

**Religiöse Prägungen unternehmerischen Handelns im
hinduistisch – buddhistischen Kulturkreis**

Eine institutionenökonomische Analyse am Beispiel Nepal

Inauguraldissertation

zur

Erlangung des wirtschaftswissenschaftlichen Doktorgrades

des

Fachbereichs Wirtschaftswissenschaften, Wirtschaftsinformatik und

Wirtschaftsrecht

der

Universität Siegen

vorgelegt von

Elisabeth Wegner

aus Bonn

Siegen 2013

Erstgutachter: Prof. Dr. Carsten Hefeker
Zweitgutachter: Prof. Dr. Erwin Pesch

Datum der Promotion: 27. Mai 2014

Gedruckt auf alterungsbeständigem holz- und säurefreiem Papier.

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis	IV
Tabellenverzeichnis.....	V
Abkürzungsverzeichnis	VI
1 Einleitung	1
1.1 Einführung in die Thematik	1
1.2 Fragestellung und Zielsetzung der Arbeit	3
1.3 Methode und Aufbau der Arbeit	4
2 Wirtschaft, Kultur und Religion	7
2.1 Kultur und Religion als interdisziplinäre Herausforderung	7
2.1.1 Definition von Kultur	12
2.1.2 Definition von Religion	14
2.2 Der Institutionencharakter von Kultur und Religion.....	16
2.2.1 Das Wechselspiel formaler und informeller Institutionen.....	16
2.2.2 Informelle Institutionen: die individuelle Ebene	18
2.2.3 Informelle Institutionen: die kollektive Ebene	19
2.3 Der Bedeutungsverlust der Religion: Die Säkularisierungsthese.....	21
2.3.1 Religion als stetige Kontroverse: ein historischer Rückblick.....	21
2.3.2 Die Vielfalt der Säkularisierung	24
2.3.3 Säkularisierung aus globaler Perspektive	26
2.4 Die Rolle der Religion für die Ökonomie	28
2.4.1 Die Modellansätze der Religionsökonomik (<i>Economics of religion</i>) ...	28
2.4.2 Die institutionellen Interdependenzen von Religion und Ökonomie	30
2.4.3 Religion als Sozialkapitalkomponente	33
2.5 Theoretische Argumente und Forschungsbefunde zur Interdependenz von Religion und Ökonomie	39
2.5.1 Makroökonomische Ebene	42
2.5.2 Mikroökonomische Ebene	44
2.5.3 Themenspezifische Untersuchungen	46
2.6 Ökonomische Forschungsbefunde zum Hinduismus und Buddhismus	48
2.7 Zwischenbetrachtung zu Wirtschaft, Kultur und Religion.....	51

3	Unternehmerisches Handeln in einem hinduistisch – buddhistischen Kulturkreis: Eine vergleichende empirische Analyse	53
3.1	Der Untersuchungsstandort Nepal.....	53
3.1.1	Politische Institutionen und ein religiös geprägtes Rechtssystem	55
3.1.2	Wirtschaftliche Rahmenbedingungen	63
3.1.3	Religiöse und ethnische Diversität	67
3.2	Der Hinduismus.....	70
3.2.1	Begriff des Hinduismus	71
3.2.2	Arten des Hinduismus	72
3.2.3	Schriften und religiöse Quellen des Hinduismus	73
3.3	Der Buddhismus	78
3.3.1	Begriff des Buddhismus	79
3.3.2	Arten des Buddhismus.....	80
3.3.3	Schriften und religiöse Quellen des Buddhismus.....	81
3.4	Ökonomisch relevante Dispositionen des Hinduismus und Buddhismus in Nepal: Ableitung der Hypothesen	86
3.4.1	Einführende Überlegungen.....	86
3.4.2	Das hinduistisch - buddhistische Rationalisierungskonzept der Lebensführung: ‚Karma und Wiedergeburt‘	88
3.4.2.1	Der hinduistische Erklärungsansatz.....	89
3.4.2.2	Die buddhistische Interpretation.....	92
3.4.3	Frauen als Humankapital - Ressource	96
3.4.3.1	Der Dharma als Wegweiser	97
3.4.3.2	Der Stellenwert der Frauen in Nepal	100
3.4.4	Der formale Ordnungsrahmen: Inklusion vs. Exklusion.....	102
3.4.4.1	Das hinduistische Kastensystem: soziale und arbeitsteilige Hierarchien.....	103
3.4.4.2	Rituelle Reinheit als gesellschaftliche Grenzziehung	106
3.4.4.3	Die Struktur der Kastengruppen in Nepal	108
3.4.4.4	Die Trennung von Staat und Religion.....	113
3.4.5	Der informelle Ordnungsrahmen in Nepal	117
3.4.5.1	Vertrauen und das Netz sozialer Beziehungen	118
3.4.5.2	Religiöse Ethik und Korruption im Spannungsverhältnis ...	122
3.4.6	Zusammenfassung der Hypothesen.....	126
3.5	Die empirische Untersuchung: Daten und Methode	128
3.5.1	Datengrundlage: <i>Kleinst- und Kleinunternehmen in Nepal</i>	128

3.5.2 Datenerhebung: <i>Standardisierter Fragebogen</i> und <i>Einzelinterviews</i>	130
3.5.3 Datenaufbereitung und Datenanalyse.....	134
4 Ergebnisse und Diskussion	135
4.1 Deskriptive Befunde.....	135
4.1.1 Allgemeine Informationen.....	135
4.1.2 Hinduistisch vs. buddhistisch geführte Unternehmen.....	141
4.1.3 Der Stellenwert der Religion für den Unternehmer.....	146
4.2 Hypothesenprüfung	151
4.3 Diskussion der Ergebnisse.....	158
5 Zusammenfassung und Ausblick	165
Anhang	171
Literaturverzeichnis.....	204

Hinweise zur Transkription

Bei der Transkription von Begriffen aus dem Sanskrit und Pali wurden diakritische Zeichen vermieden.

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Karte Nepal.....	53
Abb. 2: Anteil der Ethnien und Kasten im Parlament, 1959 – 1999	60
Abb. 3: Das hinduistische <i>varna</i> (Stände-) Modell	104
Abb. 4: Das nepalesische Kastensystem	109
Abb. 5: Karte Kathmandu Tal	129
Abb. 6: Bruttostichprobe nach Religionszugehörigkeit	135
Abb. 7: Geschlechterverteilung der Analysepopulation.....	137
Abb. 8: Anzahl der Familienangehörigen in hinduistischen Unternehmen	143
Abb. 9: Anzahl der Familienangehörigen in buddhistischen Unternehmen.....	143
Abb. 10: Potentielle Unternehmensnachfolge.....	146
Abb. 11: Stellenwert der Religion für hinduistische und buddhistische Unternehmer	147
Abb. 12: Anzahl der religiösen Zeremonien pro Jahr	150

Tabellenverzeichnis

Tab. 1: Sitz der Unternehmen	136
Tab. 2: Stadt-/Landverteilung der Unternehmen.....	136
Tab. 3: Funktion der Entscheidungsträger im Unternehmen	137
Tab. 4: Entscheidungsträger nach Altersgruppen.....	138
Tab. 5: Bildungsabschluss der Entscheidungsträger	138
Tab. 6: Ort der Ausbildung.....	139
Tab. 7: Aufteilung der Unternehmen (<i>Hindus</i>) nach Branchen	140
Tab. 8: Aufteilung der Unternehmen (<i>Buddhisten</i>) nach Branchen	140
Tab. 9: Bedeutung der Familie für das Unternehmen	141
Tab. 10: Besetzung von Führungspositionen im Unternehmen	142
Tab. 11: Anzahl der externen Mitarbeiter im Unternehmen (2008 und 2011)	144
Tab. 12: Kündigung von Arbeitnehmern infolge religiöser Verpflichtungen.....	144
Tab. 13: Schließung von Unternehmen aufgrund religiöser Feiertage	145
Tab. 14: Frequenz religiöser Aktivitäten.....	147
Tab. 15: Einflussbereiche von Religion	148
Tab. 16: Einfluss der Religion auf die Geschäftstätigkeit.....	149
Tab. 17: Anzahl der jährlichen Besuche bei einem Priester oder Astrologen.....	150

Abkürzungsverzeichnis

Abb.	Abbildung
Anh.	Anhang
BGB	Bürgerliches Gesetzbuch
BIP	Bruttoinlandsprodukt
B.S.	Bikram Sambat
bzw.	beziehungsweise
CBS	Central Bureau of Statistics
CCD	Centre for Constitutional Dialogue
CEDA	Centre for Economic Development and Administration
CEDAW	Convention on the Elimination of all forms of Discrimination Against Women
CEPR	Center for Economic Policy Research
CESifo	Center for Economic Studies/information und forschung
cif	cost, insurance and freight
CSAS	Centre for South Asian Studies
DFID	Department for International Development
d. h.	das heisst
Ed.	Editor
Eds.	Editors
eig.	eigene
ERID	Economic Research Institute @ Duke
et al.	et alia
etc.	et cetera
EVS	European Value Studies
evtl.	eventuell
f	folgende
FECOST	Forum for Economics Studies
FES	Friedrich Ebert Stiftung
ff	fortfolgende
Fn.	Fussnote
FNCCI	Federation of Nepalese Chamber of Commerce & Industry
fob	free on board

FWLD	Forum for Women, Law and Development
GmbH	Gesellschaft mit beschränkter Haftung
Gov.NP	Government of Nepal
GSS	General Social Survey
HMG	His Majesty's Government of Nepal
Hrsg.	Herausgeber
HURDEC	Human Resource Development Centre
IFC	International Finance Cooperation
IMF	International Monetary Fund
ISSP	International Social Survey Programme
IWF	Internationaler Währungsfonds
Kap.	Kapitel
KAS	Konrad Adenauer Stiftung
LAO	Limited Access Order
Mio.	Millionen
NBER	National Bureau of Economic Research
n. Chr.	nach Christus
No.	Number
Nr.	Nummer
NSSO	National Sample Survey Organizations
OECD	Organisation for Economic Co-operation and Development
p.	page
pp.	pages
RAMP	Religious and Moral Pluralism
S.	Seite(n)
SPCBN	Support of Participatory Constitution Building in Nepal
Tab.	Tabelle
u. a.	unter anderem
Übers.	Übersetzung
UNCAC	United Nations Convention against Corruption
UNDP	United Nations Development Programme
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
URL	Uniform Resource Locator
U.S.A.	United States of America

usw.	und so weiter
v. Chr.	vor Christus
vgl.	vergleiche
Vol.	Volume
vs.	versus
WVS	World Value Survey
z. B.	zum Beispiel

1 Einleitung

1.1 Einführung in die Thematik

Religiöse Einflüsse sind vielfältig und weitreichend. Zum einen können sie ganz offenkundig in Politik und Gesellschaft in Erscheinung treten, zum anderen wirken sie über ihre affektive Verankerung eher im Verborgenen. Religionen beeinflussen darüber hinaus auch Ökonomien. Lange Zeit löste eine derartige Erklärung unter Ökonomen ein gewisses Unbehagen aus, da sich kulturell-religiöse Aspekte nicht so recht mit den modellhaften Vorgaben der Wirtschaftswissenschaften in Einklang bringen ließen (vgl. Schmid und Maurer 2003: 22, Fukuyama 1997: 52). Religionen schienen, so der Eindruck, einer ganz eigenen Rationalitätsvorstellung zu folgen.

Erst im Zuge der Neuen Institutionenökonomik änderte sich das Bewusstsein für das Einflussvermögen von Religionen auf das ökonomische Entwicklungspotential eines Landes. Danach werden Religionen im Ordnungsgefüge einer Gesellschaft primär den informellen Institutionen zugeordnet, wenngleich sie, je nach kulturellem Umfeld, auch für die Ausgestaltung von gesellschaftlich übergreifenden, formalen Regelsystemen herangezogen werden. Neben ihrer Einwirkung auf die individuellen Einstellungen und Verhaltensmuster von Menschen zeigen Religionen für Douglass C. North auch eine außergewöhnlich hohe Wirkungs- und Bindekraft im Hinblick auf die kollektiv geteilten Modelle der Realitätswahrnehmung und Bewertung der Welt (*shared mental models*) (vgl. North 1988: 67, 1998: 132, Denzau und North 1994, North et al. 2006: 20). Letztere werden in erster Linie über das kulturelle Erbe einer Gesellschaft gesteuert, zu dessen wesentlichen Bestandteilen auch die Religion gehört. Informelle Institutionen spielen im Ordnungsgefüge einer Gesellschaft immer dann eine bedeutsame Rolle, wenn ein formales Ordnungssystem nicht existiert oder nur unzureichend ausgeprägt ist. Dies gilt auch für den Rückgriff auf den vermuteten Schutzmechanismus der Religion.

Auf Seiten der Wirtschaftswissenschaften wird den informellen Institutionen inzwischen immer mehr Aufmerksamkeit beigemessen, da Ökonomen in ihnen vielfach die Ursache für das Verharren von Ländern in wirtschaftlicher Rückständigkeit sehen (vgl. Kuran 2004: 117, Greif 1994: 925). Von besonderer Tragweite sind dabei insbesondere all jene Institutionen, die sich, trotz ihrer ineffizienten und wachstumshemmenden Wirkung, als außerordentlich persistent und langlebig erweisen (vgl. Williamson 2000: 596f). Auch Religionseinflüsse können mitunter wirtschaftshemmend, wirtschaftsfördernd oder neutral

in Erscheinung treten. Welches dieser Einflusspotentiale zum Tragen kommt, hängt ganz entscheidend von der Funktionslogik eines Religions- und Wirtschaftssystems sowie von deren institutionellem Zusammenspiel ab.

Trotz des deutlich gestiegenen Interesses der Wissenschaft an den Interdependenzen von Religion und Ökonomie sowie den wirtschaftspolitischen Konsequenzen religiösen Verhaltens gibt es bis heute keine systematisch angelegte Vorgehensweise zur empirischen Überprüfung des Einflussvermögens von Religionen auf das ökonomische Entwicklungspotential eines Landes (vgl. Döring 2009: 175, Leipold 2009: 267). Darüber hinaus ist auffallend, dass sich die Mehrzahl der wirtschaftswissenschaftlichen Studien zu religionspezifischen Themen fast ausschließlich auf monotheistische Religionen, primär die protestantische Ethik, die katholische Soziallehre und, in der jüngeren Vergangenheit, auf den Islam beziehen. Den beiden polytheistischen Weltreligionen asiatischen Ursprungs, dem Hinduismus und Buddhismus, wurde im Hauptstrom des ökonomischen Denkens bisher nur ein Nischencharakter zuteil.

Die vorliegende Arbeit will dazu beitragen, die beiden Religionen Hinduismus und Buddhismus im Hinblick auf ihren ordnungsschaffenden Charakter und dessen ökonomische Folgewirkungen weiterführend zu analysieren und vergleichend gegenüber zu stellen. Als Standort für die empirische Untersuchung innerhalb des hinduistisch – buddhistischen Kulturkreises wurde das Land Nepal ausgewählt. Das ehemalige Hindukönigreich gehört trotz jahrzehntelanger finanzieller Unterstützung durch internationale Geber bis heute zu den am wenigsten entwickelten Ländern der Welt. Dazu kommen lang anhaltende politische Instabilitäten, eine niedrige Alphabetisierungsrate, von der insbesondere Frauen betroffen sind (vgl. Gov.NP, CBS 2011), sowie eine anhaltend hohe Korruptionsanfälligkeit (vgl. Transparency International 2012). Unverkennbar ist zudem, dass die Religion in Nepal bis heute eine außergewöhnlich prägende und einflussreiche Rolle im Ordnungsgeschehen des Landes einnimmt. Dies gilt insbesondere für das informelle Regelsystem. Darüber hinaus wurde die Religion, bis zur säkularen Neuausrichtung des formalen Ordnungssystems im Jahr 2008, auch für die normative Ausgestaltung von Politik und Rechtssystem herangezogen. Die hieraus resultierenden gesellschaftlichen und ökonomischen Folgewirkungen sind vielfältig und weitreichend.

Die Idee zu dieser Arbeit entstand während eines dreieinhalbjährigen beruflichen Aufenthalts in Nepal, der von einer intensiven Zusammenarbeit mit dem privaten Sektor geprägt war. Während dieser Zeit stellte sich zunehmend der Eindruck ein, dass in Nepal nahezu alle Lebensbereiche direkt oder indirekt von der Religion tangiert werden. Auch die jüngsten internationalen Ereignisse im Kontext der Religion, allen voran der arabische Frühling, haben den außergewöhnlichen Stellenwert der Religion nochmals deutlich werden lassen.¹ Hierdurch hat die vorliegende Arbeit einen weiteren Impuls erhalten.

1.2 Fragestellung und Zielsetzung der Arbeit

Aus wirtschaftswissenschaftlicher Perspektive wird der Frage nachgegangen, ob und mit welcher Stärke der Hinduismus und der Buddhismus einzelwirtschaftliches Handeln beeinflussen. Als Schnittstelle zwischen Religion und Wirtschaft wird die Person des Unternehmers in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt. Anhand von ausgewählten Untersuchungsbereichen soll die Frage beantwortet werden, ob die beiden Religionen mittels ihrer inhärenten Dispositionen bzw. den daraus abgeleiteten kollektiven Verhaltensregeln einen Einfluss auf das Handeln von Unternehmern ausüben. Darüber hinaus ist von zentraler Bedeutung, ob sich die beiden Glaubensrichtungen in unterschiedlicher Weise in den Einstellungen und Handlungsoptionen von Unternehmern bemerkbar machen. Interdependenzen zwischen Religion und Ökonomie werden in den folgenden Bereichen untersucht: Karma und Wiedergeburt, Frauen als Humankapital-Ressource, Vertrauen und Netzwerkstrukturen sowie Aspekte der religiösen Ethik.

Mit diesem Vorgehen wird der Blick für den ökonomischen Handlungs- und Wirkungsbereich von Religion primär auf die Mikro- und Mesoebene gerichtet (vgl. Kuran 2009: 589). Während sich religiöse Prägungen auf der Mikroebene insbesondere in den Einstellungen von Unternehmern offenbaren, zeigen sich religiös determinierte Selektions- und Vertrauensaspekte u. a. in den transaktionskostenrelevanten Kooperations- und Organisationsformen, die der Mesoebene zugeordnet werden. Alle genannten Themenbereiche zeichnen sich zudem dadurch aus, dass sie neben ihrer

¹ Die Umbrüche in der arabischen Welt sind in erster Linie auf die sozialen und politischen Rahmenbedingungen in den einzelnen Ländern zurückzuführen, jedoch nicht ursächlich auf die Religion. Gleichwohl offenbart sich bei der politischen und gesellschaftlichen Neuausrichtung vieler Länder eine Zerreißprobe zwischen den politisch-liberalen und religiösen Kräften. Während erstere primär eine säkulare Ausrichtung von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft fordern, drängen insbesondere Traditionalisten auf eine grundlegende Verankerung der gesellschaftlich übergreifenden Regelsysteme in der Religion.

einzelwirtschaftlichen Relevanz auch gesamtwirtschaftliche Wirkungen implizieren. Diese sollen im länderspezifischen Kontext gesondert herausgestellt werden.

Um der Frage des Einflusses von Hinduismus und Buddhismus auf die Einstellungen und Handlungsoptionen von Unternehmern nachzugehen, wurde anhand der ausgewählten Themenbereiche eine Primärdatenerhebung unter hinduistischen und buddhistischen Unternehmern in Nepal durchgeführt. Mit der Fokussierung auf nur einen Untersuchungsstandort sollte eine klare Abgrenzung von Religionseinflüssen auf das einzelwirtschaftliche Verhalten sichergestellt werden, da alle Unternehmer den gleichen Rahmenbedingungen ausgesetzt waren. Darüber hinaus lässt sich auf diese Weise auch deutlich präziser abgrenzen, welche Religionsaspekte in welcher Weise auf die gesamtwirtschaftliche Entwicklung eines Landes einwirken. Eine diesbezügliche Differenzierung stößt insbesondere bei den länderübergreifenden Querschnittsanalysen an ihre Grenzen, da nahezu jedes Land ganz unterschiedlichen politischen, geografischen und institutionellen Rahmenbedingungen ausgesetzt ist, die wiederum selbst auf die Wirtschaftsentwicklung des betreffenden Landes Einfluss nehmen (vgl. Becker und Woessmann 2007: 3).

1.3 Methode und Aufbau der Arbeit

Theoretischer Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit ist der Ansatz der Neuen Institutionenökonomik, der formale und informelle Institutionen, einschließlich der Religion, explizit zum Gegenstand seiner Analyse macht. Als zweiter Schwerpunkt der Erklärungsansätze zur Interdependenz von Religion und Ökonomie wird der institutionenökonomische Ansatz mit dem aus der Soziologie stammenden Konzept des Sozialkapitals verknüpft. Damit wird der Blick vorrangig auf die sozialen und ökonomischen Interaktionsbeziehungen gerichtet, die von bestimmten Formen des Sozialkapitals ausgehen und durch Religionen mitgestaltet werden können (vgl. Putnam 2001: 27ff, 2000: 78, La Porta et al. 1997: 336, 1999: 262f, Döring 2009: 175). Um die vom Hinduismus und Buddhismus ausgehenden Sozialkapitaleffekte und ökonomisch relevanten Dispositionen ausreichend analysieren zu können, liegt ein weiterer Schwerpunkt dieser Arbeit auf der kritischen Auseinandersetzung mit den Inhalten und kollektiv abgeleiteten Verhaltensregeln beider Glaubensrichtungen im zeit- und raumabhängigen Kontext. Diesem Vorgehen liegt die Überlegung zugrunde, dass es nicht ausreichend ist, auf mögliche Interdependenzen zwischen Religion und Ökonomie zu

schließen, wenn diese in einem religiösen Umfeld in Erscheinung treten. Vielmehr ist von Bedeutung, ob religiös-ökonomische Dispositionen bereits in Kernbereichen der Glaubensbotschaften einer Religion ursächlich verankert sind. Den vorgenannten Überlegungen folgend ist die vorliegende Arbeit wie folgt aufgebaut:

Im *zweiten Kapitel* werden zunächst die interdisziplinären Herausforderungen thematisiert, die sich im wissenschaftlichen Diskurs hinsichtlich der Bedeutung von Kultur und Religion stellen. Als theoretischer Handlungsrahmen wird im nächsten Schritt der Ansatz der Neuen Institutionenökonomik behandelt. Eine besondere Schwerpunktsetzung erfährt hierbei die Religion als informelle Institution. Bevor im Anschluss daran der Blick auf die Rolle der Religion für die Ökonomie gelenkt wird, wird anhand der Säkularisierungsthese der Frage nachgegangen, ob Religionen auch in Zukunft noch eine Rolle spielen werden. Obwohl die Religion in vielen Ländern zwar nicht mehr länger eine Institution erster Ordnung (vgl. Berger 1988: 129f) ist, erscheint eine generelle Abkehr von den Religionen infolge ihrer vielfältigen Rollen und Funktionen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft zunehmend fraglich. Das Kapitel schließt ab mit einer allgemeinen Übersicht der wichtigsten theoretischen Forschungsbefunde zur Interdependenz von Religion und Ökonomie sowie einer Übersicht der ökonomischen Forschungsbefunde zum Hinduismus und Buddhismus.

Aufbauend auf den allgemeinen theoretischen Grundlagen widmet sich *Kapitel drei* der vergleichenden empirischen Analyse des Hinduismus und Buddhismus. Nach einer allgemeinen Beschreibung der politischen, wirtschaftlichen und religiösen Rahmenbedingungen am Untersuchungsstandort Nepal werden die beiden Religionen Hinduismus und Buddhismus anhand ihres historischen Ursprungs, ihrer allgemeinen Wesensmerkmale sowie ihrer religiösen Schriftquellen charakterisiert. Aufbauend auf diesen allgemeinen Klassifizierungen wird anhand von ausgewählten Untersuchungsbereichen der Frage nach den ökonomisch relevanten Dispositionen beider Weltreligionen nachgegangen. Einen besonderen Schwerpunkt bildet die Herleitung von hypothetisch ausgearbeiteten Wirkungszusammenhängen zwischen Religion und unternehmerischem Handeln sowie deren Überprüfung am Untersuchungsstandort mittels standardisiertem Fragebogen und Einzelinterviews.

Die Ergebnisse der Primärdatenerhebung in Nepal werden in *Kapitel vier* dargestellt. Neben den deskriptivstatistischen Befunden, die u. a. die Wesensmerkmale hinduistisch- bzw. buddhistisch geführter Unternehmen sowie den generellen Stellenwert der Religion für den Unternehmer zum Gegenstand haben, bilden die Ergebnisse der Hypothesenprüfung sowie die Diskussion der zentralen Befunde einen weiteren Schwerpunkt dieses Kapitels.

Kapitel fünf fasst die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit zusammen und bewertet deren Folgewirkungen aus einzel- und gesamtwirtschaftlicher Perspektive. Die Arbeit schließt mit einem Ausblick für zukünftige Studien.

2 Wirtschaft, Kultur und Religion

2.1 Kultur und Religion als interdisziplinäre Herausforderung

Das Interesse der Wissenschaft an den Themen Kultur und Religion erfreut sich einer lebhaft steigenden Aufmerksamkeit. Oft handelt es sich bei gesellschaftlichen Phänomenen um klar abgrenzbare Gegenstandsbereiche, die sich problemlos den einzelnen Fachdisziplinen zuordnen lassen, um dort die nötige Aufmerksamkeit für eine systematische Analyse ihrer Wesensart und ihrer Wirkungsmacht zu erlangen. Doch nicht immer lassen sich gesellschaftliche Aspekte derart eindeutig voneinander unterscheiden und thematisch zuordnen. Dies ist insbesondere immer dann der Fall, wenn das Individuum, der einzelne Mensch, mit seinen rationalen und vermeintlich irrationalen Verhaltensweisen und den daraus abgeleiteten Handlungen in den Blickpunkt des wissenschaftlichen Interesses gerät. Insbesondere Ökonomen und Soziologen haben in der Vergangenheit unterschiedliche Wege beschritten, um darzulegen, aus welchen Gründen Individuen handeln, welche Ziele sie dabei verfolgen und welche situativen Bedingungen damit einhergehen (vgl. Schmid und Maurer 2003: 11).

Die deutlich gestiegene Akzeptanz unter Wissenschaftlern, dass nahezu alle Lebensbereiche durch kulturell-religiöse Aspekte mitgeprägt werden, hat dazu geführt, dass auch die Themen Kultur und Religion ihrer isolierten Betrachtung entbunden wurden und der Weg für einen interdisziplinären Austausch geebnet wurde.² Auf Seiten der Wirtschaftswissenschaften rückten beide Bereiche deutlich stärker ins Blickfeld, da unverkennbar wurde, dass Kultur und Religion das individuelle und kollektive Handeln der Menschen und ihrer Sozialbeziehungen mitbestimmen. Vorbei scheinen die Zeiten, in denen die Beschäftigung mit Mythen und Religion zur Absicherung sozialer Ordnungsvorstellungen von Ökonomen als suspekt angesehen wurden (vgl. Schmid und Maurer 2003: 22) und alles, was an die Grenzen des ökonomischen Paradigmas stieß und

² Neben den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften haben die Themen Kultur und Religion auch verstärkt Eingang in die Politik- und Rechtswissenschaften gefunden. So verweist beispielsweise Fox (2001) auf den unübersehbaren Einfluss der Religion auf internationale Politikbeziehungen, der jedoch oft übersehen wird. Ein direkter Einfluss von Religion auf der individuellen Ebene ergibt sich für Fox (2001: 59) durch die religiösen Sichtweisen politischer Entscheidungsträger. Auf der kollektiven Ebene wirkt Religion indirekt durch religiös legitimiertes Regierungsverhalten und religiös geprägte Regierungssysteme. Darüber hinaus können nationale Konflikte, insbesondere, wenn sie von religiösen Minoritäten forciert werden, zu internationalen Problemfeldern werden. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik, siehe auch Brocker et al. (2003), Norris und Inglehart (2011). Auch bei den Rechtswissenschaften hat die Erkenntnis, dass soziale Normen oft wirkungsvoller sind als gesetzliche Vorschriften (vgl. Cooter 2001: 228), zu einer geänderten Diskussion juristischer Fragestellungen auf der Ebene der Normsetzung und der Normanwendung geführt.

nicht sofort erklärt werden konnte, der Residualgröße Kultur, „[...] eine Art Wühltisch [...]“ nicht erklärbarer Tatbestände, zugeordnet wurde (Fukuyama 1997: 52).

Einen wichtigen Beitrag auf diesem Weg leistete die Neue Institutionenökonomik. Mit einem ausdifferenziertem Instrumentarium ermöglichte sie es, die Vielfalt an kulturellen Normen und Regeln mikroökonomisch zu analysieren und nicht mehr länger allein den Nachbardisziplinen zu überlassen. Die neoklassische Wirtschaftstheorie war offen geworden für Kultur und deren Besonderheiten. Es wurde nicht mehr danach gefragt, ob Kultur und Religion überhaupt eine Rolle spielen, sondern wie und auf welche Weise sich diese Variablen konkret auswirken könnten, insbesondere im Hinblick auf die wirtschaftliche Entwicklung eines Landes (vgl. Hegmann 2004: 11ff). Der *homo oeconomicus*, ein Akteur, der stets in der Lage war, seinen Handlungsspielraum vollständig abzuschätzen und zu bewerten, um dann aus den zur Verfügung stehenden Alternativen und unter Berücksichtigung der zu erwartenden Konsequenzen eine rationale Auswahl zu treffen (vgl. Kirchgässner 2008: 12ff), hatte deutlich an Aussagekraft eingebüßt. Dies galt auch für die Modellmodifikation von Simon (1955, 1986), der dem ‚Optimierer‘ im ökonomischen Verhaltensmodell einen ‚Satisficer‘ entgegengesetzt hatte, ein eingeschränkt rational handelndes Individuum, das unter den ihm zur Auswahl stehenden Alternativen so lange sucht, bis es auf eine ‚hinreichend‘ akzeptable Lösung gestoßen ist.³

Doch auch die vermeintlich realistischere Alternative zur ökonomischen Methode, der *homo sociologicus*, vermochte in der Folge nicht ausreichend dazu beizutragen, die tatsächlichen Gegebenheiten wirklichkeitsgetreu abzubilden.⁴ Dabei wurde insbesondere die Kernprämisse des soziologischen Verhaltensmodells kritisiert, nach der menschliches Handeln stets regelgeleitet sei und im Einklang mit kollektiv geltenden Ordnungsvorstellungen stehe, denen sich Angehörige einer rechtlich-moralischen Gesellschaft verpflichtet fühlen, entweder aus Gewohnheit oder aus dem Wissen um mögliche Sanktionen bei abweichendem Verhalten (vgl. Schmid und Maurer 2003: 22ff).

³ Zur Kritik am ökonomischen Verhaltensmodell des *homo oeconomicus* wird auf Kirchgässner (2008) verwiesen. Danach ist das Konzept der ‚eingeschränkten Rationalität‘ von Herbert Simon durchaus mit dem ökonomischen Verhaltensmodell vereinbar. „Eingeschränkt rationales ist eben auch *rationales* und nicht irrationales Verhalten“ (Kirchgässner 2008: 32). Vgl. auch Becker (1993).

⁴ Das ökonomische Verhaltensmodell des *homo oeconomicus* beruht auf der Annahme des methodologischen Individualismus, wonach stets das Verhalten von Individuen erklärt wird. Dies schließt auch die kollektive Ebene mit ein, da es modelltheoretisch kein eigenständiges Handeln von Kollektiven gibt (vgl. Voigt 2009: 21). Das soziologische Verhaltensmodell des *homo sociologicus* folgt der Erklärung aggregierter Größen und wird daher dem methodologischen Kollektivismus zugeordnet (vgl. Kirchgässner 2008: 94).

Die Realität zeigt jedoch, dass sich Individuen nicht durchgängig an vorgegebene Normen halten und sich Handlungen sowohl aus rationalen als auch scheinbar irrationalen Verhaltensweisen ableiten lassen (vgl. Schmid und Maurer 2003: 27f). Die Gründe hierfür lassen sich nur kontextspezifisch und vor dem Hintergrund der Evolution eines gesamten Regelsystems verstehen.⁵ Dies gilt insbesondere dann, wenn Verhaltensregeln im Kontext einer bestimmten Kultur als rational gelten, diese Außenstehenden jedoch als völlig irrational erscheinen (vgl. Fukuyama 1997: 37).⁶

Das interdisziplinär gestiegene Interesse an den Themen Kultur und Religion hat inzwischen dazu geführt, dass auch das ökonomische und das soziologische Verhaltensmodell weiteren Modifizierungen unterzogen wurden. Könnte nicht, so der Vorschlag von einigen Wissenschaftlern, nun an die Stelle des *homo oeconomicus* der *homo culturalis* oder der *homo religiosus* treten (vgl. Panther und Nutzinger 2004)? Nähme man an, dass kulturell oder religiös motiviertes Verhalten ein rationales Verhalten eigener Art sei, also eine kulturell-religiös geprägte Handlungslogik beinhalte, dann ließe sich sogar der *homo oeconomicus* mit dem *homo religiosus* versöhnen (vgl. Schmidtchen 2000: 1) oder hin zum *homo oeconomicus-culturalis* vereinigen (vgl. Panther und Nutzinger 2004: 306). Würde man diese Betrachtungsweise auf die Integration sozialwissenschaftlicher Verhaltensmodelle ausdehnen, die unterstellen, dass Menschen von Natur aus Kulturwesen sind, die kulturelle Regelwerke aufstellen, sie situativ bedingt aber auch schon mal missachten, wenn es für sie vorteilhaft ist, dann gelänge man sogar zu einem weiteren Verhaltensmodell des *homo socioeconomicus* (vgl. Weise 2004: 438f, Leipold 2004: 369).

Alle diese Ansätze haben für Leipold (2004: 369) einen anregenden Charakter und Sen (2007: 30) wirft die Frage auf, ob die Ökonomie damit nicht vom Regen in die Traufe komme. Vielmehr müsste man sich die Frage stellen, was diese Verhaltenskonstrukte mehr

⁵ Hegmann (2004: 19) macht darauf aufmerksam, dass die Aspekte einer fremden Kultur oftmals unwillkürlich an der eigenen Kultur gemessen werden (Ethnozentrismus). Wird der westliche kulturelle Rahmen, in dem der moderne Kapitalismus entstanden ist, als ‚normal‘ angesehen und damit indirekt zur Norm deklariert, dann spricht Hollstein (2002: 50) von der Gefahr einer eurozentristischen Verengung des Blickwinkels. Dies kann dazu führen, dass in der Folge bestimmte Grundannahmen besonders hartnäckig bestehen bleiben, wie beispielsweise die weit verbreitete Vorstellung, dass man in Asien anders denke als in Europa. Diese Exotisierung führt dazu, dass Asien implizit der Vergangenheit und Europa der Zukunft zugeordnet wird (vgl. Kellner und Weigelin-Schwiedrzik 2009).

⁶ Ostrom (1990: 18, 21) führt die damit häufig einhergehende Beurteilung irrational erscheinender Verhaltensweisen darauf zurück, dass ein externer Beobachter die tatsächlichen Gründe für abweichendes Handeln nur noch nicht ausreichend erkannt oder hinterfragt hat. Siehe auch Döring (2009: 159).

oder besser leisten können als bisherige Theorieansätze, insbesondere dann, wenn bestimmte Einsichten und die damit verbundenen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Konsequenzen wieder in ökonomische Kategorien übersetzt und mit dem Rationalwahlkalkül erklärt werden (vgl. Leipold 2006: 64, 2004: 369). Denn würde der gesellschaftliche Wandel nur nach modellhaften Kriterien erfolgen, müssten im Rahmen der Globalisierung und des intensiven Wettbewerbs die kulturell unterschiedlich eingebetteten Marktwirtschaften sich wenigstens tendenziell hinsichtlich ihrer Regelsysteme und ihrer Wirtschaftsprozesse in die gleiche Richtung bewegen. Die realen Gegebenheiten sprechen jedoch eine andere Sprache. Dies trifft insbesondere auf eine Vielzahl von Entwicklungs- und Transformationsländer zu, die trotz marktwirtschaftlicher Reformen nicht die erwarteten ökonomischen Fortschritte zu verzeichnen haben (vgl. Leipold 2006a: 64f, 2008: 218f).⁷

Dies lenkt den Blick auf die vorhandenen Differenzen zwischen den einzelnen marktwirtschaftlichen Systemen und den damit einhergehenden kulturellen Besonderheiten. Offensichtlich wählen verschiedene Gesellschaften zur Regelung ähnlicher Probleme gänzlich andere Lösungswege mit weitreichenden ökonomischen Konsequenzen (vgl. Voigt 2008: 76). Zur Regulierung ihrer Wirtschaftsprozesse greifen diese Länder meist auf Regeln und Normen zurück, die sich durch einen staatlich festgesetzten Ordnungscharakter auszeichnen. Andere auftretende Handlungsweisen und Kooperationsformen fallen jedoch aus dem Erklärungsrahmen eines engen ökonomischen verhaltenstheoretischen Ansatzes heraus, insbesondere immer dann, wenn die Akteure einer parallel geltenden Solidaritäts- und Deutungsordnung folgen, die kulturelle und ideell-religiöse Besonderheiten in Konkurrenz zu materiell-ökonomischen Ordnungsaspekten setzt (vgl. Märkt 2007: 10f).⁸

⁷ Das im Jahr 1990 von der Weltbank und dem Internationalen Währungsfonds (IWF) entwickelte Konzept des ‚Washington Consensus‘ sah eine idealisierte Politikempfehlung für Entwicklungsländer und Transformationsstaaten vor, die sich auf Aspekte der Stabilisierung, Liberalisierung und Privatisierung bezog, um auf diesem Weg mehr Wirtschaftswachstum in den jeweiligen Ländern zu erreichen und zur Armutsreduzierung beizutragen. Stiglitz (2006: 37, 51) kritisiert dieses Vorgehen als wirklichkeitsfremd. Auch Panther (2002: 97) bemängelt die Nichtberücksichtigung von kulturellen Faktoren, die für ihn Wesenszüge von alternativen Anfangsbedingungen in sich tragen.

⁸ Märkt (2007: 10) definiert die Solidaritätsordnung als eine Ordnung der allgemein vorherrschenden Verhaltensweisen in einer Gesellschaft, die meist in Familien, sozialen Gruppen oder in Bildungseinrichtungen erlernt, weitergegeben und modifiziert werden. Der Deutungsordnung weist Märkt spezifische Ideen, Weltbilder und Deutungen der Welt zu, die beispielsweise durch Religionen, die Wissenschaft oder bestimmte soziale Bewegungen erzeugt werden. Beide Ordnungen können sich gegenseitig beeinflussen.

Gemeinsam ist den verschiedenen Regelsystemen, dass über die jeweiligen Handlungs- und Sanktionskomponenten ein verlässlicher Ablauf in den gesellschaftlichen Interaktionen sichergestellt werden soll. Ob dies gelingt, hängt maßgeblich davon ab, welche ökonomischen Anreizstrukturen und Verteilungswirkungen von den jeweiligen Regelsystemen ausgehen und wie sich das funktionale Zusammenspiel der einzelnen Teilordnungen miteinander gestaltet.⁹ Letzteres kann, je nach institutionellem Arrangement, komplementär, substitutiv oder neutral angelegt sein, sich aber auch als konfliktbehaftet erweisen, da unterschiedliche Ordnungen meist einer eigenen Funktionslogik folgen und nicht unbedingt von einer übergreifenden Ordnungsvorstellung geleitet werden. Konfligierende Geltungsansprüche unterschiedlicher Regelsysteme können sich insbesondere immer dann ergeben, wenn festgeschriebene formale Institutionen inkompatibel mit den gewachsenen gesellschaftlichen Werten und Normen sind (vgl. Voigt 2004: 416, Anter 2007: 86).¹⁰ Dies kann dazu führen, dass Regelkomponenten zwar primär in den externen Institutionen verankert sind, die Bewertung der Handlungen sowie der gesellschaftliche Sanktionsmechanismus im Falle eines Regelverstoßes jedoch in den internen Institutionen zu finden ist. Um die dahinterstehende Ordnungssystematik ausreichend erfassen zu können, ist es zwingend notwendig, die jeweiligen Regelsysteme in ihren ursächlichen Entstehungsbedingungen zu begreifen (vgl. Voigt 2004: 413ff, 2008: 79).

Eine bedeutende Rolle kommt im Ordnungsgeschehen den Religionen zu. Neben ihrer nachhaltigen Einwirkung auf kollektiv geltende Sinn- und Bedeutungssysteme macht die Religion in vielen Kulturkreisen auch gesellschaftlich übergreifende Gestaltungs- und Verhaltensansprüche auf der formalen Ebene geltend.¹¹ Besonders deutlich zeigt sich dies dort, wo weltliche Regeln ihre generelle Legitimation dadurch erlangen, dass sie als Abbild einer gottgegebenen Ordnung deklariert werden (vgl. Anter 2007: 30f). Auf diese Weise prägt Religion nicht nur Verhalten, sondern auch Verhältnisse (vgl. Fetzer 2006: 48).

⁹ In der Vergangenheit hat es bereits umfangreiche Forschungsansätze zum Zusammenwirken von Ordnungen und historisch-individuellen Besonderheiten wirtschaftlichen Geschehens gegeben. Hierzu zählen die ordnungstheoretischen Ansätze von Walter Eucken, das Forschungsprogramm der Historischen Schule, die Theorie einer kulturellen Evolution von Friedrich August von Hayek sowie die kulturellen und religionssoziologischen Vergleichsstudien von Max Weber (vgl. Leipold 2006, Anter 2007, Eucken 1959).

¹⁰ Diesbezügliche Vorwürfe richten sich gegen viele internationale Entwicklungshilfebemühungen, da sie als ‚blue prints‘ die institutionellen Besonderheiten eines Landes nicht ausreichend berücksichtigen (vgl. North et al. 2007: 2, Pies 2009: 18ff, Döring 2009: 176ff, Abraham und Platteau 2004: 219).

¹¹ Dieser Gestaltungsanspruch wird insbesondere in islamisch geprägten Gesellschaften geltend gemacht (vgl. Kuran 2011). Auch in Südasien ist der Einfluss der Religion auf die Gesellschafts- und Sozialstrukturen unverkennbar (vgl. Brown 2000: 1059). Dieser Aspekt steht in Kapitel 3 im Mittelpunkt der Betrachtungen.

Die Konsequenzen aus den jeweiligen institutionellen Arrangements zeigen sich in den kultur- bzw. länderspezifischen Hierarchie- und Machtstrukturen, den sozialen Kommunikationsmechanismen und Netzwerkformen, einschließlich ihrer Inklusions- und Exklusionsmodalitäten, sowie am Niveau der Güterallokation, das wesentlich von der Ausgestaltung der Eigentumsrechte und der Höhe der tauschbedingten Transaktionskosten beeinflusst wird.¹² Sie zusammen sind Abbild der Qualität eines zugrundeliegenden institutionellen Gefüges, seiner Interdependenzen und damit auch ein wesentlicher Indikator für das vorhandene Leistungspotential einer Volkswirtschaft.

Institutionen bilden den Kern einer gesellschaftlichen Struktur und tragen mit den daraus resultierenden ökonomischen, politischen und sozialen Folgewirkungen entscheidend zum Grad der Offenheit bzw. Geschlossenheit einer Volkswirtschaft bei. Die außergewöhnliche Vielfalt an kulturell divergierenden Institutionen ist in ihrer ganzen Tragweite erst durch die globale Vernetzung der Welt und das zunehmende Aufbrechen der nationalen Grenzen sichtbar geworden (vgl. Leipold 2008: 218ff, Weiß 1989: 9f). Für Greif (1994: 944, 2006) wird an diesen Zusammenhängen deutlich, dass zukünftige Wirtschaftsentwicklungen nicht nur von den Technologien und der Ressourcenausstattung eines Landes abhängig sein werden. Ebenso bedeutsam und komplex im Einfluss auf wirtschaftliche Entwicklung ist seiner Ansicht nach das jeweilige Ordnungsgefüge einer Gesellschaft.¹³

Bevor sich der nächste Abschnitt dem Institutionencharakter von Kultur und Religion widmet, werden zunächst die beiden Begriffe Kultur und Religion präzisiert und gegeneinander abgegrenzt.

2.1.1 Definition von Kultur

Der interdisziplinäre Charakter des Begriffs ‚Kultur‘ hat es mit sich gebracht, dass sich im Laufe der Zeit eine Vielzahl von Wissenschaftlern mit der Definition dieses Begriffes ausführlich auseinandergesetzt hat. So verweist der Ethnologe Kohl (2000: 131) allein auf über 160 Kulturdefinitionen, die von amerikanischen Kulturanthropologen zusammengestellt wurden. Dabei ist für ihn auffällig, dass sich diese, trotz der Vielzahl an Begriffen, inhaltlich nicht so sehr voneinander unterscheiden. Vielmehr bauen sie alle, mal

¹² Zur Transaktionskostenökonomie innerhalb der ökonomischen Theorie der Institutionen wird auf Coase (1937, 1960, 1984) und Williamson (1985) verwiesen.

¹³ Für Kuran (2009a: 604) folgt daraus, dass die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen zukünftig noch enger zusammenarbeiten müssen.

mehr, mal weniger, auf der klassischen Definition von Edward B. Tylor aus dem Jahre 1871 auf. Tylor (1891: 1, eig. Übers.) definierte Kultur als „[...] ein komplexes Ganzes, welches Wissen, Glaube, Kunst, Moral, Recht und Sitte und Brauch und alle anderen Fähigkeiten und Gewohnheiten einschließt, welche der Mensch als Mitglied der Gesellschaft erworben hat.“

Für den Soziologen Schluchter (2005: 168) „[ist] Kultur [...] kein Bereich, sondern eine *Dimension* des menschlichen Lebens. Sie lässt sich verstehen als ein Universum nichtsprachlicher und sprachlicher Zeichen und Symbole diskursiven und sinnlich-anschaulichen Charakters [...], der Mensch aber als ein zeichen- und symbolerzeugendes und –verarbeitendes Wesen [...], das in einem sozial organisierten Lernprozess erst zum Kulturmenschen werden muss.“

Diesen beiden weit gefassten Definitionen von Kultur hält Leipold (2006: 5) entgegen, dass sie nicht dazu verleiten dürfen, „[...] die intrakulturellen Eigenarten etwa zwischen sozialen Sichten, zwischen ethnischen Gruppen, zwischen Generationen oder zwischen einzelnen Regionen aus dem Blick zu verlieren.“ Denn dann wäre nach von Brück (2008: 350) wenig gewonnen; dann wäre »alles« Kultur.

Reckwitz (2006: 64ff) hat die Vielfalt an Kulturdefinitionen in vier sozialtheoretische Versionen dessen, was Kultur bedeuten kann, eingeteilt: die normative, totalitätsorientierte, differenzierungstheoretische und die bedeutungs- und wissensorientierte Version des Kulturbegriffs. Die vorliegende Arbeit wird sich am letztgenannten Kulturbegriff, dem Konzept des kognitiv-heuristischen Kulturverständnisses orientieren, das in differenzierter Weise den mentalen Strukturen einen hohen Stellenwert beimisst.¹⁴

Danach erscheint Kultur als ein „[...] Komplex von Sinnsystemen oder [...] von »symbolischen Ordnungen«, mit denen sich die Handelnden ihre Wirklichkeit als bedeutungsvoll erschaffen und die in Form von Wissensordnungen ihr Handeln ermöglichen und einschränken“ (Reckwitz 2006: 84). Dieses Wissen, „[...] seine »Geltung« hängt [...] von kollektiv geteilten und erlernten »Sprachspielen«, immanent strukturierten Komplexen von konstitutiven Regeln ab, die in die kollektiven

¹⁴ Siehe ergänzend hierzu auch DiMaggio (1997).

Handlungsweisen einer »Lebensform« eingebettet sind“ (Reckwitz 2006: 89). Dies hat zur Konsequenz, dass Handlungsweisen wie selbstverständlich ablaufen und Wissen irgendwann nicht mehr begründbar ist, sich aber in einer funktionierenden Handlungspraxis ausdrückt (vgl. Reckwitz 2006: 90).

2.1.2 Definition von Religion

Die Begriffsdefinition von Religion gestaltet sich vergleichbar vielfältig wie die der Kultur. Vielfach geht die Beschreibung dessen, was Religion ist und was sie ausmacht, einher mit normativen Wertungen, die die tatsächlichen Gegebenheiten und historischen Umstände der Entwicklung von Religionen ausblenden. Bereits vor annähernd 100 Jahren konnte der Psychologe James Henry Leuba (1969 [1921], zitiert nach Pollack 1995: 163) auf 48 verschiedene Definitionen der Religion zurückgreifen, die ihm jedoch alle zu einseitig erschienen, da Religion für ihn alle Seiten der Persönlichkeit, des Willens, des Gefühls und der Intelligenz umfasste.

Doch nicht nur die inhaltliche Zuordnung der Merkmale und des Wesens von Religionen gestaltete sich schwierig. Auch der eigentliche Begriff Religion mit europäischer Herkunft (abgeleitet vom lateinischen *religio*) schien sich nicht ausnahmslos und grenzüberschreitend zu eignen, da er bereits im Mittelalter und in der früheren Neuzeit mit anderen Bedeutungen belegt worden war und es in anderen Kulturen keine genauen Äquivalenzbegriffe zu Religion im europäischen Verständnis gab und noch immer nicht gibt (vgl. Feil 1986: 83ff, 126f, Figl 2003: 73).¹⁵ Dies gilt auch für die präzise und selektive Verwendung von Begriffen wie ‚Macht‘ oder ‚das Machtvolle‘ anstelle des Wortes ‚Gottheit‘, da eine Gottheit oder eine Vielzahl von Göttern nicht in allen Religionen verehrt werden (vgl. Figl 2003: 66).

Für Emile Durkheim (1981: 75) war Religion vor allem eine kollektive Angelegenheit, deren soziale und gemeinschaftsstiftende Funktion in seiner funktionalistischen Definitionsweise wie folgt zum Ausdruck kommt: *„Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.“*

¹⁵ Der Begriff *religio* wurde u. a. mit Gottesverehrung, Gottesfurcht sowie Heiligkeit und Frömmigkeit übersetzt (vgl. Feil 1986: 84).

Diese Aussage impliziert, dass das Verhalten der Menschen sich kategorisch auf die alltäglichen oder die ‚davon getrennten‘ Dinge des Lebens einteilen lässt. Letztere können nach Durkheim auch ‚heilig‘ genannt werden, ohne jedoch von der ‚Wirklichkeit des Heiligen‘ auszugehen (vgl. Kehrer 1988: 17). Dadurch wird Religion dem Äußerlichen, dem Strukturellen, Gemeinschaftlich-Institutionalen zugeordnet, während die Art und Ausdrucksweise der Glaubenshaltung, die Religiosität, sich auf das Individuell-Subjektive und auf das Innerliche bezieht (vgl. Figl 2003: 65).

Dies wirft die Frage nach der Funktion dieses ‚Heiligen‘ auf, also was genau die Religion leistet. Michaels (2006: 20) formuliert es wie folgt: Religionen bieten den Menschen Heilswege an und geben damit Antworten auf die ersten und letzten Fragen: „Woher komme ich? Wohin gehe ich? Religion ist die Antwort des Menschen auf das Bewußtsein seiner Sterblichkeit.“

Dieser Aspekt fließt auch in die umfassende religionswissenschaftliche Definition von von Brück (2008: 22) ein, die lautet: „Religionen sind geistige, soziale und materielle Systeme, die Gesellschaften Kohärenz verleihen und den Einzelnen in einen letztgültigen Lebens- und Deutungszusammenhang der Wirklichkeit integrieren. [...] Religion ist sozial inszenierte und individuell internalisierte Kontingenzbewältigung durch Sinnangebote, die Zeit und Raum durch Verweis auf eine transzendente Dimension je spezifisch strukturieren. Dabei spielen emotionale wie kognitive Elemente in wechselseitiger Dependenz eine entscheidende Rolle. [...] Religion ist die Suche nach *certitudo* (Gewißheit) unter Bedingungen der *insecuritas* (Verunsicherung).“

Die Definition der beiden Begriffe ‚Kultur‘ und ‚Religion‘ hat deutlich gemacht, dass eine gänzlich überschneidungsfreie Präzisierung beider Ausdrücke nicht realisierbar ist. Betrachtet man Religion als integrierten Teil einer Kultur, dann ist es möglich, dass eine Religion aus der Perspektive dieser spezifischen Kultur, zeit- und raumabhängig¹⁶, sogar ergänzende Definitionen erhält.¹⁷ Im Umkehrschluss wird die Identität einer Kultur durch

¹⁶ Haynes (1993: 9) betont den zeit- und raumabhängigen Stellenwert von Religionen wie folgt: „[...] which means different things to different peoples at different times.“

¹⁷ Geertz (1983: 49ff) hat die verschiedenen substantialistischen und funktionalistischen Aspekte der Religion in einen kulturwissenschaftlichen Ansatz integriert und damit eine übergreifende ‚Kulturalistische Definition von Religion‘ geschaffen.

die Deutungs- und Orientierungssysteme einer Religion strukturell mitbestimmt. Für den weiteren Verlauf dieser Arbeit wird Religion als Teilaspekt der Kultur betrachtet.

2.2 Der Institutionencharakter von Kultur und Religion

Die Frage nach den zentralen Bestimmungsgrößen einer guten oder schlechten Wirtschaftsentwicklung hat mithilfe der Neuen Institutionenökonomik den Blick unverkennbar auf die institutionelle Struktur einer Gesellschaft gelenkt. Institutionen bilden den Rahmen für menschliche Interaktion, indem sie Verhalten von Individuen durch Regeln und Regelsysteme kanalisieren und dadurch Unsicherheiten im Koordinations- und Kooperationsverhalten reduzieren. Die Anreizstrukturen von Institutionen, ob formal oder informell angelegt, kollektiv oder individuell gültig, unterscheiden sich von Gesellschaft zu Gesellschaft. Von besonderem Interesse ist beim Blick auf das Institutionengefüge, wie dieses entstanden ist, welche Wirkung die jeweiligen Institutionen haben und wodurch ein Wandel institutioneller Arrangements erreicht werden kann (vgl. North 1988, 1998, 2005, Leipold 2008: 34). Dies in der jeweiligen gesellschaftlichen Komplexität zu erfassen, heißt für Elinor Ostrom (2005: 3): „[..], understanding institutions is a serious endeavor.“

2.2.1 Das Wechselspiel formaler und informeller Institutionen

Institutionen lassen sich nach Douglass C. North (1998: 4) in formgebundene und formlose Institutionen unterscheiden. Zu den formgebundenen (bzw. formalen) Institutionen zählen insbesondere die Verfassung eines Landes, Gesetze, Eigentumsrechte, sonstige Rechtsvorschriften sowie rechtswirksame Verträge. Formlose (bzw. informelle) Institutionen, Dietl (1993: 71f) bezeichnet sie auch als fundamentale Institutionen, zeigen ihre Präsenz in der Anwendung religiöser Gebräuche, Sitten, Tabus, sozialer Sanktionen und sonstiger kultureller Überlieferungen.

Der ordnungsschaffende Charakter informeller Institutionen kommt immer dann zum Tragen, wenn ein formelles Ordnungssystem nicht existiert oder nur unzureichend ausgeprägt ist. Die besondere Komplexität informeller Regeln zeigt sich vor allem darin, dass inhaltlich aufeinander bezogene Regeln, zumindest in Teilen, impliziter Natur sein können, so dass weder die Akteure in ihren Handlungen, noch kulturfremde Beobachter in der Lage sind, sie in ihrer ganzen Tragweite zu überblicken (vgl. Hegmann 2004: 17, Leipold 2008: 9). Ostrom (1996: 208) nennt als Beispiel die internalisierten Regelsysteme

in Nepal, die zwar vereinzelt erkennbar sind, jedoch nicht greifbar erscheinen. „These rules may be almost invisible to outsiders, especially when they are well accepted by participants who do not even see them as noteworthy.”¹⁸ Informellen Regeln wird innerhalb der Institutionenmatrix eine besonders hohe Aufmerksamkeit beigemessen, da im ‚cultural lock-in‘ einzelner Länder zunehmend der Grund für das Verharren in wirtschaftlicher Rückständigkeit gesehen wird (vgl. Kuran 2004: 117, Döring 2009: 152).¹⁹

Um die hinter informellen Regeln stehenden Ordnungsprozesse ausreichend verstehen zu können, ist es notwendig, sie in ihrem historischen Ursprung, ihrer funktionalen Bedeutung und ihrer Verlaufsdynamik zu betrachten (vgl. Greif 2006: 16, North 1998: 119). Dies erscheint insbesondere immer dann unerlässlich, wenn sich Institutionen trotz einer ineffizienten und wachstumshemmenden Wirkung als außerordentlich persistent und langlebig erweisen. Für Williamson (2000: 596f) steht im Hinblick auf ihre Beharrlichkeit und Tragweite zweifelsohne die Religion an erster Stelle aller Regelsysteme.²⁰

Neben ihrem informellen Ordnungscharakter darf jedoch nicht außer Acht gelassen werden, dass Religionen, insbesondere in der Vergangenheit, auch maßgeblich an der Gestaltung formaler Institutionen mitgewirkt haben. Alle historisch gewachsenen Religionen wurden zu irgendeinem Zeitpunkt immer dann herangezogen wenn Gesellschaften infolge ihrer zunehmenden Komplexität, eine plausibel begründete Gesetzesgrundlage benötigten (vgl. von Brück 2008: 353). Dieser prägende Einfluss hat sich, in geographisch abgegrenzten Territorien, in der Weise niedergeschlagen, dass man in der Literatur u. a. von einem christlichen, jüdischen, hinduistischen, buddhistischen und islamischen Kulturkreis spricht. Je nach kulturellem Umfeld spiegeln sich religiöse Einflüsse auch heute noch ganz wesentlich in den formalen Ordnungssystemen wieder. Am deutlichsten zeigt sich dieser Einfluss in islamisch und hinduistisch geprägten Ländern (vgl. Fox 2001: 64). In vielen anderen Kulturkreisen hat sich der Geltungsbereich der Religion jedoch gänzlich in den informellen Bereich verlagert.

¹⁸ Buchanan (1981: 48) weist darauf hin, dass Menschen gelernt haben, Regeln zu befolgen, ohne sie wirklich zu verstehen und diese Regeln, im Nachhinein, nicht mehr ohne weiteres abgeändert werden können.

¹⁹ Greif (1994: 925) merkt an: „[...] cultural beliefs can make Pareto-inferior institutions.”

²⁰ Die Assoziation einer Änderungsresistenz von Gesellschaften, bei denen die Religion im Mittelpunkt der kulturellen Verhaltensprägung steht, findet sich auch bei Nienhaus (2002: 125). Für Winiecki (2004: 147) ist es der ‚lange Schatten‘ einer Institution, beispielsweise der Religion, der regional unterschiedliche Entwicklungen nach sich zieht.

Dies leitet über zu der Frage, wie informelle Institutionen, die zweifelsohne den größeren Anteil eines gesellschaftlichen Regelsystems ausmachen, ursächlich in Erscheinung treten und wodurch sie sich im Zeitablauf manifestieren. Da eine zufriedenstellende Antwort hierzu nicht im Modell des rationalen Wahlhandelskalküls gefunden werden kann (vgl. Leipold 2008: 149), hat North (1994) den Blick explizit auf die individuelle und die kollektive Handlungsebene gerichtet und dies mit kognitionstheoretischen Überlegungen verknüpft.²¹

2.2.2 Informelle Institutionen: die individuelle Ebene

Informelle Regelsysteme entfalten ihre außergewöhnliche Wirkungs- und Bindekraft maßgeblich durch ihre kognitive Präsenz und emotionale Verankerung beim Individuum (vgl. Esser 2000a: 11). Diese Entwicklung wird davon geleitet, wie Individuen ihre komplexe Entscheidungsumwelt subjektiv wahrnehmen und welche Überzeugungen bei ihnen darüber bestehen, wie sich ihr eigenes Verhalten auf dieses Entscheidungsumfeld auswirken wird (vgl. Döring 2009: 146). Dabei spielt nicht nur das zweckorientierte, subjektive Wollen, sondern auch das normorientierte, soziale Sollen eine Rolle (vgl. Reckwitz 2006: 125). Dieses umfasst, neben den eigenen Verhaltensmustern, auch die in einem Kulturkreis gebildeten Erwartungen an das Verhalten der Menschen, einschließlich der geltenden Sanktionsmechanismen bei Nichtbeachten von Regeln (vgl. North et al. 2006: 20, 2007: 25).

Die subjektive Realitätswahrnehmung hat zur Folge, dass Individuen ihre Erfahrungen sowie ihr jeweiliges Wissen über die Realität, deren Struktur und Funktionsweise in bestimmte Schemata einordnen und diese als mentale Modelle verankern (vgl. Döring 2009: 160, North 1998: 132, Denzau und North 1994: 4, Koch 1998: 603). Obwohl die Sozialisierung für alle Individuen üblicherweise unter den gleichen kulturellen Rahmenbedingungen stattfindet, hat dies nicht zwangsläufig zur Folge, dass die subjektiven ‚mentalen Landkarten‘ (vgl. Hayek 1952: 109f, Döring 2009: 161) völlig deckungsgleich sind. Grund sind die heterogenen Erfahrungen und Realitätswahrnehmungen der Individuen, die mit unterschiedlichen Bewertungen existierender Handlungsbeschränkungen einhergehen. Danach wählt ein Individuum in der Regel genau die Problemlösungsmodelle erneut aus, die bereits in der Vergangenheit zu

²¹ „All the building blocks of the world we live in are a product of our human mind. They do not exist outside us“ (North 2003: 3). Siehe auch DiMaggio (1997).

zufriedenstellenden Lösungen geführt haben (vgl. Arthur 1992: 9). Der Rückgriff auf die mentalen Modelle ermöglicht Individuen, unbekannte Umweltereignisse, trotz Ungewissheit und unvollständiger Informationen, ausreichend interpretieren und verarbeiten zu können, um, im Anschluss daran, geeignete Schlussfolgerungen und Entscheidungen daraus abzuleiten (vgl. Denzau und North 1994: 11).²²

2.2.3 Informelle Institutionen: die kollektive Ebene

Anders sieht dies für Denzau und North (1994) auf der kollektiven Ebene aus, dort, wo gemeinsam geteilte mentale Modelle für eine übergreifende Orientierung sorgen.²³ Gemeinsam geteilte kognitive Modelle der Realitätswahrnehmung und Bewertung der Welt (*shared mental models*) begründen sich darin, dass die Sozialisation der Akteure eines Kulturkreises auf den gleichen Kerninhalten und ‚belief structures‘ basiert (vgl. Denzau und North 1994: 9, Döring 2009: 161).²⁴ Danach verbindet sich in den *shared mental models* das kulturelle Erbe einer Gesellschaft mit den gegebenen kollektiven Wissensbeständen, die sich aus den lokalen Alltagsproblemen und dem nicht-lokalen, allgemein zugänglichen Wissen zusammensetzen (vgl. Leipold 2008: 151). Als fester Bestandteil eines kulturellen Erbes werden insbesondere Sitten, Normen und gewachsene Wertevorstellungen durch kollektives Lernen von einer Generation an die nächste weitergegeben (vgl. Hayek 1980: 27, North 2003: 4, Leipold 2006: 57).

Oftmals werden die kulturellen Überlieferungen im Zeitablauf nicht mehr weiter hinterfragt, sondern bewahren ihre routinierte Gültigkeit in der Annahme: „[that’s] the way we do these things“ (Scott 2001: 57). Das gemeinsame Verständnis an wechselseitig erwartbare und verlässliche Regelmäßigkeiten individuellen Verhaltens wird zur Grundlage eines geordneten gesellschaftlichen Zusammenlebens (vgl. Leipold 2006: 58). Kollektiv geteilte Überzeugungen werden dadurch zum „[...] Bindemittel der sozialen

²² Dem Konzept der mentalen Modelle ging bei North (1988: 49) eine intensive Auseinandersetzung mit der Funktion von Ideologien voraus, die er als „[...] intellektuelle Bemühungen [bezeichnete, um] die Verhaltensmuster von einzelnen und Gruppen zu rationalisieren“. An anderer Stelle beschreibt North (1988: 50) sie auch als Sparmaßnahme, mit deren Hilfe der Entscheidungsprozess von Individuen deutlich vereinfacht wird. In seinen nachfolgenden Arbeiten hat North die Funktion und Wirkungsweise der Ideologien durch das Konzept der mentalen Modelle weiter präzisiert und ausgebaut (vgl. Döring 2009: 156, Leipold 2006: 57).

