

VÄLMĪKĪ  
RĀMĀYANA

BAND 3: ARANYA-KĀNDA  
ins Deutsche übertragen von Dirk E. Büchner



GOVINDA-VERLAG



VĀLMĪKI

# RĀMĀYAṆA

*Das Epos des alten Indien*

BAND 3: ARAṆYA-KĀṆḌA

Einleitung und Übertragung ins Deutsche  
von Dirk E. Büchner

GOVINDA-VERLAG

Kontaktadressen:

Schweiz:

Govinda-Verlag, Postfach, 8053 Zürich

Deutschland:

Govinda-Verlag, Postfach, 79798 Jestetten

Internet:

govinda.ch

valmiki-ramayana.de

dirk.buechner@yahoo.de

Erstausgabe – August 2014

© 2014 Dirk E. Büchner / Govinda-Verlag GmbH

Alle Rechte vorbehalten.

Die Produktion dieses Buches wurde unterstützt von: [vegetalis-catering.de](http://vegetalis-catering.de)

Lektorat und Layout: Mantrarūpa Ćucuz, Gopal Dasa (Franz Giner)

Umschlaggestaltung: Mantrarūpa Ćucuz, Ronald Zürrer

Einbandgemälde: siehe Bildteil, Tafel 13

Farbtafeln im Bildteil und Illustrationen: Daniel Joshi (Divya Deśa Dāsa), Khetra Maharana, Holger Mick

© Dirk E. Büchner

Tafel 1: © The Bhaktivedanta Book Trust ([www.krishna.com](http://www.krishna.com)). Used with permission.

Gesamtherstellung: FINIDR

Printed in Czech Republic

ISBN 978-3-905831-37-5

# Inhaltsverzeichnis

Anrufung	5
Danksagungen	11
<b>Teil I</b>	
Allgemeine Einleitung zum Rāmāyaṇa	15
<b>Teil II</b>	
Einführung in den Aranya-kāṇḍa	33
Kapitelübersicht	39
Abschnitt 1	43
Abschnitt 2	57
Abschnitt 3	97
Abschnitt 4	149
Abschnitt 5	211
Abschnitt 6	243
Erläuterungen zu den Farbtafeln	267
<b>Teil III</b>	
Anhang 1 Erläuterungen zu den Fußnoten	271
Anhang 2 Essay: Was ist ein <i>avatāra</i> ?	375
Anhang 3 Betrachtungen zu Robert P. Goldmans Rāmāyaṇa-Ausgabe	403
Anhang 4 Das Rāmāyaṇa in anderen vedischen Schriften	409
Anhang 5 Rāmāyaṇa-Kaleidoskop: Betrachtungen aus aller Welt	423
5.1 Die verschiedenen Varianten von Sītās Entführung	423
5.2 Jonah Blank: Arrow of the blue-skinned God – Meditationen über das Rāmāyaṇa	434
5.3 Das Ānanda Rāmāyaṇa	457
5.4 Ein Streitgespräch: Rāma oder Kṛṣṇa – wer ist größer?	462

5.5	Tripurari Swami und Nārāyaṇa Mahārāja: Die Unterschiede zwischen <i>kṛṣṇalīlā</i> und <i>rāmalīlā</i>	470
5.6	Sriman Sribhashyam Appalacharyulu Garu: <i>Rāma</i> – eher Mensch als Gott?	474
5.7	Srinivasa Sastri – Meditationen über Lakṣmaṇa	482
5.8	Jonah Blank: Lakṣmaṇa, der tragische Held des Aranya-kāṇḍas	493
5.9	K. R. Srinivasa Iyengar: Das Sitāyaṇa	498
	Abkürzungsverzeichnis	516
	Anleitung zur Aussprache des Sanskrits	518
	Glossar & Index der Fußnoten	519
	Literaturverzeichnis	545
	Schlussworte des Übersetzers	552
	Der Übersetzer	553



# Allgemeine Einleitung zum Rāmāyaṇa

## 1. Einleitende Worte

Der Tradition der ersten beiden Bände folgend, will ich auch in der Allgemeinen Einleitung zu diesem dritten Band des siebenteiligen Werkes dem eigentlichen Text des Araṇya-kāṇḍas einige begleitende Gedanken voranstellen. Dies soll es dem Leser ermöglichen, einen tieferen Einblick in die Welt der Rāmāyaṇa-Tradition zu erhalten und ihm damit den Zugang zu diesem umfangreichen Werk zu erleichtern.

Da ich davon ausgehe, dass der Leser sich bereits mit den ersten beiden Bänden dieses alten Sanskritepos beschäftigt hat, werde ich mich so weit wie möglich bemühen, Wiederholungen zu vermeiden und mich auf neue Aspekte zu beschränken.

Ich folge auch in dieser Einleitung weitestgehend der Struktur der Allgemeinen Einleitung der vorherigen Bände, wobei ich die in den ersten beiden Bänden offerierte Zusammenfassung aller sieben Bände des Rāmāyaṇas nicht noch einmal wiederholt habe.



Der Autor dieses Rāmāyaṇas ist Vālmīki Muni, ein ehemaliger Straßenräuber, der sich zum Heiligen wandelte. Er ist als *ādi-kavi*, der urchterste Poet, bekannt und sein mehr als 20.000 Verse umfassendes Gedicht ist die Grundlage aller anderen Fassungen dieser großartigen Erzählung. Swami Tapasyānanda schreibt in seiner Einleitung zum Adhyātma Rāmāyaṇa:

Rāma und Sitā sind so tief im Gemüt der Inder verwurzelt, dass ihre Geschichte in vielen verschiedenen Rāmāyaṇas erzählt wird: im Vālmīki Rāmāyaṇa, Adhyātma Rāmāyaṇa, Vasiṣṭha Rāmāyaṇa, Ānanda Rāmāyaṇa und Agastya Rāmāyaṇa in Sanskrit, in Kambans Rāmāyaṇa in Tamil, in Tulsidās Rāmāyaṇa in Hindi, in Kṛttivāsas Rāmāyaṇa in Bengali oder in Ezutachans Rāmāyaṇa in Malayalam. Die Basis all dieser Fassungen bildet Vālmīkis berühmtes Rāmāyaṇa, das die jeweiligen Autoren entsprechend ihrer Verwirklichungen über und ihrer Hingabe zu Rāma angepasst haben. Doch jede einzelne dieser Ausgaben des Rāmāyaṇas zollt direkt oder indirekt Vālmīkis großartiger Komposition ihren Respekt.<sup>1</sup>

Ramesh Menon beschreibt die Bedeutung des Rāmāyaṇas in den einleitenden Worten zu seiner herausragenden Zusammenfassung des Rāmāyaṇas wie folgt:<sup>2</sup>

Das Rāmāyaṇa ist zweifellos eines der ältesten Epen der Menschheit. Moderne Forscher glauben, dass es rund 300 Jahre v. Chr. entstanden sei. Gläubige Hindus gehen davon aus, dass es Millionen von Jahren zurückliegt, als Rāma lebte. Diese Zeit ist bekannt als Tretā-yuga, und es war auch zu dieser Zeit, dass Vālmiki das Rāmāyaṇa zum ersten Mal erzählte. Das Rāmāyaṇa ist bekannt als *ādi-kāvya*, als das erste literarische Werk in der Menschheitsgeschichte. Brahmā, der berühmte Schöpfergott selbst war es, der Vālmiki ermächtigte, diesen Klassiker in 24.000 Versen zu verfassen.

Seit jeher haben die Weisen in Indien darauf hingewiesen, dass letztlich das Ziel des Rāmāyaṇas darin besteht, die spirituelle Seite des Lesers anzusprechen. Es soll ihm auf seinem Weg zur Transzendenz helfen und ihn zu *mokṣa* führen, zu Gott. Diese Heiligen aus alten Zeiten wussten, dass Sünden fortgewaschen und Körper und Geist gereinigt werden können, einfach indem man das Rāmāyaṇa hört. Das Rāmāyaṇa kann alle Wünsche erfüllen – sofern es mit ganzem Herzen gelesen oder gehört wird. Abgesehen davon ist das Werk in jeder Hinsicht ein literarisches Kunstwerk – voller Zauber, Geheimnisse und Wissen. Es gibt kaum eine Handvoll Bücher, egal aus welcher Zeit oder welchem Teil der Welt, die es mit dem Rāmāyaṇa aufnehmen können.

Bevor es aufgeschrieben wurde, hat man das Rāmāyaṇa mündlich weitergegeben. Der Guru lehrte es seinen Schüler, und dieser wiederum seinen Schüler. Verständlicherweise hat sich das Werk im Laufe der Zeit verändert. Heute nicht mehr bekannte *ṛsis* und *paurāṇikas*<sup>3</sup> haben es verziert, erweitert und bereichert. Und auch die vielen Großmütter, die am Abend ihren Enkeln Geschichten aus dem Rāmāyaṇa erzählen, haben dazu beigetragen, dass wir das Rāmāyaṇa heute in unzähligen Sprachen, regionalen Fassungen, Volksliedern und Sagen kennen.<sup>4</sup>

Die Geschichte Gottes, der die Form eines Menschen annimmt und am Hofe König Daśarathas erscheint, ist das wichtigste (vielleicht auch das früheste) „Exportgut“ Indiens, das seinen Weg zuerst östlich in andere Länder des asiatischen Kontinents nahm, bis es auch westwärts, in den europäischen Raum gelangte. S. Balakrishnan bemerkt dazu Folgendes:

Es ist allgemein bekannt, dass das Rāmāyaṇa einen unübersehbaren Einfluss auf die Kultur Indiens hatte. Die Menschen in Indien sind Generation für Generation den Lehren und Idealen des Rāmāyaṇas gefolgt. Für sie ist dieses Epos ein unverzichtbarer Stützpfiler ihrer Kultur und Zivilisation. Das Ansehen Indiens gründet im Wesentlichen zum einen auf ihren alten Schriften, den Vedas, den Upaniṣaden, Itihāsas und Purāṇas, und zum anderen auf der Art und Weise, wie Heilige und Weise ihr Leben führten.<sup>5</sup> Beides findet im Rāmāyaṇa auf anschauliche Weise seinen Niederschlag.

Der Einfluss solcher Epen wie des Rāmāyaṇas zeigt sich auch im Alltag, im Leben und in der Lebenseinstellung ganz gewöhnlicher Menschen. Es hat

darüber hinaus auch auf die Kultur in ganz Südostasien eingewirkt, wo sich die Erzählung in vielen Fassungen, die sich unter dem Einfluss der regionalen Kulturen mehr oder weniger vom Vālmīki Rāmāyaṇa unterscheiden, wiederfindet. Beispielsweise wurde in Laos im 19. Jahrhundert ein Tempel für Rāma errichtet, und in Thailand finden sich Tempel mit Fresken und Steinstatuen, die Episoden aus dem Rāmāyaṇa wiedergeben.<sup>6</sup> Selbst heute noch erklärt das Königshaus Thailands voller Stolz, dass es einer Dynastie angehört, die auf Rāma gründet.<sup>7</sup>

Es ist in der Tat schwer, die immense Bedeutung des Rāmāyaṇas für die kulturelle und spirituelle Entwicklung des indischen Subkontinents angemessen zu würdigen. Zu vielfältig und zu hintergründig sind die zahlreichen Aspekte dieses Sanskritepos. Dazu noch einmal der bekannte indische Autor S. Balakrishnan:

Das Rāmāyaṇa, „der Weg, den uns Rāma weist“, ist eine Itihāsa (eine außergewöhnliche historische Erzählung), die seit Jahrhunderten das Herz und Gemüt von Millionen Menschen berührt. Noch heute wird ihm von den Hindus für seine religiöse und moralische Anziehungskraft höchster Respekt entgegengebracht und unzählige Generationen wurden vom Rāmāyaṇa in ihren Wertevorstellungen beeinflusst. Noch immer geht von diesem Werk eine ungebrochene Faszination aus, und obwohl wahrscheinlich kaum ein Hindu dieses Epos seit seiner Kindheit nicht schon unzählige Male gehört hat, ist es stets eine Quelle der Freude für alle, die es lesen, sich darüber unterhalten oder einem Vortrag, einer Theateraufführung oder ähnlichem beiwohnen.

Die wahrlich einzigartige Bewunderung und der Respekt vor dem Rāmāyaṇa hat zahlreiche Gründe. Viele verehren das Rāmāyaṇa als ein unverzichtbares Handbuch für Ethik und soziale Ordnung (*dharmaśāstra*), andere schätzen es für seinen philosophischen Inhalt (*mokṣaśāstra*), für seinen spirituellen Gehalt, der die Seele zu Befreiung und Hingabe (*bhakti*) bis hin zu völliger Zufluchtnahme bei Gott (*śaraṇāgati*) führen kann. Wieder andere sind von seiner Eigenschaft als *mahākāvya* begeistert, ein poetisches Kunst- und Meisterwerk, das die feinsten Bereiche menschlichen Denkens anspricht. Für einen gläubigen Hindu ist das Rāmāyaṇa all dies. Aber es ist noch viel mehr – berührt es doch sein Herz im tiefsten Innersten.<sup>8</sup>

Um auf diesen wichtigsten, den spirituellen Aspekt des VR noch deutlicher hinzuweisen, fügt S. Balakrishnan etwas später hinzu:

Auch wenn das Rāmāyaṇa für den Alltag der Inder einen immensen Einfluss hat, auch wenn es für die Kultur [Indiens] im Allgemeinen eine entscheidende Rolle spielt, so liegt doch der Hauptgrund für die Bedeutung unter den Hindus darin, dass es immer als eine heilige Schrift angesehen wurde. Daher ist es seit Generationen üblich, dieses Epos mit Respekt und Hingabe zu lesen. Man

betrachtet das bloße Lesen bereits als eine Verehrung, eine *pūjā*. Das Lesen führt nicht nur zu einer inneren Freude und Ausgeglichenheit, es stellt in sich selbst eine Form der Zwiesprache mit Gott dar, eine Form, seine Bitten und Gebete dem Höchsten darzubringen. Das Buch wird in vielen Haushalten als eine Verkörperung des Gottes *Rāma* verehrt.

Unter den Gläubigen ist es weithin verbreitet, das Buch, oder einige Passagen hieraus, zu lesen, damit bestimmte Vorhaben zum Erfolg geführt werden können: Heirat, Kinder bekommen, von Krankheiten geheilt werden sowie auch für spirituellen Fortschritt. Selbst in den entlegensten Dörfern versammeln sich die Menschen, um voller Hingabe dem *Rāmāyaṇa* zu lauschen. Wenn sie dann von dem Vortrag oder der Theateraufführung zurückkehren, fühlen sie sich glücklich und gestärkt. Da die überwältigende Mehrheit [der Hindus] *Rāma* als eine Verkörperung Gottes in Menschengestalt ansieht, der sowohl für zeitweiligen [irdischen] wie auch spirituellen Nutzen geehrt wird, ist es nicht verwunderlich, dass es im ganzen Land unzählige *Rāmatempel* gibt.

