

Abstracts

Prof. Dr. Bruno S. Frey

Zwei Utopien jenseits des Weltstaates und der Anarchie

Die konträren Utopien einer Weltregierung oder eines globalen Marktes werden häufig als Lösungen zu den Problemen vorgeschlagen, die sich aus der Globalisierung ergeben. Beide Vorschläge haben jedoch schwerwiegende Nachteile. Aus diesem Grunde werden zwei andere Utopien vorgeschlagen, die diese Nachteile überwinden und erhebliche Vorteile aufweisen:

- (1) Ein verallgemeindertes Konzept der Bürgerschaft, die sich nicht auf den Nationalstaat beschränkt. Vielmehr sollen alle Personen die Möglichkeit haben, eine Bürgerschaft auch bei halb-staatlichen und sogar privaten Organisationen zu erwerben. Dadurch wird die Identifikation gestärkt.
- (2) Funktionale, überlappende und demokratische Gebietskörperschaften sollen gegründet werden können, deren Größe und Ausbreitung sich nach der Geografie der Probleme richten.

Mit beiden Vorschlägen wird der Monopolanspruch des Nationalstaates aufgehoben und den Menschen mehr Freiraum geöffnet.

Die Vorteile und Nachteile dieser Vorschläge werden diskutiert.

Prof. Dr. Konrad Meisig

Buddhist Utopias

One of the questions which our conference wanted to answer is: Are there utopias also outside the occident, e.g. in India or China? The answer depends on the definition of utopia. If we define it in the narrower, literary meaning as an elaborate model of a future society, starting out from Thomas More and his 'Utopia', including particularly the aspect of technological feasibility (like in *science fiction*), the answer is a clear no. Aim of the symposium 'Utopia Today' was, however, the adaptation of the utopia concept to today's questions. Therefore literary utopias should avowedly be left aside, but non-literary approaches by theology, history of religion, art, architecture, politics and sociology had to be included in the attempt to define utopia up-to-date. Under this extended viewpoint utopia can be understood (making use of an earlier, very similar definition by K. Kerényi) as *the inner-worldly unattainable desired*.

Utopia is fundamentally determined by its position between religion and politics. Religion strives for extra-worldly salvation, politics wants to carry out inner-worldly aims. Utopia remains world immanent as opposed to the transcendence of religion, a feature that connects utopia with politics. But different to politics *and* religion, it dreams up something unattainable. Be it an eutopia or a kakotopia, the utopia never exceeds the boundary of transcendence.

Based on these considerations we can answer our initial question with a sure yes. Five examples from Buddhism which originate from a time frame of two and a half millennia may clarify how utopian thinking, partly independent of western influences,

arose in India, Thailand, Korea and Japan. The old Indian Aggañña myth (1) develops the historical utopia of a primeval egalitarian society as early as about 500 B.C. The neo-Buddhist thinker Rahul Sankrityayan (2) connected the old Indian paradise of Uttarakuru with thoughts borrowed from Marxist historical materialism, while the Thai monk Buddhadasa (3) designed a socialist Dhamma society (Dhamma being the Buddhist doctrine), an utopia in which all individuals cohabit in eternal peace, in undisturbed harmony, in the natural balance of an unspoilt environment. In the 16th century the Korean philosopher, statesman and educationalist Yulgok (4) also developed a social-reforming utopia which was supported by Buddhist and Confucian ethics. And nowadays the Japanese Soka-gakkai (5), the ‘society for the creation of values’, a laicistic religio-political organisation, also preaches world peace, a peace which shall be achieved by a rigorous activistic program. Here again, utopia holds its place between the traditional strive for salvation (based on Buddhist, Confucian and Mohist models) and the political determination for a global display of power.