²³ Mit dieser Vorgehensweise haben Denzau und North (1994) ihr Erklärungsinteresse, welches anfänglich nur den Einzelmenschen in den Mittelpunkt der Betrachtungen rückte (methodologischer Individualismus), auf die kollektive Ebene ausgeweitet (vgl. North 1998: 6).

²⁴ „[...] beliefs are everything in the world“ (North 2003: 4). Schmid (2009: 112) hat die wesentlichsten ‚belief structures‘ in drei Bereiche kategorisiert: 1) Einstellungsgründe 2) Routine und 3) Gewohnheit.

Stabilität, die ein Wirtschaftssystem funktionsfähig macht“ (North 1988: 67). Diese Bindungen scheinen immer dann besonders erfolgreich und überzeugend zu sein, wenn sie eine religiöse Grundlage haben (vgl. North 1988: 67).²⁵ Kommt es zu einer Verfestigung der inhärenten Denkweisen, bleiben umfassende Regeländerungen, die den zukünftigen institutionellen Wandel bestimmen, zunächst aus.²⁶

Dennoch bedeutet die Existenz eines kulturellen Erbes nicht zwangsläufig, dass internalisierte Regeln im Zeitablauf gänzlich unabänderbar sind. Denn Kultur ist nie statisch und steht still. Sie ist vielmehr heterogen, dynamisch und veränderlich (vgl. Sen 2007: 38, 54).²⁷ Mit dieser Forderung stellt sich Sen (2007: 30) der Argumentation entgegen, die besagt, „[...] dass das Schicksal eines Landes durch das Wesen seiner jeweiligen Kultur praktisch *besiegelt* ist“ und alle Länder mit der ‚falschen‘ Kultur gewissermaßen vor einer aussichtslosen Situation stehen.

Das raum- und zeitabhängige Änderungspotential kollektiv geteilter mentaler Modelle zeigt sich in der Pfadabhängigkeit des institutionellen Wandels. Die Dynamik eines institutionellen Wandels wird bestimmt von der historischen Gebundenheit geltender Ordnungssysteme sowie von der Offenheit der mentalen Modelle für individuelles und kollektives Lernen (vgl. Leipold 2006: 59). Pfadabhängige Änderungen zeigen sich besonders deutlich in der Schaffung von neuen Regel- und Anreizsystemen in einer Gesellschaft. Damit werden sie zu einem entscheidenden Richtungsweiser für das zukünftige Leistungs- und Entwicklungspotential einer Volkswirtschaft (vgl. North 1994: 363, Mantzavinos et al. 2003: 15).²⁸

Das interdisziplinär gestiegene Interesse an den informellen Institutionen, Kultur und Religion, hat unter Ökonomen, Soziologen und Politologen auch die Diskussionen zum

²⁵ Ellwood (1918: 336) merkt an: „The most ancient [...] of social control is probably religion.“

²⁶ North (1995: 18f) betont in ‘The Paradox of the West’ die Bedeutung der Religion für die wirtschaftliche Entwicklung einer Volkswirtschaft und stellt einen Bezug zu den kulturwissenschaftlichen Forschungen von Max Weber her. Bei North selbst gibt es jedoch keine Anzeichen für eine methodisch detaillierte Analyse der verschiedenen religiösen Weltbilder (vgl. Leipold 2009: 267).

²⁷ Leipold (2004, 2006) plädiert für die Entwicklung einer kulturellen Ökonomik, die eine kulturvergleichende Institutionenökonomik miteinschließt. Scholtes (2007: 11) betont die Notwendigkeit detaillierter empirischer Analysen, um konkret herauszufiltern, wo und in welcher Weise sich Kultur im ökonomischen und sozialen Kontext manifestiert hat. Siehe auch Goldschmidt und Remmele (2005).

²⁸ North et al. (2006, 2007) betonen in neueren Publikationen die Interdependenz von Ordnungen. Insbesondere im Zusammenwirken der politischen und wirtschaftlichen Ordnung sehen die Autoren den originären Grund divergierender Gesellschaftsformationen (‘Open Access Order‘ und ‘Limited Access Order‘). Siehe auch Mantzavinos et al. (2003: 10).

Bedeutungsverlust der Religion neu belebt. Eine generelle Abkehr von der Religion erscheint zunehmend fraglich, da Religionen, je nach kulturellem Umfeld, vielfältige Rollen und Funktionen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft ausfüllen. Der nachfolgende Abschnitt setzt sich folgerichtig mit der kontrovers diskutierten Säkularisierungsthese auseinander.

2.3 Der Bedeutungsverlust der Religion: Die Säkularisierungsthese

Solange es Religionen gibt, so lange werden sie auch schon in Frage gestellt. Mal gelten sie als »Fluch« der Menschheit, dann wieder als deren »Segen« (vgl. von Brück 2008). Doch mag ihre Jahrtausende alte Geschichte berechtigterweise Zweifel aufkommen lassen, ob Religionen jemals obsolet werden können und gänzlich untergehen.

2.3.1 Religion als stetige Kontroverse: ein historischer Rückblick

Insbesondere seit dem Zeitalter der Aufklärung wurde in der Philosophie und der Soziologie immer wieder die Frage gestellt, „[...] ob sich die Religionen nicht überlebt hätten [...]“ (Schluchter 2005: 159) und die Menschheit längst den Weg in ein postreligiöses Zeitalter eingeschlagen hätte.²⁹ Für Johann Wolfgang von Goethe (1749 – 1832) stellte sich die Religion als ein „[...] »Mischmasch aus Irrtum und Gewalt«“ dar (von Brück 2008: 17). Für den deutschen Philosophen Ludwig Feuerbach (1804 – 1872) war die Religion immer dann nutzlos, wenn die Menschen bei sich selbst sein konnten anstatt bei einem konstruierten Gegenüber, einem Gott, verweilen zu müssen (vgl. Schluchter 2005: 160).

Geprägt von Feuerbach und Friedrich Hegel (1770 – 1831) betrachtete auch Karl Marx (1818 – 1883), zusammen mit Friedrich Engels (1820 – 1895), Religion als eine allgemeine Theorie der Welt, die von den Menschen geschaffen wurde (vgl. Klenner 1997: 6). Sie ist „[...] das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. [...] der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt [...]. Sie ist das Opium des Volks“ (Marx und Engels 1987: 89). Erst das Verschwinden der Religion als illusorisches Glück macht es überhaupt möglich, die Wahrheit des Diesseits zu finden (vgl. Marx und Engels 1987: 89f).

²⁹ Für von Brück (2008: 357) lassen sich die Anfänge der Säkularisierung bereits auf den Investiturstreit im 11./12. Jahrhundert zurückführen.

Und auch Sigmund Freud (1856 – 1939) glaubte nicht an die emanzipatorische Kraft der Religion. Im Gegenteil: „Er nannte Religion schlicht eine Illusion, die einer Verdrängung, einer Art kollektiver Kindheitsneurose entstamme, und empfahl »rationale Geistesarbeit« als Therapie“ (Schluchter 2005: 160).

Weniger befangen und einseitig sah Max Weber (1864 – 1920) den Stellenwert von Religion, da sie für ihn theoretische und praktische Weltverhältnisse begründete (vgl. Weber 2005: 193).³⁰ Für Weber orientierte der Mensch seine Rationalität nicht unmittelbar an der Wirklichkeit, sozusagen im Dienst seiner eigenen und vernünftigen Interessen. Vielmehr beanspruchte die religiöse Rationalisierung mit ihrer Eigenlogik Priorität für die Lebensgestaltung der Menschen (vgl. Tenbruck 1975: 683). Damit orientierte sich Weber nicht am Inhalt der traditionellen Lehren, sondern an der Gestalt des religiösen Glaubens, denn nur der Glaube konnte für Weber eine lebensumwälzende Macht entwickeln, die alle Teilordnungen einer Gesellschaft mit einbezog. Dies galt insbesondere dann, wenn der Glaube Heilsprämien auf eine bestimmte Form der Lebensführung versprach (vgl. Weber 2005: 164). Diese bezogen sich entweder ausschließlich auf das Diesseits oder warfen bereits ihre Schatten auf das Jenseits voraus.³¹ Die in den Heilsprämien liegenden Antriebe zur Entstehung eines rationalen Wirtschaftsgeistes, eines Ethos, waren für Weber die konkrete und praktische Wirkung einer Religion, die es in Betracht zu ziehen galt (vgl. Weber 1988 [1920]: 12).

Neben der ursächlichen Erklärung des okzidental Rationalismus für die abendländische Kultur, dargelegt in der ‚Protestantischen Ethik‘, richtete sich Webers Interesse auch auf die konfuzianische, hinduistische, buddhistische, christliche und die islamische religiöse Ethik, die er als Systeme der Lebensreglementierung bezeichnete und die sich durch eine

³⁰ Der Ansätze von Max Weber und Karl Marx lassen sich der soziologischen Deprivationstheorie zurechnen, die der Frage der Religiosität erklärend nachgeht. Danach ist das religiöse Erleben und Handeln von Individuen in Entbehrungen oder Deprivation (subjektiv, objektiv, absolut, relativ, individuell oder kollektiv) begründet. Bestimmte individuelle Deprivationsumstände können sich durch Makrokontexte (ökonomisch, sozial, politisch, medizinisch, geologisch) sogar noch weiter verstärken. Die Deprivationsthese nimmt an, dass Religion für Menschen in Situationen der Unsicherheit und bei Schicksalsschlägen Antworten bereithält, damit die Deprivation weniger schmerzhaft empfunden wird und die Menschen ihre Handlungsfähigkeit zurückgewinnen können (vgl. Stolz 2006: 9).

³¹ Kalberg (2000: 53ff) zeigt auf, welche verschiedenen und immer neuen Wege eingeschlagen wurden, da es nicht gelang, die Not aus der Welt zu schaffen (Theodizee-Problem). Als sich die Überzeugung einstellte, dass es wohl keine Erlösung von dem weltlichen Übel geben könne, wandte man sich der generellen Befreiung vom irdischen Leben zu und entschied, dass das nächste Leben wohl entscheidender sei.

besonders hohe Zahl an Bekennern auszeichneten (vgl. Weber 1988 [1920]: 237).³² Jedoch erkannte Weber auch schon während seiner religionswissenschaftlichen Untersuchungen, dass keine Wirtschaftsethik lediglich religiös determiniert sein konnte, sondern ergänzt wurde durch wirtschaftsgeographische und geschichtliche Gegebenheiten. Dies galt auch für die Bestimmungsfaktoren der okzidentalen Wirtschaftsentwicklung. Neben dem religiös geprägten Ethos der Lebensführung trugen für Weber auch die Existenz eines rationalen Staates, mit Verfassung und rationalem Rechtssystem, sowie eine rationale Wissenschaft wesentlich zur Wirtschaftsentwicklung der abendländischen Kultur bei (vgl. Weber 1991 [1923]: 270).

Obwohl sich Weber im Laufe der Zeit der schwindenden Bedeutung von Religion immer mehr bewusst wurde (vgl. Leipold 2006: 35), konnte für ihn die generelle Existenzberechtigung der Religion nicht in Abrede gestellt werden, weder durch den religionsgeschichtlichen Entzauberungsprozess, noch durch den Erkenntnisgewinn der modernen Wissenschaft.³³ Sie könnte lediglich als Konsequenz der Modernisierung und der damit einhergehenden Säkularisierung in den Bereich des Nichtrationalen verdrängt werden (vgl. Schluchter 2005: 161).

Die Dimension dessen, was mittlerweile unter dem Begriff der Säkularisierung verstanden wird, welche unterschiedlichen Ausprägungen der Säkularisierung es gibt und wie sich Prozesse der Säkularisierung gestalten, haben sich seit Max Weber deutlich verändert. Die schlichte Vermutung, dass das religiöse Handeln mit zunehmender Verweltlichung stetig abnehme und das religiöse Weltbild irgendwann gegen ein säkulares Pendant ausgetauscht werden könne, hat sich bis heute nicht bestätigt.³⁴ Vielmehr verbindet sich mit dem Begriff der Säkularisierung ein weitaus größeres Spektrum an Transformationsmöglichkeiten einer Religion als die bloße Abkehr vom Sakralen bei gleichzeitigem Eindringen weltlichen Gedankengutes (vgl. Luhmann 1982: 269). Casanova (2006: 7) klassifiziert die wichtigsten

³² Für Weber (1988 [1920]: 237f) zählten diese fünf Religionen zu den Weltreligionen. Andere Religionen, wie z. B. das Judentum, wurden von Weber aufgrund ihrer historischen Bedeutung sowie für Vergleichszwecke ebenfalls berücksichtigt, ohne ihnen jedoch den Status einer Weltreligion beizumessen. Webers historische Studie ‚Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen‘ wurde ab 1915 veröffentlicht.

³³ Trotz vorhandener Möglichkeit der Entzauberung der Welt durch das ‚Reich des denkenden Erkennens‘ hieß dies für Weber noch lange nicht, dass die Menschen ihre Lebensbedingungen auch tatsächlich besser kannten als ihre Vorfahren. Das Wissen um die Nichtexistenz geheimnisvoller Mächte hatte nicht zur Folge, dass die Menschen nun nicht mehr auf magische Methoden zurückgriffen (vgl. Schluchter 2009: 10, 12).

³⁴ Zudem weist Schluchter (1988: 530) darauf hin, dass beide Weltbilder sich als Gesamtweltbilder verstehen und daher eher in Konkurrenz zueinander treten als sich gegenseitig abzulösen.

Erscheinungsformen der Säkularisierung in drei Bereiche: 1) institutionelle Veränderungen 2) Privatisierung der Religiosität sowie 3) Rückgang des religiösen Glaubens und der religiösen Praktiken.³⁵

2.3.2 Die Vielfalt der Säkularisierung

Als zentraler theoretischer Ansatz der Religionssoziologie richtete die Säkularisierungsthese ihr anfängliches Augenmerk auf den Verlust der institutionalisierten Religiosität. Der geografische Schwerpunkt lag hierbei in Westeuropa (vgl. Zachhuber 2007: 12). Durch die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaften, einer klaren Trennung von Religion, Politik und sonstigen gesellschaftlichen Prozessen, oftmals initiiert durch die Abschaffung einer Staatsreligion, war es nur eine Frage der Zeit, bis sich der Niedergang der Religion einstellen würde, so die Prognosen (vgl. Luhmann 2000: 278). Die Religion war nicht mehr länger eine Institution erster Ordnung, die als Regulativinstanz das Denken und das Handeln der Menschen bestimmte (vgl. Berger 1988: 129f).³⁶ Die vorhergesagte Säkularisierung zeigte sich zunächst im Rückgang der Kirchenmitglieder, dann aber auch im sukzessiven Wandel religiöser Verhaltensweisen und der sinkenden Bindekraft religiöser Normen.³⁷ Während ersteres die De-Institutionalisierung noch bestätigte (vgl. Luhmann 2000: 279), zeigte sich jedoch mit der zunehmenden Privatisierung der Religiosität, dass der Stellenwert der Religion nicht gänzlich an Bedeutung verlieren würde.³⁸

Statt des vermuteten Funktions- und Bedeutungsverlusts kristallisierte sich zunehmend eine Bedeutungsveränderung des religiösen Glaubens heraus. Dabei ist auffällig, dass mit der Entstehung alternativer Lebensdeutungen zwar eine Abkehr von bestimmten religiös fundierten Glaubenssätzen erfolgte, diese jedoch oftmals durch Komponenten anderer Glaubensrichtungen wieder ergänzt wurden. Religion wurde zu einer Sache der bewussten

³⁵ Siehe auch Dreiteilung der Säkularisierung bei Dobbelaere (2004: 29ff).

³⁶ In diesem Sinne bedeutet Religionsfreiheit „[...] nicht nur das Recht, frei für die Religion, sondern auch das Recht, frei von ihr zu sein“ (Schluchter 1988: 526). Siehe auch Berger (1988: 138) und von Brück (2008: 360).

³⁷ Luhmann (2000: 278f) hält die Verwendung des Begriffs ‚Säkularisierung‘ im Zusammenhang mit dem religiösen Wandel für unbrauchbar, da sich dieser in der ursprünglichen, engen Fassung lediglich auf den Abbau des organisierten religiösen Einflusses auf die Gesellschaft und die Lebensführung der Menschen bezog. Hinweise zur Kritik an der Begriffsverwendung finden sich auch bei Schluchter (1988: 513), Müller et al. (2003: 100) und Gräb (2007: 79).

³⁸ Privatheit geht hier einher mit Individualität. Es heißt nicht, dass Religion nicht öffentlich ausgeübt werden kann (vgl. Luhmann 2000: 290). „Während vordem Unglaube Privatsache war, wird jetzt Glaube zur Privatsache“ (Luhmann 1982: 239).

individuellen Entscheidung,³⁹ die sich im Zeitablauf immer neuere Formen der Ausübung suchte (vgl. Luhmann 2000: 289).⁴⁰ Der Grund für den anhaltenden Rückgriff auf religiöse Sinnwelten liegt in dem Wunsch der Menschen zur Kontingenzbewältigung und den sich damit stellenden Sinnfragen nach dem Grund des Leidens (vgl. von Brück 2008: 22, Kalberg 2000: 52f). Eine Lösung hierzu scheint oft nicht greifbar, „[...] ohne den innerweltlichen und innerirdischen Zusammenhang zu überschreiten“ (Schluchter 1988: 531). Dieses allen Religionen innewohnende Potential zur Krisenbewältigung lässt für Luckmann (1991) keinen Zweifel daran aufkommen, dass Religion aus dem Einflussbereich der Menschen nie verschwinden wird.⁴¹

Welche religiösen Sinnwelten dabei zum Zuge kommen können, hängt mitunter vom verfügbaren Angebot an religiösen Dienstleistungen ab.⁴² Für die westlichen Gesellschaften gehört, neben den historisch gewachsenen Weltreligionen,⁴³ auch eine Vielzahl neuer und synkretistischer Formen in den Bereich der praktizierten Religionen. Darunter fallen religiöse Bewegungen islamischen oder indischen Ursprungs, verschiedene Formen der asiatischen Religiosität, Yoga, Meditationen, esoterische Strömungen und die Formen des New Age (vgl. Figl 2003: 457, Müller et al. 2003: 100). Auch die historisch gewachsenen Religionen selbst produzieren aus sich heraus ständig neue Bewegungen und Gruppierungen. Das anhaltende Interesse an den verschiedenen Religionen wird von Müller et al. (2003: 100) als Gegenbewegung zum Prozess der Entkirchlichung gewertet.⁴⁴

³⁹ Zum Wirkungsgrad der Individualisierung siehe Pollack und Pickel (1999) und Bruce (2002).

⁴⁰ Hier zeigt sich ein Widerspruch zum Bedürfnis der Menschen nach individueller Lebensführung. Der Rückgriff auf bestimmte Glaubensgrundsätze ist immer eine Entscheidung für Lebensrichtlinien und Lebensmethoden, die ihrem Anspruch nach kollektiv ausgerichtet sind. Dies ist besonders ausgeprägt bei fundamentalistischen Gruppen (vgl. Luhmann 2000: 296). Auch für von Brück (2008: 472) ist Religion immer eine soziale Realität, und nie nur Privatsache.

⁴¹ Auch in der Präambel des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland finden sich heute noch Hinweise auf ein religiös orientiertes Weltbild. Dies zeigt sich u. a. in der Formulierung: „Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen, [...]“ (Deutscher Bundestag 2010).

⁴² Siehe hierzu auch Abschnitt 2.4.1 dieser Arbeit.

⁴³ Über die Anzahl der Weltreligionen gibt es in der zeitgenössischen Literatur keine einheitliche Aussage. Für von Glasenapp (2005) zählen der Hinduismus, der Buddhismus, der Chinesische Universalismus, das Christentum und der Islam zu den fünf Weltreligionen. Für Wehr (2002) erweitert sich die Anzahl der Weltreligionen auf sieben, wozu er das Christentum, das Judentum, den Islam, den Hinduismus, den Buddhismus, den Taoismus und den Konfuzianismus zählt. Figl (2003) definiert im Handbuch der Religionswissenschaften vierzehn verschiedene Religionen der Gegenwart. In Übereinstimmung mit den beiden vorgenannten Autoren sind dies u.a. das Christentum, der Islam, der Hinduismus und der Buddhismus.

⁴⁴ Da die Vitalität der Religionen in vielen Ländern unterschiedlich ausgeprägt ist, sprechen sowohl Norris und Inglehart (2011: 220) als auch Pickel (2009: 115f) von einer kulturellen Pfadabhängigkeit der Säkularisierung.

„Offenbar bringt die Entzauberung der Welt das Bedürfnis nach ihrer Wiederverzauberung hervor“ (Schluchter 2009: 12).⁴⁵

2.3.3 Säkularisierung aus globaler Perspektive

Ob sich die vorgenannten Überlegungen zur Säkularisierung für eine globale Anwendung eignen und auch auf nichteuropäische Länder übertragen lassen, ist fraglich. Eine besonders große Gefahr von Spannungen und Brüchen sieht Heine (2007: 195) bei der Übernahme der europäischen Säkularisierungskonzeption in den Kulturräumen, wo es bis heute keine Trennung von Religion und Staat gibt. In der islamischen Welt hätte die Initiierung des Säkularisierungsgedankens für Schröder (2007: 72) sogar den Charakter einer neuen Spielart von unrealisierbarem Kolonialismus.⁴⁶

In Asien sieht Casanova (2006: 10, 12) gar nicht die Notwendigkeit der Ablösung eines religiösen Weltbildes durch ein säkulares Pendant. Die ungebrochene Vitalität der Religionen scheint ihm ausreichend Beleg dafür zu sein, dass asiatische Sinnwelten nicht in einem vergleichbaren Spannungsverhältnis zur Welt stehen wie die westlichen Religionen. Zudem hafte dort den europäischen Konzepten, beispielsweise in Bezug zum Hinduismus, der Makel an, dass es nicht möglich sei, eine religiöse Wirklichkeit von innen heraus zu verstehen, wenn ein Bewertungsschema von außen an sie herangetragen wird (vgl. Gupta 1984: 170).⁴⁷

Diesen religionsspezifischen Überlegungen halten Norris und Inglehart (2011: 13f) entgegen, dass Säkularisierungsprozesse, ob europäisch oder außereuropäisch, entscheidend von den sozioökonomischen und physischen Lebensbedingungen der Menschen abhängen. Dazu gehören die individuellen Entwicklungsmöglichkeiten in einer Gesellschaft sowie die allgemeinen Rahmenbedingungen zum Schutze der Menschen gegen existenzielle Nöte. „[...] *the experiences of growing up in less secure societies will*

⁴⁵ Die Bedeutung religiöser Aspekte, sowie von Ethos und Wertevorstellungen für die Lebensführung der Menschen, werden regelmäßig im Rahmen sozialwissenschaftlicher Umfragen des ‚International Social Survey Programme (ISSP)‘, der ‚European Value Studies (EVS)‘, des ‚World Value Survey (WVS)‘ und des ‚Religious and Moral Pluralism (RAMP)‘ ausgewertet (vgl. Vinken 2005).

⁴⁶ Koloniale Intoleranz ging oftmals mit der Vorstellung einher, dass über die Vielfalt an Religionen eine ‚gute Religion‘ durch eine ‚schlechte Religion‘ beschädigt werden könne (vgl. Kuran 1997: 118).

⁴⁷ Dieser Vorwurf betrifft auch die Schriften von Max Weber zum Hinduismus und Buddhismus (vgl. Kantowsky 1982).

heighten the importance of religious values, while conversely experience of more secure conditions will lessen it“ (Norris und Inglehart 2011: 18).

Die individuellen Entwicklungsmöglichkeiten, die sich langfristig auch ökonomisch positiv bemerkbar machen, werden von den vorhandenen Bildungschancen, der Lebenserwartung, der Qualität der Gesundheitsversorgung, den Möglichkeiten zur Veränderung traditioneller familiärer Strukturen sowie den Demokratisierungsprozessen abhängen. Der Stellenwert der genannten Rahmenbedingungen zeige sich deutlich, so die Autoren, im generellen Entwicklungsunterschied von Industrienationen und landwirtschaftlich geprägten Ländern. Während reiche Länder zunehmend säkularer werden (vgl. Norris und Inglehart 2011: 25), kompensieren ärmere Länder ihre ökonomischen und persönlichen Unsicherheiten durch den Rückgriff auf religiöse Glaubensinhalte. *„[...]a higher power will ensure that things work out“ (Norris und Inglehart 2011: 19).*

Da der Anteil der Länder, die traditionell auf den Schutzmechanismus der Religion zurückgreifen, weltweit deutlich höher ist als der Anteil der Industrienationen, kann von einer universell zunehmenden Säkularisierung, bei gleichzeitigem Bedeutungsverlust der Religionen, de facto nicht die Rede sein. Es ist eher genau das Gegenteil der Fall (vgl. Norris und Inglehart 2011: 25).⁴⁸

Der aufgezeigte Trend stellt die Gültigkeit der Säkularisierungsthese, hin zu einer gottvergessenen Gesellschaft, zweifelslos in Frage (vgl. Fetzer 2006: 46, Müller et al. 2003: 100). Für Stark (1999: 253f, 269) ist diese Entwicklung ausreichend Bestätigung dafür, dass die Säkularisierungsthese eine fehlerhafte Vorhersage, vielleicht sogar ein Mythos ist, der sich jedoch als sehr beständig und alles-durchdringend erwiesen hat. Statt eines generellen Bedeutungsverlusts scheinen sich die Religionen in Zukunft eher anderen Herausforderungen stellen zu müssen. Dazu gehört u. a. der gestiegene Wettbewerb zwischen den Sinnwelten, der zweifelsohne eine Modernisierung, insbesondere der historisch gewachsenen Religionen, erforderlich macht (vgl. Casanova 2006: 17). Darüber hinaus wird in Zeiten religiöser Pluralität die Perspektive einer Religion auch ganz

⁴⁸ Norris und Inglehart (2011: 22f, 25) prognostizieren sogar, dass sich diese Kluft infolge der demographischen Veränderungen eher noch vergrößern wird. Grund sind die deutlich höheren Geburtsraten in traditionell geprägten, ärmeren Ländern gegenüber denen in modernen Industriestaaten.

entscheidend von ihrem Toleranzverhalten gegenüber anderen Religionen abhängen. Darin zeigt sich die besondere Qualität einer Religion, vor allem immer dann, wenn eine gleichberechtigte Haltung gegenüber anderen Glaubenshaltungen bereits aus der Wesensart einer Religion erwächst (vgl. von Brück 2008: 146f). Damit die Vielfalt der Religionen und ihre jeweiligen Wirkungen auch in Zukunft ausreichend verstanden werden können, bedarf es, insbesondere im Hinblick auf die Säkularisierungsthese, “[...] not a simple-minded theory of inevitable religious decline, but a theory to explain variation” (Stark und Finke 2000: 33).

2.4 Die Rolle der Religion für die Ökonomie

Die prägende Rolle der Religion für das individuelle und kollektive Verhalten in einer Gesellschaft hat auch das Interesse am Verhältnis von Religion und Ökonomie und den konkreten wirtschaftspolitischen Konsequenzen religiösen Verhaltens deutlich ansteigen lassen. Auffällig ist beim Blick auf die verschiedenen ökonomischen Erklärungsansätze, dass sich diese durch ein hohes Maß an Heterogenität auszeichnen. Grund sind die vielfach divergierenden Fragestellungen zur Interdependenz von Religion und Wirtschaft sowie die damit einhergehenden Analyseverfahren.⁴⁹

2.4.1 Die Modellansätze der Religionsökonomik (*Economics of religion*)

Ein besonderer Interessenschwerpunkt lag in der Vergangenheit in den Modellansätzen der *Economics of religion*⁵⁰, die das religiöse Angebots- und Nachfrageverhalten unter den Prämissen einer rationalen Entscheidungswahl thematisierten und dies mit ökonomischen Theorien zu Markt- und Wettbewerbsverhalten verknüpften. Ausgangspunkt der Untersuchungen zum religiösen Nachfrageverhalten von Individuen ist das Haushaltsmodell von Azzi und Ehrenberg (1975). Danach liegt religiösen Handlungen in erster Linie ein Heilmotiv zugrunde, welches an die Möglichkeit eines Jenseitskonsums geknüpft ist, den es für den Einzelnen zu maximieren gilt. Die für religiöse Handlungen benötigte Zeit wird dabei als Investition verstanden (vgl. Azzi und Ehrenberg 1975: 28).⁵¹ Darüber hinaus kann die Nachfrage nach religiösen Dienstleistungen auch durch Diesseits-Konsummotive (z. B. Freude an Kirchenbesuchen) verursacht werden oder sich in

⁴⁹ Eine Kategorisierung der verschiedenen Erklärungsansätze findet sich bei Kubon-Gilke (2007).

⁵⁰ Die Hauptvertreter der Religionsökonomik sind Rodney Stark, William Sims Bainbridge, Roger Finke und Laurence R. Iannaccone.

⁵¹ Die mit der Nutzenmaximierung einhergehenden religiösen Aktivitäten, einschließlich ihres Kostenkalküls, sind nach Brintzer (2003: 15) Ausdruck eines zweckrationalen Verhaltens.

gesellschaftlich-sozialen Verpflichtungen begründen (vgl. Azzi und Ehrenberg 1975: 32).⁵² Die eigentliche Glaubensfrage, die den Kern einer Religion ausmacht und durch die religiöses Konsumverhalten initiiert und in der Folge gesteuert wird, wird in den neoklassischen Überlegungen nicht weiter betrachtet. Vielmehr wird in dem modelltheoretischen Ansatz die Existenz eines religiösen Glaubens bereits ex ante vorausgesetzt (vgl. Brinitzer 2003: 18f).⁵³

Ausgehend von einer kontinuierlich hohen Nachfrage nach Religion, so die Vertreter der Religionsökonomik, müsse sich eine Belebung des religiösen Marktes folgerichtig auf der Angebotsseite abspielen. Da die religiösen Bedürfnisse der Menschen jedoch sehr verschiedenartig sind, bedarf es zum einen eines vielfältigen und differenzierten Angebots an Glaubensgütern und Dienstleistungen, zum anderen auch der Möglichkeit einer freien Entscheidung innerhalb der zur Verfügung stehenden Glaubensbekenntnisse.⁵⁴ Diese Forderungen werden ferner von dem Umstand begleitet, dass sich ein Leben nach dem Tod empirisch nicht überprüfen lässt, so dass sich die individuelle Nachfrage nach religiösen Gütern und Dienstleistungen häufig nur auf die Reputation eines Anbieters und die Qualität seiner Produkte stützen kann (vgl. Schmidtchen 2000: 26f, Iannaccone 1997). Die Anzahl an ‚religiösen Unternehmen‘ und die durch sie angebotenen Güter und Dienstleistungen sind umso vielfältiger, je intensiver sich der religiöse Wettbewerb in einem pluralistischen Umfeld gestalten kann (vgl. Stark und Iannaccone 1994, Stark und Bainbridge 1985, 1996).

Die theoretischen Herleitungen der Religionsökonomik werden auch nach mehr als 20 Jahren wissenschaftlicher Forschung weiterhin kontrovers diskutiert.⁵⁵ Eine vollständige Akzeptanz der Modellierungen ist bis heute ausgeblieben. Neben modelltheoretischen Aspekten wird dies ferner mit den unzureichenden empirischen Belegen begründet, die sich fast ausschließlich auf den amerikanischen Religionsmarkt beziehen. Für eine universale Übertragung auf andere Märkte scheinen die Modellansätze nicht ausreichend

⁵² Siehe auch Iannaccone (1997, 1998), Schmidtchen (2000), Brinitzer (2003).

⁵³ Für Koch (2007a: 53) wird dadurch die Frage nach den Beweggründen der Nachfrage nach Religion zu sehr vernachlässigt. Denn Religion wird nicht einfach gewählt und konsumiert wie ein Wirtschaftsgut. Auf diese Weise würden komplexe Sozialisierungsvorgänge einfach zur Seite geschoben werden.

⁵⁴ Dies setzt jedoch voraus, dass Individuen bereit sind, ihre Religionsbindung zu ändern und nicht die Religionszugehörigkeit ihres privaten Umfelds beizubehalten. Für Brinitzer (2003: 46) bleiben familiäre Religions- und Parteibindungen jedoch meist über mehrere Generationen hinweg unverändert bestehen.

⁵⁵ Zur Kritik an den Modellen der Religionsökonomik siehe u. a. Leipold (2006a: 64), Kubon-Gilke (2007: 19f), Chaves und Gorski (2001).

geeignet (vgl. Norris und Inglehart 2011: 12f, 24). Darüber hinaus wurden die volkswirtschaftlichen Modellierungen fast durchgängig im Kontext monotheistischer Religionen⁵⁶ entwickelt und lassen sich nicht vorbehaltlos auf andere Religionsarten übertragen. Dies gilt auch für die modelltheoretischen Erklärungsansätze, die von einer generellen Wahlmöglichkeit der Individuen bei einem erweiterten religiösen Angebot (vgl. Schmidtchen 2000: 22f) ausgehen. Diese können jedoch immer dann nicht zur Anwendung gelangen, wenn Gläubige eine Religion ‚offiziell‘ gar nicht wählen können. Diese Entscheidungsfreiheit ist beispielsweise beim Hinduismus gänzlich ausgeschlossen, denn als Hindu kann man nur geboren werden. Darüber hinaus kommt auch die Prämisse der Freiwilligkeit für einen Clubbeitritt bei einer geburtsabhängigen Religionszugehörigkeit bereits originär schon nicht zum Tragen.⁵⁷ Vergleichbare Diskrepanzen ergeben sich auch bei den volkswirtschaftlichen Herleitungen zum Clubcharakter von Kirchen (vgl. Sandler und Tschirhart 1980), da nicht alle Religionen über eine ‚Kirche‘ als soziale Organisationsform verfügen.

2.4.2 Die institutionellen Interdependenzen von Religion und Ökonomie

Ein weiterer Schwerpunkt der ökonomischen Erklärungsansätze zum Verhältnis von Religion und Ökonomie konzentriert sich auf das institutionelle Zusammenspiel von Wirtschafts- und Religionssystemen. Kubon-Gilke (2007: 21ff) klassifiziert die unterschiedlichen Kausalitätsrichtungen zur Interdependenz von Religion und Ökonomie in drei Strömungen: 1) Religionen beeinflussen die Ökonomie 2) Die Ökonomie beeinflusst die Religion und 3) Religionen und Ökonomien als interdependente Systeme. Im Rahmen dieser Arbeit wird der Kausalität ‚Religionen beeinflussen die Ökonomie‘ eine besondere Bedeutung beigemessen.⁵⁸ Dabei ist von besonderem Interesse, wie, von welcher Dauer und mit welcher Stärke die Religion einzelwirtschaftliches und wirtschaftspolitisches Handeln beeinflussen kann. Der jeweilige Wirkungsgrad wird

⁵⁶ Der Ausdruck ‚monotheistische Religion‘ ist eng mit dem Glauben an einen einzigen Gott verknüpft und wird im allgemeinen Sprachgebrauch primär auf das Judentum, das Christentum und den Islam bezogen (vgl. Figl 2003: 546). Das Pendant zu den monotheistischen Religionen sind die polytheistischen Religionen, die ein Pantheon an Göttern und Gottheiten verehren. Zu den polytheistischen Religionen zählen u. a. der Hinduismus und der Buddhismus.

⁵⁷ Auch Koch (2007a: 53, 58) bemängelt, dass eine Übertragung der Theorien auf andere Kulturen nur bedingt möglich sei. Zudem könnten Ökonomen von einem reflektierten Religionsverständnis profitieren, denn zu häufig wären Religionen im ökonomischen Kontext ‚lediglich‘ eurozentrisch, christlich oder kognitivistisch definiert. Erlei (2007: 320) merkt an, dass in den Beiträgen zur Religionsökonomie der Kern der Religionen, ihre religiösen Inhalte, unberücksichtigt bleibt.

⁵⁸ Da die anderen beiden Kausalitäten nicht im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit stehen, erfolgt an dieser Stelle keine weitere Diskussion dieser Erklärungsansätze. Eine überblicksartige Darstellung hierzu findet sich bei Kubon-Gilke (2006: 27ff, 2007: 24ff).

maßgeblich von den individuellen und kollektiv geteilten mentalen Modellen (*shared mental models*) mitbestimmt und findet seinen theoretischen Niederschlag in der Unterstützungs-, Hindernis- oder Neutralitätsthese (vgl. Kubon-Gilke 2006: 28ff).

Obwohl sich für alle drei Thesen aktuelle und historisch belegbare Phänomene finden lassen, darf dies nicht dazu verleiten, wirtschaftlich zurückgebliebene Länder vorschnell mit der Hindernisthese zu verbinden und den Erfolg bestimmter Länder wie selbstverständlich anhand der Unterstützungsthese zu erklären (vgl. Kubon-Gilke 2007: 14, 23). Die einseitige Festlegung auf eine Wirkungsrichtung würde zudem der Anpassungsfähigkeit kulturspezifischer Werte und Normen widersprechen sowie die Veränderbarkeit religiöser Gedankengebäude infolge von Transformationsprozessen faktisch ausschließen.⁵⁹ Kuran (2004a, 2004b, 2011) schlussfolgert daraus, dass jede Form von Festlegung immer nur temporärer Natur sein kann und stets einer grundlegenden Erklärung aller relevanten Einflussgrößen bedarf.

Darüber hinaus muss für Nienhaus (1999: 92ff, 2002: 125ff) zusätzlich differenziert werden, ob sich religiöse Prägungen wirtschaftlichen Verhaltens tatsächlich im Glaubenskern einer Religion finden lassen oder ob bestimmte religiöse Inhalte und Werthaltungen von Regierungen dazu genutzt wurden, diese im eigenen Interesse auszulegen und zu interpretieren bis hin zur Dogmatisierung eines religiös geprägten Denk- und Regelsystems.⁶⁰ Letzteres ist immer dann besonders folgenreich, wenn über den Missbrauch der Religion, insbesondere zum Zwecke einer willkürlichen staatlichen Machtausübung, weitreichende Entwicklungshemmnisse billigend in Kauf genommen werden.⁶¹ Diese zeigen sich oftmals in der unzureichenden Wachstums- und Strukturdynamik eines Landes, die mit unsicheren Eigentums- und Verfügungsrechten,

⁵⁹ Von Brück (2008: 140) definiert die dynamischen Interpretations- und Identifikationsprozesse von Religionen auch als „[...] Anpassungsleistungen unter bestimmten historischen Umständen [...]“. Siehe auch von Brück (2007: 87).

⁶⁰ Eine derartige Vorgehensweise könnte auch dazu beitragen, dass idealtypische Einstufungen religiösen Gemeinschaftshandelns vermieden werden. Auch Weber (2005: 161) hatte die religiösen Traditionen, in pauschalierter Weise, nach den Merkmalen einer Weltzugewandtheit, Weltangepasstheit und Weltablehnung klassifiziert. Zu den weltzugewandten Religionen zählten für ihn der Islam, das Judentum und das Christentum. Dem Konfuzianismus ordnete er eine weltangepasste Haltung zu. Den Hinduismus und Buddhismus bezeichnete Weber als weltablehnend. Zu den weiteren Modifikationen siehe Schluchter (1980: 13ff).

⁶¹ Bestrebungen nach notwendigen institutionellen Änderungen werden in diesen Ländern vielfach unter dem vorgeschobenen Argument eines Kulturerhalts aus dem Weg geräumt. Dabei geht es statt eines kulturell-religiösen Interesses meist um Aspekte des Machterhalts. Siehe auch Zweynert (2009: 27). Zur Verknüpfung von Religion und Politik siehe Fox (2001), Moyser (1991), Berman und Iannaccone (2005).

einem ausgeprägten Klientel- und Patronagesystem, vielschichtigen Verteilungskämpfen um Renten (*rent-seeking*) sowie einem hohen Grad an Korruption⁶² einhergeht. Dies alles muss jedoch nicht notwendigerweise etwas mit der tatsächlichen Weltanschauung einer Religion zu tun haben, auch wenn bestimmte Entwicklungsrückstände in einem religiösen Umfeld zu Tage treten (vgl. Nienhaus 1999: 98).⁶³

Deutlich schwieriger gestaltet sich jedoch die Situation, wenn erkennbar wird, dass wirtschaftliche Verhaltensprägungen unmittelbar auf einen religiösen Glaubenskern zurückzuführen sind, der sich zudem noch als anpassungsresistent erweist (vgl. Nienhaus 2002: 125). Dies würde buchstäblich ein Dilemma erzeugen, da eine Religion nicht einfach abgeschafft bzw. ausgetauscht werden kann. Zudem bestünde die Gefahr, dass bei einem Wechsel des religiösen Systems alte und vertraute Strukturen wieder unter einem neuen Ordnungssystem etabliert werden würden (vgl. Platteau 2009: 685).

Diese Zusammenhänge machen deutlich, dass es unabdingbar ist, einen umfassenden Blick auf die Details des ordnungsschaffenden Charakters einer Religion zu werfen, bevor Rückschlüsse auf die wirtschaftliche Entwicklung eines Landes gezogen werden können. Kuran (2009: 589) hat die Unerlässlichkeit einer umfassenden Analyse wie folgt umrissen:

„What aspects of the religion have shaped economic performance, and how? Have the effects worked through economic attitudes, restrictions on economic choice, or religious organization?“

Mit diesen Fragestellungen wendet sich Kuran sowohl der Mikro-, Meso- als auch der Makroebene als Handlungs- und Wirkungsbereich von Religion zu. Während sich die religiösen Prägungen auf der Mikroebene in den ökonomisch wirksamen Einstellungen und Präferenzen der Wirtschaftssubjekte zeigen, stehen auf der Mesoebene die transaktionskostenrelevanten Kooperations- und Organisationsformen sowie auf der Makroebene die übergreifenden gesellschaftlichen Regelsysteme im Blickpunkt des Interesses. Alle drei Ebenen bilden einen Bezugspunkt für den direkten oder indirekten Einfluss der Religion auf das wirtschaftliche Entwicklungspotential eines Landes.

⁶² Priddat und Schmid (2011) bezeichnen Korruption auch als Ordnung zweiter Art, die sich für Fukuyama (1997: 31) kulturabhängig sehr facettenreich darstellen kann. Zu den unterschiedlichen Formen von Korruption und ihrer Sozialschädlichkeit, siehe Pies (2008) und Schweitzer (2009).

⁶³ Dieser Vorwurf haftet vielfach den islamisch geprägten Ländern an (vgl. Nienhaus 1999: 90, 2002a: 11ff).

2.4.3 Religion als Sozialkapitalkomponente

Die vorgenannten Überlegungen zur Interdependenz von Religion und Ökonomie werfen unmittelbar die Frage auf, wie sich der Einfluss einer Religion überhaupt messen lässt. Da eine Religion mit Wirtschaftswachstum grundsätzlich nicht direkt in einen ursächlichen Zusammenhang gebracht werden kann, greift die wirtschaftswissenschaftliche Forschung auf Determinanten zurück, die sowohl die Wohlfahrt einer Nation als auch deren Wettbewerbsfähigkeit positiv oder negativ beeinflussen können. Eine große Aufmerksamkeit wird dabei dem Vertrauensklima in einer Volkswirtschaft beigemessen.⁶⁴ Vertrauen gilt nach Luhmann (2000a: 1) als „[...] elementarer Tatbestand des sozialen Lebens“, mit Hilfe dessen sich soziale Komplexitäten wirkungsvoll reduzieren lassen. Vertrauen lässt Menschen so handeln, als ob sie sich ihrer Zukunft sicher wären (vgl. Luhmann 2000a: 9).

Die kulturelle Gestalt, die Vertrauen als Mechanismus zur Komplexitätsreduktion annehmen kann, hängt maßgeblich von der Verfügbarkeit funktionaler Äquivalente ab und unterscheidet sich je nach der Gesellschaftsform (vgl. Luhmann 2000a: 117, 125). Eine zentrale Rolle bei der Beurteilung eines gesellschaftlichen Vertrauensklimas⁶⁵ spielen zum einen die formalen und informellen Regelsysteme, zum anderen aber auch die verschiedenen Arten an gesellschaftlichen Netzwerkstrukturen sowie die dazugehörigen ‚Normen der Gegenseitigkeit‘ (vgl. Putnam 2001: 22, 1993: 167).⁶⁶

Die in Vertrauen, Netzwerken und Normen sich begründenden gesellschaftlichen Bindekräfte gelten als Indikator für das vorhandene Sozialkapital einer Volkswirtschaft.⁶⁷ Durch sie werden die funktionalen Voraussetzungen für den reibungslosen Ablauf von

⁶⁴ Knack und Keefer (1997) weisen in ihrer Vergleichsstudie von 29 Marktwirtschaften nach, dass höheres Vertrauen auch zu einer verbesserten Wirtschaftsentwicklung führt. Siehe auch Fukuyama (1997), Mobius und Szeidl (2007), Alesina und La Ferrara (2002), Guiso et al. (2009), Zak und Knack (2001).

⁶⁵ Für Putnam (1995, 1995a) ist Vertrauen eine Folge der sozialen Integration, während Newton (1999: 7) dies als Voraussetzung für eine soziale Einbindung versteht („gegenläufiges Ursache-Wirkungsprinzip“).

⁶⁶ Für Granovetter (1985) sind wirtschaftliche Beziehungen immer eingebettet in soziale Netzwerkstrukturen („the embeddedness argument“) und dadurch eng mit Vertrauens- und Konfliktraspekten verknüpft.

⁶⁷ Dem Konzept des Sozialkapitals wird ein verbindendes Potential zwischen der Soziologie und den Wirtschafts- und Politikwissenschaften beigemessen. Während die Ökonomie wesentlich an der Senkung der Transaktionskosten interessiert ist, geht es für die Soziologen primär um die sozialintegrativen Leistungen des Sozialkapitals. Für die Politikwissenschaften steht die Wirkung des Sozialkapitals im Hinblick auf die Funktions- und Leistungsfähigkeit einer Demokratie im Vordergrund (vgl. Kriesi (2007: 43). Das Konzept des Sozialkapitals geht wesentlich auf die Arbeiten von James Coleman, Pierre Bourdieu und Robert D. Putnam zurück.

Transaktionen und für die Koordination von Wirtschaftsplänen geschaffen.⁶⁸ Dazu gehören insbesondere die Auswahl geeigneter Tauschpartner sowie die effiziente Sanktionierung bei Missachtung von Absprachen und Vereinbarungen. Deutliche Unterschiede in den gesellschaftlichen Kooperations- und Vertrauensbedingungen zeigen sich insbesondere zwischen Ländern mit traditionell geprägten Netzwerkstrukturen und eher anonym strukturierten Volkswirtschaften.⁶⁹ Während erstere meist ein ungebrochenes Vertrauen in familiäre Regelbindungen haben und Fremden eher misstrauisch gegenüber stehen, lassen sich für entwickelte Volkswirtschaften steigende Skalenerträge primär über die Ausweitung von unpersönlichen Marktprozessen erreichen (vgl. North 1998: 6ff, Leipold 2008: 149, 237, Putnam 2001: 11).⁷⁰

Zur Schaffung eines stabilen Vertrauensklimas bedienen sich Tauschpartner in familiär strukturierten, kollektivistischen Gesellschaften insbesondere der kulturell anerkannten Normen und gebräuchlichen Wertevorstellungen. Diese werden sowohl zur Regelung von familiären als auch von außerfamiliären Beziehungen verwendet. In individualistischen Gesellschaften, dort wo Kooperationen in einem Umfeld anonymer Kontakte stattfinden, wird der Mangel an persönlichem Vertrauen durch die Existenz eines verlässlichen Rechtssystems substituiert (vgl. Leipold 2008: 149). Damit wird, folgt man Luhmann (2000a: 117), dem Umstand Rechnung getragen, dass es ohne ein systematisch angelegtes Vertrauen nicht möglich ist, „[...] das Handlungspotential eines sozialen Systems über [...] [seine] elementaren Formen hinaus zu steigern.“

Je ausgeprägter sich das horizontale und vertikale Kooperationsverhalten in einer Gesellschaft gestaltet, umso besser können sich wirtschaftliche Spezialisierung, Arbeitsteilung und Tauschprozesse ausbreiten. Als Grundlage für den wirtschaftlichen Wohlstand zeigt sich die nachhaltige Wirkung einer Teilung und Spezialisierung von Arbeit in der erhöhten Arbeitsproduktivität eines Landes sowie in sinkenden

⁶⁸ Putnam hat den Geltungsbereich von Vertrauen und Sozialkapital vom individuellen Akteur auf kollektive Gemeinschaften ausgeweitet (vgl. Kriesi 2007: 27).

⁶⁹ Uslaner (2002) unterscheidet zwischen strategischem (bzw. partikularem) und generalisiertem Vertrauen. Während strategisches bzw. partikulares Vertrauen auf bestimmte Zielgruppen ausgerichtet ist, gilt generalisiertes Vertrauen als unerlässliche Voraussetzung für Kooperationen. „Trust is the chicken soup of social life“ (Uslaner 2002: 1).

⁷⁰ Leipold (2008: 149f) verweist u. a. auf eine positive gesamtwirtschaftliche Wirkung, die von einem effizienten Schutz der Eigentumsrechte ausgehen kann.

Produktionskosten.⁷¹ Auf diese Weise wird das Sozialkapital einer Gesellschaft zum Wegweiser für die Integrationsfähigkeit einer Volkswirtschaft in die globalen Markt- und Tauschprozesse (vgl. Leipold 2008: 16, 196, 220, Greif 1994: 942f).⁷²

Aus den vorangegangenen Überlegungen kann jedoch noch nicht geschlossen werden, dass Sozialkapital immer und überall ‚eine gute Sache‘ sei (vgl. Putnam 2001: 23).⁷³ Vielmehr kommt es darauf an, ob mit dem vorhandenen Sozialkapital einer Gesellschaft vor allem sozial erwünschte oder auch sozial unerwünschte Konsequenzen verbunden sind, was die ursächlichen Gründe dafür sind und über welche gesellschaftlichen Kräfte neue Formen des sozialen Kapitals geschaffen werden können. Dies betrifft sowohl die individuelle als auch die aggregierte Ebene. Esser (2000: 241) charakterisiert die beiden Analyseebenen als Beziehungskapital (individuelle Ebene) und als Systemkapital (kollektive Ebene). Eine zentrale Bedeutung kommt auf beiden Ebenen den sozialen Netzwerken zu, da sie „[...] sowohl individuellen als auch kollektiven Wert schöpfen [...]“ (Putnam 2001: 22).⁷⁴ Für Bourdieu (1983: 190f) handelt es sich bei der Zugehörigkeit zu einem Beziehungsnetzwerk um eine aktuelle und potentielle Ressource, die in den sozialen Kontakten und Beziehungen verankert ist.⁷⁵ Der Gehalt dieser Ressource wird maßgeblich von den Formen des anzutreffenden Sozialkapitals mitbestimmt. Neben formellen und informellen Zusammenkünften lassen sich Netzwerksbeziehungen nach der Häufigkeit der Kontakte in ‚starke‘ oder ‚schwache‘ Bindungen unterteilen (vgl. Granovetter 1973). Darüber hinaus differieren Netzwerkstrukturen auch hinsichtlich ihrer Zusammensetzung sowie ihrer Offen- bzw. Geschlossenheit. Während sich homogene Gruppen durch einen ‚bindenden‘ Sozialkapitalcharakter auszeichnen, etwa anhand des Geschlechts oder nach religiösen,

⁷¹ Der ursächliche Zusammenhang zwischen Arbeitsteilung und dem Wohlstand einer Nation wurde bereits 1776 von Adam Smith in seinem Werk ‚An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations‘ herausgestellt. Smith bezeichnet die Teilung der Arbeit nicht als das Werk menschlicher Weisheit, sondern als Neigung der menschlichen Natur, die bei allen Personen gleich ist (vgl. Smith 2009 [1776]: 11ff). Auch moralische (ethische) Aspekte für eine stabile arbeitsteilige Gesellschaftsordnung wurden von Smith bereits 1759 in seiner ‚Theory of Moral Sentiments‘ erläutert. Hierbei weist Smith der Religion eine unabhängige Kontrollfunktion zu (vgl. Anderson 1988: 1069). Durkheim (1992: 109f) bezeichnet die Arbeitsteilung, mit Verweis auf Auguste Comte, als „[...] Quelle der sozialen Solidarität [...]“ und gleichzeitig als „[...] elementare Ursache der [...] wachsenden Komplikation des sozialen Organismus [...]“.

⁷² Döring (2009: 175) macht auf die inhaltliche Affinität des Sozialkapitalkonzepts mit den mentalen Modellen bei North aufmerksam.

⁷³ Graeff (2011: 21) zeigt auf, dass mit dem Begriff des Sozialkapitals überwiegend positive Vorstellungen einhergehen. Lediglich Putnam (2000) und Portes (1998) haben sich bisher mit den negativen Begleiterscheinungen von Sozialkapital, u. a. der Schädigung Dritter, beschäftigt.

⁷⁴ Während Netzwerke für Putnam (1993, 2001) insbesondere eine kollektive Ressource darstellen, haben sie für Bourdieu (1983) auch einen individuellen Ressourcencharakter.

⁷⁵ Panther (2002a: 250f) betrachtet ‚Sozialkapital als Vertrauen‘ und ‚Sozialkapital als Netzwerk‘ nicht als voneinander losgelöste Konzepte, sondern als zwei Seiten einer Medaille, die sich wechselseitig bedingen.

ethnischen oder sonstigen Klassenzugehörigkeiten, sind heterogene Gruppen eher durch ‚brückenbildende‘ Netzwerkbeziehungen gekennzeichnet (vgl. Putnam 2001: 27ff). Letztere sind primär darauf ausgerichtet, Brücken zwischen heterogenen Personen und anderen Netzwerken herzustellen, während ‚bindendes‘ Sozialkapital verstärkt auf die Homogenisierung innerhalb einer Gruppe abzielt (vgl. Graeff 2011: 15ff).

Netzwerke können für diejenigen, denen sie offenstehen, von Nutzen sein, gleichzeitig aber auch dazu beitragen, dass soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sich weiter vergrößern (vgl. Putnam 2001: 24). Der Nutzen besteht für die Mitglieder eines Netzwerks im eigentlichen Besitz der sozialen Kontakte und Beziehungen, den Möglichkeiten einer weiteren Vernetzung sowie in dem Ausmaß der Ressourcen, die über die Netzwerksbeziehungen generiert werden können (vgl. Bourdieu 1983: 191). Diese liegen insbesondere im Zugang zu Wissen und Informationen, in Kontakten zu Organisationen und anderen Netzwerken, aber auch in finanziellen Unterstützungen und sonstigen Gefälligkeiten.⁷⁶ Oftmals gehen erweiterte Handlungsoptionen aber auch mit reziproken Erwartungen und Verpflichtungen innerhalb eines Netzwerks einher (vgl. Kriesi 2007: 26, Coleman 1990: 306ff). Da eine Reziprozität meist langfristig angelegt ist, werden die dazugehörigen Normen und Kontrollmechanismen zum „[...] inhärenten Bestandteil der Beziehungsstruktur zwischen dem Akteur und seinen Interaktionspartnern“ (Kriesi 2007: 24). Sind netzwerkbezogene Rahmenbedingungen erst einmal institutionalisiert und von allen Mitgliedern eines Netzwerks anerkannt, können sich die Akteure eines Netzwerks vertrauensvoll aufeinander einlassen. Dies betrifft auch Korruptionsnetzwerke: Korruptionshandlungen setzen ein hohes Maß an Vertrauen in die gegebenen Netzwerkstrukturen und die beteiligten Korruptionspartner voraus, da nur so sichergestellt werden kann, dass der beabsichtigte Nutzen aus dem Korruptionsarrangement auch realisiert werden kann (vgl. Graeff 2011: 24f, 34). Auf diese Weise ist Vertrauen nicht mehr länger eine ‚riskante Vorleistung‘, die rational abgewogen werden muss (vgl. Luhmann 2000a: 27ff), sondern sie setzt eine „[...] innere Sicherheit an die Stelle äußerer Sicherheit [...]“ (Luhmann 2000a: 32). Dadurch werden Anreize für Opportunismus und Fehlverhalten innerhalb eines Netzwerks deutlich reduziert.

⁷⁶ Bourdieu (1983: 191) hat die individuellen Ressourcen aus Netzwerksbeziehungen als ökonomisches, kulturelles und symbolisches (soziales) Kapital zusammengefasst.

Als engste Form eines bindenden Beziehungsgeflechts gelten in vielen Ländern die Familie sowie der erweiterte Kreis einer Familie.⁷⁷ Beide Netzwerkformen zeichnen sich durch eine intensive Zusammengehörigkeit sowie einen hohen Verpflichtungsgrad aus, der meist zu Lasten der individuellen Freiheit geht (vgl. Panther 2002a: 259).⁷⁸ Weitere starke „[...] In-Group-Loyalitäten [...]“ (Kriesi 2007: 41) finden sich auch bei ethnischen Gruppen (vgl. Platteau 2009, Portes 1998, Portes und Landolt 1996).⁷⁹ Ethnische Netzwerke sind gewöhnlich dadurch gekennzeichnet, dass zwar innerhalb der Solidargemeinschaft ein hohes Maß an Vertrauen herrscht, dieses jedoch in der Außenbeziehung zu anderen Netzwerken eher schwach ausgeprägt ist (vgl. Knack und Keefer 1997: 1278).⁸⁰ Derart intensive und bindende Beziehungen werden meist zusätzlich durch die Vorstellung gestützt, dass Individuen allein keine hohe Außenwirkung erreichen können, sondern nur in der Solidargemeinschaft weiterkommen (vgl. Graeff 2011: 19f). Weitere ‘Quasi-Verwandtschaften‘ zwischen den Mitgliedern eines Netzwerks können auch durch religiöse Aspekte generiert werden (vgl. Panther 2002a: 260). Die betont kollektivistische Ausrichtung einer Gesellschaft kommt für Cormack (1974: 21) im hinduistisch geprägten Indien besonders deutlich zum Vorschein: „The family is everything, the individual is nothing.“ Die Formen und der Umfang des Sozialkapitals, die durch eine Religion geschaffen werden können, unterscheiden sich auffällig nach der Art des Glaubensbekenntnisses.

Für Putnam (2000: 78) schafft der Protestantismus, auch über die sozialen Grenzen hinweg, eine Vielzahl von ‚brückenbildenden‘ Netzwerkbeziehungen, während die inhärente hierarchische Struktur des Katholizismus und des Islams die Bildung horizontaler Netzwerke eher verhindert (vgl. Inglehart 2001: 92, La Porta et al. 1997: 336f,

⁷⁷ Die Beziehungsstrukturen eines erweiterten familiären Kreises werden häufig unter der Systembezeichnung ‚Patronage‘ und ‚Klientelismus‘ subsumiert (vgl. Schweitzer 2009: 190ff).

⁷⁸ Die Bedeutung der Blutsverwandtschaft ist für Knack und Keefer (1997: 1253) besonders hoch in Gesellschaften mit einem niedrigen Vertrauensstatus. Familiäre Netzwerkstrukturen bringen oftmals auch Trittbrettfahrerprobleme mit sich, beispielsweise, wenn weniger qualifizierte Familienmitglieder in einem Familienunternehmen angestellt werden müssen (vgl. Graeff 2011: 20, Fukuyama 1997: 70ff, Portes 1998: 16).

⁷⁹ In-Group-Loyalitäten sind für Greif (1994: 913) ein charakteristisches Merkmal kollektivistischer Gesellschaften. Davon zu unterscheiden sind individualistische Gesellschaften. Der größte Unterschied zwischen beiden Gruppen liegt in den Sozialgefügen der jeweiligen Gesellschaft, z. B. in der Segregation von Interaktionspartnern, den Kommunikationswegen, den Sanktionsmechanismen sowie in der Vermögensverteilung. Zur ersten Gruppe zählen insbesondere Entwicklungsländer. Zur Gruppe der individualistischen Gesellschaften gehören vor allem Länder mit ausdifferenzierten, komplexeren Sozialstrukturen.

⁸⁰ Putnam (2001: 27f) bezeichnet Netzwerke, die sich primär an der Interessenwahrnehmung für die eigenen Mitglieder ausrichten, als innenorientiertes Sozialkapital. Davon abzugrenzen sind die außenorientierten Formen des Sozialkapitals.

1999: 262f). Eine kooperationsförderliche Wirkung zeigt sich für Inglehart (2001: 92) beim Konfuzianismus. Dies deckt sich mit den Ergebnissen von Daniels und von der Ruhr (2005: 485), nach denen Angehörige liberalerer Religionen Außenstehenden ein deutlich höheres Maß an Vertrauen entgegenbringen als Angehörige fundamentalistischer Glaubensgemeinschaften. Für La Porta et al. (1997: 337) können religiös begründete Strukturen, wenn auch unbeabsichtigt, sogar dazu beitragen, einen für Korruption nützlichen Binnenraum des Vertrauens zu schaffen (vgl. Priddat und Schmid 2011: 7).⁸¹

Für Weede (2000: 199) offenbart sich der innenorientierte Sozialkapitalcharakter des Hinduismus in den Ausgrenzungsmodalitäten der einzelnen hinduistischen Kasten. Durch die Eingruppierung einer Gesellschaft nach dem Geburtsstatus wird Vertrauen nicht an die Leistung eines Individuums geknüpft, sondern uneingeschränkt an der Eigenschaft der ‚richtigen‘ Kastenzugehörigkeit ausgerichtet.⁸² Über die Anerkennung der Kasten werden implizit Grenzen gesetzt, außerhalb derer Kooperationen oder sonstige Austauschbeziehungen nicht stattfinden können. Damit ist ‚bindendes‘ Sozialkapital ausschließlich in die jeweilige Kaste hinein gerichtet. Um diese Ressourcen nicht aufs Spiel zu setzen und die Identität eines Netzwerks zu gefährden, wird jedes Kastenmitglied automatisch „[...] zum Wächter über die Gruppengrenzen [...]“ (Bourdieu 1983: 192). Da Religionen zeit- und raumabhängig als äußerst stabil gelten, erweisen sich die durch sie geschaffenen Netzwerkstrukturen gewöhnlich als ebenso beständig und langlebig.

Ob die aus der Form des Sozialkapitals resultierenden gesamtwirtschaftlichen Wirkungen eher als positiv oder negativ wahrgenommen werden, hängt in erster Linie von den kulturgebundenen Bewertungen in einer Gesellschaft ab (vgl. Graeff 2011: 22). Danach können identische Formen von Sozialkapital bzw. daraus resultierende Externalitäten in einem kulturellen Umfeld als positiv, in einem anderen als negativ empfunden werden (vgl. Coleman 1990: 302).⁸³ Setzt man die gesamtwirtschaftlichen Wirkungen in einen ursächlichen Zusammenhang mit der Offenheit bzw. Geschlossenheit einer Gesellschaft, so ist es für Putnam (2000: 358, 363) jedoch naheliegend, dass negative

⁸¹ Von hohen Korruptionsraten betroffen sind insbesondere Entwicklungsländer und Gesellschaften mit engen Solidargemeinschaften (vgl. Pies 2008: 1, Graeff 2011: 19).

⁸² Dies gilt auch bei der Besetzung von freien Arbeitsplätzen. Statt einer geeigneten Qualifikation haben familiäre Kontakte und die Kastenzugehörigkeit einen deutlich höheren Stellenwert für die Auswahl eines Arbeitnehmers (vgl. Weede 2000: 199).

⁸³ Nach Graeff (2011: 23) könnte der funktionale Charakter institutionellen Sozialkapitals als Bewertungskriterium herangezogen werden, denn Funktionen sind immer normativ besetzt.

Sozialkapitaleffekte eher von ‚bindenden‘ als von ‚brückenbildenden‘ Sozialkapitalstrukturen ausgehen.⁸⁴

Im weiteren Verlauf dieser Arbeit sollen die beiden Religionen Hinduismus und Buddhismus im Hinblick auf ihren ordnungsschaffenden Charakter, ihre ökonomische Relevanz und ihre Sozialkapitaleffekte in den Mittelpunkt der Betrachtung rücken. Dem geht eine Zusammenfassung der wichtigsten theoretischen Forschungsbefunde zur Interdependenz von Religion und Ökonomie voraus, gefolgt von einer Übersicht der ökonomischen Forschungsbefunde zum Hinduismus und Buddhismus.

