

Humboldt Universität zu Berlin
Seminar für Südasiastudien
Institut für Asien- und Afrikawissenschaften
SE „Das Ramayana und seine Traditionen“
SS 06
Dozentin: Dr. Melitta Waligora
26.07.2006

Das Ramayana

-

Eine Quelle moderner indischer Identitäten?

Serhat Ünalđi
Rigaer Straße 102
10247 Berlin
(030) 42 80 58 44
uena@gmx.de

Monobachelor Regionalstudien Asien/Afrika
2. Semester
Matrikelnummer: 508253

"Verschleiert [...] wie ein alter Text, den zweifelhafte Auslegungen verdunkelt haben."

Valmiki (Sundara Kanda)¹

Die Geschichte um Prinz Rama von Ayodhya wird in unendlich vielen Varianten erzählt. Die bekannteste Version des indischen Poeten Valmiki ist oft neu ausgelegt und verschleiert worden. Doch statt den Text zu „verdunkeln“, machte die Interpretationsleistung vieler Generationen das *Ramayana* zu einem vitalen Bestandteil süd- und südostasiatischer Kultur. Jede einzelne Version trägt zur Erhellung der soziokulturellen Umstände bei, in denen ihr Verfasser lebte. Das Epos wurde über Jahrhunderte neu verhandelt und trug in besonderem Maße zur Identitätsbildung kultureller Gruppen bei. Wenn sich Identität vor allem in Abgrenzung zum "Anderen" entwickelt, dann ist das *Ramayana* - mit seiner auffälligen Darstellung kultureller Dichotomien zwischen Menschen, Affen und *rakshasas* - zur Beeinflussung von Prozessen der Identitätsbildung besonders geeignet. Dieser Essay geht der Frage nach, ob und inwieweit das *Ramayana* heute zur kulturellen Identität eines Inders beitragen kann. Die Diskussion beginnt mit einer Einführung zur Entstehung von Identität. Im Anschluss sollen historische Beispiele meine These belegen, dass das Epos seit Jahrhunderten zur kulturellen Abgrenzung genutzt wurde. Hier soll auch auf südostasiatische Beispiele zurückgegriffen werden, um den Nutzen des *Ramayana* auch für andere indisch geprägte Gesellschaften zu unterstreichen. Schließlich wird der Bogen in die Moderne geschlagen. Es wird gezeigt, dass sich die Geschichte fortsetzt und das *Ramayana* weiter zur Selbstdefinition durch Abgrenzung beiträgt.

Ein säkularer, vermeintlich aufgeklärter Mensch mag sich nur schwer vorstellen können, wie ein „Märchen“ die Identitätsbildung unterstützt. Identität beruht darauf, dass eine Person ein Konzept ihres einzigartigen „Selbst“ entwickelt. Sie wird sich ihrer Position im Weltgefüge im Vergleich und in Abgrenzung zu Anderen bewusst, aber auch durch die Identifikation mit einer sie umgebenden Gruppe. Diese Identifikation erfolgt über Mythen und Symbole, die moralische Normen verkörpern. In Indien, wo religiöse Symbole weiterhin eine zentrale Rolle spielen, kommt dem *Ramayana* eine wichtige Funktion zu.

Die Identität eines Individuums bildet sich in einem komplexen psychologischen Prozess heraus. Daher lohnt es sich, psychoanalytische Theorien über die Entwicklung von Gruppenzugehörigkeiten zu betrachten. David Brown hat in seinem Buch "The State and Ethnic Politics in Southeast Asia" das psychologische Phänomen der ethnischen Identität anhand verschiedener Theorien beschrieben².

¹ übers. von Schmolders 2004, S. 193

² Brown 1994, S. 7-19

Demnach trägt vor allem Gruppenzugehörigkeit zur Stärkung emotionaler Sicherheit, moralischer Autorität und individueller Identität bei. Ausgegangen wird von einer schwachen Position des Individuums: Überfordert von den Ansprüchen der Außenwelt, des Unterbewussten ("Es") und des Gewissens ("Über-Ich") sucht das rationale Individuum ("Ego") aus einem zerbrechlichen Zustand heraus nach Halt und Stärke.

