weg, den man gehen sollte, ist der mittlere. (Auf ihm) erträgt man es, zu laufen“.⁸

In ähnlicher Weise ermahnt Frau Sā auch den Phrayā Phonwat, der in seiner Fürsorge für seine an chronischer Tuberkulose leidenden Frau seine eigene Gesundheit aufs Spiel setzt und erklärt, es blieben ihm nur zwei Möglichkeiten: „Entweder lasse ich meine Frau von früh bis abends allein zu Haus liegen, oder aber ich vernachlässige meine Gesundheit. Welchen Weg soll ich wählen?“ – Frau Sā's Antwort hierauf: „Letzten Endes würde ich keinen dieser beiden Wege wählen. Aber wenn es einen mittleren Weg gibt, dann muß man den wählen.“ – Sie gibt dementsprechend den Rat, Phrayā Phonwat solle eine Pflegerin für seine Frau einstellen, um sich so zu entlasten und Zeit zu Erholung und Entspannung zu gewinnen.⁹

Die Anwendung des Prinzips des mittleren Weges auf die praktische Lebensführung, wie sie hier vorgenommen wird, ist kennzeichnend für die ausschließlich darauf konzentrierte Absicht Dḡk Mai Sot's, aus dem Tipitaka überzeugende und brauchbare Grundsätze für eine humane Gestaltung zwischenmenschlicher

7 DḡK MAI SOT, *Phū dī*, 618.

8 *ibid.*, 319f.

9 *ibid.*, 559ff.

Beziehungen im täglichen Leben zu gewinnen, wobei sie die höchsten Ziele und Werte des Buddhismus als Erlösungsreligion – Erkenntnis der Leidhaftigkeit allen Daseins und seine Überwindung im Streben nach dem Nirvana –, die nur in mönchisch-weltabgewandter Lebensweise zu verwirklichen sind, völlig unbeachtet läßt. Diese diesseitig-pragmatische Haltung der Autorin zeigt sich besonders deutlich auch dort, wo von den qualvollen Leiden der kranken Frau des Phrayā Phonwat die Rede ist. Zwar wird in diesem Zusammenhang – von Frau Sā – auf die naturgegebene Unterworfenheit des Menschen unter Krankheit und Verfall hingewiesen, doch wird hieran nicht die spezifisch buddhistische Folgerung geknüpft, daß alles Streben des Menschen letztlich darauf gerichtet sein müsse, jeden Wiedereintritt in eine neue – per se leidvolle – Existenz durch Streben nach dem Nirvana zu verhindern. Vielmehr versucht Frau Sā mit diesem Hinweis lediglich, der Kranken Trost zuzusprechen.¹⁰ Diese selbst erscheint in dem Roman in erster Linie als eine Art Prüfstein, an dem sich Nächstenliebe und Fürsorge ihrer Mitmenschen zu bewähren haben. Auch der Leitspruch zu dem von der kranken Frau des Phrayā Phonwat handelnden 14. Kapitel, zielt in diese Richtung: „Alle Menschen müssen gemäß ihrer Natur Krankheit, Alter und Tod erleiden, aber sie verabscheuen (Menschen, denen es ihrer Natur gemäß so ergeht). – Daß wir diese Zustände bei allen Wesen, denen es notwendigerweise so ergeht, verabscheuen, das ist nicht angemessen für uns, denen es ja ebenfalls so ergeht.“ – Phrayā Phonwat, der sich ganz der aufopferungsvollen Fürsorge für seine Frau hingegeben hat, verkörpert einen Menschen, der den natürlichen Abscheu vor Krankheit und Leiden durch seine Liebe überwunden hat.