2.5 Theoretische Argumente und Forschungsbefunde zur Interdependenz von Religion und Ökonomie

Das aktuelle Interesse der Ökonomie an der Rolle der Religion für die wirtschaftliche Entwicklung einer Gesellschaft lässt kaum vermuten, dass die Konsequenzen religiösen Verhaltens die Wissenschaft schon seit mehr als 100 Jahren beschäftigt. Insbesondere Soziologen, aber auch zunehmend Wirtschaftswissenschaftler und Wirtschaftshistoriker haben sich in einer Vielzahl von Untersuchungen der Bedeutung von Religion und ihrem scheinbar unerschöpflichem Einflussvermögen auf Individuen und Kollektive zugewandt. Die Interdisziplinarität dieses Forschungsgegenstands lässt es jedoch nicht zu, auf alle Aspekte der umfangreichen Literatur detailliert einzugehen. Stattdessen sollen nachfolgend die Eckpfeiler der theoretischen und empirischen Forschungsergebnisse zur Interdependenz von Religion und Ökonomie grob skizziert werden.

Auffällig ist bei der Ansammlung an religionsspezifischen Abhandlungen, dass diese sich primär auf die protestantische Ethik, die katholische Soziallehre und, in der jüngeren Vergangenheit, auf den Islam beziehen.⁸⁵ Dies betrifft insbesondere die mikroökonomischen Analysen, aber auch ausgewählte themenspezifische Untersuchungen aus den Bereichen Vertrauen, Netzwerke und Sozialkapital. Bei den makroökonomischen

⁸⁴ Eine Übersicht der unterschiedlichen Einflüsse von Sozialkapital findet sich bei Portes (1998: 9ff). Danach sind u. a. Aspekte wie individuelles Bildungsniveau, Formen der elterlichen Unterstützung für die Entwicklung von Kindern, Zugang zu Weiterbildungsmöglichkeiten, Chancen auf Arbeitsplatzangebote, Kriminalitätsraten und ziviles Engagement weitestgehend von den Formen des verfügbaren Sozialkapitals abhängig.

⁸⁵ Diese Einschätzung hinsichtlich der Gewichtung des Protestantismus und Katholizismus wird auch von Seele (2007: 209) vertreten.

Untersuchungen, die meist länderübergreifend ausgerichtet sind, handelt es sich in der Regel um Querschnittsanalysen aller Weltreligionen.

Die generelle Komplexität des Untersuchungsgegenstands ‚Religion‘⁸⁶ sowie die unterschiedlichen methodischen Vorgehensweisen, auch innerhalb einzelner Forschungsstränge, haben dazu geführt, dass, trotz der Vielzahl an empirischen Untersuchungen, bis heute keine zweifelsfrei belastbaren und eindeutigen Belege für kausale Zusammenhänge vorliegen. Diese Einschränkung kommt bei der nachfolgenden Übersicht der empirischen Forschungsbefunde zur Interdependenz von Religion und Ökonomie ergänzend zum Tragen.

Kaum eine Behauptung über den Einfluss von nicht-ökonomischen Faktoren auf die wirtschaftliche Entwicklung hat unter Wissenschaftlern eine größere Kontroverse ausgelöst als die von Max Weber aufgestellte These der ideell-religiösen Antriebe für den okzidentalen Kapitalismus, die 1904/05 ihren prominenten Niederschlag in der Studie ‚Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus‘⁸⁷ gefunden hat (vgl. Weber 1988 [1920]).⁸⁸ Weber sah in der Anerkennung des Lutherischen Verständnisses des Berufs als Ruf Gottes zur tätigen Arbeit sowie in der calvinistischen Prädestinationslehre die ursächlichen Gründe zur Entfaltung des modernen rationalen Wirtschaftsgeistes begründet (vgl. Leipold 2006: 30). Während den lutherischen Erklärungsansätzen zur Pflichterfüllung innerhalb der weltlichen Berufe noch eine systematisch angelegte rationale Gestaltung der ethischen Lebensführung fehlte, wurde dieser Mangel durch den calvinistischen Charakter der Berufsaskese ausgeglichen. Nicht mehr länger war Arbeit nur ein Mittel der innerweltlichen Pflichterfüllung, um für Gott wohlgefällig zu leben, sondern der Beruf wurde zum Befehl Gottes an den Einzelnen, in dem es sich zu bewähren galt. Ein anderes Mittel der Heilssuche für Gottes Gnaden gab es nicht. Dieses religiöse Motiv wurde zur

⁸⁶ Fox (2001: 58) beschreibt die religionspezifische Komplexität wie folgt: „Religion is perhaps one of the hardest variables to measure.“

⁸⁷ ‚Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus‘ wird als Max Webers persönlichster Text angesehen, von dem er selbst auch noch, in der überarbeiteten zweiten Fassung von 1920, sagte, „[...] daß er trotz der zahlreichen Ergänzungen und Modifikationen »nicht einen einzigen Satz ..., der irgendeine sachlich wesentliche Behauptung enthielt, gestrichen, umgedeutet, abgeschwächt oder sachlich *abweichende* Behauptung hinzugefügt habe«“ (Lichtblau und Weiß 1996: X). Vgl. Weber 1988 [1920]: 18).

⁸⁸ Die kritischen Resonanzen auf Max Webers ‚Protestantische Ethik‘ beliefen sich im Jahr 1982 bereits auf mehr als 500 Abhandlungen (vgl. Weber 1982).

Triebkraft einer rationalen Lebensmethodik, welche die Schicksalhaftigkeit des Kapitalismus auszumachen schien (vgl. Weber 2005: 154f, 161).⁸⁹

Die maßgebliche Inspiration für seine Protestantismusstudie hatte Weber durch Karl Marx erhalten, dessen Werk prototypisch für die Vorrangstellung materiell-ökonomischer Entwicklungsfaktoren auf die gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung steht (vgl. Leipold 2006a: 54f). Die Religion war für Marx einerseits Ausdruck des Elends der Welt, gleichzeitig aber auch ein Trostfaktor innerhalb dieses Elends. Nicht die Religion selbst, sondern das Elend dieser Welt galt es zu bekämpfen. Damit war die Religionskritik von Marx ihrer Substanz nach eigentlich eine Gesellschaftskritik, die sich primär an die Politiker sowie an die Privateigentümer der Produktionsmittel richtete (vgl. Klenner 1997: 5ff). Dem Ansatz von Marx als Idealtyp einer materialistischen Gesellschaftstheorie wurde mit Max Weber's ‚Protestantischer Ethik‘, in scheinbar kausaler Umkehrung, ein weiterer Idealtyp einer Gesellschaftstheorie gegenübergestellt (vgl. Schluchter 1991: 64ff, 96f, Leipold 2008: 144, Lichtblau und Weiß 1996: 155).⁹⁰

In der Folgezeit spielte die Bedeutung der Religion im Hauptstrom des ökonomischen Denkens eher eine untergeordnete Rolle. Unübersehbar war dennoch, dass Ökonomen wie beispielsweise Walter Eucken erkannt hatten, dass eine gewisse Zwiespältigkeit zwischen der Ökonomie, der Kultur und dem Sozialverhalten bestand, die es zu überwinden galt (vgl. Eucken 1959: 15ff, Leipold 2006: 35ff). Dieser Ansicht war auch Wilhelm Röpke (1959: 344), der betonte, dass Ökonomen sich „[...] nicht ausschließlich um die wirtschaftlichen, sondern auch um die juristischen, soziologischen, anthropologischen, politischen, moralischen, ja sogar theologischen Grundlagen der Gesellschaft ernstlich zu kümmern haben [...]“.

⁸⁹ Eisenstadt (1968: 10, 21f, 2005: 531ff) hat sich der Weiterführung des Ansatzes von Max Weber gewidmet. Neben dem transformativen Potential von Religionen suchte er auch nach Wegen, die eurozentrische Verengung in Max Webers religionsvergleichenden Studien zu überwinden.

⁹⁰ Neben den bedeutsamen Studien von Marx und Weber kann für den Zeitrahmen der älteren Vergangenheit auch Adam Smith genannt werden. Smith hatte sich bereits 1776 in seinem bekanntesten Werk ‚An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations‘ mit der Rolle der Religion für die Ökonomie beschäftigt. Dabei interessierte sich Smith weniger für die religiösen Glaubensgrundsätze, sondern insbesondere für „[...] the economic incentives involved in the individual's decision to practice religion and [...] the economic effects of different systems of religious belief as reflected in individual behavior“ (Anderson 1988: 1068).

Diese und vergleichbare Ansätze stießen jedoch bei anderen Ökonomen vielfach auf taube Ohren (vgl. Guiso et al. 2006: 7). Zudem war eine Nichtbeachtung dieser Zusammenhänge mit der Säkularisierungsthese kompatibel, nach der es sowieso nur eine Frage der Zeit war, bis sich der Niedergang der Religion einstellen würde. Dass sich diese Prognose jedoch nicht bewahrheiten sollte, zeigte sich unmissverständlich in den folgenden Jahrzehnten. Insbesondere seit den 1990er Jahren und inspiriert durch die Neue Institutionenökonomik haben die Studien zum Einflussvermögen von Religion auf die wirtschaftliche Entwicklung eines Landes sprunghaft zugenommen und präsentieren sich als multidimensionale Forschungsprojekte.

2.5.1 Makroökonomische Ebene

Auf der makroökonomischen Ebene sind zunächst die länderübergreifenden Querschnittsanalysen von Barro und McCleary (2002, 2003, 2003a) und Barro und Hwang (2007) zu nennen. Barro und McCleary (2002, 2003, 2003a) belegen mit aggregierten Daten aus sozialwissenschaftlichen Umfragen, u. a. des International Social Survey Programme (ISSP), des Gallup Millenium Survey und des World Value Survey (WVS), dass Wirtschaftswachstum positiv mit religiösem Glauben korreliert, jedoch negativ mit der Frequenz an Kirchenbesuchen. Darüber hinaus bestehen ein positiver Zusammenhang zwischen dem religiösem Glauben und dem Bildungsniveau sowie ein negativer Zusammenhang zwischen Glauben und Urbanisierung. Religiöser Pluralismus führt für Barro und McCleary (2002) zu einer Intensivierung des individuellen Glaubens sowie zu einer Zunahme der Kirchenbesuche. Religiöse Vielfalt fördert zudem religiöse Konvertierungen, die wiederum positiv mit dem Bildungsniveau korreliert sind (vgl. Barro und Hwang 2007).

Vor dem Hintergrund der wiederbelebten Säkularisierungsdebatte haben Norris und Inglehart (2011) die Bedeutung des religiösen Glaubens in zahlreichen Industrie- und Agrarstaaten untersucht. Ihre Untersuchungsergebnisse belegen mit Daten des WVS und des European Values Survey (EVS), dass der individuelle Glaube im Verlauf einer gesellschaftlichen Modernisierung zunehmend an Bedeutung verlieren wird. Eine Ausnahme davon stellen die U.S.A., Italien und Südafrika dar. Den größten Verlust an

Gläubigen innerhalb der Weltreligionsgemeinschaften verzeichnen die katholisch geprägten Länder (vgl. Norris und Inglehart 2011: 73, 79).⁹¹

Für McCleary (2007) sind beim Vergleich der Weltreligionen die den Religionen innewohnenden Anreizstrukturen für wirtschaftliches Handeln von besonderer Bedeutung. Danach finden sich Erlösungs- und Verdammungsaspekte sowohl im Christentum als auch im Islam, im Hinduismus und im Buddhismus. Jedoch bleibt unklar, inwieweit diese einen Einfluss auf die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit nehmen.

Unzureichend robuste Korrelationen zwischen den verschiedenen Religionen und der wirtschaftlichen Entwicklung werden auch von Noland (2003, 2005) bestätigt. Eine Ausnahme stellt der Islam dar, der, entgegen gängiger Argumentationen, keinen statistisch belegbaren negativen Einfluss auf das Wirtschaftswachstum aufweist. Divergierende Ergebnisse zur Wirkung des Islams zeigen sich für Norris und Inglehart (2011: 50) auch beim Vergleich von fünfzig muslimischen Ländern, die sich hinsichtlich der Einkommensverhältnisse, dem Bevölkerungswachstum und der Lebenserwartung als äußerst heterogen darstellen.

Für die von Max Weber vertretenen positiven Anreizwirkungen des Protestantismus für die okzidentale Wirtschaftsentwicklung findet Grier (1997) ausreichend Bestätigung in einer Ländervergleichsstudie von 63 ehemaligen britischen, französischen und spanischen Kolonien. Becker und Woessmann (2007) hingegen belegen anhand ausgewählter Individualdaten zu Bildung und Beschäftigung, dass die Gründe für die positive wirtschaftliche Entwicklung protestantisch geprägter Regionen eher in dem durch Luther positiv beeinflussten Bildungswesen zu finden sind. Mit der Fokussierung auf nur eine Region (Preußen des 19. Jahrhunderts) grenzen sich Becker und Woessmann (2007: 2f) von den länderübergreifenden Querschnittsanalysen ab, die ihrer Meinung nach stets die Gefahr in sich tragen, dass präzise Untersuchungen und Abgrenzungen von Religionseinflüssen auf die Wirtschaftsentwicklung eines Landes gar nicht möglich sind. Dies liegt u. a. in dem Umstand begründet, dass nahezu jedes Land ganz unterschiedlichen geografischen und institutionellen Rahmenbedingungen ausgesetzt ist, die wiederum selbst

⁹¹ Norris und Inglehart (2011) haben eine Vielzahl von religionsbezogenen Analysen weltweit durchgeführt. Neben der Bedeutung von religiösen Glaubensgrundsätzen spielen darin auch religiöse Verhaltensweisen, ethische Wertvorstellungen, Gleichberechtigung von Männern und Frauen, die freie Wahl einer Religion, die Verbindung von Staat und Kirche sowie das Demokratieverständnis eine Rolle.

auf die Wirtschaftsentwicklung des betreffenden Landes einwirken. Die Ergebnisse von Becker und Woessmann (2007) stehen in Einklang mit der Humankapital-Theorie, nach der die Ausstattung einer Volkswirtschaft mit Humankapital eine wesentliche Voraussetzung für deren Wachstum und Wettbewerbsfähigkeit ist.⁹²

2.5.2 Mikroökonomische Ebene

Der mikroökonomischen Ebene zuzuordnen sind in erster Linie die Modellansätze der *Economics of religion*, die individuelles religiöses Verhalten, deren ökonomische Konsequenzen sowie die Funktionsweise religiöser Märkte und religiöser Organisationen mit den Mitteln der Mikroökonomik zu erklären suchen (vgl. Schmidtchen 2000: 1f).⁹³ Danach liegt religiösen Handlungen entweder ein Konsum-, Heils- oder soziales Druckmotiv zugrunde, dessen Nutzen auf das Diesseits oder auf das Leben nach dem Tod ausgerichtet ist (vgl. Azzi und Ehrenberg 1975: 32, Iannaccone 1998). Da letzteres jedoch nicht empirisch überprüfbar ist, kann sich das Nachfrageverhalten nach einem Glaubensgut nur auf die Reputation des Anbieters und die Qualität seiner Produkte stützen (vgl. Schmidtchen 2000: 26f, Iannaccone 1997). Die Nachfrage nach Glaubensgütern und religiösen Dienstleistungen lässt sich umso besser erfüllen, desto mehr Anbieter an religiösen Produkten in einem Religionsmarkt ohne Wettbewerbsbeschränkungen agieren können (vgl. Stark und Iannaccone 1994: 241).

Durch die Nachfrage nach religiösen Produkten und Serviceleistungen baut jedes Individuum auch einen Bestand an religiösem Humankapital auf, dessen Wert sich mit der Zugehörigkeitsdauer zu einer Religionsgemeinschaft und der Anzahl der religiösen Praktiken ständig weiter erhöht. Da die Wissensbestände zwischen den verschiedenen Religionen nicht deckungsgleich sind und sich angesammeltes Know-how bei einem Religionswechsel nicht beliebig übertragen und einsetzen lässt, nehmen Konversionen zwischen den religiösen Bekenntnissen im Laufe des Lebens tendenziell eher ab (vgl. Iannaccone 1990, Schmidtchen 2000: 11f).

Ob und in welchen Bereichen sich religiöses Humankapital auswirken kann, zeigt die Bandbreite an empirisch-quantitativen Studien, meist aus dem U.S.-amerikanischen Umfeld, bei denen Religiosität mit ökonomisch relevantem Sozialverhalten in Bezug

⁹² Siehe auch Hanushek und Woessmann (2007).

⁹³ Siehe hierzu auch Kapitel 2.4.1 dieser Arbeit.

gesetzt wird. Diesen Studien zufolge hat Religion einen Einfluss u. a. auf Drogen- und Alkoholkonsum, kriminelles Verhalten und Konfliktbereitschaft, Geburtenhäufigkeit, Sterberaten, physisches und psychisches Wohlbefinden, Stabilität von Ehen und Scheidungsraten, Humankapital-Investitionen, Einkommenshöhen und generelle Vermögensverhältnisse (Levin 1994, Mellor und Freeborn 2009, Keister 2011, Zhang 2008, Mosher et al. 1992, Tomes 1985, Evans et al. 1995, Lehrer und Chiswick 1993, Lehrer 2004, Sander 2002). Der Mehrzahl dieser Studien haftet jedoch der Makel an, dass die jeweiligen Korrelationen nicht immer eindeutig sind und eine kausale Beziehung zwischen den gewählten Variablen nicht immer zweifelsfrei gegeben ist. Zudem sind viele der empirischen Untersuchungen ausschließlich auf monotheistische Religionen bezogen und eignen sich, infolge ihrer geografischen Begrenzungen, nicht für eine länderübergreifende und allgemeingültige Anwendung (vgl. Guiso et al. 2003: 231).

Auch der Bereich der unternehmerischen Tätigkeit hat in Zusammenhang mit Religion eine gewisse Aufmerksamkeit in der Literatur gefunden. Bellu und Fiume (2004) haben in einer Vergleichsstudie von 44 befragten U.S. Unternehmern eine positive Beziehung zwischen Religiosität und Unternehmenserfolg nachgewiesen. Darüber hinaus belegen die Autoren, dass das Wechselverhältnis von Religiosität und Unternehmenserfolg maßgeblich zur Lebenszufriedenheit eines Unternehmers beiträgt. Als Grund wird vermutet, dass die Religion, insbesondere bei Kleinunternehmern, eine Form von Halt und Stütze in turbulenten unternehmerischen Zeiten darstellt (vgl. Bellu und Fiume 2004: 199). Eine vergleichbar signifikante Beziehung zwischen Religion und Unternehmererfolg konnte von Drakopoulou Dodd und Seaman (1998) anhand von Daten der British Household Panel Study für Großbritannien jedoch nicht nachgewiesen werden.

Für Audretsch et al. (2007) darf bei derartigen Untersuchungen jedoch nicht außer Acht gelassen werden, dass lokale Rahmenbedingungen ganz entscheidend dazu beitragen können, wie sich die generelle Haltung einer Religion zum unternehmerischen Handeln auswirkt. Danach können Migranten an einem neuen Wohnort unternehmerisch sehr erfolgreich sein, während sie sich in ihrer Heimat, aufgrund religiöser Stigmatisierungen, eher erfolglos zeigten (vgl. Audretsch et al. 2007: 13f).⁹⁴

⁹⁴ Landes (2004: 517f) merkt hierzu ironisch an, dass kulturelle Aspekte (dies schließt die Religion mit ein) offensichtlich sehr ‚unzuverlässig‘ funktionieren.

2.5.3 Themenspezifische Untersuchungen

Neben den mikro- und makroökonomischen Studien sind noch die themenspezifischen Untersuchungen zu nennen, bei denen die verschiedenen Religionen zu ausgewählten Sozialkapitalaspekten in Bezug gesetzt werden.⁹⁵ Für die Ökonomik ist insbesondere das horizontale und vertikale Kooperationsverhalten in einer Gesellschaft von Bedeutung, da dieses eine nachhaltige Wirkung auf den Umfang und Ablauf von Tauschprozessen sowie den Grad der wirtschaftlichen Spezialisierung ausübt.

Zak und Knack (2001) zeigen in einer 41-Ländervergleichsstudie mithilfe von WVS Daten, dass sowohl der Katholizismus als auch der Islam einen signifikant negativen Einfluss auf das Vertrauensklima in einer Volkswirtschaft haben. Zu gleichen empirischen Ergebnissen hinsichtlich dieser Religionen und ihres Einflusses auf die Bildung von Vertrauens- und Netzwerkstrukturen kommen auch Putnam (1993, 2000), La Porto et al. (1997, 1999), Knack und Keefer (1997: 1283), Inglehart (2001) und Daniels und von der Ruhr (2005). Danach ist das allgemeine Vertrauensklima in Gesellschaften mit hierarchisch strukturierten Religionen (Katholizismus, Islam und östlich-orthodoxe Konfession) deutlich niedriger als beispielsweise in protestantisch und konfuzianisch geprägten Ländern.⁹⁶

Für Alesina und La Ferrara (2002) lassen sich derart eindeutige Korrelationen zwischen den Religionen und dem Vertrauensgrad in einer Gesellschaft jedoch nicht nachweisen.⁹⁷ Dies gilt insbesondere für den Protestantismus, den Katholizismus und das Judentum. Als Ausgangspunkt für ihre empirischen Befunde haben Alesina und La Ferrara Daten des amerikanischen General Social Survey (GSS) herangezogen.

⁹⁵ Diese Studien ließen sich problemlos den makro- und mikroökonomischen Untersuchungen zuordnen. Sie werden jedoch aufgrund ihrer Relevanz im Rahmen dieser Arbeit gesondert herausgestellt.

⁹⁶ Für La Porto et al. (1997: 337, 1999: 262f) sind Gesellschaften mit dominant hierarchisch strukturierten Religionen auch noch durch folgende Merkmale gekennzeichnet: Ineffiziente Rechtssysteme, unzureichende staatliche Administration, hohe Korruptions- und Steuerhinterziehungsraten, geringes zivilgesellschaftliches Engagement, mangelhafte Infrastrukturen, hohe Inflationsraten und schlechte Regierungsführungen.

⁹⁷ Für Alesina und La Ferrara (2002: 221) ist das Vertrauensklima einer Gesellschaft weniger von der Religion, als von der ethnischen Zusammensetzung der Bevölkerung abhängig. Danach sind die gesellschaftlichen Bindekräfte umso stabiler, je homogener die Bevölkerungszusammensetzung eines Landes ist. Diese Sichtweise ist konsistent mit den modelltheoretischen Betrachtungen von Mobius und Szeidl (2007: 19).

Guiso et al. (2003: 226) kritisieren an vielen der vorgenannten Länderquerschnittsanalysen, dass diese zu einseitig ausgerichtet sind.⁹⁸ Einerseits vermitteln die empirischen Ergebnisse, dass einer Religion spezifische Wesenszüge anhaften, die sich entweder entwicklungsfördernd oder -hemmend auswirken können. Andererseits können die Ergebnisse aber auch das Resultat eines historisch verankerten religiösen Einflusses sein, der in dieser Weise gar nicht mehr existiert, weder in den Köpfen der Individuen noch in der Religion selbst. Um diese Kontroverse auszuklammern, ist es nach Guiso et al. (2003: 231) notwendig, anstelle der konkreten ökonomischen Wirkungen, die Einstellungen von Individuen in Abhängigkeit von ihrer Religionszugehörigkeit in den Blickpunkt des Interesses zu rücken. Für die Autoren macht es beispielsweise einen Unterschied, ob Individuen nach ihrer Einstellung zur Steuerhinterziehung befragt werden oder danach, ob sie tatsächlich Steuern hinterziehen. Diesbezügliche Einstellungen können länderabhängig, trotz der gleichen Religionszugehörigkeit, wiederum ganz unterschiedlich ausfallen. Auch dieser Aspekt wird bei den Länderquerschnittsanalysen nicht ausreichend berücksichtigt.⁹⁹

Anhand von Daten des WVS haben Guiso et al. (2003: 227) die Einstellungen von Individuen in Abhängigkeit von ihrem religiösen Glauben untersucht, u. a. hinsichtlich ihres Kooperationsverhaltens, Einstellungen zu Frauen, Sparsamkeit, Bereitschaft zur Einhaltung von Gesetzesvorschriften, Toleranzvermögen sowie der Bereitwilligkeit zur Einbindung in Korruptionsaktivitäten. Die empirischen Resultate offenbaren, dass Muslime und Hindus das niedrigste Toleranzvermögen gegenüber Menschen anderer Herkunft haben, die geringste Vertrauensbereitschaft gegenüber Dritten sowie die größte Bereitschaft zur Steuerhinterziehung. Der negative Einfluss des Katholizismus, dargelegt in einer Vielzahl von Länderquerschnittsanalysen, bestätigt sich für Guiso et al. (2003: 256, 260) lediglich im Bereich der Vertrauensbildung sowie in der Bereitwilligkeit zu Korruptionszahlungen. Hingegen zeigen Buddhisten, gefolgt von Protestanten und Muslimen, nur selten Bereitschaft, sich auf Korruptionsaktivitäten einzulassen.

⁹⁸ Auch für Platteau (2009: 685) sind viele der quantitativen Studien zum Einfluss von Religion auf das Wirtschaftswachstum in ihren Ergebnissen sehr widersprüchlich, da, seiner Meinung nach, die Messmethoden der Religionszugehörigkeit oftmals nicht ausreichend durchdacht sind.

⁹⁹ Der Vorwurf einer begrenzten Aussagekraft von länderübergreifenden Querschnittsanalysen deckt sich mit der Argumentation von Becker und Woessmann (2007). Welch et al. (2004: 319) merken an, dass der Katholizismus in den U.S.A. und in Europa (beispielsweise in Italien) völlig unterschiedlich praktiziert wird und folglich auch mit anderen gesellschaftlichen Konsequenzen einhergeht.

2.6 Ökonomische Forschungsbefunde zum Hinduismus und Buddhismus

Die Präsenz des Hinduismus und des Buddhismus in den makro- und mikroökonomischen Studien zur Rolle der Religion für die Ökonomie zeigt eine eher untergeordnete Bedeutung der beiden Weltreligionen im wissenschaftlichen Diskurs. Es ist zu vermuten, dass dies zum einen an einem Mangel an empirischen Daten zur Religionszugehörigkeit von Hindus und Buddhisten liegt (vgl. Barro und McCleary 2003: 768, Noland 2003: 23), zum anderen aber auch an einer gewissen Zurückhaltung von Ökonomen, den vertrauten westlichen Kulturrahmen in diesem Bereich zu überschreiten.¹⁰⁰ Letzteres mag auch darin begründet sein, dass weder der Hinduismus noch der Buddhismus über die gewohnte Struktur einer westlichen Religion verfügt. Zudem ist für manchen Wissenschaftler immer noch fraglich, ob es sich beim Buddhismus tatsächlich um eine Religion handelt, oder nicht doch eher um eine Philosophie (vgl. von Brück 2007a: 11). Die Folgen der verschiedenen Unwägbarkeiten haben dazu geführt, dass Religionen asiatischen Ursprungs in empirischen Analysen oftmals nur unter der Bezeichnung ‚Other religions‘ oder ‚Eastern religions‘ subsumiert wurden.

Eine skeptische Haltung gegenüber dem Hinduismus zeigte sich bereits bei Karl Marx, der den Hinduismus als eine passive und menschenunwürdige Lebensform ansah, deren Entartung sich insbesondere darin offenbarte, „[...] daß der Mensch, der Beherrscher der Natur, vor Hanuman, dem Affen, und Sabbala, der Kuh, andächtig in die Knie sank“ (Marx und Engels 1987: 171). Und auch Max Weber, der nach den Gegensätzen des okzidentalen Rationalismus in anderen Kulturkreisen suchte, ordnete dem Hinduismus und Buddhismus, infolge ihres Spannungspotentials mit den Realitäten des Lebens, eine weltablehnende Interessenhaltung zu (vgl. Weber 2005: 161).

Dass der Hinduismus und der Buddhismus ihren ökonomischen Nischencharakter beibehalten sollten, zeigte sich spätestens in den 1990 Jahren, als das generelle Interesse der Ökonomik am Einflussvermögen der Religionen auf die Wirtschaftsentwicklung unverkennbar anstieg. Diesen Sachverhalt dokumentiert auch die vergleichsweise geringe Anzahl an deskriptiven und empirischen Analysen zur ökonomischen Disposition der beiden Weltreligionen.

¹⁰⁰ Für Hollstein (2002: 51) würde dies auch einen vorsichtigen Umgang mit wissenschaftlichen Begriffen erfordern, denn die mit Begriffen verbundenen Implikationen können in einem anderen kulturellen Kontext leicht zu Missverständnissen und Fehlinterpretationen führen.

Dem Einflussvermögen des Hinduismus auf individuelles Verhalten sowie auf die Gestaltung gesellschaftlicher Strukturen hat sich Kuran (1997) mittels der Theorie der Präferenzverfälschungen gewidmet. Danach kann ein sozialer Druck dazu führen, dass Individuen ihre tatsächlichen Bedürfnisse und Wünsche, entweder aus Angst oder aus Gründen der öffentlichen Meinung, nicht wirklichkeitsgetreu darstellen. Langfristige Präferenzverfälschungen können damit einhergehen, dass sich ineffiziente Gesellschaftsstrukturen verfestigen, da irgendwann das Wissen über den wahren Grund ihrer Etablierung nicht mehr existiert.¹⁰¹ Für Kuran (1997: 153) haben auf diese Weise die Angehörigen der hinduistischen Kasten selbst zur verhängnisvollen Kontinuität des Kastensystems mitbeigetragen. Der eigenwilligen Rationalität der indischen Religionen, insbesondere im Hinblick auf die Ausgestaltung formaler Institutionen, ist auch Fukuyama (2011) nachgegangen. Danach haben die Implikationen des hinduistischen Kastensystems jahrhundertlang dazu geführt, dass sich in Indien keine wirkmächtigen politischen Institutionen entwickeln konnten. Den politischen Machthabern stand stets eine starke soziale Gesellschaft gegenüber. Erst durch die britische Kolonialherrschaft änderte sich dies merklich, doch blieb die soziale Wirkkraft des Kastensystems davon gänzlich unberührt (vgl. Fukuyama 2011: 185).

Dass das Kastensystem auch einen direkten Einfluss auf die berufliche Entscheidungsfindung ausüben kann, zeigt die empirische Studie von Audretsch et al. (2007), die sich auf Individualdaten des National Sample Survey Organizations (NSSO) of India stützt. Danach zeigen Hindus eine deutlich geringere Neigung zum Unternehmertum als Christen, Muslime und Jains. Dies betrifft insbesondere die Angehörigen der unteren Hindukasten (*Backward castes* bzw. *Untouchables*), die nach NSSO meist nur Gelegenheitsarbeiten nachgehen. Als Ursache wird vermutet, dass sich die Vorgaben des Kastensystems hinsichtlich der Berufswahl weitaus deutlicher bei Hindus als bei Nicht-Hindus auswirken. Eine gewisse Zurückhaltung zur Aufnahme einer unternehmerischen Tätigkeit konnte auch bei Buddhisten und Sikhs nachgewiesen werden.

Dass die traditionell gesetzten Grenzen des Hinduismus zur beruflichen Tätigkeit aufgebrochen werden können, zeigt die Studie von Munshi und Rosenzweig (2006). Einen

¹⁰¹ Dies betrifft insbesondere das ‚weiche Wissen‘, da es sich nicht durch äußere Betrachtungen überprüfen lässt. Als Beispiel nennt Kuran (1997: 241) die Wiedergeburtstheorie des Hinduismus, die bedeutsame Implikationen auf das Verhalten von Individuen bis in die Gegenwart hat.

wesentlichen Einfluss darauf hat der verbesserte Zugang zu Bildungschancen, insbesondere für Angehörige der unteren Kasten und für Frauen. Für Bertrand et al. (2008) lässt sich dieser Effekt durch gezielte Förderprogramme und Zugangsquoten an Hochschulen zu Gunsten von *Untouchables* sogar noch weiter verstärken.

Für Kuran und Singh (2010) lässt sich ein vergleichbares Ergebnis zum Unternehmertum bei der Gegenüberstellung südasiatischer Muslime und Hindus für das 20. Jahrhundert nicht nachweisen. Danach waren in Indien lebende Hindus deutlich häufiger in Industrie- und Handelsaktivitäten involviert als indische Muslime. Den Hauptgrund dafür sehen Kuran und Singh (2010: 19f) in den divergierenden Vererbungspraktiken beider Religionsgruppen, insbesondere im Hinblick auf die Kapitalakkumulation. Im hinduistischen Kontext verblieb Kapital immer als Ganzes innerhalb der ‚joint family‘ bzw. den zugehörigen Familienunternehmen, während Kapital unter Muslimen u. a. durch die Einbringung in eine Stiftung (waqf) eher fragmentiert wurde. Darüber hinaus untersagten die starren Regelungen des waqf, dass Kapital oder dessen Erträge zu einem späteren Zeitpunkt einer anderen, evtl. effizienteren kommerziellen Verwendung zugeführt werden durften als ursprünglich intendiert. Auch Brown (2000) bestätigt mit aktuelleren Daten des National Survey of Ethnic Minorities, dass Hindus im Vergleich zu Muslimen in Südasien ökonomisch deutlich aktiver sind.

Dass unternehmerischer Erfolg von der Religionszugehörigkeit der Geschäftspartner abhängen kann, aber nicht muss, veranschaulicht sich für Helble (2007) anhand der Daten des CIA World Factbook und des Britannica book of the year 2004 zum Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum und Christentum. Danach bevorzugen Buddhisten bei Geschäftspartnern aus anderen Ländern insbesondere Personen mit einer nicht-buddhistischen Religionszugehörigkeit. Dies steht im Gegensatz zum Verhalten von Muslimen und Juden, bei denen sich ein signifikant positiver Einfluss auf das Handelsvolumen immer dann zeigt, wenn Handelspartner der gleichen Religion angehören und damit auch den gleichen Wertevorstellungen folgen. Als Ursache für das gegensätzliche Verhalten der Buddhisten vermutet Helble (2007: 390, 403) die länderspezifischen Ausprägungen und divergierenden Schulrichtungen des Buddhismus.¹⁰² Auch für Hindus lässt sich ein inhärenter Vertrauenseffekt zwischen Geschäftspartnern mit

¹⁰² Interessanterweise lässt der Autor im Rahmen seiner empirischen Analyse den heterogenen Ausprägungsformen innerhalb anderer Religionen keine weitere Aufmerksamkeit zukommen.

der gleichen Religionszugehörigkeit als zweckmäßige Voraussetzung zur Aufnahme von Handelsaktivitäten statistisch signifikant nicht nachweisen.

2.7 Zwischenbetrachtung zu Wirtschaft, Kultur und Religion

Im Kapitel 2 wurde die Bedeutung von Kultur und Religion im interdisziplinären Diskurs herausgearbeitet. Dabei wurde deutlich, dass nahezu alle Lebensbereiche durch kulturell-religiöse Aspekte mitgestaltet und mitgeprägt werden. Insbesondere die Religion, die im Rahmen dieser Arbeit als Teilaspekt von Kultur betrachtet wird, kann einen weitreichenden Einfluss auf das informelle und formale Ordnungsgeschehen in einer Gesellschaft ausüben. Aus Sicht der Institutionenökonomik werden Religionen primär den informellen Institutionen zugeordnet, da sie infolge ihrer affektiven Verankerung über eine außergewöhnlich hohe Wirkungs- und Bindekraft verfügen. Diese kann zum einen in den individuellen Einstellungen und Verhaltensmuster der Menschen zum Ausdruck kommen, zum anderen auch in den kollektiv geteilten Modellen der Realitätswahrnehmung (*shared mental models*) in einer Gesellschaft (vgl. North 1988: 67, 1998: 132, Denzau und North 1994). Darüber hinaus werden Religionen, je nach kulturellem Umfeld und religiöser Tradition, auch zur Ausrichtung und Gestaltung formaler Institutionen herangezogen. Letzteres kann sich immer dann besonders folgenreich auswirken, wenn religiöse Werthaltungen von politischen Entscheidungsträgern dazu benutzt werden, institutionelle Strukturen und Regelsysteme dahingehend zu begründen und zu stabilisieren, dass sie den eigenen Vorteilsnahmen dienen.¹⁰³

Neben einer gesellschaftlichen, politischen und sozialen Funktion spielen Religionen auch eine ökonomische Rolle. Aus wirtschaftswissenschaftlicher Sicht stellt sich die Frage, ob, von welcher Dauer und mit welcher Stärke Religionen einzelwirtschaftliches und wirtschaftspolitisches Handeln beeinflussen können. Eine besondere Bedeutung kommt hierbei den Vertrauens- und Netzwerkstrukturen in einer Gesellschaft zu, da über sie die funktionalen Voraussetzungen für den reibungslosen Ablauf von wirtschaftlichen Transaktionen sowie für den Grad einer wirtschaftlichen Spezialisierung und Arbeitsteilung geschaffen werden. Ob eine Religion eher ‚brückenbildende‘ oder ‚bindende‘ Wesenszüge für das Zusammenwirken in einer Volkswirtschaft aufweist, hängt mitunter wesentlich von der inhärenten Struktur einer Glaubensrichtung ab. Wie in Kapitel

¹⁰³ Nienhaus (2002: 11f) diskutiert diesen Aspekt am Beispiel der islamischen Staaten. Fukuyama (2011: 163ff, 186) verweist auf die vielfach religiös legitimierte Machtstellungen in Indien.

2 aufgezeigt wurde, ist das allgemeine Vertrauensklima in Gesellschaften mit hierarchisch strukturierten Religionen deutlich niedriger als in Ländern, die durch liberaler ausgerichtete Religionen geprägt sind (vgl. Putnam 2000: 78, Inglehart 2001: 92, La Porta et al. 1997: 1997: 336f, 1999: 262f). Die vielfältigen und weitreichenden Funktionen, die Religionen in unterschiedlichen Kulturen ausfüllen, sind ein Indikator dafür, dass sich ein genereller Bedeutungsverlust der Religion, wie er im Rahmen der Säkularisierungsthese thematisiert wird, wohl in naher Zukunft noch nicht einstellen wird.

Die nachfolgenden Kapitel 3 und 4 widmen sich der vergleichenden empirischen Analyse des Hinduismus und Buddhismus im Hinblick auf ihre ökonomische Relevanz. Beide Glaubensrichtungen gehören zu den polytheistischen Religionen, denen im wirtschaftswissenschaftlichen Diskurs bisher nur ein Nischencharakter zuteilwurde. Ziel der empirischen Untersuchung ist die Erklärung der ökonomisch relevanten Dispositionen des Hinduismus und Buddhismus sowie ihrer unmittelbaren Wirkungen auf die Einstellungen hinduistischer bzw. buddhistischer Unternehmer und den daraus ableitbaren unternehmerischen Handlungsoptionen. Dabei spielt neben der inhaltlichen Betrachtung des jeweiligen Glaubenskerns eine wesentliche Rolle, wie die religiösen Sinnwelten auf der individuellen und kollektiven Ebene interpretiert und angewendet werden.¹⁰⁴ Mit diesem Vorgehen wird der Blick für den Handlungs- und Wirkungsbereich von Religion primär auf die Mikro- und Mesoebene gerichtet. Als Standort für die vergleichende empirische Untersuchung innerhalb des hinduistisch – buddhistischen Kulturkreises wurde das Land Nepal ausgewählt. Die Fokussierung auf nur einen Untersuchungsstandort hat gegenüber länderübergreifenden Querschnittsanalysen den Vorteil, dass eine deutlich präzisere Abgrenzung sowohl von einzel- als auch von gesamtwirtschaftlichen Religionseinflüssen erreicht werden kann. Hierdurch lassen sich zudem erste Rückschlüsse ziehen, ob Hinduismus und Buddhismus in direkter oder indirekter Weise auf das Leistungspotential der nepalesischen Volkswirtschaft einwirken und ob sich dieser Einfluss im länderspezifischen Kontext eher wirtschaftsfördernd, neutral oder wirtschaftshemmend gestaltet. Darüber hinaus ist von besonderem Interesse, inwieweit sich aus den einzel- und gesamtwirtschaftlichen Ergebnissen in Nepal auch länderübergreifende und allgemeingültige Aussagen ableiten lassen.

¹⁰⁴ Werden diese Zusammenhänge von ausländischen Investoren nicht erkannt, kann es passieren, dass Unternehmer in einem Land äußerst erfolgreich tätig sind, bei gleichem unternehmerischem Verhalten in einem anderen Land jedoch zu scheitern drohen. Nicholas und Maitland (2007: 121f) nennen als Beispiel Vietnam und Indien.

3 Unternehmerisches Handeln in einem hinduistisch – buddhistischen Kulturkreis: Eine vergleichende empirische Analyse

3.1 Der Untersuchungsstandort Nepal

Nepal liegt im südlichen Ausläufer des Himalaya Gebirges, eingebettet zwischen den beiden Großmächten China (mit der Autonomen Region Tibet) im Norden und Indien im Süden, Westen und Osten des Landes. Mit einer Landesfläche von 147.181 km², etwa halb so groß wie Italien, erstreckt sich der südasiatische Binnenstaat als schmaler Landstreifen mit einer Länge von 885 km von Ost nach West und mit einer geografischen Breite von 145 bis 241 km zwischen der nördlichen und südlichen Landesgrenze. Auf einer Höhe von 70 Metern bis 8.848 Metern gelegen, lässt sich Nepal in drei topografische Hauptzonen einteilen: die südliche Schwemmlandebene, das Terai, die Mittelgebirgskette mit der Hauptstadt Kathmandu und die Hochgebirgsebene des Himalaya. Ausgeprägte klimatische Unterschiede und die damit einhergehenden wirtschaftlichen Nutzungsmöglichkeiten haben die drei Regionen zum traditionellen Siedlungsraum ganz unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen werden lassen (vgl. Gov.NP, CBS 2011).



Abbildung 1: Karte Nepal

Quelle: www.maps.com

Nepal ist vielseitig und komplex: Ein vielsprachiger, multikultureller und multiethnischer Vielvölkerstaat und ein spirituelles Paradies (Shangri-La) mit einer 239jährigen Geschichte als letztes Hindukönigreich (1769 – 2008) der Welt. Ein Land, wo das Angebot an Religion auf eine extrem hohe Nachfrage trifft und der Gedanke einer Säkularisierung fast befremdlich klingen mag. Gibt es doch vermutlich niemanden unter den mehr als 28

Millionen Einwohnern des Landes (vgl. Gov.NP, CBS 2010), der sich nicht zu der ein oder anderen Religion bekennt, sei es der Hinduismus, der Buddhismus oder, laut offiziellen Statistiken, in abgestufter Anzahl auch zum Islam, zu den animistischen Religionen, dem Jainismus, dem Christentum oder dem Sikhismus (vgl. Gov.NP, CBS 2010a: 25f).

Neben der kulturellen, ethnischen und religiösen Vielfalt ist Nepal jedoch auch ein Armenhaus, gemessen an den von den Vereinten Nationen festgelegten Kriterien der am wenigsten entwickelten Länder der Welt. Mit einem jährlichen Bruttoinlandsprodukt pro Kopf von 490 US \$ (vgl. Weltbank 2012),¹⁰⁵ mehr als einem Viertel der Bevölkerung (25,4%) unterhalb der Armutsgrenze lebend und einer Alphabetisierungsrate von nur 60,9% (vgl. Gov.NP, CBS 2011)¹⁰⁶ reiht sich Nepal in die Liste der ‚Least Developed Countries‘¹⁰⁷ ein und belegt beim ‚*Human Development Index 2011*‘ unter 187 Ländern sogar nur den 157. Rang (vgl. UNDP 2011).

Langfristige politische Instabilitäten, vielfach wechselnde Regierungen infolge von parteiinternen Machtkämpfen, insbesondere seit der Abkehr von der Macht der Monarchie hin zu einem demokratischen Mehrparteiensystem, eine dauerhafte finanzielle Abhängigkeit von internationalen Gebern und ein korrupter und bürokratischer Verwaltungsapparat lassen wenig Hoffnung aufkommen, dass sich an dieser Situation in naher Zukunft etwas ändern wird. Auch das Bemühen des Volkes im Jahr 2008, die hinduistische Erbmonarchie endgültig abzuschaffen und Nepal zu einem säkularen Staat zu machen, haben die Instabilitäten des Landes eher vergrößert statt verringert. Zu tief verwurzelt scheint das überwiegend religiös geprägte Institutionengefüge mit all seinen Begleiterscheinungen zu sein, das dem Land eine unverkennbare Identität innerhalb des hinduistisch-buddhistischen Kulturkreises verliehen hat. Der nachfolgende Abschnitt zeigt im historischen Überblick, wie sich die Religion als formaler und informeller Ordnungsrahmen in Nepal dauerhaft etablieren konnte.

¹⁰⁵ Laut letzten Schätzungen aus dem Jahr 2004 lag der Anteil der Bevölkerung, der weniger als 2 US \$ pro Tag zur Verfügung hatte, bei 77,6%. Der Anteil der Bevölkerung mit weniger als 1,25 US \$/Tag belief sich im gleichen Zeitraum auf 55,1% (vgl. Weltbank 2011).

¹⁰⁶ Diese beträgt bei Männern 72,2% und bei Frauen 51,4% (vgl. Gov.NP, CBS 2011).

¹⁰⁷ Darüber hinaus gehört Nepal auch gleichzeitig zur Gruppe der ‚Landlocked Developing Countries‘. Die Vereinten Nationen sehen im Binnenlandcharakter vieler Entwicklungsländer einen weiteren Grund für die wirtschaftliche Unterentwicklung dieser Länder.

3.1.1 Politische Institutionen und ein religiös geprägtes Rechtssystem

Die Gründung des heutigen Staates Nepal wurde mit der Thronbesteigung des Gorkha Königs Prithvi Narayan Shah im Jahr 1743 eingeleitet. Zuvor existierten auf dem Gebiet des heutigen Nepal etwa 80 kleine Staatsgebilde mit je einem König an der Spitze. Bereits im Jahr 1768 wurde die Hauptstadt des Landes nach Kathmandu verlegt und der Name Nepal, der bisher nur auf das heutige Kathmandu Tal begrenzt war, auf den neuen Gesamtstaat übertragen. Eine Verfassung gab es zu dieser Zeit noch nicht. Jeder, auch der Staat, orientierte sein Handeln an den klassischen Schriften des Hinduismus. Der Prozess der Hinduisierung des Landes hatte bereits im 11. Jahrhundert n. Chr. durch Einwanderer aus der nordindischen Gangesebene begonnen (vgl. Krämer 1991: 92, 96, 1992: 46, Pradhan 2002: 2).

Als im 19. Jahrhundert viele Länder Südasiens unter britische Kolonialherrschaft gestellt wurden, konnte Nepal, trotz seiner geografischen und wirtschaftlichen Nähe zu Indien, dem kolonialen Einfluss vollständig entgehen. Stattdessen wurde das Land nach der gewaltsamen Machtübernahme der Adelsfamilie der Rana im Jahr 1846, die zur Flucht des Königs ins Exil nach Indien führte, durch eine harte Isolationspolitik und die totale Unterdrückung des eigenen Volkes, dem jegliche Bildung vorenthalten wurde, für mehr als 100 Jahre ins politische, wirtschaftliche und soziale Abseits gedrängt (vgl. Whelpton 2008: 46ff, Krämer 1991: 14).

In diese Zeit fiel auch die offizielle Einführung des nepalesischen Kastensystems, auch unter dem Namen *Muluki Ain 1854* bekannt (vgl. Höfer 2004). In Anlehnung an das traditionelle hinduistische Ständemodell indischen Ursprungs,¹⁰⁸ ordnete der *Muluki Ain* die gesamte heterogene Bevölkerung Nepals in linearer Struktur fünf Kastengruppen zu, deren Trennlinie der Status der Reinheit bzw. Unreinheit war.¹⁰⁹ Doch der *Muluki Ain* war

¹⁰⁸ Eine Übersicht zum hinduistischen *Varna*- bzw. Ständemodell zeigt Anhang A1. Das hinduistische Ständemodell lässt sich in Teilaspekten mit der mittelalterlichen Ständeordnung in Europa vergleichen. Diese sah ebenfalls vor, dass die Menschen in bestimmte Stände nur hineingeboren werden konnten und dies eine von Gott gewollte Ordnung war. Ein Vergleich des hinduistischen sozialen Systems mit einer ständischen Gesellschaft findet sich bei Schluchter (1984: 46).

¹⁰⁹ Der Mangel an berufsgebundenen Kasten, wie es das hinduistische Ständemodell für den mittleren Sozialbereich vorsah, wurde in Nepal dadurch kompensiert, dass alle ethnischen Völker in diesen Bereich eingegliedert wurden (vgl. Krämer 1992: 46) Dieser Aspekt wird in Abschnitten 3.1.3 und 3.4.4.3 nochmals thematisiert. Eine Übersicht zur Struktur der Kastengruppen, wie sie im *Muluki Ain 1854* festgeschrieben wurden, zeigt Anhang A2.

noch mehr: Er hatte einen legalen Status¹¹⁰, der in 163 Kapiteln die Rechtsstellung eines jeden Individuums über die Zugehörigkeit zu einer der fünf Kastengruppen und den damit verbundenen Sanktionsmechanismen bei Verunreinigung definierte (vgl. Höfer 2004: 196).¹¹¹ Unterstützung erhielten die Ranas insbesondere von den Brahmanen, der höchsten Kaste in der hinduistischen Rangfolge, die sich hierüber ihre Vormachtstellung im Gesellschafts- und Bildungsbereich zu erhalten glaubten. Versuche politischer Bewegungen, die sowohl von indischem als auch nepalesischem Boden ausgingen und sich zum einen gegen das Rana System und die sie unterstützenden Brahmanen richteten, zum anderen aber auch auf eine Verbesserung der sozialen Verhältnisse in Nepal drängten, scheiterten daran, dass neben einem ausgezeichneten Spitzelsystem der Ranas viele über Flugblätter verbreitete Nachrichten keinen ausreichenden Anklang finden konnten, da es sich bei der Mehrzahl der Bevölkerung inzwischen um Analphabeten handelte (vgl. Krämer 1991: 15, 19, Lawoti 2012: 133).

Die Situation änderte sich erst im Jahr 1951 als König Tribhuvan, ein direkter Nachkomme aus der Shah Familie, mit Hilfe Indiens aus dem Exil zurückkehrte und damit auch wieder auf den nepalesischen Königsthron (vgl. Delinic und Schepp 2012). In der Folge kam es zur Wiedereinführung der konstitutionellen Monarchie, aber auch zu vielen Regierungsneubildungen, -änderungen und -auflösungen. Meist gingen sie auf interne Machtstreitigkeiten und Rivalitäten politischer Akteure zurück, oder sie beruhten auf der generellen Unerfahrenheit der Parteien im Umgang mit Demokratie und Selbstbestimmung. Als Ende der 1950er Jahre die ersten demokratischen Wahlen angekündigt wurden, meldeten sich religiös-konservative Gruppen zu Wort und forderten den Rückgriff auf das alte monarchische Hindu-System, da, ihrer Einschätzung nach, eine Demokratie westlichen Musters für Nepal ungeeignet erschien (vgl. Krämer 1991: 33f).

Diesem Vorschlag folgte der neue König Mahendra, indem er 1960 das parlamentarische System sowie alle Parteien wieder abschaffte und das Panchayat System, ein parteiloses Rätssystem, einführte, welches bis zum Jahre 1990 Bestand haben sollte. Mit dem Panchayat System wurde eine Regierungsform eingeführt, die sich insbesondere dadurch

¹¹⁰ Die englischsprachige Übersetzung für *Muluki Ain* lautet ‚Country law‘. Im Deutschen lässt sich der Gesetzestext mit dem Bürgerlichen Gesetzbuch (BGB) vergleichen (vgl. Krämer 1991: 103).

¹¹¹ Dem *Muluki Ain* vorausgegangen waren bereits andere Klassifizierungsansätze, u. a. des Newar Königs Malla (begrenzt auf das Kathmandu Tal) im 14. und 15. Jahrhundert, sowie ein Klassifizierungsversuch des Gorkha Königs Shah im 16. Jahrhundert für das Gorkha Königreich (vgl. Höfer 2004: 4, 175ff).

auszeichnete, dass sie wesentlich auf die Person des Königs ausgerichtet war, von dem die gesamte exekutive, legislative und judikative Macht ausging (*Autokratie*). Darüber hinaus rechtfertigte man die Einführung des Panchayat Systems damit, eine harmonische Gesellschaftsstruktur schaffen zu wollen, die im Einklang mit den traditionellen Hinduwerten stehe und dem Wohlergehen des Volkes dienen sollte (vgl. Krämer 1991: 45ff, 122, Pradhan 2002: 11, Whelpton 2008: 99ff).

Um die hinduistische Dominanz in Staat und Gesellschaft sicherzustellen, wurden in der Panchayat Verfassung von 1962 die Merkmale eines Hindu Monarchen festgeschrieben.¹¹² Diese besagten, dass es sich beim König um einen Nachkommen des Königs Prithi Narayan Shah sowie um einen Angehörigen der arischen Kultur und der Hindureligion handeln müsse (vgl. Krämer 1991: 129).¹¹³ Das nepalesische Volk wurde unterdessen wie folgt definiert: „Having common aspirations and united by the common bond of allegiance to the Crown, [...] irrespective of religion, race, caste or tribe [...]“ (UNDP - SPCBN 2013: Artikel 2). Hiermit wurde implizit vorausgesetzt, dass auch nicht-hinduistische Völkerschaften die Person des Hindu Königs in gleicher Weise anerkannten und respektierten wie Hindus (vgl. Krämer 1991: 119). Zur gleichen Zeit wurde auch der *Muluki Ain* neu überarbeitet und durch einen neuen Gesetzeskodex, den *Muluki Ain 1963* abgelöst. Dabei wurde der rechtliche Status der Kastengruppen nicht mehr in den neuen Gesetzestext aufgenommen (vgl. Pradhan 2002: 12). Aspekte der rituellen Verunreinigung zwischen den Angehörigen der verschiedenen Kastengruppen wurden jedoch beibehalten und um neuere, angepasste Sanktionsmechanismen ergänzt (vgl. Höfer 2004: 138). Zudem war bereits unverkennbar, dass die Kastenhierarchie, auch ohne einen legalen Status, unverändert in den Köpfen der Bevölkerung weiterleben würde.

Im Jahr 1990 erfuhr das politische System erneut eine Änderung. Nach landesweiten Protesten musste König Birendra einlenken und den Weg für ein Mehrparteiensystem und

¹¹² Beim Hindu-König handelt es sich um eine Institution, die in den hinduistischen Schriftquellen verwurzelt ist. Der König gilt als die Manifestation der Gottheit Vishnu-Narayan auf Erden. Die Ausübung einer politischen Tätigkeit durch den König wird auch als dessen religiöse Pflicht gewertet. Siehe hierzu auch Abschnitt 3.4.4.4 dieser Arbeit.

¹¹³ Über den Ursprung und die Herkunft der Arier gibt es ganz unterschiedliche Erklärungen. U. a. soll es sich bei den Ariern um eine Bevölkerungsgruppe aus Zentralasien handeln, die sich in Nordgriechenland, im Iran und später auch in Indien niedergelassen hat. Die Literatur der Arier sind die Veden, die neben den Upanishaden und der Bhagavad Gita zu den ältesten hinduistischen Schriften gezählt werden. Aus der Vermischung des nichtarischen Dravidenglaubens mit der alten arischen Vedenreligion ist im ersten Jahrtausend v. Chr. der frühe Hinduismus (auch Brahmanismus genannt) entstanden (vgl. Michaels 2006: 50, Weigl 2004).

ein frei gewähltes Parlament ebnet (vgl. Liechty 2008: 47). Aus dem ‚hinduistisch-monarchischen Königreich‘ der Panchayat Verfassung wurde 1990 ein ‚hinduistisches und konstitutionell-monarchisches Königreich‘ (vgl. FES 1990: Artikel 4).¹¹⁴ Als wesentlichste Neuerung sah die Verfassung von 1990 vor, dass die Souveränität Nepals nun dem nepalesischen Volke zustand, welches geeint war „[...] by a bond of allegiance to national independence and integrity of Nepal, [...] irrespective of religion, race, caste or tribe [...]“ (FES 1990: Artikel 2). Einer Abkehr vom Hindustaat folgte man jedoch nicht. Dies lag vermutlich auch daran, dass die damalige Übergangsregierung, die ferner mit der Erstellung der neuen Verfassung beauftragt wurde, sich überwiegend aus Mitgliedern der obersten hinduistischen Kaste zusammensetzte. Dazu gehörten mehrheitlich die Brahmanen und Chhetris (vgl. Thapa 2012: 46, Lawoti 2008: 379). Es war offensichtlich, dass diese über die Verankerung des Hindu Staates in der Verfassung ihr eigenes Denk- und Wertesystem für den Staat und die Gesellschaft weiterhin verbindlich machen wollten. Zudem argumentierten konservative Hindu Organisationen, dass der Hindu Staat sowie die damit verbundenen religiösen Empfindungen der Mehrheit der Bevölkerung eine lange Tradition in Nepal hätten. Dies hatte zur Folge, dass der Hinduismus Staatsreligion blieb und die Merkmale und der Stellenwert des Hindu Monarchen erneut in der Verfassung von 1990 aufgenommen wurden. Auch zeigte sich die Kraft des traditionellen Hindurechts ausdrücklich in der verfassungsrechtlichen Beibehaltung von Regelungen, die u. a. nepalesische Frauen gegenüber nepalesischen Männern explizit benachteiligten.¹¹⁵ Den zeitgleich wachsenden Forderungen der Bevölkerung nach einem säkularen Staat, insbesondere aus den nicht-hinduistischen Reihen, wurde keine weitere Beachtung geschenkt (vgl. Krämer 1991: 45, 199).

Der unterschwellige Konflikt eskalierte jedoch nur sechs Jahre später, als maoistische Rebellen im Jahr 1996 den ‚Nepalesischen Volkskrieg‘ ausriefen, der bis zum Jahr 2006 andauern sollte (vgl. Thapa 2002: 77ff). In einem 40-Punkte Katalog forderten die Aufständischen erneut die Abschaffung des Hindu Königreichs sowie die Beseitigung aller diskriminierenden Regelungen, die insbesondere Frauen, untere Kastenmitglieder

¹¹⁴ In einer konstitutionellen Monarchie ist der Monarch das oberste Staatsorgan. Er ist jedoch in der Ausübung der Macht durch die jeweiligen Verfassungsvorschriften bzw. den direkten oder indirekten Einfluss des Volkes (z. B. über ein Parlament) in seiner Machtausübung eingeschränkt.

¹¹⁵ Dies betraf insbesondere die Regelungen zur Staatsbürgerschaft in den Artikeln 8 bis 10. Interessanterweise wurde aber im Artikel 11 jegliche Diskriminierung aufgrund der Religion, der Rasse, des Geschlechts, der Kaste, des Volkstamms oder infolge einer ideologischen Überzeugung explizit ausgeschlossen (vgl. FES 1990).

(Untouchables), landlose Bauern und ethnische Minoritäten benachteiligten (vgl. Thapa und Sijapati 2003: 189ff). Zudem sahen die Maoisten in der halbkolonialen und halbfeudalen Unterdrückung und Ausbeutung des Landes auch die Ursache für die desolate wirtschaftliche Entwicklung, insbesondere in den ländlichen Gebieten (vgl. Krämer 1997: 51). Bis es zu richtungsweisenden neuen Schritten kommen konnte, erfuhr die Bevölkerung Nepals zunächst einen im Zeitablauf immer militanter werdenden maoistischen Aufstand sowie die absolute Machtübernahme durch den regierenden König. Das ausgeprägte Machtstreben König Gyanendras hatte bereits im Jahr 2002 mit einem Staatsstreich begonnen, bei dem er sich selbst an die Spitze der Exekutive setzte und manifestierte sich im Jahr 2005 mit der direkten und alleinigen Machtübernahme des Königs, der das Land fortan im Ausnahmezustand regierte (vgl. Delinic und Schepp 2012).

Mit Hilfe Indiens als Vermittler zwischen den maoistischen Aufständischen und den nepalesischen Parteien sowie begleitet von mehreren Wochen andauernden Demonstrationen, die im April 2006 das ganze Land erfasst hatten, wurde König Gyanendra schließlich zum Machtverzicht gezwungen und das Ende der Hindu-Monarchie eingeleitet.¹¹⁶ Nepal sollte endlich ein säkularer Staat werden, dessen Entwicklung auf Gleichberechtigung und die ausdrückliche Beteiligung des Volkes ausgerichtet werden würde.¹¹⁷ Dazu würde es jedoch notwendig sein, die Verknüpfung von Staat und Hindukultur in der Verfassung aufzuheben, sowie die Vielzahl an nachgeordneten Gesetzen, die Teile der Bevölkerung aufgrund ihres Geschlechts, der Religion, der Kaste und der ethnischen Zugehörigkeit diskriminierten, grundlegend zu ändern.¹¹⁸ Zudem sollte die mangelnde Repräsentanz vieler ethnischer Bevölkerungsgruppen im politischen Leben dadurch aufgehoben werden, dass diesen zukünftig ein gleichberechtigter Platz in einer

¹¹⁶ Der Status des letzten Hindukönigreichs der Welt wurde offiziell am 28. Mai 2008 aufgehoben (vgl. Krämer 2011: 2).

¹¹⁷ Die Demokratie- und Transformationsforschung setzt sich zunehmend mit der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Demokratie auseinander. Dabei geht es zum einen um die Frage, inwiefern Religion eine unumgängliche Voraussetzung für die Entstehung einer Demokratie ist, zum anderen, in welchem Ausmaß eine Demokratie fortwährend auf eine Religion angewiesen ist (vgl. Werkner und Liedhegener 2009: 9, Hillgruber 2009: 77). Rösel (2009: 145ff) weist im Hinblick auf die Demokratieverträglichkeit religiöser Traditionen in Asien darauf hin, dass sich der Hinduismus zwar nicht uneingeschränkt als vorpolitische Grundlage eignet, sich im hinduistisch geprägten Indien aber dennoch eine demokratische Ordnung etablieren konnte.

¹¹⁸ Die Weltbank und DFID (2006: 42) verweisen auf die Ergebnisse des CEDAW Komitee, nach denen im Jahr 2006 insgesamt 85 Gesetze und 137 Rechtsvorschriften existierten, die Frauen explizit benachteiligten. Nepal hatte das CEDAW Abkommen (*Convention on the Elimination of all forms of Discrimination Against Women*) bereits im Jahr 1991 unterzeichnet. Darüber hinaus existierten im Jahr 2006 weitere 32 Rechtsvorschriften, die Menschen aufgrund ihrer Religion, der Kaste sowie der ethnischen Zugehörigkeit ausdrücklich diskriminierten. Siehe auch UNDP - CCD (2009: 4f).

vom Volk gewählten verfassungsgebenden Versammlung zustehen würde (vgl. Lawoti 2012: 137) und Frauen explizit ein Recht auf ein Drittel der Stellen im öffentlichen Sektor hätten.¹¹⁹

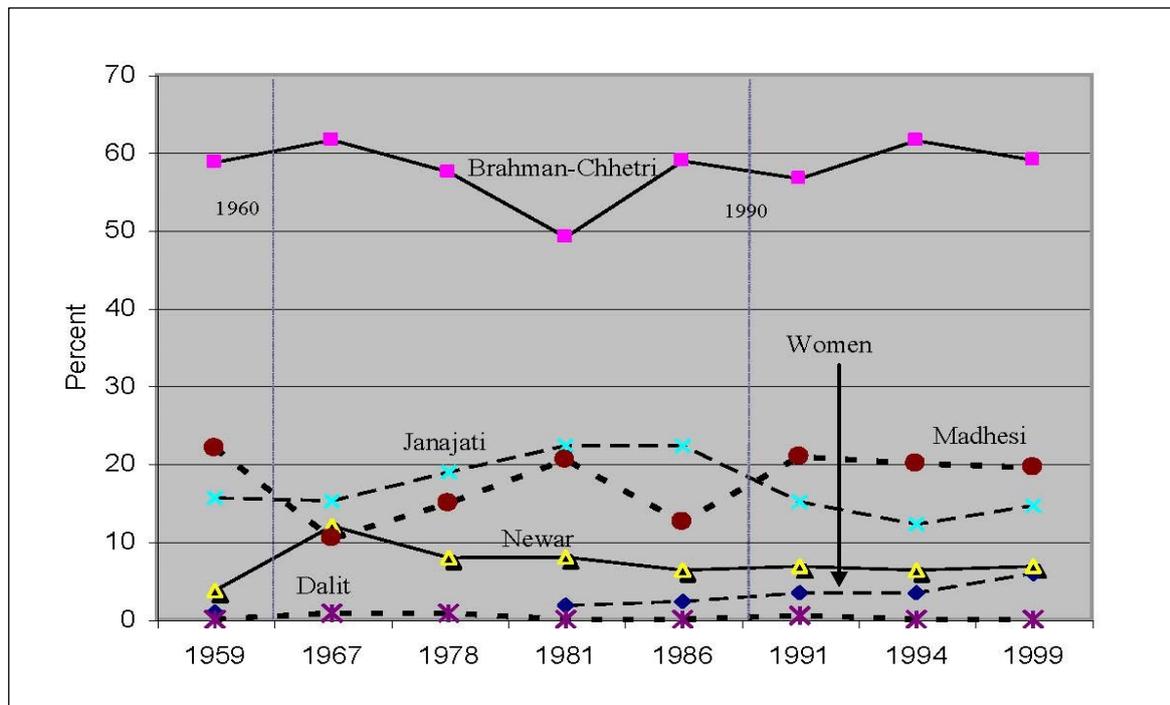


Abbildung 2: Anteil der Ethnien und Kasten im Parlament, 1959 – 1999 Quelle: Lawoti (2008: 369)

Als Konsequenz der geforderten sozialen Inklusion präsentierte sich die neue Interimsverfassung 2007 als säkulares Regelwerk, das ausdrücklich den gleichberechtigten Status aller Religions- und Bevölkerungsgruppen betonte und dazu die in der Vergangenheit am meisten benachteiligten Gruppen sogar explizit benannte (vgl. UNDP 2008: 62ff).¹²⁰ Hierzu gehörten insbesondere Frauen, Janajatis, Muslime und Dalits (Untouchables, Backward castes).¹²¹ Dass sich die geänderte Sichtweise auch in der Verfassungsgebenden Versammlung, die gleichzeitig als Parlament fungierte, niederschlagen würde, zeigte sich deutlich an der Anzahl der weiblichen Abgeordneten sowie am Anteil der politischen Repräsentanten aus der Gruppe der Dalits und der Brahmanen und Chhetris. Während die beiden letztgenannten Volksgruppen im Jahr 1999

¹¹⁹ Weitere Regelungen zur Gender Gleichstellung sind dargelegt in den Gesetzesänderungen des Civil Service Act (vgl. Gov.NP, Law Commission 2006).

