

VĀLMĪKI

RĀMĀYANA

BAND 4: KIṢKINDHĀ-KĀṄḌA

ins Deutsche übertragen von Dirk E. Büchner





VĀLMĪKI

RĀMĀYAṆA

Das Epos des alten Indien

BAND 4: KIṢKINDHĀ-KĀṆḌA

Einleitung und Übertragung ins Deutsche
von Dirk E. Büchner

GOVINDA-VERLAG

Inhaltsverzeichnis

Anrufung	<?>
Danksagungen	10
Teil I Allgemeine Einleitung	
Allgemeine Einleitung zum Rāmāyaṇa	13
Teil II Die 67 Kapitel des Kiṣkindhā-kāṇḍa	
Einführung in den Kiṣkindhā-kāṇḍa	26
Kapitelübersicht	36
Abschnitt 1	39
Abschnitt 2	71
Abschnitt 3	125
Abschnitt 4	173
Abschnitt 5	219
Erläuterungen zu den Farbtafeln	256
Teil III Anhänge	
Anhang 1 Erläuterungen zu den Fußnoten	261
Anhang 2 Essay: Die Entwicklung europäischer Reflexionen zur indischen Kultur und Literatur	337
Anhang 3 Betrachtungen zu Robert P. Goldmans Rāmāyaṇa-Ausgabe	404
Anhang 4 Das Rāmāyaṇa in anderen Schriften	412
Anhang 5 Rāmāyaṇa-Kaleidoskop: Betrachtungen über das <i>rāmāṇīyā</i> aus aller Welt	
5.1 Das Adhyātma Rāmāyaṇa	469
5.2 Ausgewählte Zitate aus dem Adhyātma Rāmāyaṇa	479
5.3 Bhaktisiddhānta Sarasvatī Gosvāmī: Rāvaṇa ist wichtiger als Hanumān	487
5.4 Rādhānātha Swami: Meine Erlebnisse mit Rāma – aus der Autobiographie eines amerikanischen Swamis	489

5.5 Śrī Rāma und Mahatma Gandhi	496
5.6 Volker Schlee: Das Rāmāyaṇa nach Vālmiki – Blicke Europas auf Indien	523
5.7 Armin Risi: Ex oriente Lux – Indien aus der Sicht der Europäer	536
5.8 Śrīnivāsa Śāstrī: Meditationen über Vāli und Sugrīva	561
5.9 Das Rāmarakṣa Stotra – eine berühmte Hymne	572
5.10 Die Kraft des Gebetes am Beispiel Kausalyās	580
5.11 Rosalind Lefeber: Betrachtungen zur Bedeutung des Kiṣkindhā-kāṇḍas	582
5.12 Die Rāma-Vāli-Episode im Caitanya-caritāmṛta	590
5.13 Die Entwicklung europäischer Reflexionen zur indischen Kultur und Literatur – ein ausführliches Verzeichnis von Indologen und Texten zu diesem Thema.	592
Abkürzungsverzeichnis	621
Glossar & Index der Fußnoten	624
Literaturverzeichnis	652
Schlussworte des Übersetzers	662
Der Übersetzer	663



Allgemeine Einleitung zum Rāmāyaṇa

1. Einleitende Worte

Da es nicht selbstverständlich ist, dass die Leser des vorliegenden Bandes die jeweiligen Allgemeinen Einleitungen der vorherigen drei Bände gelesen haben, will ich auch diesmal dem Text des nunmehr vierten Bandes des Vālmiki Rāmāyaṇas (VR) einige erläuternde Gedanken voranstellen. Dabei geht es bei diesen einleitenden Worten weniger darum, Inhalt und Struktur des Bandes zusammenzufassen, diese Aufgabe erfüllt die Einführung zum Kiṣkindhā-kāṇḍa ab Seite 26. Die Intention der Allgemeinen Einleitungen ist es vielmehr, die immense kulturelle und spirituelle Bedeutung des VR in und außerhalb Indiens zu verdeutlichen.



Am Anfang meiner Allgemeinen Einleitung soll absichtlich kein indischer Kommentator, sondern ein Vertreter des modernen Westens zu Wort kommen. Denn zahlreiche Anhänge des Bandes werden sich mit der Art und Weise beschäftigen, wie ein in der westlichen Kultur aufgewachsener Mensch Texte wie den des Rāmāyaṇas emotional und intellektuell verarbeiten kann.

Professor H. Daniel Smith spannt in seinem Vorwort zu einer mit bezaubernden islamischen Zeichnungen bebilderten Ausgabe einen weiten Bogen¹:

Die wesentlichen Teile der Geschichte *Rāmas* (*rāmakathā*) sind nicht nur in Indien, sondern auch in Süd- und Südostasien allgemein bekannt. Sie wurde und wird in unzähligen Formen erhalten, neu formuliert und weitergegeben – als lange, epische Werke, als populäre Volkssage, in Liedern und Schauspielen, als klassische Theateraufführung auf Bühnen und Straßen, als Tanz, rituelle Verehrungszeremonie und Pilgerfahrt, in Skulpturen und Gemälden, ja selbst als Puppentheater und in Comicbüchern.

Die Charaktere des Rāmāyaṇas sind in Asien Hunderten von Millionen Menschen vertraut. In Birma beispielsweise kennt man das Rāmāyaṇa als Yama-pwe, in Laos als Phra Lak Phra Lam, in Thailand als Ramakian, in Kambodscha als Rāma-kerti, in Malaysia als Hikayat Seri Rāma, in Indonesien als Serat Rāma und auf den Philippinen als Maharadia Lawana. Doch auch in vielen anderen Teilen Asiens ist *Rāmas* Geschichte bekannt, darunter in Tibet,

China und Japan. In jüngster Zeit ist sie sogar weit über Asien hinaus bekannt geworden. *Rāma*s irdische Abenteuer werden einer immer größeren Anzahl von Lesern bekannt, auch vielen in der westlichen Welt.

Doch noch immer ist es Indien, der Ort seines Ursprungs, wo *rāmakathā* die größte Bewunderung findet. [...] Unter all den verschiedenen Fassungen ist die Dichtung des sagenumwobenen Weisen Vālmiki die angesehenste. Ein Text, der von solch einer Vielschichtigkeit und schriftstellerischen Erlesenheit ist, dass es sieben eigenständige Bände benötigt, um ihn einigermaßen angemessen in englischer Sprache widerzugeben.

Nicht viel weniger bekannt sind in Indien aber auch einerseits das *Rāmapākhyāna*, eine Zusammenfassung des Rāmāyaṇas im Mahābhārata, und andererseits die Kurzfassungen der Geschichte in den Purāṇas, u. a. im Padma Purāṇa, Śrīmad Bhāgavata Purāṇa, Skanda Purāṇa, Kūrma Purāṇa, Agni Purāṇa und Brahmavaivarta Purāṇa. Jüngere, im Mittelalter entstandene Nacherzählungen, wie das Adhyātma Rāmāyaṇa und das Yoga-Vasiṣṭha Rāmāyaṇa, spielen ebenfalls eine gewichtige Rolle.

Neben diesen in elegantem Sanskrit verfassten Kreationen hat aber auch jede Region des Subkontinents im Laufe der Zeit ihr eigenes, meist leichter zugängliches Rāmāyaṇa geschaffen. Da meist unübersehbar eine Menge an Lokalkolorit eingebaut wurde, erfreuen sich diese oft umfangreichen Ausgaben inzwischen solch großer Beliebtheit, dass vielerorts das jeweilige regionale Rāmāyaṇa als das eigentliche Rāmāyaṇa betrachtet wird.

Im überwiegend Hindi sprechenden Norden Indiens haben die Menschen die aus dem späten 16. Jahrhundert stammende Fassung von Tulsīdās, das Rāmacaritamānasa, besonders ins Herz geschlossen; in ähnlicher Weise wird in Südindien das vermutlich aus dem 12. Jahrhundert stammende Rāmāvatāram² Kambans besonders geschätzt. In Bengalen, Nordostindien, spricht man am meisten von Kṛttivāsas Werk aus dem 14. Jahrhundert und in Kerala, entlang der Südwestküste, wird Ezhuthacchans Poem in Malayalam in höchsten Ehren gehalten; Raṅganāthas in Telugu verfasstes und aus dem 13. Jahrhundert stammendes Werk ist in Andhra Pradesh die bedeutendste Fassung; und es ließen sich weitere Beispiele aus anderen Regionen aufführen. Keine Frage, sowohl in den Sanskrit- wie auch in den Regionalwerken gibt es auch noch ältere als die oben erwähnten Texte, und genauso gibt es auch noch später entstandene Ausgaben. Selbst heute noch reißt der Strom der Veröffentlichungen von *rāmakathā* nicht ab. *Rāma*s Geschichte hat nichts von ihrer Faszination eingebüßt.³

Was all diese Fassungen aus den verschiedenen Jahrhunderten verbindet, ist die Kerngeschichte, die sich bei allen Autoren findet. Aber auf welcher unterschiedlichen Weise haben sich die Poeten der Geschichte doch gewidmet! Und auf wie viele Arten kann man diese Nacherzählungen annehmen, über sie

meditieren und sich an sie erinnern. Für manche ist *Rāma*s Geschichte eine Beschreibung dessen, was tatsächlich zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort geschah. Für andere ist sie ein Gleichnis, das von der Reise der Seele durch die Welten handelt – für sie ist das *Rāmāyaṇa* eine Inspiration, den Charakter zu veredeln, ihre Hingabe zu vertiefen und liebevollen Dienst darzubringen. Und wieder andere nutzen das *rāmalīlā*, um sich daran zu erinnern, dass Gott höchstpersönlich auf der Erde wandelte, dass einer seiner *avatāras* die Form eines Prinzen annahm und in Ayodhyā lebte. Schließlich gibt es noch jene, die das *Rāmāyaṇa* als Anstoß sehen, philosophische Betrachtungen anzustellen. Für die meisten, die mit *rāmakathā* vertraut sind, ist das *Rāmāyaṇa* all dies zusammen – und sogar noch mehr als das.

Im Bereich der Religion und Spiritualität Indiens ist „*Rāma*“ zu einem berühmten Schlagwort geworden. *Rāmakathā*, also Werke, die *Rāma*s Geschichte erzählen und verherrlichen, erfreut sich nicht nur in Indien großer Beliebtheit, sein Zauber hat sich inzwischen auf der ganzen Welt verbreitet. Das *Rāmāyaṇa*, das erste Epos der Poesiegeschichte, das *ādikāvya* Vālmikis, hat einen unschätzbaren Beitrag dafür geleistet, über Jahrtausende hinweg eine Kultur in den Herzen der Menschen lebendig zu halten. Sein Held, *Rāma*, ein liebenswerter, zuvorkommender Gott-Mensch, wurde im Laufe der Zeit mehr und mehr zu einem Mensch-Gott.

Ein anderes Beispiel für die überragende Popularität von *rāmakathā* aus neuerer Zeit ist die Serie von *Rāmāyaṇas*, die zum meistgesehenen Programm aller Zeiten im indischen Fernsehen wurde. Niemals zuvor hat sich solch ein gewaltiger Teil der Bevölkerung Südasiens in einer einzigen Tätigkeit vereinigt. Niemals zuvor hat eine einzelne Botschaft derart riesige Menschenmassen in so kurzer Zeit erreicht.

Die Erzählungen über *Rāma* sind so unbegrenzt, vielschichtig und verschachtelt, dass niemand sie in ihrer ganzen Fülle erfassen kann. [...] Die Beliebtheit des *Rāmāyaṇas* hat zu Hunderten verschiedener Fassungen geführt, von denen Vālmikis *Rāmāyaṇa* die wichtigste ist.

M. Setiadi Kertohadikusumo (Kulturattaché Indonesiens) schlägt eine Brücke zum Schwerpunktthema dieses Bandes – das *Rāmāyaṇa* im Spannungsbogen zwischen Ost und West:

Es ist schon viel über unterentwickelte Staaten der Dritten Welt gesagt und geschrieben worden, doch hat sich der Fokus dabei meist auf den ökonomischen Aspekt gelegt. [...] Eine vorurteilsfreie Betrachtung des gegenwärtigen Zustandes unserer Welt zeigt uns jedoch zwei Tatsachen:

Erstens: Die westliche Kultur mit all ihren beachtlichen technologischen und industriellen Errungenschaften offenbart eine Reihe von Unzulänglichkei-

ten, insbesondere im Bereich des spirituellen und moralischen Lebens, die zu unerwünschten Lebensbedingungen, Unausgewogenheit und Ängsten führt.

Zweitens: Auch in der östlichen Welt ist es zu erheblichen Ungleichgewichten gekommen, da der ökonomische Fortschritt der herausragenden Entwicklung auf spirituellem und moralischem Gebiet bei weitem hinterherhinkt. Folglich sehnt sich der Osten danach, den gleichen materiellen Wohlstand wie der Westen zu genießen.

Meiner Meinung nach sollte deshalb zwischen beiden Welten ein Austausch stattfinden, der in beide Richtungen vollzogen wird. [Nur] dies kann zu einer ungeteilten Welt führen, einer Welt, die von Frieden, gegenseitiger Wertschätzung und Verständnis getragen wird. Seit Jahrhunderten hat sich der Osten viel aus dem Westen abgeschaut. Auf der anderen Seite hat der Westen aber wenig Interesse daran gezeigt, die weitgehend ungenutzten spirituellen und moralischen Reichtümer des Ostens bekanntzumachen, geschweige denn sie anzuwenden. Durch die profunden Werte des Ostens wäre der Westen aber zweifellos in der Lage, Gleichgewicht und Harmonie wiederherzustellen. Vermutlich hat der berauschende Erfolg des industriellen und technologischen Fortschritts zu dieser halbherzigen Einstellung geführt.⁴



Den Lesern der vorherigen drei Bände wird aufgefallen sein, dass ich mit meiner Ausgabe von Vālmikis Rāmāyaṇa nicht „lediglich“ eine vollständige deutsche Übersetzung dieses Klassikers präsentieren möchte. Vielmehr habe ich die Geschichte von Rāma, dem Königssohn aus Ayodhyā, der vom traditionellen Teil Indiens als eine Verkörperung des persönlichen Aspekts der Absoluten Wahrheit, Bhagavāns, angesehen wird, mit zahlreichen Fußnoten in den Kapiteln selbst und weitergehenden Hintergrundinformationen in den Anhängen ergänzt.

Doch meine Absicht in Bezug auf die Rāmāyaṇa-Tradition⁵ geht noch weiter. In den Anhängen bemühe ich mich, die sozialen, kulturellen, religiösen und spirituellen Auswirkungen dieses Werkes auf Indien, Asien und darüber hinaus zu beleuchten.⁶ Nicht nur das alte Indien wurde von dieser Schrift, die für den Großteil der Hindus den Status eines heiligen Buches einnimmt, maßgeblich geprägt. Die Wellen, die dieses Sanskrit-epos schlägt, sind auch heute noch zu spüren, und nicht nur in Indien, sondern weltweit.

In den Anhängen widme ich mich neben einer ganzen Reihe von Aspekten der indischen Kultur auch immer jeweils einem Schwerpunktthema:

- In Band 1 (Anhänge 2 und 5.1) waren es die *guṇas*, die Erscheinungsweisen der materiellen Natur, deren Erklärung die Handlungsweise der Brāhmaṇas und

Kṣatriyas, jener beiden Gesellschaftsgruppen, die den Verlauf des *rāmāyān* am wesentlichsten bestimmen, verständlicher machen soll

- In Band 2 (Anhänge 2, 5.1 und 5.2) beschäftigte ich mich genauer mit der Art und Weise, wie man dieses Werk vom klassischen Standpunkt aus vortragen und hören (lesen) sollte
- In Band 3 (Anhänge 2, 5.4–5.6) habe ich mich besonders auf die Natur der Verkörperungen der Absoluten Wahrheit (*avatāras*) konzentriert, insbesondere dem Stellenwert, der dem *rāmāvatāra* im philosophischen Gebäude des Hinduismus beigemessen wird.

In diesem vierten Band des siebenteiligen Vālmiki Rāmāyaṇas will ich mich auf die Interaktionen zwischen Rāmāyaṇa-Tradition und europäischer Kultur konzentrieren⁷. Dieser Bezug ist in zweifacher Hinsicht von Bedeutung: Zum einen lässt sich anhand des Rāmāyaṇas, das ein bedeutendes Kernstück der philosophischen Tradition des indischen Subkontinents ist, „stellvertretend“ sehr gut der Einfluss des Hinduismus auf die europäische Kultur ablesen. Zum anderen, und dies ist vielleicht der noch wichtigere Punkt, geht es aber nicht nur darum, wie sich das Rāmāyaṇa bzw. die indische Literatur auf die europäische Kulturgeschichte ausgewirkt hat, sondern wie und vor allem warum diese Werke von den Europäern (mehrheitlich) in einer ganz bestimmten Art und Weise wahrgenommen wurden. Ich halte das „warum“ deshalb für den noch wichtigeren Aspekt, da man wohl davon ausgehen kann, dass die große Mehrheit der Leser dieser deutschen Ausgabe aus der europäischen Kultur stammt und noch immer mehr oder weniger stark mit ihr verbunden ist.