Allein schon der Name *Rāma* ist in sich heilig. Er wird als *tāraka-mantra* bezeichnet, als ein Mantra, mit dem man den Ozean des *samsāras* überwinden kann. Im Epilog des *Viṣṇusahasranāmas*<sup>9</sup> offenbart *Parameśvara* [*Śiva*] seiner Frau *Pārvatī*, dass der Name „*Rāma*“ so gut ist wie alle tausend Namen *Viṣṇus* zusammen, die man in dieser Hymne findet. Und wurde nicht *Vālmiki* hauptsächlich dadurch ein *brahmarṣi*, dass er nach der Einweihung durch einige Heilige den Namen *Rāmas* unablässig wiederholte<sup>10?11</sup>

Abschließend sei zum Thema der allgemeinen Bedeutung des *Rāmāyaṇas* hier aus *Jonah Blanks* Buch *Arrow of the Blue-skinned God* zitiert. In seinem Prolog berichtet er über einen Heiligen, der noch heute in *Ayodhyā* lebt (siehe Farbtafel 6) und von dem sich Pilger erhoffen, dass etwas von der Weisheit *Rāmacandras*, die der Heilige in sich trägt, ihr Leben erleichtern möge.

Als *Guru Baba Raghunandan Das* das letzte Mal die Welt sah, die vor seiner Tür lag, war *George VI.* noch der Herrscher über Indien, *Mahātmā Gandhi* hatte sich gerade von der Politik ab- und dem Weben zugewendet, Japan regierte über weite Teile Ostchinas und deutsche Panzer bereiteten sich darauf vor, Polen zu überrollen. *Guru Baba Raghunandan Das* kümmerte das nicht. Er war neun Jahre alt.

Für das letzte halbe Jahrhundert hat *Guruji* seinen Fuß nicht mehr vor sein Zuhause gesetzt, das als die „Höhle *Hanumāns*“ bekannt ist. Von Besuchern hört er hin und wieder ein paar Neuigkeiten, vermischt mit dem neusten Dorfklatsch. Er hört so einiges, angefangen beim Zerfall der Sowjetunion bis hin zur lasziven Tochter des Postboten, doch das alles interessiert ihn nicht im Geringsten. Für den Eremiten ist das alles unwichtig. Es ist einfach nur Gerede von geschäftigen Menschen, die sich blindwütig im Kreise drehen. Sie gelangen damit niemals irgendwo hin, lacht er, also rennen sie noch schneller.

Der Guru trägt ein schmutziges weißes Gewand und einen schmutzigen weißen Bart. Er bemüht sich nicht, die Fliegen wegzuscheuchen, die über sein Gesicht krabbeln, in seine Nasenlöcher hinein und wieder heraus, über seine Lippen und seine Augenlider. Warum sollte er auch? Wenn er sie wegscheucht, würden neue nur einen Moment oder zwei später kommen; und sind Fliegen nicht auch Lebewesen? Vor dem Höhleneingang sitzt eine Horde vor Kälte zitternder Affen. Ein junger Gefolgsmann schlägt mit einem Stock nach ihnen, wenn sie versuchen, die verrottenden Früchte zu stehlen, die als Opfergaben auf dem behelfsmäßigen Altar zurückgelassen wurden.

Ich knie nieder, um die Sandalen des alten Mannes zu berühren, und erhalte von ihm Segnungen, die er in Form von Joghurt in meine Hände gießt. Als ich aufstehe, hat er sich bereits schlüpfend in den dunkleren Teil des Raumes begeben, um ein einfaches Mahl aus gedämpftem Gemüse vorzubereiten. Guruji kocht persönlich das Essen, das er an jeden seiner Gäste verteilt. Jeden Tag folgt er genau dem gleichen Ablauf: zehn Stunden für seine persönlichen Verehrungszeremonien [Gottes], sieben Stunden für die Öffentlichkeit, vier Stunden Meditation, eine Stunde für Essen und Baden und zwei Stunden schlafen. Als ich das durchrechne, muss ich feststellen, dass er in seinen sechzig Jahren weniger geschlafen hat als ich in meinen fünfundzwanzig.

Worüber er wohl nachdenken mag in diesen Stunden des Yogas, vor der Morgendämmerung, wenn der Rest Ayodhyās noch tief schläft? Über Rāma, sagt der alte Mann, und kichert, als ob jede andere Antwort natürlich völlig absurd gewesen wäre.

Aus dem ganzen Bundesstaat Uttar Pradesh kommen Pilger, um seinen Rat zu suchen. Guru Baba Raghunandan Das gibt ihnen eine Richtung im Leben – er, dessen Wissen aus Büchern kommt, die vor zwei Jahrtausenden geschrieben wurden. Um die Mittagszeit haben sich zwei Dutzend Frauen und Männer in seinem feuchtkalten, kleinen Raum versammelt. Sie küssen ergeben die Füße des Gurus und legen ihre Opfergaben vor einem großen Bild von Sītā und Rāma nieder. Das Bild ist das einzig schmückende Ornament, das man hier finden kann.

Die Luft in der Höhle ist dick und angefüllt vom fettigen Geruch von einem Dutzend Öllampen, deren flackerndes Licht auf den Guru fällt, während er spricht. Mit einer geduldigen, väterlichen Stimme ermahnt er seine Schüler, fleißig in ihrer Arbeit zu sein, anderen gegenüber Güte zu zeigen und gewissenhaft die Gottheiten zu verehren. Macht dies einfach, sagt er, und alles andere wird sich schon fügen.

Vor der Höhle spreche ich mit einem Jugendlichen, der während der Predigt herumzappelte. Er befindet sich in der Ausbildung zum Automechaniker und ist aus dem wuseligen Allahabad gekommen, um ein paar Verwandte zu besuchen. Eine fromme Tante hat ihn mit zum Guru geschleppt, damit er ge-

segnet werde, sagt er, und seine Knie sind vom langen Sitzen noch immer ganz steif. Er nimmt sich nicht viel Zeit für Theologie und dergleichen – seine Welt sind Autovergaser, Kinos und ihn anhimmelnde Mädchen aus der Zigarettenwerbung. Als ich ihn frage, wer ein Vorbild für sein Leben ist, kommt die Antwort fast wie aus der Pistole geschossen und mit einem Schmunzeln – *Rāma*.<sup>12</sup>

### **1.1 Vālmīkis Rāmāyaṇa – seine Bedeutung im Kontext der vedischen Schriften**

Den unter diesem Punkt gemachten Ausführungen in den ersten beiden Bänden möchte ich hier lediglich ein weiteres Zitat von S. Balakrishnan anfügen:

Es mag überraschen, dass selbst heute noch, zu einer Zeit, in der der Materialismus regiert, viele davon überzeugt sind, dass schon das bloße Lesen des Rāmāyaṇas höchsten Nutzen bringt und stets zur eigenen Erbauung beiträgt. Das Rāmāyaṇa hat eine Reihe von Kommentatoren zu tiefen Verwirklichungen geführt, die jede einzelne ihren eigenen Charme mit sich trägt. Dieses Werk ist wie ein fein geschliffener Diamant, der unzählige Facetten und Farben offenbart, je nachdem, von welchem Standpunkt aus man ihn betrachtet.

Zum Beispiel haben manche Gelehrte die Trennung und das spätere Wiedersehen von *Rāma* und *Sītā* wie folgt interpretiert. *Rāma* verkörpert die höchste Person und *Sītā* das individuelle Lebewesen, den *jīvātmā*. Beide können nur in ihrem Zusammensein völlige Glückseligkeit genießen, so wie es *Rāma* und *Sītā* in Ayodhyā erfuhren. Wenn *Sītā* durch das Spiel *māyās* (das goldene Reh) von *Rāma* getrennt wird, fällt sie in die Hände dunkler Kräfte. Jeder sehnt sich nach dem anderen und verzehrt sich fast aus Sorge um das baldige Wiedertreffen. Für diese Wiedervereinigung bedarf es eines würdigen Gurus (*Hanumān*), der die beiden wieder zusammenführen kann. Diese und andere faszinierende Erläuterungen der verschiedenen Aspekte des Rāmāyaṇas sind ein weiterer Grund dafür, warum dieses Werk nichts von seiner einzigartigen Stellung unter den Schriften Indiens eingebüßt hat.<sup>13</sup>

## **2. Geschichte und Entwicklung des Rāmāyaṇas**

### **2.1 Die verschiedenen Versionen des Rāmāyaṇas**

Die unzähligen Fassungen des Rāmāyaṇas in und außerhalb Indiens lassen nicht nur den Laien bisweilen verwirrt zurück. Der Wald des Rāmāyaṇas ist in seinem ganzen Ausmaß nicht zu erfassen, da man immer nur einen Teil wahrnehmen kann. Es tummeln sich schlicht und ergreifend zu viele Lebewesen in diesem dichten Forst: Es gibt zarte, noch ganz junge Gräser, stachelige Büsche, Bäume mit verschiedenartigen Blüten und

Früchten, krumme, beschattete Bäume und riesige, uralte, alles überragende Bäume, die niemand übersehen kann, der diesen Wald betritt. In der Mitte dieses Dschungels steht der ursprüngliche Banyanbaum des Rāmāyaṇas – Vālmikis Werk, von Brahmā gesät und von Vālmīki gehegt und gepflegt und zu einem solch monumentalen Epos entwickelt, dass seine Bedeutung die Menschen für alle Zeiten begleiten wird.

Dies verspricht zumindest Brahmā, der vierköpfige Schöpfer, der unser Universum von seiner Erschaffung bis hin zu seiner Vernichtung begleitet, gleich zu Anfang des Werkes dem späteren Autor Vālmīki (Verse → Bāla 2.36–37):

*kuru rāma kathāṁ punyāṁ śloka baddhāṁ manoramāṁ  
yāvat sthāsyanti girayaḥ saritaś ca mahītale  
tāvad rāmāyaṇa-kathā lokeṣu pracariṣyati  
yāvad rāmasya ca kathā tvat kṛtā pracariṣyati*

Nichts wird dir verborgen bleiben. Jedes einzelne Wort, das du durch dein Werk der Welt verkünden wirst, wird der Wahrheit entsprechen. Verfasse diese heilige Geschichte Rāmas, die Balsam für jede Seele ist, im gleichen Versmaß. Solange Berge auf dieser Erde stehen und solange Flüsse fließen, wird das Rāmāyaṇa in allen drei Welten berühmt sein.

## 2.2 Die Verbreitung des Rāmāyaṇas in Indien und dem Rest der Welt Die vierzehn Gruppen der Rāmāyaṇa-Tradition

Die im Folgenden beschriebenen vierzehn Gruppen stellen eine Übersicht dar, die es dem Leser ermöglichen soll, einen ersten Eindruck über die literarische und künstlerische Vielfalt der RT zu gewinnen. Alle diese Gruppen haben miteinander mal mehr und mal weniger starke Beziehungen. Die meisten der existierenden Rāmāyaṇas könnten in mindestens zwei dieser Kategorien aufgeführt werden. Nichtsdestoweniger kann man aus Gründen der Vereinfachung diese vierzehn Gruppen unterscheiden und die meisten der Rāmāyaṇas schwerpunktmäßig einer dieser Gruppen zuordnen.

Die Interaktionen der verschiedenen Rāmāyaṇa-Gruppen sind vielfältig. Offensichtlich bestehen beispielsweise zwischen dem VR<sup>14</sup> und den Fassungen in den anderen vedischen Schriften (A und C) genauso Zusammenhänge wie zwischen dem VR und seinen lokalen Nach- und Neuerzählungen (A und D-I). Manche der lokalen Nach-erzählungen (F) ähneln wiederum (zumindest in einigen Teilen) eher einem Rāmāyaṇa aus den Purāṇas (C) als dem VR (A).

In der Allgemeinen Einleitung zum Ayodhyā-kāṇḍa bin ich näher auf die Gruppen A und B eingegangen. Ich habe mich dort also zuerst den ältesten Vertretern der RT gewidmet. In dieser Einleitung will ich mich mit den jüngsten literarischen Werken in Bezug auf das Rāmāyaṇa beschäftigen (Gruppe K). Zur Vertiefung seien die anderen Gruppen noch einmal zusammenfassend dargestellt.

### **A) Das Vālmiki Rāmāyaṇa**

Die wichtigste Gruppe der RT betrifft natürlich den Text, wie er von Vālmiki verfasst wurde. Zweifellos ist das VR die Grundlage aller anderen Fassungen.<sup>15</sup>

Folgt man Goldman, und ich sehe keinen Grund, dies in diesem Punkt nicht zu tun, so lassen sich drei wesentliche Versionen des Werkes identifizieren: die Ausgaben des Südens (S), des Nordwestens (NW) und des Nordostens (NE) (siehe Punkt 2.1 der allgemeinen Einleitung des Bāla-kāṇḍas).

Nun gibt es natürlich zu jeder dieser drei Gruppen ausführliche Kommentare verschiedener Vaiṣṇava- und Nicht-Vaiṣṇava-Gelehrter sowie zahlreiche weitere Bücher, die diese Fassungen miteinander vergleichen (Goldmans Ausgabe sowie auch meine eigene Fassung gehören ebenfalls in diese Kategorie).

Darüber hinaus gibt es neben einer gewaltigen Anzahl von Zusammenfassungen auch eine stattliche Reihe von Büchern, in denen einzelne Aspekte der „uersten Dichtung“, des *ādi-kāvya*s, behandelt werden. So werden dort z. B. einzelne Charaktere beleuchtet, allen voran Rāma, Sītā, Lakṣmaṇa und Hanumān, aber auch natürlich Rāvaṇa, Vibhīṣaṇa, Daśaratha und Kaikeyī. Man untersucht das VR im Lichte von Wirtschaftspolitik, Psychologie, Management, Pädagogik, Kulturgeschichte, Sprachwissenschaft usw. Aber auch Themen wie die Rolle der Frauen im VR oder das Verhältnis der *varṇas* und *āśramas* zueinander beschäftigen die Autoren.

Auch sollten wir nicht die Bücher vergessen, in denen Vorträge von Gelehrten oder spirituellen Führern Indiens abgedruckt werden. Fast keine der größeren religiösen Organisationen Indiens hat nicht auch das Rāmāyaṇa in irgendeiner Form veröffentlicht.

Für praktisch alle Vaiṣṇavatraditionen Indiens ist das VR die letztendliche Referenz, wenn es um die Ereignisse in Zusammenhang mit Rāma geht. Dies trifft auch auf die Gauḍīya-Vaiṣṇavas zu, bei denen das bengalische Rāmāyaṇa, trotz des starken regionalen Bezugs, keine größere Rolle spielt als das VR. Und es trifft ebenfalls auf die einflussreiche südindische Tradition der Śrī-Vaiṣṇavas zu, die sicherlich große Freude an Kambans in Tamil geschriebenes Rāmāyaṇa finden, die aber immer wieder betonen, dass unter allen Rāmāyaṇas einzig und allein das VR als autoritative Quelle in Bezug auf Rāmacandra angesehen werden muss.

Wir haben hier in dieser Gruppe also allein an reinen Textfassungen Hunderte von Ausgaben und weitere Hunderte von Texten zu Analysen und vergleichenden Untersuchungen, die sich nur auf das ursprüngliche (*mūla*) Rāmāyaṇa Vālmikis beziehen.

### **B) Übersetzungen des Vālmiki Rāmāyaṇas**

Zu dieser Kategorie zählen die direkten Übersetzungen des ursprünglichen VR in die jeweiligen Landessprachen Indiens und anderer asiatischer Länder. Es sind also nicht die kreativen Eigen- und Neuschöpfungen späterer Autoren wie beispielsweise Tulsīdās, Kamban oder Kṛttivāsa gemeint, die zu Gruppe F gehören.