¹²⁰ Die Grundrechte aller Bevölkerungsgruppen sind im Teil 3 der ‘Interim Constitution of Nepal, 2007‘ deklariert.

¹²¹ Unter dem Begriff ‘Janajati‘ werden die ethnischen Bevölkerungsgruppen zusammengefasst. Dalits gelten als die unreinste Kastengruppe innerhalb der nepalesischen Kastenstruktur. Die bloße Anwesenheit von Dalits kann nach hinduistischer Vorstellung für die Mitglieder der reinen Kastengruppen bereits zu einer religiös-rituellen Verschmutzung führen, die es zu vermeiden gilt. Siehe hierzu auch Abschnitt 3.4.4.2 dieser Arbeit.

noch mit 59% im Parlament vertreten waren, sank ihr Anteil im Jahr 2008 deutlich auf 32,11%. Für Dalits hingegen, die im Jahr 1999 noch nicht einmal über einen einzigen Sitz im Parlament verfügten, stieg der Anteil auf 8,15%, während Frauen fortan sogar mit 33,20% im nepalesischen Parlament vertreten waren (vgl. Lawoti 2012: 139). Neben den politischen Änderungen initiierte die neue Regierung zudem eine Reihe von Programmen, die neben der sozialen Eingliederung auch die ökonomische Inklusion benachteiligter Gruppen vorantreiben sollte.

Dass die Unerfahrenheit und der Unwille zu einem gleichberechtigten Dialog und einer Zusammenarbeit zum Wohle der nepalesischen Bevölkerung erneut zum Scheitern verurteilt sein würden, zeigte sich im Mai 2012, als das Oberste Verfassungsgericht die Auflösung der Verfassungsgebenden Versammlung beschloss. Trotz mehrfacher Verlängerungen war es den Mitgliedern der Verfassungsgebenden Versammlung seit April 2008 weder gelungen, einen konsensfähigen neuen Verfassungsentwurf vorzulegen, noch sich auf die von den Maoisten vorgebrachte Idee eines föderalen ethnischen Bundesstaates auch nur ansatzweise zu einigen (vgl. Delinic und Schepp 2012). Damit setzten sich die alten Instabilitäten des multiethnischen und multireligiösen Landes beharrlich fort.

Folgt man der Argumentation von Carothers (2002: 9f), befindet sich Nepal seit 1990 in einer politischen Grauzone: nicht mehr vollständig autoritär geführt, aber auch noch nicht ausreichend demokratisch entwickelt.¹²² Die damit einhergehenden Entwicklungsdefizite zeigen sich bis in die Gegenwart als:

„[...] poor representation of citizens' interests, low levels of political participation beyond voting, frequent abuse of the law by government officials, elections of uncertain legitimacy, very low levels of public confidence in state institutions, and persistently poor institutional performance by the state” (Carothers 2002: 9f).

Derartige Rahmenbedingungen haben gewöhnlich zur Folge, dass die Politik von der Bevölkerung im Laufe der Zeit nur noch als eine Domäne von elitären und korrupten Politikern wahrgenommen wird, deren Interesse sich mehr auf die Suche nach neuen eigenen Rentenquellen (*rent-seeking*) richtet als auf die Steigerung der gesamtwirtschaftlichen Produktivität (vgl. Carothers 2002: 10, Nienhaus 2002: 140).

¹²² Carothers (2002: 11) bezeichnet Nepal als prägnantes Beispiel der Länder mit einem schwach ausgeprägten Pluralismus, in denen Parteien oft integrierter Bestandteil eines diffizilen und robusten Patronagesystems sind.

Zudem bietet die gegebene Schwäche des rechtlich-institutionellen Rahmens einen optimalen Rahmen dafür, diesen immer weiter zu unterlaufen, um die eigenen Vermögens- und Machtpositionen darüber auszubauen (vgl. Priddat 2011: 62). Dies betrifft auch die Etablierung und den Ausbau von Korruptionsnetzwerken, die sich in demokratisch schwachen Ländern oftmals zu unverstellten Ausbeutungssystemen entwickeln (vgl. Schmid 2011: 125). Auch in Nepal hat diese Entwicklung, insbesondere seit dem Ende der Monarchie, dramatisch zugenommen. Mit einer Abstufung von Rang 121 beim ‚*Corruption Perceptions Index*‘ im Jahr 2008 hin zu Rang 139 (von insgesamt 183 Ländern) im Jahre 2012, hat Nepal ganz eindeutig den Weg hin zu einem ‚highly corrupt country‘ eingeschlagen (vgl. Transparency International 2012).¹²³ Darüber hinaus bewertet auch der ‚*Freedom in the world indicator 2012*‘ den Handlungsbereich des Landes, insbesondere hinsichtlich der politischen und bürgerlichen Rechte, nur noch als ‚partly free‘ (vgl. Freedom House 2012).

Ob sich an der Situation in Nepal in naher Zukunft etwas ändern wird, muss eher bezweifelt werden. Dies erscheint insbesondere vor dem Hintergrund fragwürdig, da die Schalthebel in der öffentlichen Verwaltung immer noch fast ausschließlich von Mitgliedern der oberen hinduistischen Kasten besetzt sind (vgl. Lawoti 2008: 369).¹²⁴ Wenngleich es seit 2006 einige offizielle Vereinbarungen gibt, die den benachteiligten Bevölkerungsgruppen u. a. einen Rechtsanspruch auf eine Anstellung im Regierungsapparat einräumt, so sprechen sowohl der Mangel an Rechtssicherheit als auch die Nachwirkungen der jahrzehntelangen Diskriminierung im Bildungsbereich gegen eine zügige Aufholung.¹²⁵ Zudem stellt sich die Frage, ob die Interessen der hinduistischen und nicht-hinduistischen Bevölkerung tatsächlich ausreichend von den politischen Parteien vertreten werden können, wenn doch auch hier nahezu alle Parteivorsitzenden und ihre direkten Vertreter aus den Reihen der obersten hinduistischen Kaste stammen.¹²⁶ Eine

¹²³ Auf diesen Indikator weist auch eine länderübergreifende Studie der Weltbank (2009) hin, die die Hindernisse von Unternehmensführungen in Südasien thematisiert. Danach sind Firmen in Nepal zunehmend damit konfrontiert, dass sie zur Sicherstellung von Verträgen mit der Regierung fast immer zusätzliche Geschenke erbringen müssen.

¹²⁴ Der Gesamtbevölkerungsanteil der traditionell einflussreichsten Gruppen innerhalb der obersten Hindukaste liegt nur bei 12,20% (Brahmanen) und 16,60% (Chhetri) (vgl. Gov.NP, CBS 2011a: 4).

¹²⁵ Mathema und Bista (2005) belegen mit Daten zum ‚School Leaving Certificate‘ (Abschluss 10. Klasse), dass sich die Schulergebnisse in Abhängigkeit vom Geschlecht, der Kaste und der ethnischen Zugehörigkeit deutlich voneinander unterscheiden.

¹²⁶ Dieser Tatbestand erscheint insbesondere vor dem Hintergrund der geforderten Zusammensetzung des Parlaments fragwürdig und zugleich kontraproduktiv. Mit den Wahlen zur Verfassungsgebenden Versammlung im April 2008 wurde erstmals in der Geschichte des Landes festgelegt, dass zukünftig alle Gesellschaftsgruppen sowie Frauen und Männer entsprechend ihrem Gesamtbevölkerungsanteil im

Veränderung der politischen Rahmenbedingungen würde zudem bedeuten, dass sich auch die wirtschaftlichen Strukturen in Nepal grundlegend ändern müssten, denn beide sind für North et al. (2006: 6) substantziell miteinander verbunden: “[...] as they are both parts of the same social order.”¹²⁷ Wie die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen in Nepal aussehen und wie sich die langanhaltenden politischen Instabilitäten auf die wirtschaftliche Entwicklung des Landes ausgewirkt haben, zeigt der nächste Abschnitt im Überblick.

3.1.2 Wirtschaftliche Rahmenbedingungen¹²⁸

Nepal's wirtschaftliche Entwicklung ist stark von der Agrarwirtschaft geprägt. Der Anteil der landwirtschaftlichen Produktion am Bruttoinlandsprodukt (BIP) betrug im Jahr 2009 zwar nur noch 34%, und damit sogar 17,6%-Punkte weniger als noch im Jahr 1990, jedoch beschäftigte der Primärsektor landesweit annähernd Dreiviertel aller Erwerbstätigen. Regionaler Schwerpunkt der landwirtschaftlichen Produktion, insbesondere von Reis, Weizen und Mais, ist die an Indien angrenzende südliche Schwemmlandebene, die infolge ihrer klimatischen Bedingungen auch als Kornkammer des Landes bezeichnet wird. Der deutlich größere Teil der Landesfläche in der Mittelgebirgs- und Hochgebirgsebene eignet sich aufgrund seiner geografischen Lage sowie den damit einhergehenden klimatischen Bedingungen nur begrenzt für die landwirtschaftliche Produktion (vgl. Weltbank 2012: 2, FNCCI 2009: 82ff, Gov.NP, CBS 2008: 76).

Den weitaus höheren Anteil am Bruttoinlandsprodukt hat der Dienstleistungssektor mit 49,6% (vgl. Weltbank 2012). Hier machen sich insbesondere die touristische Attraktivität des Landes und sein Stellenwert als hinduistisch-buddhistischer Pilgerort bemerkbar. Beide Aspekte haben in den vergangenen Jahren zu einem wachsenden Dienstleistungsangebot des Hotel-, Restaurant- und Gaststättengewerbes sowie des Transportsektors geführt. Auch

Parlament vertreten sein müssen. Dass sich jedoch gleichzeitig über die einseitig besetzten Parteispitzen die alten Machtstrukturen erhalten würden, wurde erst in der Folge deutlich.

¹²⁷ Nepals Vergangenheit zeigt auf beeindruckende Weise das Ineinandergreifen von wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Institutionen und wie diese sich gegenseitig verstärkt haben, mitunter auch negativ (vgl. Bennett 2005: 6). Folgt man der Klassifizierung von North et al. (2006, 2007), gehört Nepal zur Gruppe der geschlossenen Gesellschaften („Limited Access Order/LAO“). Innerhalb dieser Klassifizierung lässt sich das Land aufgrund seiner Institutionenstruktur und den dadurch bedingten sozialen, politischen und wirtschaftlichen Interdependenzen als ‚basales‘ LAO einordnen. Die genauere Einstufung einer Gesellschaft nach ihren institutionellen Rahmenbedingungen ermöglicht eine qualifiziertere und zielgerichtete Herleitung von entwicklungspolitischen Handlungsempfehlungen (vgl. Pies 2009: 22).

¹²⁸ Die Zusammenstellung der nepalesischen Wirtschaftsdaten war mit besonderen Herausforderungen verbunden, da Daten teilweise veraltet waren oder nur als Schätzwerte zur Verfügung standen sowie nationale und internationale Datenquellen zu gleichen Themenbereichen sich häufig sogar widersprachen. Anhang A3 zeigt eine von der Weltbank erstellte Übersicht der Basisdaten für den Zeitraum 1990 bis 2010.

der Gesundheits- und Bildungsbereich, der serviceorientierte Telekommunikationssektor und der nachfragestarke Immobilienhandel nehmen inzwischen eine bedeutsame und expandierende Rolle im tertiären Wirtschaftssektor ein (vgl. Weltbank 2010: 3, FNCCI 2009: 11). Weitere 16,4% des BIP werden durch den Sekundärsektor abgedeckt (vgl. Weltbank 2012). Das verarbeitende Gewerbe umfasst primär das Handwerk, die Industrie und das Baugewerbe. Die Schwerpunkte der nepalesischen Verarbeitung liegen in den Bereichen Nahrungsmittel und Getränke, Tabakwaren, Textilien, Leder-, Holz-, Papier und Plastikprodukte sowie Endprodukte aus Stahl (vgl. FNCCI 2009: 17). Hinsichtlich der Unternehmensgröße zeigt sich in allen drei Wirtschaftssektoren eine beachtliche Präsenz von Kleinbetrieben. Diese nehmen vor allem im verarbeitenden Gewerbe und im Dienstleistungsbereich eine dominierende Rolle ein (vgl. FNCCI 2009: 28, 161). Basierend auf einem Bruttoinlandsprodukt von 15,7 Milliarden US \$ in 2010 wird die Wachstumsrate der Wirtschaft für 2011 mit 3,8% beziffert (vgl. Weltbank 2011: 399, 2012).

Die außenwirtschaftliche Situation Nepals ist durch ein Defizit in der Leistungsbilanz gekennzeichnet. Ursache des beträchtlichen Defizits, das primär in der Handelsbilanz verankert ist, sind die über Jahre hinweg gestiegenen Importe (3.700 Mio. US \$ (cif) im Jahr 2009) gegenüber den vergleichsweise geringen Exporten (881 Mio. US \$ (fob) im Jahr 2009). Neben den historisch gewachsenen Bindungen zum Nachbarland Indien, die für beide Länder einen politischen, wirtschaftlichen und religiösen Stellenwert haben, zeigt sich zunehmend aber auch das Interesse Chinas am Handel mit Nepal. Die wichtigsten Exportpartnerländer für Nepal sind derzeit Indien, die USA, Bangladesch und Deutschland. Bei den Exporten konzentriert sich der Handel auf die Produktgruppen Hülsenfrüchte, Bekleidung, Teppiche, Kräuter und Pflanzenöle, Büttenspapier und handwerkliche Kunst sowie aus Pashminawolle hergestellte Textilien. Wichtigste Handelspartner für Nepals Importe sind Indien, China, Saudi Arabien, Indonesien und Singapur. Importiert werden hauptsächlich Öl, Gold, Transport- und Beförderungsmittel, Maschinen und Maschinenteile, elektronisches Zubehör und Medikamente (vgl. Weltbank 2012, FNCCI 2009: 46, 56).

Die in den letzten Jahren stark gestiegene Nachfrage nach ausländischen Produkten basiert u. a. auf einem wachsenden Finanztransfer der im Ausland lebenden nepalesischen Staatsbürger, der fast vollständig in den Konsum fließt. Die meist befristeten Auslandstätigkeiten, vorzugsweise in Indien, Südostasien und im Nahen Osten, sind zum

einen das Resultat einer hohen Arbeitslosigkeit, verbunden mit einer langfristig fehlenden beruflichen Perspektive, insbesondere in den ländlichen Gebieten, zum anderen aber auch verursacht durch einen gravierenden Mangel an fachlicher Qualifikation. Darüber hinaus begründen auch berufliche Ausschlusskriterien infolge der Kastenzugehörigkeit die Abwanderung von Mitgliedern benachteiligter Bevölkerungsgruppen. Der Anteil der deutlich gestiegenen Finanztransfers am BIP lag im Jahr 2009 bei 21,8%, gegenüber nur 11,1% in 2005 und 10,7% in 2001. Die ausländischen Direktinvestitionen hingegen beliefen sich im Jahr 2009 nur noch auf einen Anteil von 0,1% am BIP und lagen damit deutlich unter dem durchschnittlichen Wert ausländischer Direktinvestitionen in Entwicklungsländern (1,9%) im gleichen Zeitraum. Diese Entwicklung wurde seit Mitte 2008 zeitweise von einer zweistelligen Inflationsrate (12,6% in 2009, 9,5% für 2011) begleitet, die in erster Linie auf einen beträchtlichen Anstieg der einheimischen Lebensmittel- und Brennstoffpreise sowie auf einen *spill-over* Effekt der hohen indischen Inflation zurückzuführen war (vgl. Weltbank 2010: 8, 2012, IMF 2011: 7).

Der nepalesische Staatshaushalt umfasste im Fiskaljahr 2008/09 Einnahmen in Höhe von 14,81% des BIP (nach 13,15% in 2007/08). Diesen standen im gleichen Zeitraum Ausgaben in Höhe von 22,25 % des BIP (nach 19,72% in 2007/08) gegenüber. Neben der Umsetzung diverser Steuerreformen, die mehrheitlich zu höheren Einnahmen des Staates geführt haben, stellten auch die seit über fünf Jahrzehnten fließenden Fördermittel internationaler Geberländer (3,6% des BIP in 2007; 4,7% des BIP in 2009) eine wichtige Komponente des Staatshaushalts dar. Seit Beginn der Privatisierung von Staatsunternehmen im Jahr 1994 hat der Staat die Anzahl an öffentlichen Unternehmen von 66 auf 36 Staatsbetriebe im Jahr 2009 reduziert. Die gesamte Staatsverschuldung Nepals lag im Fiskaljahr 2008/09 bei 41,1% des BIP, jedoch mit einem deutlich rückläufigen Trend gegenüber den Vorjahren (vgl. Weltbank 2010: 4, Nepal Rastra Bank 2009: 4, 30f, IMF 2011: 14).

Fast ausnahmslos leidet das nepalesische Investitionsklima unter den sich fortsetzenden politischen Unsicherheiten und Instabilitäten, einem schwerfälligen und korrupten Verwaltungsapparat,¹²⁹ einem Fehlen an Vertragssicherheit und durchsetzbaren

¹²⁹ Als korrupte Akteure treten sowohl Regierungsbeamte als auch Unternehmer auf. Während die Forderung nach zusätzlichen oder illegalen Gebühren für erstere oft eine Kompensation ihrer niedrigen Staatsgehälter darstellt, ist die Involvierung von Unternehmern in Korruptionsaktivitäten meist mit der Möglichkeit zur

Eigentumsrechten, einer landesweit defizitären Infrastruktur, die insbesondere den ländlichen, aber auch den urbanen Bereich betrifft, saisonbedingte Stromausfälle (bis zu 16 Stunden täglich) sowie einem Mangel an qualifizierten Arbeitskräften. Darüber hinaus führen regelmäßig wiederkehrende Streiks zu ausgedehnten Straßenblockaden und zur massiven Beeinträchtigung des gesamten Handels. Zudem hat die bereits in der Vergangenheit hohe Anzahl an religiösen Feiertagen mit der Säkularisierung des Landes nochmals zugenommen, da neben hinduistischen und buddhistischen Feiertagen nun auch islamische und christliche Festtage zusätzlich zur Schließung öffentlicher Einrichtungen führen (vgl. UNDP - CCD 2009: 4). Als Folge dieser vielen Unwägbarkeiten werden Investitionsvorhaben und Unternehmensgründungen in Nepal immer zeitaufwendiger und kostenintensiver.¹³⁰

Als stabile Institution und Wirtschaftseinheit hat sich in Nepal insbesondere die Familie bewährt.¹³¹ Dies gilt sowohl für Firmenneugründungen als auch für das Management einer Unternehmung, einschließlich seiner Kapitalausstattung. Unternehmensrelevante Bindungen bestehen fast ausschließlich zwischen miteinander verwandten Personen sowie Mitgliedern der erweiterten Großfamilie. Dies liegt zum einen an mangelnder Erfahrung zur formalen Begründung von Arbeitsverhältnissen und sonstigen vertraglichen Vereinbarungen, zum anderen aber auch am fehlenden Rückhalt eines effizienten staatlichen Rechtssystems bei möglichen Rechtsstreitigkeiten. Der auf diese Weise eingeschränkte und überschaubare Kreis an Vertrauenspersonen setzt sich häufig auch bei der Auswahl von Kunden und Geschäftspartnern fort. Nicht selten agieren Familienangehörige sogar außerhalb des Landes als Türöffner für internationale Geschäftskontakte. Selbstbindende informelle Werte wie Vertrauen, Loyalität und moralische Verpflichtung werden damit zum integrierten Bestandteil des individuellen ökonomischen Kalküls, auch wenn dies von den Beteiligten im Laufe der Zeit gar nicht mehr bemerkt wird (*tacit knowledge*) (vgl. Krug 2002: 133, 142). Dass das Fehlen eines

Reduzierung ihrer tatsächlichen Steuerschuld verbunden (vgl. Frieden 2012: 102, von Einsiedel et al. 2012: 17, Transparency International, Nepal 2005: 13, 30).

¹³⁰ Der ‚*Global Competitiveness Index 2012 - 2013*‘ hat Nepal den Rang einer ‚factor-driven economy‘ zugewiesen. Die schlechteste Teilbewertung erhielt die landesweite Infrastruktur, gefolgt von einem Mangel an innovativen Vorhaben und akademischer Bildung. Die beste Bewertung erhielten die makroökonomischen Rahmenbedingungen (vgl. World Economic Forum 2012: 270). Beim ‚*Ease of Doing Business Rank 2012*‘ nimmt Nepal unter 183 Ländern den Rang 107 ein. Dies ist eine Verbesserung von vier Rangplätzen gegenüber dem Vorjahr, gemessen u. a. an den administrativen und finanziellen Rahmenbedingungen bei Unternehmensgründungen, Kreditaufnahmen, Steuerzahlungen, beim grenzüberschreitenden Handel sowie bei der Schließung von Unternehmen (vgl. Weltbank und IFC 2012: 115).

¹³¹ Als Familienbetrieb zählt die gewerbliche Tätigkeit von mindestens einem Haushaltsmitglied in einem nicht-landwirtschaftlichen Bereich (vgl. Gov.NP, CBS 2004: 66, 2011b: 69).

umfassenden und stabilen Vertrauensklimas sich auch auf der kollektiven Ebene bemerkbar macht, zeigt sich in Nepal am geringen Niveau der wirtschaftlichen Arbeitsteilung sowie an der gegenwärtigen Höhe der gesamtwirtschaftlichen Wohlstandsindikatoren.¹³² Da auch die Religion das Vertrauensklima auf individueller und kollektiver Ebene mitgestaltet, soll ihre allgegenwärtige Präsenz im nepalesischen Kontext nun näher beleuchtet werden.

3.1.3 Religiöse und ethnische Diversität

Die religiöse Landschaft in Nepal zeigt sich abwechslungsreich und bunt. Gibt es doch kaum einen Lebensbereich, der nicht von der Religion in irgendeiner Weise berührt wird: Seien es die Vielzahl an Tempeln und Klöstern, das Ausmaß an religiösen Festen und Gebräuchen, das Schmücken des eigenen Körpers und der Häuser - einschließlich der Geschäftsräume - mit religiösen Ornamenten und segensreichen Symbolen, der ritualisierte Beginn säkularer Veranstaltungen mit religiösen Zeremonien sowie der boomende Markt astrologischer Vorhersagen für einen guten Ehepartner, für zukünftigen Reichtum sowie für die richtigen politischen und unternehmerischen Entscheidungen. Die Religion scheint immer und überall gegenwärtig.

In Nepal gehörten nach der letzten Volkszählung im Jahr 2001 80,62% der Bevölkerung dem Hinduismus und 10,74% dem Buddhismus an (vgl. Gov.NP, CBS 2011).¹³³ Es ist jedoch zu vermuten, dass diese Zahlen nicht den tatsächlichen Gegebenheiten entsprechen und dahingehend korrigiert werden müssen, dass die Anzahl der Hindus erkennbar geringer und die der Buddhisten merklich höher ausfallen würde. Hintergrund für die vermutete Unstimmigkeit dieser Zahlen war die offizielle Verankerung der Hindureligion in der Verfassung von 1990. Obwohl der Bevölkerung in der gleichen Rechtsbestimmung eine freie Ausübung ihrer ererbten Religionen zugestanden wurde, hatte die formale Verankerung des Landes als hinduistisches Königreich bei statistischen Umfragen oftmals zur Folge, dass eine Befragung der Religionszugehörigkeit gar nicht mehr vorgenommen

¹³² Weede (1985: 277ff) hat diese zirkuläre Falle der Unterentwicklung von Ländern wie folgt interpretiert: Menschen und Entwicklungsländer bleiben arm, weil sie arm sind. Leipold (1997: 418f) hingegen betont, dass die Misere von Entwicklungsländern stets sowohl binnen- als auch außenwirtschaftliche Ursachen hat und damit kein unentrinnbares Schicksal darstellen muss.

¹³³ Der prozentuale Anteil von Muslimen liegt bei 4,20%, von Anhängern der animistischen Religionen (z. B. Kirat) bei 3,6%, von Christen bei 0,45% sowie der verbleibende Bevölkerungsanteil, der unter der Bezeichnung ‚others‘ geführt wird, bei 0,39% (vgl. Gov.NP, CBS 2011). Da der Hinduismus und der Buddhismus im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit stehen, erfolgt an dieser Stelle keine weitere Vertiefung der anderen Religionen.

wurde, sondern der Hinduismus als geltende Weltanschauung einfach vorausgesetzt wurde (vgl. Bista 1999: 30).¹³⁴ Dieses Vorgehen ähnelt methodisch dem Prozess der *Sanskritisierung* durch den *Muluki Ain*, bei dem 1854 das Hindu-Ideal per Gesetz auf die nicht-hinduistischen Ethnien übertragen wurde und damit zum formalen Wegweiser aller Bevölkerungsgruppen wurde (vgl. Krämer 1991: 99).¹³⁵ Einige dieser Volksgruppen übernahmen seinerzeit, zumindest in der Öffentlichkeit, die neuen Hindu-Normen, während andere, und dazu zählten insbesondere die buddhistisch orientierten Völker in der Mittel- und Hochgebirgsebene, in der Akzeptanz dieses neuen Systems keine Notwendigkeit sahen (vgl. Pradhan 2002: 10).

An der ethnischen Vielfalt Nepals hat sich bis heute nichts geändert. Offizielle Statistiken zählen gegenwärtig 103 verschiedene Gruppierungen bzw. (in der Terminologie des alten Hindukönigreichs ausgedrückt), 103 Ethnien und Kastengruppen, die sich in traditionellen Siedlungsräumen meist dauerhaft niedergelassen haben (vgl. Gov.NP, CBS 2003: Kap. 3).¹³⁶ Die Diversität an einheimischen Nationalitäten geht mit einer Vielfalt an Sprachen und Dialekten einher. Die UNESCO schätzte allein im Jahr 2005 die Anzahl an Mundarten, die sich eindeutig zuordnen ließen, auf 92 unterschiedliche Sprachen. Diese lassen sich der tibeto-birmanischen, der indo-arischen, der dravidischen oder der austro-asiatischen Sprachfamilie zuordnen (vgl. UNESCO 2005: 13, 60f). In der Verfassung von 1990 hatte die damalige Regierung diesen Mundarten nur den Stellenwert einer nationalen Sprache zugewiesen, während Nepali, die Sprache der oberen Hindukasten, mit der Schreibsprache Devanagari, als Amts- und Nationalsprache festgelegt wurde. Um bevölkerungsgruppenübergreifend kommunizieren zu können, bediente man sich in der Folge der ‚Sprache der Nation‘, dem Nepali, das etwa nur von der Hälfte der nepalesischen Bevölkerung gesprochen wird (vgl. Pandey 2010: 64; UNESCO 2005: 11). Diese einseitige Zuordnung als lingua franca wurde mit der Interimsverfassung 2007 wieder aufgehoben, da man auch darin eine politische und religiös motivierte Diskriminierung sah.

¹³⁴ Von Stietencron (2010: 83, 89) weist darauf hin, dass auch in der aktuell gültigen Verfassung Indiens (Inkrafttreten am 26.1.1950) die Religionsfreiheit in Artikel 25 betont wird, in einer Zusatzbestimmung des Absatzes 2b aber der Begriff Hindu dahingehend präzisiert wird, dass hierunter auch Anhänger der Sikhs sowie Jainas und Buddhisten fallen.

¹³⁵ Eine ethnische und kulturelle Heterogenität erschwert vielfach die Einigung auf gemeinsame Regeln sowie deren Befolgung. Die Vergangenheit zeigt, dass Religionen oder Ideologien oft eine ordnungs- und integrationsschaffende Funktion übernommen haben, damit jedoch langfristig überfordert waren (vgl. Leibold 1997: 424f).

¹³⁶ Siehe ergänzend Bista (2004), Gurung (2001, 2005).

Hinsichtlich der religiösen Orientierung lassen sich viele der genannten Volksgruppen ganz eindeutig dem Hinduismus oder dem Buddhismus zuordnen. Bei einigen Ethnien kann eine derart klare Zuordnung u. a. als Folge der *Sanskritisierung* jedoch nicht mehr vorgenommen werden.¹³⁷ Auffällig ist auch, dass seit dem Ende der Hindu-Monarchie im Jahr 2008 die individuelle Bereitschaft zum Wechsel der Religionszugehörigkeit deutlich zugenommen hat. Einen großen Zulauf verzeichnet insbesondere das Christentum infolge starker Missionierung.¹³⁸ Darüber hinaus ist auch die Anzahl der in Nepal lebenden Muslime bereits seit 1990 stetig gestiegen (vgl. Gov.NP, CBS 2003: Kap. 3, 2011a). Eine besondere Bedeutung hat die Konvertierung auch im Zusammenhang mit dem nepalesischen Kastensystem. Danach wechseln besonders häufig Angehörige der unteren Kasten die Religion, da sie damit den diskriminierenden Verhaltensweisen der oberen Kastenmitglieder entgehen wollen (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 414, Burghart 2008: 287).¹³⁹

Im Hinblick auf die Religionszugehörigkeit ist es in Nepal aber auch durchaus möglich, dass man auf die Frage, ob man Hindu oder Buddhist sei, nicht selten die Antwort ‚Ja‘ erhält, was nach Michaels (2006: 21) „[...] verdeutlicht, dass dort Widersprüche und Spannungen leichter ausgehalten werden, als es einem trennenden Denken lieb ist.“ Dieser *identifikatorische Habitus*, „[...] die Festlegung einer Identität durch ihre Gleichsetzung mit etwas anderem“ (Michaels 2006: 21), ist eine vorherrschende Sichtweise in Südasien, die Welt zu verstehen und zu gestalten.¹⁴⁰ Damit fehlt jedoch den Verhaltensweisen der Menschen, im Auge des westlichen Betrachters, eine gewisse Form und Beständigkeit. Wie kann es sein, dass man gleichzeitig zwei Religionen angehören kann (der Buddhismus toleriert dies) und dass der Hinduismus die zentrale Figur des Buddhismus, Buddha

¹³⁷ Eine detaillierte Übersicht der Volksgruppen und ihrer hinduistisch-buddhistischen Religionszugehörigkeit zeigt der Population Monograph, Volume 1 (vgl. Gov.NP, CBS 2003: Kapitel 3).

¹³⁸ Die deutlich gestiegene Anzahl an Christen zeigt sich u. a. an der Vielzahl von Kirchen und christlichen Versammlungsorten im Kathmandu Tal. Für Haynes (1993: 13) sind Menschen im Kontext von schlechter Regierungsführung und fehlgeschlagenen Modernisierungsversuchen besonders anfällig für Alternativen, die vorgeben, die Welt verändern zu können.

¹³⁹ Dies funktioniert jedoch nur bedingt, da ohne den Wechsel eines Wohnortes der soziale Geburtsstand und der damit verbundene Reinheits- bzw. Unreinheitsstatus weiter bekannt sind. Gleiches gilt für die Möglichkeit eines offiziellen Namenswechsels aus Diskriminierungsgründen, denn eine Kastenzugehörigkeit kann bereits am Nachnamen erkannt werden. Auch hier bleibt der bisherige Stellenwert der Person im gleichen Umfeld weiterhin präsent, so dass sich trotz dieser neuen äußeren Merkmale am Verhalten der Menschen meist kaum etwas ändert.

¹⁴⁰ Der Begriff des ‚Habitus‘ geht auf Max Weber zurück und wurde in den vergangenen Jahrzehnten in der Soziologie von Bourdieu und Putnam sowie im Rahmen der Neuen Institutionenökonomik weiterentwickelt (vgl. Michaels 2006: 21). Weber (1972 [1921]: 322, 327) verwendete die Begriffe ‚seelischer Habitus‘ und ‚religiöser Habitus‘ bei der Charakterisierung religiöser Erlösungswege und deren Einfluss auf die Lebensführung der Menschen.

Shakyamuni, sogar in sein Pantheon der zahlreichen Götter integrieren kann? „«That is all the same»“ (Michaels 2006: 22) würde ein Hindu dazu sagen.¹⁴¹ So ist es auch üblich, dass in Nepal viele religiöse Feste von Anhängern der verschiedenen Glaubensrichtungen gefeiert werden. Der genaue Zeitpunkt dieser Feste orientiert sich im Hinduismus und im Buddhismus fast ausschließlich an den Mondphasen und wird jedes Jahr von Astrologen neu bestimmt.¹⁴² Die generelle Inanspruchnahme zukunftsweisender Vorhersagen ist für die meisten Hindus und Buddhisten in Nepal ein fester Bestandteil ihres Lebens. Für astrologische Vorhersagen wird gewöhnlich das Geburtshoroskop herangezogen, über das die Mehrzahl der Bevölkerung, ganz unabhängig von der Religionszugehörigkeit, verfügt (vgl. Türsting 1980: 130f, Schreiner 1984: 112). Darüber hinaus holt man sich weitergehenden individuellen Rat, sei es für persönliche, familiäre oder berufliche Anliegen, beim spirituellen (hinduistischen oder buddhistischen) Lehrer.

Bevor im weiteren Verlauf dieser Arbeit die ökonomisch relevanten Dispositionen des Hinduismus und des Buddhismus herausgearbeitet werden, soll der Blick zunächst auf den historischen Ursprung beider Weltreligionen, ihre allgemeinen Wesensmerkmale und ihren Verbreitungsgrad sowie auf die wichtigsten Schriften und religiösen Quellen beider Religionen gerichtet werden.

3.2 Der Hinduismus

Der Hinduismus wird gern als eine bunte Mischung von Religion, Kunst, Literatur, Riten und Doktrinen sowie verschiedenen Kulturen und Lebensweisen bezeichnet (vgl. Doniger 2007: 519). Charakteristisch ist für den Hinduismus, dass es sich um eine polytheistische Religion handelt, die keine Missionierung betreibt und zu der ein Nicht-Hindu (z. B. ein Anhänger des Islams, des Christentums etc.) nicht konvertieren kann.¹⁴³ Als Hindu kann

¹⁴¹ Von Brück (2008: 117) fasst diesen Gedanken, der insbesondere bei Hindu-Nationalisten vorherrscht, noch auf eine andere Art zusammen: „Wenn alle Religionen also verschiedene Wege zur gleichen Wahrheit sind, [...], dann ist der fremde Glaube letztendlich nur eine der unendlichen Erscheinungsformen des Hinduismus.“ Dies hat dazu geführt, dass in Nepal oft (fälschlicherweise) von einem friedlichen Nebeneinander der Religionen gesprochen wird.

¹⁴² Hiervon zu unterscheiden ist der staatliche nepalesische Kalender, der ein Sonnenkalender ist und sich namentlich am Hinduismus anlehnt. Die Zeitrechnung dieses Kalenders beginnt im April des Jahres 57 v. Chr. und wird mit der Abkürzung B.S. versehen (vgl. Golzio 2012: 206). Beispielsweise lautet die vollständige Bezeichnung der nepalesischen Interimsverfassung von 2007: The Interim Constitution of Nepal, 2063 B.S. (2007).

¹⁴³ Die strenge Einteilung in Hindus und Nicht-Hindus findet sich häufig an hinduistischen Tempelanlagen, wo Eingangsschilder auf den zwingenden Hindu-Status für eine Eintrittsberechtigung aufmerksam machen.

man nur geboren werden.¹⁴⁴ Dies schließt jedoch nicht aus, dass es konvertierte Hindus gibt, also Menschen, die als Hindu geboren wurden, sich später jedoch zu anderen Religionen bekannten. Der Hinduismus verfügt über keinen persönlichen Schöpfergott und keine Kirche (vgl. Michaels 2006: 17). Das allgemein gültige Symbol des Hinduismus ist das Wort OM. Es bedeutet so viel wie Ja und Amen und „[...] wird die Lautgestalt des Absoluten oder Gottes genannt [...]“ (Bäumer 2003: 331).¹⁴⁵ Als Sprache der religiösen Quellen steht im Hinduismus das Sanskrit an erster Stelle (vgl. UNESCO 2005: 19).¹⁴⁶

Der Hinduismus gilt, nach dem Christentum und dem Islam, als die drittgrößte religiöse Tradition (vgl. Norris und Inglehart 2011: 49). Mit weltweit über einer Milliarde Anhängern hat die in Indien beheimatete Religion ihren traditionell höchsten Verbreitungsgrad in Süd- und Südostasien (Nepal, Sri Lanka, Singapur, Bangladesch, Indonesien und Malaysia).

3.2.1 Begriff des Hinduismus

Der Begriff ‚Hinduismus‘ wird vom persischen Wort ‚Hindu‘ abgeleitet, eine Bezeichnung, die sich im Singular auf den ‚Fluss Indus‘ in Indien bezieht und im Plural, die ‚Menschen am Indus‘ bezeichnete. Somit sind Hindus, folgt man dieser ursprünglichen Bedeutung des Wortes, ganz einfach Inder. Hintergrund waren das Eindringen und die Ansiedlung der muslimischen Eroberer am Unterlauf des Indus (heute zu Pakistan gehörend) im Jahre 711/712 n. Chr.. Um sich den einheimischen Menschen gegenüber abgrenzen zu können, bezeichneten die Muslime diese als Hindu. Die damit geschaffene Hindu-Identität war somit zunächst nicht mehr als der Ausdruck des Nicht-Muslim-Seins. Die Religion der Hindus spielte hierbei überhaupt keine Rolle. Die vorgenommene Trennung wurde später auch in der Steuerverwaltung übernommen, wo mit differenzierten Steuersätzen nach den Kategorien Muslime und Hindus, also Eroberer und Einheimische, nach einsetzenden Bekehrungsversuchen auch nach den Begriffen Gläubige und Ungläubige unterschieden wurde. Diese Kategorisierung überlebte alle nachfolgenden

¹⁴⁴ Dieses traditionelle Selbstverständnis lässt auch die Frage nach der Zugehörigkeit zu den Weltreligionen problematisch erscheinen. Für Bechert (2000: 11) gehört der Hinduismus, trotz der Vielzahl seiner Anhänger und seiner weltweiten Verbreitung, in der engeren Abgrenzung des Begriffs nicht zu den Weltreligionen.

¹⁴⁵ Dies ist nicht zu verwechseln mit der Ein-Gott-Vorstellung, wie sie beispielsweise im Christentum und im Islam existiert.

¹⁴⁶ Sanskrit gilt als die Sprache der Veden, der indischen Kultur und der Hindus. Von Stietencron (2010: 16) bezeichnet sie auch als die Göttersprache. Sie gehört zur indo-arischen Sprachfamilie und wird in der Silbenschrift Devanagari geschrieben.

Herrscherdynastien und wurde sogar bei der Kolonialisierung Indiens im Jahre 1813 von den Briten übernommen und unverändert weitergeführt (vgl. von Stietencron 2010: 8ff).

3.2.2 Arten des Hinduismus

Der Hinduismus besteht aus drei verschiedenen Hindu-Religionen und aus vier Formen hinduistischer Religiosität, welche wiederum in allen Hindu-Religionen vorkommen können. Somit sind eine vielfältige Mischung und die unterschiedlichsten Kombinationsformen von Hindu-Religionen und hinduistischer Religiosität möglich (vgl. Michaels 2006: 37ff).

Bei den drei Hindu-Religionen unterscheidet man den ‚*Brahmanischen Sanskrit-Hinduismus*‘, die ‚*hinduistische Volks- bzw. Stammesreligion*‘ sowie die Gruppe der ‚*gestifteten Religionen*‘ (vgl. Michaels 2006: 37ff).¹⁴⁷

Bei der hinduistischen Religiosität hingegen wird nach der Art des zu beschreitenden Heilswegs unterschieden. Neben dem Weg der Tat und des Opfers (Ritualismus), dem Weg des Wissens (Spiritualismus), dem Weg der Teilhabe (Devotionalismus) gibt es den Weg der Ehre und des Heldentums (Heroismus). Insbesondere die drei erstgenannten Heilswege werden von den Vertretern des ‚*Brahmanischen Sanskrit-Hinduismus*‘ als gleichwertig anerkannt (vgl. Michaels 2006: 40, 81).

Während man in die beiden erstgenannten Formen der Hindu-Religionen, den ‚*Brahmanischen Sanskrit-Hinduismus*‘ und die ‚*hinduistische Volks- bzw. Stammesreligion*‘ hineingeboren wird, ist die Zugehörigkeit zu einer ‚*gestifteten Religion*‘ meist ein ganz bewusster Schritt, so dass man dieser Religion entweder ersatzweise, anstelle der beiden erstgenannten Hindureligionen angehört, oder sie bei Bedarf auch ergänzend wählt (vgl. Michaels 2006: 37f).

In Nepal sind alle drei genannten Formen der Hindu-Religionen anzutreffen. Jedoch wird das Land vom ‚*Brahmanischen Sanskrit-Hinduismus*‘ dominiert, eine polytheistische Religion, die von der brahmanischen Priesterkaste angeführt wird, mit Schwerpunkt auf

¹⁴⁷ Von den drei Hindu-Religionen ist der ‚*Brahmanische Sanskrit-Hinduismus*‘ die am meisten verbreitete Ausrichtung (vgl. Michaels 2010: 301).

großfamiliären Haus- und Opferritualen sowie der Berufung auf die vedischen Textsammlungen. Bei der ‚*hinduistischen Volks- und Stammesreligion*‘ handelt es sich in Nepal um eine teilweise animistische Religion, mit lokal begrenzten Feiern und Verehrungsformen, regional verehrten Gottheiten, eigenen Priestern sowie volkssprachlichen und oralen Texten, die als religiöse Grundlage dienen.¹⁴⁸ Zur dritten Gruppe, der ‚*gestifteten Religionen*‘, zählt in Nepal der synkretische Newar-Buddhismus, eine hindu-buddhistische Mischreligion mit einem polytheistischen Pantheon sowie einem historischen Bezug zum Vajrayana Buddhismus (vgl. Gellner 1996, Michaels 2006: 38).

3.2.3 Schriften und religiöse Quellen des Hinduismus

Der Hinduismus verfügt über eine Vielzahl von religiösen Schriften und unterscheidet sich dadurch bereits maßgeblich von den monotheistischen Religionen. So greifen beispielsweise das Christentum und der Islam lediglich auf ein einzelnes Schriftstück als religiöse Autorität zurück. Für das Christentum ist dies die Bibel und für den Islam der Koran.

Wenn man von der Vielzahl der religiösen Schriften im Hinduismus spricht, so gehören hierzu zweifellos die *Veden*, die *Bhramanas*, die *Upanishaden*, die *Bhagavad Gita*, aber auch die *Dharma Sutras*, die *Dharma Shastra*, das *Arthasastra*, die *Dharma Smrtis*, das Gesetzbuch des Manu (das *Manusmrti*), einschließlich einer großen Anzahl an Kommentaren.¹⁴⁹ Eine Wirtschaftsordnung mit religiösem Fundament, so wie dies beispielsweise im Islam existiert und im Rahmen dieser Arbeit von besonderem Interesse gewesen wäre, gibt es jedoch nicht im Hinduismus. Stattdessen finden sich vereinzelte Weisungen zu ökonomischem Verhalten im Kontext der allgemeinen Handlungsempfehlungen für Hindus.

Die *Veden* (im Singular: *Veda*, das Wissen) aus der Zeit, ca. 1.000 v. Chr. gelten als die älteste Offenbarung des Hinduismus. Die Bezeichnung ‚Schriftstück‘ wäre an dieser Stelle jedoch eher unpassend, da es sich bei den *Veden* um mündliche Überlieferungen des „[...] lebendige[n] Wort[es] [...], als offenbarende Kraft, die keinen [...] Autor hat [...]“ (Bäumer

¹⁴⁸ Diese zweite Gruppierung steht in einem gewissen Spannungsverhältnis zur erstgenannten Gruppe, da für die brahmanischen Priester die Verehrungsformen der ‚*hinduistischen Volks- bzw. Stammesreligion*‘ vielfach als unrein gelten (vgl. Michaels 2006: 38).

¹⁴⁹ Eine umfangreiche Übersicht zu den Schriften der Hindu-Religionen findet sich bei Michaels (2006: 67f), von Stietencron (2010: 13ff), Bäumer (2003: 316ff), Schreiner (1984: 86ff).

2003: 328) handelt. Sie sind die überirdische Grundlage allen Handelns und werden als für immer vertrauenswürdig eingestuft, auch wenn dieser Aspekt einer individuellen Erfahrung für immer verborgen bleibt (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 351). Aus dieser vedischen Epoche (1750 – 500 v. Chr.) stammt die allen Hindu-Religionen gemeinsam „[...] ererbte Erkenntnis, dass der Mensch in einen kosmischen Gesamtzusammenhang eingebettet ist, in dem er eine Aufgabe zu erfüllen hat“ (von Stietencron 2010: 95). Um diesen Kosmos zu erhalten, ist es notwendig, dass die Götter mit Nahrung versorgt und gestärkt werden. Dies ist die Aufgabe der Menschen und trotz aller Wandlungen, die die Opferpraxis im Laufe der Zeit erfahren hat, hat dieser Aspekt bis heute eine zentrale Bedeutung im Leben der Menschen.¹⁵⁰ Welche der vielen Götter man dabei verehrt, kann zum einen von der jeweiligen Funktion einer Gottheit abhängen, z. B. als Garant einer guten Ausbildung, zum anderen aber auch von den Besonderheiten eines religiösen Festtages oder weil diese Gottheit als Schutzpatron eines Dorfes oder Stadtteils auserkoren wurde. Von Stietencron (2010: 16) bezeichnet die Opferpraxis auch als reziproke Opferbeziehung, da die Götter mit einer Vielzahl an Opfergaben umworben werden und sich aussuchen können, wann und für welchen Geber sie tätig werden.¹⁵¹

Neben den *Veden* gehören auch die *Bhramanas* und die *Upanishaden* zu den Überlieferungen ‚des Gehörten‘ (*Shruti*). Mit diesen beiden Textquellen, in denen der Wirkkraft des Wissens eine große Bedeutung beigemessen wurde, manifestierte sich die Macht der Priester.¹⁵² In den *Bhramanas*, den Kommentaren der *Veden*, finden sich zudem ausführliche Anweisungen zu Ritualen und Opferhandlungen. Jedoch wurden diese von den Priestern (Brahmanen) dahingehend ausgearbeitet, dass nur sie über die allumfassenden Informationen verfügten, wie und mit welchen Ritualen man einen Einfluss auf den Makrokosmos ausüben konnte (vgl. Michaels 2006: 69f, von Stietencron 2010: 18f). Auch waren es nur die Priester, die in der Folge entscheiden konnten, welchen

¹⁵⁰ Das Bewusstsein zur Opferbereitschaft zeigt sich u. a. an den täglichen Ritualen am hauseigenen Tempel oder den allmorgentlichen Besuchen öffentlicher Tempel. Neben dem Wunsch, den Göttern Opfer zu erbringen, gibt es aber auch noch einen weiteren Grund für die Tempelbesuche. Es ist der Glaube an die göttliche Kraft (*sakti*), die sich an heiligen Orten manifestiert und dem Pilger die Möglichkeit gibt, seine Kraft dort jederzeit zu erneuern (vgl. Bäumer 2003: 333).

¹⁵¹ Diese Praxis hat in Indien und Nepal zu der Auffassung und kulturellen Eigenart geführt, dass man sich als Höhergestellter bei Gaben von niedriger gestellten Gebern nicht ausdrücklich zu bedanken braucht, denn die bloße Annahme einer Gabe kann bereits als ausreichender Dank gewertet werden (vgl. von Stietencron (2010:15).

¹⁵² Bronkhorst (2000: 123) grenzt die Bedeutung von Wissen in den *Upanishaden* und dem sich später verbreitenden Buddhismus wie folgt gegeneinander ab: „[...] es kommt in den alten Upanis[h]aden auf das Mehrwissen an, in späteren Zeiten auf das Besserwissen.“ Das bedeutet für Bronkhorst (2000: 123), dass es für einen Brahmanen nur darum ging, festzustellen, wer der größte, also der vielwissendste Brahmane, sei. Es ging nicht um das Aufdecken von Irrtümern in der Lehre.

anderen Brahmanen man dieses Wissen exklusiv und mündlich weitergeben konnte. Einen ähnlichen Charakter haben die *Upanishaden*, „[...] als „vertraulich, geheim“ eingestufte philosophische Deutungen für einen engen Kreis von Schülern, die sich „nahe niedersetzen“ (*upa-ni-shad*), damit der Lehrer so leise sprechen kann, dass es kein Unberufener hört“ (von Stietencron 2010: 19). In die Zeit der *Upanishaden* fällt auch die Ergründung der Lehren zur Wiedergeburt (Seelenwanderungslehre), die Lehre von der Identität der Einzelseele (*atman*) und dem Absoluten (*brahman*) sowie zum Karma. Ausgangspunkt dieser Überlegungen war die Erkenntnis, dass das Leben leidvoll sei und es sich davon zu befreien galt.¹⁵³ Diese, auch den gegenwärtigen Hinduismus kennzeichnenden Aspekte, markieren den allmählichen Übergang von den Rituallehren hin zur Philosophie (vgl. Michaels 2006: 70, 286).

Ein weiterer wichtiger Aspekt seiner Entstehungsgeschichte fällt in die Epoche der vedischen Religion und hatte bis zum Jahr 2008 eine besondere Bedeutung für Nepal: Die Verehrung des Gottes Vishnu, später auch Vishnu-Narayan genannt.¹⁵⁴ Er ist es, der das Leben möglich macht, dadurch, dass er den Himmel stützt und Raum für Leben schafft. Er ist ‚der Alldurchdringende‘, der die Omnipräsenz des Brahman, des Absoluten, übernimmt (vgl. von Stietencron 2010: 43). Da in der theologischen Gottesvorstellung zu dieser Zeit zudem abgeleitet wurde, dass eine Gottheit wie Vishnu-Narayan gleichzeitig im Himmel als auch auf der Erde gegenwärtig sein konnte, manifestierte sich dies in der Vorstellung, dass bedeutende Persönlichkeiten (Philosophen, Seher) als Inkarnationen von Vishnu-Narayan auf Erden lebten. Ab ca. 400 n. Chr. erfährt Vishnu-Narayan eine Verehrung als göttlicher Herrscher (König).¹⁵⁵ Auch die nepalesischen Hindu-Könige wurden als Manifestationen des Gottes Vishnu verehrt und legitimierten ihr Handeln, neben den weltlichen Vorschriften, ergänzend durch die religiösen Rechte und Pflichten eines Königs (*rajadharma*) (vgl. Krämer 2003: 1, von Stietencron 2010: 45, 49).

¹⁵³ Das Leid des Daseins wurde später zu einem Kernthema der buddhistischen Lehre. Auf diesen Aspekt wird in Abschnitt 3.3 näher eingegangen.

¹⁵⁴ Auch im Hinduismus können einzelne Götter, vergleichbar den monotheistischen Religionen, uneingeschränkt verehrt werden. Zu den bekanntesten Beispielen innerhalb des Hinduismus zählen der Vishnuismus (Verehrung des Gottes Vishnu) sowie der Shivaismus (Kult der Gottheit Shiva) (vgl. Bäumer 2003: 324ff). Beide Verehrungen sind Beispiele für die devotionalistische Form der hinduistischen Religiosität.

¹⁵⁵ Hocart (1950: 68) hat die Bedeutung des Königs wie folgt zum Ausdruck gebracht: „The temple and the palace are indistinguishable, for the king represents the gods.“

An die Epoche ‚des Gehörten‘ (*Shruti*) schloss sich die Epoche ‚des Erinnerten‘ (*Smrti*) an (vgl. Bäumer 2003: 328). Dies macht deutlich, dass die mündlichen Überlieferungen nun von schriftlich verfassten Texten abgelöst wurden, die infolge der notwendigen Schriftkenntnisse in Sanskrit jedoch erneut fast ausschließlich von den Brahmanen erstellt wurden. Welche Schriften genau dem *Smrti* zugeordnet werden können, dazu gibt es in der Literatur keine genauen Festlegungen. Eine Möglichkeit ist es, alle nachvedischen Sanskritschriften dem *Smrti* zuzuordnen. Dazu gehören zunächst die beiden großen Epen Indiens, das Ramayana und das Mahabharata sowie das philosophische Gedicht, die *Bhagavad Gita*, welche in das Mahabharata eingegliedert wurde. Diese Schriften beinhalten Göttergeschichten, Götterverehrungen (u. a. der Götter Vishnu, Shiva, Krishna), Sagen und Legenden, aber auch Abhandlungen zu Moral und Anstand (vgl. Bäumer 2003: 318, 328, Michaels 2006: 72ff). Für jeden Aspekt des Lebens wurde eine Theorie des Funktionierens entwickelt. Selbst in den Epen und Gedichten wurde deutlich, dass ein mustergültiges Handeln immer an einer vollständigen Ergebenheit an Gott ausgerichtet sein müsse (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 350, 377).¹⁵⁶

Darüber hinaus zählen auch die *Dharma Sutras*, die *Dharma Shastras*, das *Arthashastra* und die *Dharma Smrtis* zu den Schriften der *Smrti*, epochal etwa der Zeit ab 500 v. Chr. zuzuordnen (vgl. Michaels 2006: 72ff). Sie sind von besonderer Bedeutung, da diese Texte einen nachhaltigen Einfluss auf die Gestaltung des politischen und wirtschaftlichen Lebens sowie auf das moralische Verhalten der Menschen ausübten und auch heute noch, in angepasster Weise, sehr präsent sind. Bei den *Dharma Sutras* handelt es sich um verbindliche Normen zu Sitte und Recht (die Lehrfäden normativen Verhaltens), während die *Dharma Shastras* als religiöse Gesetzbücher das Leben der orthodoxen Hindus nach klaren Richtlinien steuerten (vgl. Bäumer 2003: 318, Michaels 2006: 72).¹⁵⁷ Die *Dharma Shastras* wurden jedoch nicht philosophisch begründet. Mit ihren Anleitungen zum ‚rechten Verhalten in der Welt‘ sind sie dem wissenschaftlichen Bereich der Rechtsliteratur zuzuordnen.¹⁵⁸ Ein wesentlicher Bestandteil der *Dharma Shastra* ist das

¹⁵⁶ Die *Bhagavad Gita* wird sogar als „[...] das Hohelied [...], der gläubigen und vertrauensvollen Gottesliebe“ bezeichnet (Garbe 1978: 63). Diese Gottesliebe darf nicht nur vorübergehend bestehen, sondern der ganze Mensch muss beständig davon erfüllt sein.

¹⁵⁷ Aufgrund ihres Umfangs bezeichnet Dietz-Sontheimer (1980: 350) die *Dharma Shastras* als ein Lehrgebäude von Leitsätzen, das über zwei Jahrtausende errichtet wurde. Die Anzahl der *Dharma Shastra* Texte werden auf annähernd fünftausend Quellen geschätzt, wovon viele noch nicht ediert oder übersetzt sind (vgl. Michaels 2010: 288).

¹⁵⁸ Andere Abhandlungen unter der Bezeichnung *Shastra* (Wissenschaft) finden sich auch in der Philosophie, der Politik, der Architektur, der Musik und des Tanzes, der Astronomie, der Grammatik und der Medizin

hinduistische Kastensystem, dessen Entstehung in die Zeit etwa 200 v. Chr. bis 1.000 n. Chr. fällt (auch Epoche des klassischen Hinduismus genannt). Dieses ideale System einer sozialen Struktur, gelegentlich auch als die ‚Seele des Hinduismus‘ bezeichnet, zeigt eindeutig die Oberhand der Brahmanen, die sich von der restlichen Bevölkerung durch das Wissen um die Veden und die dazugehörige Priesterrolle deutlich abgrenzten (vgl. Schreiner 1984: 102, Bäumer 2003: 331, Michaels 2006: 176, Weber 1998: 21). Wirtschaftliche Aspekte finden sich u. a. im hinduistischen Staatslehrbuch, dem *Arthashastra*, welches um die Zeitenwende erstellt wurde.¹⁵⁹

Als letzte religiöse Quelle soll das dem *Dharma Smrti* zugehörige Gesetzbuch des Manu, das *Manusmrti*, aufgeführt werden. Beim *Manusmrti* handelt es sich um einen der zentralen Texte des Hinduismus, der eine äußerst große Akzeptanz und Verbreitung gefunden hat und dessen Geltung in vielen Teilbereichen auch heute noch erkennbar ist. Das *Manusmrti* entstand um 100 v. Chr.. Der Verfasser des Gesetzbuches, Manu, versuchte fast schon zwanghaft, nahezu alle Lebensbereiche in den zwölf Kapiteln seines Gesetzbuches zu regeln. Dazu gehören die Rechte und Pflichten zur Geburt, zur Heirat, zu Totenriten, das Verhalten von Menschen in den vier Lebensstadien, Rechte und Pflichten von Frauen, ihr Erbrecht, Speisevorschriften (einschließlich der Regelungen zum Fleischverzehr), Pflichten des Königs, insbesondere dessen Regeln zur Herrschaft, die Überlegenheit der Brahmanen usw. (vgl. Schreiner 1984: 98, Michaels 2010).¹⁶⁰ Das Gesetzbuch des Manu überragte alle bis dahin existierenden Rechtsvorschriften. Es ist die Verkörperung der brahmanischen Weltanschauung, einer Ideologie, die vor allem die männliche Bevölkerung, die Brahmanen und die Aristokratie in den Vordergrund stellte und sich gegen Fremdes, gegen Ausländer und gegen Erneuerungen wendete (vgl. Michaels 2010: 301, 315).

Trotz Komplexität der hinduistischen Lehren und der Vielzahl an Schriften und religiösen Textquellen, die zu ganz unterschiedlichen Zeiten und Zwecken entstanden sind, fehlt dem Hinduismus bis heute ein geschlossenes System der Ethik. Vielmehr verkörpert Ethik im

(vgl. Michaels 2006: 73). Insbesondere die Astrologie hat eine große Bedeutung, da alle religiösen Feste und Rituale immer im Einklang mit den astronomischen Abläufen stehen müssen.

¹⁵⁹ Dem Wort ‚*Artha*‘ werden drei mögliche Definitionen zugeordnet: 1) wealth 2) aim of life 3) human desire. Darüber hinaus wird angemerkt, dass Wirtschaft und Ethik im hinduistischen Indien immer in einer Wechselbeziehung zueinander standen (vgl. Rangaswami Aiyangar 1934: 21f).

¹⁶⁰ Die Brahmanen, insbesondere die, die die Veden kennen, wurden hierarchisch sogar dem König übergeordnet (vgl. Michaels 2010: 131).

hinduistischen Glauben eher den Wesenszug einer Vorbedingung als eines Selbstzwecks. Nur über die Erfüllung der sozialen Pflichten, die ein Einzelner aufgrund der ihm in der Gesellschaft zugewiesenen Rolle zu erfüllen hat, wird es möglich sein, den Weg zu Gott zu finden sowie aus dem leidvollen Wiedergeburtkreislauf befreit zu werden (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 350, 377). Dass diese Aspekte im Buddhismus einen anderen Stellenwert haben, zeigt der nachfolgende Abschnitt.

3.3 Der Buddhismus

Der Buddhismus versteht sich aufgrund seiner universalen Botschaft, die sich an alle Menschen, unabhängig von ihrer Herkunft, ihrem sozialen Status und ihren ökonomischen Möglichkeiten richtet, als Weltreligion (vgl. Schmidt-Glintzer 2007: 41, Michaels 2011: 7, 25). Darüber hinaus wird dem Buddhismus dieser Status gelegentlich auch aufgrund seiner historisch nachweisbaren Anpassungsfähigkeit an ganz unterschiedliche Gesellschaftsordnungen zugeordnet (vgl. Bechert 2008: 9). Charakteristisch ist für den Buddhismus, dass es sich um eine polytheistische Religion handelt, die Missionierung betreibt, die aber nicht den Anspruch auf eine ausschließliche Gefolgschaft erhebt, wie dies beispielsweise im Christentum und im Islam gefordert wird. Das hat zur Folge, dass Gläubige die Möglichkeit haben, sich entweder uneingeschränkt zum Buddhismus zu bekennen oder ihn als ergänzende Glaubensrichtung zu wählen.¹⁶¹ Der Buddhismus gehört zu den Stifterreligionen, da er auf einen historischen Religionsstifter, Buddha Shakyamuni, zurückgeführt wird. Er wird meistens mit den Attributen Toleranz und Gewaltfreiheit in Verbindung gebracht, u. a. da Buddhisten keine Glaubenskriege führen.¹⁶² Davon zu unterscheiden ist aber der Umstand, dass buddhistische Länder nicht gänzlich frei von Gewalt sind (vgl. Michaels 2011: 84, Jerryson und Juergensmeyer 2010).¹⁶³ Des Weiteren gilt der Buddhismus auch als philosophischer Erkenntnisprozess und als Erlösungslehre, die darauf ausgerichtet ist, das Leiden in der Welt zu überwinden.¹⁶⁴ Die frühen religiösen Überlieferungen des Buddhismus sind vorwiegend in der mittelindo-arischen Literatur- und Kunstsprache, dem Pali, oder im Sanskrit verfasst (vgl. Michaels 2011: 12).

¹⁶¹ Von Brück und Lai (1997: 24) verwenden hier den Begriff der ‚religiösen Doppelbürgerschaft‘.

¹⁶² Der Eindruck einer *absoluten* Toleranz stellt sich beim Buddhismus meist dadurch ein, dass er *in Relation* zu anderen Weltreligionen deutlich toleranter ist (vgl. Faure 2010: 217f).

¹⁶³ Das Verhältnis von buddhistischen Lehren und dem Anspruch von Buddhisten auf weltliche Macht wird in ihrer historischen Bedeutung bei Carrithers (2008: 140ff) und Faure (2010: 217, 220) für die Länder Tibet, Sri Lanka und Thailand thematisiert.

¹⁶⁴ Die häufig verwendete Beschreibung des Buddhismus als atheistische Erlösungslehre ist schon deshalb unangemessen, da der Buddhismus auf einen Religionsstifter zurückgreift. Darüber hinaus kennzeichnen den heutigen Buddhismus, vergleichbar mit anderen Religionen, eine Heiligen- und Reliquienverehrung sowie die Merkmale eines Priestertums (vgl. Michaels 2011: 7).