Laut der Psychoanalytikerin Melanie Klein (1882-1960) löst der Mensch als Kind die Unklarheiten, mit denen er konfrontiert ist, durch "Splitting". Die Welt wird nicht direkt und mehrdeutig, sondern durch einen Filter wahrgenommen, der eine Dualität erzeugt zwischen dem Idealbild, das auf "gute" Objekte projiziert wird, und "bösen" Objekten. Auch wenn Erwachsene später besser mit Ambiguität umgehen können, bleibt das "Splitting" präsent. Auf sozialer Ebene kann dies bedeuten, dass die Gesellschaft in das "gute Wir" und das "böse Sie" aufgeteilt wird. Für Klein repräsentiert Ethnozentrismus eine regressive Strategie, die ein Gefühl der Identität des Egos fördert.

Jacques Lacan (1901-1981) hebt die Rolle der Sprache bei der Entwicklung des Egos hervor. Für ihn ist das einheitliche "Selbst" ein Produkt der Kultur, speziell der Sprache: Ab dem sechsten Lebensmonat wird sich der Mensch erstmals im Spiegel seines "Selbst" bewusst. Angesichts des desintegrativen Chaos eigener Wünsche und äußerer Einflüsse sucht das Kind nach fiktiver Sicherheit. Es entwickelt die falsche Auffassung eines einheitlichen "Selbst". Mit dem Einsetzen des Sprechens beginnt der Mensch sich konträr zum "Anderen" zu sehen, denn Sprache selbst bezieht ihre Bedeutung aus Gegensätzen. Das Wort "Gut" erlangt seinen Wert nur im Unterschied zu "Schlecht". Auch die eigene Existenz erhält nur im Gegensatz zu Anderen Gewicht - der Mensch wird Teil einer symbolischen Ordnung. Ein Rassist nimmt die Andersartigkeit des "Anderen" als Verkörperung der eigenen inneren Fragmentierung wahr und empfindet sie als Bedrohung seines imaginierten einheitlichen Egos.

Im Gegensatz zu Lacan ist das Ego bei Erik H. Erikson (1902-1994) keine linguistische Fiktion, sondern ein effektives Mittel zur Selbstdefinition. Es ist das Produkt der Suche nach persönlicher Einzigartigkeit. Zentral hierfür ist ein klar definierter Platz in der Gesellschaft. Diesen findet das Individuum über den Anschluss zu einer Gruppe, einer auf Mythen basierenden sozialen Einheit, einer "imagined community" (Benedict Anderson). Zugleich wird eine Grenze zu "den Anderen" gezogen, auf die das Individuum eigene Schwächen projizieren kann. Das erzeugt Sicherheit.

Die erste Quelle von Sicherheit im Leben bietet die Familie. Ein Erwachsener sucht nach einer Gruppe, die ihm diesen familiären Schutz bietet. Eine solche Gemeinschaft ist oft eine kulturelle Gemeinschaft, denn sie besteht - wie eine Familie - aus Individuen mit ähnlicher Physiognomie und Werten. Sie bezieht sich auf eine gemeinsame genetische Herkunft und Geschichte. So wird die "imagined community" zur Ersatzfamilie.

In dieser Gruppe ordnet das Individuum das eigene moralische Urteilsvermögen den Normen der Gemeinschaft unter. Sigmund Freud (1856-1939) führte dies auf die irrationale Sehnsucht des Erwachsenen nach väterlicher Autorität zurück. Unterwirft sich das Kind dem Familienoberhaupt, so unterwirft sich der Erwachsene der Autorität der Gruppe. Deren moralische Normen werden definiert über Kultur, Sprache und Religion. In diesem Zusammenhang leistet das *Ramayana* einen besonderen Beitrag zur Entwicklung von Identität. Wenn das Individuum seine eigenen Moralvorstellungen denen der Gemeinschaft unterordnet, führt dies zu Konflikten. In Indien steht der Einzelne im Konflikt mit der universellen hinduistischen Moral (*dharma*) und seinen eigenen Interessen. Dies ist auch ein zentrales Thema im *Ramayana*. Gefangen im Ashokahain ist Sita zwar dazu fähig, sich aus eigener Kraft zu befreien. Doch als hingebungsvolle Ehefrau (*pativrata*) tötet sie Ravana nicht, weil sie Rama damit "entmannen" würde. Sie nähme ihm die Chance, seine Frau selbst zu retten. Dies ist also eine Wahl für die kollektive Moral, gegen das individuelle Interesse. Von Kind an mit Episoden wie dieser konfrontiert, internalisieren Hindus die höhere Wertigkeit des *dharma* gegenüber individueller Freiheit. Insofern ist das *Ramayana* Träger kollektiver Moralvorstellungen und übt Einfluss auf die Identitätsbildung auch jenseits des noch zu besprechenden "Othering" aus. Die vom „Über-Ich“ und vom „Es“ fragmentierte Psyche bedient sich des *Ramayana*, um soziale Orientierung und Halt zu finden.