Es ist eine auffällige Tatsache, daß Dḡk Mai Sot in dem vorliegenden Roman ideal-beispielhaftes sittliches Verhalten ausschließlich an Personen aus der höchsten Schicht der thailändischen Gesellschaft demonstriert, Personen also, die herkömmlicher Weise bereits aufgrund ihrer Herkunft und sozialen Stellung als *phū dī* bezeichnet werden. Sie setzt sich damit in einen gewissen Gegensatz zu dem Motto ihres Werkes, in dem ja gerade die Präponderanz sittlicher Werte vor Standeszugehörigkeit betont wurde. Dementsprechend hätte man erwarten können, daß in *Phū dī* Menschen niedriger oder gar verachteter sozialer Herkunft gezeigt würden, die sich aufgrund von Güte und Menschlichkeit höher Gestellten gegenüber als moralisch überlegen erweisen. Die Autorin gibt dem Leser jedoch schon sehr bald zu verstehen, daß derartige nicht in ihrer Absicht liegt, daß sie vielmehr eine gehobene gesellschaftliche Position für eine wichtige Voraussetzung für höhere Sittlichkeit ansieht: „Gute Herkunft, gute Erziehung und Ausbildung“, so liest man in *Phū dī*, „sind keineswegs unnütz wie manche Leute sagen. Tatsächlich ist gute Herkunft ein Faktor, der es einem Menschen erleichtert, ein *phū dī* zu sein, und Lernen, Studieren hilft dem Menschen zu verstehen, was es bedeutet, *phū dī* zu sein.“¹¹

10 *ibid.*, 547.

11 *ibid.*, 127.

Sittlichkeit wird hier in erster Linie als ein Erkenntnis- und Erziehungsproblem aufgefaßt, und es ist im Wesentlichen von hierher zu verstehen, daß Dòk Mai Sot vor allem Angehörige der höheren Gesellschaftsschicht für dazu ausersehen hält, eine Führungsrolle auf moralischem Gebiet zu übernehmen, denn bisher war es in Thailand im allgemeinen so, daß höhere Bildung und Erziehung hauptsächlich ihnen offenstand.

Die sich hier zeigende elitäre Tendenz im Denken Dòk Mai Sot's und ihre Implikationen treten im 13. Kapitel von *Phū dī* mit aller Deutlichkeit zutage. Der Leitspruch zu diesem Kapitel lautet: „Mit Menschen, denen es an Tugend, Selbstbeherrschung und Weisheit fehlt, soll man nicht verkehren; wenn man es aber tut, dann im Geiste des Mitleids und der Nachsicht und um ihnen zu helfen.“ – Berichtet wird hier von einem Streit zwischen Wimon und Phrom, einer Nebenfrau des verstorbenen Phrayā Amonrat, die zusammen mit ihren beiden kleinen Kindern testamentarisch der Obhut Wimon's anvertraut wurde und die als eine dem Alkohol zugetane zutiefst ungebildete Person geschildert wird. Zu Unrecht glaubt sie sich von Wimon zurückgesetzt und benachteiligt, und es kommt zu einer erregten Auseinandersetzung zwischen den beiden, bei der Wimon Phrom mit scharfen Worten zurechtweist. Diese fühlt sich dadurch so beleidigt, daß sie beschließt, zusammen mit ihren beiden Kindern Wimon's Haus für immer zu verlassen. Doch unter Berufung auf die testamentarische Bestimmung des Vaters weigert sich Wimon kategorisch dies zuzulassen und weist Phrom schroff ab. Diese wendet sich daraufhin an einen zweifelhaften Rechtsanwalt, der zwar die juristische Aussichtslosigkeit ihrer Forderung nach den beiden Kindern erkennt, sie aber dennoch in dem Glauben läßt, eine Klage vor Gericht werde Erfolg haben. Durch Eingreifen des Phrayā Phonwat wird jedoch im letzten Augenblick verhindert, daß es zum Prozeß kommt und eine Versöhnung zwischen Wimon und Phrom stattfindet.