Der Buddhismus hat weltweit mehr als 360 Millionen Anhänger. Neben seiner traditionellen Verbreitung in den Ländern Tibet, Nepal, Sri Lanka, Vietnam, Laos, Kambodscha, Myanmar und Japan hat der Buddhismus gegenwärtig in Thailand und in Bhutan sogar den Status einer Staatsreligion. Zudem wurden China und die Mongolei nachhaltig vom Buddhismus geprägt. Die Hinwendung zum Geistigen als inhärentem Merkmal des Buddhismus bereitet ihm auch im Westen ein steigendes Interesse (vgl. Michaels 2011: 7, 110).

3.3.1 Begriff des Buddhismus

Der Begriff ‚Buddhismus‘ wird mit zwei Erklärungen in Verbindung gebracht, die inhaltlich miteinander verknüpft sind: zum einen mit der Person des Religionsstifters, zum anderen auch mit dessen geistiger Vervollkommnung. Danach wird der Religionsstifter mit Geburtsnamen Gautama als historischer Buddha identifiziert, da er über das Erlangen der Erleuchtung zu einem ‚Erwachten‘, zu einem Buddha, wurde. Die in der Literatur häufig verwandte Bezeichnung ‚Buddha Shakyamuni‘ ist ein ergänzender Hinweis auf die aristokratische Herkunft des Religionsstifters. Danach bezeichnet ‚Buddha Shakyamuni‘ den ‚Weisen aus dem Geschlecht der Shakya‘ (vgl. Schmidt-Glintzer 2007: 21). Zudem findet sich in den historischen Quellen auch der Name ‚Siddharta Gautama‘, wonach der Ausdruck ‚Siddharta‘ für denjenigen steht, „„der das Ziel erreicht hat““ (Michaels 2011: 20). Die Entstehung des Begriffs ‚Buddhismus‘ und die damit greifbar gewordene Identifikation mit der Person des historischen Buddhas sowie seiner geistigen Errungenschaft hat erst im 19. Jahrhundert stattgefunden. Bedeutsam ist hierbei, dass die begriffliche Konstruktion in enger Anlehnung an die Vorgehensweise des Christentums vorgenommen wurde, da dieses zur damaligen Zeit die maßgeblichen Impulse setzte, ob eine Religion als mangelhaft oder als idealisierend einzustufen war (vgl. Michaels 2011: 13).¹⁶⁵

Historisch wird der Buddhismus im Süden des heutigen Nepals, in Lumbini, verortet, dort, wo Gautama als Sohn einer Adelsfamilie etwa zwischen 400 - 500 v. Chr. im Reich der Shakya geboren wurde. Nach seinem Ausbruch aus einem behüteten Leben innerhalb der

¹⁶⁵ Das Christentum betont neben der Rolle des Religionsstifters auch noch die Rolle der göttlichen Erlösergestalt. Keine der sonstigen Weltreligionen scheinen sich so sehr voneinander zu unterscheiden wie dies beim Buddhismus und Christentum der Fall ist. „Der Schmerzensmann am Kreuz und der lächelnde Buddha im Lotos-Sitz sind Gegensätze, wie sie schärfer kaum denkbar sind“ (vgl. von Brück und Lai 1997: 28).

Palastmauern widmete sich der Prinz Gautama einem Leben als Wanderasket, das ihn nach Bodhgaya in Indien führte, wo er in langer Meditation versunken, im Alter von 35 die Erleuchtung unter einem Bodhi-Baum erlangte. Die Erleuchtung (Buddhaschaft) gilt als die Erfahrung der Endlichkeit allen Daseins sowie der individuellen Erlösung von der Leidhaftigkeit des Seins. Diesen Weg hat der Buddha, den Legenden nach, durch eigene Versuche und Irrtümer erreicht. Sein Leben gilt daher auch als die Versinnbildlichung seiner eigenen Lehre (vgl. Michaels 2011: 9, 40). Nach seiner Erleuchtung verbrachte Buddha Shakyamuni die folgenden 45 Jahre ausschließlich mit Belehrungen und Unterweisungen, um die Menschen darin anzuleiten, wie sie sich von den unzähligen Leiden, die sie immer wieder erfuhren, befreien können. Den Berichten zufolge verstarb der Buddha im Alter von 80 Jahren in Indien. Neben dem historischen Buddha haben in den mehr als 2.500 Jahren des Buddhismus weitere Personen die Erleuchtung erlangt. Auch sie werden als Buddhas bezeichnet und gelten als die verschiedenen Erscheinungsformen der Weisheit. Damit wurden auch sie in das buddhistische Pantheon integriert. Daher verweisen die religiösen Quellen und verschiedenen Lehrtraditionen zwar auf eine Vielzahl von Buddhas, die Rolle des Religionsstifters wird jedoch unumstritten der Person Buddha Shakyamuni zugeordnet (vgl. Klimkeit 2000: 256f, Michaels 2011: 21).

3.3.2 Arten des Buddhismus

Der Buddhismus wird anhand seiner Lehrtraditionen in drei Hauptrichtungen (*yanas*: Fahrzeuge) eingeteilt: der ‚*Theravada/Hinayana Buddhismus*‘ (Kleines Fahrzeug), der ‚*Mahayana Buddhismus*‘ (Großes Fahrzeug) und der ‚*Vajrayana Buddhismus*‘ (Diamant Fahrzeug).¹⁶⁶

Während der ‚*Theravada/Hinayana Buddhismus*‘ in seiner Entwicklung als erste Lehrtradition die Betonung auf den weltentsagenden, monastischen Weg legte, wenden sich der ‚*Mahayana Buddhismus*‘ als auch der ‚*Vajrayana Buddhismus*‘ mit den Lehreden einer weltgestaltenden Ethik sowohl an die monastische Gefolgschaft (Nonnen und Mönche) als auch an die Gemeinde der Laienanhänger (vgl. von Brück 2007a: 201f).¹⁶⁷

¹⁶⁶ Für die Bezeichnung ‚*Hinayana Buddhismus*‘ wird in der Wissenschaft zunehmend auf den Begriff ‚*Sravakayana*‘ (Fahrzeug der Hörer) zurückgegriffen, da mit dem Begriff ‚*Hinayana*‘ stets eine gewisse Polemik einherging. Der neutrale Begriff ‚*Theravada*‘ bezeichnet die Schule der Ordensälteren.

¹⁶⁷ Die vielfältigen Gründe für die Spaltungen der buddhistischen Gemeinde und die sich daraus entwickelten Schulen, auch innerhalb der verschiedenen Lehrtraditionen, sind bis heute noch unzureichend erforscht (vgl. Michaels 2011: 98).

Gemeinsam ist allen drei genannten Fahrzeugen die Erkenntnis, dass der Mensch sein Leid selbst verursacht, dieses jedoch durch die rechte Erkenntnis und Bewusstseinschulung gelindert werden kann, bis hin zum Erlangen der Erleuchtung, bei der das Leiden vollständig überwunden und damit auch ein Ende des leidvollen Daseinskreislaufs (*nirwana*) erreicht wird (vgl. Michaels 2011: 61, 74). Die Unterschiede zwischen den verschiedenen Fahrzeugen liegen im Umfang und in der Art, wie der Weg zur Befreiung beschritten werden kann.

In Nepal sind alle drei Formen der buddhistischen Fahrzeuge anzutreffen. Jedoch wird das Land vom ‚*Mahayana Buddhismus*‘ und ‚*Vajrayana Buddhismus*‘ dominiert, wobei die Übergänge zwischen beiden Lehrtraditionen in Nepal relativ fließend sind. Der ‚*Theravada/Hinayana Buddhismus*‘ wird in Nepal als monastische Disziplin von einigen wenigen Kloostergemeinschaften praktiziert. Zur Schulrichtung des ‚*Mahayana und Vajrayana Buddhismus*‘ zählen in Nepal der Newar Buddhismus¹⁶⁸ sowie der tibetische Buddhismus.¹⁶⁹ Beide Formen basieren philosophisch auf dem Mahayana Buddhismus, sind jedoch hinsichtlich ihrer Realisierung primär tantrisch ausgerichtet. Sie werden vor Ort sowohl durch eine große monastische Gemeinschaft als auch durch buddhistische Laienanhänger praktiziert. Zu den Anhängern gehören, neben der ethnischen Bevölkerungsgruppe der Newar und den tibeto-mongolischen Völkern, auch die in Nepal lebenden Exil-Tibeter.

3.3.3 Schriften und religiöse Quellen des Buddhismus

Der Buddhismus verfügt, wie der Hinduismus, über eine Vielzahl von religiösen Schriften und Quellentexten. Schwierig bleibt jedoch bis zum heutigen Tag eine genaue Einstufung, welche der schriftlichen Abhandlungen tatsächlich dem historischen Buddha als dessen eigene Worte zugeordnet werden können, und welche Texte eher als Interpretationen nachfolgender Generationen anzusehen sind. Durch die geographische Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Süd- und Südostasien sowie China, Japan und Tibet existieren zudem viele Kommentare und divergierende Auslegungen der traditionellen Schriften in ganz unterschiedlichen Sprachen. Dies wird des Weiteren von den historischen

¹⁶⁸ Für Bechert (2008: 70) ist der Newar-Buddhismus in seinen Grundzügen das authentischste Abbild des tantrischen Buddhismus, wie er bis zu seiner Vertreibung durch muslimische Eroberer im 12. und 13. Jahrhundert n. Chr. in Indien bestanden hat.

¹⁶⁹ Durch die zentrale Bedeutung eines geistigen Lehrers (*guru* oder *lama*, tibetisch: *bla-ma*), der insbesondere im tibetischen Buddhismus als Inkarnation eines Heiligen angesehen wird, hat sich ergänzend die Bezeichnung ‚Lamaismus‘ herausgebildet (vgl. Schmidt-Glintzer 2007: 76, Kvaerne 2008: 316).

Umständen begleitet, dass große Teile der originären buddhistischen Literatur von muslimischen Einwanderern in Indien in der Zeit zwischen dem 8. und 13. Jahrhundert n. Chr. vernichtet wurden und aus anderen sprachlichen Abhandlungen, meist chinesischen oder tibetischen Ursprungs, zurückübersetzt werden mussten.¹⁷⁰ Die Grundlagen vieler Überlieferungen sind oftmals nicht mehr überprüfbar (vgl. Gombrich 2008: 73, Schmidt-Glintzer 2007: 47ff).

Wenn man vom Reichtum der religiösen Schriften und Quellen im Buddhismus spricht, so gehört hierzu unumstritten der *Pali-Kanon* mit den drei Textsammlungen (Körben) des *Tripitaka*. Zum Grundgerüst des *Tripitaka* gehören der *Vinaya-Pitaka*, der *Sutra-Pitaka* und der *Abhidharma-Pitaka* (vgl. von Brück 2007a: 43). Durch die originär monastische Ausrichtung des Buddhismus, die jedoch rasch durch eine laikale Orientierung ergänzt wurde, richten sich einzelne Textquellen des *Tripitaka* ausschließlich an die monastische Gefolgschaft. Diese werden im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter betrachtet.

Neben der kanonischen Literatur existiert auch eine Fülle an *pseudokanonischer Literatur*. Dieser sind insbesondere die Schriften der beiden Lehrtraditionen des Mahayana und des Vajrayana Buddhismus zuzurechnen. Als bedeutsamer Texte innerhalb der Mahayana Tradition gilt u. a. das *Prajnaparamita* (Vollkommenheit der Weisheit). Bei der Vajrayana Literatur sind dies tantrische Texte, Hymnen und Sammlungen von Zauberformeln.

Darüber hinaus gehört auch die *nicht-kanonische Literatur* mit Texten zum Leben des historischen Buddha, mit Wiedergeburt- und Bodhisattva-Geschichten, Dichtungen, Kommentaren und sonstigen philosophischen Texten zum buddhistischen Schrifttum (vgl. Michaels 2011: 14ff, Schmidt-Glintzer 2007: 71f). Eine konkrete Wirtschaftsordnung mit buddhistisch determinierten Grundlagen und Handlungsempfehlungen existiert in keiner der genannten Lehrtraditionen. Vielmehr sollen alle Handlungen von der Vorstellung einer ‚rechten‘ Achtsamkeit, eines ‚rechten‘ Strebens, Tuns und Denkens geleitet sein. Dies betrifft auch das ökonomische Handeln.

¹⁷⁰ Trotz der Geburt des historischen Buddhas in Nepal wird die Wiege des Buddhismus immer wieder in Indien verortet (vgl. Schmidt-Glintzer 2007: 51). Dies führt bis in die Gegenwart zu ständigen Auseinandersetzungen zwischen beiden Ländern.

Die ersten schriftlichen Niederlegungen buddhistischer Quellen datieren etwa 100 Jahre nach dem Tod Buddha Shakyamuni, in der Zeit ca. 200 – 300 v. Chr., die dem frühen Buddhismus zugeordnet wird (vgl. Michaels 2011: 97). Viele der eigentlichen Lehreden des Buddha hatte man bis zu diesem Zeitpunkt nur mündlich weitergegeben. In der Folge entstand eine umfangreiche Sammlung an kanonischen Texten in unterschiedlichen Ländern und Sprachen, von denen sich der indisch sprachige *Pali Kanon* durchsetzen konnte und bis heute die verschiedenen buddhistischen Lehrtraditionen prägt (vgl. Gombrich 2008: 73f). Der *Pali Kanon* ist gekennzeichnet durch die Aufteilung der Textsammlungen in drei Körbe (*tripitaka*). Zum Kompendium des innerhalb der *Theravada/Hinayana Tradition* angelegten *Tripitaka* gehören die Regelungen zur Ordensdisziplin (*Vinaya-Pitaka*), die thematisch geordneten Lehreden des Buddha (*Sutra-Pitakya*) und die dazugehörigen dogmatischen Abhandlungen (*Abhidharma-Pitaka*), die der Scholastik gewidmet sind (vgl. Michaels 2011: 15f).

Mit den Lehreden des Buddha (*sutras*) und den dogmatischen Abhandlungen setzte der Buddhismus unverkennbar auf eine Befreiung des Geistes durch Wissen und Erkenntnis und distanzierte sich von den charakteristischen Elementen des vorherrschenden Hinduismus, insbesondere von einer Anerkennung des Kastensystems, der absoluten Autorität der Veden, dem hinduistischen Opferritualismus sowie der Vorrangstellung der Brahmanen und der Aristokratie.¹⁷¹ Die Lehre von der Wiedergeburt und vom karmischen Weltgesetz hingegen sowie verschiedene kosmologische Vorstellungen wurden in den bereits existierenden Grundzügen hinduistischer Prägung übernommen (vgl. von Glasenapp 2005: 137).

Auch rückte der Buddhismus von der hinduistischen Vorstellung eines unzerstörbaren Wesenskerns (*atman*) ab und setzte diesem Aspekt mit der Theorie des *Anatman* ein Pendant entgegen, nach der es keine Seele und kein ewiges Selbst geben könne, sondern nur einen Strom an wechselseitigen, sich kurzfristig zusammenschließenden Bestandteilen (Substanzlosigkeit aller Phänomene als dynamische Kausalität). Durch das bedingte Entstehen war alles Sein inhärent leer, substanzlos und damit leidvoll (vgl. Gerlitz 1980:

¹⁷¹ Die Buddhisten wurden von den Brahmanen als Anhänger von Irrlehren bezeichnet und radikal abgelehnt (vgl. Bechert 1984: 116). Neben dem Buddhismus gilt auch der Jainismus als Reformbewegung gegen die damalige hinduistische Vorherrschaft (vgl. Schmidt-Glintzer 2007: 15).

236f, Schmidt-Glintzer 2007: 40).¹⁷² Das Leid (*dukha*) im Buddhismus wurde jedoch nicht mit Weltschmerz, Mitleid oder Angstzuständen identifiziert, auch nicht als Konsequenz einer Sünde oder eines Fluchs angesehen, sondern Leid ist die Vergänglichkeit alles Entstandenen (vgl. Michaels 2011: 62f). Diese Leidenserfahrung bildet den Mittelpunkt der ersten Lehrrede des Buddha, den *Vier Edlen Wahrheiten*, erläutert im Buch des *Vibhanga*, welches dem *Abhidharma-Pitaka* zugerechnet wird und als Kernelement der buddhistischen Lehre gilt.

In systematisch aufgebauter Form umfassen die *Vier Edlen Wahrheiten* die folgenden Fragestellungen (vgl. Michaels 2011: 59): 1) Was ist das Leiden? 2) Was ist die Ursache des Leidens? 3) Was sind die Möglichkeiten zur Aufhebung des Leidens? 4) Was ist der Weg zur Aufhebung des Leidens? Die Besonderheiten des Wegs zur Aufhebung des Leidens wurden im ergänzenden *Edlen Achtgliedrigen Pfad* beschrieben, der auch als ‚Mittlerer Weg‘ bezeichnet wird (vgl. Bronkhorst 2000: 63). Der Kern dieses Wegs ist die Entwicklung einer ‚rechten‘ Haltung, die alle Konsequenzen einer Handlung stets im Auge behält. Um dies verwirklichen zu können, bedarf es der Sittlichkeit (Ethik), der Sammlung und des Wissens (vgl. von Brück 2007a: 127, Gerlitz 1980: 275).¹⁷³ Während der ethische Ansatz zum Ziel hat, alle körperlichen, sprachlichen und geistigen Handlungen zu vermeiden, die anderen Lebewesen Schaden zufügen können, umfasst der Aspekt der Sammlung die geistige Ruhe, die durch meditative Übungen erreicht wird. Die Konzentration des Geistes ist wiederum Voraussetzung, um die abhängige Entstehung aller Dinge und deren Vergänglichkeit zu erkennen. Auf diese Weise wird auch ein Loslassen von den leidverursachenden Motiven wie Gier, Hass, Hochmut und Zorn möglich und die Förderung von Fähigkeiten wie Gleichmut, Liebe, Toleranz, Mitfreude und Bescheidenheit begünstigt (vgl. Lamotte 2008: 52ff, Michaels 2011: 81f).¹⁷⁴ Es ist „[...]«die Befreiung des Geistes durch Wissen»[...]“ (Lamotte 2008: 55).¹⁷⁵

¹⁷² Die Leerheit aller Phänomene im Buddhismus steht im Gegensatz zur europäischen Philosophie, die eine Denktradition des ‚Seins‘ ist (vgl. Brodbeck 2005: 12).

¹⁷³ Bechert (1984: 122) betont, dass es sich hierbei nicht um einen Codex an Lebensregeln handelt, vergleichbar den Vorschriften im Judentum und Islam. So gilt ethisches Handeln im Buddhismus nicht als Ziel, sondern als Mittel, um das Ziel zu erreichen (vgl. Gerlitz 1980: 233).

¹⁷⁴ Gier und Hass gelten neben der Unwissenheit als Kardinalübel, die es zu überwinden gilt. Sie entstehen dadurch, dass das menschliche Ego sich eine eigene, scheinbar beständige Illusionswelt schafft, in der es sich zu stabilisieren versucht. Wird dieses Gerüst durch die allen Dingen unterliegende Vergänglichkeit irritiert, gerät der Mensch in die verstrickenden und leiderzeugenden Gefühle der Verblendung (vgl. von Brück 2007a: 120, 139).

¹⁷⁵ Die Konzentration auf den Aspekt der Geistesschulung hat immer wieder zu Kritik und Skepsis geführt. Dies ging, u. a. in der Abgrenzung zur Logik des Christentums, mit der Angst einher, dass Gläubige ihren

In der Folge wurde mit der Entwicklung des ‚Mahayana Buddhismus‘ in der ersten Hälfte des nachchristlichen Jahrtausends eine neue Form des Buddhismus geschaffen, die sich maßgeblich von der Lehrtradition des bis dahin geltenden ‚*Theravada/Hinayana Buddhismus*‘ unterschied. Während im ‚*Theravada/Hinayana Buddhismus*‘ noch die Vorstellung herrschte, dass es nur einem begrenzten Personenkreis, vorzugsweise weltentsagenden Mönchen, möglich sei, das Nirwana zu erreichen, stand beim ‚Mahayana Buddhismus‘ eine weitherzigere Erlösung im Zentrum des Interesses (vgl. Schmidt-Glintzer 2007: 35, Bechert 1984: 130). Danach war es für einen Einzelnen nicht mehr erstrebenswert, nur für sich selbst die Allwissenheit eines Buddhas zu erlangen, sondern solange selbst nicht ins Nirwana einzugehen, bis allen anderen Lebewesen über die Tugend eines universellen Mitgefühls und der Uneigennützigkeit (Bodhisattva Ideal) zum Heil verholfen worden war. Dies bedingte jedoch, dass der Bodhisattva selbst, infolge seiner eigenen Erfahrung, zu einer absoluten Klarheit über die buddhistischen Lehrinhalte gelangt war (vgl. Kellner 2009: 62). Damit wurde das Große Fahrzeug zum Inbegriff der Überfahrt vom Leiden (*samsara*) hin zur Erlösung (*nirwana*), die nun jedem offenstand und keiner göttlichen Gnade bedurfte (vgl. von Glasenapp 2005: 99). Ihren Niederschlag haben diese Aspekte in detaillierter Form u. a. in den bekannten Schriften des *Prajnaparamita* (Vollkommenheit der Weisheit) gefunden, zu dem auch das *Herz-Sutra* (Essenz der Weisheit) und das *Diamant-Sutra* zählen. Während das allgemeine Bekenntnis zum Buddhismus durch das Aussprechen der Zufluchtsformel in die drei Juwelen (den Buddha, zu seinen Lehrreden und der buddhistischen Gemeinde) erfolgt, bedarf der Wunsch nach Verwirklichung des Bodhisattva-Ideals eines ergänzenden Bodhisattva-Gelübdes.

In der spätbuddhistischen Epoche entstand ab dem Beginn des 3. Jahrhunderts n. Chr. auf Grundlage des ‚*Mahayana Buddhismus*‘ die dritte buddhistische Lehrtradition, der ‚*Vajrayana Buddhismus*‘. Das sogenannte Diamant Fahrzeug des Buddhismus, auch buddhistischer Tantrismus oder Mantrayana genannt, gilt als Unterform des ‚*Mahayana Buddhismus*‘, bei dem insbesondere rituelle Hilfsmittel, wie magische Formeln (*mantra*), Gesten (*mudra*), Farben, Klänge sowie die körperliche Visualisierung von Gottheiten als rituelle Vergegenwärtigung höherer Bewusstseinszustände eine bedeutsame Rolle spielen, um mit ihrer Hilfe die Buddhaschaft zu erreichen (vgl. Michaels 2011: 105). Beim tantrischen Buddhismus ging es weniger um die Theorie als um die Realisierung der

guten Intellekt einer unerweisbaren Metaphysik opfern würden (vgl. Falke 1903: 73). Mitunter wurde im Buddhismus sogar eine Gefahr gesehen, die Falke (1903: 7) dahingehend formulierte: „Der Buddhismus macht hell im Kopf.“

geistigen Zustände, wie sie in den existierenden Quellen dargelegt waren (vgl. von Brück 2007a: 57). Dabei war wichtig, dass Menschen mit unterschiedenen Voraussetzungen und Potentialen sich auch unterschiedlich religiös betätigen konnten, denn nicht für jeden war der „[...] vergeistigte Kultus [...]“ (von Glasenapp 2005: 123) in seiner ganzen Art und Fülle zugänglich. Einige der Rituale des Tantrismus wurden implizit aus dem Hinduismus übernommen.¹⁷⁶ Dies betraf auch die Wertschätzung für Götter. Während jedoch Götter im Hinduismus als wirkmächtig galten, wurde ihnen im Buddhismus nur die Rolle eines Beistands zuteil. Zudem ermöglichte die Vielfalt an rituellen Praktiken auch die Einbeziehung von vorbuddhistischen Kulturen und existierenden Volksbräuchen (vgl. Bechert 1984: 128, Michaels 2011: 106, von Brück 2007a: 35).

3.4 Ökonomisch relevante Dispositionen des Hinduismus und Buddhismus in Nepal: Ableitung der Hypothesen

3.4.1 Einführende Überlegungen

In den vorangegangenen Abschnitten ist deutlich geworden, dass sich in Nepal im Laufe seiner historischen Entwicklung eine Vielzahl an formgebundenen Institutionen etablieren konnte, die entweder unverkennbar religiösen Ursprungs sind oder eine unmittelbare Nähe zum vorherrschenden Hinduismus aufzeigen. Dies zeigt sich bis heute explizit in der nepalesischen Gesetzgebung sowie dem Stellenwert und Einflussvermögen der oberen hinduistischen Kasten, aber auch in den seit 2008 ungeklärten Fragen zur Verfassungsgebung und den regelmäßigen Aufrufen orthodoxer Kreise zur Wiedererrichtung des hinduistischen Königreichs.

Da sich das Institutionengefüge einer Gesellschaft jedoch nicht nur aus formgebundenen Institutionen zusammensetzt, sondern zu einem weitaus größeren Anteil aus informellen Regeln besteht, soll der Blick nun auf die individuellen und kollektiven Verhaltensmuster der Menschen in Nepal gerichtet werden. Dabei ist nicht nur von Bedeutung, ob sich der Einfluss der Religion in den Einstellungen der Individuen bemerkbar macht, sondern auch, ob sich auf der kollektiven Ebene über die gleichen ‚belief structures‘ gemeinsam geteilte kognitive Modelle der Realitätswahrnehmung und Bewertung der Welt (*shared mental models*) herausgebildet haben. Danach könnten in Nepal, trotz der Präsenz eines

¹⁷⁶ Hier zeigen sich jedoch Begriffsverschiebungen zwischen dem Hinduismus und Buddhismus. Während der ‚Vajra‘ im Hinduismus als Waffe (Donnerkeil des Gottes Indra) gilt, ist der ‚Vajra‘ im Buddhismus der Inbegriff einer letzten, unzerstörbaren Wahrheit (so unzerstörbar wie ein Diamant).

hinduistisch geprägten formalen Institutionengefüges, divergierende Erklärungs- und Handlungsmodelle zwischen Hindus und Buddhisten aufgrund ihrer jeweiligen Religionszugehörigkeit erkennbar werden. Die Gegenüberstellung des Hinduismus und Buddhismus anhand ihres historischen Ursprungs, ihrer Klassifizierungen sowie ihren Schriftquellen konnte bereits einen ersten Eindruck vermitteln, dass es sich bei den beiden Religionen asiatischer Herkunft um Glaubensrichtungen handelt, die zwar im gleichen Umfeld und in zeitlicher Nähe zueinander entstanden sind, sich jedoch hinsichtlich ihrer Inhalte und ihrem tradierten Verständnis deutlich voneinander unterscheiden.

Im Folgenden soll nun eingehend der Frage nachgegangen werden, ob sich die religiöse Prägekraft beider Religionen auch in einem differenzierten Einfluss auf das wirtschaftliche Handeln bemerkbar macht. Dieses Vorhaben wird von mehreren methodischen Herausforderungen geprägt sein. Zum einen fehlt dem von North entwickelten Konzept der informellen Institutionen sowie seiner Theorie des institutionellen Wandels eine systematisch angelegte Vorgehensweise zur empirischen Überprüfung der von ihm angenommenen Bedeutung informeller Institutionen für die wirtschaftliche Entwicklung eines Landes (vgl. Döring 2009: 175). Dies betrifft auch die Herangehensweise an die verschiedenen religiösen Weltbilder, zu denen es bei North selbst keine Anzeichen für eine methodisch detaillierte Analyse gibt (vgl. Leipold 2009: 267). Zum anderen lassen sich Religionen grundsätzlich nicht direkt mit Aspekten des wirtschaftlichen Wachstums in einen ursächlichen Zusammenhang bringen. Darüber hinaus darf eine derartige Vorgehensweise auch nicht außer Acht lassen, dass es eine einheitliche hinduistische und buddhistische Welt nicht gibt.

Zur Operationalisierung dieses Vorhabens können verschiedene Wege beschritten werden. Nach der schrift- und quellenexegetischen Methode würde man ausschließlich auf die verbindlichen Glaubensbotschaften Bezug nehmen, die sich in den religiösen Schriften dauerhaft etabliert haben und von der Mehrheit der Gläubigen auch als solche wahrgenommen und anerkannt werden (vgl. Leipold 2007: 182). Dabei kann, hinsichtlich der ökonomischen Disposition der Glaubensbotschaften, eine Religion dahingehend untersucht werden, ob sich in den überlieferten und niedergeschriebenen Regeln bereits konkrete Handlungsanweisungen für wirtschaftliches Verhalten finden lassen. Für den Hinduismus und den Buddhismus lässt sich dieser abstrakte Weg nicht beschreiten, da beide Religionen über keine systematisch ausgearbeiteten Wirtschaftsordnungen verfügen.

Darüber hinaus besteht auch die Möglichkeit, eine Religion auf ihren allgemeinen Glaubenskern hin zu verdichten, diesen zu interpretieren und davon konkrete Verhaltensregeln im Lichte typischer Handlungssituationen raum- und zeitabhängig abzuleiten (vgl. Nienhaus 2002: 127).¹⁷⁷ Bei diesem Vorgehen wird die schrift- und quellenexegetische Methode durch einen ideengenetischen Erklärungsansatz ergänzt. Auf diesem Wege lässt sich unmittelbar zuordnen, ob wirtschaftsfördernde oder wirtschaftshemmende Aspekte ursächlich in einer Religion begründet sind oder sich eher aus der Auslegung religiöser Quellen und deren Dogmatisierung zu einem religiös geprägten Denk- und Regelsystem ergeben (vgl. Leipold 2007: 182). Einer Kombination beider Vorgehensweisen soll im Rahmen dieser Arbeit gefolgt werden. Als Wirkungsebene sollen die Einstellungen und Handlungsweisen hinduistischer und buddhistischer Unternehmer in Nepal vergleichend gegenübergestellt werden.

In Anlehnung an das Northsche Konzept der informellen Institutionen sowie den Wesensunterschieden der religiösen Sinnwelten des Hinduismus und Buddhismus lässt sich die folgende *Allgemeine Hypothese* formulieren:

Die Religion beeinflusst das unternehmerische Handeln in Nepal. Der Hinduismus und der Buddhismus wirken sich in unterschiedlicher Weise auf die Einstellungen und Handlungsweisen von Unternehmern aus.

Im nun folgenden Abschnitt werden für ausgewählte Untersuchungsbereiche spezielle Einzelhypothesen formuliert, wie die aus den niedergeschriebenen Regeln abgeleitete religiöse Praxis, die alleiniger Gegenstand der empirischen Analyse sein wird, in den Handlungsoptionen hinduistischer und buddhistischer Unternehmer in Erscheinung tritt.

3.4.2 Das hinduistisch-buddhistische Rationalisierungskonzept der Lebensführung: ‚Karma und Wiedergeburt‘

Die Wiedergeburtstheorie und die Lehre vom Karma gelten, sowohl im Hinduismus als auch im Buddhismus, als zentrale Glaubensbotschaften. Während sich vom theoretischen Standpunkt des Westens die Welt in fixe, voneinander abgegrenzte und unabhängige Entitäten einteilen lässt, zeichnen sich die asiatischen Denktraditionen insbesondere dadurch aus, dass die menschliche Erfahrungswelt als ein dynamischer Prozess wahrgenommen wird, der mit einem Netz an wechselseitigen Abhängigkeiten einhergeht

¹⁷⁷ Räumlich divergierende Auslegungen von Heilsbotschaften vermischen sich im Zeitablauf oftmals auch mit Elementen eines lokalen Volksglaubens.

(vgl. Graupe 2005: 18ff). Diese Abhängigkeiten können zeit-, raum- oder personenbezogen sein. Eine besondere Tragweite hat in diesem Zusammenhang die zeitabhängige Komponente, da das Leben eines Menschen nach hinduistisch-buddhistischer Vorstellung mehrere Lebenszyklen umfasst, die jedoch substantiell miteinander verbunden sind. Mit der Wiedergeburtstheorie und der Lehre vom Karma wurde ein Rationalisierungskonzept der Lebensführung geschaffen, bei dem sich die Vergangenheit mit der Gegenwart verbindet, und diese wiederum richtungsweisend für die Zukunft ist (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 362).

3.4.2.1 Der hinduistische Erklärungsansatz

Die Entstehung der Wiedergeburtstheorie und der Lehre vom Karma fallen in die Zeit der vedischen Religion, ca. 800 v. Chr., als hinduistische Priester und Philosophen mit vielfältigen Erklärungen den Ursprung der Welt zu ergründen suchten. Beide Lehren wurden mehr als fünfhundert Jahre später auch in die buddhistische Lehre integriert (vgl. von Stietencron 2010: 23, Dietz-Sontheimer 1980: 356). Eine Erklärung zum Ursprung der Welt fanden die hinduistischen Priester in der Existenz von Brahman, das Absolute, das Unzerstörbare, das „[...] eigentlich Wirksame, das allem Dasein zugrunde liegt“ (von Stietencron 2010: 22) und in jedem Menschen, jedem Tier und in allen anderen Dingen vorhanden ist.¹⁷⁸ Es ist verkörpert durch Atman, die Seele des Einzelnen. Diese Zusammenhänge sollten die Menschen erkennen, um dann die vollständige Identität von Atman und Brahman, also die Übereinstimmung von individuellem und absolutem Bewusstsein, herzustellen (vgl. von Stietencron 2010: 23).

Mit der Lösung zum Ursprung der Welt war aber noch nicht geklärt, was denn mit den Menschen am Ende ihres Lebens geschehen würde. Diese Überlegungen waren von der Vermutung getragen, dass es in der Welt der Verstorbenen irgendwann vielleicht nicht mehr ausreichend Platz für alle geben könnte. Die Philosophen und Priester wägten bei ihren Überlegungen ab, ob sich eventuell von den in der Natur zu beobachtenden Zyklen der rotierenden Jahreszeiten, Rückschlüsse auf Wiederkehrendes bei den Menschen ziehen ließen. Dabei wurden auch Abwägungen zum Zeitpunkt der Bilanzierung von guten und schlechten Taten der Menschen angestellt, denn es war nicht klar, ob dies noch im Diesseits oder erst im Jenseits stattfinden würde (vgl. von Stietencron 2010: 23f).

¹⁷⁸ Bei ‚Brahman‘ handelt es sich um ein unpersönliches Konzept des Göttlichen, welches keinen Schöpfer und keinen Lenker kennt. Es ist ein Urgrund des Seins.

Die Antworten für diese Fragen lieferten die Wiedergeburtstheorie und die Lehre vom Karma. Beide Lehren sind aufgrund des ihnen zugrundeliegenden streng deterministischen Kausalzusammenhangs eng miteinander verknüpft.¹⁷⁹ Danach erzeugt gutes Karma eine gute Wiedergeburt, während schlechtes Karma, infolge seiner moralischen Retribution, auch nur mit einer schlechten Wiedergeburt einhergehen kann (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 358, 362). Da sich die Wiedergeburten auf den gesamten Kosmos beziehen und Brahman, das Absolute in allem existiert, ist es nicht abwegig, davon auszugehen, dass eine Wiedergeburt entweder als Gottheit, als Höllenbewohner, als Mensch, als Tier, als Pflanze usw. stattfinden kann (vgl. von Stietencron 2010: 26). Darüber hinaus zeigt sich Karma auch in der Qualität einer Wiedergeburt. Danach kann eine Wiedergeburt als Mensch etwa in einer wohlhabenden oder in einer armen Familie stattfinden, man kann gesund oder krank, begabt oder völlig untalentierte sein. Alles ist möglich. Und die Gründe dafür muss der Einzelne nicht ‚irgendwo draußen‘, bei Anderen, suchen. Er findet sie im eigenverantwortlichen Tun und Handeln oder im Unterlassen desselben. Dabei spielt es keine Rolle, ob diese Handlungen physischer, sprachlicher, geistiger oder moralischer Natur sind (vgl. Schreiner 1984: 92). Karma ist für Hindus wie eine unsichtbare Kraft. Die ursächlichen Gründe dafür sind in einem der früheren Leben verankert (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 356). Niemand kann Karma entgehen. Karma „[...] is a law of retributive justice“ (Krishan 1997: 3).¹⁸⁰

Nach hinduistischer Vorstellung bleiben karmische Prägungen solange bestehen, bis sie entweder unmittelbar als Schmerz oder Freude wiedererlebt werden (*gereiftes Karma*) oder sich im Status einer Wiedergeburt zeigen (*gespeichertes Karma*).¹⁸¹ Während ersteres unweigerlich eintritt, kann der Status einer Wiedergeburt über ethische Anstrengungen zukunftsweisend beeinflusst werden (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 358). Die zeitliche Begrenzung aller karmischen Prägungen hat zur Folge, dass Karma nie unendlich bestehen bleiben wird und es ein Ende des Kreislaufs der Wiedergeburten gibt. Wie oft die

¹⁷⁹ Max Weber (2005: 85) hat die hinduistisch-buddhistische Karma Lehre als die formal vollkommenste Lösung des Theodizee-Problems und als die konsequenteste Rationalisierung der Lebensführung bezeichnet.

¹⁸⁰ Karma ist nicht mit dem in der christlichen Theologie verwendeten Begriff der Sünde gleichzusetzen. Zudem bedarf es im Christentum stets einer richtenden Instanz (Gott) zur Erlösung. Im Hinduismus (und Buddhismus) stellen bereits die Werke und Handlungen der Gläubigen einen selbständigen Erlösungsgrund dar (vgl. Schluchter 1984: 30).

¹⁸¹ Vielfach wird Karma auch als Konto der guten und schlechten Taten bezeichnet, die sich gegenseitig aufheben können. Diese Sichtweise vertrat auch Max Weber (1988 [1921]: 118). Einer derartigen Verrechnungsmöglichkeit widerspricht Krishan (1997: 524f), da sich jede einzelne Tat, ob gut oder schlecht, immer eigenständig auswirkt. Welche Handlungen welche Konsequenzen nach sich ziehen, wird u. a. in den *Dharma Shastras* erläutert (vgl. Krishan 1997: 561).

Lebensseele, die den Atman umschließt, eine Geburt, den Tod und die darauf folgende Wiedergeburt durchleben muss, ist jedoch nicht vorhersehbar.

Um dem Geburtenkreislauf dennoch eine bestimmte Richtung zu geben, wurde die „[...] Pflichterfüllung im fest vorgeschriebenen rituell-sozialreligiösen Rollenspiel der Sozialordnung [...]“ (Dietz-Sontheimer 1980: 353) zur unabdingbaren Voraussetzung. Dazu gehört insbesondere die Erfüllung der *Dharmas*, die jeder Einzelne aufgrund seiner Kastenzugehörigkeit, seines Berufs, seines Geschlechts oder seines Alters zu erfüllen hat. Wenngleich die gesamten hinduistischen Schriften aus einer Aneinanderreihung von Vorgaben zur Pflichterfüllung bestehen, so fehlt ihnen jedoch ein einheitlicher Maßstab, eine Richtschnur, für das rechte Verhalten aller.¹⁸² Statt einer idealen Lösung gilt vielmehr, dass der Einzelne nur *seinem* richtigen Dharma folgen muss (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 350, 408f). Auf diese Weise hat die Karma- und Wiedergeburtstheorie erfolgreich dazu beigetragen, dass nicht nur innerweltliche Gerechtigkeiten bzw. Ungerechtigkeiten plausibel erklärt werden konnten, sondern sogar alle sozialen und wirtschaftlichen Unterschiede eine im Individuum selbst verankerte Legitimation erhielten (vgl. von Stietencron 2010: 25). Losgelöst von den Details einer individuellen Verpflichtung weiß ein jeder Hindu, dass er sich nur durch eine ausreichende Anstrengung und die geforderte Pflichterfüllung in Übereinstimmung mit dem kosmischen Gesetz und der kosmischen Ordnung bringen kann (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 355).

Trotz der gegebenen Möglichkeit einer Beeinflussung zukünftiger Wiedergeburten wird die hinduistische Karma Lehre oft mit den Begriffen Fatalismus, Schicksal und Resignation in Verbindung gebracht. Letzteres stellt sich insbesondere immer dann ein, wenn alle Bemühungen zur Abwendung negativer Ereignisse erfolglos waren (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 362). Um mit der Unvermeidbarkeit derartiger Situationen dennoch umgehen zu können, ist im Laufe der Zeit bei vielen Hindus die Überzeugung gewachsen, dass gereiftes negatives Karma zwar nicht gänzlich verhindert werden kann, das Ausmaß dessen sich aber abschwächen lässt. Obwohl eine Beeinflussung von Karma im klaren

¹⁸² Die Vorgaben können sogar in einem auffälligen Widerspruch zueinander stehen. Dietz-Sontheimer (1980: 408) nennt als Beispiel die hinduistischen Regelungen zum Vegetarismus. Danach gibt es drei verschiedene Auflagen: 1) Das Fleisch von einzelnen Tieren darf man essen. 2) Tiere dürfen nur zu rituellen Zwecken getötet werden. 3) Aufgrund des absoluten Gebots der Gewaltlosigkeit (*ahimsa*) dürfen Tiere generell nicht getötet werden. Siehe hierzu auch Alsdorf (1962). Derartige Unvereinbarkeiten haben immer wieder, meist aus Sicht von Europäern, dazu geführt, „[...] daß der Hinduismus als konfuser Wildwuchs unterschiedlichster Spekulationen [...]“ bezeichnet wurde (von Stietencron 2010: 85).

Widerspruch zum Kausalitätsprinzip der Lehre steht, greifen die Betroffenen häufig auf den Rat und die Unterstützung von Astrologen zurück (vgl. Krishan 1997: 574f).¹⁸³ Diese werben damit, dass mittels der Astrologie alle karmischen Handlungen und Ereignisse zumindest vorhersehbar gemacht werden können.¹⁸⁴ Einen besonderen Stellenwert hat hierbei das Geburtshoroskop (*Janma Kundali*), demzufolge die gesamten Lebensumstände eines Menschen gänzlich vorgegeben sind. Dies betrifft familiäre Aspekte genauso wie beruflichen Erfolg bzw. Misserfolg, Reichtum, Gesundheit und Lebensdauer.¹⁸⁵ Das Geburtshoroskop dient an erster Stelle der Charakterisierung eines Menschen. Darüber hinaus werden auch Jahres,- Monats- und Tageshoroskope herangezogen, insbesondere immer dann, wenn Gläubige sich mit einem ganz speziellen Problem an einen Astrologen wenden (vgl. Türistig 1980: 131).

Des Weiteren hat sich vielerorts der Volksglaube durchgesetzt, dass auch die Götter in der Lage sind, schlechtes Karma zu bekämpfen, doch dazu ist es notwendig, dass sie ausreichend verehrt werden (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 362f). Wie diese Verehrung auszusehen hat, dazu können sich die Gläubigen ausreichend Rat und Anleitung bei einem hinduistischen Priester holen. Dies ist von der Auffassung geleitet, dass die kosmischen Mächte zwar von den Göttern beherrscht werden, die zugehörige rituelle Macht jedoch bei den Priestern liegt (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 405).

3.4.2.2 Die buddhistische Interpretation

Auch im Buddhismus sind die Wiedergeburtstheorie und die Lehre vom Karma zum elementaren Bestandteil der Lehre geworden.¹⁸⁶ Jedoch rückte der Buddhismus vollständig von den hinduistischen Vorstellungen eines unzerstörbaren Wesenskerns (Brahman) und

¹⁸³ Der hinduistischen Astrologie liegt ein ganzheitliches Weltbild zugrunde, wonach jedes Einzelereignis eine Veränderung des Ganzen bewirkt. Danach ist es durchaus möglich, von einem Kausalnetz auf ein anderes Kausalnetz zu schließen, auch wenn die dahinterstehenden Einzelphänomene ursächlich nicht miteinander verknüpft sind (vgl. Türistig 1980: XIV).

¹⁸⁴ Zwischen dem Anbieter und Nachfrager einer astrologischen Dienstleistung besteht eine Informationsasymmetrie, wie sie bei ‚Gütern mit Glaubensqualität‘ (Vertrauensgütern) charakteristisch ist. Da der Nachfrager der astrologischen Dienstleistung nicht die Möglichkeit hat, die Qualität des angebotenen Gutes ausreichend im Vorfeld zu überprüfen, kann er lediglich auf die fachliche Expertise des Anbieters vertrauen. Dieser wiederum hat die Möglichkeit, das ihm ex ante entgegengebrachte Vertrauen ausreichend zu bestätigen oder das fehlende Wissen des Nachfragers zum eigenen Vorteil auszunutzen (vgl. Tietzel 1989: 55ff).

¹⁸⁵ Beispielsweise gilt der Mensch als glücklich, der im lunaren Monat *sravana* (August/September) geboren ist und derjenige als besonders tugendhaft, dessen Geburt in den Monat *magha* (Februar/März) fällt (vgl. Türistig 1980: 93).

¹⁸⁶ Neben dem Hinduismus und Buddhismus prägt die Karma- und Wiedergeburtstheorie auch den Jainismus (vgl. Krishan 1997: 198).

jenen zum Ursprung der Welt ab. Nach buddhistischer Vorstellung gibt es weder eine Seele, noch ein ewiges Selbst, auch keinen erklärbaren Ursprung dieser Welt (vgl. Gerlitz 1980: 256f). Da alles eine vergängliche Erscheinung ist, muss hinter dem Vergänglichen auch nicht nach etwas Unvergänglichem gesucht werden (vgl. von Glasenapp 2005: 91).¹⁸⁷

Der Mensch ist vergleichbar „[...] einem beständig dahinfließenden, sich immer erneuernden Strom von Daseinsfaktoren [...]“ (von Glasenapp 2005: 93). Dieser endet nicht mit dem Tod. Jedoch ist alles, was existiert, nicht zufällig da und verschwindet auch nicht wieder grundlos. Ursache sind wiederum die karmischen Prägungen, die sich aus den heilsamen und unheilsamen Bewusstseinszuständen eines Individuums ergeben und über den Tod hinaus fortsetzen (vgl. Bechert 1984: 118, 120). Das verbindende Glied zwischen einem abgelaufenen und einem neuen Daseinskreislauf liegt in den leidvollen Willensregungen, die immer neue Wiederverkörperungen herbeiführen (vgl. von Glasenapp 2005: 93f). Wie und wann genau die Wirkung von Karma eintreten wird, ist nicht vorhersehbar. Jeder neue Moment im Leben eines Menschen ist eine Folge seines angehäuften Karmas.¹⁸⁸ Erst über die schrittweise Auflösung der Unwissenheit über das abhängige Entstehen sowie das allmähliche Loslassen von den leidverursachenden Motiven wie Gier, Hass, Hochmut, Neid und Zorn kann der Kreislauf der Wiedergeburten verlassen werden. Der Weg dorthin führt über den achtgliedrigen Pfad, doch können auch bereits nachfolgende Wiedergeburten über eine ethische Selbstläuterung verbessert werden (vgl. Bechert 1984: 119f, 126).¹⁸⁹

Alle nur denkbaren Erscheinungen in der Welt haben, wie im Hinduismus, ihren Ursprung in den physischen, sprachlichen und geistigen Handlungen. Insbesondere den geistigen Aktivitäten wird im Buddhismus eine hohe Aufmerksamkeit geschenkt, denn jede physische und sprachliche Handlung geht zuvor mit einer geistigen Regung, einem positiven oder negativen Gedanken, einher. Um eine karmische Prägung zu verursachen,

¹⁸⁷ Max Weber (2005: 86) sah in der buddhistischen Wiedergeburtstheorie und der Lehre vom Karma die radikalste Lösung des Theodizee-Problems.

¹⁸⁸ Harvey (2000: 24) betont, dass Karma im Buddhismus als ein dynamischer, fließender und flexibler Aspekt angesehen wird. Danach können sich karmische Wirkungen von Handlungen jederzeit zeigen: noch im Verlauf des gegenwärtigen Lebens, im nächsten Leben oder erst in einem der darauffolgenden Wiedergeburten. Auch von Brück (2007a: 111) stellt den Aspekt der Freiheit gegenüber der Schicksalhaftigkeit von Karma in der buddhistischen Lehre heraus.

¹⁸⁹ Dies geht mit der Vorstellung einher, dass alle zur Gewohnheit gewordenen unheilsamen Bewusstseinszustände sich ebenfalls auf dem Weg der Gewohnheit in heilsame Bewusstseinszustände umwandeln lassen. Damit lassen sich, in Anlehnung an North, nicht nur die subjektiven mentalen Landkarten positiv verändern, sondern im Zeitablauf, auch die *shared mental models*.

ist es daher nicht erforderlich, dass die physische und sprachliche Handlung tatsächlich ausgeführt wird. Es reicht bereits die gedankliche Intention, ein Wille, dazu (vgl. Krishan 1997: 560, Bronkhorst 2000: 42). Da eine Erlösung nur über die richtige Gesinnung erreicht werden kann, wird der „[...] Buddhismus oft als die ethische Religion par excellence bezeichnet“ (Bechert 1984: 116).¹⁹⁰

Dennoch wird auch der Buddhismus häufig mit dem Wesenszug einer fatalistischen Religion charakterisiert. Dies basiert, im Gegensatz zum Hinduismus, jedoch eher an der Grundannahme des buddhistischen Glaubens, nach der alles Leben vergänglich und damit leidvoll ist (vgl. Michaels 2011: 62). Die Kritik an der buddhistischen Betonung des Leids wird vielfach auch von Hindus geübt, da sie im Buddhismus eine Irrlehre sehen (vgl. Bechert 1984: 116). Obwohl auch im Buddhismus kein Individuum den karmischen Folgen seiner Handlungen entkommen kann, so kultiviert die buddhistische Lehre jedoch in keiner Weise einen großen Weltschmerz, sondern zeigt mit einer Fülle an optimistischen Glaubensüberzeugungen, dass das Leiden tatsächlich und aus eigener Kraft überwunden werden kann (vgl. von Glasenapp 2005: 95, Bechert 1984: 133).¹⁹¹ Um diesem Ziel etwas näher zu kommen, bedient man sich bei der Wahl der ‚richtigen und passenden‘ Methode oftmals der Hilfestellung eines geistigen Lehrers (*guru*). Dabei ist es in der Praxis auch nicht ungewöhnlich, dass buddhistische Lehrer ihre Unterstützungshandlungen mit astrologischen Vorhersagen kombinieren (vgl. Harvey 2000: 23, Bronkhorst 2000: 25f).

Neben den Erklärungsansätzen zur Existenz des individuellen Kamas postuliert der Buddhismus auch das Bestehen eines kollektiven Karmas. Danach lassen sich karmische Kausalitäten nicht nur auf das Handeln einzelner Menschen zurückführen, sondern auch die Umwelt, in der die Menschen leben, ist eine Konsequenz ihres kollektiven Karmas (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 393). Dies bedeutet, dass das gesamte Weltgeschehen nicht als reiner Zufall betrachtet werden kann, sondern das Ergebnis eines Zusammenspiels aller individuellen Taten ist (vgl. Schmidt-Glintzer 2007: 37). Hierzu gehören u. a. der beträchtliche Wohlstand einzelner Länder, die nicht enden wollende Armut anderer

¹⁹⁰ Physische Gewalt und mentale Zwänge werden im Buddhismus strikt abgelehnt (vgl. von Brück 2007a: 285). Dazu gehört auch die in vielen Religionen verbreitete Forderung nach einem bedingungslosen Glauben, auch wenn sich bestimmte Heilsbotschaften nicht überprüfen lassen. Im Buddhismus werden die Anhänger explizit dazu aufgefordert, den Wahrheitsgehalt der buddhistischen Lehrreden kritisch zu überprüfen (vgl. Bechert 1984: 117).

¹⁹¹ Eine uneingeschränkt positive Betrachtung der buddhistischen Karma-Lehre ist für Gerlitz (1980: 268) nicht angemessen, da sich im Volksbuddhismus, in Verbindung mit Karma, auch fatalistische Glaubensansätze etabliert haben.

Länder, aber auch Kriege und Naturkatastrophen. Im Hinduismus wurde der gesellschaftlichen Komponente des Karma-Gesetzes keine weitergehende Bedeutung beigemessen. Für Dietz-Sontheimer (1980: 393) liegt dies daran, dass diesbezügliche Vorstöße sehr schnell als Kritik am hinduistischen Kastensystem hätten interpretiert werden können. Die ausschließliche Sorge für das eigene Karma zeigt sich für Krishan (1997: 465) jedoch oftmals in einem Mangel an einem übergreifenden sozialen Verantwortungsgefühl.

Im Kontext der Wiedergeburtstheorie und der Lehre vom Karma soll nun der Frage nachgegangen werden, inwieweit der Hinduismus und der Buddhismus einen tiefgreifenden Einfluss auf das Leben der Menschen ausüben. Damit verbunden ist die Fragestellung, ob beide Religionen ausreichend Freiräume für eine individuelle Lebensgestaltung und für die Umsetzung einer unternehmerischen Tätigkeit in sich tragen. Während die Lehre vom Karma im Hinduismus vielfach mit dem Aspekt der Schicksalhaftigkeit in Verbindung gebracht wird, haftet den karmischen Wirkungen im Buddhismus eher ein dynamischer und flexibler Charakter an. Für Bista (1999: 77) hat der Glaube an die karmischen Kausalitäten wesentlich zur wirtschaftlichen Entwicklung Nepals beigetragen. „In Nepal, the culture of fatalism devalues the concept of productivity“ (Bista 1999: 2).¹⁹² Danach betrachtet die Mehrzahl der nepalesischen Bevölkerung das eigene Leben als grundlegend vorherbestimmt und unabänderlich.¹⁹³ Ob dies auch in den unternehmerischen Handlungsweisen zum Tragen kommt, wird nicht weiter thematisiert. Da sich die nepalesische Gesellschaft mehrheitlich aus Hindus und Buddhisten zusammensetzt, stellt sich ferner die Frage, ob der Glaube an Karma die Art und den Umfang des Handlungsgeschehens für beide Religionsgruppen gleichermaßen vorgibt oder ob die Handlungsspielräume von hinduistischen und buddhistischen Unternehmern nach unterschiedlichen Kriterien und Einflussfaktoren ausgerichtet werden. Diese können von Passivität und Stillstand bis hin zu einer aktiven Lebens- und Unternehmensgestaltung reichen. Darüber hinaus ist von Bedeutung, welchen übergeordneten Stellenwert religiöse Ritualpraktiken und astrologische Vorhersagen im

¹⁹² Suwal (1982: 104) merkt ergänzend an: „The desire to achieve something new is very low.“

¹⁹³ Um zu verdeutlichen, wie individuelles Karma nach nepalesischem Verständnis festgeschrieben wird, führt Bista (1999: 77) ein anschauliches Beispiel auf: In der sechsten Nacht nach der Geburt eines Kindes schläft die Mutter mit ihrem Kind im selben Raum. Dabei hält sie rote Tinte und einen Füller sowie einige Ritualgegenstände für die Ankunft der Götter bereit. In dieser Nacht wird dem neugeborenen Kind von einer Gottheit sein Schicksal auf die Stirn geschrieben.

Rahmen einer unternehmerischen Tätigkeit haben, da mit ihrer Hilfe eine Steuerung der karmischen Wirkungen erreichbar erscheint.

Unter der Annahme, dass sich die divergierende Interpretationen des Hinduismus und des Buddhismus zu Karma und Wiedergeburt in den Einstellungen und Handlungsoptionen von hinduistischen und buddhistischen Unternehmern in Nepal bemerkbar machen, lassen sich die nachfolgenden Einzelhypothesen formulieren:

H 1: Hinduistische Unternehmer glauben eher als buddhistische Unternehmer an die vorgegebene Schicksalhaftigkeit ihres Lebens. Dies zeigt sich auch im unternehmerischen Handeln.

H 2: Für hinduistische Unternehmer hat die Religion einen weitreichenderen Einfluss auf den unternehmerischen Alltag als für buddhistische Unternehmer.

3.4.3 Frauen als Humankapital - Ressource

Die Ausstattung einer Volkswirtschaft mit Humankapital ist eine wichtige Voraussetzung für deren Wachstum und Wettbewerbsfähigkeit.¹⁹⁴ Humankapital wird sowohl in formalen als auch in nicht-formalen Lernprozessen gebildet. Während es sich bei den formalen Lernprozessen an erster Stelle um den Erwerb von spezifischem Humankapital handelt, das in Arbeitsprozessen eingesetzt wird, finden nicht-formale Lernprozesse überwiegend in den Familien und im sozialen Umfeld statt (vgl. Doré und Clar 1997: 164, Velling und Pfeiffer 1997: 197f). Letztere dienen insbesondere der Vermittlung von gesellschaftlichen Grundwerten und Normen, einschließlich sozialkapitalrelevanter Aspekte der Vertrauens- und Netzwerkbildung (vgl. Mohr 1997: 97f). Von Investitionen in Bildung und Wissen profitieren langfristig Individuen genauso wie Unternehmer sowie eine gesamte Volkswirtschaft (vgl. Doré und Clar 1997: 164). Die effiziente Nutzung eines gesellschaftlichen Leistungspotentials setzt jedoch voraus, dass es hierbei nicht zu Fehlallokationen kommt. Die Ursachen hierfür können zum einen in den Individuen selbst begründet sein, zum anderen aber auch auf staatlichen Fehleingriffen beruhen (vgl. Velling und Pfeiffer 1997: 197).¹⁹⁵ Dass der Aufbau und die optimale Nutzung von Humankapital auch durch eine Religion beeinflusst werden kann, zeigt sich in Nepal besonders deutlich

¹⁹⁴ Ein Überblick zum Einflussvermögen von Humankapital auf die Wirtschaftsentwicklung von Industriestaaten und Entwicklungsländern findet sich bei Hanushek und Woessmann (2007).

¹⁹⁵ Der kritische Handlungsbedarf zum Aufbau und der effizienten Nutzung von Humankapital zeigt sich für Clarke (2011) insbesondere in Entwicklungsländern.

an den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für Frauen. Ihre Rechte und Pflichten sind nach hinduistischer Vorstellung in den *Dharmas* verankert.

3.4.3.1 Der Dharma als Wegweiser

Beim Begriff ‚*Dharma*‘ handelt es sich um einen Schlüsselbegriff sowohl im Hinduismus als auch im Buddhismus. Während der Buddhismus seine gesamte Lehre unter der Bezeichnung *Dharma* subsummiert (vgl. Gerlitz 1980: 235, Schmidt-Glintzer 2007: 30), geht der gleiche Begriff im Hinduismus vorrangig mit dem Wunsch nach Ordnung einher. Der *Dharma* stützt die ganze Welt (vgl. Michaels 2010: 283f). Er ist die „[...] Ordnung im Vollzug“ und über die karmischen Wirkungen auch die „[...] Ordnung nach dem Vollzug [...]“ (Hacker 1958: 3). Bei der Übersetzung des *Dharma* Begriffs in anderen Sprachen wird vielfach auf den Begriff Religion, manchmal auch auf die Worte Moral, Kult, Recht oder Sitte zurückgegriffen. Gemeinsam ist den jeweiligen Begriffsbeschreibungen, dass sie stets nur Einzelaspekte eines umfassenden Systems von Zeit und Kosmos betrachten (vgl. Krämer 1991: 130f). Eine passende Übersetzung des *Dharma* Begriffs scheint nicht greifbar.

Bei den hinduistischen *Dharmas* handelt es sich in erster Linie um säkulare Moralvorschriften, denen in der Verknüpfung mit den Veden eine höhere Wirkkraft verliehen wurde (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 351). Neben den für alle Hindus geltenden gemeinschaftlichen *Dharmas* (*samanya dharmas*), gibt es für jeden Einzelnen auch individuelle *Dharmas* (*svadharmas*) zu erfüllen (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 354, 390). Zu den allgemeinen (gemeinschaftlichen) *Dharmas* gehören in Anlehnung an das Gesetzbuch des Manu (*Manusmriti*) Aspekte wie Standfestigkeit, Geduld, Reinheit, Selbstbeherrschung, Wissen und Wutlosigkeit.¹⁹⁶ Spezifische (individuelle) *Dharmas* sind nach Manu insbesondere an Stände und Kasten (Sub- und Mischkasten), Lebensstufen (Studium, Haushalterschaft, Askese) oder Personengruppen (Frauen, Diebe, Könige) gebunden (vgl. Michaels 2010: 286f).

Nach Manu ist es für jeden Hindu essentiell, dass der eigene *Dharma*, wenn auch unvollkommen, ausgeübt wird, anstelle sich an einem ‚fremden‘ *Dharma* zu orientieren

¹⁹⁶ Ein Überblick zu den verschiedenen Quellentexten der allgemeinen *Dharmas* findet sich bei Dietz-Sontheimer (1980: 412ff).

(vgl. Gonda 1960: 290, Michaels 2010: 234). Dem liegt die Überzeugung zugrunde: „Ein zerstörter Dharma zerstört, ein beschützter Dharma beschützt; deshalb soll der Dharma nicht verletzt werden, andernfalls vernichtet der verletzte Dharma uns (Menschen)“ (Michaels 2010: 151). Die Vorstellung von der Gültigkeit des Dharma als ewiges Gesetz ist bis heute im Leben der hinduistischen Gesellschaft präsent. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die zugehörigen Gesetze gänzlich starr und im Zeitablauf unveränderlich sind (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 415). Dies hat zur Folge, dass Anpassungen im äußeren Verhalten der Hindu-Gesellschaft zwar möglich sind, jedoch nur so weit „[...] ohne dabei ihre Seele oder ihren Geist zu opfern“ (von Brück 2008: 115). Um sicherzustellen, dass die Dharma Pflichten durch jeden Einzelnen auch erfüllt werden können, ist es die Aufgabe des Hindukönigs, alle Bedrohungen für die innere und äußere Stabilität der Gesellschaft und der Dharma-Verwirklichung abzuwenden (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 390).

Als wichtigste Institution für das Erlernen ordnungsgemäßen Verhaltens gilt nach wie vor der hinduistische Familienverbund, der sich durch das Gefühl von Zusammengehörigkeit und gegenseitiger Verpflichtung und Verantwortung auszeichnet (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 421). Die traditionelle hinduistische Großfamilie ist patriarchalisch ausgerichtet und patrilinear verknüpft (vgl. Schreiner 1984: 105). Die Über- bzw. Unterordnung der einzelnen Familienmitglieder richtet sich nach ihrem Alter und ihrem Geschlecht (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 422). Individuelle Interessen der jeweiligen Familienmitglieder müssen stets den Anliegen der Gesamtfamilie untergeordnet werden. Danach ist die Funktion, die ein einzelnes Familienmitglied übernimmt, als Vater, Mutter, Onkel, Tante, Bruder, Schwester, Enkel, Neffe etc., wichtiger als die Person selbst (vgl. Michaels 2006: 123). Die kollektivistische Ausrichtung der Familie zeigt sich nicht nur im Zusammenhalt der Familien, sondern vor allem in der lebenslangen Bindung und Verantwortung der Kinder, insbesondere der Söhne, für ihre Eltern.

Einen deutlich geringeren Stellenwert haben in den traditionell hinduistischen Familien jedoch die Töchter. Nach hinduistischer Vorstellung sind Frauen immer einer männlichen Bezugsperson unterstellt. Dies ist entweder der Vater, der Ehemann oder, wenn der Ehemann verstorben ist, der eigene Sohn (vgl. Schreiner 1984: 106). Auch im Gesetzbuch des Manu¹⁹⁷ und in der *Bhagavad Gita* finden sich weitergehende Anhaltspunkte für den

¹⁹⁷ Michaels (2010: 302) hat das Kapitel über Frauen im Gesetzbuch des Manu aus heutiger Sicht mit dem Begriff ‚Misogynie‘ (Frauenhass) überschrieben. Die detaillierten Vorschriften des ‚ewigen Dharmas‘ von

Stellenwert und die Funktion von Frauen in der hinduistischen Gesellschaft. Trotz einiger wohlwollender Aussagen, insbesondere über Mütter und Ehefrauen, überwiegen im Gesetzbuch des Manu die Textstellen, in denen Frauen für unselbständig, dumm, unrein und lasziv gehalten werden. Ihre vorhandene Schutzbedürftigkeit wird wiederum damit gerechtfertigt, dass sie infolge der genannten Eigenschaften annähernd mit einem Sklaven vergleichbar sind und somit auch nichts besitzen können. Dies betrifft auch die Bildung, denn Frauen sind vom Studium des Veda vollkommen ausgeschlossen (vgl. Michaels 2010: 302f). Auch in der *Bhagavad Gita* werden Frauen mit Unberührbaren und Bösewichten gleichgestellt, für die es dennoch die Gewissheit gibt, zumindest bei ausreichender Pflichterfüllung, dass sie den karmischen Wiedergeburtkreislauf endgültig verlassen können (vgl. Garbe 1978: 63).