Die Funktion eines moralischen Leitfadens kommt dem Epos auch in buddhistischen Ländern zu. Der Glaube an Wiedergeburt impliziert, dass jeder seine aktuelle soziale Position durch *karma* verdient hat. Diese Position muss mit den damit verbundenen Verpflichtungen angenommen werden - individuelle Sehnsüchte werden hintangestellt. In Südostasien entwickelte sich eine eigene Tradition des Epos, in der Rama meist als frühere Inkarnation Buddhas auftritt und dessen Lehre verkörpert – vom *Dasharatha Jataka*, das vielleicht noch vor Valmiki existierte, über das laotische *Phra Lak/Phra Lam* bis zum thailändische *Ramakien* und dem *Reamker* der Khmer.

Auf einer weiteren Ebene übt das *Ramayana* Einfluss auf die Herausbildung von Identitäten aus. Wie die psychoanalytischen Theorien gezeigt haben, ist die Abgrenzung gegenüber kulturell Anderen ein zentraler Aspekt von Identität. Hier erwies sich das *Ramayana* über Jahrhunderte hinweg bis heute als wirkungsvolles Mittel.

Anders als das *Mahabharata*, in dem ein Krieg innerhalb derselben Kultur beschrieben wird, schildert das *Ramayana* einen "Kampf der Kulturen". Rama stammt aus der Linie Manus, der als „Erfinder der Kasten“ gilt. Manu ist der mythische Stammvater der Menschheit und Autor des *manusmriti*, einer der wichtigsten antiken Textquellen zum Kastensystem. Folglich vertritt Rama die Kultur des brahmanischen, arischen Indiens. Er folgt den Regeln des *dharma* und ist der vollkommene Hindu. Dem gegenüber

stehen die Affen von Kishkindha in Südwestindien, die sich zwar mit Rama verbünden, jedoch dessen Tugenden vermissen lassen. Während Rama die Nachfolgefrage dem *dharma* entsprechend löste, wird im Reich der Affen ein blutiger Kampf zwischen den Brüdern Valin und Sugriva geführt. Valmiki verweist häufig auf die tierische Natur der Affen, die sich durch spontane Gefühlsausbrüche und einen Mangel an Selbstkontrolle auszeichnet. Die andere südliche Kulturgemeinschaft ist die der Dämonen. Die *rakshasas* werden als lasterhaft dargestellt und damit als Bedrohung des *dharma*. In dieser Kultur des *adharma* verfolgen Frauen ungezügelt ihre sexuellen Begierden. Könige ergeben sich im Harem den Sinnesfreuden. Vor allem die *rakshasis* im Ashoka-Hain werden auch äußerlich als abstoßend und verschieden im Vergleich zu den Völkern des Nordens beschrieben. Das Positive im Wesen der Dämonen von Lanka - ihre Kenntnis der Veden, ihre künstlerische Begabung - wird vernachlässigt. Auf die "Anderen" werden im Sinne Eriksons ausschließlich Schwächen projiziert.

Rama zieht im Exil also vom Norden nach Süden, "reinigt" dabei den düsteren Dandaka-Wald von zügellosen Dämonen, schließt Pakte mit tribalen Stämmen, die seine Überlegenheit anerkennen und vernichtet Herrscher, die seine Autorität in Frage stellen. Die Interpretation liegt nahe, dass das *Ramayana* die Unterwerfung der Draviden des Südens durch die Arier aus dem Norden darstellt. Diese kulturelle Polarisierung im *Ramayana* war folglich dazu geeignet, in späteren Jahrhunderten auf neue soziokulturelle Umschwünge im indischen Raum angewandt zu werden.