Hinsichtlich dieser Gruppe stellen sich beispielsweise Fragen, ob und wie stark diese Übersetzungen auf die jeweiligen lokalen Rāmāyaṇas abgefärbt haben oder ob der Ein-

fluss eher in umgekehrter Richtung vonstattenging. Finden sich in den Übersetzungen des VR in Hindi, Tamil oder Bengali bereits Elemente der für diese Sprachen bzw. dazugehörigen Regionen typischen „eigenständigen“ Rāmāyaṇas? Haben sich die neueren Rāmāyaṇas in Hindi und Bengali eher an den nördlichen Fassungen des VR orientiert und die in Tamil eher an den südlichen? Oder gibt es vielleicht sogar auch in Hindi, Tamil und Bengali Übersetzungen, die sich sowohl an die nördlichen wie auch an die südlichen Ausgaben anlehnen? Und was ist mit den Übersetzungen in Sprachen jener Landesteile (Maharashtra, Orissa), die zwischen dem Norden und dem Süden liegen – haben sie sich eher an den nördlichen oder an den südlichen Fassungen orientiert?

Ich muss zugeben, dass die Rāmāyaṇas der Gruppe B bei meinen bisherigen Studien der RT keine gewichtige Rolle spielten, sofern sie nicht in englischer oder deutscher Sprache übersetzt waren. In den Analysen der vierzehn Gruppen und deren Vergleiche und Beziehungen untereinander, die in den nächsten Bänden dieser Ausgabe des VR folgen werden, ist es daher unwahrscheinlich, dass ich mich dieser Gruppe noch einmal zuwenden werde.

Auch wenn mir bisher noch keine Texte zu den oben aufgeworfenen Fragen in Beziehung zu Gruppe B begegnet sind, wäre es bei der Unmenge an Literatur über das Rāmāyaṇa überraschend, wenn es nicht auch zu diesem Themenbereich schon veröffentlichte Literatur gäbe.

### **C) Das Rāmāyaṇa in anderen vedischen Schriften**

Kaum weniger bedeutend als Gruppe A sind für die Vaiṣṇavas die Beschreibungen über die Ereignisse des Rāmāyaṇas in anderen vedischen Texten. Dazu gehören vor allem das Rāmopākhyāna (im MBh), das Adhyātma Rāmāyaṇa (AR) im Brahmāṇḍa Purāṇa, das Padma Purāṇa und das Bhāgavata Purāṇa (SB).

Auch hier finden wir wieder eine Menge begleitender Literatur, die sich damit beschäftigt, inwieweit sich die jeweiligen vedischen Texte vom VR unterscheiden. Vor allem das Verhältnis zwischen den beiden großen Epen Indiens, dem Rāmāyaṇa und dem MBh, wurde bereits in unzähligen Publikationen beleuchtet.

Ich werde in den nächsten Bänden kurz beschreiben, was diese vedischen Texte beinhalten und inwiefern sie sich vom VR unterscheiden. Es sei hier außerdem darauf hingewiesen, dass sich in den Anhängen 4 der jeweiligen Bände dieser Ausgabe des Rāmāyaṇas zahlreiche Zitate aus besagten anderen Schriften finden. Über die sieben Bände hinweg erhält der Leser damit einen umfangreichen (wenn auch beileibe nicht vollständigen) Überblick über die Stellen, in denen die RT in anderen Texten erwähnt wird.

Für die Gauḍīya-Vaiṣṇavas sind außerdem die Werke der sechs Gosvāmīs von Vṛndāvana und ihrer Nachfolger von großer Bedeutung: das Caitanya-caritāmṛta, das Caitanya-bhāgavata, das Caitanya-māṅgala und das Kṛṣṇa-caitanya-carita Mahākāvya. Auch diese Werke haben gelegentlich Rāma und seine Gefährten zum Thema. Eine systematische Behandlung der RT oder einen Kommentar zum Rāmāyaṇa hat es aber bisher meines Wissens in der Gauḍīya-Tradition noch nicht gegeben.<sup>16</sup>

#### **D) Andere Sanskrit-Rāmāyaṇas**

Eine ganze Reihe von anderen Texten in Sanskrit tragen ebenfalls die Bezeichnung „Rāmāyaṇa“ im Titel. Dazu gehören beispielsweise das Ānanda Rāmāyaṇa, das Adbhuta Rāmāyaṇa und das Vasiṣṭha Rāmāyaṇa. Diese Texte werden bisweilen mit der Autorenschaft Vyāsadevas oder sogar Vālmikis selbst in Verbindung gebracht. Beides erscheint jedoch sehr unwahrscheinlich.

In westlichen Kreisen hat diese Gruppe der RT weit weniger Beachtung gefunden als Werke der Gruppe C, F und H. Nichtsdestoweniger gibt es manche indische Traditionen, die diesen Werken erhebliche Bedeutung beimessen und sie als Quelle für ihr Verständnis des *rāmāvatāras* betrachten. Darüber hinaus beinhalten diese Werke einige schöne und zuweilen einzigartige Passagen.

#### **E) Poetische Nacherzählungen**

Eine riesige Anzahl kleiner und großer Dichter haben das Rāmāyaṇa in Sanskrit oder in anderen Sprachen nacherzählt. Kālidāsa Raghuvamśa („Die Dynastie Raghua“) ist von all diesen Werken vielleicht am bekanntesten und gilt sowohl bei Gelehrten wie auch bei Gläubigen bisweilen als genauso autoritativ wie Rāmāyaṇatexte aus den Gruppen A bis C. Kālidāsa (ca. 4. Jhd.) gehört neben Amaru und Bhartṛhari zu den bekannten Sanskritautoren, die vermutlich zwischen dem 4. und 8. Jahrhundert lebten.

Weitere bekannte Beispiele sind Bhavabhūti (ca. 8. Jhd.) Uttara-rāmacarita („Die Geschichte von Rāmas späten Jahren“) und Bhaṭṭis (ca. 6. Jhd.) Bhaṭṭikāvya („Bhaṭṭis Dichtung“), das man bisweilen auch als Rāvaṇavadha („Die Vernichtung Rāvaṇas“) kennt.

Die Gruppe E unterscheidet sich in mehrfacher Hinsicht von D. Das wichtigste Merkmal liegt darin, dass die Autoren der Gruppe E nicht den Anspruch erwecken wollen oder gar erheben, dass sie eine autoritative vedische Schrift verfasst hätten. Sie verstehen sich als Poeten, Dichter und Autoren, die Aspekte des *rāmāvatāras* aus ihrer eigenen Sicht und mit dichterischer Freiheit beleuchten.

Während sich obige Beschreibungen der Gruppen D und E auf Werke beziehen, die zwischen 500 und 1.500 Jahre alt sind, sind aber auch die Texte zu betrachten, die in den letzten 500 Jahren, insbesondere nach dem Einfall der Briten, von Indern verfasst wurden. Eines dieser Werke, R. C. Dutts Zusammenfassung in Versform, ist eines der vier Quellen, aus denen ich häufiger zitiere. Zeitlich habe ich die Gruppe E begrenzt von der Zeit Kālidāsas bis zum Datum der Unabhängigkeit Indiens im Jahre 1947; ihre Fortsetzung findet sich in Gruppe K.

#### **F) Die Rāmāyaṇas in den großen Regionalsprachen Indiens**

Die großen Regionalsprachen Indiens haben alle ihr eigenes Rāmāyaṇa. Von diesen Fassungen ist in Nordindien das Rāmacaritamānasa<sup>17</sup> von Gosvāmī Tulsīdās in Hindi (bzw. einem alten Hindi-Dialekt namens Avadhī), das vermutlich im 16. Jhd. entstand, am bekanntesten. In Südindien kennt man vor allem das Rāmāvatāram – Die Geschichte des *avatāras* Rāma – von Kamban<sup>18</sup> in Tamil, das bisweilen in das 9. Jhd. und bisweilen

auch in das 12. Jhd. datiert wird. Zu den öfters zitierten Ausgaben gehört auch das Kṛttivāsa Rāmāyaṇa (15. Jhd.) von Kṛttivāsa Ojha in Bengali.

Alle diese Versionen sind erheblich kürzer als das VR. Sie enthalten meist eine ganze Menge an „Lokalkolorit“, indem sie z. B. Teile der Handlungen in ihre eigene Region verlegen oder regionale Traditionen und Gebräuche mit einbauen.

Mitunter unterscheiden sie sich aber auch dadurch erheblich vom VR, dass sie Elemente der Hingabe (*bhakti*) zu Rāma weit mehr betonen, als dies bei Vālmīki anzutreffen ist.

### **G) Die Rāmāyaṇas in lokalen, stark begrenzten Fassungen**

In Indien gibt es eine Reihe von Volksgruppen und Dorfgemeinschaften, die ihr „eigenes“ Rāmāyaṇa verehren. Dies geschieht teilweise auch in eigenen Sprachen und Dialekten. Zuweilen kann auch Stimmung und Inhalt wesentlich vom VR abweichen, wenn beispielsweise eher Rāvaṇa als Rāma als der Held der Erzählung betrachtet wird.

### **H) Die indischen, aber nicht-hinduistischen Rāmāyaṇas**

In diese Gruppe gehören hauptsächlich die Rāmāyaṇas der Jains und der Sikhs, vor allem aber auch die buddhistischen Rāmāyaṇas. Wengleich alle diese Religionsgemeinschaften starke regionale Bezüge haben, muss man sie trotzdem von den unter F) genannten Rāmāyaṇas unterscheiden, da sie sich deutlich von den unter A bis G genannten Anhängern abgrenzen. Teilweise bestehen sie selbst darauf, als nicht-hinduistisch zu gelten, teilweise werden sie von den Hindus<sup>19</sup> als nicht zugehörig betrachtet.

Bei diesen Rāmāyaṇas ging es bei ihrer Entstehung weniger um eine regionale Adaption, die es den Menschen einer bestimmten Region erleichtern sollte, mehr über das Rāmāyaṇa zu erfahren. Im Vordergrund stand auch nicht die leichtere Lesbarkeit, damit auch die Nicht-Sanskritkundigen einen einfachen Zugang zum Rāmāyaṇa finden würden, sondern die Vermittlung der eigenen religiösen Grundsätze anhand des Rāmāyaṇas.

Die Faszination über die RT war so groß, dass jede Religionsgemeinschaft nicht ohne ein „eigenes“ Rāmāyaṇa dastehen wollte. Auch in der muslimischen Literatur finden sich, wengleich nur vereinzelt, mit dem Rāmāyaṇa verwandte Texte.

### **I) Die asiatischen Rāmāyaṇas (Rāmāyaṇas außerhalb Indiens)**

In den letzten eintausend Jahren hat das Rāmāyaṇa auch in anderen Ländern Asiens vielschichtig zu den jeweiligen Kulturen beigetragen. Zu den entstandenen Werken zählen u. a. Fassungen aus Thailand (Ramakian), Java (Kakawin Rāmāyaṇa), ein älteres Werk aus Java (Yogésvara Rāmāyaṇa), Indonesien/Bali (Ramakavaca), Laos (Phra Lak Phra Lam), Malaysia (Hikayat Seri Rāma), Kambodscha (Reamker), Philippinen (Maharadya Lawana und Darangen) und Myanmar/Birma (Yama Zatdaw bzw. Yamayana). Darüber hinaus sind u. a. auch Fassungen aus Nepal, China, Japan, Vietnam und den Malediven bekannt.

Wie bei den anderen skizzierten Gruppen beschränke ich mich auch hier lediglich auf eine kurze Beschreibung des Umfangs dieses Bereiches der RT. In den nächsten Bänden

finden sich neben weitergehenden Informationen auch Textauszüge aus den einzelnen Werken.

### J) Die europäischen Rāmāyaṇas (Rāmāyaṇas außerhalb Asiens)

Mit Vasco da Gamas Entdeckung des Seeweges nach Indien im Jahre 1498 begann auf dem indischen Subkontinent die Invasion europäischer Mächte. Nach Portugal folgten Frankreich und die Niederlande, und Mitte des 18. Jahrhunderts dann vor allem Großbritannien. Im Laufe der Zeit erstreckte sich das Interesse der Europäer an der Kultur und Literatur der Inder natürlich auch auf das Rāmāyaṇa.

Eine der ersten Übersetzungen (und wahrscheinlich die erste vollständige Übersetzung in eine europäische Sprache überhaupt) stammt von dem Turiner Professor Gaspare Gorresio (1808–1891), der das Rāmāyaṇa (einschließlich des Uttara-kāṇḍas) in einer noch heute hochgeschätzten Ausgabe namens *Rāmāyaṇa, poema indiano di Valmichi* veröffentlichte (1843–1858). Es folgten zahlreiche Ausgaben in Englisch, aber auch in Deutschland stießen indische Texte (und besonders das Rāmāyaṇa und das Mahābhārata) auf großes Interesse.

### K) Neue Schöpfungen ab 1947

Diese Gruppe ist die Fortsetzung von Gruppe E und umfasst neue Formen des Rāmāyaṇas seit der Unabhängigkeit Indiens im Jahre 1947. Die Notwendigkeit für eine intensivere Betrachtung der RT wurde durch die Befreiung von der englischen Besatzung deutlicher. Durch die neu gewonnene Freiheit und ein höheres allgemeines Bildungsniveau wurde der Mangel an gründlichen Übersetzungen, insbesondere ins Englische, ab Mitte des letzten Jahrhunderts eindringlicher empfunden als vorher.

So beklagte noch anfangs der 50er Jahre Hari Prasad Shastri in seiner (für damalige indische Verhältnisse übrigens in einem ausgezeichneten Englisch formulierten) Ausgabe des Rāmāyaṇas:

Die westliche Kultur beginnt gerade erst, sich jenseits der römischen und griechischen Zivilisationen nach Inspirationen umzuschauen. Es ist in der Tat ein wenig überraschend, dass bisher nur ein paar wenige Gelehrte sich die Mühe gemacht haben, das Rāmāyaṇa und das Mahābhārata zu studieren, obwohl vergleichbare epische Werke wie die Ilias und die Odyssee weltweit bekannt und beliebt sind. Tatsächlich muss man feststellen, dass es bisher keine einzige vollständige und in ein modernes Englisch übersetzte Fassung des Rāmāyaṇas gibt und dass die besten der Werke, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verfasst wurden, lediglich in großen Bibliotheken verfügbar sind.<sup>20</sup>

Der Kontakt mit der westlichen Welt und deren Sichtweise hat zu neuen Betrachtungen der Inder auf ihre eigene Kultur geführt. Dies berührt natürlich auch das Rāmāyaṇa, das neben seiner Funktion als *bhaktiśāstra* auch als eines der Bindeglieder zwischen den

Traditionen und Völkern Indiens fungiert, da es von allen vedischen Texten auf die breiteste Zustimmung unter den vielen Traditionen und Volksgruppen Indiens stößt. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass sich viele Autoren dem Epos Vālmikis gewidmet haben.

Die stärkere Ausrichtung Indiens an die westliche Lebensweise hatte und hat naturgemäß eine Neuinterpretation der Inder über ihr „altes Indien“ zur Folge. Die angenommene oder abgelehnte Anpassung an westliche Werte betrifft alle Bereiche der indischen Gesellschaft, insbesondere aber den spirituell-religiösen Bereich, dessen Kernelemente wie z. B. Dharma, Karma, Reinkarnation und *avatāras*<sup>21</sup> oft in einem unversöhnlichen Widerspruch zur eher genussorientierten, rationalisierten Weltanschauung des Westens stehen.