Nach hinduistischer Tradition besteht die wichtigste Aufgabe einer Frau darin, Söhne zu gebären und sich wie selbstverständlich dem Wohl der Familie unterzuordnen (vgl. Schreiner 1984: 106, von Stietenron 2010: 110).¹⁹⁸ Nur durch die Geburt eines Sohnes und die spätere Initiationszeremonie, bei der der Sohn zum ‚wirklichen Hindu‘ wird, kann der Vater zum Ahnen werden und damit Unsterblichkeit erlangen (vgl. Michaels 2010: 304).¹⁹⁹ Zudem ist es immer der Sohn, der das Lebenswerk des Vaters fortführt, für den Unterhalt der Familie sorgt und die rituelle Reinheit des Familienverbundes sicherstellt (vgl. Michaels 2006: 119).²⁰⁰ Die Töchter bleiben immer nur solange der eigenen Familie zugehörig, bis sie durch eine Heirat in die Familie des Ehemanns übergehen und damit einer neuen Bezugsperson unterstellt werden. Darüber hinaus ist die Hochzeit einer Tochter meist mit umfangreichen finanziellen Geschenken an die Familie des Bräutigams verbunden. Dies macht deutlich, warum bis zum heutigen Tag in vielen hinduistischen Familien die Geburt eines Sohnes aus religiösen, sozialen und wirtschaftlichen Gründen immer freudiger begrüßt wird als die Geburt einer Tochter (vgl. Schreiner 1984: 107,

Frauen und Männern‘ sind in Kapitel 9 des Gesetzbuch des Manu niedergeschrieben (vgl. Michaels 2010: 192ff).

¹⁹⁸ Zu den Pflichten der Frauen gehören auch Pilgerfahrten, regelmäßige Tempelbesuche sowie das Begehen von Fastentagen, die dem Wohl der Ehemänner und deren Familienangehörigen gewidmet sind (vgl. von Stietenron 2010: 110).

¹⁹⁹ Das sichtbare Zeichen des Hinduseins (Zweitgeburt) ist für alle Initianden das Tragen der heiligen Schnur. Jedoch unterscheidet sich, in Anlehnung an die traditionellen *Dharma Shastra* Texte, der Zeitpunkt und der Inhalt der Initiation nach dem sozialen Stand eines Initianden (vgl. Michaels 2006: 91ff).

²⁰⁰ Die hinduistischen Vorstellungen zur Reinheit werden in Zusammenhang mit dem Kastensystem in Abschnitt 3.4.4. näher erläutert.

Michaels 2006: 120).²⁰¹ Damit ist häufig sogar verbunden, dass sich die Mütter selbst durch die Geburt einer Tochter als inferior empfinden.²⁰² Eine Benachteiligung der Töchter gegenüber den Söhnen einer Familie zeigt sich oftmals auch in der Folgezeit, etwa bei der Ernährung sowie in den Möglichkeiten des Schulbesuchs und der Wahrnehmung von weiterführenden Bildungsmöglichkeiten.²⁰³

Im Buddhismus wird den Frauen ein deutlich höheres Ansehen beigemessen. Dies betrifft insbesondere die laikale Ausrichtung des Buddhismus, nach der es nicht vom Geschlecht einer Person abhängig ist, ob die Erlösung von der Leidhaftigkeit des Daseinskreislaufs erreicht werden kann. „Ob man als Mann oder als Frau geboren wird – die Natur des Geistes ist dieselbe“ (Roloff 2011: 164). Somit finden sich in der buddhistischen Lehre auch keine Unterschiede, wie die Geistesschulung eines Mannes oder einer Frau auszusehen hat (vgl. Roloff 2011: 165). Dennoch zeigen sich auch in den buddhistischen Textquellen einige widersprüchliche Aussagen zum Thema Frau, bei denen nicht klar unterschieden werden kann, inwieweit sie dem Buddha als Religionsstifter selbst zugeordnet werden können oder eher als ergänzende Kommentartexte zu werten sind (vgl. Bronkhorst 2000: 29, Roloff 2011: 169). Eine lückenlose Gleichstellung zwischen Mann und Frau ist auch im Buddhismus bis heute nicht erreicht worden. Auffälligstes Indiz dafür ist die monastische Disziplin, wo sich deutliche Unterschiede in den Ordinationslinien und der hierarchischen Anordnung von Nonnen und Mönchen zeigen (vgl. Kieffer-Pülz 2000: 377, Schmidt-Glitzner 2007: 108). Letztere sind ursächlich vermutlich auf die geltenden hinduistischen Vorstellungen zum Zeitpunkt der Entstehung des Buddhismus zurückzuführen, als Frauen durchgehend in der Obhut eines Mannes standen (vgl. Roloff 2011: 171).

3.4.3.2 Der Stellenwert der Frauen in Nepal

In Nepal kommen die hinduistischen Vorstellungen zum Stellenwert der Frau in einer Vielzahl von Gesetzen, Rechtsvorschriften sowie zuletzt in der Verfassung von 1990 zum Tragen. Legalisierte Diskriminierungen von Frauen sind in vielerlei Zusammenhängen

²⁰¹ Vgl. hierzu auch Tornow (2007) mit einem gleichlautenden Artikel über Nepal: „Eine Tochter zur Welt zu bringen, ist ein Unglück.“

²⁰² Douglas (1986: 42, 46f) zeigt auf, wie gesellschaftliche Rahmenbedingungen dazu beitragen können, dass bestimmte Gruppen die ihnen zugeordnete Inferiorität irgendwann sogar selbst annehmen und als Naturzustand akzeptieren.

²⁰³ Für Kuran (2009: 589) hat dies zur Folge: „Societies that keep their women uneducated cannot compete with those committed to universal education [...]“

offenkundig. Dazu gehören u. a. die Bereiche Ausbildung, Beschäftigung, Gesundheit, Eheschließung, Staatsangehörigkeit und nationale Identität sowie das Recht auf Eigentum (vgl. Weltbank und DFID 2006: 42f).²⁰⁴ Erst als Konsequenz des ‚Nepalesischen Volkskriegs‘ (1996 – 2006) und der Abschaffung der Erbmonarchie in 2008 wurde auf der formalen Ebene damit begonnen, gesetzliche Vorgaben mit diskriminierendem Inhalt schrittweise aufzuheben.²⁰⁵

Erste Wegweiser in diese Richtung sind die Neuregelungen zur nationalen Identität sowie zur Erbfolge. Danach ist es für Frauen nun möglich, Ausweispapiere ohne die offizielle Zustimmung des Vaters oder des Ehemanns zu beantragen. Darüber hinaus haben gesetzliche Änderungen zum Erbrecht dazu geführt, dass Töchter, neben den Söhnen, inzwischen einen gleichberechtigten Anspruch auf Anteile des elterlichen Vermögens haben. Dies betrifft sowohl das Privatvermögen als auch das unternehmerische Vermögen einer Familie. Auch wurde inzwischen die zeitweilige Regelung aufgehoben, wonach eine Tochter, wenn sie heiratet, dazu verpflichtet ist, ihren Erbteil wieder an die Familie zurück zu übertragen.²⁰⁶ Diese Ungleichbehandlungen sind ein Abbild der familiären Traditionen, nach der auch die Wahrnehmung von unternehmerischen Funktionen eher am Geschlecht einer Person als an deren Potential festgemacht wird. Trotz unterstützender und rechtskräftiger Änderungen zu Gunsten der Töchter hat sich an der gewohnheitsmäßigen Vorrangstellung von Söhnen in vielen Familien bisher wenig geändert. Die Grundlagen hierzu werden oftmals bereits im Kindesalter gelegt, wenn die Entscheidungen für oder gegen einen Schulbesuch²⁰⁷ sowie zur Art der Schule (privat oder öffentlich) und zur Dauer der Schulzeit für die Söhne und Töchter einer Familie getroffen werden.²⁰⁸ Ihre ursächliche Begründung finden die jeweiligen Entscheidungen weniger in den formal existierenden Regelsystemen, als vielmehr in den gewachsenen Wertevorstellungen,

²⁰⁴ Eine Übersicht der diskriminierenden Gesetze findet sich beim FWLD (2009: 174ff).

²⁰⁵ Als Folge der gesetzlichen Gleichstellung wurden erstmalig in einer Vielzahl von Gesetzen die Bezeichnungen Tochter, Frau, Mutter, Großmutter etc., neben den jeweiligen männlichen Pendanten, in den Gesetzestext aufgenommen (vgl. FWLD 2006).

²⁰⁶ Die bisherige Regelung wurde mit dem ‚Gender Equality Act‘ am 28. September 2006 aufgehoben (vgl. FWLD 2006).

²⁰⁷ In Nepal gibt es bis heute keine gesetzlich verankerte Schulpflicht.

²⁰⁸ Bis zur gesetzlichen Änderung am 27. September 2002 hatten nur Söhne ein Recht auf eine angemessene Erziehung. Die Töchter einer Familie konnten bis dahin keinen legalen Anspruch auf Nahrung, Kleidung, Bildung und medizinische Versorgung geltend machen (vgl. FWLD 2002). Die diskriminierende Behandlung von Töchtern gegenüber den Söhnen zeigt sich auch in den Schulabschlüssen (z. B. Abschluss 10. Klasse), da Mädchen auffallend schlechter abschnitten als Jungen. Einer der Gründe dafür ist der hohe häusliche Arbeitsanfall für Mädchen, der mit einem Mangel an schulischen Lernzeiten einhergeht (vgl. Mathema und Bista 2005: 139).

Normen und Traditionen einer Familie. Diese werden wiederum maßgeblich von der Religion mit gestaltet.

Sowohl Bista (1999: 63f) als auch das Forum for Women, Law and Development/FWLD (2009: 2f) machen darauf aufmerksam, dass es jedoch auf der informellen Ebene auffällige Divergenzen in den Verhaltensweisen von nepalesischen Frauen in Abhängigkeit von ihrer Religion, ihrer Ethnie bzw. ihrer Kastenzugehörigkeit gibt. Diese beziehen sich u. a. auf das sozio-ökonomische Rollenverständnis, das Recht auf eine unabhängige Entscheidungsfindung, auf soziale Kontaktmöglichkeiten und auf Heiratsverbindungen.

Vor dem Hintergrund des divergierenden Stellenwerts von Frauen im Hinduismus und Buddhismus und der Annahme, dass sich diese Unterschiede auch in den Einstellungen und ökonomisch relevanten Handlungsoptionen von Unternehmern bemerkbar machen, lässt sich die nachfolgende Einzelhypothese formulieren:

H 3: Buddhistische Unternehmer bringen Frauen als Humankapital-Ressource eine höhere Wertschätzung entgegen als hinduistische Unternehmer. Dies betrifft sowohl das sozio-ökonomische Rollenverständnis als auch den Bereich Bildung.

3.4.4 Der formale Ordnungsrahmen: Inklusion vs. Exklusion

Die hinduistische Prägung Nepals lenkt den Blick auf ein weiteres, in der Religion verankertes Ordnungsgefüge, von dem Kuran (1997:152) sagt, dass es sich um ein „[...] klassisches Beispiel kultureller Versteinerung“ handelt. Der Ordnungsrahmen des hinduistischen Kastensystems, mitunter auch als die ‚Seele des Hinduismus‘ bezeichnet (vgl. Michaels 2006: 176), wurde in der Zeit, etwa 200 v. Chr. bis 1.000 n. Chr., entwickelt.

Die ungewöhnliche Resistenz dieses „[...] merkwürdige[n] soziologische[n] Gebilde[s] [...]“ (Dempff 1921: 748) zeigt sich bis in die Gegenwart, obwohl längst Gewissheit darüber besteht, dass die im Kastensystem verankerte Arbeitsteilung und Spezialisierung alles andere als zu einem weitreichenden ökonomischen Erfolg geführt hat (vgl. Kuran 1997: 154f, Dumont 1970: 1).²⁰⁹ Viel offensichtlicher sind die sozialen Ungleichheiten, die

²⁰⁹ Die Widerstandsfähigkeit des Kastensystems zeigt sich für Hutton (1963: 123) darin, dass sich die Muster des Kastensystems im Zeitablauf zwar ändern können, die ordnungsschaffenden Prinzipien als

mit der Einstufung der Menschen in das Kastensystem einhergehen. Besonders deutlich zeigen sich diese im gesellschaftlichen Status, den zugehörigen Aufgaben und Funktionen, in den Berufs- und Bildungschancen sowie am materiellen Besitz (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 392). Dass die jeweiligen Lebensverhältnisse eines Menschen von ihm selbst verursacht wurden, lässt sich wiederum plausibel über die Wiedergeburtstheorie und die Lehre vom Karma erklären. Wie könnte sonst, so Kuran (1997: 158ff), eine derartige Desillusioniertheit entstehen, dass sogar ganze Gruppen ihre soziale Benachteiligung anerkennen und ihre Bereitschaft dazu an sozial Höhergestellte signalisieren?

Eine besondere Schlüsselrolle in dieser Ethik der Unterwerfung hat der Glaube an einen angeborenen Reinheits- bzw. Unreinheitsstatus eines Menschen, der mit Hilfe der Lehre vom Karma kollektiv indoktriniert wurde (vgl. Kuran 1997: 239, 245). Bis heute haftet dem hinduistischen Kastensystem die Kritik an, dass einzelne Gesellschaftsschichten mithilfe der Wiedergeburtstheorie und der Lehre vom Karma über Generationen hinweg ausgebeutet wurden (vgl. Krishan 1997: 455f, Dietz-Sontheimer 1980: 393).²¹⁰ Aus Sicht ihrer Begründer und Fürsprecher hingegen entspricht das hinduistische Kastensystem vielmehr der Vorstellung von einer sozialen Ordnung, die von den Göttern gewollt ist (vgl. Michaels 2010: 305).

3.4.4.1 Das hinduistische Kastensystem: soziale und arbeitsteilige Hierarchien

Der Begriff ‚Kaste‘ geht auf den lateinischen Ursprung *castus* = *rein und keusch* zurück und wird vielfach sogar dem Portugiesischen zugeordnet, wo er eine ‚bestimmte Gattung‘ charakterisiert (vgl. von Stietencron 2010: 98). Aber auch die Ableitung ‚keusch‘ für die ‚Reinheit des Blutes‘ findet sich unter den vielfältigen Erklärungsvarianten dieses Begriffs (vgl. Pitt-Rivers 1971: 234). Gemeinsam ist allen Definitionsversuchen, dass man mit dem Wort ‚Kastenwesen‘ inzwischen etwas ‚typisch indisches‘ verbindet (vgl. Michaels 2006: 181).²¹¹ Was bis zum heutigen Tage jedoch ausgeblieben ist, ist eine Einigung über das Wesen, den Umfang und die Erscheinungsformen von Kasten. Hintergrund sind die facettenreichen Gestaltungen, zu denen die Kastengruppe, die Kaste, die Sub-Kaste, der Clan, die Sippe, der Familienverbund sowie die Groß- bzw. Kernfamilie gehören (vgl.

Rahmenbedingungen jedoch konstant beibehalten werden. Und Bechert (1984: 133) fügt hinzu, dass das Kastensystem daher nicht reformierbar ist.

²¹⁰ Auch Max Weber sah in der Karma-Theodizee eine Art ‚Deckstein des Kastensystems‘ (vgl. Heesterman 1984: 73).

²¹¹ Dies lässt sich in uneingeschränkter Weise auch auf Nepal übertragen, da das verbindende Element der Hinduismus ist.

Michaels 2006: 186). Von Stietencron (2010: 96) ordnet diese Vielfalt in zwei verschiedene, jedoch parallel laufende Kategorien sozialer Differenzierung ein.

Die erste, von Brahmanen ausgearbeitete Kategorie, unterteilt die Gesellschaft in vier soziale Stände (*varna*), eine ideologisch orientierte Einteilung mit Sozialprestige.²¹² An der Spitze der *varnas* stehen die *Brahmana* (Priester), gefolgt von den *Kshatriya* (Krieger), den *Vaishya* (Kaufleute und selbständige Bauern) sowie, an letzter Stelle, die *Shudra* (Handwerker und Dienstleistende). Die vier *varnas* unterscheiden sich in erster Linie durch eine angeborene religiös-rituelle Reinheit (vgl. von Stietencron 2010: 98), die am höchsten bei den Brahmana und am niedrigsten bei den Shudra ist.

<i>Varna</i>	<i>Berufsgruppen</i>	<i>Sozialer Status</i>
<i>Brahmana</i>	<i>Priester</i>	<i>Lehrstand</i>
<i>Kshatriya</i>	<i>Krieger</i>	<i>Wehrstand</i>
<i>Vaishya</i>	<i>Kaufleute und selbständige Bauern</i>	<i>Nährstand</i>
<i>Shudra</i>	<i>Handwerker und Dienstleistende</i>	<i>Unfreie Hörige</i>
<i>Pancama</i>	<i>Unreine Tätigkeiten (Gerber, Schneider, Latrinenreiniger etc.)</i>	<i>Unberührbare (Untouchables, backward castes)</i>

Abbildung 3: Das hinduistische *varna* (Stände-) Modell²¹³

Die Zugehörigkeit zu einem *varna* kann ausschließlich durch Geburt erworben werden, wengleich sich die Stände selbst über Aufgabenbereiche definieren. Dies hat zur Folge, dass auch die jeweiligen Berufe und Tätigkeiten innerhalb eines *varna* mit den Kriterien rein- bzw. unrein belegt sind (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 387f). Danach liegt die rituell höchste Reinheit bei dem hinduistischen Lehrstand, die rituell niedrigste bei den Handwerkern und Dienstleistenden. Durch die Verknüpfung von Geburtsstand und Beruf wird implizit angenommen, dass Berufe und Tätigkeiten nur aufgrund von diesbezüglich angeborenen Eigenschaften ausgeübt werden können. Danach sind die natürlichen Eigenschaften eines Brahmanen u. a. seine Klarheit und Reinheit, während dienende Tätigkeiten sich unvermeidlich aus der Natur eines Shudra ergeben (vgl. Schreiner 1984:

²¹² *Varnas* sind kosmologisch und mythologisch begründet. Das *Varna*-System wurde von den Brahmanen entwickelt und in vielfältiger Weise von ihnen zum eigenen Vorteil ausgelegt (vgl. Michaels 2006: 187, Schreiner 1984: 98).

²¹³ Eine detaillierte Übersicht des *varna* (Stände-) Modells der hinduistischen Gesellschaft zeigt Anhang A1.

98).²¹⁴ Welche Verpflichtungen der Einzelne nun innerhalb seines *varna* zu erfüllen hat, richtet sich nach den spezifischen Stände-Dharmas. Rangaswami Aiyangar (1934: 52) sieht im System der *varna* einen unschlagbaren Vorteil: „The chief effect of caste on profession was that it ensured to everyone an occupation by birth.”

Die zweite, weitaus differenziertere Einteilung gilt als das Produkt einer arbeitsteiligen Gesellschaft (vgl. von Stietencron 2010: 99). Danach wird eine Bevölkerung zunächst anhand von beruflichen Tätigkeiten (Kasten und Subkasten) klassifiziert. Während die Kaste eine Gruppe von Menschen bezeichnet, die sich über Ähnlichkeiten im Beruf definiert (z. B. Kaste der Barbieri, Kaste der Korbflechter, Kaste der Tischler etc.), werden die einzelnen Subkasten (*jatis*) nochmals nach ethnischen, sprachlichen, regionalen oder religiösen Kriterien abgegrenzt (vgl. Michaels 2006: 189f). *Jatis* können eine Größenordnung von mehreren tausend Untergruppen annehmen und bestehen meist aus Familienverbänden, die sich wiederum aus Groß- und Kernfamilien zusammensetzen (vgl. von Stietencron 2010: 97, Michaels 2006: 190f).²¹⁵ *Jatis* verteilen sich auf der sozialen Ebene wiederum auf die vier Geburtsstände (*varnas*).²¹⁶ Das hat zur Folge, dass jeder *varna* aus einer Vielzahl von hierarchisch angeordneten *jatis* besteht (vgl. von Stietencron 2010: 97).²¹⁷

Die Vielfalt der verschiedenen Begriffe hat im Laufe der Zeit dazu geführt, dass *varnas* und *jatis*, also Stände, Kasten und Subkasten, gleichermaßen als ‚Kasten‘ bezeichnet werden (vgl. von Stietencron 2010: 98). Darüber hinaus vermischen sich in den heutigen hinduistischen Gesellschaften immer mehr die sozialen mit den arbeitsteiligen Hierarchien. Damit ist verbunden, dass Angehörige einzelner *varnas* inzwischen auch berufliche Tätigkeiten ausüben, die in der idealisierten Vorstellung den Angehörigen höherer *varnas*

²¹⁴ Bei den vorgegebenen Berufen und Tätigkeiten innerhalb eines *varna* handelt es sich nach den hinduistischen Schriften um idealtypische Klassifizierungen, die jedoch in Notfällen umgangen werden können. Danach ist es den Angehörigen eines jeden *varna* erlaubt, die Tätigkeiten einer untergeordneten Gruppe wahrzunehmen. Angehörigen des untersten *varna* ist es jedoch verboten, sich mit den Arbeitsinhalten des übergeordneten Stands zu beschäftigen (vgl. Schreiner 1984: 99).

²¹⁵ Daraus folgt, dass Söhne oft die gleichen Berufe wie ihre Väter erlernen und diese in der Tradition fortsetzen (vgl. von Stietencron 2010: 97f).

²¹⁶ Max Weber (1968: 131) hat den Hinduismus auch als Geniestreich bezeichnet, da das Konzept der Arbeitsteilung nicht auf ökonomischen Grundlagen aufbaut, sondern auf rein ethischen Aspekten. Der Mangel an rationaler Versachlichung ist für Weber (1998: 259) auch gleichzeitig eine der Hauptursachen, warum sich im Umfeld des Hinduismus keine vergleichbare Entwicklung vollziehen konnte wie sie die Protestantische Ethik ermöglicht hat.

²¹⁷ Ein Hindu fühlt sich durch Familienverbände, Subkasten, Kasten und *varna* nie nur einer Hierarchie verpflichtet (vgl. Michaels 2006: 218).

vorbehalten waren.²¹⁸ Dadurch ändert sich jedoch nicht ihr geburtsabhängiger Rein- bzw. Unreinheitsstatus, der je nach *varna*, mit ausgeprägten gesellschaftlichen Vorteilen oder gravierenden Nachteilen und Diskriminierungen einhergehen kann. Das Kastensystem als Inbegriff einer arbeitsteiligen Gesellschaft lässt ökonomische Modifizierungen zu, nicht aber soziale Veränderungen (vgl. Michaels 2006: 193).²¹⁹

Am schwierigsten gestalten sich Veränderungen für die Angehörigen des untersten *varna*, für die Shudras. Ihre rituelle Unreinheit ist das „[...] definierende Attribut ihrer eigenen Inferiorität [...]“ (Kuran 1997: 238), das sie zu hilflosen Gefangenen ihrer eigenen Kultur macht (vgl. Kuran 1997: 243). Nur selten können sie in neuen beruflichen Arbeitsfeldern tätig werden, da viele den Kontakt zu ihnen meiden. Noch gravierender ist die Situation für all jene, die außerhalb des vierstufigen Ständemodells angeordnet sind. Sie gelten als Unberührbare (Untouchables, Backward castes), die oftmals nur noch als Latrinenreiniger, Gerber und Schneider tätig werden können.²²⁰ Ihr hohes Maß an angeborener Unreinheit weckt bei vielen sogar die Furcht vor einer diesbezüglichen Ansteckung, die nur durch eine strikte Trennung bzw. Kontaktlosigkeit verhindert werden kann (vgl. Douglas 1985).²²¹

3.4.4.2 Rituelle Reinheit als gesellschaftliche Grenzziehung

Bei der hinduistischen Auffassung von Rein bzw. Unrein (und damit auch von Gut und Böse) handelt es sich weniger um den Aspekt einer äußerlichen Sauberkeit als vielmehr um eine religiös-rituelle Komponente, die mit genauen Vorschriften für den sozialen Kontakt verbunden ist. Verunreinigungen entstehen nach kognitiven Vorstellungen insbesondere im Kontakt mit anderen Menschen durch Blicke, Gruß, Berührung sowie durch Speisen, aber auch durch eine zeitliche und räumliche Veränderung wie z. B. durch Geburt, Heirat und Tod. Nur ein Leben nach dem brahmanischen-sanskritischen Ideal der Kontaktlosigkeit könnte eine Verunreinigung weitestgehend verhindern (vgl. Michaels

²¹⁸ Damit geht einher, dass Mitglieder der oberen *varnas* nicht durchgängig dominant, reich und gebildet sind, genauso, wie Mitglieder niedriger Geburtsstände nicht immer arm und unwissend sind (vgl. Kolenda 1978: 45, Michaels 2006: 183, 214).

²¹⁹ Es gibt nur wenige Beweggründe für eine soziale Mobilität. Beispielsweise kann eine Frau durch die Heirat mit einem sozial höhergestellten Mann zu einem höheren *varna* aufsteigen (vgl. Schreiner 1984: 99).

²²⁰ Zu den Unberührbaren gehören auch Nachkommen aus nicht erlaubten Kastenmischungen und Personen, die wegen Schandtaten aus ihrer erblichen Kaste ausgestoßen wurden (vgl. von Stietencron 2010: 97).

²²¹ Den größten gesellschaftlichen Nachteil haben dabei Frauen, die zur Gruppe der Unberührbaren gehören, da sie in zweifacher Hinsicht benachteiligt sind: einmal durch ihr Geschlecht und darüber hinaus noch durch ihre angeborene rituelle Unreinheit.

2006: 194ff, Dietz-Sontheimer 1980: 399).²²² Dies lässt sich jedoch in einer arbeitsteiligen Gesellschaft nicht realisieren. Stattdessen wurden Berufe und Tätigkeiten nach ihrer gesellschaftlichen Relevanz geordnet und damit in einen unmittelbaren Zusammenhang zu einem gesellschaftlich notwendigen oder sozial vermeidbaren Kontakt gesetzt.²²³ Derartige Differenzierungen gingen mit der Überzeugung einher, dass der Grad einer Verunreinigung nicht immer gleich sein würde, sondern entscheidend davon abhängt, wer oder was der Träger einer Verschmutzungssubstanz ist, z. B. ein Brahmane, eine Wöchnerin oder ein Unberührbarer. Letztgenannte verursachen nach den kognitiven Vorstellungen eine größere Verunreinigung als beispielsweise Brahmanen (vgl. Michaels 2006: 198, Gonda 1960: 291f, Schreiner 1984: 104).²²⁴

Ist die Verunreinigung einer Person oder einer Räumlichkeit erst einmal eingetreten, kann sie mit Hilfe von Wasser, rituellen Bädern oder sonstigen Purifizierungsmaßnahmen wieder beseitigt werden. Folgeschwer ist zudem, dass eine Verunreinigung eine ansteckende Gefahr in sich trägt, so dass neben der verunreinigten Person, auch ein ganzer Familienverbund mit angesteckt werden kann. Um dies zu vermeiden, gibt es innerhalb eines Familienverbundes entsprechende Vorgaben zur äußeren Grenzziehung von Sozialkontakten, einschließlich der Heiratsverbindungen. Selbst in der Moderne werden Reinheitsnormen zur Bewältigung von bestimmten Furchtvorstellungen²²⁵ im Umfeld des Familienverbundes immer noch streng eingehalten, während sich diese, insbesondere im urbanen Arbeitsumfeld, aus Praktikabilitätsgründen zunehmend zwangloser gestalten (vgl. Douglas 1985, Michaels 2006: 203f, 2010: 318).

Die Einstufung von Individuen anhand einer angeborenen rituellen Reinheit bzw. Unreinheit wird vom Buddhismus strikt abgelehnt. Nach der buddhistischen Lehre kann der Status der Reinheit nicht an einer geburtsabhängigen Rangordnung festgemacht werden, sondern vielmehr nur an der Geisteshaltung eines Individuums und an dessen

²²² Der hohe Reinheitsstatus der Brahmanen ermöglicht ihnen sogar, die rituelle Unreinheit anderer auf sich zu nehmen, etwa über die Annahme von Geschenken (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 389).

²²³ Beispielsweise ist in der gelebten nepalesischen Kastenstruktur der Schneider hierarchisch höher angeordnet als der Schuster, da sich Berührungen im Schneiderhandwerk, z. B. bei Maßanfertigungen, nicht gänzlich vermeiden lassen.

²²⁴ Dazu zählt auch der Kontakt mit dem Schatten eines Unberührbaren. Um dies zu verhindern, wechseln Angehörige höherer Kasten oftmals die Straßenseite, wenn ihnen ein Unberührbarer entgegenkommt. Diese Praxis existiert immer noch in einigen ländlichen Gebieten Nepals. Vielfältige Beispiele, wie und wodurch Verunreinigungen entstehen können, finden sich bei Michaels (2006: 195ff).

²²⁵ Danach kann eine unreine Berührung, ein böser Blick oder ein verhextes Essen zu Krankheit oder Tod führen (vgl. Michaels 2006: 203).

Verhaltensweisen (vgl. von Brück 2007a: 154). Diese Kritik gilt auch für die Einstufungskriterien des hinduistischen Kastensystems sowie die damit gewachsenen Überzeugungen von Superiorität und Inferiorität, in Abhängigkeit vom Geburtsstand und der beruflichen Tätigkeit. In Einklang mit den buddhistischen Lehrinhalten gibt es weder genetisch vorbestimmte Unterschiede zwischen den Menschen („Tugend der Gleichheit“), die sich mit den Kriterien ‚gut‘ und ‚böse‘ klassifizieren ließen, noch dementsprechende göttliche Weisungen. Ausschlaggebend ist stets die Gesinnung eines Menschen, die sich von ‚gut‘ in ‚böse‘ oder auch umgekehrt wandeln kann. Der hier zugrundeliegende moralische Habitus macht nach Ansicht der Buddhisten die Unterschiedlichkeit der Menschen aus, nach der alle Menschen faktisch die gleichen moralischen Entwicklungschancen haben, sie diese aber in ganz unterschiedlicher Art und Weise nutzen (vgl. Gerlitz 1980: 328, 330f). Damit lehnt der Buddhismus auch die Unabänderbarkeit von Strukturen vehement ab, die sich besonders deutlich in den sozialen Hierarchien des Hinduismus zeigen, und fördert stattdessen wechselwirkende Verpflichtungen und Beziehungen auf Gegenseitigkeit (vgl. von Brück 2007a: 116f).

Lediglich hinsichtlich der Art einer beruflichen Tätigkeit hält die buddhistische Lehre vereinzelte ethische Weisungen bereit, wonach all jene Berufe von den Anhängern des Buddhismus nicht ausgeübt werden sollen, die mit einer direkten oder indirekten Form der Gewaltanwendung und Schädigung von Menschen oder sonstigen Lebewesen einhergeht. Hierzu zählen u. a. der Handel mit Rauschgiften und Lebewesen, die Aufzucht von Tieren, die zur Schlachtung bestimmt sind, der Beruf des Metzgers sowie der Waffenhandel und Rüstungsgeschäfte (vgl. Bechert 1984: 124, Ornatowski 1996: 206). Detaillierte Vorgaben für die Arbeits- und Lebensverhältnisse von Laien, wie sie in umfassender Weise im Hinduismus anzutreffen sind, gibt es im Buddhismus nicht. Vielmehr können gesellschaftliche Regelungen immer solange als Maßstab und Wegweiser herangezogen werden, wie sie nicht im Widerspruch zu den Grundsätzen der buddhistischen Ethik stehen (vgl. Bechert 1984: 123ff).

3.4.4.3 Die Struktur der Kastengruppen in Nepal

In Anlehnung an das traditionelle hinduistische Kastensystem wurde in Nepal im Jahr 1854 eine gesetzlich verankerte Kastenstruktur eingeführt, die die gesamte heterogene Bevölkerung des Landes in fünf verschiedene Kastengruppen einteilte. Zur Abgrenzung der einzelnen Bevölkerungsgruppen zog der damalige Premierminister Nepals, Jang

Bahadur Rana, sowohl Nahrungsaspekte als auch religiös-rituelle Reinheitskriterien heran. Letztere beruhten unverkennbar auf der hierarchischen *varna*-Struktur und damit auf dem Status einer angeborenen Reinheit. Die höchste rituelle Reinheit besaßen wiederum die Brahmanen sowie weitere, ausgewählte Träger der heiligen Schnur (Zweimalgeborene)²²⁶. Der Makel der höchsten Unreinheit haftete auch in Nepal der Berufsgruppe der Unberührbaren an, zu denen Grobschmiede genauso zählten wie Schneider, Gerber, Abdecker, Straßenkehrer und Latrinenreiniger. Zwischen diesen beiden Kastengruppen wurden drei weitere Gruppen angeordnet. Insbesondere die Vielzahl der in Nepal lebenden Ethnien (Janajati) wurden nach den Ausschlusskriterien ‚Nichtversklavbare‘ oder ‚Versklavbare‘ Alkoholtrinker in zwei Gruppen unterteilt. Dabei war es unerheblich, ob diese dem Hinduismus oder dem Buddhismus angehörten. Zur dritten Gruppe gehörten u. a. Muslime sowie alle Ausländer. Ihren formalen Niederschlag fanden die fünf Kastengruppen im Gesetzestext des *Muluki Ain 1854* (vgl. Höfer 2004, Michaels 2006: 26f).

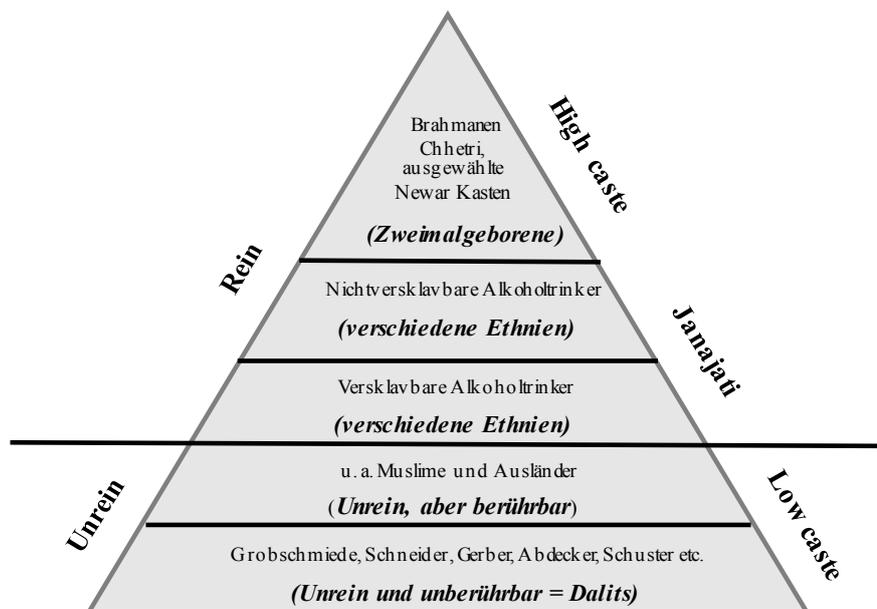


Abbildung 4: Das nepalesische Kastensystem²²⁷

Quelle: Eigene Erstellung, in Anlehnung an Weltbank und DFID (2006: 6)

Während die ersten drei Gruppen (Zweimalgeborene, Nichtversklavbare und versklavbare Alkoholtrinker) der Kategorie ‚rein‘ zugeordnet wurden, gehörten die beiden *Low caste* per Definition der Kastenkategorie ‚unrein‘ an. Damit war verbunden, dass Angehörige der

²²⁶ Zur Bedeutung einer Zweitgeburt siehe auch Anhang A2.

²²⁷ Eine detaillierte Übersicht zur Struktur der Kastengruppen, wie sie im *Muluki Ain 1854* gesetzlich verankert wurden, zeigt Anhang A2.

rituell reinen Kastengruppen nur Wasser von den Mitgliedern der gleichen Kastenkategorie annehmen konnten, ohne sich rituell zu verunreinigen.²²⁸ Im Gegensatz dazu verursachte die Wasserannahme von einem Angehörigen der *Low caste* für sie, nach kognitiven Vorstellungen, eine rituelle Verunreinigung (vgl. Höfer 2004: 21). Auf diese Weise wurden klare Rahmenbedingungen für soziale Kontakte geschaffen, die sich insbesondere in der Art von zulässigen Eheschließungen, divergierenden Wohn- und Siedlungsräumen sowie in der Aufteilung von Tätigkeitsbereichen manifestierten.

An dieser Handhabung hat sich bis heute, trotz der offiziellen Abschaffung des rechtlichen Status der Kastengruppen im Jahr 1963, wenig geändert.²²⁹ Die größte Persistenz hinsichtlich der Kastengruppen zeigt sich für Bista (1999: 44) in der Beibehaltung des traditionellen Stellenwerts der Brahmanen und der *Low caste*. Am auffälligsten zeigt sich die hierarchische Diskrepanz im persönlichen Umgang beider Gruppen miteinander, aber auch im jeweiligen gesellschaftlichen Status mit den dazugehörigen Aufgaben und Funktionen.

Ersteres offenbart sich insbesondere darin, dass sich Unberührbare gewöhnlich von öffentlichen Plätzen, Tempelanlagen, Restaurants und Geschäften, die höheren Kastenangehörigen zugänglich sind, fernhalten müssen, da sie ansonsten zahlreichen Diskriminierungen ausgesetzt sind (vgl. Kisan 2005: 67f).²³⁰ Vergleichbare Schwierigkeiten ergeben sich auch in Unternehmen, wo eine Zusammenarbeit von reinen

²²⁸ Wasser wird, insbesondere in Abgrenzung zu gekochten und ungekochten Speisen, als das reinste Nahrungsmittel angesehen, mit dem sich eine Unreinheit gar nicht oder kaum transportieren lässt. Dies gilt insbesondere immer dann, wenn Wasser aus der eigenen Hand getrunken wird. Generell können Nahrungsmittel durch fehlerbehafteten Kontakt im Rahmen der Zubereitung, aber auch bereits durch Berührung mit Gefäßen, die von Menschenhand gefertigt wurden, rituell verunreinigt sein (vgl. Michaels 2006: 201). Im *Muluki Ain 1854* wurden ergänzend die Bezeichnungen ‚Water-acceptable‘ und ‚Water-unacceptable‘ für die reine bzw. unreine Kastenkategorie verwandt (vgl. Höfer 2004: 12ff).

²²⁹ Neben den fünf Kastengruppen, die im *Muluki Ain* legal verankert wurden, haben sich weitere interne Kastenstrukturen in Nepal herausgebildet. Nennenswert sind u. a. die hinduistische Kastenstruktur der Unberührbaren, die Kastenhierarchie der nepalesischen Muslime sowie das Kastensystem der Bevölkerungsgruppe der Newar (vgl. Krämer 1991: 240, Höfer 2004: 71, Gellner 1996: 41ff).

²³⁰ Einen Überblick zu den verschiedenen Formen der Diskriminierung gegenüber Unberührbaren bietet das Center for Human Rights and Global Justice (2005) und UNDP (2008a: 25f). In ländlichen Gebieten halten Restaurants auch heute noch separates Geschirr für reine Kastengruppen und für Unberührbare bereit. Letztere müssen ihr Geschirr zudem selbst reinigen. In Geschäften erfolgt der Waren- und Geldaustausch in der Weise, dass Körperberührungen gänzlich vermieden werden, z. B. durch die Ablage des Kaufgegenstands sowie der Zahlungsmittel auf einer neutralen Unterlage. Unberührbare werden in Einzelfällen sogar mit den Kosten für Purifizierungsmaßnahmen belastet (vgl. Weltbank und DFID 2006: 41). Für Kuran (1997: 244f) haben die Unterdrückten des Kastensystems eine aktive Rolle bei ihrer eigenen Indoktrinierung gespielt, da sie die ihnen auferlegten Regeln kollektiv akzeptiert haben und sogar danach leben. „[Sie] [...] ziehen [...] selbst das »Opium«, das sie einschläfert.“

und unreinen Kastengruppen wegen der rituellen Verunreinigungsgefahr vielfach nicht möglich ist. Die Gründe hierfür können zum einen beim Unternehmer selbst liegen, der eine Beschäftigung von Angehörigen der *Low caste* ablehnt, zum anderen aber auch bei den Mitarbeitern, die insbesondere den Kontakt zu Unberührbaren meiden.²³¹ Da die Kastenzugehörigkeit in Nepal am Nachnamen erkennbar ist, kann die seitens der Regierung angebotene Option zur Namensänderung ein wenig Abhilfe in dieser Situation schaffen.²³² Dies gelingt jedoch nur in einem anonymen, meist urbanen Umfeld.

Der divergierende gesellschaftliche Stellenwert zwischen Brahmanen und den Angehörigen der *Low caste* zeigt sich insbesondere daran, dass fast ausschließlich Brahmanen an den Schalthebeln der politischen Macht sitzen und, zusammen mit anderen *High caste*, die Mehrzahl der öffentlichen Verwaltungsstellen bekleiden. Für die *Low caste*, auch unter dem Namen Dalits bekannt, bleibt oftmals nichts anderes übrig, als in den ihnen traditionell zugewiesenen Berufen zu verbleiben (vgl. Center for Human Rights and Global Justice 2005: 9).²³³ Dazu gehören auch heute noch u. a. der Beruf des Schneiders, des Schusters und des Grobschmieds.²³⁴

Die mangelnden beruflichen Handlungsspielräume, insbesondere im Hinblick auf die Fortführung der traditionellen Arbeitsteilung, liegen für viele Unberührbare auch in ihrer unzureichenden Qualifikation begründet. Ursache für die lückenhaften Schulbesuche von Dalits sind abermals weit verbreitete Diskriminierungspraktiken an Schulen sowie die

²³¹ Die Skepsis und Ablehnung gegenüber der Gruppe der Unberührbaren ist vereinzelt so stark, dass manche Hindus selbst in den Anhängern des Buddhismus ehemalige *Low caste* sehen, die aufgrund ihrer niedrigen Kaste zum Buddhismus konvertiert haben. Dabei scheint es sogar unerheblich, ob der Wechsel der Religion in diesem Leben oder bereits in einem vergangenen Lebenszyklus stattgefunden hat.

²³² Die nepalesische Regierung hat zwischenzeitlich die *National Dalit Commission* ins Leben gerufen, die sich für die soziale, politische und ökonomische Integration all jener Bevölkerungsgruppen einsetzt, die infolge ihrer kastenbedingten Unberührbarkeit benachteiligt sind (vgl. Cameron 2007: 13, UNDP 2008a: 22).

²³³ Von den insgesamt 103 Ethnien und Kastengruppen in Nepal werden 22 der Gruppe der Unberührbaren zugeordnet (vgl. Pandey 2010: 49). In der Volkszählung von 2001 betrug der Anteil der Dalits an der Gesamtbevölkerung 13% (vgl. UNDP 2008a: 22). Endgültige Daten zur Volkszählung 2011 liegen noch nicht vor. Auch im hinduistisch geprägten Indien wird die Anzahl der Dalits landesweit auf etwa 165 Millionen Einwohner geschätzt, was einem Bevölkerungsanteil von etwa 13,5% entspricht (vgl. The Himalayan Times 2011: 9). Die Begriffe Dalits, Untouchables/Unberührbare, Backward castes, Other Backward Classes, Scheduled castes werden in der Literatur oft synonym verwendet, obwohl sie nicht deckungsgleich sind.

²³⁴ Als Konsequenz ihrer sozialen und ökonomischen Abhängigkeit werden Dalits häufig auch im Rahmen von Schuldknechtschaften beschäftigt (vgl. UNDP 2008a: 28), obwohl der Frondienst in Nepal offiziell am 17. Juli 2000 abgeschafft wurde. Das Schicksal von Sklaven wird in einigen hinduistischen Schriften als karmische Konsequenz und ‚natural calling‘ interpretiert, dass es zu akzeptieren gilt, denn dies lässt die Betroffenen ihr Schicksal sogar mit Zufriedenheit ertragen (vgl. Rangaswami Aiyangar 1934: 55, 85, Mann 2012: 13).

begrenzten finanziellen Möglichkeiten der jeweiligen Familien (vgl. Mathema und Bista 2005: 140).²³⁵ Letzteres trifft in vergleichbarer Weise auch für eine Vielzahl von ethnischen Gruppen (Janajatis) zu.²³⁶ Damit hat sich aus den Vorgaben einer religiös-rituellen Rangordnung in komplementärer Weise auch eine Bildungshierarchie entwickelt. Für das Leistungspotential einer Volkswirtschaft, insbesondere im Hinblick auf den Aufbau und die optimale Nutzung von Humankapital-Ressourcen ist dies jedoch langfristig mit gravierenden Nachteilen verbunden, da ökonomisch relevantes Wissen nicht an das Potential individueller Leistungsträger geknüpft wird, sondern eher an die Eigenschaft der ‚richtigen‘ Kastenzugehörigkeit.

Die Aus- und Abgrenzungsmodalitäten des Kastensystems beeinflussen in umfangreicher Weise das horizontale und vertikale Kooperationsverhalten innerhalb der nepalesischen Gesellschaft, das sich in erster Linie durch einen ‚bindenden‘ Sozialkapitalcharakter auszeichnet. Da sich die Gesellschaft jedoch mehrheitlich aus Hindus und Buddhisten zusammensetzt, stellt sich die Frage, ob der Ordnungsrahmen des hinduistischen Kastensystems für beide Religionsgruppen gleichermaßen den Umfang und die Zusammensetzung ihrer sozialen Netzwerke vorgibt oder ob Vertrauensstrukturen nach divergierenden Kriterien ausgerichtet werden.

Unter der Annahme, dass sich die abweichenden Einstellungen von Hindus und Buddhisten zu den Ausgrenzungsmodalitäten des Kastensystems auch in den Einstellungen und Handlungsoptionen von hinduistischen und buddhistischen Unternehmern bemerkbar machen,²³⁷ lässt sich im nepalesischen Kontext die nachfolgende Einzelhypothese formulieren:

H 4: Hinduistische Unternehmer selektieren ihre Geschäftspartner im Gegensatz zu buddhistischen Unternehmern nach deren Kastenzugehörigkeit. Dies gilt auch für die Auswahl von externen Mitarbeitern.

²³⁵ Deutlich divergierende Lebens- und Bildungsstandards zwischen Angehörigen der *High caste* und den *Backward Classes* werden von Azam (2012), aufgrund der historisch bedingten Rahmenbedingungen, auch für Indien nachgewiesen.

²³⁶ Bei einer landesweiten Umfrage zu Schulabsolventen im Jahr 2004 lag der Anteil der Brahmanen bei 34,29%, gefolgt von Chhetri mit 20,52% und Newar mit 13,41%. Die ethnischen Gruppen (Janajatis) waren mit 14,58% Absolventen vertreten und Dalits lediglich mit 2,31%. Die besten Schulabschlüsse verzeichneten Schüler aus der Bevölkerungsgruppe der Newar, gefolgt von Brahmanen und Chhetri sowie an letzter Stelle, Janajatis und Dalits (vgl. Mathema und Bista 2005: 78).

²³⁷ Für Dubini und Aldrich (1991: 306) stellen unternehmerische Tätigkeiten von Natur aus nichts anderes als Netzwerkaktivitäten dar.

Darüber hinaus ist von besonderem Interesse, ob Unberührbare (Dalits), ungeachtet ihres ökonomisches Leistungspotential, überhaupt berücksichtigt und gefördert werden müssen. Nach traditioneller hinduistischer Vorstellung sind Dalits für ihre rituelle Unreinheit und deren Folgewirkungen in vollem Umfang selbst verantwortlich. Der Buddhismus hingegen sieht in diesen Umständen eine Form von struktureller Gewalt (vgl. Sivaraksa 2002: 51). Im Hinblick auf die Einstellungen und die potentielle Bereitschaft von hinduistischen und buddhistischen Unternehmern, an einer gesellschaftlichen Veränderung mitzuwirken, wird die nachfolgende Einzelhypothese formuliert:

H 5: Hinduistische Unternehmer sehen im Gegensatz zu buddhistischen Unternehmern in den kasteninduzierten Berufs- und Lebensverhältnissen von Dalits ein selbstverschuldetes Schicksal.

3.4.4.4 Die Trennung von Staat und Religion

Neben dem hinduistischen Kastensystem wurde das formale Ordnungsgefüge in Nepal noch durch eine andere Besonderheit geprägt, das dem Land bis zum Jahr 2008 den außergewöhnlichen Status des letzten Hindukönigreichs der Welt verliehen hat. Nach 239 Jahren (1769 – 2008) nahezu uneingeschränkter religiöser Identität wurden auf der formalen Ebene die ordnungsschaffenden Prinzipien hinduistischer Natur durch ein säkulares Regelsystem ersetzt. Dazu gehörten an erster Stelle die säkulare Neuausrichtung der nepalesischen Verfassung sowie der Beschluss zur Aufarbeitung aller Gesetzestexte mit hinduistisch geprägtem Inhalt (vgl. UNDP - CCD 2009: 2). Als weiterer folgenreicher Schritt zeigte sich der institutionelle Wandel des Landes in der geänderten Staatsform: aus dem hinduistischen und konstitutionell-monarchischen Königreich wurde eine Parlamentarische Republik. Damit wurde auch die staatstragende Rolle und Funktion des Hindukönigs hinfällig. Dass der Hinduismus nicht nur eine individuelle religiöse Angelegenheit ist, sondern auch eine soziale und politische Dimension beinhaltet, zeigt sich deutlich am Stellenwert und bisherigen Einflussvermögen des Hindukönigs.

Im hinduistischen Ständemodell wird der König dem zweiten *varna* zugeordnet, zu denen die Berufsgruppe der Krieger zählt (Wehrstand). Damit ist der König in der sozialen Rangordnung unterhalb der Priesterkaste (Brahmanen) angeordnet.²³⁸ Bedeutsam ist hierbei jedoch, dass sich der Hindukönig nur in religiöser Hinsicht den Brahmanen

²³⁸ Für Derrett (1976: 600) zeigt sich der niedrigere Rang des Königs auch im Hinblick auf einen äußerlich sichtbaren Unterschied: „[...] the brahmin must walk before the king.“

unterwirft (vgl. Michaels 2006: 210).²³⁹ Anhaltspunkte für diese Einstufung finden sich bereits im Gesetzbuch des Manu (*Manusmṛti*).²⁴⁰ Danach soll der König, eine Manifestation des Gottes Vishnu auf Erden,²⁴¹ den brahmanischen Priestern stets zu Diensten sein, da nur diese die *Veda*-Texte kennen (vgl. Michaels 2010: 131). Dem König fällt in der traditionellen Sanskrit-Literatur die Aufgabe des Bewahrers der öffentlichen Ordnung und des *Dharma* zu; er gilt als oberster Kriegsherr, als Schöpfer und als Gott (vgl. Michaels 2006: 305, Rangaswami Aiyangar 1934: 48). Sein politisches Handeln (*artha*) legitimiert der König zum einen über seine weltlichen Pflichten (*rajaniti*) sowie über die religiösen Rechte und Pflichten eines Hindukönigs (*rajadharmā*). Auf diese Weise wird die Verantwortung für eine politisch-weltliche Ordnung sowie eine religiös-ethische Ordnung in die Hände einer einzelnen Person, die des Königs, gelegt (vgl. Krämer 2003: 1). Dass dieser säkular-religiöse Doppelcharakter auch zu widersprüchlichen Handlungen des Königs führen kann, liegt in den konfligierenden Geltungsansprüchen beider Regelsysteme begründet (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 390, 397).

Seinem *rajadharmā* folgend besteht die Hauptaufgabe eines Königs darin, den Untertanen ausreichend Schutz für die Verwirklichung ihrer individuellen *Dharmas* zu gewährleisten. Nur über die Abwendung aller Bedrohungen für die innere und äußere Stabilität der Gesellschaft lässt sich sicherstellen, dass jeder sein *Dharma*, sei es aufgrund der Kastenzugehörigkeit, des Berufs, des Geschlechts oder des Alters, auch erfüllen kann. Das Handeln des Königs ist hierbei in erster Linie mit Moral und Gewissensaspekten unterlegt (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 390, 397, 409). Hingegen stellen die weltlichen Pflichten (*rajaniti*) des Königs einzig und allein auf die Mittel ab, die auch zum Erfolg führen (vgl. Derrett 1976: 606). Dazu gehören bei Bedarf u. a. Versöhnungen, Schenkungen, Bestechungen, Bestrafungen, Säen von Zwietracht unter den Gegnern sowie Täuschungen und Beschuldigungen (vgl. Krämer 2003: 1).²⁴²

²³⁹ Für Burghart (2008: 194) existieren im Hinduismus gleich mehrere Herrschaftsbereiche. Danach verwalten die Brahmanen das organische Universum, die Asketen das zeitliche Universum und der Hindu-König das terrestrische Universum.

²⁴⁰ Die Rechte und Pflichten des Hindukönigs sind im Gesetzbuch des Manu (*Manusmṛti*) in den Kapiteln 7 und 9 aufgelistet (vgl. Michaels 2010).

²⁴¹ Der Unterschied zwischen einer Manifestation (Emanation) und einer Wiedergeburt (Inkarnation) besteht darin, dass eine Inkarnation eine (Wieder-) Verkörperung eines jeden Lebewesens sein kann, während eine Emanation als Spezialfall nur auf göttliche Wesen angewandt wird, die sich auf Erden in irgendeiner Art und Weise verkörpern. Rangaswami Aiyangar (1934: 42) merkt hierzu an: „A monarch owes his position to his acquired merit (*Karma*).“

²⁴² Für Krämer (2003: 2) haben die nepalesischen Könige seit den 1950er Jahren vielfach Gebrauch von diesen Mitteln gemacht, insbesondere gegenüber den politischen Parteien, die nach einer westlichen

Mit dem Ende der Hindumonarchie im Jahr 2008 hat Nepal auf der formalen Ebene den Prozess zur funktionalen Differenzierung der politischen und religiösen Sphären des Landes erkennbar in die Wege geleitet (vgl. Jung 2003: 96). Es wäre jedoch unangemessen, die konstitutionell abgesicherte Säkularisierung als vollständige Autonomisierung der politischen und wirtschaftlichen Handlungsbereiche anzusehen, die frei vom Einfluss religiöser Grundwerte und Inhalte sind. Dies ist für Fox (2001: 59ff) schon deshalb nicht möglich, weil sowohl die Politik als auch die Wirtschaft von Menschen gestaltet wird, die wiederum selbst, in ihrer Lebensführung sowie ihrem intentionalen Handeln, von der Religion geprägt sind.

Die sich hieraus ergebenden Unsicherheiten und Ambivalenzen sind vielfältig. Wie können beispielsweise Personen mit Verhandlungsmacht an weitergehenden institutionellen Änderungen interessiert sein (vgl. North 1998: 19), wenn ihnen dabei selbst das politische und wirtschaftliche Einflussvermögen verloren geht, welches ihnen die Religion, rituell legitimiert, über lange Zeit zugesichert hat? Darüber hinaus stellt sich für viele Hindus auch die Frage, ob durch den Wegfall des Hinduismus als Staatsreligion zukünftig auch Muslime oder Christen an der Spitze des säkularen Staates stehen könnten (vgl. CSAS und KAS 2011: 2). Dies wäre nach den neuen formalen Rahmenbedingungen zwar möglich, würde jedoch den informell verankerten Ordnungsvorstellungen vollständig widersprechen, nach denen Angehörige beider Glaubensrichtungen der untersten Kastenkategorie (*Low caste*) angehören. Für die Vertreter hinduistisch-orthodoxer Kreise sind derartige Ungewissheiten ausreichend Anlass, sich in regelmäßigen Abständen für die Wiedererrichtung des hinduistischen Königsreichs einzusetzen und damit auch für ein ganzheitlich geordnetes Institutionen- und Gesellschaftsgefüge.

Doch genau dieses gilt es durch die Trennung von Staat und Religion aufzubrechen und in ein funktional differenziertes Regelwerk mit korrespondierenden gesellschaftlichen Teilordnungen zu transferieren (vgl. Leipold 2008: 215). Eine Aufweichung der religiösen Gebundenheit des Denkens kann dazu beitragen, dass die Voraussetzungen für die Entfaltung einer arbeitsteiligen und entwickelten Marktwirtschaft, mit unterschiedlichen Graden der wirtschaftlichen Spezialisierung und des arbeitsteiligen Tauschs, deutlich

Demokratie strebten. Auch die Machtbestrebungen König Gyanendras in den Jahren 2002 und 2005, die jedoch letztlich zum Wegbereiter für das Ende der Hindu-Monarchie wurden, lassen Erinnerungen an die Tradition des *rajaniti* aufleben. Mit der Abschaffung des hinduistischen Königreichs endete auch die politisch bedeutsame Rolle des Königs als Oberkommandierender der nepalesischen Armee.

verbessert werden. Nur wenn wirtschaftliche Transaktionen nicht an die Grenzen eines einseitig oder starr ausgerichteten Regelsystems stoßen, kann das Leistungspotential einer Ökonomie umfassend genutzt werden und sich effizient entfalten. Dies bedingt auch, dass Beziehungsnetzwerke nicht länger partikular und innenorientiert ausgerichtet werden, sondern im Rahmen eines generalisierten Vertrauens die Weichen für einen reibungslosen Ablauf anonymer Tauschprozesse gestellt werden können (vgl. Uslaner 2002). Dies wird sich in positiver Weise auch auf die Höhe der Transaktionskosten auswirken. Je ausgeprägter sich das horizontale und vertikale Kooperationsverhalten in einer Gesellschaft gestaltet, umso besser können sich wirtschaftliche Spezialisierung, Arbeitsteilung und Tauschprozesse ausbreiten und damit in nachhaltiger Weise auf das Wirtschaftswachstum und den Wohlstand eines Landes einwirken (vgl. North 1998: 6ff, Leipold 2002).

Das Festhalten am hinduistisch geprägten Institutionengefüge wurde in Nepal lange Zeit auch von den ethnischen Bevölkerungsgruppen mitgetragen, die im Rahmen der *Sanskritisierung* dem Hindu-Ideal untergeordnet wurden, jedoch traditionell anderen Religionen angehörten.²⁴³ Viele dieser Volksstämme sind inzwischen nicht mehr bereit, sich auf der religiösen Ebene integrativ gegenüber dem Hinduismus zu präsentieren.²⁴⁴ Insbesondere für die buddhistischen Völker ist die Gottgewolltheit sozialer und politischer Strukturen nicht mit den Inhalten ihrer Religion vereinbar.²⁴⁵ Wenngleich sich weltweit ausreichend Beispiele dafür finden lassen, dass auch der Buddhismus für politische Machtzwecke immer wieder instrumentalisiert wurde,²⁴⁶ so sind derartige Gestaltungsansätze jedoch nicht in der buddhistischen Lehre verankert.²⁴⁷ Ohne eine Trennung von Staat und Religion sowie weitreichende institutionelle Änderungen zum

²⁴³ Bista (1999: 112) betont die Rolle des Hindukönigs als Schirmherr für alle Nepalis: „The deep seated paternal dependency of the Nepali character is a reality that cannot be ignored. [...] In Nepal, any imported political system must be adapted to accommodate the demands of paternal dependency.“ Siehe auch Dixit (2002: 75).

²⁴⁴ In den 1990er Jahren hatten Buddhisten erstmals damit angefangen, öffentlich klarzustellen, dass ihre Religion eine eigenständige Glaubensrichtung sei und kein Bestandteil des Hinduismus (vgl. Sharma 2002: 27).

²⁴⁵ Im Buddhismus existieren indessen Schriften und Kommentartexte mit konkreten politischen Handlungsempfehlungen, wie beispielsweise ein Land von einem König in Einklang mit den buddhistischen Schriften regiert werden solle (vgl. Hopkins 1998: 74ff, 134ff, Gerlitz 1980: 323).

²⁴⁶ Als Beispiel nennt Kvaerne (2012: 301, 307, 319) die Geschichte des Buddhismus in Tibet. Für Jerryson und Juergensmeyer (2010: 217) trifft dies auch auf China, Japan und Südostasien zu. Das wechselseitige Einflussvermögen von Politik und Buddhismus in Asien wird auch von Kitagawa (1962) thematisiert.

²⁴⁷ Moyser (1991: 12) merkt kritisch an, dass Religion und Staatsgewalt gleichermaßen die Funktion einer sozialen Kontrolle ausüben. Dies gelte, seiner Meinung nach, sowohl für islamisch, hinduistisch und buddhistisch geprägte Gesellschaften. Auch für Fox (2001: 64) sind hinduistische und islamische Gesellschaften in vergleichbarer Weise ganzheitlich durch die Religion geprägt.

Aufbau und Verbreitung demokratischer Strukturen ist es naheliegend, dass sich die Folgen der religiös-politischen Kultur auch in anderen Bereichen weiter fortsetzen werden.²⁴⁸ Davon betroffen wären auch Organisationen und Unternehmen.²⁴⁹

Vor dem Hintergrund divergierender Grundhaltungen in der hinduistischen und buddhistischen Lehre zum Erfordernis eines religiös begründeten Regelsystems und den damit einhergehenden politischen und ökonomischen Folgewirkungen lässt sich für hinduistische und buddhistische Unternehmer in Nepal die nachfolgende Einzelhypothese formulieren:

H 6: Buddhistische Unternehmer bevorzugen gegenüber hinduistischen Unternehmern die klare Trennung von Staat und Religion.

3.4.5 Der informelle Ordnungsrahmen in Nepal

Neben den formgebundenen Institutionen in einer Gesellschaft werden Ordnungsprozesse auch anhand einer Vielzahl von informellen Regeln gestaltet. Letztere sind immer dann sehr wirkungsvoll und facettenreich, wenn ein formelles Ordnungssystem gar nicht existiert oder nur unzureichend ausgeprägt ist. Insbesondere die ausbleibende Nutzung und mangelnde Effektivität eines Rechtssystems kann dazu beitragen, dass sich informelle Regelsysteme, trotz gesamtwirtschaftlicher Ineffizienz und wachstumshemmender Wirkung, als außerordentlich persistent und langlebig erweisen. Nach Leipold (2008: 160) gestaltet sich die Auflösung von Ordnungsprinzipien zweiter Art noch deutlich schwieriger als die Veränderung institutioneller Dilemmata erster Ordnung. Für Priddat und Schmid (2011) gehören zu den Regelsystemen zweiter Art besonders die vielfältigen Formen der Korruption. Auch in Nepal hat der Ausbau von Korruptionsnetzwerken im Laufe der Zeit immer neue Formen angenommen. Begünstigt wurde die Erlangung leistungsloser Renten insbesondere durch die hierarchische Struktur der Gesellschaft (vgl. Leipold 2007: 199). Neben finanziellen Ausgleichszahlungen für bestimmte Begünstigungen, beispielsweise in der öffentlichen Verwaltung (*Prinzipal-Agent-Beziehungen*), zeigen sich reziproke Erwartungen und Verpflichtungen ferner im Beziehungsgeflecht des erweiterten

²⁴⁸ Zivitz (1992: 19) hat diesen Umstand für Nepal wie folgt zusammengefasst: „In sum, the attitudes and behaviour of the ruling élite are important in determining the cultural, political and economic milieu in which entrepreneurship takes shape.“

²⁴⁹ „Organizations are the key to understanding how societies perform, and institutions are the key to understanding how organizations form and behave“ (North et al. 2006: 73).

Familienverbunds, den sogenannten *Afno manchhe* (eigene Leute) sowie in der Ausübung von *chakari* (Dienst, Amt).

3.4.5.1 Vertrauen und das Netz sozialer Beziehungen

Nepal's Gesellschaft ist in starkem Masse kollektivistisch ausgerichtet. Im Mittelpunkt der überwiegend bindenden Netzwerkstrukturen steht zweifelsohne die Familie, die traditionell patriarchalisch geprägt ist. Neben einem männlichen Familienältesten an der Spitze eines Familienverbundes gehören auch dessen Brüder mit ihren jeweiligen Familien zur Gesamtfamilie. Während die Kernfamilie in der Regel unter einem Dach lebt, können sich nukleare Kleinfamilien desselben Familienverbundes durchaus auch auf andere Standorte verteilen (vgl. Schreiner 1984: 105, Dietz-Sontheimer 1980: 423f). Die innenorientierten Vertrauensstrukturen zeigen sich in einem starken Loyalitätsbekenntnis für den eigenen Familienverbund und in Abgrenzung zu anderen Gruppen. Einen besonderen Stellenwert zur Grenzziehung von außerfamiliären Sozialkontakten haben bei hinduistischen Familien zudem die religiös-rituellen Reinheitsnormen, die die Identität eines ganzen Familienverbundes ausmachen (vgl. Michaels 2006: 203f). Die ausgeprägte Sozialstruktur des Familismus zeigt sich besonders deutlich auch in familieneigenen Unternehmen, wo Positionen von Entscheidungsträgern fast ausschließlich mit Familienangehörigen besetzt werden. Die hohe Dichte von Sozialkapital im Familienverbund birgt jedoch auch die Gefahr des *Free-Rider Problems* in sich. Dies ist immer dann besonders offensichtlich, wenn Familienmitglieder implizit und jederzeit davon ausgehen können, dass sie, trotz unzureichender Qualifikation oder Motivation, im familieneigenen Unternehmen beschäftigt werden (vgl. Portes 1998: 16, Fukuyama 1997: 70ff).