Um das Vālmiki Rāmāyaṇa in seiner ganzen Vielschichtigkeit zu verstehen, ist es hilfreich, über die Stadien von Neugier oder ehrlichem Interesse hinauszugehen. Um zu einem tiefen Verständnis der altindischen (vedischen) Hochkultur und dem mit ihr zusammenhängenden Schrifttum, das sowohl in Bezug auf Qualität wie auch auf Quantität von gigantischem Ausmaße ist, zu gelangen, bedarf es einer gewissen Verschiebung (oder zumindest der Bereitschaft dazu) der eigenen, „europäischen“ Perspektive. Eine rein rational-naturwissenschaftlich-lineare Herangehensweise⁸ an jahrtausendealte Schriften erschwert es dem westlichen Leser, die vielen Feinheiten des Rāmāyaṇas in Gänze wahrzunehmen.

Helmuth von Glasenapp beschrieb die Problematik wie folgt:

In keinem Kulturlande fühlt sich der Reisende so abgestoßen durch eine so große Zahl von Erscheinungen, die nicht anders als massives „Heidentum“ (im Sinne Kants) charakterisiert werden kann, in keinem anderen findet er aber auch wieder beim gewöhnlichen Volk so viel philosophische Einsichten verbreitet wie in Indien. So ist das Hindutum bis auf den heutigen Tag in religiöser Beziehung ein eigenartiges Phänomen, das durch seine Unausgeglichenheit, Maßlosigkeit und Gegensätzlichkeit der gerechten und objektiven Beurteilung große Schwierigkeiten entgegengesetzt, die nur von dem überwun-

den werden können, der mit vielseitigem Wissen und eindringendem Verständnis nicht allein die abschreckende Außenseite oder die hohe geistige Welt des Hindutums in den Blickpunkt seiner Betrachtung rückt, sondern beide in ihrer widerspruchsvollen Totalität zu erfassen sucht.⁹

Und etwas früher formuliert er:

Der Hinduismus ist das vielgestaltigste religiöse Gebilde, das die Gegenwart kennt. Denn in ihm steht Erhabenes und Abstoßendes, Primitives und Sublimiertes oft so unvermittelt nebeneinander wie nirgends sonst. [...] Gewiss, auch bei anderen Religionen tritt uns Schritt auf Schritt Erhabenes und Niedriges, geistig Hochentwickeltes und Primitives ungeschieden entgegen, weil die Bekenner jeder Religion ihrem Bildungsgrad nach sehr verschieden sind [...]. Gleichwohl springen die Gegensätze, die im Hinduismus unvermittelt nebeneinander stehen, viel mehr in die Augen, einmal natürlich, weil auf uns europäische Beobachter die tropische Üppigkeit, die sich auch in den religiösen Formen offenbart, auffallender und befremdender wirkt als das, was dem westlichen Geist nahesteht, und weiterhin, weil in Indien tatsächlich die Mannigfaltigkeit der Objekte des religiösen Denkens und die Differenzierung der Bevölkerung, vor allem im Hinblick auf ihre kulturelle Schichtung, größer sind als bei uns. Dazu kommt aber noch etwas anderes: Der Hinduismus ist nicht eine Religion, die von einer bestimmten Persönlichkeit gestiftet worden ist, sondern er ist gleichsam von selbst im Verlauf der Jahrhunderte vermöge der ihm innewohnenden schöpferischen Kräfte und unter dem Einfluss der äußeren Umgebung gewachsen; das Band, das ihn zusammenhält, ist nicht Wort und Gedanke eines Stifters, sondern die Kontinuität einer Entwicklung, die in ungebrochenem Strom das Altertum und die Gegenwart verbindet. [...]

So gleicht der Hinduismus nicht wie der Buddhismus, das Christentum und der Islam einem Garten, der von einem Manne planmäßig angelegt und von seinen Nachfolgern weiter ausgebaut und zum Teil verändert wurde, sondern einem Urwald, dessen wildes Wachstum verschiedene Persönlichkeiten zu verschiedenen Zeiten durch Bahnung von Pfaden zu meistern suchten.¹⁰

Die im asiatischen Raum vorherrschende Vorstellung von geschichtlichen Abläufen, Chronologie und historischer Belegbarkeit ist eine völlig andere als die, die im Westen als das Maß aller Dinge gilt. Auch wenn die meisten Leser dieser Ausgabe des Vālmiki Rāmāyaṇas vermutlich mit dem indischen Kulturraum gut bekannt sind, sich vielleicht sogar mit ihm verbunden oder in ihm verwurzelt fühlen, und auch wenn sie sich darüber hinaus bewusst sind, dass ihnen der westlich-christliche Rahmen in vielerlei Hinsicht spürbare Beschränkungen auferlegt, so heißt dies aber noch nicht, dass diese Leser nicht mehr von ihrer europäisch-chronologisch-linearen Denkweise beeinflusst würden.

Es gibt allerdings keinen Grund, die westliche Annäherung an philosophische Fragen per se zu verdammen. Wie alle Herangehensweisen hat sie ihre Stärken und ihre Mängel, ihre Vor- und Nachteile. Es ist deshalb wichtig, sich bewusst zu machen, wie stark die westliche Sichtweise von insbesondere transzendentalen Fragestellungen „uns Europäer“ bewusst oder unbewusst bestimmt, wie stark sie auch das Verständnis des Rāmāyaṇas fokussiert und letztlich folglich auch einschränkt. Nur eine kritische Distanz zu der von uns in Schule und Universität erlernten Art, ein Thema zu erschließen, verschafft uns die Nähe zu den hintergründigen und transzendentalen Aspekten des *rāmāyāṇa*. Dazu noch einmal Prof. von Glasenapp:

Der indische Geist hat weder das Bedürfnis, alle Glaubensinhalte zu einem starren System zusammenzufassen, noch die Erinnerung an die Persönlichkeiten, die sie schufen, festzuhalten. Gegenüber der Riesenmasse von Schriften, welche die großen Fragen der Weltanschauung und Ethik in unsystematischer, mehr oder weniger eklektischer Weise behandeln, ist die Zahl derjenigen Texte gering, welche sie in streng gegliederter und fest umrissener Form darstellen und ihren Standpunkt gegen gegnerische Meinungen streng abgrenzen. Von den Urhebern der einzelnen Lehren oder Gedanken ist uns so wenig überliefert, dass wir vielfach nicht einmal ihre Namen, jedenfalls aber nichts Genaueres über ihre Lebenszeit und ihre Lebensgeschichte wissen. Den Indern lag eben immer mehr an der Sache als an der Person, sodass sie, im Gegensatz zu den Menschen des Westens, dem Historischen und Biographischen nur geringe Aufmerksamkeit schenkten. Dies tritt uns besonders deutlich in der Geschichte der indischen Philosophie entgegen, deren Texte mit großer Sorgfalt immer weiter überliefert worden sind, während die individuellen Züge der Stifter der einzelnen Systeme und Werke uns unbekannt blieben.¹¹

Auch wenn die Sicht der Europäer auf den kulturellen und spirituellen Schatz, den Indien zu bieten hat, heute eine völlig andere ist als noch vor dreihundert oder einhundert Jahren, so hat doch das „europäische Unterbewusstsein“ nicht mit der intellektuellen Auseinandersetzung Schritt halten können. Was ich damit meine, wird in Punkt 2.2 J dieser Einleitung und in zahlreichen Anhängen dieses Bandes noch detaillierter erklärt werden.

1.1 Vālmikis Rāmāyaṇa – seine Bedeutung im Kontext der vedischen Schriften

Den Ausführungen zu diesem Punkt in den ersten drei Bänden sei hier noch eine kurze Passage aus dem Śiva Purāṇa hinzugefügt. Sie unterstreicht ein weiteres Mal, dass das Rāmāyaṇa innerhalb der Gesamtheit der vedischen Texte eine Sonderrolle einnimmt: Im Śiva Purāṇa heißt es, dass die Purāṇas im Laufe der Zeit in Vergessenheit geraten werden. Im Gegensatz dazu stehe das Rāmāyaṇa, das auch dann noch bekannt sein werde, wenn das Wissen aus den Purāṇas verloren gegangen sein wird.

2. Geschichte und Entwicklung des Rāmāyaṇas

2.1 Die verschiedenen Versionen des Rāmāyaṇas

Der oben zitierte Daniel Smith hat einige der verschiedenen Fassungen des Rāmāyaṇas aufgezählt. Näheres zu dem von ihm erwähnten Adhyātma Rāmāyaṇa findet sich in den Anhängen 5.1 und 5.2. Die asiatischen, aber nicht-indischen Rāmāyaṇas werden in einem der nächsten Bände ausführlich behandelt werden.

2.2 Die Verbreitung des Rāmāyaṇas in Indien und dem Rest der Welt

Die vierzehn Gruppen der Rāmāyaṇa-Tradition

Im Ayodhyā-kāṇḍa habe ich eine Unterteilung der RT in vierzehn Gruppen dargelegt. Sie soll dem Leser helfen, die immense Aufsplitterung des *rāmāyāṇa* in verschiedene Rāmāyaṇas besser einordnen zu können.

Im Ayodhyā-kāṇḍa bin ich darüber hinaus auf die ältesten Fassungen (die Gruppen A und B) näher eingegangen, im Araṇya-kāṇḍa auf die jüngsten Fassungen (die Gruppe K). In diesem Band soll die Gruppe J näher beleuchtet werden. Es folgen daher jetzt eine kurze Übersicht über die vierzehn Gruppen und eine weitergehende Analyse der Gruppe J.

- A) Das Vālmīki Rāmāyaṇa
- B) Übersetzungen des Vālmīki Rāmāyaṇas
- C) Das Rāmāyaṇa in anderen vedischen Schriften
- D) Andere Sanskrit-Rāmāyaṇas
- E) Poetische Nacherzählungen
- F) Die Rāmāyaṇas in den großen Nationalsprachen Indiens
- G) Das Rāmāyaṇa in lokalen, stark begrenzten Fassungen
- H) Die indischen, aber nicht-hinduistischen Rāmāyaṇas
- I) Die asiatischen Rāmāyaṇas (Rāmāyaṇas außerhalb Indiens)
- J) Die europäischen Rāmāyaṇas (Rāmāyaṇas außerhalb Asiens)
- K) Neue Schöpfungen ab 1947
- L) Das Rāmāyaṇa in der Kunst
- M) Das Rāmāyaṇa in den modernen Medien
- N) Das Rāmāyaṇa im Alltag

Zu J) Die europäischen Rāmāyaṇas (Rāmāyaṇas außerhalb Asiens)

Sofern die Leser des Rāmāyaṇas nicht bereits mit einigen Werken der indischen Literatur vertraut sind oder sie eigene Erfahrungen mit der indischen Kultur gemacht haben (z. B. durch Aufenthalte in Indien oder Begegnungen mit Hindus), werden sie spätestens nach der Lektüre der ersten drei Bände dieses Kernstücks der altindischen Kultur und Philosophie bemerkt haben, dass sich das „indische Denken“ in vielen Bereichen von dem des durchschnittlichen Mitteleuropäers unterscheidet.

In dieser Einleitung habe ich bereits Helmut von Glasenapp zitiert, der für diese Unterschiede zwischen Religionen wie dem Islam, dem Christentum und Judentum einerseits und dem Hinduismus andererseits das Bild eines Gartens verwendet:¹²

So gleicht der Hinduismus nicht wie der Buddhismus, das Christentum und der Islam einem Garten, der von einem Manne planmäßig angelegt und von seinen Nachfolgern weiter ausgebaut und zum Teil verändert wurde, sondern einem Urwald, dessen wildes Wachstum verschiedene Persönlichkeiten zu verschiedenen Zeiten durch Bahnung von Pfaden zu meistern suchten.

Immer wieder begegnet der Leser des Rāmāyaṇas Personen und Welten, die mal abschreckend, mal zauberhaft, mal lächerlich oder mal märchenhaft, in jedem Fall aber aus dem Blickwinkel der modernen, europäischen Sichtweise aus gesehen fremd wirken mögen.

Mir liegt mit dieser Ausgabe des VR daran, dem Leser mehr zu bieten als eine aufregende, mystische Geschichte, mehr als einen Einblick in ein altes Kultur- und Wertesystem, das auch heute noch das Leben vieler Menschen in Indien maßgeblich bestimmt, mehr als nur einen (vielleicht wahren, vielleicht nicht wahren) fesselnden Historienroman und mehr als eine Liebesgeschichte, in der die geraubte Prinzessin auf einer fernen Insel so lange festgehalten wird, bis der strahlende Prinz den Bösewicht besiegt und seine Liebste aus den Klauen des Ungeheuers rettet.

Mein Anliegen ist es (neben der Publikation eines vollständigen Textes des Rāmāyaṇas in deutscher Sprache), dem Leser zum einen die Vielfalt und Schönheit dieser Kultur näherzubringen, ihm zum anderen aber auch die Irrelevanz mancher Teile dieser Kultur für das Leben eines „Westlers“ vor Augen zu führen.

Mit Irrelevanz ist nicht per se Falschheit oder Nichtigkeit gemeint, sondern die geringe Bedeutung für den riesigen Bereich des relativen, individuellen Lebens, das jeder einzelne für sich zu führen hat und in dem er täglich entscheiden muss, wie viel Religion oder Spiritualität, wie viel „indisches Denken“ – oder auf das Rāmāyaṇa bezogen: wie viele der Weisheiten und Lehren des Rāmāyaṇas – er in sein Leben einbauen will.

Wenn wir unsere eigene kritische Betrachtung vieler Ereignisse des Rāmāyaṇas ebenfalls kritisch hinterfragen wollen, kann eine kurze Betrachtung der Entwicklungsgeschichte der Indienforschung und Methodologie der „Eroberer“ Indiens von Nutzen sein.

Deshalb ist dies das Schwerpunktthema des vierten Bandes und wird besonders in den Anhängen 2 sowie 5.3 bis 5.7 und 5.13 behandelt.

3. Die sieben Bände des Rāmāyaṇas

Eine Zusammenfassung der sieben Bände von Vālmīkis Rāmāyaṇa findet sich in der Allgemeinen Einleitung des ersten und zweiten Bandes dieser Ausgabe.

4. Zum Übersetzer und Kommentator

Den Anmerkungen, die sich in den Bänden eins und zwei zu diesem Punkt finden, möchte ich lediglich noch ein Zitat aus Blanks *Arrow of the blue-skinned God* hinzufügen. Ich arbeite seit rund zwölf Jahren (seit Dezember 2004) an der Übersetzung von Vālmīkis Rāmāyaṇa und fand die hier deutlich werdende Parallele meines Buches zu Blanks von mir (aus vielerlei Gründen) geschätztem Werk so bemerkenswert, dass ich einige der Worte in Bezug auf sein eigenes Buch hier erwähnen möchte:

Und so wie sich Indien in den letzten zehn Jahren stark verändert hat, so habe auch ich mich verändert. So wie sich Rāma im Laufe der Ereignisse entwickelte und reifte, so bin auch ich gereift – wenngleich auf einer unvergleichlich bescheideneren Ebene. Seitdem ich dieses Buch schreibe, habe ich eine ganze Reihe von Jahren in verschiedenen Regionen des Subkontinents zugebracht und viele andere darüber hinaus bereist. [...] Ich schrieb dieses Buch als ein unerfahrener, junger Journalist und es verhalf mir dazu, mein Wissen über den Subkontinent zu vertiefen – über eine Region, die ich für die faszinierendste der ganzen Welt halte.

Von den vielen Lektionen, die ich in Indien gelernt habe, ist vielleicht diese die allerwichtigste: Je mehr ich lerne, desto mehr begreife ich, wie wenig ich doch im Grunde weiß. Um es mit den Worten der buddhistischen *Dhammapada* zu sagen: „Jener Dummkopf, der sich seiner eigenen Dummheit bewusst ist, kann, zumindest in diesem Punkt, als weise betrachtet werden; aber ein Dummkopf, der sich selbst für weise hält, kann mit Sicherheit ein wahrer Dummkopf genannt werden.“¹³

5. Schlussbemerkung

Es mag viele Gründe geben, warum sich ein Leser auf das Rāmāyaṇa einlässt. Sei es Neugier oder der Spaß am Lesen, sei es die Empfehlung eines Freundes oder die Faszination über die Kultur des alten Indien, sei es Bewunderung für Rāma und seine Geweihten oder sei es der Wunsch, seine Liebe zu Rāma zu festigen – mit welcher Motivation auch

immer der Leser sich auf das Rāmāyaṇa einlassen mag, er wird erfahren, dass sich sein Horizont erweitert. Es ist für mich schwer vorstellbar, dass der Leser nach dem Studium dieses großartigen Werkes sein eigenes Leben nicht mit anderen Augen betrachten wird und ihm sein irdisches Dasein nicht in neuen Farben erscheint.

Ich selbst habe Rāmāyaṇa-Vorträge und Nacherzählungen in kürzeren und längeren Fassungen gehört, habe dieses großartige Werk in verschiedensprachigen und unterschiedlich alten Ausgaben und Übersetzungen gelesen und habe aus der Beschäftigung mit diesem Epos immer wieder aufs Neue eine Bereicherung erfahren. Ich bin überzeugt davon, dass mich jedes Kapitel dem höchsten Wesen, der Absoluten Wahrheit, ein Stück näher gebracht hat. Und sollte sich die Ebene des göttlichen Daseins als ganz und gar illusorisch herausstellen, so hat es mich doch zumindest zu einem besseren Menschen gemacht. Sītās Treue, ihre Charakterstärke und ihr unerschütterliches Vertrauen in Rāma sind die Verkörperung göttlicher Liebe. Rāmas Heldenmut, seine Großherzigkeit, seine Güte und seine Entschlossenheit sind mir ein täglicher Ansporn. Hanumāns aufrichtige und unerschütterliche Hingabe zu Sītā und Rāma sind mir ein leuchtendes Beispiel bedingungslosen, liebevollen Dienstes.