Bibliography

- Bauer, Wolfgang, *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiene, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas*. München 1974 (Taschenbuchausgabe; ¹1971).
- Buddhadasa, *Me and Mine. Selected Essays*. Edited and with an introduction by Donald K. Swearer. Albany 1989.
- Dumoulin, H., Artikel *Sokagakkai* in *Japan-Handbuch*. Hrsg. v. Horst Hammitzsch in Zusammenarbeit mit Lydia Brüll. Unter Mitwirkung von Ulrich Goch. Wiesbaden 1981, Sp. 1648-1652.
- Fischer, Hildegard, *General Si ocha. Interpretation und Übersetzung eines historischen Romans von Rahul Samkryayan* (Freiburger Beiträge zur Indologie, Bd. 25). Wiesbaden 1990.
- Gerlitz, Peter, Artikel *Soka Gakkai* in: H. Gasper / J. Müller / F. Valentin (Hrsg.), *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen* (Herder-Spektrum, Bd. 4271). Herder: Freiburg, Basel, Wien ⁴1994 (verb., ¹1990), pp. 998f.
- IKEDA, Daisaku, *Inner Transformation. Creating a Global Groundswell for Peace* (2004 Peace Proposal). Tokyo 2004.
- Kerényi, Karl, *Ursinn und Sinnwandel des Utopischen*. In: Portmann, Adolf (Hrsg.), *Vom Sinn der Utopie*, Eranos-Jahrbuch 1963, Zürich 1964, pp. 9-29.
- Meisig, Konrad, *Das S(ta)ra von den vier Ständen. Das Aggañña-Sutta im Licht seiner chinesischen Parallelen*, Wiesbaden 1988.
- Meisig, Konrad, *Klang der Stille. Der Buddhismus*. Freiburg, Basel, Wien, (¹1995; 2. [verbesserte] Auflage 1997) ungekürzte Sonderausgabe 2003, pp. 191-202, Kapitel *Reformbuddhismus der Neuzeit*.
- Meisig, Konrad (Hrsg.), *Chinesische Religion und Philosophie. Konfuzianismus, Mohismus, Daoismus, Buddhismus. Grundlagen und Einblicke* (East Asia Intercultural Studies – Interkulturelle Ostasiestudien, 1). Harrassowitz Verlag: Wiesbaden 2005.
- Meisig, Marion, *Die Reformen des koreanischen Gelehrten Yul-Gok im Vergleich mit dem Neo-Buddhismus des indischen Denkers Rahul Samkryayan*. In: K. Meisig (Hrsg.), *Chinesische Religion und Philosophie*, 2005, pp. 141-154.

Dr. Corinna Mieth

Utopie heute? Ein kritischer Blick auf die Metamorphosen utopischen Denkens

In meinem Beitrag geht es um den Versuch einer Begriffsbestimmung des Utopischen aus heutiger Perspektive. Zunächst wird zwischen einem engen und einem weiten Utopiebegriff unterschieden. Der erste bezieht sich auf die klassischen Staatsutopien von Platon, Morus und Campanella, die ideale Staatsordnungen entwerfen. Der weite Utopiebegriff versteht dagegen unter dem Utopischen den

Ausdruck eines anthropologischen Bedürfnisses nach Kreativität, nach dem Experimentieren mit Möglichkeiten und das Entwerfen von Gegenwelten. Die erste Definition ist zu eng, sie verkennt die Verzeitlichung des Utopischen Denkens, v.a. bei Francis Bacon. Im Marxismus wird die Verwirklichung der Gesellschaftsutopie zur noch nicht verwirklichten Möglichkeit der Geschichte. Die Dystopien von Huxley, Samjatin und Orwell bezeichnen die Möglichkeit der Selbstreflexion und Selbstkritik utopischen Denkens, indem sie sich gegen den totalitären sozialistischen Versuch richten, den Menschen die perfekte Gesellschaftsordnung mit Gewalt aufzuzwingen. Die zweite Definition ist jedoch zu weit, da sie das Spezifische des utopischen Denkens nicht von anderen Phänomenen im Bereich der Kunst oder der Kreativität abgrenzen kann. Wenn wir nach einer heutigen Perspektive der Utopie heute fragen, erhalten wir entsprechend einen paradoxen Befund. Einerseits ist das Utopische in die Kunst abgewandert und verweist dort auf das immer anders Mögliche. Dieses ist dann allerdings inhaltlich nicht mehr genau bestimmbar. Andererseits wird, im Stil Bacons, das noch nicht verwirklichte, aber zukünftig Mögliche zum Fluchtpunkt utopischer Vorstellungen: von einer globalisierten Welt mit effizientem Weltmarkt und einer daran angepassten Gesellschaft, die die technischen Möglichkeiten der Lebensverlängerung optimal ausschöpft. Allerdings gibt es auch dazu die passende Dystopie, man denke an die Romane von Michel Houellebecq. Interessant ist, dass Alternativen, wie die feministische Idee der matriarchalen Gesellschaftsordnung, den Utopiebegriff ablehnen und durch den Topiebegriff ersetzen. Dennoch haben sie strukturell mit den klassischen Utopien sehr viel gemeinsam, mindestens den Entwurf einer alternativen Gesellschaftsordnung, in der die Menschen besser leben könnten. Ferner würde, wie in den klassischen Staatsutopien, in der richtigen Gesellschaftsordnung die kritische Korrektivfunktion der Kunst entfallen.