Neben dem starken Zusammenhalt innerhalb eines Familienverbundes offenbart sich die kollektivistische Ausrichtung der nepalesischen Gesellschaft auch noch in den tradierten Erscheinungsformen des *Afno manchhe* und des *chakari*. Gemeinsam ist diesen beiden Netzwerkstrukturen, dass sie vollständig paternalistisch und innenorientiert ausgerichtet sind. Die unausweichliche Abhängigkeit von einer Leitfigur ist nach Bista (1999: 89), neben dem hinduistischen Kastensystem, eines der prägnantesten Merkmale der nepalesischen Gesellschaft. Beim Beziehungsgeflecht des *Afno manchhe* (eigene Leute) handelt es sich um eine strikte Trennung eines Personenkreises in ‚zugehörig‘ und ‚nicht zugehörig‘. Die Folgen aus einer derartigen Klassifizierung hat Bista (1999: 97) wie folgt zusammengefasst: „Time and effort is exhausted in taking care of one's own people so that

there is little energy or inclination left to be concerned about non-persons.” Gehört eine Person erst einmal einem Verbund der ‚Quasi-Verwandtschaft‘ an (vgl. Panther 2002a: 260), kann sie sich mit hoher Wahrscheinlichkeit darauf verlassen, auch in den Genuss von entsprechenden Unterstützungshandlungen und Privilegien dieses Netzwerks zu kommen. Nur wenn alle Mitglieder sich an ihre jeweiligen Verpflichtungen halten, kann sich innerhalb dieser Solidargemeinschaft ein sehr hohes Maß an gegenseitigem Vertrauen einstellen. Dies macht, im Umkehrschluss, auch jede Handlung eines *Afno manche* prognostizierbar (vgl. Bista 1999: 4, 97).

Um Mitglied einer derart privilegierten Gefolgschaft zu werden, greifen Interessenten gerne schon mal auf *chakari* (Dienst; im übertragenen Sinne auch Kriecherei) zurück (vgl. Caplan 1971: 273ff). Die Idee des *chakari* wurde zu Zeiten der Rana Herrschaft (1846 – 1951) aus der hinduistischen Praxis der Götterverehrung abgeleitet. Diese sah vor, dass jeder, der den Göttern ausreichend diene und sie besänftigte, u. a. durch Tempelbesuche und Opferungen, zu einem bestimmten Zeitpunkt auch etwas Wohlwollendes von ihnen erwarten konnte. Die Form der persönlichen Ehrerbietung wurde von der Rana-Familie in analoger Weise in das säkulare Leben der nepalesischen Bevölkerung integriert. Damit wollte man sich in erster Linie ausreichend Kontrolle über die Machenschaften der politischen Gegner verschaffen. Personen, die zu vereinbarten *chakari*-Zeiten nicht bei den Herrschern erschienen, galten als suspekt und ungeeignet für einen zukünftigen Regierungsposten (vgl. Shakya 2012: 116, Bista 1999: 89f). Mit dem Ende der Rana Herrschaft im Jahr 1951 wurde das *chakari* offiziell abgeschafft, jedoch hat die Praxis der reziproken Gefälligkeiten bis in die Gegenwart hinein überlebt (vgl. Transparency International, Nepal 2005: 2). Besonders komplex gestaltet sich *chakari* im Wirkungsbereich der öffentlichen Verwaltung, u. a. wenn es um die Beschaffung von Arbeitsplätzen geht (vgl. Bista 1999: 90, Caplan 1971: 273).

Um den Nutzen aus dieser meist langfristig angelegten informellen Beziehungsstruktur ziehen zu können, ist es unter Umständen erst einmal erforderlich, dass der sozial niedriger Gestellte mit bestimmten Diensten in Vorleistung tritt. Dazu gehören u. a. der morgendliche Besuch bei der sozial höher gestellten Person, von der man sich eine berufliche oder sonstige Förderung verspricht, die Ausrichtung eines Grußes, die Überreichung von Geschenken sowie die Übermittlung von Informationen, die dem Empfänger der Nachricht selbst von großem Nutzen sein können. Letzteres hat einen

besonders großen Einfluss auf die Form und den Umfang der Gegenleistung. Auch direkte Geldzahlungen können im Rahmen von *chakari* fließen. Da diese in der Regel jedoch mit einer sofortigen Kompensation verbunden sind, widerspricht dies dem traditionellen Charakter von *chakari*, bei der sich eine Reziprozität erst sukzessive aufbauen muss. Zudem würde eine derartige Beziehungsstruktur fälschlicherweise von einer Gleichwertigkeit beider Parteien ausgehen, die in der Realität so nicht gegeben ist (vgl. Caplan 1971: 273, 276). Beim *chakari* handelt es sich immer um die Beziehungsstruktur zwischen einem sozial Höhergestellten und einer Person niedrigeren Ranges.

Für die Mehrheit der nepalesischen Bevölkerung gehören *Afno manchhe* und *chakari* zum festen Bestandteil ihres sozialen Ordnungsgefüges und werden in aller Öffentlichkeit praktiziert (vgl. Bista 1999: 91). Dazu bedient man sich in vertrauter Weise auch der ‚*silent language*‘ (vgl. Hall 1959: 42). Diese Art der Verständigung bezeichnet in High-Kontext Kulturen eine Form der Informationsgewinnung und –verarbeitung, bei der nicht jedes Detail einer Sache explizit angesprochen werden muss, sondern das Wissen darum entweder vorausgesetzt wird oder die Gesprächspartner sich durch indirekte Bezüge, Anspielungen oder über einen entsprechenden Gesichtsausdruck verständigen (vgl. Hall 1989: 105ff).

Für Schweitzer (2009: 29, 204ff) sind Patronage und Klientelismus,²⁵⁰ insbesondere in Verbindung mit den Normen des Familismus, eine weitverbreitete Voraussetzung für Korruption. Dabei kommt es gleichwohl auf den Grad der sozialen Einbettung an, inwieweit die Verfolgung partikularer Einzel- oder Gruppeninteressen mit negativen Folgen für die Gemeinschaft verbunden ist. Eine besonders tiefgreifende und langfristige Wirkung haben Patron-Klienten-Beziehungen immer dann, wenn sie durch die Tradition vermittelt und auch weiterhin gestützt werden (vgl. Schweitzer 2009: 193). Neben Patronage und Klientelismus sind aber auch hierarchische Gesellschaftsstrukturen ein fruchtbarer Nährboden für die Erlangung von machtbedingten Statusrenten (vgl. Leipold 2007: 199).²⁵¹ Dabei hängt das Ausmaß der Rentensuche maßgeblich davon ab, wie eng die politischen und wirtschaftlichen Strukturen miteinander verknüpft sind und

²⁵⁰ Beim Patronage und Klientelismus handelt es sich um komplementäre Varianten ein und desselben Sachverhalts. Während beim Patronagesystem der Blick primär auf den Patron, als sozial höher Gestellten, gerichtet ist, geht es beim Klientelismus um die gleichen Systemstrukturen, jedoch aus Sicht der zumeist abhängigen und sozial niedriger gestellten Klienten (vgl. Schweitzer 2009: 190f).

²⁵¹ Nienhaus (1997) zeigt diesen Aspekt für ausgewählte Länder in der islamischen Welt auf.

privilegierte Gruppen mithilfe staatlicher Macht in den Genuss von zusätzlichen Geld- und Vermögenstransfers kommen können (vgl. Leibold 2007: 199). Dies ist besonders ausgeprägt in den von North als ‚*Limited access order*‘ bezeichneten Ländern, zu denen auch Nepal zählt (vgl. North et al. 2006: 14, 71).²⁵²

Einen unübersehbaren Stellenwert an Zugewinnmöglichkeiten haben in Nepal vor allem die illegalen Formen des *Rent-seeking*, die sich besonders ausgeprägt und mannigfaltig im öffentlichen Sektor zeigen (vgl. Frieden 2012: 102). Davon betroffen sind insbesondere die Zollbehörden, die Katasterverwaltung und die Polizei, aber auch Gerichte und die öffentliche Verwaltung (vgl. Transparency International, Nepal 2005: 30). Korruptionsarrangements werden zum einen direkt von Mitarbeitern der Regierung initiiert (Staatskorruption), zum anderen gehen sie aber auch von Privatpersonen und Unternehmen aus, die beim Kontakt mit staatlichen Akteuren in den Genuss von bestimmten Begünstigungen und geldwerten Vorteilen kommen wollen (Privilegienkorruption) (vgl. Leschke 2005: 170ff).²⁵³

Die Gründe für das hohe Maß an Korruption sieht Transparency International, Nepal (2005: 13) zum einen in den ökonomischen, sozialen und politischen Rahmenbedingungen verankert, zum anderen aber auch in den unzureichenden Kontrollmechanismen der öffentlichen Verwaltung. Letzteres hat in großem Umfang dazu geführt, dass Mitarbeiter des öffentlichen Sektors (*Agenten*) von ihren Kunden (*Klienten*) wie selbstverständlich Zusatzzahlungen für reguläre administrative Tätigkeiten verlangen. Bleiben diese aus, drohen dem Leistungsnachfrager mitunter lange Wartezeiten, scheinbar unüberbrückbare bürokratische Hürden oder sogar verschärfte Kontrollen (vgl. Schmid 2011: 125). Begünstigt wurde die Beschaffung von zusätzlichen Einnahmequellen, die im Laufe der Zeit immer neue Formen angenommen hat, durch das Mitwissen und die Akzeptanz der politischen Führung (*Prinzipal*) (vgl. Transparency International, Nepal 2005: 13). Als Begründung hierfür wurde vielfach die Notwendigkeit einer Kompensation für die zumeist niedrigen Staatsgehälter angeführt (vgl. von Einsiedel et al. 2012: 17). Darüber hinaus trug

²⁵² “Limited access orders manipulate the economy to produce rents and then systematically use those rents to create political stability” (North et al. 2006: 71). „[...] [LAO] exhibit systematic rent-creation, market power, privileges, and differences between elites and others; [...]” (North et al. 2006: 5). Shakya (2012: 126) weist für Nepal darauf hin, dass die wirtschaftliche Entwicklung des Landes maßgeblich von der Politik beeinflusst wird. Siehe hierzu auch Fn. 127, in Abschnitt 3.1.1 dieser Arbeit.

²⁵³ Transparency International, Nepal (2005: 7) verweist auf 160 verschiedene Korruptionspraktiken in der öffentlichen Verwaltung in Nepal.

aber auch der weitverbreitete Hang nach sozialer Anerkennung durch Erfolg und sichtbaren Wohlstand dazu bei, dass sich die illegalen Formen des *rent-seeking* in Nepal immer weiter ausgebreitet haben (vgl. Transparency International, Nepal 2005: 13). Einen nicht unerheblichen Einfluss hierauf hat zweifelsohne auch die religiös determinierte Sozialstruktur der Gesellschaft, die insbesondere den Angehörigen der *High caste* sowie ihrer Gefolgschaft ungeahnte Zugewinnmöglichkeiten verschafft hat (vgl. Leibold 2008: 160, Panday 2012: 92).²⁵⁴

Obwohl korrupte Handlungen in erster Linie von der Höhe des potentiellen Zugewinns geleitet werden, können mitunter auch reziproke Verpflichtungen aus anderen informellen Beziehungsstrukturen in die Gestaltung von Korruptionsarrangements mit einfließen (vgl. Pies 2008: 29). In Nepal sind dies insbesondere die beiden Netzwerkstrukturen des *Afno manchhe* und des *chakari* (vgl. Panday 2012: 87).²⁵⁵ Die Funktionalität und die Anreizstrukturen der verschiedenen Regelsysteme haben es mit sich gebracht, dass notwendige Korruptionsreformen bis heute ausgeblieben sind oder nur halbherzig umgesetzt wurden.²⁵⁶ Folgt man der Argumentation von Rose-Ackermann (1999: 17) könnte die Ursache für die ausbleibenden Reformmaßnahmen auch in dem Umstand verwurzelt sein, dass politische Entscheidungsträger selbst von den gegebenen Sozialkapitalstrukturen am meisten profitieren.

3.4.5.2 Religiöse Ethik und Korruption im Spannungsverhältnis

Die Existenz korruptionsförderlicher Sozialkapitalstrukturen darf nicht dazu verleiten, unwillkürlich die Schlussfolgerung zu ziehen, dass sich Individuen auch wie selbstverständlich in Korruptionshandlungen einbinden lassen. Die Bereitschaft, stabile Rahmenbedingungen und Netzwerke als Türöffner für Korruption entweder zu nutzen oder abzulehnen, hängt ganz entscheidend von den mentalen Modellen der beteiligten Akteure

²⁵⁴ Für Buchanan und Congleton (1998: 64, 142f) sind die Möglichkeiten für ein privilegienbehaftetes und diskriminierendes *rent-seeking* umso geringer, desto objektiver ein Regelsystem ausgerichtet ist. Für Honrich (2005: 206) kann man am Thema Korruption das effektive Funktionieren eines politischen und wirtschaftlichen Systems erkennen.

²⁵⁵ Die besondere Tragweite des *chakari* hat Bista (1999: 93) wie folgt zusammengefasst: „The entire social apparatus then suffers as critical positions are filled and governmental decisions made as a result of *chakari*.“

²⁵⁶ Eine gewisse Ambivalenz wird besonders daran deutlich, dass die nepalesische Regierung bereits am 10. Dezember 2003, als einer der ersten Staaten, das UNCAC Abkommen zur Bekämpfung von Korruption unterzeichnet hat, jedoch seit vielen Jahren in beharrlicher Weise zur Gruppe der ‚highly corrupt countries‘ zählt. Einen Spitzenplatz beim Korruptionswahrnehmungsindex von Transparency International erreichte Nepal im Jahr 2011 mit einer Einstufung auf Rang 154 von insgesamt 183 Ländern (vgl. Transparency International 2012).

ab (vgl. Leschke 2005: 188, 190). Dies betrifft sowohl die subjektiven ‚mentalen Landkarten‘ (vgl. Hayek 1952: 109f, Döring 2009: 161) als auch die *shared mental models* innerhalb eines Kulturkreises (vgl. Denzau und North 1994). Im Verständnis der in Abschnitt 2.2 präsentierten Wirkungsebene von informellen Regelsystemen werden insbesondere die *shared mental models* über das kulturelle Erbe einer Gesellschaft gesteuert, zu dessen Bestandteilen auch die Religion gehört.

Dies leitet über zu der Fragestellung, ob sich die religiöse Prägekraft des Hinduismus und des Buddhismus in einem differenzierten Einfluss auf die Bereitschaft zur Mitwirkung in Korruptionshandlungen bemerkbar macht. Für Guiso et al. (2003: 227) zeigt sich eine Korrelation von Moral und Ökonomie (vgl. Schramm 2005: 94) insbesondere im Hinblick auf die Bereitschaft von Individuen zu Steuerhinterziehungen und Schmiergeldzahlungen. Während ersteres sich besonders deutlich bei Muslimen und Hindus offenbart, zeigen Buddhisten nur selten Bereitschaft, sich auf Bestechungsgelder einzulassen. Ob diese Handlungsweisen durch die jeweilige religiöse Ethik begünstigt oder sogar präformiert werden, wird von den Autoren nicht weiter thematisiert. Vor dem Hintergrund der weitverbreiteten Korruption in Nepal soll der Blick nun auf jene Wesensmerkmale der hinduistischen und buddhistischen Ethik²⁵⁷ gerichtet werden, die angesichts der Entscheidung eines Gläubigen für oder gegen ein Korruptionsarrangement richtungsweisend zum Tragen kommen können.

Beim Hinduismus handelt es sich, aus einer westlichen Vorstellung heraus, weder um ein autonomes noch um ein geschlossenes System der Ethik (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 350). Vielmehr geht es darum, dass der Einzelne, als funktionelle Komponente eines sozialen Gefüges (vgl. Gonda 1960: 297), genau die Pflichten zu erfüllen hat, die ihm, aufgrund seiner Rolle in der Gesellschaft, explizit aufgetragen wurden. Eine Vielzahl der ‚Lehren vom richtigen Verhalten‘ finden sich in den *Dharma Shastras* (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 350). Da ein Hindu jedoch nie nur einer Hierarchie verbunden ist (vgl. Michaels 2006: 218), ergeben sich für den Einzelnen vielfältige Verpflichtungen, etwa aus

²⁵⁷ Für Brodbeck (1996: 74, 90, 102) ist Ethik dem Wortlaut nach (griechisch: ethos) ein System der Gewohnheit, der Sitte und des Brauchs. Gewohnheiten sind eine unentbehrliche Grundlage des Handelns. Als ökonomisches Prinzip bergen sie aber auch die Gefahr in sich, dass Handlungen irgendwann einer bewussten Kontrolle entbunden werden.

einem *varna*, einem *jati* und einem Familienverbund.²⁵⁸ Danach ist es durchaus möglich, dass Eigenschaften und Handlungsweisen in Verbindung mit einer bestimmten Funktion ohne weiteres zulässig, wenn nicht sogar erwünscht sind, für eine andere Aufgabe jedoch als unangemessen gewertet werden. Als Beispiel nennt Dietz-Sontheimer (1980: 390) die Existenz eines ausgeprägten Erwerbssinns. Dieser ist bei einem Unternehmer, nach den idealtypischen hinduistischen Vorstellungen, durchaus angemessen, würde jedoch gewissermaßen ein schlechtes Bild auf einen Lehrer werfen.

Neben den individuellen Dharmas (*svadharmas*), die in enger Verbindung mit der gesellschaftlichen Rolle eines Individuums stehen, hat ein jeder Hindu auch noch allgemeine, gemeinschaftliche Dharmas (*samanya dharmas*) zu erfüllen.²⁵⁹ Diese äußerst vielfältigen allgemeinen Prinzipien und Tugenden werden zugleich auch als Grundlage und Korrektiv der individuellen Dharmas angesehen (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 417).²⁶⁰ Doch auch zwischen den ethischen und moralischen Vorgaben der *svadharmas* und der *samanya dharmas* können mitunter Widersprüche auftreten. Besonders auffällig zeigt sich eine Unvereinbarkeit bei den beruflichen Tätigkeiten des zweiten *varna* (Wehrstand) und der allgemeinen Tugend der Gewaltlosigkeit.²⁶¹ Um einer derartigen Kontroverse im ökonomischen Kontext zu entgehen, ist es beispielsweise für einen Unternehmer durchaus zulässig, nach Besitz und Reichtum (*artha*)²⁶² zu streben, jedoch muss dies in Einklang mit dem Dharma geschehen (vgl. Rangaswami Aiyangar 1934: 19, Dietz-Sontheimer 1980: 398, 406f).²⁶³ Damit stehen der individuellen Interpretation und Auslegung der ethischen und moralischen Vorgaben erneut zahlreiche Wege offen. Ein einheitlicher Maßstab für „[...] das rechte Verhalten zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort und in einer bestimmten Situation [...]“ (Dietz-Sontheimer 1980: 408) existiert nicht.²⁶⁴ Die aus der

²⁵⁸ Krämer (1991: 8) hat die Aufgabenerfüllung wie folgt charakterisiert: „Für den einzelnen bedeutet die aufrechte Pflichterfüllung einen weiteren kleinen Schritt auf dem Wege zur angestrebten Erlösung, für die Gemeinschaft trägt sie zur Sicherung des Sozialgefüges und zum Zusammenhalt der Familien bei.“

²⁵⁹ Siehe hierzu auch Abschnitt 3.4.3.1 dieser Arbeit.

²⁶⁰ Eine Übersicht der allgemeinen Tugenden, die im Alltag eines Hindu zur Anwendung kommen können, einschließlich ihrer Quellentexte, hat Dietz-Sontheimer (1980: 418ff) zusammengestellt. Danach gehören zu den mehrfach aufgeführten allgemeinen Tugenden u. a. das Enthalten von Gewalt, Enthaltung von Diebstahl, Selbstkontrolle, geradliniges Verhalten, ein Nichts an Habsucht, Bescheidenheit, Wahrheit, Mitleid, Nachsichtigkeit, Gleichmut etc..

²⁶¹ Siehe hierzu auch Fn. 182, in Abschnitt 3.4.2.1 dieser Arbeit. Der Aspekt der Gewaltlosigkeit findet sich auch im Buddhismus und im Jainismus

²⁶² Siehe hierzu auch Fn. 159, in Abschnitt 3.2.3 dieser Arbeit.

²⁶³ Im Gesetzbuch des Manu (*Manusmṛiti*) findet sich ein Hinweis auf sieben Quellen des Reichtums, die mit dem Dharma vereinbar sind. Dies sind: „Erben, Finden, Kaufen, Erobern, Investieren, Arbeiten und von guten Menschen Gaben Annehmen[!]“ (Michaels 2010: 236).

²⁶⁴ Bei Zweifeln folgt man gerne dem Rat eines älteren Verwandten, dem geistigen Lehrer, Freunden oder den Heiligen und Göttern (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 353f). Die Möglichkeit einer individuellen

Vieldeutigkeit der hinduistischen Verhaltensnormen resultierende Ambivalenz hat Gonda (1960: 297) wie folgt umschrieben: Bedeutsam ist für jedes Individuum, dass es sich mit den Aufgaben und Interessen seiner gesellschaftlichen Rolle identifiziert. Glauben aber darf ein jeder, was er will.

Deutlich präziser sind die Anhaltspunkte für ein ethisches Verhalten beim Buddhismus, die jedoch lediglich als Handlungsempfehlungen, nicht aber als feststehende Regeln gedacht sind. Dem liegt die Überzeugung zugrunde, dass moralinduzierte Weisungen nur dann zu Regeln des Handelns werden können, wenn sie einer eigenen Erkenntnis entspringen. Eine Moral ohne Einsicht ist ethisch wertlos (vgl. Brodbeck 2002: 31, 34). Nach buddhistischer Vorstellung ist es nicht ausreichend, wenn unheilsame Bewusstseinszustände in Form von schlechten Gedanken, Worten oder Werken nur nicht mehr in Erscheinung treten. Vielmehr strebt die buddhistische Ethik explizit an, dass die geistige Befreiung von den Unheilsursachen, z. B. Gier, Hass, Hochmut und Zorn,²⁶⁵ bewusst und gewollt erreicht wird (vgl. Bechert 1984: 120, Klimkeit 2000: 234).²⁶⁶ Auf diese Weise will der Buddhismus, als Gesinnungsethik, Einfluss auf die Motivationen der Individuen nehmen, denn nicht die Phänomene selbst gilt es zu kritisieren, sondern die Motive, die das Handeln der Menschen innerhalb existierender Strukturen bestimmen (vgl. Brodbeck 2002: 61, Bechert 1984: 119). Dies betrifft auch das Korruptionsphänomen.

Ihren Niederschlag haben die ethischen Weisungen (*sila*) im *Achtgliedrigen Pfad* gefunden.²⁶⁷ Neben der ‚rechten‘ Rede und dem ‚rechten‘ Tun gehört auch der ‚rechte‘ Lebensunterhalt zu den drei Elementen der Sittlichkeit (vgl. Gerlitz 1980: 275). Ein moralisch vollkommener Lebensunterhalt zeichnet sich insbesondere dadurch aus, dass er frei von jeglicher Gewalt gegenüber anderen Lebewesen ist. Hierzu gehört u. a. die körperliche Gewaltlosigkeit (*ahimsa*), aber auch die Vermeidung von Diebstahl, Betrug, Fälschung sowie die Unterlassung von Wuchergeschäften und Erpressung (vgl. Harvey

Auslegung der Regeln, hin zu einem „[...] praktische[n] Verhaltenskodex für eine Hindugesellschaft [...]“, wird auch von Krämer (1991: 97) thematisiert. Siehe hierzu auch Schreiner (1984: 84).

²⁶⁵ Michaels (2011: 81) spricht hier auch von den ‚Ich-Lust verbundenen Eigenschaften‘.

²⁶⁶ Siehe hierzu auch Fn. 174, in Abschnitt 3.3.3 dieser Arbeit.

²⁶⁷ Mit den ethischen Verhaltensregeln sollen jene Einstellungen und Handlungen beim Individuum überwunden werden, die negatives Karma erzeugen. Hierzu hat die buddhistische Lehre umfangreiche Methoden entwickelt, wie beim Auftreten von negativen Gedanken, durch die Kultivierung eines entsprechenden Gegenmittels, ein positives geistiges Pendant geschaffen werden kann (vgl. von Brück 2007a: 148, 150). Dem liegt die buddhistische Kausalitätsauffassung zugrunde, nach der ‚nur Ähnliches Ähnliches verursacht‘ (vgl. Steinkellner 2009: 21).

2000: 68ff, 187f). Auch die Verhinderung von struktureller Gewalt, die sich oftmals in institutionalisierter Form gegen Frauen, Minderheiten und Machtlose richtet, fällt in den Bereich von *ahimsa* (vgl. Sivaraksa 2002: 51). Die vorgenannten ethischen Handlungsempfehlungen richten sich im Besonderen gegen die Kardinalübel Gier und Habsucht, da diese immer Leiden in Form von Aggressionen und Hass nach sich ziehen. „Greed can never lead to satisfaction, individually or collectively“ (Sivaraksa 2002: 48).²⁶⁸ Auch individuelle Korruptionsarrangements und korrupte Netzwerkhandlungen sind in charakteristischer Weise von dem Bedürfnis geleitet, soziales in ökonomisches Kapital umzuwandeln. Dabei ist es für die Beteiligten gewöhnlich auch von untergeordneter Bedeutung, dass die mit Korruption einhergehende Ressourcenaufteilung zu Lasten der Allgemeinheit geht (vgl. Graeff 2011: 14, 30, 36). Dies jedoch widerspricht wiederum dem buddhistischen Grundsatz der Gewaltlosigkeit.

In Anbetracht der weitverbreiteten Korruption in Nepal sowie den divergierenden ethischen Handlungsanweisungen des Hinduismus und Buddhismus, die auch im Kontext eines unternehmerischen Handelns zum Tragen kommen können,²⁶⁹ lässt sich die nachfolgende Einzelhypothese formulieren:

H 7: Hinduistische und buddhistische Unternehmer unterscheiden sich in ihren Einstellungen zur Gewinnerzielung. Dies zeigt sich auch in der Bereitschaft zur Zahlung von Bestechungsgeldern.

3.4.6 Zusammenfassung der Hypothesen

In den vorangegangenen Abschnitten wurden aus vier Untersuchungsbereichen die ökonomisch relevanten Dispositionen des Hinduismus und des Buddhismus mit Hilfe der quellenexegetischen Methode und des ideengenetischen Erklärungsansatzes im raum- und zeitabhängigen Kontext ausgearbeitet. Diesem methodischen Vorgehen lag die Fragestellung zugrunde, ob beide Religionen mittels ihrer inhärenten Dispositionen bzw. den daraus abgeleiteten kollektiven Verhaltensregeln einen Einfluss auf das Handeln von

²⁶⁸ Damit verurteilt der Buddhismus nicht per se die Anhäufung von Reichtum. Vom buddhistischen Standpunkt aus ist es viel bedeutsamer, wie und aus welchen Gründen Vermögen akkumuliert wird. Darüber hinaus soll auch ein Anhaften an die erworbenen Besitztümer vermieden werden (vgl. Schumacher 1977: 51, Ornatowski 1996: 208, 212, Harvey 2000: 195).

²⁶⁹ Homann und Blome-Drees (1992: 51) sprechen von der sittlichen Pflicht eines Unternehmens zur langfristigen Gewinnmaximierung. Im Kontext dieser Arbeit stellt sich die Frage, in welcher Intensität für einen Unternehmer die ethischen Leitlinien (hinduistisch oder buddhistisch) oder das ökonomische Element (Prinzip der Gewinnmaximierung) in den Mittelpunkt einer Entscheidungsfindung rücken.

Unternehmern ausüben. Ferner ist von zentraler Bedeutung, ob sich die beiden Glaubensrichtungen in unterschiedlicher Weise in den Einstellungen und Handlungsoptionen von Unternehmern bemerkbar machen. Unter Zugrundelegung beider Aspekte wurde die nachfolgende *Allgemeine Hypothese* formuliert:

Die Religion beeinflusst das unternehmerische Handeln in Nepal. Der Hinduismus und der Buddhismus wirken sich in unterschiedlicher Weise auf die Einstellungen und Handlungsweisen von Unternehmern aus.

Des Weiteren wurde die Allgemeine Hypothese durch sieben Einzelhypothesen aus den Bereichen Karma und Wiedergeburt, Frauen als Humankapital-Ressource, Vertrauen und Netzwerkstrukturen sowie Aspekte der religiösen Ethik präzisiert:

H 1: Hinduistische Unternehmer glauben eher als buddhistische Unternehmer an die vorgegebene Schicksalhaftigkeit ihres Lebens. Dies zeigt sich auch im unternehmerischen Handeln.

H 2: Für hinduistische Unternehmer hat die Religion einen weitreichenderen Einfluss auf den unternehmerischen Alltag als für buddhistische Unternehmer.

H 3: Buddhistische Unternehmer bringen Frauen als Humankapital-Ressource eine höhere Wertschätzung entgegen als hinduistische Unternehmer. Dies betrifft sowohl das sozio-ökonomische Rollenverständnis als auch den Bereich Bildung.

H 4: Hinduistische Unternehmer selektieren ihre Geschäftspartner im Gegensatz zu buddhistischen Unternehmern nach deren Kastenzugehörigkeit. Dies gilt auch für die Auswahl von externen Mitarbeitern.

H 5: Hinduistische Unternehmer sehen im Gegensatz zu buddhistischen Unternehmern in den kasteninduzierten Berufs- und Lebensverhältnissen von Dalits ein selbstverschuldetes Schicksal.

H 6: Buddhistische Unternehmer bevorzugen gegenüber hinduistischen Unternehmern die klare Trennung von Staat und Religion.

H 7: Hinduistische und buddhistische Unternehmer unterscheiden sich in ihren Einstellungen zur Gewinnerzielung. Dies zeigt sich auch in der Bereitschaft zur Zahlung von Bestechungsgeldern.

3.5 Die empirische Untersuchung: Daten und Methode

3.5.1 Datengrundlage: *Kleinst- und Kleinunternehmen in Nepal*

Um der Frage nach dem Einfluss des Hinduismus und Buddhismus auf die Einstellungen und Handlungsoptionen von Unternehmern in Nepal nachzugehen, wurde in der Zeit vom 8. Juli bis 28. August 2011 eine Datenerhebung unter hinduistischen und buddhistischen Unternehmern am Untersuchungsstandort vorgenommen. Hierzu wurden insgesamt 100 Unternehmer (50 hinduistische und 50 buddhistische Unternehmer) mittels eines vollstrukturierten Fragebogens zu ausgewählten Themenbereichen mündlich interviewt.

Bei der Auswahl der unternehmerischen Zielgruppe richtete sich der Fokus ausschließlich auf Kleinst- und Kleinunternehmen. Diese wurden im Rahmen der empirischen Untersuchung wie folgt definiert:²⁷⁰

- Leitung des Unternehmens durch den Inhaber bzw. autorisierten Manager (Hindu oder Buddhist, männlich oder weiblich)
- Unternehmen mit mindestens zwei Mitarbeitern (männlich und/oder weiblich)
- Unternehmen mit maximal 50 Mitarbeitern (männlich und/oder weiblich).

Die Auswahl von Kleinst- und Kleinunternehmen wird damit begründet, dass Betriebe dieser Größenordnung gewöhnlich weitaus mehr von der Unternehmerpersönlichkeit geprägt sind als größere Unternehmen (vgl. Scharpe 1992: 57f). Dies hat zur Folge, dass neben der Qualifikation und der Kompetenz eines Unternehmers auch dessen persönliche Einstellungen zu einem erfolgskritischen Faktor für das Unternehmen werden können. Neben der Inhaberzentriertheit sprechen aber auch die Kriterien Überschaubarkeit, flache Hierarchien, Markt- und Kundennähe sowie die operative Flexibilität für die vorgenommene Größenauswahl (vgl. Menzel und Geithner 2010: 51, 55). Viele dieser Charakteristika lassen vermuten, dass sich auch auf diesem Wege der Einfluss von Religion auf das unternehmerische Handeln weitaus deutlicher zeigen kann als bei größeren Unternehmen. In Nepal zeigt sich eine deutliche Präsenz von Kleinst- und Kleinbetrieben in allen Sektoren. Eine Ausnahme davon stellt lediglich der Bereich der Energieversorgung dar (vgl. FNCCI 2009: 28). Hinsichtlich der Anzahl der Beschäftigten

²⁷⁰ Die Einteilungskriterien orientieren sich an den Vorgaben der Europäischen Union. Für die Europäische Kommission beschäftigen Kleinstunternehmen weniger als 10 Mitarbeiter und Kleine Unternehmen mindestens 10, jedoch weniger als 50 Mitarbeiter. Die weiteren Vorgaben zur Abgrenzung europäischer Unternehmen nach Umsatzerlös und Bilanzsumme können für Nepal nicht zur Anwendung kommen (vgl. European Commission 2005).

dominieren landesweit, insbesondere innerhalb der Familienbetriebe, Unternehmen mit mindestens 2 und maximal 9 Mitarbeitern (vgl. Gov.NP, CBS 2011b: 74).

Als geografisch eingegrenztes Gebiet für die Primärdatenerhebung wurde das Kathmandu Tal ausgewählt, welches topografisch der Mittelgebirgskette zugeordnet wird. Dieses, etwa 600 km² große ehemalige Seebecken mit den urbanen Zentren Kathmandu, Patan, Bhaktapur und Kirtipur, gilt als das politische, wirtschaftliche und kulturelle Zentrum Nepals. Da sowohl Hindus als auch Buddhisten das Tal gleichermaßen bevölkern und damit auch gleichen wirtschaftspolitischen und klimatischen Rahmenbedingungen ausgesetzt sind, bietet es gute Voraussetzungen für eine vergleichende Gegenüberstellung von hinduistischen und buddhistischen Unternehmern. Ähnliche Bedingungen wären bei einer Konzentration auf andere Landstriche und Regionen so nicht anzutreffen gewesen. Mit der Auswahl von Unternehmen an verschiedenen Drehpunkten des Kathmandu Tals sollte ferner dem Umstand Rechnung getragen werden, bestimmte Abhängigkeiten in den Antwortkategorien zu vermeiden. Diese könnten sich innerhalb eines einzelnen Gebietes insbesondere immer dann ergeben, wenn ein Umfeld ausschließlich von einer bestimmten Ethnie, Kaste oder Religionsgruppe besiedelt ist.

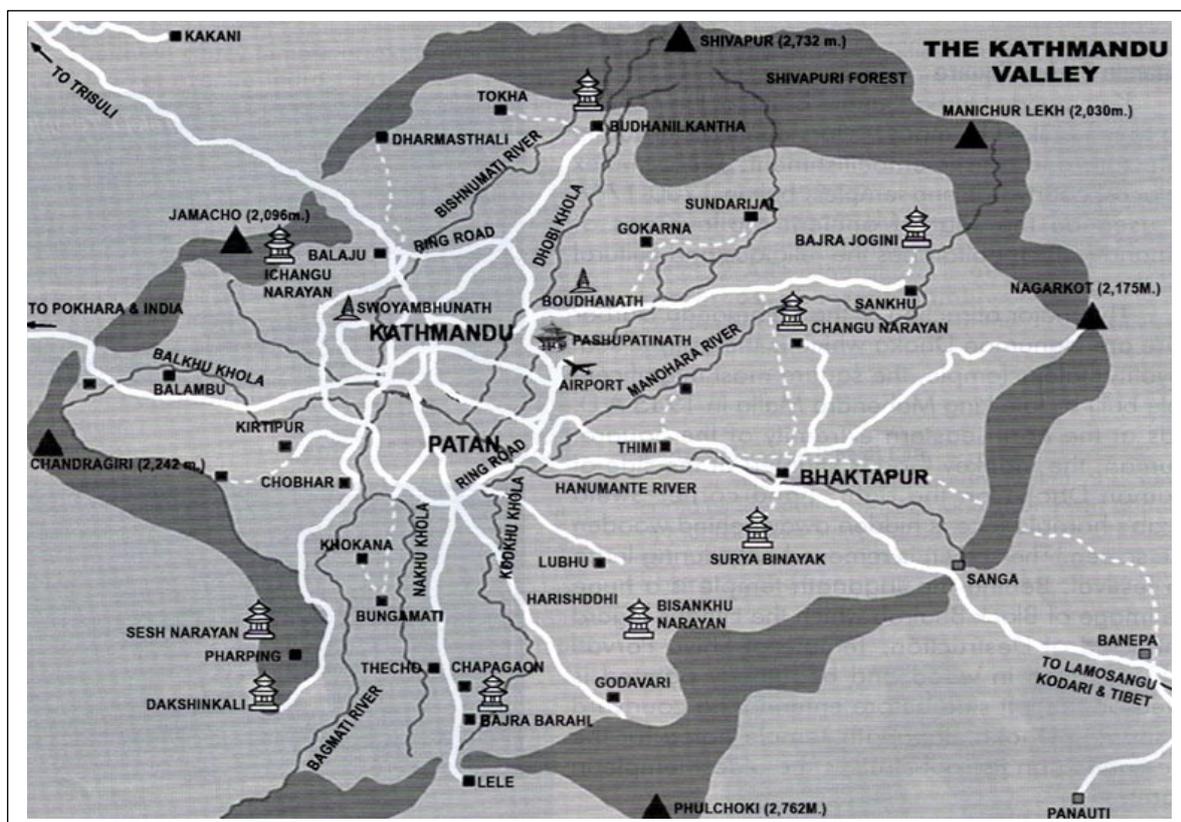


Abbildung 5: Karte Kathmandu Tal

Quelle: www.friendshipnepal.com

Da Unternehmen in Nepal statistisch nicht in Abhängigkeit von der Religionszugehörigkeit ihrer Inhaber erfasst werden, konnte eine exakte Grundgesamtheit für die empirische Untersuchung nicht festgelegt werden.²⁷¹ Darüber hinaus erwiesen sich Statistiken zu Branchengliederungen und Unternehmensansiedlungen in Industriegebieten häufig als unvollständig, fehlerbehaftet oder veraltet. Dies hatte zur Folge, dass die Auswahl der Kleinst- und Kleinunternehmen, als unabhängige Stichprobe, nur randomisiert erfolgen konnte. Die Bestimmung der Religionszugehörigkeit eines Inhabers bzw. autorisierten Managers erfolgte ausschließlich im Rahmen der ‚Face-to-Face‘ Interviews, bei denen die Probanden, in Anlehnung an die religionsspezifischen Erläuterungen in den Abschnitten 3.3 und 3.4 dieser Arbeit, explizit nach ihrem Glaubensbekenntnis befragt wurden. Durch den vorhandenen Mangel an geeigneten statistischen Daten können die Auswertungen und Ergebnisse aller 100 Interviews zwar keinen Anspruch auf Repräsentativität erheben, dennoch sind sie im Hinblick auf die Religionsabhängigkeit unternehmerischer Entscheidungsprozesse in hohem Masse erklärend und illustrativ.

3.5.2 Datenerhebung: *Standardisierter Fragebogen und Einzelinterviews*

Um einen detaillierten Einblick in die religiös determinierten Handlungen hinduistischer und buddhistischer Unternehmer zu erhalten, wurde im Vorfeld der empirischen Untersuchung ein dreiteiliger Fragebogen erstellt, der für beide Zielgruppen gleichermaßen zur Anwendung kommen sollte. Nur über einen identischen Inhalt an Fragestellungen sowie eine exakt übereinstimmende Reihenfolge aller Fragen können objektive Voraussetzungen für eine vergleichende Gegenüberstellung beider Zielgruppen hinsichtlich ihrer Einstellungen und Handlungsoptionen geschaffen werden. Mit insgesamt 75 Einzelfragen konzentrierte sich der standardisierte Fragebogen auf *drei Schwerpunktbereiche*:

Teil I befasste sich mit den soziodemographischen Merkmalen eines Probanden sowie den allgemeinen Unternehmenskennziffern. Während der erste Abschnitt Fragen zum Alter, Geschlecht sowie zu Niveau und Ort der Ausbildung (In- oder Ausland) eines Probanden abdeckte, richtete sich der zweite Teilabschnitt auf die Art des Inhaberverhältnisses, die Branchenzugehörigkeit, die Dauer der gewerblichen Tätigkeit, die Höhe des

²⁷¹ Für unternehmensbezogene Statistiken wurden die nachfolgenden Organisationen in Kathmandu aufgesucht: Central Bureau of Statistics, Department of Industries, Federation of Nepalese Chambers of Commerce & Industry, Cottage & Small Industry Development Board und Federation of Nepal Cottage and Small Industries.

Personalbestands und dessen Zusammensetzung sowie auf allgemeine Informationen zum Unternehmenserfolg.

Teil II wandte sich in detaillierter Weise den potentiellen Wirkungszusammenhängen von Religion und unternehmerischen Handlungen im Innen- und Außenverhältnis einer Geschäftstätigkeit zu. Dazu gehörten die Themenbereiche: Investition, Innovation, Personalpolitik sowie Formen und Strukturen von Beziehungsnetzwerken.

Teil III widmete sich ausschließlich dem Thema Religion. Dazu gehörten u. a. Fragen zur Religions- und Kastenzugehörigkeit eines Probanden, zum etwaigen Wechsel eines Glaubensbekenntnisses sowie den dazugehörigen Gründen, zur Art und Häufigkeit religiöser Rituale und Praktiken, zum Stellenwert eines religiösen Oberhauptes sowie zu Aspekten der religiösen Ethik.

Alle 100 Interviews wurden in der Zeit vom 24. Juli bis 24. August 2011 als Einzelbefragungen mit den Inhabern bzw. autorisierten Managern ausgewählter Kleinst- und Kleinunternehmen im Kathmandu Tal durchgeführt. Dieser Hauptuntersuchung vorausgegangen war eine zweiwöchige Voruntersuchung (10. Juli – 22. Juli 2011), bei der 12 Probanden in Form sogenannter Pretests interviewt worden waren. Die Pretests hatten zum Ziel, neben der zeitlichen Dauer eines Interviews auch die sprachliche und inhaltliche Verständlichkeit der Fragen und Antworten für die Probanden zu testen sowie Möglichkeiten zu Antwortverfälschungen aufzuspüren. Letzteres kann immer dann zum Tragen kommen, wenn Antwortmöglichkeiten eher an der sozialen Erwünschtheit („social desirability effect“) als an den tatsächlichen Gegebenheiten ausgerichtet werden (vgl. Raab-Steiner und Benesch 2008: 60, Diekmann 2009: 447f). Dies gilt insbesondere bei sozial sensitiven Themen.

Viele der Anregungen aus der Voruntersuchung wurden anschließend in den Fragebogen eingearbeitet. Hierzu gehörten insbesondere die geänderte Reihenfolge einzelner Fragen, sprachliche Vereinfachungen in bestimmten Frage- und Antwortkategorien sowie quantitative Ergänzungen bei den zur Verfügung stehenden Antwortmöglichkeiten. Letzteres trug jedoch auch die Gefahr in sich, dass sich Probanden nicht auf Extremantworten einlassen würden, sondern eher Antworttendenzen ‚in der Mitte‘

favorisieren könnten (vgl. Raab-Steiner und Benesch 2008: 61). Um dieser Verzerrung möglichst aus dem Weg zu gehen, gleichzeitig aber die Besonderheiten der Informationsgewinnung in einer High-Kontext Kultur zu respektieren, bei der nicht jedes Detail einer Sache immer direkt und explizit angesprochen werden kann,²⁷² wurden einzelne Themenbereiche entweder indirekt oder mehrfach, in unterschiedlichen Zusammenhängen, abgefragt. Hierzu gehörten u. a. Fragen zum Einfluss von Karma, zur Auswahl von Mitarbeitern nach Religion oder Ethnie sowie Fragen zum Stellenwert von Frauen. Darüber hinaus wurde bei allen 75 Einzelfragen, für den Fall einer gewünschten Antwortverweigerung, die Kategorie ‚no answer‘ hinzugefügt. Des Weiteren wurden alle Fragen zum Unternehmenserfolg dahingehend abgeändert, dass sie nur auf Entwicklungstendenzen ausgerichtet waren. Zudem hatte sich in den Pretests gezeigt, dass sowohl aus zeitlichen Gründen, als auch vor dem Hintergrund der Datenaufbereitung, nur geschlossene Fragen gestellt werden konnten. Lediglich komplexere Fragestellungen wurden fallweise um eine zusätzliche offene Antwortkategorie ergänzt.²⁷³

Die Anpassung des englischsprachigen Fragebogens fand in enger Zusammenarbeit mit dem Direktor der Firma HURDEC, Kathmandu²⁷⁴ sowie einem langjährigen Mitarbeiter des Unternehmens statt, der sich inzwischen mit der Firma FECOST, Kathmandu als Beratungsdienstleister selbständig gemacht hatte. Sämtliche Interviews der Vor- und Hauptuntersuchung wurden zusammen mit dem gleichen Mitarbeiter der Firma FECOST durchgeführt. Alle Befragungen fanden entweder ausschließlich einsprachig (in Nepali) oder zweisprachig (Englisch und Nepali) statt.²⁷⁵ Im Vorfeld eines jeden Interviews wurden jedem Probanden der Zweck und der Inhalt der Befragung kurz erläutert. Zu

²⁷² Siehe hierzu auch Abschnitt 3.4.5.1 dieser Arbeit.

²⁷³ Die endgültige Version des Fragebogens, der bei der Hauptuntersuchung zur Anwendung kam, findet sich in Anhang A4.

²⁷⁴ Bei der Firma HURDEC, Kathmandu handelt es sich um eine der renommiertesten Consultingfirmen in Nepal. Anhang A5 gibt einen detaillierten Überblick zur Organisationsstruktur, zum Dienstleistungsangebot und zum Management des Unternehmens.

²⁷⁵ Die Verfasserin dieser Arbeit verfügt über ausreichend Kenntnisse in der Sprache Nepali, um einem Interview inhaltlich folgen zu können. Die Befragungen wurden federführend durch den Mitarbeiter der Firma FECOST durchgeführt. Alle Pretests und 97% der Hauptuntersuchungen wurden durch die Verfasserin dieser Arbeit begleitet (für die verbleibenden 3% wurde eine nachträgliche Qualitätskontrolle durchgeführt). Die Begleitung der Interviews hatte den großen Vorteil, dass sich, insbesondere bei verifizierenden Nachfragen, eine Vielzahl zusätzlicher Informationen ergab, die bei den statistischen Auswertungen in Kap. 4 dieser Arbeit ergänzend einfließen können.

diesem Zeitpunkt wurde auch jeder Zielperson das Recht auf ein anonymisiertes Interview ausdrücklich zugestanden.²⁷⁶

Alle Interviews fanden in den Betriebsräumen der Unternehmen statt. Dies hatte den großen Vorteil, dass sich die Religionszugehörigkeit eines Probanden, die immer am Ende eines jeden Interviews explizit abgefragt wurde, auch anhand religiöser Symbole im Unternehmen verifizieren ließ. Dazu gehörten u. a. Gebetsflaggen und Gebetsmühlen, Götterstatuen und religiöse Ornamente, Bilder von Schutzgottheiten im Verwaltungsbereich sowie am Maschinenpark, aber auch Porträts der letzten nepalesischen Könige und Königinnen sowie Darstellungen des Dalai Lama. Zudem konnten über die Kleidung, die Kopfbedeckung und den Schmuck eines Probanden, Rückschlüsse auf dessen Ethnie bzw. Kastengruppe und damit häufig, jedoch nicht zwingend, auch auf dessen Religionszugehörigkeit gezogen werden.

Von den 100 interviewten Probanden wurde lediglich bei einer Zielperson eine gewisse Zurückhaltung zur Durchführung des Interviews festgestellt. In allen anderen Fällen zeigte sich, insbesondere im Verlauf der Befragung, ein wachsendes Interesse am Interview, was ursächlich auf die bis dato ungewöhnliche Verknüpfung der beiden Themenbereiche Religion und Wirtschaft zurückzuführen war. Die durchschnittliche Dauer eines Interviews betrug 75 Minuten. Die kürzeste Befragung nahm 45 Minuten in Anspruch, das längste Interview dauerte zwei Stunden und 15 Minuten. Bedingt durch tagelange Monsunregenfälle sowie politisch motivierte Streiks, die den gesamten öffentlichen und privaten Straßenverkehr zeitweise lahmlegten,²⁷⁷ mussten Interviews an einigen Tagen umdisponiert werden. Darüber hinaus kam es zu zusätzlichen Verzögerungen, da Betriebsstätten oftmals schwer auffindbar waren. Dies war in dem Umstand begründet, dass Unternehmer ihre Firmenschilder entfernt hatten, um damit finanziellen und sonstigen Repressalien durch maoistische Rebellen zu entgehen.

Alle nachfolgenden Auswertungen basieren ausnahmslos auf den im Juli und August 2011 in Nepal erhobenen Primärdaten.

²⁷⁶ Die ethische Bewertung einer Forschungsfrage, die bei sehr persönlichen Themen zum Tragen kommt, wird bei Raab-Steiner und Benesch (2008: 40f) diskutiert.

²⁷⁷ Die Missachtung von Streiks kann dazu führen, dass Fahrzeuge von Streikbrechern beschädigt werden. Darüber hinaus sind Hauptzufahrtsstraßen in der Regel mit brennenden Reifen vollständig abgeriegelt. Auch Kleinst- und Kleinunternehmen schließen an diesen Tagen oftmals aus Angst vor Gewaltanwendungen.

3.5.3 Datenaufbereitung und Datenanalyse

Nach Beendigung der Feldphase wurden die Daten aus allen 100 Interviews einzeln erfasst, um sie für eine statistische Datenanalyse mittels des Softwarepakets *SPSS Statistics* verwertbar zu machen. Darüber hinaus wurde ein Codeplan erstellt, in dem allen 75 Einzelfragen sowie den dazugehörigen Antwortkategorien entsprechende Variablennamen, Beschriftungen und Wertelabels zugeordnet wurden. Beide Dateien wurden am 13. November 2011 der Firma STATWORX, Frankfurt am Main für die Datenanalyse zur Verfügung gestellt, bei der sowohl qualitative als auch quantitative Methoden zur Anwendung kommen sollten.²⁷⁸

Zu den deskriptivstatistischen Ergebnissen zählen insbesondere die soziodemographischen Merkmale der Befragten, die Einflussbereiche von Religion, die Frequenz religiöser Aktivitäten durch die Probanden sowie die Wesensmerkmale hinduistischer und buddhistischer Kleinst- und Kleinunternehmen in Nepal. Zur Beschreibung der Stichprobe wurden fallweise auch deskriptivstatistische Kennziffern berechnet. Dazu gehören insbesondere das Arithmetische Mittel und die Standardabweichung. Darüber hinaus wurde im Rahmen der induktiven Auswertung der Blick auf die in Abschnitt 3.4 hypothetisch ausgearbeiteten Wirkungszusammenhänge zwischen Religion und unternehmerischem Handeln gerichtet. Zur Überprüfung der sieben Einzelhypothesen wurde in erster Linie auf zwei statistische Tests, das Testverfahren mit Mittelwerten (T-Tests für unabhängige Stichproben) und auf den Chi-Quadrat-Test nach Pearson zurückgegriffen. Für die Prüfung der relevanten Wirkungszusammenhänge wurde ein Signifikanzniveau von 5% ($p \leq 0,05$) zugrunde gelegt.

²⁷⁸ Bei der Firma STATWORX, Frankfurt a. M. handelt es sich um einen professionellen Statistik-Service, der sich an Privatunternehmen, Banken, Versicherungen, Stadtverwaltungen, Kliniken sowie Studenten und Doktoranden an Universitäten wendet (www.statworx.de). Der Umfang der Datenauswertungen im Rahmen der Nepal-Feldforschung wurden der Firma STATWORX detailliert vorgegeben. Die Evaluierung aller statistischen Auswertungen wurde von der Verfasserin dieser Arbeit selbständig mittels *SPSS Statistics* (Versionen 20.0 und 21.0) vorgenommen.

4 Ergebnisse und Diskussion

4.1 Deskriptive Befunde

Die Darstellung der deskriptiven Befunde aus der Primärdatenerhebung in Nepal wurde an den folgenden drei Fragestellungen ausgerichtet: 1) Was sind die allgemeinen Merkmale der interviewten Zielgruppen? 2) Welche Gemeinsamkeiten bzw. Unterschiede kennzeichnen die Kleinst- und Kleinunternehmen, die von einem Hindu oder Buddhisten geleitet werden? 3) Wie bedeutsam ist für hinduistische und buddhistische Unternehmer die Religion und an welchen Kriterien lässt sich dieser Stellenwert allgemein festmachen?

4.1.1 Allgemeine Informationen

Die Bruttostichprobe von insgesamt 100 geführten Interviews erbrachte eine Ausschöpfungsquote von 97 Prozent. Von 50 durchgeführten Befragungen mit hinduistischen Unternehmern konnten 49 Interviews (entspricht einer Ausschöpfungsquote von 98 Prozent) zielgerichtet ausgewertet werden; bei den buddhistischen Unternehmern waren dies 48 von insgesamt 50 Befragungen (entspricht einer Ausschöpfungsquote von 96 Prozent). Ursache für die Ausfälle von 3 Prozent war stets eine von den Zielgruppen abweichende Religionszugehörigkeit (Abbildung 6).²⁷⁹

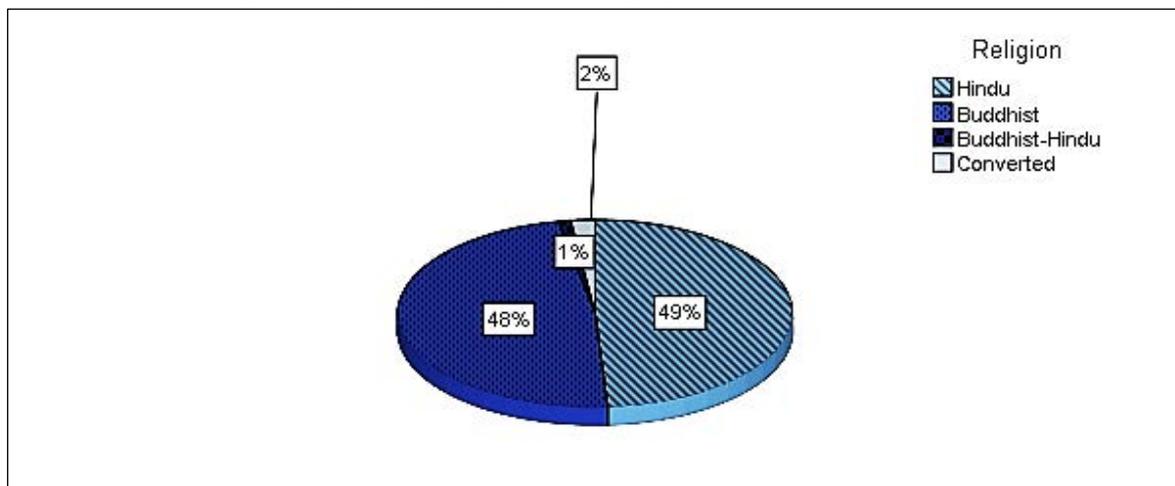


Abbildung 6: Bruttostichprobe nach Religionszugehörigkeit

Sowohl bei den Hindus als auch bei den Buddhisten hatte je ein Proband zum Christentum konvertiert.²⁸⁰ Darüber hinaus bekannte sich eine Zielperson, in Einklang mit Michaels

²⁷⁹ Die Inhalte aller Abbildungen und Tabellen sind in Englisch gehalten, um eine vollständige Analogie zum Wortlaut des Fragebogens (Anhang A4) herzustellen.

²⁸⁰ Als Gründe gaben die Konvertierten an, dass sie infolge von Glaubensüberzeugungen sowie finanzieller Unterstützungen durch Missionare zum Christentum gewechselt hätten. Für den ehemaligen Hindu kam als weiterer Grund hinzu, dass er als Angehöriger der unreinen Kastengruppe (Dalits) der gesellschaftlichen Diskriminierung entgehen wollte. Zudem versprach er sich durch eine andere Religionszugehörigkeit einen verbesserten Zugang zu geschäftlichen Netzwerken.

(2006: 22) zur Gleichheit der Religionen: „«That is all the same.»“, als Buddhist-Hindu. In den nachfolgenden Auswertungen sind alle Probanden berücksichtigt, die sich entweder ausdrücklich zum Hinduismus (n = 49) oder zum Buddhismus (n = 48) bekannt haben.

Die Interviews fanden in vier urbanen Zentren des Kathmandu Tals statt (einschließlich ihrer jeweiligen Randgebiete). Die Anzahl der Interviews stand im proportionalen Verhältnis zur Bevölkerungsgröße dieser Zentren. Mit insgesamt 51 Interviews verzeichnete die Hauptstadt Kathmandu den größten Anteil der Befragungen, gefolgt von den beiden Königstädten Patan mit 25 und Bhaktapur mit 13 Befragungen, sowie der Universitätsstadt Kirtipur mit 8 Interviews (Tabelle 1).

Tabelle 1: Sitz der Unternehmen

Religion	Location	Frequency (n)	Relative frequency (%)
Hindu	Kathmandu	31	63,3
	Patan	7	14,3
	Bhaktapur	9	18,4
	Kirtipur	2	4,1
	Overall	49	100
Buddhist	Kathmandu	20	41,7
	Patan	18	37,5
	Bhaktapur	4	8,3
	Kirtipur	6	12,5
	Overall	48	100

Bezogen auf die Stadt-/Landverteilung lag der Anteil aller interviewten Unternehmen im urbanen Bereich bei 63,3 Prozent (für Hindus) und 68,8 Prozent (für Buddhisten). 36,7 Prozent der interviewten hinduistischen Unternehmer hatten ihre Betriebsstätte in einem eher ländlichen Umfeld angesiedelt; bei den interviewten Buddhisten waren dies 31,3 Prozent (Tabelle 2). Mit der Aufteilung der Interviews auf unterschiedliche Gebiete sollte untersucht werden, ob es einen positiven oder negativen Zusammenhang zwischen Glauben und Urbanisierung bzw. Suburbanisierung gibt.

Tabelle 2: Stadt-/Landverteilung der Unternehmen

Religion	Urban/Rural	Frequency (n)	Relative frequency (%)
Hindu	Urban	31	63,3
	Rural	18	36,7
	Overall	49	100
Buddhist	Urban	33	68,8
	Rural	15	31,3
	Overall	48	100

Bei 83,7 Prozent der hinduistisch geführten Unternehmen konnte das Interview mit dem Inhaber des Unternehmens geführt werden; bei den buddhistisch geleiteten Unternehmen waren es 79,2 Prozent. Alle weiteren Probanden waren in der Funktion eines Managing Directors bzw. autorisierten Managers tätig (Tabelle 3).²⁸¹

Tabelle 3: Funktion der Entscheidungsträger im Unternehmen

Religion	Rank	Frequency (n)	Relative frequency (%)
Hindu	Owner	41	83,7
	Managing Director	7	14,3
	Others	1	2
	Overall	49	100
Buddhist	Owner	38	79,2
	Managing Director	10	20,8
	Overall	48	100

Besonders auffällig zeigte sich bei der hinduistisch-buddhistischen Analysepopulation die ungleiche Geschlechterverteilung (Abbildung 7). In nur 6,1 Prozent der hinduistisch geführten Unternehmen konnten Frauen als Entscheidungsträgerinnen angetroffen werden. Bei den Buddhisten lag der Anteil der Frauen mit 16,7 Prozent deutlich höher als bei den Hindus.

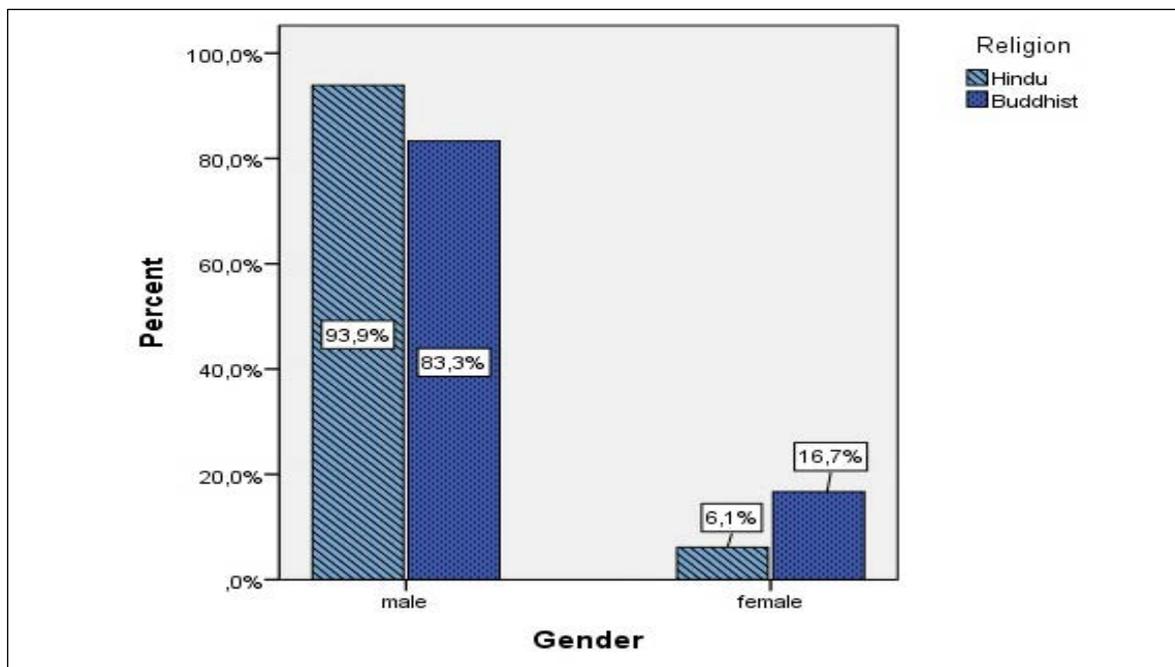


Abbildung 7: Geschlechterverteilung der Analysepopulation

Die Mehrheit aller hinduistischen und buddhistischen Entscheidungsträger gehörte der Altersgruppe 30 – 39 Jahre an (51 Prozent bei den Hindus, 45,8 Prozent bei den

²⁸¹ Unter den Begriffen ‚Entscheidungsträger‘ bzw. ‚Unternehmer‘ werden nachfolgend sowohl die Inhaber als auch die Managing Directors und sonstigen autorisierten Manager eines Unternehmens subsumiert.

Buddhisten), gefolgt von der Gruppe der 40 – 49 Jährigen (26,5 Prozent Hindus, 18,8 Prozent Buddhisten). In den nachfolgenden Altersstufen zeigte sich ein deutlich rückläufiger Trend, insbesondere bei den hinduistischen Unternehmern (Tabelle 4).

Tabelle 4: Entscheidungsträger nach Altersgruppen

Religion	Age	Frequency (n)	Relative frequency (%)
Hindu	20 - 29 years	4	8,2
	30 - 39 years	25	51
	40 - 49 years	13	26,5
	50 - 59 years	5	10,2
	60 - 69 years	2	4,1
	Overall	49	100
Buddhist	20 - 29 years	3	6,3
	30 - 39 years	22	45,8
	40 - 49 years	9	18,8
	50 - 59 years	7	14,6
	60 - 69 years	7	14,6
	Overall	48	100

Dies ist in erster Linie darauf zurückzuführen, dass Familienälteste bereits in diesem Alter die Verantwortung für den Unterhalt der Gesamtfamilie an ihre Söhne übertragen, um sich dann besonders intensiv u. a. der Religion widmen zu können.²⁸²

Der Einstieg in die berufliche Selbständigkeit ging in beiden Referenzgruppen mit ganz

Tabelle 5: Bildungsabschluss der Entscheidungsträger

Religion	Education	Frequency (n)	Relative frequency (%)
Hindu	No formal education	4	8,2
	Primary schol	9	18,4
	Secondary school	13	26,5
	SLC passed	6	12,2
	Certificate level	9	18,4
	Bachelor, master degree	8	16,3
	Overall	49	100
Buddhist	No formal education	8	16,7
	Primary schol	12	25
	Secondary school	6	12,5
	SLC passed	7	14,6
	Certificate level	5	10,4
	Bachelor, master degree	10	20,8
	Overall	48	100

²⁸² Die Lebenserwartung der Menschen in Nepal lag im Jahr 2011 bei durchschnittlich 69 Jahren (vgl. Weltbank 2011a). Insbesondere auf dem Land ist diese jedoch häufig deutlich niedriger. Dies gilt insbesondere für Frauen, die nach traditionell hinduistischer Vorstellung die Hauptlast der familiären Arbeit tragen sowie bei Nahrungsmittelknappheit stets den Ehemännern und Söhnen in der Versorgung nachgeordnet werden.

unterschiedlichen Bildungsniveaus einher, die vom Analphabetentum bis hin zum Masterabschluss reichten (Tabelle 5).