In diesem Sinne wünsche ich mir, dass die vorliegende Übersetzung vielen Lesern die Freude und Faszination am ursprünglichen Rāmāyaṇa, dieser uralten Geschichte, die uns von einer fernen Kultur in einer fernen Zeit berichtet, zu vermitteln vermag und letztendlich sogar ihre Seele berührt.

Ich lade alle Leser ein, Gedanken, Wünsche, Anregungen, Lob und Kritik zum Rāmāyaṇa mit mir zu teilen.

Fußnoten

1 *Rāma, The Illustrated Rāmāyaṇa*, 1989, S. i–ii. Prof. Smith (1928–2013) war ein angesehener Experte für Hinduismus und asiatische Religionen an der Universität Syracuse (USA). Er studierte hauptsächlich die Kunst und Kultur Indiens und war Autor zahlreicher Bücher, u. a. zweier weiterer Rāmāyaṇas: *The Storybook Rāmāyaṇa* und *Pictorial Rāmāyaṇa*.

Des Weiteren publizierte er eine chronologische Auflistung von mehr als tausend Studien über das Rāmāyaṇa; s. dazu Anhang 5.13.

2 Smith benutzt hier für diesen Text die im Westen weniger gebräuchliche Bezeichnung Irāmāvātāram.

3 Die von Smith skizzierten Bereiche und Fassungen habe ich noch ausführlicher in meinen 14 Gruppen der RT zu ordnen versucht; s. → jeweils Allgemeine Einleitung → Ayod, Aran und Kisk.

4 In Haditjaroko, *Rāmāyaṇa, Indonesian Wayang Show*, 1962, S. Xf.

5 Da nach dem Rāmāyaṇa Vālmikis noch Hunderte weitere Rāmāyaṇas entstanden, die ebenfalls viele Poeten inspiriert und Forscher beschäftigt haben, bezeichnet der Begriff der Rāmāyaṇa-Tradition die Gesamtheit all der Werke, die in den letzten rund zweitausend Jahren verfasst wurden. Der in Indien und unter Sanskritkundigen eher verwendete Begriff für

- diese Tradition ist *rāmakathā* („was über *Rāma* gesprochen bzw. über ihn berichtet wird“).
- 6 Diese Struktur der Anhänge ist in allen sieben Bänden gleich.
 - 7 Dies entspricht der Gruppe J in meiner Aufteilung der RT in vierzehn Gruppen.
 - 8 Was ich genau damit sowie mit „europäisch-chronologisch-linearem“ Denken meine, erkläre ich in Anhang 2.
 - 9 Glasenapp, *Die fünf Weltreligionen*, 1963, S. 56.
 - 10 ebd., S. 15f.
 - 11 ebd., S. 44.
 - 12 ebd., S. 16. Natürlich kann man geographische oder historische Begriffspaare wie Europa/Asien oder Abendland/Morgenland nicht ohne Weiteres auf Religionsgebilde wie Judentum, Christentum, Islam/Hinduismus anwenden. Es sollen hier lediglich grobe Umrisse von Bereichen westlichen und östlichen Denkens dargestellt werden.
 - 13 Blank 1992, S. xii–xiii.



Einführung in den *Kiṣkindhā-kāṇḍa*

Eine kurze Zusammenfassung des Bandes

Der vorherige Band, der *Araṇya-kāṇḍa*, endete mit Kabandhas Rat an *Rāma*, der Königssohn solle sich zum Pampāsee begeben, um dort *Sugrīva*, den früheren König der *Vānaras*, zu treffen. Denn *Sugrīva* und die *Vānaras*, hochentwickelte Affenmenschen, die eher Menschen als Affen gleichen, könnten helfen, *Rāmas* Frau *Sītā* zu finden und sie aus den Klauen des Entführers *Rāvaṇa* zu befreien.

Der vierte Band führt die Handlung damit fort, dass sich *Rāma* und *Sugrīva* treffen und Freundschaft schließen. Nachdem sich beide ihres Beistandes versichert haben, *Sugrīvas* Bruder *Vāli* besiegt worden ist und *Rāma* dem *Vānara* schließlich die Herrschaft über das Königreich *Kiṣkindhā* zurückgegeben hat, begeben sich Millionen von *Vānaras* auf die Suche nach *Sītā*. Angeführt von *Hanumān*, *Aṅgada* und *Jāmbavān* wendet sich einer der Suchtrupps Richtung Süden und erfährt tatsächlich, wo *Sītā* gefangen gehalten wird – in *Laṅkā*, einer einsamen Insel mitten im südlichen Ozean. *Hanumān* entschließt sich, den Sprung über den Ozean zu wagen, um sich mit eigenen Augen davon zu überzeugen, dass *Sītā* noch am Leben ist. Mit den Vorbereitungen auf seinen Sprung endet der vierte Band von *Vālmikis Rāmāyaṇa*.



Am Ende der Einführung werde ich den Aufbau und die Struktur der verschiedenen Teile dieses Bandes eingehender erläutern. Zuvor möchte ich aber einige Hinweise auf die Bedeutung dieses *kāṇḍas* geben. Weitere Ausführungen über die Bedeutsamkeit des *Kiṣkindhā-kāṇḍas* finden sich u. a. in Anhang 5.11.

Über den Stellenwert des *Kiṣkindhā-kāṇḍas*

Besonderes Gewicht kommt dem vierten Band zweifellos auch deshalb zu, weil zum ersten Mal *Hanumān* in Erscheinung tritt – *Hanumān*, eine der wenigen zahlreichen Gottheiten Indiens, die wohl *jeder* Inder kennt. Der Affe *Hanumān*, der treue, unerschrockene und manchmal auch zu Schabernack aufgelegte Verbündete *Rāmas* und *die* Verkörperung des vollkommenen Dieners, wird von nun an bis zum Ende des sechsten Bandes eine gewichtige Rolle im *rāmāliṅgā* spielen.

Doch weder das Erscheinen Hanumāns (der insbesondere im Zentrum des fünften Bandes steht) noch die bewegenden Seelenqualen Rāmas, die er aufgrund der Trennung von Sītā erleidet und die sich unübersehbar gleich zu Beginn des *kāṇḍas* entfalten, sind die Hauptgründe für die ganz besondere Aufmerksamkeit, die viele Kommentatoren den Versen dieses *kāṇḍas* zukommen ließen. Es sind vier andere Aspekte, die im Mittelpunkt ihres Interesses standen und noch immer Gegenstand vieler Studien sind. Auf diese vier Themenbereiche möchte ich im Folgenden kurz eingehen.

1. Rāma als Mensch und als Gott

Um die Beweggründe für Rāmas Erscheinen zu erfassen, ist es essentiell, dass man seine „Doppelrolle“ einerseits als *avatāra* (Gottheit) und andererseits als Mensch versteht. An verschiedenen Stellen des *kāṇḍas* zeigen sich – manchmal fast nebeneinander – beide Facetten von Rāmas Wirken. Bhagavān Rāma, die Persönlichkeit Gottes, erscheint überwiegend als Mensch, doch im Gegensatz zu Kṛṣṇa, der ebenfalls in der Form eines Menschen erscheint, bisweilen aber irdischen Moralvorstellungen nicht genügt, will Rāma in jeder Hinsicht und in jeder Situation rechtschaffen sein. Sein Anspruch ist ein unter allen Umständen vorbildliches Verhalten. Auch hier sind es schon die ersten Kapitel, die das Wechselspiel zwischen Göttlichkeit und Menschsein eindrücklich offenbaren.

2. Sinnbilder und andere poetische Ausschmückungen

Des Weiteren beschäftigen sich die Kommentare ausführlich mit den unzähligen Metaphern des vierten Bandes. Einige Erläuterungen zu diesen Sinnbildern finden sich bereits in den Fußnoten der 67 Kapitel sowie in Anhang 1. Einige seien hier aber erwähnt so wie um weitere ergänzt:

- Die Region des Pampāsees wird mit den himmlischen Welten verglichen (je nach Sichtweise mit Svargaloka oder Vaikuṅṭha) und seine Bewohner (die Bäume, Blumen, Rehe, Bienen usw.) mit Gottgeweihten, die Rāma in seinem Genuss unterstützen wollen.
- Einige von ihnen sind bereits so weit fortgeschritten, dass sie kein anderes Interesse mehr haben, als Bhagavān (Rāma) mit ihrer Schönheit, ihrem Duft oder ihrer Anmut zu erfreuen. Andere aber, wie manche der Vögel und die Kinnaras, sind noch sehr dem irdischen Genuss verhaftet. Die kühlende, aromatische Brise wird mit einem Geschenk Gottes verglichen, die Blumen mit Wissenden und die kristallklaren Wasser mit einem reinen Herzen.
- Der Mittelpunkt des Epos, der zentrale Held Rāma, ist der Mittelpunkt aller Schöpfung. Und wie sich Rāma nach der Gemeinschaft mit seiner treuen, ihn über alles liebenden ewigen Gefährtin verzehrt, so wünscht er sich als Bhagavān nichts sehnlicher, als mit seinen reinen Geweihten zusammen zu sein.
- Sītā wurde entführt, und obwohl ihr von Rāvaṇa jede Art materiellen Reichtums

angeboten wird, ist sie an nichts interessiert, was sie von *Rāma* entfernen könnte. Denn trotz ihrer Unerschütterlichkeit, trotz ihrer tiefen Liebe zu *Rāma*, trotz dieser überaus engen Verbundenheit bleibt die Tatsache bestehen, dass sie in einem fremden Reich gefangen gehalten wird – gefangen von *Rāvaṇa*, der auf den ersten Blick ein fürchterlicher Unhold ist, im Grunde aber doch nur *Viṣṇus* Plänen folgt. In ähnlicher Weise verharren die Lebewesen in der materiellen Welt in den Fängen *māyās*, einer scheinbar grausamen Meisterin, die den Lebewesen alle Arten von Unannehmlichkeiten beschert¹, im Grunde jedoch nichts anderes ist als die Energie *Viṣṇus*, in dessen Auftrag sie handelt.

- *Sītā* allein kann sich nicht befreien, sie braucht die Hilfe anderer, insbesondere *Rāmas*. Ebenso wenig kann sich die Seele (*jīvātmā*) aus der materiellen Welt befreien, sie braucht die Hilfe des Höchsten. Und *Rāma* wiederum kann *Sītā* nicht allein befreien, er braucht Helfer, allen voran *Hanumān*. Damit die Seele sich aus der Umklammerung der materiellen Natur befreien kann, braucht sie (neben *Bhagavān*) einen Helfer, sie braucht einen Meister, einen Lehrer, oder wie der *Inder* sagen würde – einen *Guru*.
- *Rāma* trauert um *Sītā* und *Bharata*, weil er weiß, dass *sie* trauern – sie sind, wie viele andere auch, nicht glücklich, da sie von *Rāma* getrennt sind. In ähnlicher Weise leiden die Seelen unter der Trennung von ihrem Ursprung, und zwar vor allem diejenigen, die durch irdische Freuden nicht mehr abgelenkt werden können, da sie sich *Bhagavāns* bewusst geworden sind und ihn lieben gelernt haben. Mit anderen Worten, wann immer und wo immer *Bhagavān* erscheint, will er natürlicherweise *alle* Lebewesen befreien, doch liegt ihm insbesondere an jenen viel, die seinem Herzen bereits sehr nahe sind (*paritrāṇāya sādḥūnām*) – seine Geweihten, seine *Bhaktas*.² In einem Satz zusammengefasst: *Rāma* leidet, weil *Sītā* leidet – *Bhagavān* leidet, weil er weiß, dass seine Teile, die Seelen, leiden.
- *Rāma* sucht nach *Sītā*, doch benötigt er dazu einige Helfer. Gott, die höchste Seele, möchte sich wieder mit jeder Seele vereinigen, doch benötigt er jemanden, der die Verbindung herstellen kann. Aber selbst dieser *Guru* braucht Hilfe. *Hanumān* hätte *Sītā* nicht finden können, wenn ihm nicht andere geholfen hätten. Da ist *Jāmbavān*, der *Hanumān* an seine Stärke erinnert und ihn erst damit in die Lage versetzt, nach *Laṅkā* zu springen. Da ist auch *Sampāti*, der Bruder *Jaṭāyus*, der den *Vānaras* verrät, dass *Sītā* in *Laṅkā* versteckt wird. Da ist auch *Agni*, der *Hanumān* mit Unverwundbarkeit gegenüber Feuer segnet. Auch der *Guru* braucht also Hilfe in Form von anderen großen Seelen, die ihn unterstützen. Dies kann die *śāstra* sein, vor allem aber sind es andere *Bhaktas*, die ihn durch ihre Hinweise und Hilfestellungen begleiten, sodass er sein Ziel nicht aus den Augen verliert.

1 Unannehmlichkeiten: vor allem die drei *kleśas* – *adhyātmika*, *adhibhautika* und *adhidaivika*; →Ayod 100.33 und 100.34.

2 Vgl. dazu Bg 4.7 und 4.8 sowie →Aran, Anhang 2, Punkte 4 und 5.

- *Rāma* entsendet Hanumān, dass *Sītā* gefunden werden möge. Dies bedeutet, dass Bhagavān dem gefangenen Lebewesen einen Guru sendet, damit er es aus seiner Gefangenschaft befreien kann.
- Die Region Pampā mit ihrer reinen Atmosphäre, ihrem klaren Wasser, ihren gelassenen und ausgelassenen Bewohnern, ihrer alldurchdringenden Einfachheit und Klarheit ist der ideale Ort, um Hanumān zu begegnen. Dies bedeutet, dass die bedingte Seele gut beraten ist, wenn sie sich in die Gemeinschaft möglichst reiner, heiliger Menschen begibt, um sich möglichst viel an spiritueller Lebensweise und spiritueller Kultur zu eigen zu machen.

Über die weitere Bedeutung

Der vierte Band einer siebenteiligen Reihe bildet das numerische Mittelstück, bisweilen auch das Kern- oder Herzstück. (Im Falle des Rāmāyaṇas würde dies auch auf die „gekürzte“ Fassung zutreffen, jene Fassung, von der manche Rāmāyaṇa-Kenner meinen, sie sei die ursprüngliche und würde lediglich die Bände zwei bis sechs umfassen.)

*Rāma*s Verbannung, die anschließende Entführung *Sītā*s und der Kampf zwischen dem Haupthelden *Rāma* und seinem großen Widersacher Rāvaṇa in Laṅkā sind das dramaturgische Herzstück des *rāmāyānās*. Dies ist der rote Faden, der sich durch alle indischen sowie auch durch die meisten nichtindischen Rāmāyaṇas zieht. Mit anderen Worten sind es die Ereignisse der Bände zwei bis sechs, die den Kern der Geschichte *Rāma*s bilden.

Auf den ersten Blick scheint der Kiṣkindhā-kāṇḍa weit weniger spektakulär zu sein als die anderen Bände des Rāmāyaṇas. Schauen wir kurz auf die Ereignisse der ersten drei Bände zurück: Im ersten Band erfährt der Leser, dass sich die das gesamte Universum beherrschenden Götter einem scheinbar unbezwingbaren Unhold unterordnen müssen. Nur der höchste Gott, Viṣṇu, kann dieses Dilemma beseitigen, und das auch nur in der Gestalt eines Menschen. Viṣṇu erscheint daraufhin als der Sohn König Daśarathas, besteht einige Abenteuer und heiratet die sagenumwobene, wunderschöne Prinzessin *Sītā*. Auch sie ist nicht von irdischer Geburt, sondern aus den höheren Welten auf der Erde erschienen.

Im zweiten Band findet sich Kaikeyī (*Rāma*s Stiefmutter) gefühlsbeladene Intrige, die ausgerechnet am Tage der geplanten Krönung *Rāma*s zu Daśarathas Nachfolger zur Verbannung des Prinzen führt. Kaum weniger herzerreißend sind die Ereignisse um Lakṣmaṇa und *Sītā*, die sich beide nicht davon abhalten lassen, *Rāma* in sein vierzehnjähriges Exil zu folgen, sowie die Schwüre Bharatas und die emotionalen Ausbrüche der Einwohner Ayodhyās.

Im dritten Band haben sich die drei Verbannten in der Einsamkeit der Wälder eingerichtet und genießen die Vorzüge eines einfachen, zurückgezogenen Lebens im Kontrast zum Alltag an einem Königshof. Doch die Ruhe ist nicht von Dauer: Eben jener Unhold, der Rākṣasa Rāvaṇa, der den Grund für Viṣṇus Erscheinen gab, entführt mit einem Trick Prinzessin *Sītā*. In der Folge wird der Leser Zeuge des verzweifelten Kampfes Jaṭāyus, eines alten Geiers und Freundes *Rāma*s, gegen Rāvaṇa. Die Gefühle, die *Rāma*

im Augenblick des Todes Jaṭāyus ausdrückt, sind nur der Auftakt zu einer ganzen Reihe von emotionsgeladenen Ausbrüchen Rāmas und einen Zustand des Trennungsschmerzes, der Rāma bisweilen an den Rand des Wahnsinns zu treiben scheint.