Auch wenn sich all diese Vorstellungen inhaltlich nicht nur voneinander unterscheiden, sondern einander in ihren Zielsetzungen sogar entgegengesetzt sein können, haben sie, so meine These, doch ein Element gemeinsam: sie alle sind Ausdruck der Suche nach Vorstellungen vom gelingenden Leben, nach Verwirklichungsmöglichkeiten, die jenseits des Bestehenden liegen. Darin liegt ein Grundzug des utopischen Denkens: es muss Entwurf und Modell bleiben, sobald es verwirklicht wäre, verlöre es seine spezifische Funktion als Ausdruck des anders Möglichen, der immer auch Kritik am Bestehenden bedeutet. Insofern sind auch Vorstellungen im Rahmen der Konvergenztechnologie oder des globalen Marktes Ausdrucksformen utopischen Denkens. Gerade dessen kritische Dimension zeigt allerdings, dass es sich hier nur um Entwürfe handelt, die selbst wieder diskutiert und kritisiert werden müssen. Es zeigt sich, dass die Gesellschaftsordnung, die diesem immer wieder neuen Verhandeln über die Vorstellungen vom gelingenden Leben gerecht werden kann, nur die Demokratie sein kann, die durch eine kritische Öffentlichkeit und die korrekten Möglichkeiten von Kunst, Philosophie und Literatur die permanente Möglichkeit zur Selbstkorrektur enthält.

Dr. Ina Praetorius

Auf dem Weg in ein postpatriarchales Gemeinwesen

Jahrhundertelang hat man Staaten nicht erschaffen, damit es „den Frauen wohl ergehe“ (vgl. Rut 3, 1b). Vielmehr dominiert, seit Platon und Aristoteles ihre

Gedanken über das gute Staatswesen zu Papier gebracht haben, das „Vater-Staat-Denken“. Es beruht auf der Voraussetzung, dass das Gemeinwesen (Polis) als Handlungssphäre der „freien“ und „gleichen“ männlichen Bürger sich über einem Bereich der körperlichen Bedürfnisbefriedigung (Oikos) erhebt, in dem vor allem Frauen und SklavInnen arbeitend die sogenannte Freiheit der Herren erschaffen, ohne selbst an den Staatsgeschäften beteiligt zu sein. Allen Irritationen und „kleinteiligen reformistischen Variationen“ (Barbara Holland-Cunz) zum Trotz hält sich diese androzentrische Zweiteilung der Gesellschaft durch bis in die modernen Demokratien in allen ihren Ausprägungen. Zur Darstellung kommen im Text nicht nur wesentliche Stationen des Vater-Staat-Denkens, von denen die klassischen utopischen Entwürfe eine sind, sondern auch der sich vom Egalitätsdenken über die radikale Patriarchatskritik zum postpatriarchalen Denken wandelnde Umgang der Frauenbewegung und der Feministischen Theorie mit dem Faktum der Zweiteilung. Ausgehend von drei „Topien“ (Claudia von Werlhof), die in der gelebten Gegenwart der Autorin das Transparentwerden des Vater-Staat-Denkens auf eine andersartige Staatlichkeit veranschaulichen, werden die Grundzüge eines postpatriarchalen Gemeinwesens skizziert. Dabei erweist sich die Anknüpfung an die Tora als das ursprünglich gemeinte Gute und damit an die Tradition der biblischen Prophetie als fruchtbar. Jenseits patriarchal-kirchlicher Vereinnahmung der biblischen Schriften ist ein solches Anknüpfen, etwa an Sätze wie „Niemand ist gut ausser Gott allein“ (Mk 10, 18b) oder an das Bekenntnis der Hagar „Du bist Gott, der/die mich sieht“ (Gen 16, 13), in der Zeit des ausgehenden Patriarchats wieder möglich.