Diese durch neue Reflektionsimpulse entstehende Anpassung erstreckt sich im Großen und Ganzen auf drei Bereiche:

### **1. Neue Analysen und Denksätze**

Während Werke über das Rāmāyaṇa, die vor der Kolonialzeit entstanden, meist Kommentare von Vaiṣṇavas waren, bemühen sich neuere Texte um eine größere Distanz zum Rāmāyaṇa, da sie sich von dieser kritischeren Herangehensweise eine größere Objektivität versprechen. So werden beispielsweise die Daten der Entstehung der Rāmāyaṇas, die Arten ihrer Entstehung sowie politische, sprachliche und kulturelle Rahmenfaktoren untersucht und die Ergebnisse der Analysen publiziert.<sup>22</sup>

Besonders erwähnenswert ist die Critical Edition der Universität Baroda, die in den 70er Jahren entstand. Es wurde hierbei nicht nur der Versuch unternommen, die verschiedenen Fassungen des VR zu vergleichen und eine Art Grundlagentext zu erarbeiten, der dem ursprünglichen Rāmāyaṇa möglichst nahe kommt. Die Intention der Arbeit bestand auch darin, dass diese Fassung so weit als Standardtext allgemein akzeptiert wird, dass weitere Aufwässerungen und Adaptionen vermieden werden bzw. diese zumindest als Neuschöpfungen und nicht als Übersetzungen des ursprünglichen Textes angesehen werden müssen.

### **2. Neue Übersetzungen**

Eine Reihe von herausragenden Autoren haben neue Zusammenfassungen oder Gesamttextwerke des Rāmāyaṇas herausgebracht, die meist in ansprechendem Englisch publiziert wurden. Hin und wieder wurden diese Werke auch in einer der großen Regionalsprachen Indiens veröffentlicht. Dabei handelt es sich überwiegend um Vālmikis Rāmāyaṇa, bisweilen werden aber auch andere Fassungen bearbeitet (wie z. B. durch Raghavan, der sich in seiner Fassung an Kambans tamilischem Rāmāyaṇa orientierte). Einige dieser Autoren sind:

Krishna Dharma, Menon, Rajagopalachari, Hari Prasad Sastri, Raghavan und Rao. (Siehe auch Literaturverzeichnis.)

### **3. Völlig eigene Kreationen**

Die Faszination des Rāmāyaṇas führt aber auch zu völlig eigenständigen Kreationen, die das Epos von einem neuen Blickwinkel aus betrachten. Hier steht weniger die analytische, textkritische Betrachtung im Vordergrund, als vielmehr die hingebungsvolle, oder zumindest die schriftstellerisch-prosaische. Es seien hier nur zwei Beispiele angeführt. Das Lakṣmaṇāyaṇa gibt, wie vermutet werden konnte, die Ereignisse aus der Sicht Lakṣmaṇas wieder. Und in seinem Sītāyaṇa widmet sich Srinivasa K. R. Iyengar den Handlungssträngen aus der Sicht Sītās und ihrer drei Schwestern.<sup>23</sup>

Diese neueren Werke aus den letzten sechzig bis siebzig Jahren sind also sowohl Ausdruck einer kritischeren Sicht auf die eigene Tradition und Literatur wie auch ein Aufbruch von Gelehrten, Schriftstellern und Bhaktas, den schon ohnehin riesigen Ozean der RT mit weiteren Wellen von Analysen und neuen Perlen der Verherrlichung zu bereichern.

#### **L) Das Rāmāyaṇa in der Kunst**

Es kann nicht verwundern, dass ein Epos wie das Rāmāyaṇa, das eine einzigartige Geschichte in Bezug auf Alter und Verbreitung aufweist, neben der schreibenden Zunft auch zahllose Künstler in den Bereichen der Musik, Architektur, Malerei, Bildhauerei und Schauspielkunst begeistert hat. Davon zeugen eine schier unübersehbare Anzahl von Liedern, Tempeln, Malereien, Reliefs, Fresken und Theaterstücken sowie eine erhebliche Anzahl von Werken in und außerhalb Indiens.

#### **M) Das Rāmāyaṇa in den modernen Medien**

Der gewaltige Einfluss der modernen Medien hat auch dem Rāmāyaṇa in den letzten rund fünfzig Jahren neue Ausdrucks- und Verbreitungsformen eröffnet. Kinos, Fernsehen, DVDs und andere elektronische Hilfsmittel haben in den heutigen Gesellschaften zu einer Bedeutung gefunden, die es erfordert, diesem Bereich eine eigene Gruppe zu widmen.

Einige erste Betrachtungen dazu finden sich bereits in der Allgemeinen Einleitung zum Bāla-kāṇḍa.

#### **N) Das Rāmāyaṇa im Alltag**

In Indien (und in schwächerer Form auch in anderen asiatischen Ländern) hat sich das Rāmāyaṇa auch im Alltag der Menschen fest etabliert. Damit sind hier nicht nur der Bereich der Religion und Spiritualität gemeint, sondern vielmehr Bereiche wie beispielsweise Sprichwörter, Justiz, Politik, Gesetzgebung, Moralvorstellungen sowie Feiertage und Namensgebung.

Abschließend lässt sich sagen, dass diese vierzehn Gruppen auch in weitere Untergruppen unterteilt werden könnten. Ich bin jedoch zuversichtlich, dass sich für den Leser bereits durch diese Einteilung der Dschungel der RT etwas lichtet. Weitere Hintergründe und Details findet der Leser in den folgenden vier Bänden dieser Ausgabe.

### **3. 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 Indiens, 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 diese Welt 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. *Sītā*'s Treue, ihre Charakterstärke und ihr unerschütterliches Vertrauen in *Rāma* sind die Verkörperung göttlicher Liebe. *Rāma*'s Heldenmut, seine Großherzigkeit, seine Güte und seine Entschlossenheit sind mir ein täglicher Ansporn. *Hanumān*'s 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.



## Einführung zum *Aranya-kāṇḍa*

Der vorherige Band, der *Ayodhyā-kāṇḍa*, endete mit *Rāmas* Entschluss, *Citrakūṭa* zu verlassen. *Daṇḍakāraṇya*, ein riesiges Waldgebiet, das damals weite Teile des heutigen südlichen Indiens umschloss, ist das neue Ziel der drei Verbannten. Sie lassen sich im nördlichen Teil *Daṇḍakas* nieder, in einer Region namens *Janasthāna*, genauer gesagt in *Pañcavaṭī*, unweit des Flusses *Godāvārī*. Dort wird *Sītā* von *Rāvaṇa* entführt und nach *Laṅkā* verschleppt. *Pañcavaṭī* ist heute Teil des Pilgerortes *Nasik*, der nach *Mumbai* und *Puna* drittgrößten Stadt im Bundesstaat *Maharashtra*. *Nasik* liegt rund 160 km nordöstlich von *Mumbai* und beherbergt rund eineinhalb Millionen Einwohner.



Mit dem *Aranya-kāṇḍa* entfaltet sich das zentrale Thema des *Rāmāyaṇas* – *Sītās* Entführung durch *Rāvaṇa*. Das Thema dieser Verfehlung *Rāvaṇas* ist, neben der Person des verbannten Königssohnes *Rāma*, wohl *das* Element, das fast alle *Rāmāyaṇas* miteinander verbindet. Auch wenn das Ereignis der Verschleppung in unterschiedlichen Versionen geschildert wird (s. Anhang 5.1), so bildet es nichtsdestoweniger als eigenständiges Ereignis eines der drei Themen, die in der einen oder anderen Form in fast jedem der unzähligen *Rāmāyaṇas* vorkommen. Diese drei Elemente, die als goldener Faden die *Rāmāyaṇa*-Tradition durchziehen sind 1) die Verbannung *Rāmas*, 2) die Entführung *Sītās* und 3) die Schlacht in *Laṅkā*.

Hinter dem oben beschriebenen Kernstück des *Rāmāyaṇas*, der Entführung *Sītās* und der daraus folgenden Schlacht in *Laṅkā*, steht die moralische Dimension des Werkes: *Rāvaṇas* Verhalten gegenüber Frauen im Allgemeinen und gegenüber *Sītā* im Besonderen ist eine der schwerwiegendsten Verfehlungen, derer sich ein Mann schuldig machen kann. Sich die Frau eines anderen Mannes anzueignen, gilt als eine der schlimmsten Verletzungen des *Dharmas* – und *Rāma* war erschienen, um unter allen Umständen *Dharma* zu beschützen.

Das *Rāmāyaṇa* ist im Gegensatz zum *Mahābhārata*, dem zweiten großen Epos Indiens, in erster Linie eine *Itihāsa*, eine historische Geschichte. Doch auch wenn das *Rāmāyaṇa* weit weniger als *dharmaśāstra* gilt als das *Mahābhārata*, ist es nicht frei von einem moralischen Anspruch (von der spirituellen Dimension, die die Spiele *Bhagavāns* in seiner Form als *Rāma* haben, ganz zu schweigen). Doch werden diese Gesetze der Moral nur vereinzelt behandelt, von *Vālmiki* fast wie nebenbei in die Handlung eingeflochten.

Dieses eine Element des Dharmas aber durchzieht die gesamte Handlung: Keinem Mann ist es erlaubt, die Frau eines anderen Mannes zu entführen, zu belästigen oder sie sich in irgendeiner anderen unangemessenen Form anzueignen.

Rāvaṇa ist geradezu die Verkörperung des verbrecherischen Verhaltens gegenüber Frauen. Das heißt nicht, dass er von seinem Wesen her prinzipiell ein brutaler, uncharmanter Rüpel gewesen wäre, viele Frauen ließen sich gern von ihm umgarnen und fühlten sich geehrt, seinem riesigen Harem beitreten zu dürfen. Doch ein Nein gab es für Rāvaṇa nicht. Für jene Frauen, denen nicht der Sinn nach Gemeinschaft mit Rāvaṇa stand, hatte Rāvaṇa nichts übrig, er zeigte keinerlei Respekt vor ihrer Entscheidung.

Eine Frau muss zu ihrem Mann stehen – und ein Mann zu seiner Frau. Beide haben die Pflicht, ihren Partner nach besten Kräften in allen Lebenslagen zu unterstützen und ihn vor widrigen Umständen zu bewahren. Solange beide ihrem Dharma folgen, also die Regeln des Anstands und des gegenseitigen Respekts einhalten, hat keine andere Person das Recht, an der Beziehung zwischen Mann und Frau zu rütteln. Dies ist die Botschaft, die sowohl Rāma wie (vielleicht sogar in noch größerem Maße) auch Sītā der Welt mitteilen.



Wie im Ayodhyā-kāṇḍa (S. 30f.) bereits ausgeführt, steht neben Rāma und natürlich Sītā in jedem der sieben Teile eine weitere Persönlichkeit im Zentrum der Ereignisse. Im dritten Band ist dies Lakṣmaṇa.

Im Gegensatz zu Jaṭāyu, einem Geier, der sich dem Schurken Rāvaṇa heldenhaft in den Weg stellt und erst nach großem Kampf sein Leben hingeben muss, ist Lakṣmaṇas Rolle weniger ungebrochen. Lakṣmaṇa ist nicht die Rolle eines Helden zugeordnet, der sich in der fast sicheren Gewissheit, sein Leben opfern zu müssen, todesmutig einem scheinbar unbezwingbaren Feind entgegenwirft. Dieser Rolle wird sich Lakṣmaṇa erst im Verlauf des sechsten Bandes, während der großen Schlacht in Laṅkā, nähern.

Bis zu dieser Schlacht in der Hauptstadt der Rākṣasas und der geglückten Befreiung Sītās aus den Fängen des mächtigen zehnköpfigen Rāvaṇas wird Lakṣmaṇa die Bürde eines schweren Makels mit sich schleppen – dem Makel, den Anweisungen seines älteren Bruders Rāma nicht Folge geleistet zu haben. Zwar steht Lakṣmaṇas Liebe und Treue zu Rāma nie in Frage, trotzdem wird er in diesem Band, zum ersten Mal in seinem Leben, Rāmas Wunsch missachten. Lakṣmaṇa entscheidet sich schweren Herzens für diesen in seinen eigenen Augen kaum entschuldigen Frevel, da er glaubt, nur auf diese Weise das Leben Sītās, Rāmas Frau, retten zu können. Er lässt Sītā gegen den ausdrücklichen Befehl Rāmas allein in ihrer Einsiedelei zurück und nimmt sich damit nicht nur die Möglichkeit, gegen Rāvaṇa zu kämpfen, sich also dem unverschämten Angreifer in den Weg zu stellen, wie es Jaṭāyu, der alte, majestätische Geier später tun wird, sondern er macht ganz im Gegenteil den Weg frei für den üblen Rākṣasa.

Lakṣmaṇa sieht sich als Helfer Rāmas, als sein Diener. Er zeigt in Pañcavaṭī, was einen Vaiṣṇava, einen Verehrer Viṣṇus, in seinem tiefsten Innern bewegt – bedingungslose Hingabe an Viṣṇu. Lakṣmaṇa ist bereit, sein eigenes Wohlergehen zu opfern, um Rāma zu erfreuen. Lakṣmaṇa weiß, dass Sītā ihren Schwur wahr machen würde, sich das Leben zu nehmen, wenn er Rāma nicht zu Hilfe eilte. Dieser Verlust würde schwerer wiegen als das Nichtbeachten von Rāmas Unterweisungen. Damit also Rāma größeres Leid erspart bleibt, verletzt Lakṣmaṇa die Anweisung Rāmas, nicht von Sītās Seite zu weichen. Er opfert seine bis dato völlig harmonische Beziehung zu Rāma, um Rāmas Leid, so gut es geht, zu lindern. Sein eigenes Wohl dem Wohle Viṣṇus unterzuordnen, ist das typische Merkmal eines Vaiṣṇavas.

Lakṣmaṇa gleicht in seiner Zwangslage damit Bharata, dem tragischen Helden des zweiten Bandes. Genau wie Bharata hat Lakṣmaṇa immer nur das Wohl Rāmas im Sinn, doch genau wie Bharata wird er ungewollt zum Instrument einer Intrige, die Rāma schaden sollte. Doch trotz dieser Parallelen ist Lakṣmaṇas Dilemma ein viel größeres als jenes von Bharata, und das gleich in vierfacher Hinsicht.

- 1) Während Bharata eine passive Rolle spielt, da er zum Zeitpunkt der Entwicklung der Intrige weit weg in einem anderen Königreich weilt, ist Lakṣmaṇa aktiv beteiligt. Er kann, im Gegensatz zu Bharata, nicht darauf verweisen, er habe von allem nichts gewusst, er muss Rāma gegenüber treten und ihn von Angesicht zu Angesicht darüber informieren, dass er Rāmas Befehl bewusst missachtet hat.
- 2) Lakṣmaṇa kann auch keinen Versuch unternehmen, seinen Fehler wiedergutmachen. Bharata gelingt es immerhin, seine Unschuld dadurch überzeugend darlegen zu können, dass er das Königreich an Rāma zurückgeben will. Bharata versucht wahrlich alles, was in seiner Macht steht: Er verstößt Kaikeyī, er nimmt eine Vielzahl von weitreichenden Schwüren auf sich, er begibt sich höchstpersönlich, von halb Ayodhyā begleitet, zu Rāma in den Wald, um ihn zur Umkehr zu bewegen. Er argumentiert, er bittet, er weint, er fleht, er droht sogar mit Selbstmord für den Fall, dass Rāma nicht sofort nach Ayodhyā zurückkehrt und das Zepter wieder annimmt – alles vergebens. Am Ende bleibt ihm lediglich, Rāmas Sandalen auf den Thron zu setzen und außerhalb Ayodhyās ein Leben in Zurückgezogenheit und ohne jeden Komfort zu führen. Zwar scheitert er also in seinen Bemühungen, Rāma von seinem Verzicht auf den Thron abzubringen, aber zumindest kann er die Jahre der Verbannung der drei Königlichen mit der Gewissheit verbringen, alles in seiner Macht stehende unternommen zu haben, um die Intrige seiner Mutter wieder zu korrigieren.
- 3) Bharata muss die Auswirkungen der Intrige, die Rāma aus Ayodhyā verbannt und an der er ja völlig unschuldig ist, nicht direkt bezeugen. Natürlich, er weilt mit seinen Gedanken stets bei Rāma, doch nichtsdestoweniger weilt sein älterer Bruder weit weg, irgendwo in Daṇḍakāraṇya. Bharata fühlt sich mit Rāma nicht nur aufgrund seiner engen, brüderlichen Liebe verbunden, er teilt seinen Lebens-

stil, da er sich genau wie Rāma auferlegt hat, auf jeglichen Luxus zu verzichten. Lakṣmaṇa teilt zwar ebenfalls Rāmas Lebensweise, doch auf eine viel direktere Art, da er nicht von seiner Seite weicht. Diese Nähe und die damit verbundene Gewissheit, was genau geschieht (Bharata kann ja nur erraten, was Rāma in den Wäldern erdulden muss), das hautnahe Erleben von Sītās Entführung und der qualvollen Schmerzen, die Rāma erleidet, lässt Lakṣmaṇa viel stärker das Elend Rāmas teilen, als dies Bharata je könnte.