All diese spektakulären, von extremen Gefühlen getragenen Ereignisse fesseln den Leser des Rāmāyaṇas. Was aber macht das Besondere des vierten Bandes aus? Es sind neben den beiden oben schon beschriebenen Aspekten zwei weitere Punkte, die herausragen und es wert sind, näher beleuchtet zu werden: die Hinterlist Rāmas und die Notwendigkeit, sich Verbündete zu suchen.

3. Rāmas Hinterlist

Rāma ist die Verkörperung des Dharmas, er ist der Inbegriff des aufrechten, ehrlichen und unbestechlichen Handelnden, das Idealbild eines perfekten Königs. Gleich zu Beginn des Rāmāyaṇas werden seine vorzüglichen Eigenschaften ausführlich beschrieben und gerühmt. Trotzdem steht er nicht über jeder Kritik.³ Die vier größten Kritikpunkte sind das Töten Vālis, die Zurückweisung Sītās in Laṅkā, ihre spätere Verbannung und das Töten Śambūkas.⁴ Die beiden letzten Ereignisse finden sich im Uttara-kāṇḍa, dem siebten Teil, welcher aus unterschiedlichen Gründen entweder weniger Beachtung erfährt oder nicht als Teil des „Kern-Rāmāyaṇas“ akzeptiert wird. In fast jedem Rāmāyaṇa aber sind unstrittig die beiden vorhandenen Ereignisse der Zurückweisung Sītās in Laṅkā und Vālis Tod zu finden.

Rāma, der unantastbare edle Kämpfer, handelt während des Kampfes Vālis mit Sugrīva zum ersten Mal in einer fragwürdigen Weise. (Die vorherigen Begegnungen mit Tātakā und Śūrpaṇakhā haben zu weit weniger Kritik geführt.) Der sterbende Vāli wirft Rāma vor, was sich noch heute viele Inder fragen: „Wie konnte jemand mit deinem Ansehen sich dazu herablassen, mich auf solch feige Art und Weise zu meucheln? Du hast aus dem Hinterhalt auf mich geschossen! Warum bist du mir nicht wie ein echter Krieger direkt gegenübergetreten? Ich hatte dich noch nicht einmal angegriffen!“

Rāma antwortet mit guten Argumenten, manche mehr, manche weniger sympathisch. Doch letztlich beharrt Rāma auf folgendem Punkt: Vāli hat die Frau seines Bruders Sugrīva unrechtmäßig geehelicht. Vāli hatte kein Recht, Rumā, die Frau Sugrīvas, zu seiner eigenen zu machen, denn Sugrīva lebte ja noch. Vāli hätte sich also enthalten *müssen*. Und das, obwohl sich kurz zuvor der umgekehrte Fall ereignet hatte: Sugrīva hatte Vālis Frau Tārā geehelicht. Der Unterschied in den beiden Handlungen lag darin, dass Sugrīva davon ausging, dass Vāli nicht mehr am Leben sei und er folglich das Recht (und sogar die Pflicht) habe, sich um Vālis Witwe zu kümmern.

Mit dieser Argumentation greift Rāma das zentrale Thema des Rāmāyaṇas erneut auf – Frauen unterstehen einem besonderen Schutz.⁵ Es gehört zum Dharma eines je-

3 Siehe dazu auch →Kisk, Anhang 5.1, Punkt 6; dort werden insgesamt sechs Kritikpunkte erläutert.

4 Ein anderer Kritikpunkt, nämlich das Töten eines Brāhmaṇas (Rāvaṇas), wird Rāma von sich aus ansprechen. Dieses wird ausführlich im Uttara-kāṇḍa behandelt werden.

5 Zum zentralen Thema s. →Aran, S. 33.

den Mannes (und erst recht eines jeden Kṣatriyas, also eines Königs, wie auch Vāli einer war), Frauen zu beschützen.

Da sich Rāma sowohl Vāli wie auch Rāvaṇa entschieden entgegenstellte, erwächst die Frage, inwieweit Vāli und Rāvaṇa auf die gleiche Stufe zu stellen sind. Auf der einen Seite steht Rāvaṇa. Seine Verfehlungen in Bezug auf Frauen waren offensichtlich, und dass Rāma auf diese Untaten zu reagieren hatte, selbstverständlich. Rāmas Bemühungen waren zugegebenermaßen umfangreich und die Schlacht in Laṅkā forderte unzählige Opfer, doch all dies geschah auf dem Schlachtfeld und im Rahmen des Dharmas. Auf der anderen Seite aber steht Vāli – in seinem Fall gab es weder einen erklärten Krieg zwischen ihm und Rāma noch ein auserkorenes Schlachtfeld oder einen offenen Kampf – mit anderen Worten: eine Chancengleichheit zwischen beiden war nicht gegeben.

Und genau dies ist die besondere Bedeutung der Rāma-Vāli-Episode: Rāma betrachtet das Fehlverhalten Vālis als so gravierend, dass er bereit ist, zweifelhafte Kampfmethoden anzuwenden, dass er sogar bereit ist, seinen eigenen, überragenden Ruf aufs Spiel zu setzen. Vālis Verhalten gegenüber seiner Schwägerin Rumā ist also dermaßen unverzeihlich, dass fast jedes Mittel recht scheint, den Frevler zu bestrafen.

Hinsichtlich des zentralen Themas handelt Rāma gegenüber Vāli auf eine subtile Weise anders als später gegenüber Rāvaṇa. Bei diesem war Rāma sogar bereit, auf die Todesstrafe zu verzichten, sofern der Unhold seinen Fehler eingestehen und Sītā freilassen würde. Rāvaṇa, dessen schändliches Verhalten gegenüber Frauen fast sprichwörtlich war und der deswegen sogar verflucht wurde, diesem Rāvaṇa, einem unbarmherzigen Tyrannen, war Rāma bereit zu verzeihen – nicht aber Vāli, einem angesehenen König, einem ehrenhaften Krieger und untadeligen Staatsmann, noch dazu ein Vānara, ein affenähnliches Wesen, das man nicht mit den gleichen moralischen Ansprüchen messen sollte wie einen Menschen oder einen Rākṣasa.

Das zentrale Thema wird im vierten Band folglich mehr als nur angedeutet, hier findet sich mehr als nur eine Art Auftakt für die eigentliche Auseinandersetzung zwischen pflichtbewusstem Ehemann und rechtlosem Entführer. Das Thema entfaltet sich vielmehr mit einer erheblich größeren Wucht – die scheinbare Hinterlist lässt es viel dramatischer ins Bewusstsein treten. Der Leser *muss* sich dem Thema stellen, er muss Stellung beziehen und sich fragen, wer von den beiden hier den größeren Frevel begangen hat und ob sich Rāmas tödlicher Schuss vor dem Hintergrund von Vālis Verhalten wirklich rechtfertigen lässt.

Rāvaṇas Verhalten wird von niemandem verteidigt, nicht einmal von seinen engsten Beratern und Freunden. Und auch heute noch findet sich selbst unter jenen Indern, die Rāvaṇa für seine (zweifellos vorhandenen) guten Eigenschaften verehren, niemand, der die Entführung Sītās entschuldigt.⁶ Dass Rāma ihn also zur Rechenschaft zog und (da

6 Insbesondere in Südindien gibt es eine ganze Reihe von Anhängern Rāvaṇas. Für sie ist er der größte Held des Rāmāyaṇas. Diese Ansicht entwickelt sich aber nicht aus einer atheistischen Haltung heraus. Es geht nicht darum, dass er verehrens-wert ist, weil er gegen Gott kämpfte, sondern weil er ein vortrefflicher Brāhmaṇa war und eine ganze Reihe anderer guter Eigenschaften aufwies.

Rāvaṇa nicht aufgeben wollte) schließlich tötete, ist kein Thema für eine kontroverse Diskussion. Die Frage der Motivation Rāmas ist bereits im dritten Band geklärt – Rāvaṇa hat die Frau eines anderen entführt und muss dafür in seine Schranken verwiesen werden. So einfach, so richtig.

Vālis Verhalten aber erscheint wesentlich entschuldbarer. Somit zwingt die Rāma-Vāli-Episode den Leser geradezu, sich mit der Frage zu beschäftigen, welchen moralischen Stellenwert der Schutz der Frauen hat. In dieser unvermeidlichen Konfrontation mit dem zentralen Thema des Rāmāyaṇas liegt einer der herausragenden Aspekte des Kiṣkindhā-kāṇḍas.

4. Die Notwendigkeit, sich Verbündete zu suchen

Kommen wir zum letzten bedeutenden Element des Kiṣkindhā-kāṇḍas: Rāma sah sich gezwungen, Verbündete zu suchen. Es sei vorausgeschickt, dass die folgenden Zeilen wichtige Grundsätze der Vaiṣṇava-Philosophie beleuchten und daher für all jene, die mit dieser theistischen Philosophie nicht sehr vertraut sind, nur schwer nachzuvollziehen sein mögen.

Die Absolute Wahrheit ist vollkommen (*pūrṇam*) und unabhängig (*svarāt*). Da sie vollkommen unabhängig ist, ist diese Unabhängigkeit Teil ihrer absoluten Vollkommenheit. Keine einzige Handlung der Absoluten Wahrheit in ihren Erscheinungsformen von Paramātmā und Bhagavān unterliegt den Gesetzen der materiellen Energie.⁷ Jede Handlung Bhagavāns wird von der spirituellen Energie geleitet, auch wenn er sich natürlich der materiellen Energie bedient.

Rāma benötigt in seiner ewigen und unabänderlichen Stellung der vollkommenen Unabhängigkeit keine Hilfe. Um nur ein Beispiel der Macht Bhagavāns zu nennen: Mahā-Viṣṇu, eine Erweiterung Bhagavāns, manifestiert mit einem einzigen Atemzug Millionen von Universen – und vernichtet sie bereits mit dem nächsten Atemzug. Das Universum, das uns Menschen so riesig und so ewig erscheint, ist nur eines unter vielen, und es hat Bestand nur in der Zeit zwischen zwei Atemzügen Nārāyaṇas!

Wozu also sollte Rāma irgendwelche Hilfe benötigen? Weil es etwas gibt, was den allmächtigen und vollkommen unabhängigen Bhagavān beherrscht. Es gibt etwas, was seine vollkommene und unantastbare Unabhängigkeit beschneidet – seine eigene Entscheidung, abhängig zu sein.

Die Absolute Wahrheit ist unbegrenzt glücklich (*ānanda*), doch kann sie aufgrund ihrer Vollkommenheit das unbegrenzt vollkommene Glück immer weiter steigern. Diese seit unvordenklichen Zeiten manifestierende Steigerung basiert auf dem Austausch Kṛṣṇas, Rāmas und der anderen Formen Bhagavāns mit ihren Geweihten. Die individuellen Seelen sind Teile der Absoluten Wahrheit und fähig, im Austausch mit ihrem Ursprung die vollkommene Glückseligkeit sowohl dieses Ursprungs wie auch des eige-

7 Die dritte Erscheinungsform der Absoluten Wahrheit, das Brahman, handelt nicht direkt, da es ihre eigenschaftslose Manifestation ist.

nen Daseins zu vergrößern. Einfach ausgedrückt: Die größte Freude empfindet Gott im Austausch mit seinen Geweihten.

Zugegeben, *Rāma* erschien, um *Rāvaṇa* Einhalt zu gebieten – doch hätte er dies auch auf anderen Wegen erreichen können. Er hätte beispielsweise irgendeinen Menschen ermächtigen können, *Rāvaṇa* zu töten. Auch wenn *Rāvaṇa* über das gesamte Universum herrschte, so wäre es für *Rāma* ein Leichtes gewesen, ihn durch jemand anderen auszuschalten. *Rāvaṇa* erhielt seine Macht von *Brahmā* und *Śiva*, diese beziehen ihre Macht von *Nārāyaṇa*, der wiederum seine Macht von *Rāma* erhält. Warum also hätte *Rāma* persönlich erscheinen müssen, um den Wunsch der *Devas* zu erfüllen? Der tatsächliche Grund liegt darin, dass er mit seinen Geweihten einen liebevollen Austausch pflegen wollte.

Diesen liebevollen Austausch finden wir auch bei anderen Formen *Bhagavāns*. Jeder *avatāra* wird von seinen Geweihten verehrt. Doch anders als *Kṛṣṇa*, *Narasimhadeva* oder *Vāmana* begibt *Rāma* sich in eine Position, in der er scheinbar ohne die Hilfe seiner Geweihten sein Ziel nicht erreichen kann. Er macht sich von der Hilfe anderer abhängig – sei es *Viśvāmitra*, der *Rāma* zu *Sītā* führt (Band 1), oder *Kaikeyī*, die ihn aus *Ayodhyā* vertreibt (Band 2), oder *Lakṣmaṇa*, der ihn mehrmals aus einem Jammertal befreien muss (Bände 3 und 4), seien es die *Vānaras*, die nach *Sītā* suchen (Band 4), sei es *Hanumān*, der *Laṅkā* durchforsten muss (Band 5), oder *Vibhīṣaṇa*, der ihm einige der Tricks *Rāvaṇas* verrät (Band 6), oder *Garuḍa*, der *Rāma* von einer tödlichen Waffe befreit (Band 6), oder seien es schließlich die vielen *ṛsis*, die ihm mit Rat und Tat zur Seite stehen (Bände 1–7).

Dies ist die Besonderheit des *rāmalīlās*: Kaum ein anderer *avatāra* ordnet seine Unabhängigkeit dermaßen dem Wohlgenuss unter, den er durch den Beistand seiner Geweihten erfährt.⁸ Dieser freiwillige und konsequente Verzicht auf die eigene Unabhängigkeit zugunsten der Verherrlichung seiner Geweihten ist das zweite große Thema des *Rāmāyaṇas*. Dieser zweite rote Faden zieht sich durch alle sieben Bände und tritt hier im *Kiṣkindhā-kāṇḍa* auf eine wenn auch indirekte, so doch ungewöhnliche und unübersehbare Art und Weise hervor. Für diesen liebevollen Austausch (hier mit den *Vānaras*) ist *Rāma* bereit, seinen untadeligen Ruf aufs Spiel zu setzen.

Auf der höchsten Ebene der liebevollen Hingabe (*prema*) gibt es für den Geweihten nichts Wichtigeres, als seinem Herrn zu dienen und ihm jede nur erdenkliche Freude zu bereiten (*anyābhilāṣitā-sūnyam jñāna-karmādy-anāvṛtam*). Auf dieser Ebene gibt es andererseits aber auch für den Herrn nichts, was ihm mehr Freude bereiten könnte, als seine Freunde und Gefährten in ein packendes *līlā* einzubinden und sie sowie die kommenden Generationen von *Bhaktas* somit in transzendente Ekstase zu versetzen.



8 *Kṛṣṇabhaktas* mögen gegen diese Aussage einiges einzuwenden haben, und ihre Argumente sind von Bedeutung. Doch da *Kṛṣṇa* in vielerlei Hinsicht ein Sonderfall ist, möchte ich an dieser Stelle auf diese Argumente nicht eingehen.

Struktur des Bandes

Schließlich scheinen hier noch ein paar Worte über den Aufbau dieses Bandes angebracht, obwohl er sich diesbezüglich nicht von den vorherigen Bänden unterscheidet. Trotz all meiner Bemühungen, das Werk soweit wie möglich zu strukturieren und damit transparenter und erfahrener zu machen, haben Rückmeldungen von einigen Lesern der ersten drei Bände gezeigt, dass der gesamte Umfang des Buches und meine Intentionen nicht von allen leicht erkannt werden können. Daher will ich den Aufbau dieses Bandes sowie der vorherigen Bände noch einmal etwas ausführlicher beschreiben, als dies in den ersten Bänden geschah.

Jeder meiner insgesamt sieben Bände des Vālmīki Rāmāyaṇas gliedert sich in drei Teile.