Pfarrer Dr. Friedemann Richert

Lachende Vernunft

Die Schrift „Utopia“ von Thomas Morus gilt bis heute in den europäischen Geisteswissenschaften als Schlüsseltext zur Begründung von konkreten politischen Utopien. Aufgrund der historischen Ereignisse des 20. Jahrhunderts mit ihren verheerenden Folgen ist aber das utopische Denken in Mißkredit geraten, mit der Folge, daß vom Ende des utopischen Zeitalters die Rede ist. Unter Bezugnahme auf die Schrift „Utopia“ wird nun seitens der Befürworter utopischen Denkens versucht, ein reines Paradigma utopischen Denkens wiederzugewinnen, das angesichts der vielfältigen Problemfelder gesellschaftstheoretischer Überlegungen in der Lage ist, einem neuen Denkweg von gelingender Vergesellschaftung Rechnung zu tragen. Der Verfasser zeigt nun auf, daß Morus mit seiner Schrift „Utopia“ keine Sozialutopie im neuzeitlichen Sinne geschrieben, sondern vielmehr eine „utopische Komödie“ vorgelegt hat. Der Anspruch von Morus' Ausführungen besteht genauer darin, daß er - gemäß seiner humanistischen Bildung - einer „lachenden Vernunft“ verpflichtet ist, die über das Medium des Witzes und des Humors eine gesellschaftskritische Komödie mit satirischen Zügen vorlegt. Insofern ist eine Berufung auf „Utopia“ zur Begründung sozialutopischen Denkens im neuzeitlichen Sinne nicht möglich. Das kritische Potential dieser „lachenden Vernunft“ von Utopia besteht vielmehr darin, daß es über das befreiende und so befreite Lachen alle Angesprochenen miteinander verbindet, indem jeder hierbei sein Gesicht wahren kann. Genauer betrachtet impliziert dieses befreiende Lachen ein intentionales Potential, das Gesellschaft zu gestalten vermag. Damit aber ist zugleich eine deutliche Nähe zum

biblischen „Bund des Lachens“ und zum Humor Martin Luthers angezeigt, die beide im Komischen und im Heiligen eine göttlich begründete Befreiung von den bedrängenden Lebenserfahrungen bekunden. Dementsprechend ist „Utopia“ eine Einweisung in die Möglichkeiten des befreienden Lachens, das den Menschen als heilsames Geschehen in das Gute einführen will, um das Bessere zu suchen, das man intentionale Utopie nennen kann.

Prof. Dr. Richard Saage

Konvergenztechnologische Zukunftsvisionen und der klassische Utopiediskurs

Im Zentrum des Aufsatzes steht die Frage, in welchem Verhältnis der amerikanische Bericht von 2002 „Converging Technologies for Improving Human Performance“ zur klassischen Utopietradition steht, in deren Nähe ihn viele Kommentatoren rücken. Um eine solche Komparatistik durchführen zu können, arbeitet der Verf. zunächst drei gemeinsame Schnittmengen heraus: das diskursive, auf Naturbeherrschung gerichtete Denken der modernen Naturwissenschaften, den Anspruch, an der Spitze des wissenschaftlich-technischen Fortschritts zu marschieren und das Credo in die Machbarkeit der Welt. Auf dieser gemeinsamen Grundlage verdeutlicht der Verf. jedoch fünf Differenzen, welche die grundsätzliche Verschiedenheit beider Denkansätze dokumentieren: Dem kollektiven Gedanken steht die kommerziell-nationale Einstellung, der kritischen Selbstreflexion die Machbarkeitsfaszination, dem „neuen Menschen“ als Optimierung seiner Herkunftskultur die Perfektion seiner biologischen Körperlichkeit, der sozialen Gerechtigkeit die Gefahr einer biotechnisch induzierten Ungleichheit und schließlich der Offenheit des historischen Horizonts die darwinistisch inspirierte Unabwendbarkeit genetischer Evolution gegenüber. Am Ende seines Aufsatzes stellt der Verf. die Frage, ob es angesichts der technokratischen Zukunftsgläubigkeit der amerikanischen Berichts sinnlos ist, den neuen Ingenieuren der Zukunft zu empfehlen, sich nicht nur von der Science Fiction, sondern auch von dem selbstreflexiven Potential der klassischen Utopietradition inspirieren zu lassen. Vielleicht bestünde dann, so der Autor, die Chance, dass dem „wahrhaft imperialen Hochgefühl der wissenschaftlichen Machtbarkeit“ (Euchner) normative Schranken gesetzt werden, die im Sinne Katns im Menschen einen Wert an sich selbst und nicht ein Mittel fremdbestimmter Zwecke sehen.