- 4) Schließlich besteht auch in der Bedeutung der Intrigen ein gewaltiger Unterschied. Rāmas Gelassenheit, mit der er die Vertreibung aus Ayodhyā hinnimmt, ist geradezu sprichwörtlich und ein noch heute in Indien oft zitiertes Beispiel für Großmut, Vaterliebe und der Fähigkeit, auf Ruhm, Macht und Wohlstand zu verzichten. Neben Vālmiki betonen auch viele andere Rāmāyaṇas (insbesondere die buddhistischen) die außergewöhnliche Gelassenheit, mit der Rāma (und das nur wenige Stunden vor seiner bevorstehenden Krönung zum Prinzregenten!) die Nachricht hinnahm, nicht nur auf den Thron verzichten zu müssen, sondern auch noch für vierzehn Jahre in das Exil eines Waldeinsiedlers verbannt zu werden.

In krassem Gegensatz zu dieser fast stoisch zu nennenden und für manche gar beängstigenden, weil übermenschlich erscheinenden Gelassenheit, steht Rāmas Reaktion auf den Verlust Sītās. Rāma selbst erklärt im Aranya-kāṇḍa, dass er es ertragen konnte, das Königreich zu verlieren, dass er den Abschied von seinen Müttern und die Nachricht vom Tode seines Vaters verwinden konnte, dass er aber den Verlust Sītās als eine ungleich härtere Pein empfindet. Rāmas Kummer peitscht ihn von einem Ende der Gefühlsskala zur anderen. Mal ist er dermaßen betrübt, dass er den Lebensmut völlig zu verlieren scheint, mal steigert sich seine Wut zu solchen Höhen, dass er alles und jeden vernichten will.

Und Lakṣmaṇa muss all dies mit ansehen. Er muss Rāma in die Arme nehmen, wenn er tränenüberströmt neben ihm zusammenbricht, er muss Rāma beruhigen, ihm Mut zusprechen, ihn an seine Pflichten und Stärken erinnern. Lakṣmaṇa ist es, der Rāma aus allen Tälern der Betrübnis und des Zorns befreit, der mit ihm weint, mit ihm kämpft und am Ende Sītā auch mit ihm befreien kann.

Lakṣmaṇas Beziehung zu Rāma unterscheidet sich von der Bharatas also nicht nur dadurch, dass beide eine völlig unterschiedliche Mentalität besitzen und allein schon deshalb anders mit ihren misslichen Lagen umgehen. Sie haben auch in unterschiedlichem Ausmaß Anteil an Rāmas Schicksal. Mehr zu Lakṣmaṇas Dilemma findet sich auch in den Anhängen 5.7 und 5.8.



Es sei an dieser Stelle noch einmal erwähnt, dass der von mir vorgelegte Text des Rāmāyaṇas ausschließlich das Vālmīki Rāmāyaṇa abbildet,<sup>1</sup> also mit keinem der vielen anderen Rāmāyaṇas vermischt wurde. In meiner deutschen Übersetzung habe ich mich bemüht, möglichst nah am ursprünglichen Text zu bleiben und mich jeglicher Deutungen und Färbungen zu enthalten. Solcherlei Interpretationen habe ich aus dem Text des Teils II in die anderen beiden Teile und die Fußnoten „verbannt“.



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

Jeder meiner insgesamt sieben Bände des Vālmīki Rāmāyaṇas umfasst drei Teile. Teil II ist darüber hinaus in weitere Abschnitte (im Aranya-kāṇḍa sind es sechs) unterteilt.

- Teil I: Nach der (für vedische Literatur üblichen) Anrufung und den (für westliche Literatur üblichen) Danksagungen umfasst Teil I die Allgemeine Einleitung zum Rāmāyaṇa des jeweiligen Bandes. Er soll einen Eindruck vermitteln, welche Bedeutung der Rāmāyaṇa-Tradition sowohl im Alltag der Inder wie auch im akademischen und vor allem spirituellen Bereich zukommt.
- Teil II: Hier schließt sich an diese Einführung zum Aranya-kāṇḍa und der Kapitelübersicht der eigentliche Text des Aranya-kāṇḍas in 75 Kapiteln an.
- Teil III: Neben dem Abkürzungsverzeichnis, dem Glossar, dem Literaturverzeichnis und den Schlussworten des Übersetzers finden sich die folgenden Anhänge:
  - \* Anhang 1 umfasst ausführliche Erläuterungen zu den Fußnoten, auf die in den jeweiligen Kapiteln hingewiesen wird,
  - \* Anhang 2 ist ein längeres Essay – in diesem Band wird das Thema der Natur und der Arten von *avatāras* behandelt,
  - \* Anhang 3 beinhaltet eine Gegenüberstellung dieser Ausgabe und der Fassung von Robert P. Goldman (ein Vergleich zwischen südlicher und nördlicher Fassung des VR),

1) Es handelt sich um die südindische Fassung des VR. Zu den Unterschieden zur nördlichen Fassung s. Anhang 3.

\* In Anhang 4 finden sich weitere Zitate aus vedischen und nach-vedischen Schriften, in denen das Rāmāyaṇa bzw. dessen Charaktere erwähnt werden. Dies sind in diesem Band u. a. das Agni Purāṇa, das Viṣṇu Purāṇa und die Śrī Gaura-ḡaṇoḍdeśa Dīpikā von Kavi Karṇapura,

\* Anhang 5 beleuchtet spezifische Aspekte des Werkes mit Hilfe von Autoren aus den letzten beiden Jahrhunderten. Im Einzelnen werden in diesem Band folgende Themen behandelt:

- Anhang 5.1: die Entführung Sītās in verschiedenen Texten
- Anhang 5.2: eine ausführliche Würdigung von Jonah Blanks Buch *The Arrow of the Blue-skinned God*
- Anhang 5.3: eine Zusammenfassung des Ānanda Rāmāyaṇas, eines bekannten Textes, der vermutlich aus dem 15. Jahrhundert stammt
- Anhang 5.4: Rāma oder Kṛṣṇa – wer ist größer? Ein Streitgespräch aus dem Ānanda Rāmāyaṇa
- Anhang 5.5: Tripurari Swami und Nārāyaṇa Mahārāja über die Unterschiede zwischen *rāmalīlā* und *kṛṣṇalīlā*
- Anhang 5.6: Śrī Rāma – mehr Mensch oder mehr Gott?
- Anhang 5.7: Srinivasa Sastris Meditationen über Lakṣmaṇa
- Anhang 5.8: Jonah Blanks Betrachtungen über Lakṣmaṇa, den tragischen Held des Aranya-kāṇḍas
- Anhang 5.9: das Sītāyaṇa.

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

Jaya Sītā-Rāma! Jaya Hanumān!



## Abschnitt 1

Nachdem am Ende des vorangegangenen Bandes Bharata und halb Ayodhyā Śrī Rāmacandra in Citrakūṭa aufgesucht haben, verlassen die drei Königlichen diesen Ort und begeben sich weiter in Richtung Süden, tiefer in den Wald von Daṇḍaka.

Rāma trifft auf einige *ṛsis*, die ihn an seine Pflichten als Kṣatriya erinnern. Indem sie ihre Abhängigkeit von einem König im Allgemeinen und von Rāma im Besonderen erklären, deuten sie auf die kommenden Ereignisse hin – Rāma wird darauf hinweisen, dass es seine Pflicht ist, die *ṛsis* und vor allem seine Frau Sītā zu beschützen.

Rāma wird die *ṛsis* verlassen, ohne von ihnen in eine bestimmte Richtung oder zu einem bestimmten Āśrama geschickt zu werden. Die Verbannten treffen auf ihrer Wanderung zunächst auf Virādha, das erste Ungetüm, das es zu bezwingen gilt. Die besondere Bedeutung des Aufeinandertreffens mit diesem Scheusal liegt darin, dass Virādha mit seinem Verhalten auf das zentrale Thema dieses Bandes hindeutet – er entführt Sītā.

Bevor Rāma und Lakṣmaṇa Virādha auf eine etwas ungewöhnliche Weise töten, empfiehlt er ihnen, sie sollten den Weisen Śarabhaṅga aufsuchen. Dort würden sie einen wichtigen Rat erhalten.





## Kapitel 1

# Śrī Rāmas Ankunft in Daṇḍaka

- 1-2 Śrī Rāma begab sich nun in die Tiefen des undurchdringlichen Daṇḍakawaldes.<sup>1</sup> Nach einer Weile gewahrte der mutige und unbezwingbare Prinz<sup>2</sup> mehrere Hütten einer Einsiedelei. Zwischen diesen Hütten lag überall Kuśāgras und Baumrinde, die den Asketen als Kleidung diente. Der Platz atmete das Wissen des Brahmans, und sich diesem heiligen Ort zu nähern war genauso schwierig, wie mit bloßem Auge direkt in die gleißende Sonne zu schauen.<sup>3</sup>
- 3-4 Die Höfe und Wege zwischen den Hütten waren ordentlich gekehrt. Offensichtlich war dieser Āsrama eine Zufluchtsstätte für vielerlei Lebewesen, denn selbst riesige Herden von Rehen und Hirschen und gigantische Vogelschwärme schienen dort einen Unterschlupf gefunden zu haben. Rāma sah weitläufige Areale für Feueropfer, und er sah Āpsaras, die mit ihren Tänzen das Auge des Zuschauers erfreuten.<sup>4</sup> Hier herrschte kein Mangel an den notwendigen Utensilien für heilige Opfer, an Teppichen aus Fell<sup>5</sup>, an Kuśāgras, Reisigbündeln, Wasserkrügen, Früchten und Wurzeln.
- 5-7 Schwer beladene Bäume boten großherzig ihre heiligen und süßen Früchte an. Dieser Ort prahlte mit seinen fortwährend vorgetragenen vedischen Hymnen, mit seinen wunderschönen Wasserkrügen und seinen Unmengen an Knollen und Früchten. Aufgrund der unablässig stattfindenden Opfer und Huldigungen zu den Devas herrschte in dieser Herberge eine überaus glückverheißende Atmosphäre. Die unzähligen Waldblumen und die von Lotosblumen übersäten Seen und Teiche verstärkten diesen Eindruck nur noch mehr. Die betagten weisen Bewohner lebten ausschließlich von Knollen und Früchten des Waldes und hatten auch sonst ihre Sinne vollständig unter Kontrolle. Auch wenn sich diese Yogīs nur in einfache Baumrinde und Rehfelle kleideten, so war ihr Erscheinen mit der Ausstrahlung Sūryas und Agnis vergleichbar.

---

1 Der Daṇḍakawald als Symbol und über das Wesen eines Rākṣasas: Anhang 1.

2 Rāmas Eigenschaften: Anhang 1.

3 Rāma und die Sonne: Anhang 1.

4 Die Āpsaras dienen weniger der Erbauung der *sādhus* als vielmehr der Unterhaltung und Zerstreung der Götter auf ihren Reisen. Im Tretā-yuga ist der empfohlene Weg zur Selbstverwirklichung die Ausführung von groß angelegten Feueropfern, bei denen die Devas oder auch Viṣṇu eingeladen werden.

5 Rehfelle, Opferutensilien und das heilige Feuer: Anhang 1.

- 8-9 Als der glorreiche und unbesiegbare *Rāma* all diese selbstbeherrschten *ṛṣis* sah und den vertrauten Klang vedischer Mantras hörte, wurde er an das Reich Brahmas erinnert. Voller Vorfreude entfernte er die Sehne von seinem vortrefflichen Bogen<sup>6</sup> und betrat diesen Hort der Entsagung und der spirituellen Verwirklichung.<sup>7</sup>
- 10-12 Als die Bewohner der Einsiedelei *Vaidhī* und *Rāma*, den Inbegriff der Tugend, auf sich zuschreiten sahen, erhoben sie sich voller Begeisterung und strebten ihrerseits ihren Gästen entgegen. *Rāma* war anziehend wie der aufgehende Mond, und er war erschienen, um die Dunkelheit der Welt zu vertreiben.<sup>8</sup> *Lakṣmaṇa* und *Sītā* waren weithin berühmte und treue Verfechter ihrer Gelübde. Daher kannte das Glück der Einsiedler beim Anblick der drei Königlichen keine Grenzen, und so überschütteten sie diese mit glückverheißenden Mantras.<sup>9</sup>
- 13-14 Fast als wären sie erstarrt, betrachteten die Waldbewohner ihre unerwarteten Besucher. Besonders *Rāma* in seiner sauberen und ordentlichen Kleidung, mit seinen verführerischen Körpermerkmalen und seinen geschmeidigen Bewegungen hatte es ihnen angetan.<sup>10</sup> Ohne ihre Augenlider auch nur einmal niederzuschlagen, tranken diese Bewohner des Waldes den Anblick *Rāmas*, *Sītās* und *Lakṣmaṇas*.<sup>11</sup> Das Erscheinen dieses göttlichen Trios schien ihnen fast zu wunderbar, um wahr zu sein.
- 15-18a Diese überaus vom Glück begünstigten großen Seelen, die sich dem Wohl aller Menschen verpflichtet fühlten, boten dem edlen *Rāghava* demütig ein Quartier an. Die feuergleichen Heiligen opferten Wasser zu *Rāma* und verehrten ihn auch mit vielen anderen traditionellen Ritualen. Voller Freude boten sie dem Großherzigen darüber hinaus mit gefalteten Händen<sup>12</sup> Früchte, Knollen und Wurzeln an. Selbst die gesamte Einsiedelei legten sie ihm zu Füßen.
- 18b-20a Mit gefalteten Händen sprachen die Kenner rechter Bräuche: „Ein König steht in hohem Ansehen, denn er ist der Beschützer der Rechtschaffenheit und die Zuflucht für alle Menschen. Ein König ist der unumschränkte Erhalter der Gerechtigkeit und deshalb in jeder Hinsicht verehrens-wert. Ihm steht es zu, die schönsten Freuden des Lebens zu genießen. Der König repräsentiert den vierten Teil *Indras*<sup>13</sup> und verdient den Respekt eines jeden.
- 20b-21 Wir, wie alle anderen Bürger des Landes auch, sind auf deinen Schutz angewiesen.<sup>14</sup> Du bist unser König, egal ob du dich in der Hauptstadt befindest oder in den Wäldern. Wir haben es aufgegeben, andere zu bestrafen oder zu verfluchen. Wir

6 Als ein Zeichen seiner friedfertigen Absichten. Mehr zu der Größe von Bögen und der Technik, wie sie zu spannen sind, findet sich an dieser Stelle bei Rao.