- Teil I: Nach der (für die vedische Literatur üblichen) Anrufung und den (für westliche Literatur üblichen) Danksagungen folgt Teil I mit der Allgemeinen Einleitung zum Rāmāyaṇa des jeweiligen Bandes. Er soll einen Eindruck vermitteln, welche Bedeutung der Rāmāyaṇa-Tradition sowohl in der indischen Kultur, im Alltag der Inder wie auch im akademischen und vor allem spirituellen Bereich zukommt.
- Teil II: Hier schließt sich an die Einführung zum Kiṣkindhā-kāṇḍa und das Kapitelverzeichnis der eigentliche Text des *kāṇḍas* an, im Falle des Kiṣkindhā-kāṇḍas sind es 67 Kapitel. Die Kapitel sind darüber hinaus in weitere Abschnitte unterteilt (im Kiṣkindhā-kāṇḍa sind es fünf).
- Teil III: Vor dem Abkürzungsverzeichnis, dem Glossar, dem Literaturverzeichnis und den Schlussworten des Übersetzers, die den Abschluss des Bandes bilden, finden sich die folgenden Anhänge:
 - * Anhang 1 umfasst ausführliche Erläuterungen zu den Fußnoten, auf die in den jeweiligen Kapiteln hingewiesen wird.
 - * Anhang 2 beinhaltet ein längeres Essay – in diesem Band wird das Thema behandelt, auf welche Weise sich im Laufe der letzten vier Jahrhunderte die Ansichten der Europäer über die indische Kultur im Allgemeinen und dem Rāmāyaṇa im Besonderen entwickelt haben.
 - * Anhang 3 beinhaltet eine Gegenüberstellung dieser Ausgabe und der Fassung von Robert P. Goldman, die in einem weiten Sinne ein Vergleich zwischen südlicher und nördlicher Fassung des VR ist.
 - * In Anhang 4 finden sich weitere Zitate aus vedischen und nachvedischen Schriften, in denen das Rāmāyaṇa bzw. dessen Charaktere erwähnt werden. In diesem Band sind diese Schriften das Kūrma Purāṇa, das Varāha Purāṇa, das Nārada Purāṇa, das Śrī Bṛhad Bhāgavatāmṛta sowie das Buch Bhakti-rasāyana.
 - * Anhang 5 beleuchtet spezifische Aspekte des Werkes durch Autoren, die überwiegend aus den letzten beiden Jahrhunderten stammen. Die Werke der Anhänge 5.1, 5.2 und 5.9 sind wesentlich älter. Ihre Entstehungszeit wird in den

jeweiligen Anhängen besprochen. Im Einzelnen werden im Kiṣkindhā-kāṇḍa folgende Themen behandelt:

- Anhang 5.1: Das Adhyātma Rāmāyaṇa – eine Analyse jenes berühmten Textes, der ursprünglich dem Brahmāṇḍa Purāṇa zugeordnet wird
- Anhang 5.2: Ausgewählte Zitate aus dem Adhyātma Rāmāyaṇa
- Anhang 5.3: Eine Betrachtung von Bhaktisiddhānta Sarasvatī Gosvāmī über die Auswirkung von Konflikten im spirituellen Leben
- Anhang 5.4: Erlebnisse mit Rāma – aus der Autobiographie Rādhānātha Swamis
- Anhang 5.5: Betrachtungen zu den vielfältigen Beziehungen zwischen Rāma und Gandhi
- Anhang 5.6: Volker Schlee: Das Rāmāyaṇa nach Vālmīki; eine Examensarbeit über die Entwicklung europäischer Forschung zur indischen Literatur
- Anhang 5.7: Armin Risi: Ex oriente Lux – Indien aus der Sicht der Europäer
- Anhang 5.8: Srinivasa Sastri: Meditationen über Vāli und Sugrīva
- Anhang 5.9: Das Rāmarakṣa Stotra – eine berühmte Hymne
- Anhang 5.10: Die Kraft des Gebetes am Beispiel Kausalyās
- Anhang 5.11: Rosalind Lefebber: Betrachtungen zur Bedeutung des Kiṣkindhā-kāṇḍas
- Anhang 5.12: Die Rāma-Vāli-Episode im Caitanya-caritāmṛta
- Anhang 5.13: Die Entwicklung europäischer Reflexionen zur indischen Kultur und Literatur – ein ausführliches Verzeichnis von Indologen und Texten zu diesem Thema.

Der Leser mag sich nun dem Genuss des vierten Bandes widmen und sich auf eine Reise in vergangene Zeiten begeben.

Jaya Sītā-Rāma! Jaya Hanumān!



Abschnitt 1

Der vierte Band des Rāmāyaṇas beginnt mit Śrī Rāmas Ankunft am Pampāsee und poetischen Naturbeschreibungen.

Der Vānara Sugrīva erspäht die beiden Prinzen, und da er befürchtet, dass die Brüder Spione seines von ihm gefürchteten Bruders Vāli sein könnten, entsendet er seinen Vertrauten Hanumān, um mehr über die beiden Krieger herauszufinden. Damit er sich durch seine affengleiche Form nicht sofort verrate, verwandelt sich Hanumān in einen Menschen. Er berichtet Rāma von Sugrīva und dessen Problemen mit Vāli, und Rāma zeigt sich hocheifrig, Sugrīva, nach dem er auf der Suche war, gefunden zu haben. Sugrīva bietet Rāma seine Freundschaft an und beide schließen ihr Bündnis mit dem Feuer als Zeugen.

Sugrīva übergibt Rāma Sītās Schmuck, den sie während ihrer Entführung von Rāvaṇas Gefährt aus auf die auf einem Berg sitzenden Vānaras geworfen hatte. Rāma erkennt den Schmuck und wird von Kummer überwältigt. Nachdem er sich wieder gefasst hat, schwört er, dass er Sugrīva helfen werde, Königreich und Gattin zurückzugewinnen.

Rāma möchte mehr darüber erfahren, wie es zu der Feindschaft zwischen Sugrīva und seinem Bruder kam. Sugrīvas Erzählung über ein Gefecht Vālis mit einem Asura, das mit der Flucht Sugrīvas nach Rśyamūka endet, beschließt den ersten Abschnitt.





Kapitel 1

Śrī Rāmas Klagen am Pampāsee

- 1–2 Als Rāma und der Sohn Sumitrās am Pampāsee ankamen, der reich mit Lotosblumen, Wasserlilien und Fischen gefüllt war, wurde Rāma aufs Neue von starken Gefühlen übermannt.¹ Der Anblick des ruhigen Sees ließ ihn an Sītā denken und versetzte ihn in einen Rausch.² Seiner Liebe gehorchend, wandte er sich an Lakṣmaṇa:
- 3–6 „Saumitri, sieh nur diesen bezaubernden See mit all seinen Lotosblumen, Wasserlilien und erlesenen Bäumen. Sieh nur dieses kristallklare Wasser, das an das Juwel Vaiḍūrya erinnert. Sieh nur die wunderbaren Wälder, die Pampā umrahmen, sieh die riesigen Bäume, die mit ihrem reich verzierten Geäst gewaltigen Bergen gleichen. Obwohl mich Kummer umspült, mich der Gedanke an Bharatas Trauer und Vaidehīs Entführung peinigt, bin ich von den kühlenden Wassern und den mit bunten Blumen übersäten Wiesen begeistert.
- 7–10 Trotz der Schlangen und Raubtiere ist dieser Ort mit seinen unzähligen Lotosblumen, Rehen und Vögeln wahrlich beeindruckend.³ Wie ein Teppich legen sich die blauen und gelben Blumen auf die Auen und umkränzen die Bäume. Ihre Blütenpracht nimmt unaufhaltsam zu, obwohl die Bäume von vielen Kletterpflanzen und deren Spitzen umschlungen werden. Dieser Monat⁴, Saumitri, bringt uns lieblich duftende Brisen, neuen Stolz auf das Erblühen der Natur und neu entfachte Leidenschaften.
- 11–14 Die Bäume entsenden Blüten, als wollten sich Wolken ihrer Last entledigen.⁵ Was für ein Anblick, Saumitri! Selbst zwischen den Felsen kann man verschiedenste Bäume sehen, wie sie, vom Winde geschüttelt, ihre Blüten regnen lassen. Der Wind schnappt sie sich und wirbelt sie herum, ob diese noch die Bäume zieren, sie gerade herabfallen oder ob sie schon am Boden liegen. Die Bienen verfolgen sie und bewegen sich harmonisch im Einklang mit den milden Winden.
- 15–18 Die leidenschaftlichen Rufe des Kuckucks haben sich mit den zarten Lüften, die aus den Höhlen des Berges wehen, verbunden, und so meint man, die Luft würde

1 Zur Uneinheitlichkeit dieses Kapitels: Anhang 1.

2 Zu den vielen Metaphern dieses Kapitels: Anhang 1.

3 Metaphern in Bezug auf Rāmas Kummer sowie auf Schlangen: Anhang 1.

4 Gemeint ist Caitra (in etwa von Mitte März bis Mitte April), ein Frühlingsmonat.

5 Metaphern der Bäume und Kletterpflanzen sowie Wolken: Anhang 1.

singen und die Bäume zu einem Tanz bitten. Da die Äste der Bäume sich in den Wind verliebt haben und sich berühren, könnte man glauben, sie umarmen sich. Wie angenehm ist doch die Luft, wie kühlend und erfrischend; sanft ist sie auf der Haut, beladen mit dem Aroma des Sandelholzes. Sanft streift die Luft durch die vom Honig duftenden Haine. Wahrlich, die Bäume lieben diese Aromen, das Schwingen ihrer Äste und den sanften Klang der summenden Bienen.⁶

19–26 Fast mutet es an, als ob die Gipfel dieser riesigen, reich beladenen Bäume die Gipfel der Berge berührten. Was für ein Jubelfest – die voll erblühten, sich biegender Bäume, die sie umschwirrenden Bienen und der im Einklang strömende Wind! Und schau nur auf die vielen Karnikārabäume, die in voller Blüte stehen – erinnern sie nicht an gelbgewandete Männer mit goldenen Schmuckstücken? O dieser Frühling mit all seinen trällernden Vögeln! Er treibt meine Schmerzen in neue Höhen, Saumitri, denn Sītā ist nicht an meiner Seite. Liebe foltert mich, Kummer überwältigt mich, denn als wolle er mich herausfordern, singt der fröhliche schwarze Kuckuck seine Lieder scheinbar nur für mich.⁷ Das freudig rufende Wasserhuhn an den Kaskaden bringt mir nur neue Pein, denn ich bin von Liebe besessen. O wie liebte meine geliebte Sītā den Ruf dieses Vogels. Wenn sie ihn früher in unserer Einsiedelei hörte, rief sie mich schnell herbei, damit auch ich ihm lausche. Auf Bäumen, Büschen und Ranken haben sich Vögel allerlei Arten niedergelassen und singen ihre Lieder.

27–31a Ausgelassen tummeln sich diese Vögel mit ihren Männchen unter ihresgleichen und stimmen in das liebliche Summen der Bienen ein, wenn diese ihren Drohnen begegnen. O wie genießen diese Schwärme das Leben am Ufer des Pampāsees! Und wenn die Balzrufe der Wasserhühner und des schwarzen Kuckucks durch die Wälder schallen, scheint es mir, als würden die Bäume selbst singen. Dies alles lässt das Feuer meiner Liebe hell auflodern. Dieser Frühling ist wie ein gigantisches Feuer, das Summen der Bienen wie das Knistern eines Waldbrandes, die purpurnen Blüten des Aśokabaumes gleichen Feuerbällen, und die zarten kupfernen Blätter züngelnden Flammen. Dieses Feuer wird mich verschlingen! Wozu, Saumitri, wozu soll ich noch weiter leben, wenn ich getrennt von meiner Liebsten bin?⁸ Wozu noch leben, ohne sie, ohne ihre von schmalen Lidern beschützten Augen, ohne ihr schönes Haar und ihre wohltuende, weiche Stimme?

31b–35a Wie hat Sītā doch den Frühling und diese Blütenpracht geliebt, wie sehr die üppigen, bunten Auen, die reizvollen Rufe der Kuckucke! Ich brenne unter den Schmerzen, die aus meiner Liebe gewachsen sind und die durch den Zauber des Frühlings

6 Metaphern der Luft, Vögel und Höhlen: Anhang 1.

7 Rao (1.23) führt aus, dass für Rāma das Rufen des Kuckucks das Rufen Sītās und aller Seelen nach Befreiung symbolisiert. Rāma hat nun schon seit Langem nichts mehr von Sītā gehört und sehnt sich danach, endlich mehr von ihr zu erfahren. [Der hier genannte „schwarze Kuckuck“ ist der *kokila*.]

8 Rāma wechselt in seinen Betrachtungen zwischen Monolog und Dialog mit Lakṣmaṇa, der hier stellvertretend für alle Lebewesen angesprochen wird.

neue Nahrung erfahren. Wenn ich diese zauberhaften Wälder sehe, ist es fast unerträglich, nicht auch Sītā sehen zu können. Unerkannt trocknet mir der vortreffliche Frühling meinen Schweiß, doch lässt dieser kühlende Effekt mein Feuer der Trennung nur noch stärker brennen.

35b–41a Sorgen und Trauer halten mich fest in ihrem Griff, Saumitri, denn die [nicht anwesende] rehägige Dame und die grausamen Brisen der frühlingserblühten Wälder martern mich beide auf ihre Weise. Und erst recht diese tänzelnden Pfauen, wenn ihr vom Wind angeblasenes Gefieder mit seinen kristallklaren Augen glitzert! Meine Liebe brennt schon, doch das Liebesspiel der Pfauen inmitten ihrer Hennen gibt meinem Feuer nur noch neue Nahrung. Sieh, oben auf den Bergplateaus, Lakṣmaṇa, wie diese Pfauenhähne trunken vor Liebe mit ihren Damen balzen. Schau dort, wie der Pfau sein Rad schlägt, wie er ruft und lacht, wenn er seiner Angebeteten hurtig folgt. Er kann fröhlich durch den Wald tanzen, ihm hat kein Rākṣasa die Frau geraubt!

41b–47 Sieh, wie die Pfauenhenne jubelt und im Rausch der Liebe ihren Gatten sucht, sieh, wie selbst die Tiere ihr Leben genießen – doch nicht ich! Für mich ist all dieses Blühen, all diese Pracht kaum auszuhalten. Wäre die großäugige Jānakī nicht entführt worden, wäre sie jetzt hier an meiner Seite. O diese Wälder strotzen nur so von neu erwachtem Leben, nachdem die kalten Tage vorüber sind. Mich aber können sie nicht erheitern. Auch wenn alle Blumen und Blüten zweifellos mit ihrer Schönheit glänzen, auch wenn sie gelassen auf die Erde herabfallen und von fröhlichen Bienen umschwärmt werden, kann ich ihre Schönheit nicht entdecken. Als ob sie mich um den Verstand bringen wollen, so tollern die übermütigen Vögel umher, fordern sich gegenseitig heraus und rufen sich mit verlockenden Gesängen. Muss nicht auch meine geliebte Sītā, nun von der Macht eines anderen gebeugt, den aufkommenden Frühling begrüßen? Muss nicht auch sie die gleiche Pein fühlen wie ich?

48–52 Ob sich der Frühling tatsächlich an den Ort ihrer Gefangenschaft getraut hat? Doch selbst wenn, wie soll die Braunäugige ohne mich überleben können? Was kann diese bezaubernde Schönheit schon tun, wenn sie ständig von ihren Feinden bedrängt wird? Der Frühling nähert sich und meine geliebte, lotosäugige Sītā, die stets ein wohltuendes Wort auf den Lippen trägt, steht in der Blüte ihrer Jugend⁹. Der Gedanke, dass meine tapfere, treue Sītā nicht mehr am Leben sein könnte, will mich nicht verlassen. Meine Liebe zu Vaidehī wird stets in meinem Herzen weilen – und in Sītās Herz werde ich auf ewig zugegen sein.

9 Goldman/Lefebvre (1.22) weist darauf hin, dass sich in der (von ihm nicht verwendeten) Passage das Wort *śyāma* (dunkel) befindet, das von Cg als „in der Mitte ihrer Jugend“ und von Cr als „von einem Aussehen von niemals älter als sechzehn Jahren“ übersetzt wird. Im Allgemeinen wird in Zusammenhang mit Sītās Hautfarbe das Wort *śyāma* als „dunkelgolden“ verstanden. Gita Press und Rao folgen in ihrer Übersetzung Cg.

- 53–57 Selbst die sanfte, kühlende Brise, voll betörenden Blumenduft, brennt wie sengende Hitze, da meine Gedanken bei meiner geliebten Frau weilen. Wie sehr habe ich früher diese schmeichelnde Brise mit Sītā zusammen genossen, doch nun bin ich getrennt von ihr. Die Krähe, die jetzt fröhlich auf einem Ast ihr Lied singt, flog früher krächzend am Himmel.¹⁰ Dieser Vogel, der früher, als er über unseren Köpfen kreiste, die Entführung Vaidehīs voraussagte, wird mich nun zu meiner großäugigen Frau führen. Höre, Lakṣmaṇa! Das harmonische Trällern der Vögel hoch oben in den blütenübersäten Baumwipfeln lässt meine Sehnsucht weiter anschwellen.
- 58–61 Dort drüben, siehst du die Honigbiene, wie sie sich in freudiger Erwartung der Blüte eines Tilakabaumes nähert? Sie erinnert an einen Liebenden, der sich freudig erregt seiner Angebeteten anpreist. Und dieser Aśokabaum verteilt seine Blüten im Wind, als wolle er mich einschüchtern. Und Lakṣmaṇa, diese Mangobäume dort drüben – gleichen sie in ihrem Blumenkleid nicht Menschen, die sich, von Leidenschaft getrieben, mit Salben eingerieben haben? Und siehst du, Saumitri, Tiger unter den Menschen, wie die Kinnaras in den verlockenden Hainen am Ufer des Pampāsees umherspazieren und amourösen Abenteuern nachgehen?
- 62–65 Schau nur auf die roten Lotosblumen, Saumitri, die wie die aufgehende Sonne erstrahlen. Was für ein Anblick: Pampā, mit seinem kristallklaren Wasser, seinen Wasserlilien und roten und blauen Lotosblumen, seinen Schwänen und anderen Wasservögeln, an seinen Ufern vollständig umgeben von Lotosblumen, die sich im Wasser spiegeln und der aufgehenden Sonne ähneln und deren Pollen von schwarzen Bienen fleißig verteilt werden. Das ganze Jahr über sind nicht nur die Auen hier saftig und bunt, stets sieht man auch Rotgänse und große Herden von Elefanten und Rehen, die sich am köstlichen Nass erfrischen wollen.¹¹
- 66–70 Wunderschön ist es, wenn, gepeitscht vom Wind, kleine Wellen die glitzernden Lotosblumen aufwirbeln. Wie soll ich ohne Vaidehī weiter leben, sie, die Lotosblumen liebte und deren Augen so groß wie Lotosblütenblätter¹² sind? Wie grausam ist der Liebesgott! Ich kann Sītā, die mich immer mit erlesenen Worten erfreute¹³, nicht vergessen. Doch sie ist verschwunden und ich weiß noch nicht einmal, wo ich sie wiederfinden kann. Vielleicht könnte ich meine Sehnsucht nach Sītā noch im Zaum halten, doch dieser alles mit seiner Pracht schwängernde Frühling treibt mich in den Wahnsinn. Alles, was ich früher so sehr liebte, weil ich es mit ihr zusammen liebte, ist heute nur noch eine Quelle des Kammers.
- 71–75 Meine Augen sehnen sich nach den Blütenblättern der Lotosblumen, Lakṣmaṇa, denn sie erinnern mich an Sītās Auglider. Die lieblichen Brisen, die sich aus den Wäldern ergießen und sich mit dem Duft des Lotosstaubs vermischen, rau-

10 Die Erwähnung der Krähe: Anhang 1.

11 Pampā und seine Geschichte: Anhang 1.

12 Padmapatra-viśālākṣī

13 Kalyāṇatara-vādinī

ben mir den Verstand, denn sie erinnern mich an Sītās Atem. Dort, Lakṣmaṇa, am südlichen Hang des Berges steht ein turmgleicher Karnikāra-Baum. Und sieh, wie dieser König der Berge, üppig mit Mineralien versorgt, mit der Hilfe des Windes Staubwolken verschiedenster Farben in alle Richtungen entlässt. Die Berggipfel scheinen in Flammen zu stehen, Saumitri, denn die herrlichen Kimśukabäume haben ihr Blätterkleid unter ihren farbenfrohen Blüten versteckt.