Prof. Dr. Hans Ulrich Seeber

„Das utopiekritische Potential der Ästhetisierung der klassischen Utopie“

Der vorherrschende Trend der gegenwärtigen Utopiediskussion scheint die Realitätsannäherung zu sein. Man erkundet die Möglichkeiten der Verbesserung, die u.a. technische Entwicklungen, beispielsweise im Verhältnis von Mensch und Maschine, eröffnen. Realitätsannäherung ist aber auch in literarischen Utopien und Dystopien zu beobachten, die den Modus von abstrakten Gesamtentwürfen vermeiden. Diese Situation ist das Ergebnis einer nun schon lange andauernden

Selbstkritik der Utopie. Deren Ziel ist nicht die Abschaffung des utopischen Denkens, sondern dessen Vermittlung mit einer sich ändernden Realität. Die Ästhetisierung der klassischen Utopie im Sinne von Konkretisierung, Individualisierung und Verzeitlichung hat diesen Prozeß gefördert und zu jener Integration von Roman und Dystopie geführt, die seit geraumer Zeit typisch ist – wenn man überhaupt noch das Medium der Literatur benutzt. Denn ästhetische Rationalität, die Lebenswissen artikuliert, ist mit utopischer Rationalität nicht ohne weiteres vereinbar. Am Beispiel der dystopischen Erzählungen „The Machine Stops“ (1909) und *Life and Times of Michael K* (1983) wird diese Spannung zwischen rationalem System und mit spezifisch ästhetischen Mitteln erkundetem Leben erörtert. Die ästhetische Methode bedingt, daß Restbestände von positivem utopischem Sinn nicht zuletzt im Medium mythischer Bilder zur Sprache kommen.

Beatrix Sitter-Liver

Utopie und bildende Kunst

Drei immer wieder als Utopien genannte Beispiele der klassischen Moderne, Marinettis Futurismus, Malewitschs Suprematismus und Mondrian/de Stijl werden kurz vorgestellt und auf ihre Utopiehaltigkeit geprüft. Zur Frage steht die Verträglichkeit von utopischem Konzept und bildender Kunst, insbesondere die Eignung von Malerei als Vehikel für utopisches Denken. Aus dem Blickwinkel der bildenden Künstlerin, also quasi von innen her, beleuchte ich Voraussetzungen und Motivationen, die zu den oft widersprüchlichen Äußerungen in Theorie und Bildproduktion geführt haben mögen. Ich komme zum Schluss, dass wir es hier – drei mal auf ganz unterschiedliche Weise – eher mit Scheinutopien nach Massgabe des damaligen Zeitgeistes zu tun haben als mit Gesellschaftsutopien im klassischen Sinn.

Prof. Dr. Claudia von Werlhof

Utopie – nein danke!

Das Patriarchat als Utopie von einer mutterlosen Welt

Utopien sind meist nicht ganz andere Entwürfe gesellschaftlicher Entwicklung, sondern die Extrapolation dessen, was bereits angestrebt wird bzw. schon der Fall ist. Wir brauchen daher, wenn wir die gegenwärtigen, uns längst über den Kopf wachsenden Probleme der Weltgesellschaft lösen wollen, gerade keine Utopien. Denn Utopien sind selbst das Problem, dessen Lösung sie zu sein vorgeben.

Wir leben in einer sich immer mehr konkretisierenden Utopie, seit die Gesellschaft als „Patriarchat“ organisiert wird. Patriarchat bedeutet wörtlich, „am Anfang ein Vater“ – anstatt der Mutter (entsprechend Matriarchat).