7 Die selbstverwirklichten Seher: Anhang 1.

8 Dunkelheit ist hier eine Metapher für unheilverkündenden Einfluss.

9 Variationen zu diesem Vers: Anhang 1.

10 *Rāmas* Kleidung: Anhang 1.

11 Variationen zu diesem Vers: Anhang 1.

12 Gefaltete Hände der Weisen: Anhang 1.

13 Der König als ein Teil *Indras*: Anhang 1.

14 Das Reich *Rāmas* und Schutz für alle Bürger durch den König: Anhang 1.

haben unseren Zorn und unsere Sinne bezwungen, und unsere Askese ist unser einziger Reichtum. Deshalb sind wir von dir abhängig wie ein Fötus im Mutterleib.“  
22-23 Auf diese Weise huldigten die großen Weisen Rāghava und Lakṣmaṇa und verehrten sie mit Früchten, Knollen, Blumen und anderen Schätzen des Waldes. All diese Eremiten, die heute Rāma ihre Ehrerbietung bezeugen durften, waren in ihrem Verhalten stets vorbildlich und ähnelten in ihrer Ausstrahlung dem heiligen Feuer.<sup>15</sup>

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

---

15 Wegweisende Themen dieses Kapitels: Anhang 1.



## Anhang 5

# *Rāmāyaṇa-Kaleidoskop: Betrachtungen aus aller Welt*

### 5.1 Die verschiedenen Versionen von Sītās Entführung

In der Fußnote 49.6 habe ich schon beschrieben, wie elementar die Episode von Sītās Entführung sowohl für den Handlungsverlauf des VR wie auch für das Verstehen des philosophischen Gehalts des *rāmāyāṇa* ist. Bei der Vielzahl der verschiedenen Rāmāyaṇas ist es nicht verwunderlich, dass sich eine ganze Reihe von verschiedenen Darstellungen dieser Begebenheit finden lässt. Einige dieser Passagen sind im Folgenden aufgeführt.

#### **Caitanya-caritāmṛta**

Im Caitanya-caritāmṛta (Madhya-līlā 9.178–216), einer der vier wichtigsten Biographien über Śrī Caitanya Mahāprabhu, findet sich folgende Geschichte im Zusammenhang mit einer Südindienreise Mahāprabhus. Das Cc wurde im 16. Jahrhundert von Kṛṣṇadāsa Kavīrāja Gosvāmī verfasst.

Śrī Caitanya Mahāprabhu reiste von Kāmakoṣṭhī ins südliche Mathurā [das heutige Madurai], wo er einen Brāhmaṇa traf, der den Herrn in sein Haus einlud. Dieser Brāhmaṇa [namens Rāmadāsa Vipra] war ein großer Gelehrter und Geweihter Śrī Rāmacandras. Er hatte sich von materiellen Tätigkeiten losgelöst.

Nachdem Caitanya Mahāprabhu im Fluss Kṛtamālā gebadet hatte, ging er zum Hause des Brāhmaṇas, doch bevor er das Mahl zu sich nehmen konnte, bemerkte er, dass die Speisen noch nicht zubereitet waren. Als Śrī Caitanya dies sah, fragte er: „Mein lieber Herr, bitte sage mir, warum du nicht gekocht hast. Es ist bereits Mittag.“ Daraufhin erwiderte der Brāhmaṇa: „Mein Herr, da wir im Wald leben, konnten wir noch nicht alle notwendigen Zutaten besorgen. Erst wenn Lakṣmaṇa uns Gemüse, Früchte und Wurzeln aus dem Wald gebracht hat, kann Sītā mit dem Kochen beginnen.“

Śrī Caitanya war sehr erfreut, über diese Art der Verehrungsmethode des Brāhmaṇas zu hören. Nach einiger Zeit traf der Brāhmaṇa dann eilig Vorbereitungen, um zu kochen. Als Śrī Caitanya gegen drei Uhr nachmittags sein Mahl einnahm, fiel ihm auf, dass der Brāhmaṇa sehr betrübt war und sogar fastete. „Warum fastest du?“, fragte Śrī Caitanya, „warum bist du so unglücklich? Worüber machst du dir Sorgen?“ Der Brāhmaṇa erwiderte: „Ich weiß nicht, warum ich überhaupt noch lebe! Ich sollte in ein Feuer springen oder mich im Wasser ertränken. Mein lieber Herr, Mutter Sītā ist Mahālakṣmī, sie ist die Glücksgöttin, die Mutter des Universums. Doch dieser

Rākṣasa Rāvaṇa hat sie berührt. Daran zu denken ist unerträglich für mich. Wie soll ich noch weiterleben? Mein Körper brennt, alles schmerzt, doch meine Lebensluft will mich nicht verlassen.“

Śrī Caitanya entgegnete: „So solltest du nicht denken. Du bist ein *paṇḍita*, ein Gelehrter. Warum denkst du nicht ein wenig genauer nach? Sītādevī ist die geliebte Frau des höchsten Herrn, Śrī Rāmacandras. Zweifellos hat sie eine transzendente Form voller Wissen und Glückseligkeit. Mit materiellen Augen kann sie niemals erkannt werden. Wenn man Mutter Sītā mit materiellen Sinnen nicht sehen kann, wie sollte man sie dann erst berühren können? Als Rāvaṇa sie entführte, entführte er nur eine materielle, illusorische Form. Als Rāvaṇa vor Sītā erschien, verschwand sie. Nur um ihn zu betrügen, manifestierte sie eine illusorische Form. Die Vedas und Purāṇas erklären eindeutig, dass spirituelle Energie niemals von materieller Energie beherrscht werden kann. Du kannst meinen Worten Glauben schenken. Du musst dich nicht länger mit dieser falschen Vorstellung belasten.“

Da der Brāhmaṇa den Worten Śrī Caitanyas glaubte, beendete er sein Fasten. Auf diese Weise wurde sein Leben gerettet. Nachdem Śrī Caitanya dem Brāhmaṇa dies erklärt hatte, reiste er weiter nach Südindien und erreichte schließlich den Ort Durvāsana, wo er im Fluss Kṛtamālā ein Bad nahm. Dort besuchte er den Tempel Śrī Rāmacandras und traf auf dem Berg Mahendra auf Paraśurāma. Von dort begab sich Śrī Caitanya nach Setubandha [Rāmeśvaram], wo er an einem Ort namens Dhanuṣṭīrtha badete. Als Nächstes begab er sich zum Tempel Rāmeśvaras. Nachdem er dort für eine Weile geruht hatte, hörte Śrī Caitanya von den dortigen Brāhmaṇas das Kūrma Purāṇa. Er hörte die Geschichte der Tochter Janakas, der besten aller keuschen Frauen.

[Im Kūrma Purāṇa heißt es:] Sītādevī ist die Mutter der drei Welten und die Frau Śrī Rāmacandras. Von allen treuen Frauen ist sie die beste. Sie ist die Tochter König Janakas. Als Sītā sah, dass Rāvaṇa sie entführen wollte, suchte sie Zuflucht bei Agni. Der Feuergott beschützte Sītā, indem er ihren Körper bedeckte. Als Caitanya Mahāprabhu auf diese Weise aus dem Kūrma Purāṇa hörte, dass Rāvaṇa eine falsche Form Mutter Sītās entführt hatte, wurde er sehr zufrieden. Agni brachte die wirkliche Sītā zum Wohnort Pārvatīs. Rāvaṇa war betrogen worden, denn er hatte Māyāsītā, eine illusorische Form Sītās, gestohlen. Nachdem Rāvaṇa von Śrī Rāmacandra getötet worden war, wurde die falsche Sītā vor das Feuer gebracht. Dort ließ Agni die illusorische Sītā verschwinden und übergab Rāmacandra die wirkliche Sītā. Als Caitanya Mahāprabhu diese Geschichte hörte, war er sehr glücklich, denn er erinnerte sich an die Worte Rāmadāsa Vipras. Śrī Caitanya bat daraufhin um die Erlaubnis, die Manuskriptrollen in Besitz nehmen zu dürfen, um einen direkten Beweis zu haben.

Da das Kūrma Purāṇa sehr alt ist, waren auch die Schriftrollen schon sehr alt. Deshalb ließ Śrī Caitanya den Text auf eine neue Rolle schreiben und den Text somit vielfältigen. Śrī Caitanya kehrte zum südlichen Mathurā zurück und überreichte Rāmadāsa Vipra das Manuskript des Kūrma Purāṇas.

Rāmadāsa Vipra war überaus erfreut, als er den ursprünglichen Text des Kūrma Purāṇas empfing und fiel sogleich weinend vor den Lotusfüßen Śrī Caitanya Mahāprabhus zu Boden. Nachdem der Brāhmaṇa das Manuskript erhalten hatte, sagte er:

„Mein Herr, du bist Śrī Rāmacandra in Person, der sich mir im Gewand eines Sannyāsīs offenbart hat. Ich bin dir sehr dankbar, denn du hast mich aus einem sehr unglücklichen Zustand befreit. Ich bitte dich, in meinem Haus ein Mahl zu dir zu nehmen. Bitte nimm meine Einladung an. Damals konnte ich dir aufgrund meines großen Kummers kein angemessenes Essen anbieten, aber zu meinem großen Glück bist du erneut in mein Haus gekommen.“

### Kūrma Purāṇa (Uttara-bhāga 34.111–141)

Die oben beschriebene Passage im Kūrma Purāṇa lautet im Einzelnen wie folgt:

Eine treue Ehefrau, die sich stets bemüht, ihrem Ehemann zu dienen, wird zweifellos von allen Sünden befreit. Weder in diesem noch im nächsten Leben wird sie von einem Makel berührt werden. Alle Arten von Wohlstand sind ihr gewiss. Sītā, die keusche Ehefrau Rāmas, des Sohnes von Daśaratha, ist dafür ein leuchtendes Beispiel. Ihr Ruhm wird in allen drei Welten besungen, denn durch ihre Treue zu Rāma zwang sie den König der Rākṣasas.

Durch den Einfluss Kālas bedingt, begehrte einst Rāvaṇa, Anführer der Rākṣasas, die großäugige und keusche Sītā, die Gattin Rāmas. Mit Hilfe seiner Zauberkräfte verwandelte er sich in einen Asketen, um die schöne Sītā zu entführen. Sītā, die ein unwiderstehliches Lächeln besitzt, war allein im Wald zurückgelassen worden. Als sie Rāvaṇas Absichten erkannte, meditierte sie über Rāma, den Sohn Daśarathas, und suchte Zuflucht in dem großen Feuer *āvasathya*. Sie sah in diesem Feuer den Feuergott, den großen Yogī und Vernichter des gesamten Universums, und er verkörperte Rāma, ihren geliebten Ehemann. Mit gefalteten Händen betete sie:

„Ich huldige Agni, dem großen Mystiker, der herausragenden Form Kālas<sup>1</sup>, dem Herrn aller Bhūtas, dem Zerstörer aller Lebewesen und der gesamten Schöpfung. Bei dir suche ich Zuflucht. O Pāvaka<sup>2</sup>, du trägst Elefantenhaut und bist der Herr der Kobolde. Du bist eine erhabene Gottheit und befindest dich in den Herzen aller Lebewesen. Du bist die Verkörperung von Befreiung und des Universums. Du bist die Quelle aller strahlenden Körper. O Agnideva, ich suche Zuflucht bei dir, der höchsten Realität. Meine Ehrerbietung gilt dir, gefürchteter Zerstörer und größter der Yogīs. Du trägst einen Dreizack und bist das Feuer der kosmischen Vernichtung. Du gewährst Freude und Befreiung, o Kālāgni Rudra.

Ich suche Zuflucht bei dir, Agni, du bist Virūpākṣa und verkörperst Bhūḥ, Bhuvāḥ und Svāḥ. Deine gleißende Ausstrahlung ist unvergleichlich und du residierst in einem goldenen Haus, das nicht für jeden zugänglich ist. Ich suche Zuflucht bei dir, Vaiśvānara, du bist das Feuer der Verdauung, das in allen Lebensformen brennt. Ich suche Zuflucht bei dir, dem großen Beherrscher der Schöpfung. Du bist es, der den Vorfahren die für sie bestimmten Opfergaben zukommen lässt. Du bist ein Segen selbst für die Sonne, die gleißend am Himmel steht. Du bringst die [ihnen zustehenden] Opfergaben zu den Devas, bitte beschütze mich.“

Nachdem Sītā diese acht Verse Vahni<sup>3</sup> dargebracht hatte, schloss sie ihre Augen und richtete ihre ganze Hingabe auf Rāma. Aus dem Feuer im Innern der Hütte schoss nun Maheśvara, der Überbringer der Opfergaben, hervor, der in seiner ganzen Herr-

lichkeit erstrahlte und von seiner eigenen Pracht entflammt war. Agnideva erschuf daraufhin eine illusorische Sītā, denn es galt, Rāvaṇa zu töten. Nachdem er eine falsche Sītā zurückgelassen hatte, verschwand er in den lodernnden Flammen. Es war diese illusionäre Sītā, die Rāvaṇa nach Laṅkā, auf die Insel mitten im Ozean, verschleppte.

Nachdem Rāma und Lakṣmaṇa den üblen Rāvaṇa [in Laṅkā] besiegt hatten, wurde Sītā zu ihnen gebracht. Doch Rāma hatte seine Zweifel. Die illusorische Sītā bemerkte dies, und um alle Anwesenden von ihrer Unschuld zu überzeugen, ging sie ins Feuer [zurück]. Agni ließ die falsche Sītā in Rauch aufgehen und entließ [die echte] Sītā in die Obhut Rāmas. Die Devas preisen die Gottheit des Feuers für diese Tat.

Sītā, die wunderschöne schmalhüftige Tochter Janakas, verbeugte sich vor Rāma und berührte mit beiden Händen seine Füße. Rāma war sowohl überrascht wie auch erfreut. Rāma neigte als Nächstes sein Haupt, erwies Agni Respekt und fragte ihn: „O Vahni, warum hast du die hellhäutige Sītā vor einiger Zeit in Flammen aufgehen lassen? Und wie kommt es, dass sie nun wieder zu meiner Linken sitzt?“

Während alle Anwesenden gespannt Agni, dem Zerstörer aller Planeten, lauschten, offenbarte dieser die Hintergründe der letzten Ereignisse: „Sītā steht Pārvatī in Bezug auf ihre Keuschheit in nichts nach. Sie ist eine wahrhaft edelmütige Frau. Sie wurde König Janaka geschenkt, nachdem er zu Pārvatī gebetet hatte. Sītā ist vornehm und tugendhaft, und ihre Treue zu ihrem Gatten gleicht der Bhavānīs zu Īśvara.<sup>4</sup> Rāvaṇa riss eine illusorische Sītā an sich, doch war diese nur für einen Zweck erschaffen worden – für Rāvaṇas Vernichtung. Nun ist dieses hinterhältige Scheusal getötet worden und die Illusion kann wieder aufgelöst werden, o Nārāyaṇa, Anfang und Ende aller Schöpfung. Daher gibt es nun keinen Grund mehr, diese keusche Dame nicht anzunehmen. Ich gebe dir mein Wort – Jānakī ist völlig makellos!“

Hell loderten die Flammen und Agnis Gesicht schien in alle Richtungen zu schauen, als er diese Worte sprach. Nachdem Agni von Rāghava und allen anderen Anwesenden standesgemäß verehrt worden war, verabschiedete er sich und entschwand.