Mit ihrem Verhalten in dieser Angelegenheit setzt sich Wimon dem Tadel der Frau Sā aus, die ihr – entsprechend dem zugehörigen Kapitelmotto – vorhält, sie hätte der geistig beschränkten Phrom nicht mit einer solchen Schroffheit und Lieblosigkeit begegnen dürfen. Vielmehr wäre es aufgrund ihrer höheren gesellschaftlichen Stellung und der damit verbundenen höheren Einsicht ihre Pflicht gewesen, die aus kleinen Verhältnissen stammende, ungebildete Phrom mit verständnisvoller Nachsicht über ihr Unrecht zu belehren und von vornherein auf eine Aussöhnung mit ihr hinzuwirken, denn „je höher wir Menschen stehen, desto mehr müssen wir an uns arbeiten. – Nimm z.B. dich selbst: Wenn du nicht in einer solchen Familie geboren wärst, könntest du dann dein Wohl für deinen Bruder aufopfern? Wenn du bei deiner Herkunft keine gute Ausbildung erhalten hättest, so wüßtest du überhaupt nicht, was „Opfer bringen“ bedeutet. Wenn man von hoher Herkunft ist und einem alles Mögliche zuteil geworden ist, was einen hebt, dann muß man Verständnis für diejenigen aufbringen, die keine Möglichkeit hatten, auf dieselbe Höhe zu gelangen wie man selbst.“¹²

12 *ibid.*, 517.

Wer eine privilegierte gesellschaftliche Stellung einnimmt, hat auch größere moralische Pflichten und muß höheren sittlichen Forderungen genügen als Menschen, die sozial weniger gut gestellt sind – so lautet die hier vertretene These. Dabei äußert die Autorin keinerlei grundsätzliche Kritik am Bestehen begünstigter und benachteiligter Klassen innerhalb der thailändischen Gesellschaft, sondern nimmt diese soziale Ungleichheit stillschweigend hin. Man wird diese Haltung Døk Mai Sot's sicherlich nicht ausschließlich ihrer Befangenheit in Standesvorurteilen und Klassenegoismus zuschreiben dürfen, sondern in nicht geringem Maße auch ihren buddhistischen Überzeugungen. Denn der im Buddhismus eine zentrale Rolle spielenden Lehre von der karmischen Vergeltung nach sind die guten oder schlechten Lebensumstände und mithin auch die soziale Stellung, in die man hineingeboren wird, eine unausweichliche Folge der eigenen guten oder bösen Taten in der vorausgegangenen Existenz. Der Gedanke an eine grundlegende Umgestaltung bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse mit dem Ziel, der Beseitigung von Privilegien und Standesunterschieden wird daher jemandem, der wie Døk Mai Sot streng in buddhistischen Kategorien denkt, fern liegen.

Doch während sie gesellschaftliche Ungleichheit prinzipiell unangetastet läßt, schafft die Autorin dadurch eine Kompensation, daß sie den Privilegierten gleichsam als Preis ihrer begünstigten Stellung höhere moralische Pflichten und die Verantwortung zur Fürsorge für die Benachteiligten auferlegt. Von hier aus gelangt sie zur Konzeption einer Sozialordnung, die stark patriarchalischen Charakter trägt und in der der Herr im Idealfall auch der verantwortungsbewußte Wohltäter der von ihm Abhängigen ist. Ein Beispiel hierfür gibt Døk Mai Sot im sechsten Kapitel von *Phū dī*, dem sie ein Zitat aus dem *Sihālovādasutta*, einem Lehrstück aus dem *Dīghanikāya* vorangestellt hat, das als Richtschnur für das Verhalten des buddhistischen Laienanhängers im täglichen Leben besondere Bedeutung besitzt.

In diesem Zitat heißt es, daß man seinen Dienern nur solche Arbeiten zuweisen soll, die ihren Kräften angemessen sind, daß man für ihren Unterhalt in ausreichender Weise Sorge zu tragen hat, daß man ihnen im Krankheitsfall Pflege zuteil werden lassen soll, daß man ihnen auch von wohlschmeckenden Speisen zu Essen geben soll und schließlich, daß man ihnen ein genügendes Maß an Freizeit zu lassen hat. Diese Forderung an den idealen *phū dī*, die von ihm Abhängigen human zu behandeln, erfüllt Wimon, als sie aufgrund der erwähnten finanziellen Schwierigkeiten gezwungen ist, fast die gesamte Dienerschaft aus dem väterlichen Haushalt zu entlassen, was besonders diejenigen unter ihnen in Not zu stürzen droht, die aufgrund ihres hohen Alters bereits von ihrer Arbeit befreit sind und ihr Gnadensbrot erhalten. Wimon sorgt dafür, daß diese alle in den Häusern der beiden Hauptfrauen des verstorbenen Phrayā Amṇrat Aufnahme finden, so daß ihr Lebensabend gesichert ist.