Das utopische Projekt der patriarchalen Gesellschaft besteht entsprechend darin, den Beweis anzutreten, dass es ein angeblich besseres und „höheres“ Leben als das existierende gäbe, das durch eine männlich geprägte, autoritär organisierte, auf Frauen- und Naturbeherrschung sowie einem entsprechenden technischen Fortschritt basierende „Produktion“ bzw. „Schöpfung“ zustande käme. Am Ende

würde ein ewiges Paradies stehen, das von den lebensspendenen Kräften von Frauen und Natur bzw. allen Elementen der älteren matriarchalen „mütterlichen Ordnung“ unabhängig sei, diese also letztlich vollständig ersetzt habe.

Dieser Begriff von Patriarchat als Prozess in Richtung Utopie eignet sich zur Erklärung der heutigen Krise gerade dadurch, dass er historisch weit über die Neuzeit hinausgreift. Die Periodisierung des Patriarchats über mehrere Jahrtausende und in verschiedenen Weltgegenden lässt eine Unterscheidung von Phasen bzw. Regionen zu, die mehr oder weniger schnell auf diesem Weg der Utopie vorangekommen sind.

Dabei wird erkennbar, warum die Utopie heute vor allem die des Westens ist, und welche Rolle dabei der neuzeitliche Umbruch, insbesondere in Gestalt der kolonialen Eroberungen, des (waffen)technischen Fortschritts, der Unterwerfung Andersdenkender und insbesondere der Frauen, der neuen Medizin- und Naturwissenschaften, der modernen Staatsbildung, der angeblich möglichen „Schaffung“ eines „neuen“ und vor allem „besseren“ Menschen sowie der kapitalorientierten Wirtschaftsweise gespielt haben.

Mit diesem Paradigmenwechsel ist es möglich, den wahnhaften, „alchemistischen“, gewalttätigen Charakter der Utopie bzw. des Patriarchats und ihre/seine entsprechend zerstörerischen, ja inzwischen katastrophalen Wirkungen überall in der Welt zu verstehen.

Anstelle einer Utopie, die sich zu einem globalen „Kriegssystem“ entwickelt, werden Alternativen bzw. „Topien“ vorgeschlagen, die dadurch zustande kommen, dass sie mit dem Glauben an die schon bestehenden schlechten „Ersatz-Welten“ radikal brechen und an der Lebensfreundlichkeit der matriarchalen Zivilisationen wieder anknüpfen.

Utopie im Hinduismus

Marion Meisig

Abstract

Die Vorstellung von einer gerechten Regierung (skt. *dharma-rājya*), in diesem Sinne also einer Utopie, hat in Indien keine literarische Ausformulierung, etwa in Gestalt eines Romans, erfahren. Als Ideal einer solchen gerechten Herrschaft sieht man die in dem Epos Rāmāyaṇa geschilderten Taten des Kriegers und Heros Rāma, seinen während einer 14-jährigen Verbannung geführten Kampf zur Aufrechterhaltung des *Dharma*, des Guten, und seine Vernichtung des *Adharma*, des Bösen. Dabei bedeutet die Herrschaft Rāmas (skt. *rāma-rājya*, Hindi *rām-rāj*) eine im Religiösen anzusiedelnde, im heroischen Kriegermythos fußende innerweltliche Heilserwartung.

Im Gegensatz dazu steht z.B. die, ebenfalls in einem Kriegerepos, dem Mahābhārata, eingebettete, von dem Krieger und Gott Krṣṇa verkündete Bhagavadgītā, deren Heilserwartung außerweltlich angelegt ist. Obwohl Rāma als Inkarnation des Gottes Viṣṇus gilt, unterscheidet er sich von dessen anderen Inkarnationen, indem er einen viel stärkeren Realitätsbezug besitzt. Sein Wirken geschieht in der realen Menschenwelt, Rāma ist zunächst ein Mensch, ein Krieger, ein Held, ein König – erst später entwickelt er sich zum Gottkönig.

Der religionsbildende Mythos wird nun aber auf eine ganz und gar innerweltliche Ebene geholt und damit zu einer Utopie. Die mythologische Erzählung von Rāma und seiner gerechten Herrschaft, die er von seiner Königsstadt Ayodhyā aus über sein Land ausübt, ist besonders in neuerer Zeit zum Idealtypus einer politischen Bewegung und Partei Indiens geworden.