### Adhyātma Rāmāyaṇa (3.7.1–6)

Rāma kannte die Pläne Rāvaṇas und nahm deshalb Sītā eines Tages zur Seite, um ihr folgendes zu offenbaren: „Tochter Janakas, höre, was sich bald zutragen wird: Rāvaṇa wird dich in Gestalt eines Bettelmönchs um Almosen bitten. Du solltest dich daher im Feuer verstecken und eine illusionäre Form deiner selbst hier im Āśrama sichtbar zurücklassen. Ich möchte, dass du für ein ganzes Jahr auf diese Weise unsichtbar bist. Wenn Rāvaṇa bezwungen ist, werden wir wieder vereint sein.“ Sītā folgte der Anweisung Rāmas und schuf eine zweite Form, die sich außerhalb des Āśramas manifestierte, während sie selbst im Feuer Zuflucht suchte.

Die magische Sītā erblickte das magische Reh und war überwältigt. Voller Bewunderung für das Reh und in einem demütigen Ton bat sie Rāma: „Schau doch nur, schau, was für ein wunderbares Reh! Siehst du all die vielen Farben und Tupfen, und siehst du all die vielen Juwelen! Bitte fange das Reh für mich. Ich möchte es hier im Āśrama behalten und mich darum kümmern.“

Mehr zum AR, einem Teil des Brahmāṇḍa Purāṇas, findet sich in →Kisk, Anhang 5.1.

### Rāmacaritamānasa (3.23)

Das Werk des nordindischen Dichters Tulsīdās ist neben Kambans Rāmāyaṇa in Tamil das bekannteste der Rāmāyaṇas, die nach Vālmiki entstanden sind. Es entstand im 16. oder 17. Jahrhundert und ist in Hindi (bzw. einem älteren Dialekt namens Avadhi) verfasst.

Als Lakṣmaṇa Wurzeln, Früchte und Blüten in den Wäldern sammelte, sprach Rāma, die Verkörperung von Güte und Freude, mit einem breiten Lächeln zu Jānakīs Tochter: „Höre, meine Liebste, die du wie keine zweite die heiligen Gelübde der Keuschheit und Tugend verkörperst, es ist die Zeit für ein Spiel gekommen, das bezaubernd sein wird und den Menschen ähnlich. Du musst dich für eine Weile im Feuer verstecken, denn es gilt für mich, die Rākṣasas zu vernichten.“ Sītā nahm das Bild der Lotusfüße Rāmas in ihr Herz auf und verschwand im Feuer. Die Schattenform, die sie zurückließ, ähnelte ihr nicht nur äußerlich in jeder Hinsicht, sondern glänzte auch mit dem gleichen liebenswerten und sanften Gemüt. Lakṣmaṇa erfuhr von diesem Ereignis nichts.

### Kṛttivāsa Rāmāyaṇa (3.19.39–45)

Das auch als „Śrī Rāma Pāñcālī“ und „Bengalisches Rāmāyaṇa“ bekannte Werk des bengalischen Poeten Kṛttivāsa Ojha entstand im 15. Jahrhundert. Das Kṛttivāsa Rāmāyaṇa ist genau wie das Rāmacaritamānasa und das Kamban Rāmāyaṇa keine Übersetzung des VR in eine Regionalsprache, sondern gehört zu jenen eigenständigen Fassungen, die sich zwar in den Eckpunkten nicht von Vālmiki unterscheiden, aber in mal mehr, mal weniger zahlreichen Details vom Original Vālmiki Munis abweichen.

Sītā war beunruhigt, als sie aus weiter Entfernung die Stimme Rāmas hörte, die in Wirklichkeit die Stimme des Rākṣasas war. In ihrer Furcht wandte sie sich an Lakṣmaṇa: „Eile Lakṣmaṇa, hast du Rāma gehört? Mir scheint, er steckt in Schwierigkeiten. Eile und schau, welcher Unhold ihm nach dem Leben trachtet.“ Lakṣmaṇa entgegnete: „Rāma ist niemals in Gefahr. Wenn er das Reh getötet hat, wird er unversehrt zurückkehren. Wer könnte daran zweifeln? Diese Hilferufe waren nicht von Rāma, denn niemand in dieser Welt ist in der Lage, ihn zu töten. Hast du vergessen, wie er den Bogen [in Mithilā] zerbrochen hat? Ich habe Rāma nie nach Hilfe rufen hören, und es wird auch niemals geschehen. Außerdem wäre es nicht richtig, dich hier allein im Wald zurückzulassen.“

Aber Sītā zeigte sich störrisch. Sie schlug sich an den Kopf und begann Lakṣmaṇa mit harschen Worten zu beleidigen: „Der Sohn einer Stiefmutter ist niemals auf der gleichen Ebene wie der eigene Bruder. Außerdem glaube ich, dass du ein Auge auf mich geworfen hast. Ist es nicht genug, dass Rāma durch Bharata schon das Königreich entrissen wurde, willst du ihm nun auch noch seine Frau entreißen? Du hast wohl eine geheime Übereinkunft mit Bharata geschlossen! Leidenschaft beherrscht dein Wesen, und nun willst du ihr nachgeben, da Rāma nicht mehr anwesend ist. Doch höre mir gut zu: Selbst wenn nur der Schatten eines anderen Mannes auf mich fallen würde, werde ich mich umbringen. Schnell würde der Dolch meine Kehle berühren.“

Lakṣmaṇa war von edlem Wesen und seine Absichten waren alles andere als unehrenhaft. Sītās Worte schmerzten ihn und er rief einige Zeugen herbei, als er mit einem schweren Herzen antwortete: „Alle Lebewesen auf der Erde, im Wasser und in der Luft mögen die harschen Worte Sītās bezeugen. Sie ist in Wut geraten und sich der Lage der Dinge nicht bewusst. Es ist nicht mein Verschulden, dass sie diese hässlichen Worte zu mir gesprochen hat.“

Lakṣmaṇa zog dann eine Linie, die die Hütte beschützen sollte, da sie niemand überschreiten konnte. „Viṣṇu ist als Raghunātha erschienen und Sītā ist seine ewige Gefährtin. Mögen alle Devas die edle Sītā an diesem abgeschiedenen Ort beschützen. [Und zu Sītā gewandt:] O Königin, du magst mich wegschicken, doch bitte ich dich, mich nicht weiter mit beleidigenden Worten zu traktieren.“ Nachdem er Sītā auf diese Weise gebeten hatte, verbeugte er sich vor ihr und verließ tränenüberströmt den Āśrama.

[Inzwischen hatte sich Rāvaṇa genähert und von Sītā Almosen erbeten. Doch Sītā zögerte. Rāvaṇa drängte:]

„O Dame mit einem mondgleichen Gesicht, es wird spät und ich muss endlich mein Bad nehmen.“ Jānakī entgegnete: „In meiner Hütte sind fünf Früchte, bitte nimm sie an.“ Rāvaṇa wandte ein: „Ich habe ein Gelübde abgelegt, keine Almosen innerhalb eines Āśramas anzunehmen.“ Jānakī zögerte noch immer und erklärte Rāvaṇa, dass sie ohne die Einwilligung ihres Gatten den Āśrama nicht verlassen dürfe. „Entweder bringst du mir jetzt die Almosen oder ich gehe“, sprach Rāvaṇa. Jānakī befürchtete: „Wenn ein Gast nicht angemessen bewirtet wird, werden alle Verdienste [des Gastgebers] ausgelöscht. Das ist das unumstößliche Gesetz der Vorsehung. Was immer geschehen soll, wird auch geschehen.“ Mit den Früchten in der Hand verließ Sītā die Hütte [übertrat somit die von Lakṣmaṇa gezogene Linie] und wurde von Rāvaṇa verschleppt.

### Kamban Rāmāyaṇa (3.773–789 und 3.816–825)

Das auch als „Rāmāvatāram“ und „Tamilisches Rāmāyaṇa“ bekannte Werk des tamilischen Poeten Kamba(n) entstand im 12. Jahrhundert und ist damit, abgesehen von Kālidāsa's Raghuvamśa, das vermutlich älteste aller Rāmāyaṇas, die nach Vālmiki folgten. Das Kamban Rāmāyaṇa ist genau wie das Rāmācaritamānasa und das Kṛttivāsa Rāmāyaṇa eine eigenständige Fassung des Rāmāyaṇas.

Sītā wandte sich mit gefalteten Händen an Rāma: „Ich habe ein bezauberndes Reh gesehen, es glänzt wie Gold und lässt den ganzen Wald erstrahlen. Die Hufe und Ohren sind mit Juwelen besetzt! Du musst dir dieses einzigartige Geschöpf unbedingt anschauen.“ Rāma wollte Sītā nicht widersprechen, dass solch ein seltsames Reh tatsächlich existieren könnte, und entschloss sich deshalb, das Reh einzufangen, um Sītā eine Freude zu machen. Auch wenn er Viṣṇu war, aus dessen Nabel Brahmā erscheint, glaubte Rāma den Worten Sītās.

„Ich werde dir das Reh bringen, edel geschmückte Göttin“, versicherte Rāma. Doch Lakṣmaṇa hielt Rāmas Plan für keine gute Idee. „Schau dir nur dieses Reh an“,

mahnte er, „das dort durch den Wald springt. Siehst du den goldenen Körper, die juwelnen Hufe, Ohren und den glitzernden Schweif? Das muss eine Illusion sein! Du wirst doch nicht glauben, dass dieses Tier echt ist?“ Śrī Rāma dachte eine Weile nach und entgegnete: „Selbst die besten Augen und die gelehrtesten Denker können das Mysterium der Schöpfung nicht in vollem Ausmaß verstehen, Prinz. Es gibt unendlich viele Lebensformen in diesem Universum, warum nicht auch ein solches Reh? Ich weiß nicht, worauf du deine Meinung stützt. Es gibt viele Möglichkeiten, etwas über dieses Universum zu lernen. Nimm Bharadvāja, den großen Heiligen, hast du vergessen, dass ihm sieben Gänse als Söhne geboren wurden?“

Während Rāma versuchte, seinen jüngeren Bruder Lakṣmaṇa von der unbegrenzten Vielfalt der Schöpfung zu überzeugen, warnte Sītā ängstlich, dass das Reh womöglich bald verschwinden könnte, wenn sich die beiden Brüder noch länger unterhielten. Rāma verstand. Er liebte Sītā mehr als sein eigenes Leben und beruhigte sie: „So zeige mir, wo das Reh jetzt ist.“ Doch Lakṣmaṇa wollte sich noch nicht zufriedengeben und folgte den beiden. In diesem Moment veranlasste die Vorsehung, dass sich das magische Reh umdrehte und den drei Königlichen direkt in die Augen schaute.

Rāma schaute auf das Reh und bestätigte Sītā: „Fürwahr, ein prächtiges Reh. So sei es.“ Was ist die geheime Bedeutung dieser Worte? Warum hatte Viṣṇu das bequeme Bett Śeṣas verlassen und war auf der Erde erschienen?<sup>25</sup> Er tat dies, um die Verdienste der Devas zu ehren. Zu Lakṣmaṇa gewandt, fuhr Rāma fort: „Mein junger Bruder, dieses Geschöpf ist wahrlich mit nichts anderem in der Schöpfung zu vergleichen. Seine Zähne sind wie Juwelen und seine Zunge wie ein greller Blitz. Sein geschmeidiger Körper schimmert golden und prahlt mit diesen wunderschönen silbernen Tupfern. Lakṣmaṇa, großer Bogenschütze, du musst zugeben, dass niemand, ob Frau oder Mann, sich dem Zauber dieses Wesens entziehen kann. Alles, was kriecht, fliegt oder läuft, muss von dieser Schöpfung angezogen sein wie die Motte vom Licht.“

Lakṣmaṇa war noch nicht überzeugt. „Zugegeben, dieses Reh ist außergewöhnlich und golden. Aber wozu sollte es nütze sein? Rāma, höre auf mich, lass uns zurückgehen.“ Daraufhin wandte die wunderschöne Sītā in aller Bescheidenheit ein: „O Cakravartī, schau nur, das Reh scheint müde zu sein. Jetzt könntest du es leicht einfangen. Wenn unsere Verbannung zu Ende ist, könnte ich es mit nach Ayodhyā nehmen und mit ihm spielen. Alle werden uns für diesen Schatz bewundern.“ Als Śrī Rāma seiner geliebten Sītā zu verstehen gab, dass er ihren Wunsch erfüllen würde, gab Lakṣmaṇa noch einmal zu bedenken, dass dieses Reh eine Illusion und dies ein übler Trick der Rākṣasas sein müsse.

Rāma war eine Verkörperung Viṣṇus und der Ursprung Brahmās. Erneut versuchte er, Lakṣmaṇa zu überzeugen: „Ich weiß, dass es viele üble Rākṣasas in dieser Gegend gibt und sie in der Lage sind, mächtige Illusionen zu erzeugen. Und wenn dies einer dieser Rākṣasas ist, müssen wir dem nachgehen, denn dies ist unsere Pflicht. Sollen die Menschen uns auslachen, weil wir uns einem möglichen Gegner nicht gestellt haben? Ist dieses Geschöpf tatsächlich ein Rākṣasa in Gestalt eines Rehs, muss es getötet werden. Ist es aber ein Reh, muss ich es einfangen.“

Rāma verlässt den Āśrama, erlegt Mārīca und Sītā hört Hilferufe, die sie für Rāmas Rufe hält. Als sie Lakṣmaṇa bittet, Rāma zu Hilfe zu eilen, versichert er ihr, dass sie sich nicht sorgen müsse. In

großer Ausführlichkeit legt er dar, dass *Rāma* der Anfang, die Mitte und das Ende alles Existierenden ist, Ursache für Schöpfung, Erhaltung und Vernichtung. Sie müsse sich wahrlich keinerlei Sorgen machen. Er endet mit folgenden Worten:

„Wenn *Rāma*, der Beschützer des gesamten Universums, wirklich der Gefahr ausgesetzt wäre, von der du ausgehst, dann wären bald alle drei Welten der Vernichtung preisgegeben. All die großen Herrscher, selbst *Brahmā*, würden bald ihr Ende finden und jegliche Ordnung wäre verloren. Aber ich muss nicht noch weiter in Einzelheiten gehen. *Rāma* hat *Mārīca* vermutlich mit seinen Pfeil getroffen und *Mārīca* wird kurz vor seinem Ende *Rāmas* Stimme nachgeahmt haben. Weine nicht, du musst dir keine Sorgen machen.“

*Sītā* geriet außer sich. Sie fühlte sich, als würde sie geschlagen werden. In ungewohnt harscher und beleidigender Art und Weise fiel sie über *Lakṣmaṇa* her: „Jeder gute Mensch würde für seinen Freund sein Leben geben, selbst wenn er ihn erst seit Kurzem kennen würde. Und du weißt, was deinem Bruder schon alles zugestoßen ist. Trotzdem stehst du hier vor mir und zeigst keinerlei Reaktion. Du lässt mir keine andere Wahl – ich werde mich in ein Feuer stürzen und mich umbringen!“

*Sītā* rannte in Richtung eines kleinen Hains voller Lotosblumen. Es schien, als könne sie mit ihrem Feuer den ganzen Wald niederbrennen. *Lakṣmaṇa* wollte sie unbedingt aufhalten. Er rannte ihr nach und fiel ihr zu Füßen. „Göttin, warum solltest du dich jetzt töten? Deine Worte machen mir Angst. Sei unbesorgt, ich werde deinem Wunsch folgen und die Schmerzen in meinem Herzen nicht beachten. Ich werde sofort gehen, du aber bleibe bitte hier. Die Vorsehung ist unbezwingbar und bisweilen grausam. Ich fürchte, das alles wird kein gutes Ende nehmen. Du zwingst mich nicht nur, *Rāmas* Anweisungen zu missachten, du wirst auch allein hier zurückbleiben müssen. Auch wenn ich es kaum ertragen kann, aber ich werde dich jetzt verlassen.“

*Lakṣmaṇa* litt entsetzliche Qualen, doch was konnte er schon anderes tun? Er dachte bei sich: „Wenn ich jetzt nicht gehe, springt sie ins Feuer. Andererseits bin ich sicher, dass etwas Schreckliches geschehen wird, wenn ich jetzt zu *Rāma* gehe. Was für ein Unglück! Was für eine Tragödie! Und trotzdem lebe ich immer noch. Was soll ich nur tun? Ich verstehe nicht, wie das alles geschehen konnte. Vielleicht sollte ich doch besser bleiben? O nein, besser nicht. Sie hat geschworen, sich umzubringen, wenn ich bleibe. Was habe ich nur in meinen früheren Leben getan, dass ich in solch eine Bedrängnis gerate! Wahrlich, ich bin ein nichtswürdiger Schuft und habe es nicht besser verdient. Ich muss schnell an den Ort [an dem sich *Rāma* aufhält] gelangen und kann nur hoffen, dass die Kraft des *Dharmas* uns alle beschützt.“

*Lakṣmaṇa* wandte sich dann wieder an *Sītā*: „So sei es, ich werde dich jetzt verlassen. *Jaṭāyu*, König der Geier, ist unser Beschützer. Er wird ein Auge auf dich haben und dich sicher beschützen, falls Gefahr droht.“ Dies waren die Worte *Lakṣmaṇas*, ehe er zu *Rāma* eilte. All dies musste geschehen. All dies wurde durch die Entsagung der *Devas* möglich.<sup>6</sup> Dies war letztlich der Grund, warum *Lakṣmaṇa*, der beste unter den Krieger, die Einsiedelei verließ.