Døk Mai Sot's Intention, mit ihrem Roman *Phū dī* auf buddhistischer Basis sittlich-erzieherisch auf ihre Leser einzuwirken, führt sie mit innerer Notwendigkeit dazu, auf die zentrale Motivation thailändisch-buddhistischer Frömmigkeit einzugehen, das sogen. *tham bun* (wrtl.: *puñña* [„religiöses Verdienst“] machen).

Man versteht hierunter das Erwerben religiösen Verdienstes durch gute Taten, das einem der karman-Lehre zufolge Glück und Wohlergehen in künftiger oder u. U. auch schon in dieser Existenz einbringt. Von hierher ist es zu verstehen, daß die Autorin am Ende ihres Romans darauf hinweist, daß Handeln gemäß den von ihr dargelegten sittlichen Idealen in hohem Maße verdienstlich ist, also künftige Belohnung zur Folge hat: Im letzten Kapitel wird die Lösung aller Probleme und die Wende zum Guten für Wimon ausdrücklich als eine Folge ihrer vorbildlichen Handlungsweise bei der Erfüllung ihrer Aufgaben hingestellt. Frau Sā schreibt ihr in einem Brief: „So war es also nicht umsonst, daß du, mein Kind, gut gehandelt hast. Das Verdienst siehst du nun mit eigenen Augen.“¹³

Es ist hierbei jedoch nicht zu übersehen, daß der Begriff religiöser Verdienstlichkeit in Dòk Mai Sot's *Phū dī* einen neuen Inhalt oder doch zumindest einen neuen Schwerpunkt erhält, und sich dadurch nicht unerheblich von der traditionellen *tham bun*-Auffassung des thailändischen Buddhisten unterscheidet. Herkömmlicherweise nämlich versteht man in Thailand unter *tham bun* vornehmlich fromme Werke zum Wohle der Mönchsgemeinde (*saitgha*), z.B. in der Form, daß man Mönchen zu Essen gibt, sie mit Roben und anderen Gegenständen des täglichen Bedarfs beschenkt oder ihnen gar ein Kloster erbaut.¹⁴ Dies ist wesentlich darauf zurückzuführen, daß die materielle Fürsorge und Unterstützung der selbst nicht arbeitenden und daher auf Mildtätigkeit angewiesenen Mönche bereits im Tipitaka zur vornehmsten Laienpflicht erklärt wird. Für gleichermaßen verdienstvoll gilt es in Thailand nur noch, wenn man sich selbst oder einen seiner Söhne – wenigstens für eine kurze Zeit – als Mönch ordinieren läßt, was letztlich ebenso ein in erster Linie rituell-symbolischer Akt ist wie das für verdienstlich erachtete Anhören von Pali-Rezitationen (deren Sinn man nicht versteht) und das Freilassen gefangener Fische und Vögel. Der Beachtung sittlicher Grundsätze wird dagegen nur geringe Verdienstlichkeit zugeschrieben.

Dòk Mai Sot's Absicht, im Gegensatz hierzu gerade die Bedeutung dieses Aspektes der buddhistischen Lehre zu betonen, kommt mit besonderer Deutlichkeit im fünften Kapitel von *Phū dī* zum Ausdruck, in dem Wimon eine Entscheidung hinsichtlich einer überliefertem Brauch entsprechenden *tham bun*-Feier zum 50. Tag nach dem Tod ihres Vaters zu treffen hat. Eine solche Feier besteht darin, daß man – außer Freunden und Verwandten – eine Anzahl Mönche zu Rezitationen zu sich ins Haus einlädt, sie beköstigt und beschenkt. Das hieraus sowohl für den Verstorbenen als auch für alle Anwesenden entspringende religiöse Verdienst wird so hoch eingeschätzt, daß die Veranstalter solcher Feiern sich nicht selten in hohe Unkosten und manchmal sogar Schulden stürzen, an denen sie noch lange zu tragen haben.