Die *Viśva Hindū Pariṣad* (VHP), die „Welt-Hindu-Versammlung“, (gegründet 1964) strebt eine Weltherrschaft nach dem Vorbild des Gottkönigs Rāma an. Ihr Zentrum liegt bei der Stadt Ayodhyā, die den Anhängern als *Rāmajanmabhūmi*, als historischer Geburtsort Rāmas, gilt. Die Aktivisten der VHP fühlen sich als Gefolgsleute des göttlichen Helden Rāma, die auf Seiten des Dharma, des Guten, gegen das Böse, den Adharma, kämpfen. Eine von der Partei ins Leben gerufene *Dharma Sansad* „Dharma-Parlament“ (7./8.04.1984) legt fest, was Dharma ist und politisches Gesetz werden soll. Weitere Ziele bestehen im Absolutheitsanspruch, d.h. „Unfehlbarkeit in Religion und Politik“, in darauf gründender Egalität: „Aufhebung der Kastenschranken“ und einem religiös verankerten Universalismus: „Das „Hindutum“ (*hindutva*) soll letztlich verbindlich sein für die ganze Welt, eben wegen der universalen Gültigkeit des Dharma.“

Die Utopie der VHP bedeutet also eine Weltherrschaft, eine Gesellschaft, in der alle gleichberechtigt sind, in der alle die gleiche Religion haben und damit innerweltlicher Frieden für jedermann. Der Weg dorthin soll jedoch nicht mit gewaltlosen Mitteln erreicht werden – wie sie etwa die Organisation der Transzendentalen Meditation des Maharṣi Maheś Yogī vorschlägt. Deren Mitglieder hoffen den Weltfrieden zu erreichen, indem sie meditieren. Wenn erst alle Menschen so verfahren, d.h. durch Meditation eine positive Weltatmosphäre schaffen, gibt es keine Gewalt oder Not mehr, nur noch Liebe, Freundlichkeit und Wohlbefinden. Ganz ähnliche Vorstellungen hat ja auch der thailändische Mönch Buddhadāsa entwickelt. Nicht so die Anhänger Rāmas. Sie wollen das Böse, den *Adharma*, mit Gewalt bekämpfen und letztendlich alle Andersdenkenden, alle Gegner besiegen, vernichten. Religion wird auf die innerweltliche Ebene transferiert und damit zur Utopie. Tritt der Versuch, die Utopie politisch zu realisieren, jedoch in Verbindung mit Gewalt auf, ist das Fundamentalismus.

Literatur

- Brockington, John: *The Sanskrit Epics*. Handbuch der Orientalistik. 12. Bd. Brill: Leiden, Boston, Köln 1998.
- Hellman, Eva: *Political Hinduism. The Challenge of the Viśva Hindū Parisad*. Uppsala 1993.
- Meisig, Konrad: *Shivas Tanz. Der Hinduismus*. Herder: Freiburg, Basel, Wien, 1996 (ungekürzte Sonderausgabe 2003).
- Meisig, Konrad: *Ayodhyā. Probleme der religionswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Hindu-Fundamentalismus*. In: Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen, Bd. 3. Oros Verlag: Altenberge 1995, pp. 126-141.
- Meisig, Konrad: „Mutter Indien“ (*Bhāratamātā*). Zur Personifizierung kosmologischer Vorstellungen im politischen Hinduismus. In: Zeller, Dieter (Ed.): *Religion im Wandel der Kosmologien* (Religionswissenschaft, Bd. 10). Peter Lang: Frankfurt a. M. 1999, pp. 281-285. – Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschicht (MARG), Bd. 14, 1999. Ugarit-Verlag: Münster 2001, pp. 131-140.
- Meisig, Konrad: *Neuere Entwicklungen im Hindufundamentalismus*. In: Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte (MARG), Bd. 14, 1999. Ugarit-Verlag: Münster 2001, pp. 219-228.
- Meisig, Konrad: *Zehn Jahre nach Ayodhyā. Fundamentalistische Gewalt in Gujarat im Frühjahr 2002*. In: Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte (MARG), Bd. 17, 2002. Ugarit-Verlag: Münster 2005 , pp. 79-89.
- website der TM-Organisation: *Weltfriedens-Stiftung schafft 800 neue Ausbildungsplätze in Deutschland*. Berlin, 21. November 2005.