76–83

Mālatī-, Mallikā-, Padma- und Karavīrabäume wachsen an den Ufern des Pampāsees und werden von ihm genährt. Doch nicht nur sie stehen in voller Blüte, sondern auch Ketaka- und Sinduvārabäume; edel duftende Kletterpflanzen wie *vāsantī* und *mādhavi* sowie Jasminbüsche; voll erblühte Bilva-, Madhūka-, Vañjula-, Campaka-, Tilaka- und Nāgabäume. Auf den Gipfeln verströmen Padmaka- und blaue Aśokabäume ihren Charme, sowie auch Lodhrabäume, deren Braun der Mähne eines Löwen gleicht. Sieh die schönen Añkola-, Kuraṇṭa-, Pūrṇaka-, Pāribhadra-, Mango-, Pātāla-, Kovidāra-, Mucukunda-, Arjuna-, Ketaka-, Uddālaka-, Śirīṣa-, Śimśapā-, Dhava-, Śālmali-, Kimśuka-, roten Kurabaka-, Tiniśa-, Naktamāla-, Sandelholz-, Syandana-, Hintāla-, Tilaka- und Nāgabäume; sieh nur all die farbenprächtigen Bäume und die Kletterpflanzen, die reich an Knospen und Blüten sind.

84–89

Als ob leidenschaftliche Frauen sich in einen Liebhaber vernarrt hätten, so umschlingen starke Kletterpflanzen die Bäume, deren Geäst sich durch den heftigen Wind nach unten neigt. Dieser Wind scheint sich nicht mit einem einzigen Duft zufriedengeben zu wollen, und so wandert er von Fels zu Fels, von Hain zu Hain, von Baum zu Baum. Einige der Bäume verströmen ein honiggleiches Aroma und andere zeigen sich in dunkler Farbe, da sie von oben bis unten mit Knospen bedeckt sind. ‚O wie süß sind diese! O wie lecker sind jene! O wie schön erblüht sind diese hier!‘ So schwärmen die schwarzen Bienen, während sie für nichts als die nektargleichen Blumen ein Auge haben. Kaum dass sie sich von einer Blüte gelöst haben, steuern sie schon honiggierig die nächste an. Soweit das Auge reicht, ist der Boden mit Blumen übersät. Fast sieht es aus, als hätte es sich jemand auf einem Bett mit bunten Decken gemütlich gemacht.

90–97

Überall an den Hängen dieses Berges haben sich Teppiche aus roten und gelben Blüten geformt, Saumitri. Siehst du, wie die Bäume mit ihrer Blütenpracht protzen, wie sie nun, da die kalten Tage gezählt sind, wetteifern? Durch das Summen der Bienen scheint es, als ob die Bäume miteinander sprächen, und durch das Hin- und Herschwingen ihrer Äste wirken sie, als wollten sie sich gegenseitig einladen. Höre Lakṣmaṇa, wenn ich diese Ente¹⁴ sehe, wie sie mit ihrem Gespielen liebes-trunken in das klare Wasser taucht, wallt auch in mir neue Begierde auf.¹⁵ Zweifellos kann dieser einzigartige Ort das Herz eines jeden stehlen. Gleich der Gaṅgā¹⁶ wird dieser See auf der ganzen Welt gepriesen. Lakṣmaṇa, bester der Raghus,

14 *Kāraṇḍava*

15 *Rāmas* Begierde: Anhang 1.

16 Wörtlich: ... gleich der Mandākinī.

wenn meine fromme Frau doch nur an meiner Seite weilen würde, wenn wir unsere Tage doch nur hier zusammen verbringen könnten! Wahrlich, nichts auf dieser Welt würde ich dann noch begehren – nicht einmal den Thron Indras oder Ayodhyās. Nein, ich kann mir nichts Schöneres vorstellen, als mit ihr über diese Wiesen zu schlendern. Nichts könnte mir dann noch Kummer bereiten, nichts, was ich dann noch begehren würde. Aber ich bin noch immer von meiner geliebten Sītā getrennt, und dafür können mich auch die blütenbedeckten Bäume und blumenübersäten Auen nicht entschädigen.

98–101 Und sieh, Saumitri, wie die Wasser dieses mit blauen Lotosblumen prangenden Sees von *cakravākas*, *kāraṇḍavas*, *plavas*, *krauñcas* und großen Hirschen aufgesucht werden. All diese Tiere entfachen abermals die Flammen meiner Liebe zu Sītā, die in der Blüte ihrer Jugend steht, deren Augen Lotosblüten gleichen¹⁷ und deren Antlitz an den vollen Mond erinnert¹⁸. Und schau, dort, an den leuchtenden Hängen des Berges, tummeln sich die Hirsche mit ihren Kühen – und ich, ich bin noch immer von meiner rehbraunäugigen¹⁹, geliebten Frau getrennt!

102–108 Wenn ich Sītā doch nur auf diesen wunderschönen Plateaus inmitten all der fröhlich tanzenden Vögel erblicken würde – dann gäbe es Hoffnung auf Frieden für mich. Fürwahr, erst wenn ich mit meiner Vaidehī, deren Glieder vollkommen sind²⁰, wieder vereint bin, werde ich weiterleben können. Kein Zweifel, Lakṣmaṇa, nur jene, die besonders gesegnet sind, dürfen die Pracht des Pampāsees genießen – seine kühlen, von aller Pein befreienden Brisen, geschwängert mit dem Wohlgeruch von Lotos- und Saugandhikablumen²¹. Wie soll die Tochter Janakas²² diese Trennung überstehen? Wie kann sie, deren Augen den Blättern der Lotosblume gleichen²³ und die noch so jung ist, sich am Leben halten? Was soll ich dem tapferen und stets aufrechten Mahārāja Janaka sagen, wenn er mich nach Sītās Wohlergehen fragt? Sītā zögerte nicht, ihrem Dharma zu folgen und mich in den Wald zu begleiten. Unglücklicherweise verbannte mich mein Vater aus dem Königreich, doch sie wich auch dann nicht von meiner Seite. Sag mir, Lakṣmaṇa, wozu soll ich noch weiter leben? Ich habe Sītā verloren, meine Frau, die mich auch dann nicht im Stich ließ, als ich mein Königreich aufgeben musste und Trauer mich umschlang.

109–113 Wenn ich ihr makellooses, zart duftendes, strahlendes Gesicht vor mir sehe, ihr Lächeln und ihre bezaubernden Lotosaugen, gerät mein Verstand außer Kontrolle.

17 Padma-nibhekṣaṇa

18 Candramukhī

19 Mṛgaśābākṣī

20 Sumadhyama; wörtlich: von schmaler Taille.

21 Die Saugandhikablume übersetzt Rao (1.104) mit roter Lotosblume und die Gita Press mit weißer Wasserlilie.

22 Janakātmaja

23 Padmapalāśākṣī

O Lakṣmaṇa, wann werde ich diesen Klang wieder vernehmen dürfen? Wann werde ich Vaidehī wieder lauschen dürfen, ihren warmen, wohlmeinenden Worten, voll einzigartiger Weisheit, gespickt mit Scherzen und Späßen und veredelt von ihrem unwiderstehlichen Lächeln. Und selbst als sie sich den Widrigkeiten des Waldlebens ausgesetzt sah, hat sich diese junge und sittsame²⁴ Dame niemals beschwert. Sie schien glücklicher als je zuvor. Jeden Tag hat sie mich aufs Neue mit ihren freundlichen Worten beruhigt. Was nur, Prinz Lakṣmaṇa, soll ich Kausalyā sagen, wenn ich nach Ayodhyā zurückkehre? Was soll ich ihr sagen, wenn sie mich fragt, wo Sītā ist und wie es ihr geht? Ich kann nicht mehr, Lakṣmaṇa. Es ist vorbei. Ich kann nicht mehr weiterleben! Geh du allein zurück und triff den edlen Bharata, der uns Brüdern stets wohlgesinnt ist.“

114–124 Auf diese Weise beklagte der rechtschaffene Rāma sein Schicksal. Lakṣmaṇa entgegnete ihm mit angemessenen und weisen Worten: „Es besteht kein Grund zur Sorge, bester der Menschen, es wird sich alles zum Guten wenden. Menschen wie du, Menschen, die sich keinerlei Vergehen schuldig gemacht haben, müssen nicht auf solche Weise klagen.²⁵ Dein Charakter ist makellos und deine Intelligenz überragend. Menschen wie du können unter allen Umständen einer völligen Verwirrung des Geistes widerstehen, selbst dann, wenn sie um ihre Liebsten trauern.²⁶ Lass dich nicht von deinem Trennungsschmerz beherrschen. Selbst ein nasses Stück Watte kann Feuer fangen, wenn es ausreichend mit Öl getränkt wurde. Sei versichert, selbst wenn sich Rāvaṇa in den höllischen Regionen Pātālas verstecken würde, ja selbst wenn er sich in noch niedrigere Welten zurückgezogen hätte, wird er [seine Missetat] nicht überleben, Rāghava. Lass uns zuerst herausfinden, wo sich dieser Rākṣasa verbirgt, und dann wird er sich entweder ergeben oder seinem Ende entgegensetzen müssen. Es spielt keine Rolle, wohin er geflohen ist. Wenn er Maithilī nicht freilässt, werde ich ihn töten, sogar wenn er sich im Leib seiner Mutter Diti verstecken würde. Beruhige dich, mein verehrenswerter Bruder, vertraue mir. Kehre zurück zu Zuversicht und Gelassenheit. Kein Vorhaben kann von Erfolg gekrönt sein, wenn man sich entmutigen lässt und noch nicht einmal versucht, sein Ziel zu erreichen, Edler. Stärke folgt Entschlossenheit. Keine Macht ist größer als Entschlossenheit. Wer entschlossen ist, kann alles erreichen. Wer entschlossen ist, weicht niemals zurück. Solange wir entschlossen sind, teurer Bruder, kann es keinen Zweifel daran geben, dass wir Jānakī befreien werden.²⁷ Wirf den

24 Sadhvi

25 Weise klagen nicht: Anhang 1.

26 Rao (1.116) weist hier darauf hin, dass die gängige Übersetzung „gib deine Zuneigung/deine Anhaftung auf“, obwohl weit verbreitet, nichtsdestoweniger unscharf sei und sogar in die Irre führen könnte. Lakṣmaṇa rät Rāma nicht dazu, seine Liebe zu Sītā aufzugeben, sondern vielmehr seine Trauer, die auf der Trennung von Sītā beruht. Weil ich glaube, dass man in „Zuneigung“ (*fondness*), dem Wort, das die Ausgabe der Gita Press verwendet, ebenfalls das entdecken kann, was Rao übersetzt, folge ich an dieser Stelle Raos Übersetzung, da sie eindeutiger auf das hinweist, was gemeint ist.

27 Entschlossenheit als Grundlage allen Handelns: Anhang 1.

Mantel deines Liebeskummers ab, lass dich nicht von deiner Trauer übermannen, erinnere dich – du bist gelehrt und weise, du bist selbstbeherrscht und hast dich niemals von Selbstmitleid treiben lassen!“ Lakṣmaṇas Worte verfehlten ihre Wirkung nicht und Rāma fasste neuen Mut. Er fühlte sich wieder stärker und konnte die Wolken seines Kummers vertreiben.²⁸

125–128 Der unvergleichlich tapfere Rāma²⁹ sah den glückverheißenden Pampäsee und die üppigen Wälder mit neuen Augen. Die Schönheit Pampās, die Höhlen, Bäche und Wasserfälle ließen ihn seine Trauer von sich werfen. Nachdem er sich mit Lakṣmaṇa beraten hatte, entschloss er sich, aufzubrechen. Während Rāma voranschritt, folgte ihm Lakṣmaṇa, sein mächtiger und mutiger Beschützer, dessen Gang einem Elefanten gleicht und der in seiner Hingabe zu Rāma unerschütterlich ist. So begaben sich die beiden Brüder zum Berg Ṛśyamūka, dem Versteck Sugrīvas, dem Anführer der Vānaras. Doch als Sugrīva die beiden stattlichen Krieger sah, erstarnte er vor Schreck.

129–130 Panik ergriff Sugrīva, den Baumbewohner mit dem majestätischen Gang eines Elefanten, als er der beiden Prinzen gewahr wurde. Als die Vānaras den heldenhaften Rāma und seinen Bruder erblickten, flohen sie sofort zum Āśrama des Weisen Mataṅga, einem heiligen Ort, der nicht nur behaglich, sondern bisher auch immer eine sichere Zuflucht war.^{30 31}

*So endet das erste Kapitel im Kiṣkindhā-kāṇḍa des ruhmreichen Rāmāyaṇa Vālmikis.
Dieses Epos ist das Werk eines Heiligen und die Grundlage aller Dichtkunst.*

28 Rāmas Gefühle: Anhang 1.

29 Acintyaparākrama

30 Warum der Āśrama Mataṅgas solch ein sicherer Ort für die Vānaras war, wird im elften Kapitel dieses Bandes genauer erklärt.

31 Fehlende Verse 3, 7, 15–18, 20, 25–26, 28–35a, 39b–40a, 43, 45, 48–52, 54, 58–61, 64, 66–70, 84–89, 92–97, 102–124 und 129–130 bei Goldman/Lefebvre: Anhang 3. Mehr zu der Kombination „Goldman/Lefebvre“ und den in diesem Band aufgezählten fehlenden Versen in Anhang 3.

Anhang 5

Rāmāyaṇa-Kaleidoskop: Betrachtungen aus aller Welt

5.1 Das Adhyātma Rāmāyaṇa

1. Einleitende Worte

Das Folgende ist eine Übersicht über die als Adhyātma Rāmāyaṇa (AR) bekannte Fassung der Geschichte Śrī Rāmacandras. Dieses „spirituelle Rāmāyaṇa“¹ unterscheidet sich in wichtigen Punkten vom VR. Einige dieser Unterschiede werde ich in diesem Kapitel behandeln.

Das AR wurde (genau wie das VR) in Sanskrit verfasst² und beinhaltet in seiner sechsteiligen Form rund 3.600 Verse und in seiner siebenteiligen (also inklusive Uttara-kāṇḍa) rund 4.200 Verse.³ Im berühmten Rāmacaritamānasa (Rcm) von Tulsīdās (1511–1637) finden sich deutliche Parallelen zum AR, sodass davon ausgegangen werden kann, dass das AR neben dem VR eine der wesentlichen Grundlagen für Tulsīdās' Inspiration war. Auch das in der Region Kerala sehr bekannte Rāmāyaṇa in Malayalam⁴ von Ramanujan Thunjath Ezhuthacchan orientiert sich stark am AR.

2. Die Stellung des Adhyātma Rāmāyaṇas innerhalb der Gesamtheit der vedischen Literatur

Das AR ist Teil des Brahmāṇḍa Purāṇas (BndaP), eines der 18 Mahāpurāṇas.⁵ Gemäß der Sichtweise der traditionellen Vaiṣṇavas gehen alle Purāṇas auf Vyāsadeva zurück, der diese (wie auch den Großteil der anderen vedischen Schriften) vor rund 5.000 Jahren niederschrieb. Forscher der Neuzeit glauben, dass die verschiedenen Purāṇas wesentlich jüngeren Datums sind, wobei die Datierungen je nach Purāṇa variieren und auch für jedes einzelne Purāṇa nicht einheitlich sind. Im Falle des BndaP meinen einige Gelehrte, dass es im 14. oder 15. Jhd. entstanden und der Autor unbekannt sei. Bisweilen wird auch ein Weiser namens Rāmānanda Swami als Verfasser genannt.