Als im 12. Jahrhundert turkstämmige Völker nach Indien vordrangen, begann die Instrumentalisierung des *Ramayana* zur Dämonisierung des kulturell Anderen. Die islamischen Fremden stellten nicht nur eine potentielle Bedrohung der bestehenden politischen Ordnung dar, sondern auf psychologischer Ebene eine Herausforderung der hinduistischen Identität. Das *Ramayana* diente nun mit seiner Darstellung der vermeintlich klassisch indischen Ordnung zur Stärkung nach Innen und Abgrenzung nach Außen. Die Könige etablierten das Konzept des *Ram Rajya* (Herrschaft des Ram). Sie wurden nun mit Rama identifiziert. Gleichzeitig wurden die Muslime dämonisiert. Sie waren die fleischgewordenen *rakshasas*.

Ähnliche Mechanismen griffen auf dem Gebiet des heutigen Thailand. Der wichtigste König des frühen Reiches Sukothai trug den Namen Ramkhamhaeng (Rama der Mutige, 1239-1298). Er war an der Entscheidungsschlacht beteiligt, die Sukothai von den Khmer (in der Rolle der *rakshasas*) befreite und betrieb eine erfolgreiche Expansionspolitik. Dass man ihn ab dem 14. Jahrhundert *Rama Raja* nannte, lässt auf eine Anwendung des *Ramayana* im Sinne der indischen Herrscher schließen. Im 14. Jahrhundert wurde Sukothai von einem anderen Thai-Reich absorbiert: Ayutthaya - benannt nach Ramas Geburtsort Ayodhya. Ayutthayas erster König nannte sich

Ramathibodi I (1314-1369). Er besiegte endgültig das Khmer-Reich von Angkor, begründete ein neues, starkes Thai Königreich und griff nicht zufällig auf die Symbole des *Ramayana* zurück. Es galt, das Volk anhand von Sinnbildern in die "imagined community" eines noch geschichtslosen Imperiums zu integrieren. Der Zerstörung Ayutthayas 1767 durch die Birmanen (die neuen *rakshasas*), folgte die Rückeroberung durch die Thai und der Beginn der Rattanakosin-Periode mit dem geographischen Zentrum in Bangkok. Erneut bediente sich der erste König der neuen Dynastie, heute Rama I genannt, der Symbolik des *Ramayana*. Er ließ das Ramakien schreiben. Um seine Herrschaft als *Thammarat* (Dhammaraja) mit symbolischer Kraft aufzuladen und das Reich zu einen, nutzte er Mythen. Der Palast des Smaragdbuddhas wurde zum heiligen Zentrum des Landes. Seine Mauern zieren Szenen aus dem Ramakien.

In ständiger Auseinandersetzung mit anderen Mächten und der Notwendigkeit der Einigung des Reiches unter einem gottähnlichen König diente das *Ramayana* also auch in Thailands Geschichte als verbindendes, identitätsstiftendes Element.

In Kambodscha deuten zahlreiche Darstellungen von Szenen aus dem Epos etwa in Form von Flachreliefs an Tempelwänden auf dessen Einfluss auf die Khmer-Kultur hin. Um diesen Erfolg zu erklären, werden oft Parallelen zur Situation auf dem indischen Subkontinent gezogen. Die ständige Bedrohung des Khmer-Reiches durch das Volk der Cham wird verglichen mit der Bedrohung der Hindus durch den Islam. Es war die Aufgabe des Königs, die Cham zu bekämpfen als seien sie *rakshasas*. Speziell die Geschichte von König Jayavarman VII wird mit Ramas Odyssee verglichen.

Als junger Mann ging Jayavarman ins Exil, da ein Usurpator den Khmer-Thron besetzt hielt. Das Exil des Königs zeigt Parallelen zum Exil Ramas. Jayavarmans erfolgreicher, seinerseits zum Mythos gewordener Kampf um den Thron – auf dem damals ein Cham saß - wird mit dem Sieg Ramas über Ravana gleichgesetzt. Die anschließende Einigung des Reichs mit militärischer Macht ähnelt dem Zug Ramas durch Südasiens.