## Shantilal Nagar: The Wonderful Mysteries of Rāmāyaṇa (S. 47–63)

Nagar hat in seinem Buch zu den wichtigsten Passagen der RT verschiedene Texte aus einer breiten Palette von sowohl älteren wie auch neueren Rāmāyaṇas zusammengetragen. Nachfolgend einige Beispiele in Bezug auf Sītās Entführung.

### Die Entstehung von Sītās Schatten vor der Entführung (S. 47)

Im Brahmavaivarta Purāṇa heißt es, dass kurz vor der Entführung Sītās der Feuergott vor Rāma erschien und ihm empfahl: „Die Zeit für Sītās Entführung ist nun gekommen. Gib Sītā in meine Obhut und lass eine Schatten-Sītā an deiner Seite verweilen. Die Devas haben mich beauftragt, diesen Tausch durchzuführen. Wenn die Zeit des Feuertests [in Laṅkā] gekommen ist, werde ich dir Sītā wieder aushändigen. Du kannst mir vertrauen, ich bin kein [gewöhnlicher] Brāhmaṇa, sondern der Feuergott.“ Rāma zeigte sich einverstanden und nahm die illusorische Sītā, die Agni entstehen ließ, an. Nachdem Agni den Sohn Daśarathas eindringlich gebeten hatte, diesen Austausch geheim zu halten, verabschiedete er sich und entschwand mit Sītā. Als dann Agni die echte Sītā zurückgab, begab sich die illusorische Sītā nach Puṣkara. Dort meditierte sie für 300.000 Jahre, bevor sie die Stufe Lakṣmīs erreichte und im nächsten Leben folglich als Draupadī wiedergeboren wurde (Prakṛti-kāṇḍa 14.48–55)

Auch im Devī Purāṇa wendet sich Agni an Rāma und überlässt ihm eine illusorische Sītā, die dann anlässlich des Feuertests wieder zurückgetauscht wird. In Skanda 3, Kapitel 29, eilt Sītā zum Feueraltar in ihrer Hütte, als sie Rāvaṇas Stimme vernimmt.

Das Adbhuta Rāmāyaṇa gibt der gesamten Episode einen illusorischen Anstrich. Hanumān beruhigt Rāma, indem er ihm erklärt, dass sowohl der Sieg wie auch die Entführung Sītās lediglich eine Erfahrung seien.

Im Vālmīki Rāmāyaṇa beschützt Agni anlässlich des Feuertests Sītā und versichert, dass sie keusch war. Agni kommt hier also [offensichtlich] eine bedeutendere Rolle zu als den anderen Devas. Folglich kann man davon ausgehen, dass Agni auch während der Entführung Sītās eine Rolle spielte.

Im Raṅganātha Rāmāyaṇa (3.18) betet Lakṣmaṇa, bevor er Rāma zu Hilfe eilt, zu Agni und bittet um dessen Schutz. Agni bewahrt Sītā davor, von Rāvaṇa berührt zu werden.

Im Pāścātya Vṛttānta (No.1, p. 100) wird Sītā als die Tochter Agnis beschrieben.

Die Episode, in der eine illusorische Form Sītās getötet wird, wird erstmals im Kūrma Purāṇa erwähnt, das [wahrscheinlich] im siebten Jahrhundert entstand [s. o. unter Kūrma Purāṇa]. Als Sītā eines Tages vor ihrer Hütte umherschlenderte, bemerkte sie Rāvaṇa, der sich der Hütte näherte. Daher suchte sie Zuflucht bei Agni. Es heißt, dass sie die *vahny aṣṭaka-mantras* vortrug und Agni, zufrieden mit Sītās Mantras, daraufhin Sītā Schutz gewährte und eine illusorische Sītā erschuf. Rāvaṇa stahl also eine falsche Sītā, doch Rāma hatte Zweifel an der illusorischen Sītā, die nach dem Tod Rāvaṇas in die Flammen einging. Agni ging aus diesem Feuer hervor und übergab Rāma die echte Sītā. Agni offenbarte Rāma die Gründe für den Austausch und erinnerte Rāma außerdem daran, dass er [Rāma] Viṣṇu sei. [...]

Im Adhyātma Rāmāyaṇa [s. o.] wird die Episode etwas anders dargestellt (Araṇya-kāṇḍa, *sarga* 7). Der Autor dieses Textes ist bemüht, das alldurchdringende Wesen

Rāmas hervorzuheben. Hier nimmt Agni keine so wichtige Rolle ein. Rāma weiß von dem Trick, den Rāvaṇa und Mārīca anwenden wollen, und warnt Sītā: „Tochter Janakas, höre, was sich bald zutragen wird: Rāvaṇa wird dich in Gestalt eines Bettelmönchs um Almosen bitten. Du sollst dich daher im Feuer verstecken und eine illusionäre Form deiner selbst hier im Āśrama sichtbar zurücklassen. Ich möchte, dass du für ein ganzes Jahr auf diese Weise unsichtbar bist.“ Sītā folgt den Wünschen Rāmas, manifestiert eine illusorische Sītā und geht in das Feuer ein. Nach dem Tod Rāvaṇas geht die illusorische Sītā in das Feuer ein (Yuddha-kāṇḍa, *sarga* 12) und die echte Sītā kommt aus dem Feuer hervor.

Im Mahābhāgavata Purāṇa [SB] wird ebenfalls beschrieben, dass Sītā im Feuer Schutz sucht und sich in eine illusorische Form erweitert. [...] Auch das Rāmacaritamānasa (3.24) [s. o], das Rāmacandrikā (12.12) sowie viele andere Texte geben diese Episode der Entführung Sītās in fast identischer Form wieder.

Das Bhāvārtha Rāmāyaṇa beschreibt, dass die Devas befürchteten, Rāvaṇa könnte allein durch die Berührung Sītās schon zu Asche verbrannt werden. Da sie aber wollten, dass alle Rākṣasas vernichtet werden, baten sie Sītā, als sie in die Hütte kam, um Rāvaṇa Almosen zu geben, dies nicht zu tun. Als sie vorschlugen, sie würden statt der echten Sītā eine illusorische Form vor die Hütte schicken, zweifelte Sītā daran, dass sie dazu in der Lage wären, und kreierte selbst eine Schatten-Sītā.

Im Uttara-kāṇḍa des Balarāmadāsa Rāmāyaṇas wird Sītā von Nārada unterwiesen. In diesem Zusammenhang wird erwähnt, dass Sītā ihren Schatten zurückließ und ihre echte Form beim Feuertest wieder zurückkehrte.

In Kapitel 130 des Dharma-kāṇḍas sowie im Tattvasaṅgraha Rāmāyaṇa (3.13) wird Rāma von Nārada daran erinnert, dass es seine Pflicht sei, die Rākṣasas zu töten. Rāma entgegnet, dass Rāvaṇa im Anmarsch sei, und erschafft, ohne Wissen Lakṣmaṇas, eine Schatten-Sītā und betet zu Mutter Erde, dass sie in Laṅkā als Sītā Geburt nehmen möge. Sītā ging dann in den Körper Rāmas ein. Kurz bevor die Schlacht in Laṅkā begann, wandte sich Rāma an Sītā: „Es wird für mich schwer sein zu kämpfen, solange du in meinem Herzen weilst.“ Sītā nahm daraufhin Zuflucht bei Mutter Erde, die auch ihre Mutter war, und kehrte für den Feuertest zurück.

Im Kāśmirī Rāmāyaṇa heißt es, dass die Flammen für siebzehn Tage ununterbrochen brannten, nachdem Sītā in sie eingegangen war. Dann kam die echte Sītā wieder aus ihnen hervor.

Im Ānanda Rāmāyaṇa findet sich eine völlig andere Geschichte über die illusorische Sītā. Als Khara und die anderen Rākṣasas vernichtet waren, teilte sich Sītā in drei Formen. Ihre *raja*-Form verweilte weiter im Feuer, die *sattva*-Form in der linken Seite Rāmas und die *tama*-Form blieb im Wald und wurde später von Rāvaṇa gestohlen. Diese Darstellung [dreier Formen, in die sich Sītā erweitert] findet sich ausschließlich im Ānanda Rāmāyaṇa. Aber auch hier wird nicht die echte Sītā von Rāvaṇa geraubt, sondern nur ihre *tama*-Erweiterung; und auch hier wird die echte Sītā beschützt, zumindest ihre *sattva*- und *raja*-Erweiterungen.

### **Sītās Schutz durch Senfkörner (S. 54)**

Im Rāmāyaṇa der Birhoris, eines eingeboren Volksstammes, händigt Lakṣmaṇa, als er Sītā verlässt, um Rāma zu helfen, Sītā einige Senfkörner aus und erklärt ihr: „Sollte sich jemand der Hütte nähern, kannst du ein Senfkorn auf ihn werfen. Dies wird ihn für eine Stunde außer Gefecht setzen. Wenn du zwei Senfkörner auf ihn wirfst, wird er zwei Stunden bewusstlos sein, bei drei Körnern wären es drei Stunden.“ Als Rāvaṇa sich näherte, warf Sītā ein Senfkorn und Rāvaṇa fiel zu Boden und war eine Stunde bewusstlos. Wann immer Rāvaṇa wieder zu sich kam, warf Sītā ein Senfkorn und Rāvaṇa sank wieder zu Boden. Dann bat Rāvaṇa: „Wenn du alle Senfkörner auf einmal wirfst, würde ich daran sterben.“ Das veranlasste Sītā, tatsächlich alle Körner, die sie hatte, auf Rāvaṇa zu schleudern. Obwohl der Rākṣasa augenblicklich zu Asche verbrannte, kehrte er kurz darauf wieder ins Leben zurück und entführte Sītā. (Birhori Rāmāyaṇa)

### **Das Zusammentreffen von Rāvaṇa und Sītā (S. 54)**

In Madhusūdanas Mahānāṭaka täuscht Rāvaṇa vor, er wolle Sītā einige Tulasiblätter überreichen, doch weigert sich Sītā, die Linie, die Lakṣmaṇa gezogen hatte, zu überschreiten. Rāvaṇa überquert daraufhin seinerseits die Linie und reißt Sītā an sich.

In der Pāṭalī-Version des Seri Rāmas streckt Sītā, die Rāvaṇa eine Blume schenken will, ihren Arm Rāvaṇa so weit entgegen, dass er über die Linie herausragt [und Rāvaṇa deshalb Sītā ergreifen kann].

Im Dharmakāṇḍa (Kapitel 81) und im Tattvaśaṅgraha Rāmāyaṇa (3.15) heißt es, dass sich Sītā um das Wohl Rāmas sorgt, doch Rāvaṇa nur dann bereit ist, ihre Fragen zu beantworten, wenn er aus ihrer Hand lesen darf.

### **Rāvaṇa und das Graben in der Erde vor Sītās Entführung (S. 61f.)**

Rāvaṇa war sehr mächtig und stark, die Kraft seiner Arme glich der Größe von Bergen. In all seiner Pracht wandte er sich an Sītā: „O göttliche Dame, du bist niemand anderes als Göttin Lakṣmī. Mein Körper ist völlig ausgedörrt, denn ich brenne im Feuer der Leidenschaft. Sei gnädig und hauche mir wieder Leben ein. Du bist so erhaben, dass dich selbst die himmlischen Wesen mit ihren schönen, schweren Ohrringen verehren.“ Als Rāvaṇa sich ehrfurchtsvoll zu Füßen Sītās verneigte, schien sie den Halt zu verlieren, als ob sie mit einem bluttriefenden Schwert verletzt worden wäre. Kummerbeladen rief sie: „Mein Herr, o meine verehrungswürdige Gottheit!“ Rāvaṇa dachte nach, was er als Nächstes tun sollte. Er erinnerte sich an Brahmās Fluch, der ihm verbot, die Frau eines anderen zu berühren.<sup>7</sup> Deshalb grub er Sītā aus der Erde aus. Einen *yojana* in Länge und Breite sowie einen *yojana* in der Tiefe umfasste das Gebiet, das Rāvaṇa der Erde entriss und auf seinem Streitwagen mit sich nahm. (Kṛttivāsa Rāmāyaṇa)

### **Keine Entführung Sītās (S. 62f.)**

In Bhāskaras Unmatta Rāghava, ein Stück in einem Akt, findet keine Entführung Sītās statt. Während sich Rāma gemäß der Bitte Sītās auf die Suche nach dem goldenen Reh begibt, wandert Sītā zu einem Hain voller Schlingpflanzen. Durvāsā hatte diesen Hain verflucht: Jede Frau, die ihn aufsuchen würde, musste sich in ein Reh verwandeln. Durvāsā pflegte sich dort *tapas* aufzuerlegen. Als Sītā, von dem Fluch nichts ah-

nend, in den Hain eintritt, um Blumen zu pflücken, wird sie in ein Reh verwandelt. Rāma findet nach seiner Rückkehr einen leeren Āśrama vor und beginnt in großer Sorge sofort nach Sītā zu suchen. Jānakī sieht nur einen Ausweg: Sie muss den Āśrama Durvāsās finden. Als sie ihn nach langer Zeit endlich entdeckt, wird sie von Agastya bemerkt. Mit Hilfe seines mystischen Wissens erkennt er Sītā in dem Reh und hebt den Fluch auf. Beide kehren zu Rāma zurück, der seine tiefe Dankbarkeit gegenüber dem Weisen ausdrückt.

Im Tattvasaṅgraha Rāmāyaṇa heißt es, dass Sītā, als sie gerade den Āśrama Sutikṣṇas verlassen wollte, ein Paar juwelenbesetzter Sandalen annahm, die Rāma von Hunger und Durst befreien konnten, sobald er sie trug.