Themen wie die des Alters der Purāṇas und anderer vedischer Schriften und die mit den vedischen Schriften zusammenhängende Autorenschaft Vyāsadevas sind zwar in Bezug auf das Verständnis dieser Texte sehr wichtig, andererseits aber derart komplex, dass sie an dieser Stelle nicht ausführlich behandelt werden können.

3. Die Grundstimmung des Adhyātma Rāmāyaṇas

Im Gegensatz zum bisweilen sehr poetischen, überwiegend aber doch eher nüchtern anmutenden und bezüglich seiner Sanskritkomposition wegweisenden VR, ist das AR voller glühender Verehrung und Hingabe (*bhakti*) zu Rāma.

Schon im ersten Kapitel des Bāla-kāṇḍas, das eine Art Zusammenfassung des AR darstellt, werden folgende Verse Sītās zitiert, die sie an Hanumān richtet:

„Wisse, dass Rāma das höchste Brahman ist, er ist die Verkörperung von ewigem, all-durchdringendem Sein [*sat*], ewigem, vollkommenem Wissen [*cit*] und ewiger, unbegrenzter Freude [*ānanda*]. Er ist der Eine ohne einen Zweiten. Er besteht aus reiner Existenz, jenseits jeder Verunreinigung, und kann daher von den materiellen Sinnen nicht wahrgenommen werden. Rāma ist unbändige Freude, frei aller Bedingtheit; er ist Frieden und die unwandelbare Essenz allen Seins, die niemals von der Wolke der Unwissenheit belangt werden kann; er ist die alles erhaltende Kraft, die uns alle Dinge wahrnehmen lässt.

Wisse, dass ich die ursprüngliche *prakṛti* bin, die materielle und nachrangige Ursache der Schöpfung, Erhaltung und Vernichtung des Universums. Nur Rāmas Kraft verdanke ich es, dass ich das Universum beherrschen kann. Doch was ich aufgrund der Präsenz seiner Ermächtigung erschaffe, übertragen die Unwissenden auf ihn. [...] All diese Ereignisse⁶ werden Rāma zugeschrieben, obwohl sie alle durch mich verursacht wurden. Ich bin *prakṛti* und Rāma ist *purusa*; er ist die Seele aller Seelen und für alle Zeiten unwandelbar. Rāma geht nicht und er sitzt nicht, er klagt nicht, er begehrt nicht, er gibt nichts auf und er handelt nicht. Er ist die vollkommen reine Freude, und deshalb gibt es in ihm keine Wandlung, kein Erstreben. Da er die Ursache der illusionierenden, alles der Änderung unterwerfenden Energie ist, ist er folglich die Grundlage aller durch diese *māyā* entstehenden Wandlungen. Für jene, die nicht zwischen der Ursache und den durch die Ursache entstehenden Wandlungen unterscheiden können, scheint auch Rāma Wandlungen unterworfen zu sein. Doch ist Rāmas Natur unwandelbar, und nur die Erscheinungen, die durch die Umwandlung der materiellen Energie entstehen, unterliegen dem Prozess des Entstehens und Vergehens.“⁷

Das AR ist, und darin gleicht es dem Rcm, ein wahres Hohelied auf Śrī Rāma und den persönlichen Aspekt der Absoluten Wahrheit. Da es aus der Sicht eines Rāmabhaktas verfasst wurde, hat sich die akademische Welt in ihrer Analyse weit weniger mit diesem Werk befasst als mit dem VR.

Während Vālmiki nur vereinzelt darauf hinweist, dass Rāma ein *avatāra* Viṣṇus ist⁸, findet sich im AR fast in jedem Kapitel der Hinweis auf Rāmas göttlichen Status. Viele Begegnungen Rāmas mit Heiligen und Sehern enden mit ausführlichen Hymnen an Rāma, die angefüllt sind mit glühender Verehrung und Liebe.⁹ Neben den Elementen der *bhakti* und Abhandlungen über richtiges Verhalten in Bezug auf Hingabe, der Aneignung von Wissen, Rechtschaffenheit und Loslösung finden sich im AR auch Verse, die der Philosophie des *advaita* zugerechnet werden können.

In den eher traditionell orientierten Gruppen der Rāmabhaktas betrachtet man das AR als eine *mantra-śāstra* – ein heiliges Buch, in dem jeder einzelne Vers ein Mantra ist. Jedes einzelne Wort ist eine heilige Klangschwingung, die mit großem Respekt und angemessener Hingabe rezitiert werden sollte. Das AR gleicht somit in seinem Gehalt an *bhakti* und in seinem Bezug auf den Bhagavān-Aspekt der Absoluten Wahrheit dem Śrīmad-Bhāgavatam¹⁰, ja man mag es sogar das Śrīmad-Bhāgavatam der Rāma-Verehrung nennen.¹¹

Gleichwohl orientieren sich die orthodoxen Vaiṣṇava-sampradāyas Südiens wie auch die Gauḍīya-Vaiṣṇavas für ihr Verständnis Śrī Rāmacandras eher am VR als am AR.

Rāma wird im AR an unzähligen Stellen als das höchste Brahman beschrieben und seine *līlās*

als nicht zufällig und für jeden glückverheißend.¹² Da *Rāma* die höchste Person, die letztendliche Wahrheit ist, tötet er im Grunde nicht, da er mit seinem Töten großzügigerweise Befreiung gewährt.

Das AR lässt keinen Zweifel daran, dass *Rāma* zu aller Zeit und unter allen Umständen eine Form *Viṣṇus* ist, während *Vālmiki* eher das Bild eines Menschen zeichnet, der zwar *Viṣṇu* ist, aber um den Menschen ein Vorbild zu geben, sich auch den Wirrungen der materiellen Welt aussetzt, der von Schicksalsschlägen heimgesucht wird und der zuweilen sogar an ihnen zu zerbrechen scheint.¹³ Diese Art des Zweifels in *Rāmas* Geist, die sich an einigen Stellen des VR findet und die andere (*Lakṣmaṇa*, *Vibhīṣaṇa*, *Garuḍa*, *Hanumān*, *Brahmā*) zwingt, *Rāma* helfend zur Seite zu springen, findet sich im AR nicht.¹⁴

Dass sich viele zeitlich nach *Vālmiki* entstandene Fassungen des *Rāmāyaṇas* eher am AR als am VR orientieren, liegt zu einem großen Teil daran, dass die Verfasser all dieser später entstandenen „Meta-*Rāmāyaṇas*“¹⁵ meist aus der Sicht eines *Rāmabhaktas* schrieben und besonders den Aspekt der Göttlichkeit *Rāmas* (als eine *viṣṇu-tattva*-Form) betonen wollten.

4. Die Rahmenhandlung

Das AR beginnt mit einer Frage *Pārvatis* an ihren ewigen Gemahl *Śiva*. Sie möchte wissen, wie es geschehen konnte, dass *Rāma* scheinbar in Unwissenheit geriet und seine eigene Identität als das höchste Brahman vergaß. *Śiva* entgegnet *Pārvatī*, dass *Rāma* die Ursache aller Ursachen ist und niemals von Unwissenheit bedeckt werden kann.¹⁶ *Śiva* beginnt dann mit der Erzählung über *Rāma*, wie er sie von anderen, darunter *Rāma* selbst, gehört hatte.

5. Die Unterschiede zwischen dem VR und dem AR

Im Folgenden will ich eine (beileibe nicht vollständige) Übersicht über die Unterschiede der beiden Fassungen geben. Da das AR weniger als ein Fünftel des VR umfasst, beschränke ich mich hauptsächlich auf jene Passagen, die sich auch oder zusätzlich im AR finden.

Thema	Vālmiki Rāmāyaṇa	Adhyātma Rāmāyaṇa
Versanzahl	Rund 24.000	Rund 3.600/4.200
Grundsätzliches Bild von <i>Rāma</i>	Perfekter König und Mensch, der im Grunde ein <i>avatāra</i> <i>Viṣṇus</i> ist, sich dessen aber nicht immer bewusst ist	<i>Avatāra</i> <i>Viṣṇus</i> , dem es beliebt, als König auf der Erde zu erscheinen und der sich immer seiner transzendenten Stellung bewusst ist
Grundsätzliches Bild von <i>Rāvaṇa</i>	Mächtiger und lustvoller Schurke	Geweihter <i>Viṣṇus</i> , der die Rolle eines Feindes spielt
Bāla-kāṇḍa		
<i>Rāmas</i> Erscheinen	Als ein scheinbar gewöhnlicher Mensch	Als vierhändiger <i>Viṣṇu</i> , der sich nur auf Bitten <i>Kausalyās</i> in ein vermeintlich gewöhnliches Baby verwandelt

Kindheit der vier Brüder	Keine Verse	Beschreibungen über deren Aufwachsen und Austausch mit den Eltern
Viśvāmitra in Ayodhyā	Vasiṣṭha betont gegenüber Daśaratha die Stärken Viśvāmitras	Vasiṣṭha offenbart Daśaratha, dass Ṛāma Viṣṇu ist und Viśvāmitra gekommen sei, um Ṛāma zu Sītā zu führen
Paraśurāma	Nur wenige Verse der Verehrung Ṛāmas	Lange Hymne der Verherrlichung Ṛāmas

Ayodhyā-kāṇḍa		
Beginn	Daśaratha plant die Krönung Ṛāmas	Nārada besucht Ṛāma, um ihn daran zu erinnern, dass er Rāvaṇa bald töten müsse
Die Verbannung	Resultat von Mantharās und Kaikeyīs Intrige	Sarasvatī wird von den Devas geschickt, um Mantharā und Kaikeyī zu verwirren
Lakṣmaṇas Zorn	Ṛāma besänftigt Lakṣmaṇa in wenigen Versen	Ṛāma besänftigt Lakṣmaṇa durch eine lange philosophische Abhandlung ¹⁷
Ṛāmas Auszug aus der Stadt	Die Einwohner leiden	Vāmadeva klärt die Einwohner darüber auf, dass Ṛāma Viṣṇu ist und sie sich folglich keine Sorgen machen müssen
Lakṣmaṇas Treffen mit Guha	Kein philosophischer Austausch	Lakṣmaṇa spricht über Philosophie
Ṛāmas Klagen über seine Verbannung	Wenige Verse	Keine Erwähnung
Ṛāmas Treffen mit Vālmiki	Wenige Verse	Vālmiki spricht über seine Vergangenheit und widmet Ṛāma eine lange Hymne
Bharatas Rückkehr aus Citrakūṭa nach Ayodhyā ist möglich...	...durch Ṛāmas Überredungskünste	...durch Vasiṣṭha, der Bharata offenbart, dass Ṛāma Viṣṇu ist
Kaikeyīs Verhalten in Citrakūṭa	Wenige Verse der Reue	Sie erkennt Ṛāma als Viṣṇu und bittet um spirituelle Unterweisung

Aranya-kāṇḍa		
Virādha	Tod durch Verbrennen	Tod durch Waffen; Virādha widmet Ṛāma eine inbrünstige Hymne

Rāmas Besuch verschiedener Āśramas	Er wird von den Weisen mit großem Respekt begrüßt	Die Weisen begrüßen ihn als Viṣṇu und bringen ihm ihre Gebete dar
Rāvaṇa entführt Sītā aus Begierde	... weiß um Rāmas Stellung und entführt Sītā, um von Rāma getötet zu werden und Befreiung zu erlangen
Sītās Entführung	Rāma ist überrascht	Rāma warnt Sītā vor Rāvaṇa und vertraut sie Agni an; eine illusorische Sītā wird geschaffen
Jaṭāyu stirbt und geht in die himmlischen Welten ein	... stirbt und nimmt eine göttliche Form an, in der er Rāma Gebete darbringt

Kiṣkindhā-kāṇḍa		
Verhalten gegenüber Tārā (Vālis Frau) nach Vālis Tod	Wenige Verse Rāmas zu Tārā, die größtenteils von Hanumān getröstet wird	Rāma tröstet und unterweist Tārā ausführlich
Nach Sugrīvas Krönung folgen lange Beschreibungen der Schönheit der Natur und des Klagens Rāmas	... lange philosophische Unterweisungen Rāmas an Lakṣmaṇa

Sundara-kāṇḍa		
Rāvaṇas Verhalten gegenüber Sītā in Laṅkā	Erst umsäuselnd, dann ungehobelt	Rāvaṇa beklagt, dass Rāma noch nicht gekommen sei, um ihn zu töten; er beleidigt Sītā nur zum Schein
Hanumāns Zusammentreffen mit Rāvaṇa	Wie zwischen Feinden	Hanumān gibt Rāvaṇa philosophische Unterweisungen

Yuddha-kāṇḍa		
Als Rāma an der Südküste ankommt beklagt er den Verlust Sītās	... wird seine göttliche Stellung gepriesen und er weihet einen <i>śivaliṅga</i> ein
Rāma zwingt Varuṇa, zu erscheinen nachdem er für drei Tage gefastet und zu Varuṇa gebetet hat	... und nimmt von Varuṇa hingebungsvolle Gebete entgegen
Rāvaṇas Spion Śuka gibt einen genauen Bericht über Rāmas gewaltige Armee ab	... redet Rāvaṇa ins Gewissen und berichtet ihm über seine eigene Vergangenheit
Indrajits Waffe, die Rāma und Lakṣmaṇa bindet ist eine Schlangenvaffe; sie macht Garuḍas Erscheinen notwendig, der beide Brüder befreit	... ist eine <i>brahmāstra</i> ; Rāma kann sich befreien, doch für Lakṣmaṇas Genesung muss Hanumān das Heilkraut <i>sañjīvanī</i> holen

Lakṣmaṇa tötet Indrajit aufgrund seiner Kampfkraft	... weil er 12 Jahre lang nicht gegessen und geschlafen hat
Indrajit tötet eine illusorische Form Sitās	Wird erwähnt	Wird nicht erwähnt
Tāra unterweist Rāvaṇa darin dass er den Kampf gegen Rāma vermeiden sollte	... dass Rāma ein <i>avatāra</i> Viṣṇus ist
Rāma tötet Rāvaṇa mit Hilfe eines Ratschlags Agastyas und der <i>brahmāstra</i>	... erst nachdem Vibhīṣaṇa verrät, dass Rāvaṇa <i>amṛta</i> (Nektar) im Bauch versteckt
Nach Rāvaṇas Tod ist Laṅkā besiegt	... geht dieser mit gleißender Ausstrahlung in Rāma ein
Sitās Feuerprobe ist notwendig, um ihre Treue zu beweisen, nachdem Rāma unerfreuliche Worte zu ihr spricht	... ist notwendig, damit <i>māyā-sitā</i> im Feuer wieder durch die echte Sitā ausgetauscht werden kann

6. Weitere Besonderheiten des Adhyātma Rāmāyaṇas

Wie schon ausgeführt, liegt der wesentlichste Unterschied des AR gegenüber dem VR in seiner eindeutigen Beschreibung Rāmas als die Verkörperung des höchsten Brahman, was natürlich auch mit sich bringt, dass Sitā als die ewige Gefährtin Viṣṇus dargestellt wird. Des Weiteren beinhaltet das AR nicht nur viele von tiefer *bhakti* getragene Gebete an Rāma, sondern auch wesentlich ausführlichere Unterweisungen Rāmas über philosophische Themen¹⁸ als im VR. Darüber hinaus gibt es im AR wesentlich mehr Personen, von denen ausdrücklich erklärt wird, dass sie Rāma als einen *avatāra* Viṣṇus erkennen.¹⁹

Der eindeutige Bezug auf Rāmas transzendente Natur führt aber auch zu einem anderen wichtigen Element des AR – der Auflösung einiger Widersprüche und Fragen, die im VR aufgeworfen werden. Dadurch beispielsweise, dass im AR die Devas die Göttin der Gelehrsamkeit, Sarasvatī, beauftragen, Mantharā und Kaikeyī zu helfen, die richtigen Worte zu finden, erklärt sich die abrupte Wandlung Kaikeyīs. Bis zur Palastintrige war die jüngste der drei Hauptfrauen²⁰ zwar als leidenschaftlich, stolz, kämpferisch und nicht bei allen (Kausalyā) als durchweg beliebt beschrieben worden, aber niemand zweifelte an ihrer Treue zu Daśaratha und ihrer Liebe zu Rāma. Im AR sind Kaikeyī und Mantharā lediglich Spielbälle des Schicksals, die Erfüllungsgehilfinnen der Devas, die einen größeren Plan verfolgen.

Auch die Bestürzung vieler Vaiṣṇavas über die Tatsache, dass Rāvaṇa die liebliche Sitā, die niemand geringere als Mahā-Lakṣmī ist, berührte, findet im AR keine Nahrung, denn dort wird beschrieben, dass Rāvaṇa nicht nur eine „falsche“ Sitā (*māyā-sitā*) entführte, sondern diese nicht einmal berührte, da er sie auch noch mitsamt dem Boden unter ihr ausgrub, bevor er sie verschleppte.²¹

Doch noch wichtiger als obige Beispiele sind die Passagen in Bezug auf Rāma. Es gibt unter den Vaiṣṇavas und Gelehrten im Wesentlichen sechs Hauptthemen der Kritik oder zumindest Diskussionen über Rāmas Verhalten:

- 1) Das Töten Tāṭakās (Bāla-kāṇḍa)
- 2) Die Verstümmelung Śūrpaṇakhās (Araṇya-kāṇḍa)

- 3) Die Art, wie Rāma Vāli tötete (Kiṣkindhā-kāṇḍa)
- 4) Die harschen Worte an Sītā, nachdem er Rāvaṇa bezwungen hatte (Yuddha-kāṇḍa)
- 5) Die Verbannung der schwangeren Sītā aus Ayodhyā (Uttara-kāṇḍa)
- 6) Das Töten des Śūdras Śambūka (Uttara-kāṇḍa).