Die meisten Khmer konnten die heiligen Texte zwar nicht lesen, doch sie durften die Tempel bis auf Höhe der Relief-Mauern, die den heiligsten Bereich umgaben, betreten. Sowohl die visuelle Inszenierung der heroischen Khmer und der physiognomisch unterschiedlichen Cham, als auch mündliche Erzählungen des *Ramayana* machten klar, wer Freund und wer Feind war. Die Khmer kannten das Epos gut genug, um die Darstellungen auf ihre eigene Historie zu beziehen. Offenbar setzten die Könige das *Ramayana* also bewusst ein, um ihre eigene Geschichte zu erzählen.

Die Geschichte setzt sich fort. Sowohl im heutigen Indien als auch in Südostasien bietet das *Ramayana* Möglichkeiten der Identifikation. Der kambodschanische Literaturwissenschaftler und Pol Pot-Biograph Keng Vansak berichtete kürzlich von einer Begegnung zwischen ihm und dem späteren Anführer der Roten Khmer Anfang

der 60er Jahre. Laut Vansak befand sich Pol Pot damals in einer tiefen Sinn-Krise. Von seiner großen Liebe verlassen und als überzeugter Kommunist mit der Staatspolitik Kambodschas unzufrieden, wandte er sich verzweifelt an Keng Vansak. Dieser gab ihm eine Lebenshilfe, die sich eindeutig auf Konzepte des *Reamker* bezog:

I said, that in most Khmer literature, young princes went out to study with hermits in the jungle. After they had acquired all the power they needed, they got a powerful bow, left their masters, fought with the *yaksa* [ogre], and then came in to take power in their own land.³

Die *yaksas* - oder *rakshasas* - identifizierte Pol Pot laut Vansak mit den demokratischen Politikern, deren Staatsführung in seinen Augen verfehlt war. Die Einsiedler waren aus Sicht der linken Revolutionäre die mittellosen Bauern. Eventuell beeinflusste diese Allegorie Pol Pot 1963 bei seiner Flucht in den Dschungel vor den Repressionen der Regierung in Phnom Penh. Während dieser "Waldaskese" baute er - wie Rama - eine Guerillaorganisation auf, indem er sich mit den hier lebenden Bauern verbündete. 1975 besiegten die Roten Khmer die kapitalistischen *rakshasas* in Phnom Penh. Die Funktion von Identitäts-Stiftung durch Abgrenzung tritt in diesem Fall bildhaft zu Tage. Er zeigt aber auch, dass das *Ramayana* nicht nur kulturelle Identitäten unterstützen kann, sondern auch soziale und politische.

Auch in Südasien setzt sich die lebendige Tradition des Epos fort. So unzählig die Versionen des Stoffes, so unbegrenzt sind die Möglichkeiten der Identifikation. Im vom brahmanischen Kernland und politischer Macht isolierten Bengalen wird etwa das Buch *Uttarakanda* - in dem Rama oft zweifelhaft handelt - bevorzugt, da es sich zur Kritik an staatlicher Autorität eignet. Das Bild eines idealen Königs stößt hier auf wenig Interesse. Im jainistischen *Paumacariyam* wiederum gehört Rama dem Jainismus an.

Die Hindu-Nationalisten stützen sich vor allem auf *Ramayana*-Erzählungen, die eine ideale hinduistische Ordnung spiegeln – neben der Version des Valmiki ist dies vor allem das *Ramcaritamanas* des Tulsidas aus dem 16. Jahrhundert. Als Träger hinduistischer Moralvorstellungen wird es genutzt, um das Konzept des *hindutva*, des Hinduseins, zu propagieren. Ziel ist die Schaffung eines Hindu-Staates, dessen Idealbild im *Ramayana* und im *Ramcaritamanas* beschrieben wird. Rama erscheint als Verkörperung des perfekten Königs, der jeden Verstoß gegen das hinduistische *dharma* mit Waffengewalt ahndet und so die Ordnung bewahrt. Die Gegner des *dharma*, die Dämonen, werden mit religiösen Minderheiten identifiziert. Wie weit die Instrumentalisierung dieser Symbolik geht, zeigte der Streit um die Babri-Moschee in

³ Borin 2006

Ayodhya. Die Ereignisse, die zur Zerstörung der Moschee im Jahr 1992 führten, veranschaulichen die Anwendung des *Ramayana* auf den Prozess des „Othering“. Die Hindu-Identität wurde in Opposition zu einer anderen Religion unter Zuhilfenahme der Symbolik des *Ramayana* gestärkt. Das Konzept des *hindutva* versucht, eine einheitliche Hindu-Identität in Opposition zu Nicht-Hindus zu definieren.