Im Gegensatz hierzu läßt Dòk Mai Sot Wimon nach reiflicher Überlegung zu dem Ergebnis gelangen, daß die Ausgaben für eine solche *tham bun*-Feier die

13 *ibid.*, 606.

14 s. hierzu und zum Folgenden J. A. NIELS MULDER, *Monks, Merit and Motivation – Buddhism and National Development in Thailand* (Northern Illinois University, 1913), 3ff.

Sicherung des Lebensunterhaltes für die ihr anvertrauten Familienmitglieder ernstlich in Frage stellen würde und daher unterbleiben müsse. Sie bleibt auch fest bei diesem Entschluß, als die entsetzten Verwandten sie drängen, ihn rückgängig zu machen und entspricht damit gleichzeitig der im Motto zum achten Kapitel erhobenen Forderung nach strenger Selbstprüfung und gründlicher Überlegung bei allen Entscheidungen als Voraussetzung unbeirrbarer und selbstsicheren Handelns.¹⁵

Die hier betrachtete Schilderung darf freilich nicht dahingehend mißverstanden werden, daß Døk Mai Sot die überkommenen Formen des *tham bun als* bloß äußerliche Werkfrömmigkeit grundsätzlich diskreditieren wolle. Bereits eine vorausgegangene Szene im zweiten Kapitel von *Phū dī*, in der geschildert wird, wie Wimon anlässlich ihres Geburtstages Speisen an eine größere Zahl Mönche austeilt, läßt erkennen, daß derartiges nicht in ihrer Absicht lag. Vielmehr geht es ihr darum, den Wert einer Frömmigkeit, die fast ausschließlich auf die Förderung der Mönchsgemeinde gerichtet ist, zu relativieren, zu zeigen, daß zumindest unter bestimmten Umständen Werte aus dem Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen, der Gesellschaft, Vorrang vor denen beanspruchen dürfen, die traditionell an erster Stelle stehen. –

Wollte man den hier betrachteten Roman Døk Mai Sot's einer literarischen Bewertung unterwerfen, so würde es nicht schwer fallen, eine Reihe offenkundiger Schwächen dieses Werkes aufzuzählen, die im wesentlichen daraus resultieren, daß die erzieherisch-lehrhaften Absichten der Autorin oft allzu deutlich in den Vordergrund drängen und Realistik und Glaubwürdigkeit des erzählten Geschehens beeinträchtigen. So erscheinen die handelnden Personen – wie dies in Literaturwerken mit programmatischer Tendenz oft der Fall ist – häufig mehr als Verkörperungen bestimmter Tugenden bzw. Untugenden denn als lebensechte Charaktere, werden in zuweilen naiv anmutender Schwarz-Weiß-Manier Gut und Böse nebeneinander gesetzt. Besonders störend wirkt – vor allem wohl auf den westlichen Leser – die simpel-mechanische Art und Weise, in der in *Phū dī* die Wirkungsweise der karmischen Vergeltung dargestellt wird, wenn Wimon, weil sie in selbstloser Weise Gutes getan hat, am Ende großes Glück als Lohn zuteil wird.

Unübersehbare Schwächen dieser Art sollten jedoch nicht die unstreitige Bedeutung verkennen lassen, die dieser Roman Døk Mai Sot's als Beitrag zur geistigen Auseinandersetzung Thailands mit dem Buddhismus besitzt. Diese Bedeutung beruht sicherlich nicht so sehr in dem von Døk Mai Sot aufgestellten Moralkodex als solchem, der – obwohl aus kanonischem buddhistischem Schrifttum begründet – in seiner Gesamtheit wenig spezifisch buddhistische Prägung erkennen läßt: Das als vorbildlich hingestellte Verhalten der Hauptperson des Romans sowie die in ihm vertretenen sittlichen Grundsätzen wie etwa Respekt vor den Eltern, Güte und Hilfsbereitschaft gegenüber den Mitmenschen, Menschlichkeit