Das AR löst die Fragen in Bezug auf Rāmas Verhalten im Grunde dadurch auf, dass es zum einen ausdrückliche und gute Gründe nennt, die Rāmas Verhalten erklären und entschuldigen, und zum anderen weist es immer wieder darauf hin, dass Rāma die Ursache aller Ursachen und somit völlig unabhängig in seinem Verhalten ist. Mit einem einzigen Atemzug kann er ganze Galaxien entstehen und verschwinden lassen – alles ist sein göttliches *Spiel*, sein Abenteuer (*līlā*).²² Die oben genannten sechs Themen werden dort also u. a. mit folgenden Erklärungen bedacht:

Zu 1.: Rāma tötet Tāṭakā zwar, doch viel wichtiger ist, dass er sie mit seinem tödlichen Pfeil aus ihrem Dasein befreit und damit in die höheren Welten entsendet, woraufhin „die außergewöhnlich bezaubernde Yakṣī sich vor Rāma verbeugt, ihn umkreist und in ihr himmlisches Reich zurückkehrt“.

Zu 2.: Zum einen wird Śūrpaṇakhā im AR wesentlich blutrünstiger beschrieben als von Vālmiki²³ (AR 3.5.7): „Unser König Rāvaṇa hat mir diesen Wald anvertraut. Hier wird jeder Heilige und Asket von mir genüsslich verspeist.“ Zum anderen wird Rāvaṇa als jemand beschrieben, der Rāma als Hari, den Höchsten Herrn, erkennt und folglich beschließt (AR 3.5.61): „Ich werde seine Gnade erringen, indem ich ihn zum Kampf herausfordere, denn die Gunst [Viṣṇus] ist nicht leicht zu erlangen. Es bedarf schon mehr als gewöhnlicher *bhakti*.“

Zu 3.: Vālis Tod wird als Befreiung beschrieben, über die Vāli überaus dankbar ist, da er Rāma als Mahā-Viṣṇu erkennt. Er fühlt sich vom Glück begünstigt, Rāma vor sich sehen zu dürfen, denn dies sei „selbst den größten Yogīs selten vergönnt“.²⁴

Zu 4.: Die harschen Worte gegenüber Sītā in Laṅkā werden lediglich als „Worte, die seiner nicht angemessen waren“²⁵ umschrieben. Außerdem besteigt *māyā-sītā* den Scheiterhaufen, also die falsche Sītā, die im Feuer durch Agni gegen die echte Sītā ausgetauscht wird.

Zu 5 und 6.: s. unter Punkt 8.

Auf diese Weise versucht das AR, soweit es geht, jegliche „Unebenheiten“ in Rāmas Verhalten oder Charakter zu erklären. Kontroverse Themen werden möglichst vermieden und der Schwerpunkt stattdessen darauf gerichtet, die transzendente Natur des ewigen Paares Lakṣmī-Nārāyaṇa, das sich nun als Sītā-Rāma verkörpert hat, zu beschreiben und zu verherrlichen.

Das VR hingegen erwähnt lediglich die Begebenheiten, gibt jedoch selten direkte Erläuterungen für Rāmas Verhalten. Vālmiki vertraut darauf, dass das Bild, das er von Rāma von Anfang an zeichnet, dem geneigten Leser Erklärung genug ist: Koste es, was es wolle, koste es das eigene Leben, das eigene Ansehen, die unverbrüchliche Freundschaft zum Bruder, sogar das vertraute Zusammensein mit der über alles geliebten Frau – unter *allen* Umständen ist es die erste Pflicht eines Königs, seinem Volk zu dienen und das Dharma zu beschützen. Für ein Staatsoberhaupt kann es keine höhere Pflicht und Richtschnur für sein Handeln geben, als ein Vorbild im Befolgen des Dharmas zu sein.

7. Zusammenfassung

Das AR erhebt jede einzelne Handlung, jeden Gedanken und jedes Gefühl *Rāmas* auf eine transzendente Ebene. Nichts ist gewöhnlich, nichts ohne Bedeutung, nichts irdisch. Und sollte es dennoch einmal irdisch, im Sinne von vertraut, von menschenähnlich erscheinen, dann ist es von *Rāma* selbst so gewollt. Dann soll es entweder seinem transzendentalen *līlā* dienen oder seiner Mission der Befreiung des Universums vom Tyrannen Rāvaṇa.

Auf diese Weise bietet das Verhalten *Rāmas* dem nach Wahrheit Suchenden eine Möglichkeit, seine eigene Situation besser zu verstehen. Es wird dem nach Wissen Strebenden helfen, sein eigenes Leben vom Standpunkt seiner Seele aus zu sehen, und nicht vom Standpunkt seines materiellen Körpers aus, der mit einem bestimmten Geschlecht, in einer bestimmten Lebensform, in einem bestimmten Land usw. geboren wurde. Alles in Bezug auf den materiellen Körper ist zeitweilig und damit nicht ewig und somit nicht real. Jegliche Veränderungen der Welt stellen lediglich eine Neuordnung der Moleküle dar, während die eigentliche, weil ewige Freude auf einer anderen Ebene stattfindet – auf der transzendentalen Ebene.

Einen tieferen Einblick in den philosophischen Gehalt des AR gewährt der folgende Anhang 5.2.

Abschließend sei noch einmal aus S. Balakrishnans Einleitung zu seiner verkürzten Fassung des AR zitiert²⁶:

„*Adhyātma*“ bedeutet, dass sich das höchste Selbst in einer individuellen Seele [auf der Erde] verkörpert. Das AR beschreibt also, wie das höchste Wesen (*parabrahman*) die Rolle eines Menschen annimmt. Die Handlung des Rāmāyaṇas, sowie auch die Handlungen des Śrīmad-Bhāgavatams und der Bhagavad-gītā, werden auf eine solche Art und Weise erzählt, dass es dem Wahrheitssuchenden als Hilfestellung auf seinem Weg des Wissens (*jñāna-mārga*) oder der Hingabe (*bhakti-mārga*) dient. Aber es betont immer wieder, dass die Gnade Gottes, die durch *bhakti* erlangt werden kann, auch auf dem Weg des *jñāna-mārgas* unverzichtbar ist. [...]

Für jene, die den Pfad des *jñāna-mārgas* wählen, gibt es eine ganze Reihe von Textstellen, die den Zusammenhang zwischen der einen höchsten und den vielen untergeordneten Seelen erklären, sowohl die Beziehung zueinander wie auch das jeweilige Verhältnis zur materiellen Welt. [...]

Die individuelle Seele, das Selbst, ist von gleicher Natur wie die höchste Seele, kann aber von *māyā* [der illusionierenden Energie des Höchsten] mit Hilfe von *sattva*, *rajas* und *tamas* bedeckt werden. In der Folge identifiziert sich die Seele mit ihrem Körper und vergisst ihre göttliche Natur. Wenn diese Unwissenheit beseitigt ist, wird die Seele ihre Einheit mit der höchsten Seele erkennen und fortan in einem Zustand ewiger Freude schweben – das bedeutet *jñāna*: spirituelle Erleuchtung über die wahre Natur des Selbst. Dieses Wissen kann nicht allein durch intellektuelle Übungen, durch Studium der Schriften oder durch Opferriten erlangt werden. Der einzig sichere Weg um dieses Wissen zu erhalten, ist Hingabe zu Gott (*bhakti*). [...]

Für jene, die den Pfad der Hingabe gewählt haben, bietet das AR eine Vielzahl von Möglichkeiten, wie *Rāma*, die allmächtige Persönlichkeit Gottes, der voller liebenswerter und anziehender Eigenschaften ist, verehrt werden kann. Es beinhaltet eine Reihe von Hymnen, die *Rāma* in seiner Form als Mahā-Viṣṇu dargebracht werden, nicht nur von denen, die Teil der Geschichte sind, wie beispielsweise Ahalyā und Śabarī, sondern auch von Weisen wie Bharadvāja und Agastya und himmlischen We-

sen wie Indra und Nārada. Selbst von Śiva finden sich Gebete an Rāma. All diese Gebete betonen nicht nur die Wichtigkeit und Wirkungskraft der Form Rāmas, sondern auch die Wirkung seines Namens. Beides [Form und Name] führt zu spirituellem Fortschritt und letztlich zu Erlösung.

8. Das Adhyātma Rāmāyaṇa in sechs bzw. sieben Bänden

Ich habe bereits an mehreren Stellen darauf hingewiesen, dass viele der vedischen Schriften in Bezug auf ihre Entstehungszeit, Vollständigkeit und Einheitlichkeit umstritten sind bzw. dass Essenz und Bedeutung des jeweiligen Textes nicht ohne ein gehöriges Maß an Hintergrundwissen eingeordnet werden können. (Abgesehen vom intellektuellen Verständnis spielt aber auch die tägliche Praxis auf einem der angebotenen Yogapfade eine maßgebliche Rolle, um die Befähigung zu erlangen, tief in die Geheimnisse des vedischen Wissens einzudringen.) Dies ist nicht erstaunlich, da diese Werke Hunderte bzw. Tausende von Jahren alt sind und die meisten darüber hinaus vor ihrer schriftlichen Niederlegung bereits mündlich überliefert worden waren.

Das AR wird im Allgemeinen als Teil des Bndap angesehen. Doch nicht nur darüber herrscht keine Einigkeit, es finden sich auch unterschiedliche Fassungen des AR. Diese sind sich zwar sehr ähnlich, unterscheiden sich aber in einem bedeutenden Punkt voneinander: Die Mehrheit der Fassungen besteht nicht aus sechs, sondern sieben Bänden. Ich möchte daher im Folgenden das AR auf der Grundlage von sieben Bänden darstellen.

Meine obigen Ausführungen basieren auf der ausgezeichneten Übersetzung von Swami Tapasyānanda, der jedoch den siebten Band, den Uttara-kāṇḍa, für irrelevant hält (S. VIII) und leider auch keinerlei Gründe für seine Annahme angibt. Trotz der sowohl sprachlich wie auch inhaltlich hohen Qualität, die seine Übersetzung auszeichnet, kann ich ihm an dieser Stelle nicht beipflichten. So wie der Uttara-kāṇḍa des VR ein fester Bestandteil dieses Werkes ist und in seiner Gesamtschau nicht von den ersten sechs Bänden getrennt werden darf, so verhält es sich auch mit dem abschließenden (*uttara*) Teil des AR.

Außerdem enthält der siebte Band zwei Abschnitte, die seit Jahrhunderten Autoren inspiriert haben, Werke zu verfassen, die ausschließlich auf diese Abschnitte Bezug nehmen: das *Rāmahr̥daya* („Das Herz Rāmas“), welches das erste Kapitel des siebten Bandes umfasst, und die noch bekanntere *Rāma-gīta* („Der Gesang Rāmas“), die im fünften Kapitel des siebten Bandes eine kurze (aus knapp 70 Versen bestehende), aber bedeutende philosophische Abhandlung Rāmas wiedergibt. In Bezug auf ihren Stil und ihre Schlussfolgerung ist die Rāma-gīta eindeutig mit der Bg vergleichbar.

Der Uttara-kāṇḍa des AR enthält rund 600 Verse, alle sieben *kāṇḍas* zusammen also rund 4.200 Verse. Die Ausführungen zu Band 7 basieren auf dem AR von Chandan Lal Dody.

Für alle, die vom Rāmāyaṇa auf die eine oder andere Weise fasziniert sind, empfehle ich, auch das AR zu studieren. Die dort geschilderten außergewöhnlichen Ereignisse, die ausführlichen und tiefen philosophischen Abhandlungen sowie die einzigartigen, hingebungsvollen Gebete an Rāma sind ein wahrer Ozean an erlesenen literarischen und philosophischen Juwelen, von denen ich hier und in Anhang 5.2 nur einige Tropfen beleuchtet habe.

5) Die Verbannung der schwangeren Sītā aus Ayodhyā
Das AR (7.4.30–44) beschreibt dieses Ereignis wie folgt:

Rāma, der königliche Einsiedler, die ewige Verkörperung von Reinheit, wich von seiner Entscheidung zur Einhe niemals ab. Um seinem Volk als leuchtendes Bei-

spiel voranzugehen, folgte er den Anweisungen der Schriften für Gṛhasthas auf das Genaueste. Die edle Sītā las ihm seine Wünsche stets von den Augen ab. Durch ihre Liebe, Hilfsbereitschaft, Demut, Bescheidenheit, Sanftmut, Entsagung und anderen vortrefflichen Eigenschaften hatte sie das Herz ihres Gatten gewonnen.

Eines Tages lag Rāma, der beste der Raghus, in einem der Ruhegemächer seines Palastes, das durch den saphirähnlichen Glanz seines Körpers hell erstrahlte. In seinem Gesicht spiegelten sich gleichzeitig Besorgtheit und Freude und seine gelben Gewänder erinnerten an gleißende Blitze. Mit vielen Juwelen geschmückt, massierte Sītā, die Lotosäugige, mit ihren Lotoshänden sanft seine Füße und wandte sich an ihn: „Gott aller Götter, höchster Herr und Beschützer der gesamten Schöpfung, du bist der Älteste, der Ewige, die Grundlage allen Lebens und die Verkörperung allen Bewusstseins und aller Freude! Du bist die letztliche Ursache alles Existierenden, und deshalb hast du weder einen Anfang noch ein Ende. Nichts in aller Welt könnte deine Pracht übertreffen.

Die Devas haben mich aufgesucht, mich angemessen verehrt und in aller Demut daran erinnert, dass sich die Zeit deiner Rückkehr nach Vaikuṅṭha nähert. Sie gaben zu bedenken: ‚Der lotosäugige Herr hat sein ewiges Reich, Vaikuṅṭha, verlassen und mit dir zusammen, seiner Energie, der Mutter des Universums, seine Spiele auf der Erde genossen. Niemals könnt ihr getrennt voneinander existieren, daher wird er dir zweifellos folgen, wenn du dich zurück nach Vaikuṅṭha begibst. Dies wäre für uns ein großer Segen.‘ Ich habe dir also ihre Wünsche weitergegeben. Ich möchte dir keine Weisungen erteilen, aber überlege, wie du nun handeln möchtest.“

Nachdem Rāma eine Weile geschwiegen hatte, entgegnete er: „Vortreffliche Dame, ich habe schon darüber nachgedacht und möchte dir nun mitteilen, wie ich vorgehen möchte. Man wird dich falsch beschuldigen, und dies werde ich zum Vorwand nehmen, wie ein gewöhnlicher Mensch zu handeln, der sich vor einem Skandal fürchtet. Ich werde dich verstoßen und in den Wald verbannen, obwohl du bereits schwanger bist. Im Wald, in der Einsiedelei Vālmīkis, wirst du zwei Söhne zur Welt bringen. Doch schon bald wirst du nach Ayodhyā zurückkehren und deine Unschuld beweisen, indem du in die Erde eingehst, die sich unvermittelt vor dir öffnen wird. Ich werde dir dann nach Vaikuṅṭha folgen. So sollten wir vorgehen [und unser *lilā* auf der Erde beenden].

Das AR sieht Sītās Verbannung also nicht als das Resultat einer Güterabwägung Rāmas zwischen seiner Liebe zu Sītā einerseits und der Pflichterfüllung gegenüber seinem Volk andererseits, sondern als vorbereitende Handlung, um das gemeinsame *lilā* auf der Erde zu beenden. Damit werden die Qualen der Trennung sowohl von Rāma als auch von Sītā so weit relativiert, dass man Rāma keinen Vorwurf mehr machen kann.

6) Das Töten des Śūdras Śambūka

Śambūka war ein Śūdra, der sich unberechtigterweise diversen Bußübungen unterzog. Als eines Tages ein Brāhmaṇa mit dem eigenen toten Sohn vor Rāma erscheint und den König für das frühzeitige Ableben seines Sohnes verantwortlich macht, sucht Rāma den Rat der Weisen. Als Nārada erklärt, dass die Ursache für den Tod des Sohnes darin liegt, dass sich momentan ein Śūdra Entsagungen auferlegt, die ihm nicht gestattet sind, begibt sich Rāma mit Hilfe des *puṣpaka-vimānas*

(des Blumenflugzeuges) auf die Suche nach dem Übeltäter. Als er den Śūdra findet, tötet er ihn, woraufhin die Devas und *ṛṣis* ihn beglückwünschen und er von Agastya Muni ein himmlisches Schmuckstück erhält. Der Sohn des Brāhmaṇas erlangt durch Rāmas Handeln sein Leben zurück. (Uttara-kāṇḍa des VR, Kapitel 73–76)

Diese wichtige Begebenheit, die sowohl viele Geweihte Rāmas wie auch Gelehrte beschäftigt und oft Verwirrung stiftet, findet im Uttara-kāṇḍa des AR keinerlei Erwähnung.