Der gläubige Inder findet in den Epen des Valmiki und des Tulsidas eine opulente Bildersprache, die diese Dichotomie unterstützt. Schon als Kind verinnerlicht er, dass der Prinz von Ayodhya unfehlbar und gut ist. Er identifiziert sich mit Rama, der so zum moralischen Normengeber wird. Die Figur des Rama unterstützt also den Aufbau einer kulturellen Identität und gehört - als Verkörperung des *dharma* - zu den bedeutendsten indischen Mythen, die zur Imagination der Hindu-Gemeinschaft beitragen. Doch diese „imagined community“ kann – wie erwähnt – nur in Abgrenzung zu anderen definiert werden. Valmiki und Tulsidas legen dar, wer diese Gemeinschaft bedroht: Gesellschaften, die nicht nach hinduistischen Werten leben. Und das sind im heutigen Indien vor allem Muslime. Sie werden aus historischen Gründen als Bedrohung empfunden. In den Augen der Hindu-Nationalisten waren es Muslime, deren Herrschaft als Moguln die glorreiche hinduistische Ordnung störte. Zwar ergaben sich die Hindus damals den Erfordernissen der Zeit und arrangierten sich mit der neuen Situation – so nutzte Tulsidas für sein *Ramcaritamanas* sufistische Ausdrucksformen, da er auf die Patronage muslimischer Herrscher angewiesen war, wobei er inhaltlich aber bei einer hinduistischen Interpretation blieb – doch spätestens seit der Abspaltung Pakistans 1947 gelten Anhänger des Islam erneut als Verlängerung der muslimischen Hand, die Indien von Innen schwächen will.

Vor diesem Hintergrund spielt es dann auch keine Rolle mehr, ob in der TV-Version des *Ramayana* aus dem Jahr 1987 Ravana äußerlich als Moslem dargestellt wird oder nicht. Wichtig ist die Botschaft: diejenigen, die nicht dem *dharma* folgen, sind zu bekämpfen. Wer zu diesen Gruppen gehört, ist bekannt.

Jedoch kann das *Ramayana* auch für muslimische Inder eine Quelle der Identität sein. So dichtete der muslimische Poet Umaru Pulavar im 18. Jahrhundert auf Grundlage des *bhakti*-orientierten *Iramavataram* des Kampan eine sufistische Version des *Ramayana*. Der Tamil-Moslem beschreibt im *Sirah Puranam* das Leben des Propheten Mohammed vor der Kulisse eines „tamilischen Arabien“.

Ebenfalls aus Südindien stammen viele kritische Interpretationen des Epos. Während die *hindutva*-Bewegung die Gemeinschaft der Hindus als kulturelle Einheit darstellt, kritisieren mehrere Hindu-Versionen des *Ramayana* etwa aus Tamil Nadu oder Andhra Pradesh die Arroganz des brahmanischen Nordens. Diese Interpreten gehören nach dem *varna*-System zu den *shudras*. Ihre Versionen des *Ramayana* sind Teil einer anti-

brahmanischen Bewegung, die in Reaktion auf die Dogmatisierung des Kastensystems durch die britische Kolonialmacht entstand. Das *Shambuka Vadha* des Chaudari oder Thangarajus *Ramayana Natakam* richten sich gegen eine unheilvolle Allianz aus Brahmanen und Kshatriyas zur Unterwerfung des dravidischen Südens. Einmal mehr dient das *Ramayana* einer Zweiteilung – diesmal innerhalb der Hindu-Gemeinschaft.