15 Wörtlich übersetzt lautet es: „Man soll sich selbst ermahnen, man soll sich selbst prüfen. Man selbst ist seine eigene Richtlinie. Man soll betrachten, was man getan hat und was man noch nicht getan hat.“

bei der Behandlung von Untergebenen, die Vermeidung von Extremen usw. entsprechen nahezu ausnahmslos allgemein bekannten und akzeptierten moralischen Prinzipien und wirken teilweise fast etwas banal, ein Umstand, der letztlich darin begründet zu liegen scheint, daß der Buddhismus – seinem Wesen nach eine auf Weltflucht gerichtete Intellektuellesoteriologie – für den im Weltleben stehenden Laienanhänger nur eine „äußerst farblose bürgerliche Ethik“ entwickelt hat.¹⁶

So ist es also nicht ein ethisches Normensystem von besonderer Originalität, das die Bedeutung des Romans *Phū dī* für den thailändischen Buddhismus ausmacht, sondern vielmehr die grundsätzliche Tatsache, daß in ihm ethische Werte in den Mittelpunkt der Laienfrömmigkeit gestellt werden und damit versucht wird, der Rolle des buddhistischen Laienanhängers, dessen religiöse Ausdrucksmöglichkeiten traditioneller Weise vorwiegend auf Wohltätigkeit für den *saṅgha* und das Gebiet der Ritualistik beschränkt war, ein größeres moralisches Eigengewicht zu verleihen. Im Rahmen der thailändischen Buddhismusentwicklung ist hierin deutlich ein Streben nach Vertiefung und Verwesentlichung zu erkennen.

Das sich dabei zeigende Bemühen Dòk Mai Sot's um Umdenken und Neubesinnung auf ethisch-religiösem Gebiet ist zu sehen im Zusammenhang mit der geistigen Auseinandersetzung Thailands mit dem „Westen“, die die Geschichte dieses Landes in den letzten hundert Jahren entscheidend geprägt hat. Die Anfänge dieser Neuorientierung liegen in den religiösen Reformbestrebungen des Königs Mongkut (r. 1851–68), der in seinem fast dreißigjährigen Mönchsleben vor seiner Thronbesteigung bedeutende Beiträge zur Erneuerung des thailändischen Buddhismus leistete, wobei die intellektuelle Herausforderung durch die in jener Zeit immer zahlreicher ins Land kommenden christlichen Missionare aus Europa und den USA eine entscheidende Rolle als auslösender Impuls spielte.¹⁷

Dòk Mai Sot's Biographie legt den Schluß nahe, daß auch sie nicht zuletzt durch die Konfrontation mit christlichen Anschauungsweisen und Vorstellungen zur kritischen Neubesinnung auf ihre und ihrer Landsleute ererbte Religionsauffassung angeregt worden ist: Als Schülerin besuchte die Autorin eine katholische Missionsschule in Bangkok, wo ihre Mentorin eine französische Nonne war, die – eine prinzipienstrenge Moralistin – großen Einfluß auf ihre Erziehung ausübte.¹⁸ Wie wir wissen, führte diese Einflußnahme nicht zu einer Konversion Dòk Mai Sot's, doch scheint die Annahme gerechtfertigt, daß die erzieherischen Bemühungen europäischer Christen, denen sie in ihrer Jugend ausgesetzt war, eine mitentscheidende Voraussetzung für ihren Versuch bilden, ihrerseits – in Form eines Romans wie *Phū dī* – auf buddhistischer Basis erzieherisch auf ihre Landsleute einzuwirken, um in ihnen das Gefühl individueller sittlicher Verantwortung zu stärken und damit den ethischen Standard ihrer Religiosität zu heben.

16 So Max WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II*, (Tübingen, 1923), 247, s. auch *ibid.*, 231ff.

17 s. hierzu besonders Robert LINGAT, „La vie religieuse du roi Mongkut“, in *Selected Articles from the Journal of the Siam Society* vol. I (1904–29) (Bangkok 1954), S. 18–37; sowie Walter F. VELLA, *Siam under Rama III, 1824–1851* (Locust Valley, New York, 1957), 38.

18 s. S. ČANTHARAPRAPHĀ, a. a. O., 33ff.