Wie gezeigt wurde, kann das *Ramayana* auf mehreren Ebenen zur kulturellen Identität beitragen. Für die Identitätsbildung nach Innen bietet es eine Quelle, anhand derer sich Hindus und Buddhisten im Konflikt zwischen *dharma* und Individualität positionieren können. Als Träger moralischer Werte offenbart es die grundlegenden Normen, nach denen sich ein Mitglied der Kulturgemeinschaft zu richten hat. Da sich Identität durch die Identifizierung des Einzelnen mit den Normen einer Gruppe herausbildet, ist die Bedeutung des Epos für die kulturelle Identität kaum zu überschätzen.

Es wurde zudem deutlich, dass sich Identität durch einen Prozess des „Othering“, also der Abgrenzung zu anderen Gruppen entwickelt. Man kann seine eigene Persönlichkeit nur definieren wenn man weiß, wer man nicht ist. Für die Identitätsbildung nach Außen bietet das *Ramayana* einen reichen Fundus an Versinnbildlichungen von Dichotomien. Es wundert kaum, dass das Epos oft gerade dann Bedeutung erlangte, wenn die Identität einer Kultur durch äußere Feinde bedroht wurde oder neue Königreiche – und damit auch neue Identitäten – aufgebaut werden mussten.

Im modernen Indien können die kulturellen Gruppen für jedes Bedrohungs-Szenario auf eine Version des *Ramayana* zurückgreifen. Die Hindu-Nationalisten nutzen das *Ramcaritamanas* gegen die Muslime. Anhänger des Islam können sich auf das muslimische *Sirah Puranam* stützen. Südindier wiederum bedienen sich der anti-brahmanischen *Ramayana*-Tradition. Und selbst Anhänger einer Kultur des säkularen Miteinanders verweisen mit dem *Ramcaritamanas* auf eine Version, die vor dem Hintergrund eines vermeintlich friedlichen Austauschs zwischen Muslimen und Hindus entstand. Die Liste regional und kulturell angewandter *Ramayanas* könnte ausgeweitet werden nicht nur auf andere religiöse und kulturelle „imagined communities“, sondern auch auf soziale oder politische Gemeinschaften. So haben längst auch Frauen in ihren Versionen des *Ramayana* eine Ausdrucksform gegen männliche Dominanz gefunden. Bei ihnen rücken die weiblichen Charaktere des Epos in den Mittelpunkt.

Das *Ramayana* ist eben nicht nur eine Geschichte – und das Phänomen der Nutzung eines Epos zur Stärkung von Identitäten auch kein exklusives Phänomen Südasiens, wie die Instrumentalisierung des Nibelungenliedes zu nationalistischen oder nationalsozialistischen Zwecken zeigt. Epen leben davon, dass sich ihre Betrachter mit ihren Figuren und Werten identifizieren. Sie sind in ihrer Essenz identitätsstiftend.

Bibliographische Angaben:

- Borin, Sam. 2006. "Pol Pots Broken Heart Influences His Actions, Biographer Says", Radio Free Asia, übersetzt von Luisetta Mudie, hrsg. von Sarah Jackson-Han. [http://www.rfa.org/english/news/politics/2006/05/07/cambodia_polpot/].
- Brown, David. 1994. *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia*, Politics in Asia Series, hrsg. von Michael Leifer. London u.a.: Routledge.
- Narayanan, Vasudha. 2001. "The Ramayana and its Muslim Interpreters", in: Richman, Paula (Hg.). *Questioning Ramayanas. A South Asian Tradition*. Berkeley: University of California Press, S. 265-281.
- Reynolds, Frank E.. 1991. "Ramayana, Rama Jataka, and Ramakien. A Comparative Study of Hindu and Buddhist Traditions", in: Richman, Paula (Hg.). *Many Ramayanas. The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*. Berkeley: University of California Press, S. 50-63.
- Richman, Paula. 2004. "Why Can't a Shudra Perform Ascetism? Śambuka in Three Modern South Indian Plays", in: Bose, Mandakranta (Hg.). *The Ramayana Revisited*. Oxford: Oxford University Press, S. 125-148.
- Roveda, Vittorio. 2005. *Images of the Gods. Khmer Mythology in Cambodia, Laos & Thailand*. Bangkok: River Books.
- Schmölders, Claudia. 2004. *Ramayana. Die Geschichte vom Prinzen Rama, der schönen Sita und dem großen Affen Hanuman*. Kreuzlingen/München: Heinrich Hugendubel Verlag.
- Van der Veer, Peter. 1994. *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press.