86,7 Prozent aller befragten Hindus hatten ihren Bildungsabschluss in Nepal erworben. Lediglich je 6,7 Prozent der hinduistischen Zielgruppe konnte eine schulische bzw. universitäre Ausbildung in Indien oder im sonstigen Ausland (Australien, Japan, Philippinen) vorweisen. In beiden Fällen waren dies Angehörige der *High caste*. Bei den buddhistischen Unternehmern wurden 4,8 Prozent der Bildungsabschlüsse in Indien und 95,2% in Nepal erworben (Tabelle 6).

Tabelle 6: Ort der Ausbildung

Religion	Education	Frequency (n)	Relative frequency (%)
Hindu	Nepal	39	86,7
	India	3	6,7
	Abroad	3	6,7
	Overall	45	100
Buddhist	Nepal	40	95,2
	India	2	4,8
	Overall	42	100

Folgt man der Klassifizierung des traditionellen nepalesischen Kastensystems, welches die Bevölkerung in die Kategorien *High caste*, *Janajati* (verschiedene Ethnien) und *Low caste* einteilt, gehörten 63,3 Prozent der interviewten hinduistischen Unternehmer der *High caste* und 30,6 Prozent der *Low caste* an. Die verbleibenden 6,1 Prozent wurden der Gruppe der *Janajatis* zugeordnet, ebenso wie alle buddhistischen Unternehmer, die den Ethnien Newar, Tamang, Magar, Sherpa etc. angehörten.

Besonders auffällig war bei den Angehörigen der *Low caste* (Dalits), dass diese zu 86,6 Prozent in den ihnen traditionell zugewiesenen Berufen als Grobschmiede, Schneider, Schuster oder als Metzger tätig waren. Dalits gelten in der hinduistischen Gesellschaft als rituell unrein und daher als unberührbar. In Nepal gehören sie zu der am meisten benachteiligten Bevölkerungsgruppe.²⁸³

²⁸³ Alle Dalits berichteten von sozialer Ächtung und Diskriminierung in ihrem Alltag sowie den Schwierigkeiten, neue berufliche Wege infolge ihrer angeborenen Unreinheit einzuschlagen. Eine große berufliche Perspektive sahen viele in der Möglichkeit, das Land für eine befristete Auslandstätigkeit zu verlassen. Auch spielen einige mit dem Gedanken, die Religion zu wechseln und von der seitens der Regierung angebotenen Option einer Namensänderung Gebrauch zu machen.

Tabelle 7 und 8 geben einen Überblick zu den interviewten Unternehmen, aufgegliedert nach Branchen.²⁸⁴

Tabelle 7: Aufteilung der Unternehmen (*Hindus*) nach Branchen

Religion	Industry	Frequency (n)	Relative frequency (%)	
Hindu	Food and Beverages	6	12,2	
	Garments and Textiles	4	8,2	
	Tailoring	3	6,1	
	Manufacture of Incense sticks	1	2	
	Handicraft	9	18,4	
	Carpet industry	2	4,1	
	Shoe manufacturing	3	6,1	
	Manufacture of Jewelry	1	2	
	Furniture industry	1	2	
	Wrought iron work	4	8,2	
	Manufacture of cement, concrete, plaster products	5	10,2	
	Manufacture of plastic products	2	4,1	
	Other manufacturing	4	8,2	
	Other services	4	8,2	
	Overall		49	100

Während die interviewten hinduistischen Unternehmen im Durchschnitt bereits seit 15,43 Jahren am Markt vertreten sind, liegt das Gründungsjahr bei den buddhistischen Unternehmen durchschnittlich 19,33 Jahre zurück. Viele dieser Firmen sind im Bereich der

Tabelle 8: Aufteilung der Unternehmen (*Buddhisten*) nach Branchen

Religion	Industry	Frequency (n)	Relative frequency (%)	
Buddhist	Food and Beverages	1	2,1	
	Agriculture	6	12,5	
	Garments and Textiles	1	2,1	
	Tailoring	2	4,2	
	Incense sticks	1	2,1	
	Handicraft	21	43,7	
	Carpet industry	7	14,6	
	Manufacture of Jewelry	1	2,1	
	Furniture industry	3	6,3	
	Manufacture of cement, concrete, plaster products	1	2,1	
	Wholesale and Retail/Sales	1	2,1	
	Other manufacturing	1	2,1	
	Other services	2	4,2	
	Overall		48	100

²⁸⁴ Für die Branchengliederung wurde u.a. auf die Statistiken von FNCCI (2009) zurückgegriffen.

Handwerkskunst tätig. Von besonderer Bedeutung ist hierbei, dass ein Großteil dieser Unternehmen vom hohen Stellenwert der beiden Weltreligionen am Standort profitiert. Schwerpunkte der charakteristischen Tätigkeiten mit religiösem Bezug sind Restaurationen von Tempelanlagen mit umfangreichen Holzschnitzereien, die Anfertigung von Ritualgegenständen (Schalen, Glocken, Donnerkeile etc.) sowie Götterstatuen aus Gips oder Metall (teilweise meterhoch) und die Zeichnung von Thangkas (Rollbilder) jedweder Größe, sowohl für das Exportgeschäft als auch für den privaten und monastischen Gebrauch vor Ort.

4.1.2 Hinduistisch vs. buddhistisch geführte Unternehmen

Bei den interviewten hinduistischen und buddhistischen Kleinst- und Kleinunternehmen handelte es sich fast durchgehend um Familienbetriebe, die meist in der Rechtsform des Einzelunternehmens, teilweise auch als GmbH²⁸⁵ geführt werden. Mehr als die Hälfte aller befragten Unternehmer (83,7 Prozent Hindus, 75 Prozent Buddhisten) bezeichnete die Einbindung von Familienmitgliedern als ‚essentiell‘ und ‚wichtig‘ (Tabelle 9).²⁸⁶

Tabelle 9: Bedeutung der Familie für das Unternehmen

Religion	Significance	Frequency (n)	Relative frequency (%)
Hindu	Unimportant	5	10,2
	Neutral	3	6,1
	Important	12	24,5
	Essential	29	59,2
	Overall	49	100
Buddhist	Unimportant	3	6,3
	Neutral	9	18,8
	Important	12	25
	Essential	24	50
	Overall	48	100

Neben einem großen Misstrauen gegenüber Fremden, welches seit den politischen Veränderungen im Jahr 2006 nochmals deutlich angestiegen ist,²⁸⁷ ist für viele Unternehmer die Blutsverwandtschaft ausreichend Grund für die generelle Einbindung von

²⁸⁵ Es handelt sich hierbei fast durchgehend um die private *Limited Company* (Ltd.).

²⁸⁶ Im Stadt-/Landvergleich lag die Wertung ‚essentiell‘ zur Einbindung von Familienangehörigen in Unternehmen sogar bei 66,7 Prozent (Land) gegenüber 48,4 Prozent (Stadt).

²⁸⁷ Die Gründung von Gewerkschaften und Vereinigungen zum Schutz der Arbeitnehmer, teilweise initiiert durch die maoistischen Rebellen, hat dazu geführt, dass Arbeitgeber in vielfacher Weise unter Druck gesetzt

Familienangehörigen im eigenen Unternehmen (vgl. Knack und Keefer 1997: 1253).²⁸⁸

Die von Menzel und Geithner (2010: 51, 55) thematisierte Inhaberzentriertheit als erfolgskritischer Faktor bei Kleinst- und Kleinunternehmen bestätigte sich auch im Verlauf der Primärdatenerhebung in Nepal. Diese ergab, dass in 57,1 Prozent der befragten hinduistischen Unternehmen sämtliche unternehmerischen Entscheidungen ausschließlich durch den Inhaber getroffen werden. Bei der buddhistischen Referenzgruppe waren dies 45,8 Prozent (Tabelle 10). Weitere Führungspositionen, beispielsweise bedingt durch den Umfang der Geschäftstätigkeit, werden häufig ebenfalls mit Familienmitgliedern besetzt.

Tabelle 10: Besetzung von Führungspositionen im Unternehmen

Religion	Employees for high-ranking position	Frequency (n)	Relative Frequency (%)
Hindu	Only male family members	8	16,3
	Male or female family members	6	12,2
	Only people I know and whom I can trust	1	2
	Known and unknown people, according to qualification	6	12,2
	No other posts with decision-making power	28	57,1
	Overall	49	100
Buddhist	Only male family members	4	8,3
	Male or female family members	16	33,3
	Only people I know and whom I can trust	2	4,2
	Known and unknown people, according to qualification	4	8,3
	No other posts with decision-making power	22	45,8
	Overall	48	100

Hinsichtlich der Geschlechtszugehörigkeit der aus dem familiären Umfeld stammenden Führungskräfte zeigte sich jedoch ein deutlicher Unterschied zwischen hinduistischen und buddhistischen Unternehmern. Während Hindus deutlich häufiger männliche Familienangehörige mit Führungsfunktionen betrauen, greifen buddhistische Unternehmer eher gleichberechtigt auf Männer und Frauen als Entscheidungsträger zurück.²⁸⁹

Insgesamt lag die Anzahl aller erwerbstätigen Familienangehörigen (Abbildung 8 und 9) in den interviewten hinduistischen Unternehmen bei durchschnittlich 2,8 Mitarbeitern (Standardabweichung = 1,68) und in den buddhistischen Unternehmen bei 2,75

oder sogar erpresst werden. Dazu gehören u. a. unbegründete Abfindungen für Arbeitnehmer, Forderungen zur Wiedereinstellung von Personen, denen wegen Betrugs und Diebstahl gekündigt wurde etc..

²⁸⁸ Einige Unternehmer merkten an, dass Familienmitglieder deutlich schwerer zu führen seien als externe Mitarbeiter. Dies läge daran, dass Familienangehörige häufig Ansprüche auf finanzielle Zusatzzahlungen und extra Freizeiten geltend machen würden.

²⁸⁹ Siehe hierzu auch Hypothese 3 in Abschnitt 4.2 dieser Arbeit.

Familienangehörigen (Standardabweichung = 1,82). In beiden Zielgruppen war hierzu im Dreijahresvergleich (2008 zu 2011) keine wesentliche Änderung eingetreten.

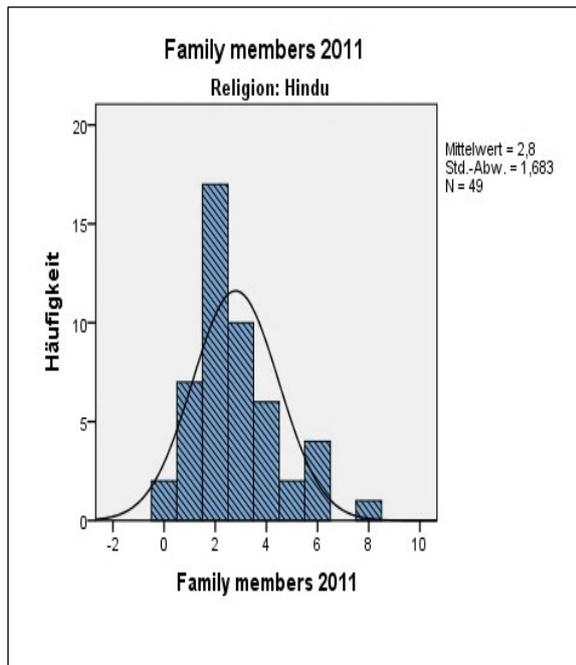


Abbildung 8: Anzahl der Familienangehörigen in hinduistischen Unternehmen

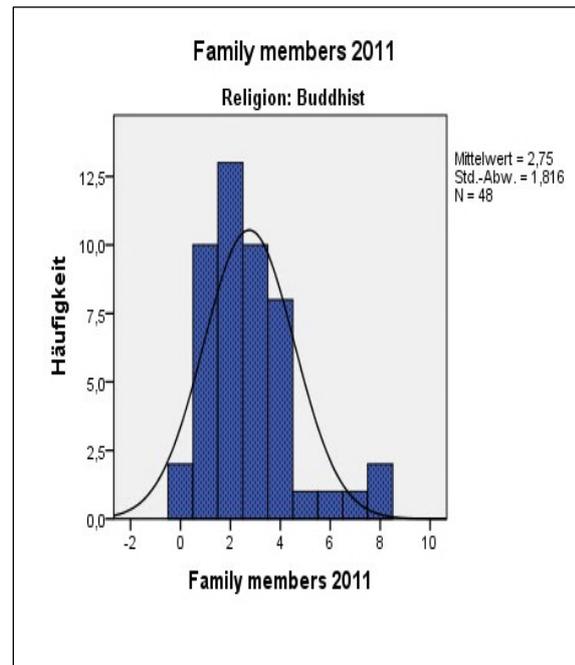


Abbildung 9: Anzahl der Familienangehörigen in buddhistischen Unternehmen

Anders sah dies jedoch bei den externen Mitarbeitern aus, deren durchschnittlicher Anteil am Gesamtpersonalbestand in beiden Referenzgruppen innerhalb des betrachteten Dreijahreszeitraums (2008 zu 2011) deutlich zurückgegangen war (Tabelle 11). Grund hierfür waren, nach Auskunft der Probanden, insbesondere die politischen Unwägbarkeiten, die den Unternehmern weder eine verlässliche noch eine mittelfristige Zukunftsplanung ermöglichten.²⁹⁰

Darüber hinaus spielten aber auch das arbeitgeberfeindliche Verhalten der Maoisten, der gravierende Mangel an fachlich qualifizierten Arbeitskräften sowie die starke Abwanderung von potentiellen Arbeitnehmern nach Südostasien und in den Nahen Osten eine gewichtige Rolle. Nahezu alle Unternehmer waren an einer Aufstockung ihrer Personalbestände und an der Ausweitung ihrer Geschäftsaktivitäten, insbesondere am lokalen Markt, sowie, je nach Branche, auch am internationalen Markt, interessiert.²⁹¹

²⁹⁰ Für Leitner (2001: 72ff) erfolgt das Strategiemangement in Kleinunternehmen häufig intuitiv und nach der Trial-and-Error-Methode. Dies trifft auch im nepalesischen Kontext zu und wird zusätzlich erschwert durch die institutionellen Rahmenbedingungen. Siehe hierzu auch Scharpe (1992: 33ff).

²⁹¹ In beiden Referenzgruppen hatten die Inhaber ein starkes Interesse daran, ihre externen Mitarbeiter über Langzeitarbeitsverträge, soziale Arbeitsbedingungen, Gehaltsvorauszahlungen, leistungsabhängige Extrazahlungen und einen Dashainbonus (vergleichbar dem Weihnachtsgeld) sowie über ausgewählte Sozialleistungen (Unterkunft, Essen, Kleidung, Gesundheitsfürsorge) an sich zu binden.

Tabelle 11: Anzahl der externen Mitarbeiter im Unternehmen (2008 und 2011)

Religion	Statistic	External employees 2011	External employees 2008
Hindu	Mean	11,43	16,90
	Median	6,00	5,00
	Standard deviation (SD)	12,15	40,54
	Min	0	0
	Max	45	245
Buddhist	Mean	13,94	25,15
	Median	11,50	8,00
	Standard deviation (SD)	13,55	49,76
	Min	0	0
	Max	60	300

Neben den vorgenannten externen Einflussfaktoren, die sich deutlich auf den Umfang der Geschäftstätigkeit einzelner Unternehmen ausgewirkt haben, kam es zusätzlich zu Produktionsbeeinträchtigungen bzw. -ausfällen infolge religiöser Feste und Veranstaltungen, durch die Mitarbeiter des Unternehmens häufig mehrere Tage unentschuldig vom Arbeitsplatz fernblieben.²⁹² Die Möglichkeit eines hinduistischen und buddhistischen Unternehmers, dem betreffenden Arbeitnehmer bei derartigen Vorkommnissen eine Kündigung auszusprechen, insbesondere wenn diese wiederholt auftreten, wurde von mehr als Dreiviertel aller hinduistischen und buddhistischen Entscheidungsträger explizit abgelehnt (Tabelle 12).

Tabelle 12: Kündigung von Arbeitnehmern infolge religiöser Verpflichtungen

Religion	Suspension	Frequency (n)	Relative frequency (%)
Hindu	Yes	11	23,4
	No	36	76,6
	Overall	47	100
Buddhist	Yes	10	22,2
	No	35	77,8
	Overall	45	100

Eine Kündigung käme nach Ansicht der Probanden vor allem bei Diebstahl und Unehrlichkeit eines Arbeitnehmers in Frage, gefolgt von unzureichender individueller Arbeitsleistung oder einer generellen Verschlechterung der Unternehmensentwicklung, jedoch nicht oder nur in wenigen Ausnahmefällen bei religiös legitimierten Abwesenheiten. Viel entscheidender für den Erfolg eines Unternehmens, so die

²⁹² Als Folge eines religiösen Feiertags fehlten am Tag des Interviews in einem hinduistischen Unternehmen sieben von 20 Mitarbeitern. Neben allgemeinen religiösen Feiertagen für Hindus, Buddhisten, Muslime und Christen spielen auch die spezifischen Feiertage in einer Ethnie eine große Rolle.

Entscheidungsträger, seien eine generelle Zuverlässigkeit des Personals, gute Netzwerke zu Regierungsstellen und innerhalb der eigenen Ethnie und Kaste, die Unterstützung durch das Beziehungsgeflecht des *Afno manchhe* (eigene Leute), ein ungehinderter Zugang zu Finanzierungsmöglichkeiten sowie das Vertrauen in die Wirkung der Religion, insbesondere in das eigene Karma.

Diese Sichtweise ist insbesondere vor dem Hintergrund bedeutsam, dass hinduistisch und buddhistisch geführte Unternehmen in Nepal ohnehin an einer Vielzahl von Tagen im Jahr durch religiöse Feiertage vollständig geschlossen sind (Tabelle 13).²⁹³ Nach Auskunft der Entscheidungsträger in beiden Referenzgruppen hatten fast doppelt so viele hinduistische Unternehmen (31,3 Prozent), gegenüber buddhistischen Betrieben (16,7 Prozent), für ‚mehr als 30 Tage‘ innerhalb eines Jahres ihre Geschäftstätigkeit eingestellt. Im Gegenzug dazu schlossen 33,3 Prozent der befragten Buddhisten ihr Unternehmen lediglich für maximal 15 Tage im Jahr, gegenüber 14,6 Prozent bei den hinduistischen Betrieben. Für etwa die Hälfte aller Unternehmen in beiden Zielgruppen lag die durchschnittliche Anzahl an Betriebsschließungen pro Jahr bei ‚15 bis 30 Tagen‘.

Tabelle 13: Schließung von Unternehmen aufgrund religiöser Feiertage

Religion	Closing times	Frequency (n)	Relative frequency (%)
Hindu	< 15 days	7	14,6
	15 to 30 days	25	52,1
	> 30 days	15	31,3
	None	1	2,1
	Overall	48	100
Buddhist	< 15 days	16	33,3
	15 to 30 days	23	47,9
	> 30 days	8	16,7
	None	0	0
	Overall	48	100

Abschließend wurde der Blick noch auf den Bereich der Unternehmensübertragung bzw. Erbfolge gerichtet, wo sich wiederum deutliche Unterschiede zwischen den befragten Unternehmern hinsichtlich der Geschlechtszugehörigkeit potentieller Nachfolger aus dem familiären Umfeld zeigten (Abbildung 10). 68,1 Prozent der hinduistischen Unternehmer beabsichtigen, ihren Betrieb ausschließlich an einen (oder mehrere) Söhne zu übertragen, gegenüber nur 37 Prozent bei den buddhistischen Unternehmern. Letztere hingegen

²⁹³ Die interviewten hinduistischen und buddhistischen Unternehmen hatten in der Regel an sechs oder sieben Tagen die Woche geöffnet.

favorisierten mit 10,9 Prozent sogar ausschließlich ihre Töchter als Unternehmensnachfolgerinnen (gegenüber 4,3 Prozent bei den Hindus) oder sahen in der Option ‚Söhne oder Töchter‘ mit 21,7 Prozent (gegenüber 2,1 Prozent bei den Hindus) eine gleichwertige Lösung.²⁹⁴

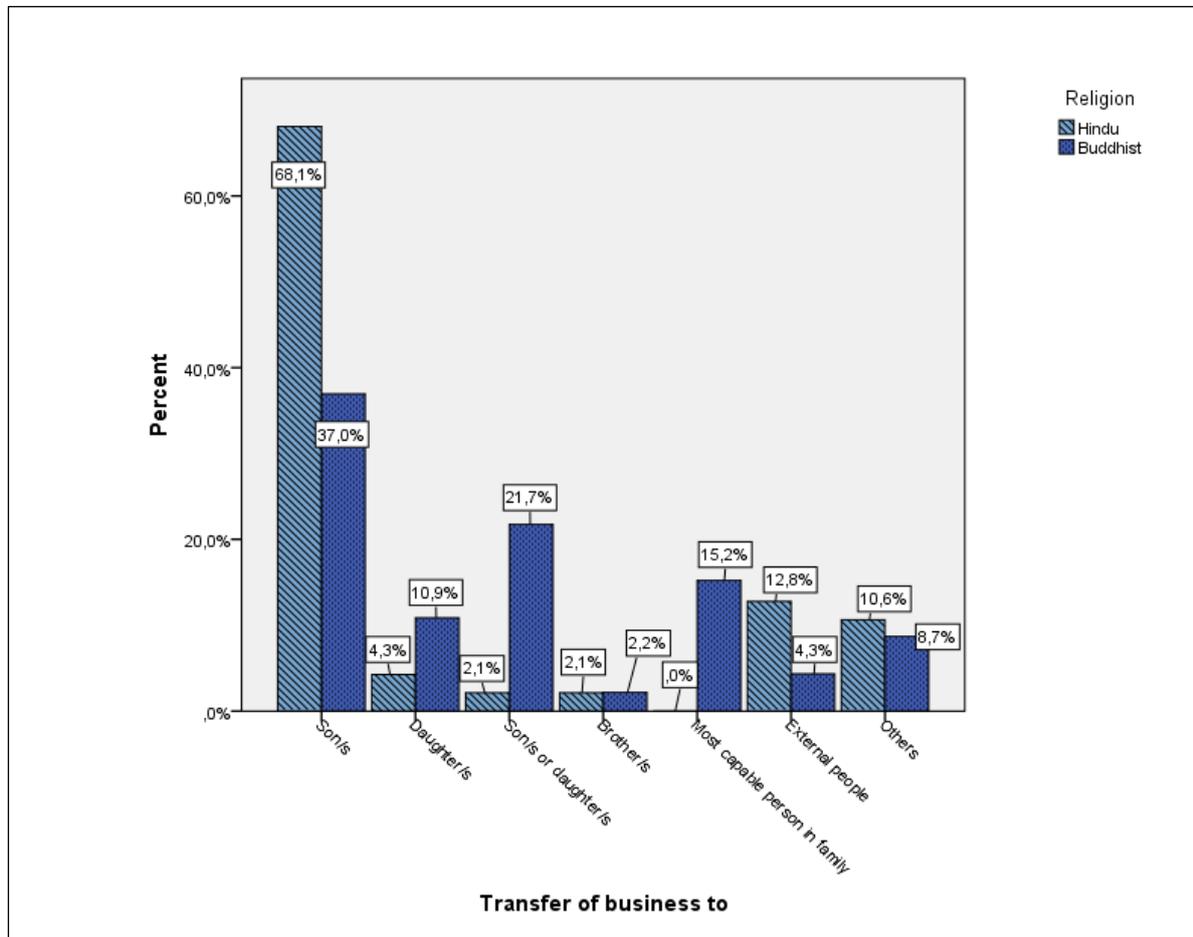


Abbildung 10: Potentielle Unternehmensnachfolge

4.1.3 Der Stellenwert der Religion für den Unternehmer

Für die Mehrheit der befragten hinduistischen und buddhistischen Unternehmer ist die Religion ein fester Bestandteil ihres täglichen Lebens (Abbildung 11). Die Bedeutung der Religion für das eigene Leben wird in beiden Zielgruppen als ‚sehr wichtig‘ (46,9 Prozent Hindus, 45,8 Prozent Buddhisten) bzw. ‚einigermaßen wichtig‘ (18,4 Prozent Hindus, 18,8 Prozent Buddhisten) eingestuft.²⁹⁵ Ein Leben gänzlich ohne Religion scheint undenkbar.

²⁹⁴ Im Stadt-/Landvergleich waren 59,4 Prozent der Unternehmer auf dem Land davon überzeugt, dass ein Familienunternehmen an den Sohn übertragen werden müsse, gegenüber 49,2 Prozent der Unternehmer im urbanen Umfeld.

²⁹⁵ Der hohe Stellenwert von Religion wurde von den hinduistischen und buddhistischen Unternehmern u. a. mit den folgenden Worten begründet: „Religion guides me.“; „Religion is trust.“; „Religion provides peace to my mind.“; „Religion is a dicipline and a duty.“

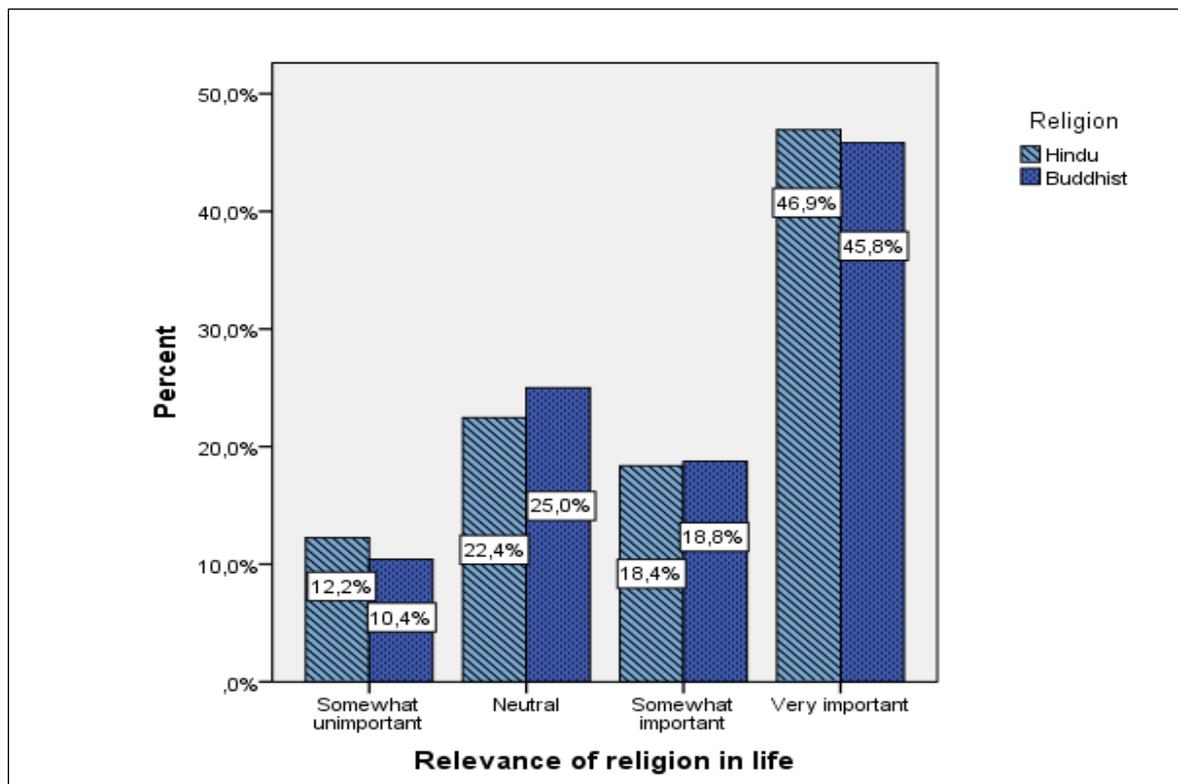


Abbildung 11: Stellenwert der Religion für hinduistische und buddhistische Unternehmer

Die Wichtigkeit der Religion für die Mehrheit der hinduistischen und buddhistischen Entscheidungsträger lässt sich auch anhand der Anzahl an religiösen Aktivitäten belegen (Tabelle 14). Zu den weitverbreiteten religiösen Ritualen gehören Gebete, das Rezitieren von Mantras, Opferpraktiken, Götterverehrungen, das Umrunden von Stupas, der Besuch von Priestern und Mönchen sowie von Tempeln und Klöstern. 73,5 Prozent der hinduistischen Entscheidungsträger gaben an, mehrfach am Tag religiöse Rituale zu praktizieren. Für 8,2 Prozent der Hindus gehörte mindestens eine religiöse Aktivität zum Tagesablauf. Bei den buddhistischen Unternehmern war die Frequenz religiöser Praktiken

Tabelle 14: Frequenz religiöser Aktivitäten

Religion	Frequency of religious activities	Frequency (n)	Relative frequency (%)
Hindu	Hardly ever	2	4,1
	Occasionally to selected events	7	14,3
	Once a day	4	8,2
	Several times a day	36	73,5
	Overall	49	100
Buddhist	Hardly ever	3	6,3
	Occasionally to selected events	14	29,2
	Once a week	1	2,1
	Once a day	10	20,8
	Several times a day	20	41,7
	Overall	48	100

deutlich geringer. Nur 41,7 Prozent der Zielpersonen gaben an, mehrfach am Tag religiösen Aktivitäten nachzugehen. Für 20,8 Prozent der Buddhisten war jedoch mindestens ein religiöses Ritual pro Tag unverzichtbar.²⁹⁶

Doch nicht nur der eigene Lebensbereich wird für 93,9 Prozent der hinduistischen und 93,8 Prozent der buddhistischen Unternehmer von der Religion geprägt. Für nahezu alle befragten Hindus und Buddhisten beeinflusst die Religion in bedeutsamen Umfang auch das Leben der Familie und das gesellschaftliche Miteinander. Zudem gaben 46,9 Prozent der hinduistischen Unternehmer und 39,6 Prozent der buddhistischen Unternehmer an, dass die Religion auch Einfluss auf ihre Geschäftstätigkeit nähme. Einen besonderen Stellenwert, so die Probanden, hätten hierbei die Aspekte der religiösen Ethik (Vermeidung von Gier und aggressivem Verhalten, Verantwortung für Dritte, Ehrlichkeit etc.), die es zu berücksichtigen gelte (Tabelle 15).

Tabelle 15: Einflussbereiche von Religion

Religion		Frequency (n)	Relative frequency (%)	Percent of observation (%)
Hindu	Individual life	46	27,9	93,9
	Family life	49	29,7	100
	Social life	47	28,5	95,9
	Business life	23	13,9	46,9
	Overall		100	
Buddhist	Individual life	45	28,8	93,8
	Family life	45	28,8	93,8
	Social life	47	30,1	97,9
	Business life	19	12,2	39,6
	Overall		100	

(Zulässigkeit von Mehrfachantworten)

Eine tatsächliche und auch spürbare Einwirkung der Religion auf das unternehmerische Handeln und den geschäftlichen Erfolg wurde von insgesamt 61,2 Prozent der hinduistischen Unternehmer bestätigt. Auch bei den buddhistischen Unternehmern waren 43,8 Prozent der Meinung, dass ihre spirituellen Verdienste sich in positiver Weise im Unternehmen bemerkbar machen würden (Tabelle 16).

Ein beachtenswerter Unterschied zeigte sich hinsichtlich dieser Einschätzung auch im Stadt-/Landvergleich der interviewten Unternehmer. Danach bestätigten 60,6 Prozent der

²⁹⁶ Religiöse Praktiken sind besonders umfangreich für hinduistische Frauen. U. a. gehören hierzu ein- oder mehrtägige Fastenzeiten mit den zugehörigen Ritualpraktiken. Siehe hierzu auch Fn. 198, in Abschnitt 3.4.3.1 dieser Arbeit.

ländlich angesiedelten Unternehmer, gegenüber 48,4 Prozent der Probanden im urbanen Umfeld, dass die Religion für sie eine deutliche Stütze im Geschäftsbetrieb sei. Diese Einschätzung entspricht den Ergebnissen von Bellu und Fiume (2004), die eine positive Beziehung zwischen Religiosität und Unternehmenserfolg für Kleinunternehmer nachgewiesen haben. Danach gibt Religion den Unternehmern, insbesondere in betrieblich turbulenten Zeiten, eine Form von Rückhalt und Stütze.

Tabelle 16: Einfluss der Religion auf die Geschäftstätigkeit²⁹⁷

Religion	Support of religion in doing business	Frequency (n)	Relative frequency (%)
Hindu	Yes, I feel it	30	61,2
	I am not sure	5	10,2
	No, I do not feel it at all	14	28,6
	Overall	49	100
Buddhist	Yes, I feel it	21	43,8
	I am not sure	10	20,8
	No, I do not feel it at all	17	35,4
	Overall	48	100

Als weiteres Indiz für den hohen Stellenwert der Religion in beiden Referenzgruppen kann auch die Nachfrage nach religiösen Serviceleistungen, insbesondere nach hinduistischen und buddhistischen Zeremonien (*pujas*) gewertet werden. Diese fanden meist, unter Anwesenheit hinduistischer Priester oder buddhistischer Mönche, im familiären Umfeld oder, in Abhängigkeit vom jeweiligen Anlass, auch in den Betriebsstätten statt (z. B. zum Schutz des Maschinenparks).²⁹⁸ 57,1 Prozent aller befragten hinduistischen Unternehmer investierten jährlich in bis zu fünf religiöse Veranstaltungen und weitere 34,7 Prozent der gleichen Zielgruppe in mehr als fünf religiöse Zeremonien. Auch bei den buddhistischen Unternehmern flossen größere Beträge in die sogenannten *pujas*. 59,6 Prozent der Buddhisten gaben an, jährlich bis zu fünf religiöse Veranstaltungen durchzuführen. 40,4 Prozent der buddhistischen Unternehmer investierten sogar in mehr als fünf Zeremonien pro Jahr (Abbildung 12). Die Größenordnungen dieser Veranstaltungen sind bei Kleinst- und Kleinunternehmen dahingehend von Bedeutung, da sie einen beträchtlichen Teil des unternehmerischen Geldvermögens ausmachen können und damit für potentielle Investitionen im Unternehmen nicht mehr zur Verfügung stehen.

²⁹⁷ Der Wortlaut der Fragestellung „Do you feel that your religious beliefs are supporting you in doing business?“ sowie die dazugehörigen Antwortmöglichkeiten mussten aus Verständnisgründen so gewählt werden.

²⁹⁸ Mehrere Probanden berichteten während der Interviews, dass sie immer dann zusätzliche *pujas* ausrichten, wenn sich ein unerwarteter Geschäftserfolg einstellt.

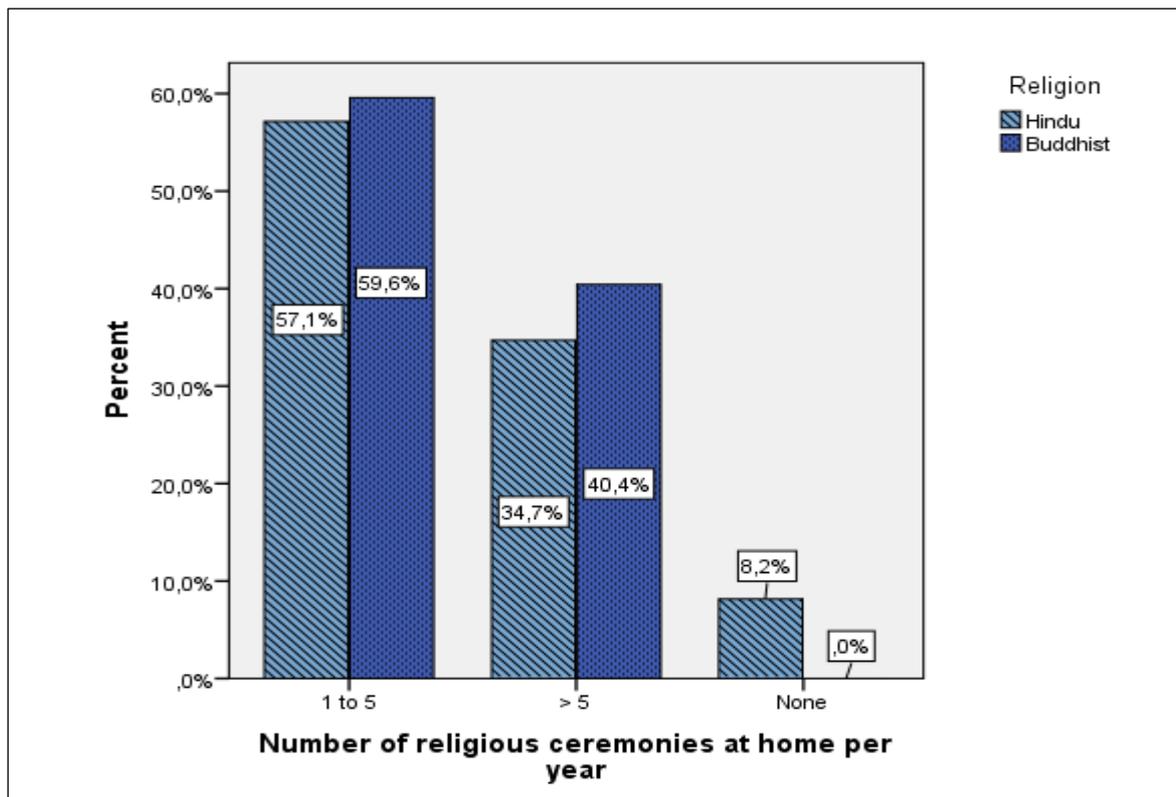


Abbildung 12: Anzahl der religiösen Zeremonien pro Jahr

Ein großes Vertrauen in höhere Kräfte, dass sich für Norris und Inglehart (2011: 19) bei persönlicher und ökonomischer Unsicherheit insbesondere in ärmeren Ländern zeigt, kann in Nepal auch an der Anzahl der Besuche bei einem Priester oder Astrologen festgemacht werden. Danach suchten mehr als die Hälfte aller hinduistischen und buddhistischen Unternehmer (56,5 Prozent und 56,6 Prozent) mindestens einmal oder sogar mehrfach innerhalb eines Jahres Rat und Beistand, einschließlich zukunftsweisender Vorhersagen, bei einem Priester, Mönch oder Astrologen (Tabelle 17).²⁹⁹

Tabelle 17: Anzahl der jährlichen Besuche bei einem Priester oder Astrologen

Religion	Number of visits of priest or astrologer per annum	Frequency (n)	Relative frequency (%)
Hindu	1 to 5 times	19	41,3
	> 5 times	7	15,2
	Not at all	20	43,5
	Overall	46	100
Buddhist	1 to 5 times	21	45,7
	> 5 times	5	10,9
	Not at all	20	43,5
	Overall	46	100

²⁹⁹ Dieser Trend wurde der Verfasserin dieser Arbeit von einem hinduistischen Astrologen bestätigt. Zu den Kunden dieses Astrologen gehörten Politiker genauso wie Unternehmer, Hausfrauen, Studenten etc..

Für viele Entscheidungsträger liegt die Ungewissheit im unternehmerischen Handeln primär in den Umständen begründet, dass es weder ein verlässliches Rechtssystem, noch eine funktionierende Regierung gibt. Einen gewissen Ausweg aus dieser Misere, insbesondere bei langfristigen Unternehmensentscheidungen, bieten die Vorhersagen und Hilfestellungen von Sterndeutern.

4.2 Hypothesenprüfung

Im Folgenden werden anhand der in Teil 3.4 aufgestellten Einzelhypothesen signifikante Unterschiede zwischen dem Hinduismus und Buddhismus im Hinblick auf ihre ökonomisch relevanten Dispositionen sowie den daraus resultierenden Folgewirkungen bei Kleinst- und Kleinunternehmer in Nepal untersucht. Zur Überprüfung der hypothetisch ausgearbeiteten Wirkungszusammenhänge zwischen Religion und unternehmerischem Handeln wurde auf das Testverfahren mit Mittelwerten (T-Tests für unabhängige Stichproben) sowie auf den Chi-Quadrat-Test nach Pearson zurückgegriffen. Bei den Chi-Quadrat-Tests wurde für den Fall, dass die erwartete Zellohfüchtigkeit kleiner als 5 war, ergänzend der exakte Test nach Fisher berechnet. In Kreuztabellen, größer als 2 x 2, wurden exakte Ergebnisse durch die Monte-Carlo Simulation bestimmt.³⁰⁰

Um zu stärker belastbaren Ergebnissen in der Abgrenzung beider Religionen zu kommen, wurde für die Prüfung der jeweiligen Zusammenhänge ein Signifikanzniveau (Irrtumswahrscheinlichkeit) von 5% ($p \leq 0,05$) zugrunde gelegt. Führte eine Hypothesenprüfung zu einem sehr signifikanten Ergebnis ($p \leq 0,01$), wird an entsprechender Stelle gesondert darauf hingewiesen.³⁰¹

Hypothese H 1:

Hinduistische Unternehmer glauben eher als buddhistische Unternehmer an die vorgegebene Schicksalhaftigkeit ihres Lebens. Dies zeigt sich auch im unternehmerischen Handeln.

Zwischen der Religionszugehörigkeit und dem Glauben an ein geburtsabhängiges Schicksal zeigt sich bei nepalesischen Kleinst- und Kleinunternehmern ein signifikanter

³⁰⁰ Alle Ergebnisse aus der Hypothesenprüfung sind im Anhang A6 vollständig dokumentiert.

³⁰¹ Bei einem Signifikanzniveau von 5% bzw. 1% kann angenommen werden, dass die Stichproben-Differenz wahrscheinlich nicht mehr nur durch Zufall entstanden ist (vgl. Raab-Steiner und Benesch 2008: 120).

Zusammenhang. Danach glauben hinduistische Unternehmer weitaus häufiger als buddhistische Unternehmer an einen fest vorgegebenen und nicht mehr abänderbaren Lebensweg (*‘Fate/Karma is fixed for this lifetime’ vs. ‘Fate/Karma is flexible’*). Der Grund hierzu lässt sich in den Interpretationen der Wiedergeburtstheorie und der Lehre von Karma vermuten. Danach beeinflusst Karma, welches durch eigenes Verhalten in vergangenen Lebenszyklen gebildet wurde, die gegenwärtigen Lebensumstände in umfassender Art und Weise. Der Chi-Quadrat-Test ist auf dem 5%-Niveau signifikant (Chi-Quadrat nach Pearson = 7,335; $p = 0,007$). Die Überprüfung des vorgenannten Wirkungszusammenhangs wurde mit Hilfe des Fragebogens, Frage 3.11 vorgenommen.

Auch der zweite Teil der Hypothesenprüfung (Frage 2.8) bestätigt einen signifikanten Zusammenhang zwischen der Religionszugehörigkeit eines Kleinst- und Kleinunternehmers in Nepal und dessen Handeln bei unternehmerischem Misserfolg (Exakter Test nach Fisher = 13,363; $p = 0,001$). Während hinduistische Unternehmer deutlich häufiger dazu tendieren, erfolglose unternehmerische Zeiten als Konsequenz ihres eigenen Karmas zu akzeptieren (*‘I should not change something because things are somehow determined by fate/Karma’*), sind buddhistische Unternehmer weitaus eher dazu bereit, derartige Entwicklungen durch ein aktives Eingreifen zu unterbrechen und neu auszurichten (*‘I will change something because otherwise nothing will happen’*).

Mit $p = 0,007$ und $p = 0,001$ präsentieren beide Teilergebnisse der Hypothesenprüfung H 1 einen sehr signifikanten Zusammenhang zwischen der Religionszugehörigkeit eines Unternehmers in Nepal und dessen Glauben an die Lehre von Karma.

Hypothese H 2:

Für hinduistische Unternehmer hat die Religion einen weitreichenderen Einfluss auf den unternehmerischen Alltag als für buddhistische Unternehmer.

Bei nepalesischen Kleinst- und Kleinunternehmern zeigt sich ein signifikanter Zusammenhang zwischen der Religionszugehörigkeit eines Unternehmers und seinen Handlungsweisen in Abhängigkeit von astrologischen Vorgaben. Danach sind hinduistische Unternehmer gegenüber buddhistischen Unternehmern seltener bereit, wichtige unternehmerische Entscheidungen entgegen den Vorgaben und Prognosen ihres Geburtshoroskops (*Janma Kundali*) zu treffen. Dies gilt auch für den Zeitpunkt (z. B. Tag)

einer unternehmerischen Entscheidungsfindung. Danach vermeiden hinduistische Unternehmer häufiger als buddhistische Unternehmer, wichtige Entscheidungen an sogenannten unheilvollen Tagen (*inauspicious days*) zu treffen. Der Chi-Quadrat-Test ist auf dem 5%-Niveau signifikant (Chi-Quadrat nach Pearson = 7,698; $p = 0,006$). Mit einem p -Wert kleiner 1% handelt es sich auch hier um ein sehr signifikantes Ergebnis. Die Überprüfung des vorgenannten Zusammenhangs wurde mit Hilfe des Fragebogens, Frage 3.14 vorgenommen.

Darüber hinaus wurden hinduistische und buddhistische Unternehmer nach den zu erwartenden Konsequenzen befragt, die sich für sie ergeben könnten, wenn sie ihre religiösen Rituale und Praktiken gänzlich einstellen würden (Frage 3.9: *What could happen if you stop performing rituals?*). Ein *sehr* signifikanter Zusammenhang zwischen der Religionszugehörigkeit und den Erwartungen bei Ritualabbrüchen zeigt sich insbesondere im Hinblick auf die vermuteten negativen Konsequenzen für das eigene Unternehmen und die Familie. Danach fürchten hinduistische Kleinst- und Kleinunternehmer in Nepal deutlich häufiger, als dies bei buddhistischen Unternehmern der Fall ist, negative Konsequenzen für ihr Unternehmen und ihre Familien, wenn sie ihre religiösen Praktiken aufgeben. Der Chi-Quadrat-Test ist in beiden Fällen auf dem 5%-Niveau signifikant (Chi-Quadrat nach Pearson = 12,258; $p = 0,000$ für unternehmerische Konsequenzen; Chi-Quadrat nach Pearson = 10,331; $p = 0,001$ für familiäre Folgewirkungen). Auch ein gesellschaftlicher und familiärer Druck zur Beibehaltung religiöser Rituale wird von hinduistischen Unternehmern deutlich häufiger erwartet als von buddhistischen Unternehmern (Chi-Quadrat nach Pearson = 6,037; $p = 0,014$). Lediglich hinsichtlich der zu erwartenden negativen Konsequenzen für das eigene Leben und die karmischen Konsequenzen bei Aufgabe der Ritualpraktiken, zeigen sich keine statistisch signifikanten Unterschiede zwischen hinduistischen und buddhistischen Unternehmern (Chi-Quadrat nach Pearson = 0,085; $p = 0,771$).

Hypothese H 3:

Buddhistische Unternehmer bringen Frauen als Humankapital-Ressource eine höhere Wertschätzung entgegen als hinduistische Unternehmer. Dies betrifft sowohl das sozio-ökonomische Rollenverständnis als auch den Bereich Bildung.

Buddhistische Unternehmer in Nepal zeigen gegenüber hinduistischen Unternehmern deutlich häufiger die Bereitschaft, Frauen, entgegen traditioneller Vorstellungen, in unternehmerische und sonstige einkommensschaffende Aktivitäten zu involvieren (*follow the tradition and stay at home*‘ vs. *to be involved in business activities*‘). Der Chi-Quadrat-Test ist auf dem 5%-Niveau signifikant (Chi-Quadrat nach Pearson = 12,303; $p = 0,000$). Mit einem p -Wert kleiner 1% handelt es sich um einen sehr signifikanten Zusammenhang zwischen der Religionszugehörigkeit eines Unternehmers und dessen Wertschätzung von Frauen als Humankapital-Ressource. Die Überprüfung des vorgenannten Zusammenhangs wurde mit Hilfe des Fragebogens, Frage 1.20 vorgenommen.

Auch der zweite Teil dieser Hypothesenprüfung (Frage 1.21: *Do you think that the education of a boy or a girl is more important?*) zeigt einen signifikanten Zusammenhang zwischen der Religionszugehörigkeit eines Kleinst- und Kleinunternehmers in Nepal und dessen Bereitschaft zur Förderung von Mädchen bzw. Frauen im Bereich Bildung (Exakter Test nach Fisher = 6,071; $p = 0,04$). Danach haben sowohl hinduistische als auch buddhistische Unternehmer zwar mehrheitlich ein Interesse daran, ihren Kindern (Jungen und Mädchen) gleichberechtigt eine Chance auf eine Ausbildung (schulisch, universitär etc.) zu ermöglichen, jedoch überwiegt diese Art der Einstellung bei buddhistischen Unternehmern. Darüber hinaus tendieren Hindus gegenüber Buddhisten häufiger dazu, ihre Söhne bei Bildungsinvestitionen den Töchtern gegenüber vorzuziehen.

Hypothese H 4:

Hinduistische Unternehmer selektieren ihre Geschäftspartner im Gegensatz zu buddhistischen Unternehmern nach deren Kastenzugehörigkeit. Dies gilt auch für die Auswahl von externen Mitarbeitern.

Der erste Teil der Hypothesenprüfung (Frage 2.24) zeigt bei nepalesischen Kleinst- und Kleinunternehmern keinen signifikanten Unterschied zwischen der Religionszugehörigkeit eines Unternehmers und dessen Auswahl von potentiellen Geschäftspartnern (Lieferanten, Kunden etc.) nach deren Kastenzugehörigkeit. Danach ist sowohl für hinduistische Unternehmer (Mittelwert (M) = 2,37; Standardabweichung (SD) = 1,45) als auch für buddhistische Unternehmer (M = 1,85; SD = 1,34) die Kastengruppe einer Person (*Upper Caste, Janajati, Low caste (Dalits)*) bei der Anbahnung von Geschäftskontakten kein

ausschlaggebendes Kriterium.³⁰² Es wurde ein Signifikanzniveau von 5% zugrunde gelegt ($t(95) = 1,809$; $p = 0,074$).³⁰³ Mit einem p-Wert kleiner 10% zeichnet sich jedoch eine tendenzielle Unterstützung der Hypothese H 4 dahingehend ab, dass die Kastenzugehörigkeit als geschäftliches Selektionskriterium für Hindus bedeutsamer ist als für Buddhisten.

Auch bei der Auswahl von externen Mitarbeitern für das Unternehmen (Frage 1.11) spielt die Kastenzugehörigkeit weder für hinduistische, noch für buddhistische Unternehmer, eine signifikante Rolle. Einzige Ausnahme sind die Angehörigen der *Low caste (Dalits)*, die aufgrund der historischen Diskriminierung in ihren traditionellen Berufen, meist in der Konstellation Arbeitgeber und Arbeitnehmer, unter sich bleiben (Chi-Quadrat nach Pearson = 4,505; $p = 0,034$).

Deutlich differenzierter gestaltet sich zwischen hinduistischen und buddhistischen Unternehmern die Auswahl von Mitarbeitern nach der Religionszugehörigkeit (Frage 1.10: *From which religious group is the majority of your external staff members?*). Danach beschäftigt der überwiegende Teil der hinduistischen Unternehmer ausschließlich Mitarbeiter mit der gleichen Religionszugehörigkeit (Hindus) im eigenen Unternehmen, während buddhistische Unternehmer ihre Mitarbeiter deutlich häufiger aus beiden Religionsgruppen (Hindus und Buddhisten) auswählen. Der Effekt ist auf dem 5%-Niveau signifikant (Exakter Test nach Fisher = 45,957; $p = 0,000$). Mit einem p-Wert kleiner 1% handelt es sich um ein sehr signifikantes Ergebnis.

Hypothese H 5:

Hinduistische Unternehmer sehen im Gegensatz zu buddhistischen Unternehmern in den kasteninduzierten Berufs- und Lebensverhältnissen von Dalits ein selbstverschuldetes Schicksal.

Bei nepalesischen Kleinst- und Kleinunternehmern zeigt sich anhand der empirischen Daten kein signifikanter Zusammenhang zwischen der Religionszugehörigkeit eines

³⁰² An dieser Stelle soll nochmals darauf hingewiesen werden, dass beim nepalesischen Kastensystem auch Personen mit unterschiedlicher Religionszugehörigkeit in eine Kastengruppe eingegliedert wurden, insbesondere bei den Janajati und Low Caste. Das hinduistische Ständemodell hingegen klassifiziert lediglich Hindus nach ihrer religiös-rituellen Reinheit in die vier varnas.

³⁰³ Im Vorfeld des T-Test wurde der Levene-Test der Varianzgleichheit durchgeführt. Hierbei konnte kein signifikanter Unterschied zwischen den Varianzen festgestellt werden.

Unternehmers und dessen Glauben an ein selbstverschuldetes Schicksal einzelner Bevölkerungsgruppen. Der Chi-Quadrat-Test ist auf dem 5%-Niveau nicht signifikant (Chi-Quadrat nach Pearson = 2,775; $p = 0,096$). Es zeichnet sich jedoch eine tendenzielle Unterstützung dieser Hypothese ab, wobei der entsprechende Effekt nur auf dem 10%-Niveau signifikant ist. Die Mehrheit der befragten hinduistischen Unternehmer sieht in den seitens ihrer Religion postulierten Rangordnungen (Kasten), einschließlich deren Folgewirkungen, keinen selbstverschuldeten Umstand der betroffenen Individuen bzw. Bevölkerungsgruppen. Diese Einschätzung teilt auch die Mehrheit der befragten buddhistischen Unternehmer, die in den Berufs- und Lebensverhältnissen von Dalits vielmehr eine gesellschaftliche Ursache sieht. Die Überprüfung des vorgenannten Wirkungszusammenhangs wurde mit Hilfe des Fragebogens, Frage 3.16 vorgenommen.

Hypothese H 6:

Buddhistische Unternehmer bevorzugen gegenüber hinduistischen Unternehmern die klare Trennung von Staat und Religion.

Zur Überprüfung der Hypothese H 6 wurde der Blick auf die Art der Staatsform (Träger der Staatsgewalt und Staatsoberhaupt) sowie auf das formale Regelsystem gerichtet (Frage 3.18, 3.19 und 3.20). Im Hinblick auf die Träger der Staatsgewalt (*remain secular* vs. *Hindu or Buddhist country*) zeigen buddhistische Unternehmer deutlich häufiger ein Interesse an der Beibehaltung der im Jahr 2008 begründeten säkularen Staatsform als dies bei hinduistischen Unternehmern der Fall ist. Eine Staatsform mit buddhistischer Ausrichtung spielt sowohl für Buddhisten als auch für Hindus nur eine untergeordnete Rolle. Etwa die Hälfte aller befragten Hindus würde jedoch die Rückführung in ein Hindukönigreich favorisieren. Der Effekt ist auf dem 5%-Niveau signifikant (Exakter Test nach Fisher = 16,458; $p = 0,000$). Mit einem p-Wert kleiner 1% handelt es sich um ein sehr signifikantes Ergebnis.

Darüber hinaus wurden Unternehmer in beiden Religionsgruppen zur funktionalen Differenzierung religiöser und nicht-religiöser Sphären befragt (Frage 3.19: *Do you think that religion is an individual matter and should completely be separated from political, legal and economic affairs?*). Für die Mehrheit der buddhistischen und hinduistischen Kleinst- und Kleinunternehmer soll ein formales Institutionengefüge, insbesondere die Politik, das Rechtssystem und eine Wirtschaftsordnung, frei von Einflüssen religiöser

Grundwerte und Inhalte sein, jedoch überwiegt diese Grundhaltung erkennbar bei buddhistischen Unternehmern. Der Chi-Quadrat-Test ist auf dem 5%-Niveau signifikant (Chi-Quadrat nach Pearson = 4,981; $p = 0,026$).

Auch der dritte Aspekt der Hypothesenprüfung (Frage 3.20) bestätigt einen signifikanten Zusammenhang zwischen der Religionszugehörigkeit eines Unternehmers und dessen Einstellung zur Relevanz eines religiösen Staatsoberhauptes (*Do you think that Nepal needs a religious leader?*). Während die überwiegende Mehrheit der buddhistischen Unternehmer in Nepal ein religiöses (hinduistisches oder buddhistisches)³⁰⁴ Staatsoberhaupt ablehnen, stehen hinduistische Kleinst- und Kleinunternehmer dem Erfordernis einer religiösen Leitfigur eher ambivalent gegenüber. Der Chi-Quadrat-Test ist auf dem 5%-Niveau signifikant (Chi-Quadrat nach Pearson = 5,876; $p = 0,015$).

Hypothese H 7:

Hinduistische und buddhistische Unternehmer unterscheiden sich in ihren Einstellungen zur Gewinnerzielung. Dies zeigt sich auch in der Bereitschaft zur Zahlung von Bestechungsgeldern.

Bei nepalesischen Kleinst- und Kleinunternehmern zeigt sich ein signifikanter Zusammenhang zwischen der Religionszugehörigkeit eines Unternehmers und seiner Einstellung zur Wesensart der unternehmerischen Gewinnerzielung. Danach ist ein aggressives Gewinnstreben (*„profit by all means“*) weder für die überwiegende Mehrheit der hinduistischen, noch der buddhistischen Unternehmer, mit den ethischen Vorgaben und Handlungsempfehlungen ihrer Religion vereinbar (*„greed and aggression will not lead to success“*), jedoch ist diese Sichtweise stärker ausgeprägt bei den buddhistischen Unternehmern. Der entsprechende Effekt ist auf dem 5%-Niveau signifikant ($p = 0,016$). Die Überprüfung des vorgenannten Wirkungszusammenhangs wurde mit Hilfe des Fragebogens, Frage 2.3 vorgenommen.

³⁰⁴ Der Name des Dalai Lama als Beispiel eines religiösen (buddhistischen) Staatsoberhauptes musste aus dem Fragebogen entfernt werden, um einen potentiellen Konflikt mit der nepalesischen Regierung während der empirischen Untersuchung zu vermeiden. Die Regierung Nepals unterstützt seit einigen Jahren die chinesische Regierung bei der Eindämmung von Vorhaben, die als politische Unterstützung des Dalai Lama gewertet werden können.

Darüber hinaus zeigen die Daten der empirischen Untersuchung (Frage 2.32) einen signifikanten Zusammenhang zwischen der Religionszugehörigkeit eines nepalesischen Kleinst- und Kleinunternehmers und dessen Bereitschaft (*‘acceptable’* vs. *‘not acceptable’*), sich auf die Zahlung von Bestechungsgeldern einzulassen (Exakter Test nach Fisher = 13,405; $p = 0,001$). Obwohl ein Drittel aller befragten hinduistischen und buddhistischen Unternehmer die Zahlung von Bestechungsgeldern im nepalesischen Kontext zwar als ein gegebenes und unausweichliches Übel ansieht (*‘no other chance’*), lehnen jedoch fast doppelt so viele Buddhisten wie Hindus derartige Zahlungen aus ethischen Beweggründen grundsätzlich ab. Mit einem p-Wert kleiner 1% handelt es sich um ein sehr signifikantes Ergebnis.

4.3 Diskussion der Ergebnisse

Das Ziel der empirischen Untersuchung in Nepal bestand darin, zu überprüfen, ob die Religion einen Einfluss auf das unternehmerische Handeln ausübt. Darüber hinaus war von besonderem Interesse, ob sich die Zugehörigkeit zum Hinduismus oder Buddhismus in unterschiedlicher Weise auf die Einstellungen und Handlungsoptionen von Unternehmern auswirkt. Diese allgemein formulierte Hypothese wurde durch sieben Einzelhypothesen präzisiert. Mithilfe zweier Testverfahren wurden die hypothetisch ausgearbeiteten Zusammenhänge auf Signifikanz überprüft. Ergänzend wurden deskriptivstatistische Resultate in die übergreifende und vergleichende Analyse beider Weltreligionen am Standort Nepal mit einbezogen. Im Rahmen der empirischen Untersuchung wurde der Blick für den Handlungs- und Wirkungsbereich von Religion primär auf die Mikro- und Mesoebene gerichtet (vgl. Kuran 2009: 589). Während sich religiöse Prägungen auf der Mikroebene insbesondere in den Einstellungen von Unternehmern offenbaren, zeigen sich religiös determinierte Selektions- und Vertrauensaspekte u. a. in den transaktionskostenrelevanten Kooperations- und Organisationsformen, die der Mesoebene zugeordnet werden.

Die statistischen Ergebnisse weisen darauf hin, dass die Religion in der Tat eine bedeutsame Rolle im Leben der hinduistischen und buddhistischen Kleinst- und Kleinunternehmer spielt. Daran scheint sich auch seit dem Jahr 2008 wenig geändert zu haben, als das hinduistisch geprägte Institutionengefüge auf der formalen Ebene in ein säkulares Pendant umgewandelt wurde und die Religion den Status einer Institution erster Ordnung (vgl. Berger 1988: 129f) verloren hat. Darüber hinaus verdeutlichen die

empirischen Befunde, dass der Hinduismus das unternehmerische Handeln seiner Glaubensanhänger weitaus umfassender determiniert als dies bei Unternehmern der Fall ist, die dem Buddhismus angehören. Dass es hierbei, im zeit- und raumabhängigen Kontext, auch zu volkswirtschaftlichen Ineffizienzen kommen kann, lässt sich anhand der empirischen Befunde plausibel ableiten.

Eine besonders tiefgreifende Einwirkung auf sämtliche Lebensbereiche zeigt sich bei beiden Religionen im Kontext der Wiedergeburtstheorie und der Lehre von Karma. Danach löst jede Handlung im Leben eines Hindu oder Buddhisten eine positive oder negative karmische Prägung aus. Beide Religionen unterscheiden sich jedoch darin, dass die karmischen Kausalitäten an unterschiedlichen Rahmenbedingungen ausgerichtet wurden. Dazu zählen sowohl die Art einer Handlung, ihre Kontextgebundenheit (insbesondere im Hinduismus) sowie der zur Verfügung stehende Handlungsspielraum eines Einzelnen. McCleary (2007: 69) spricht in Bezug auf Karma auch von der Anreizstruktur des Hinduismus und Buddhismus, die auf ihren jeweiligen ökonomischen Folgegehalt überprüft werden müsse.

Den empirischen Befunden zufolge zeigt sich der divergierende Handlungsspielraum zwischen beiden Glaubensrichtungen in Nepal insbesondere daran, dass ein beträchtlicher Anteil der Hindus in Stillstand verharrt (*'This is my Karma.'*), während sich bei Buddhisten eher die Überzeugung festgesetzt hat, dass gegenwärtige und zukünftige Lebensumstände bewusst und wirkungsvoll mitgestaltet werden können. Hiervon betroffen ist auch das unternehmerische Handeln. Betriebliche Erfolge werden, je nach Religionszugehörigkeit, entweder ausschließlich als Resultat eines guten Karma gewertet, oder als Ergebnis einer innovativen Geschäftsidee, manchmal auch als wohlwollende Kombination beider Aspekte. Gleiches gilt, im umgekehrten Verhältnis, für den unternehmerischen Misserfolg. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang, dass viele Hindus zwar davon überzeugt sind, dass das eigene Karma prinzipiell nicht mehr änderbar ist, dennoch aber Mittel und Wege gefunden werden müssen, um es zumindest in eine gewünschte Richtung zu lenken (*'to get karma into my favour'*). Eine geeignete Möglichkeit hierzu ist die Übertragung spiritueller Verdienste von einer anderen Person (vgl. Michaels 2006: 198), meistens aus der eigenen Familie, auf den Unternehmer. Darüber hinaus werden im Unternehmen auftretende Interessenskonflikte, beispielsweise mit Kunden, Lieferanten oder Mitarbeitern, nicht notwendigerweise einer juristischen

Klärung zugeführt, sondern zuversichtlich in die Hände von Karma gelegt (*finally Karma will solve it*). Der Rückgriff auf diesen in der Religion verhafteten Sanktionsmechanismus wird durch den Umstand begünstigt, dass es in Nepal kein verlässliches und funktionierendes Rechtssystem gibt.

Da neben einem ineffizienten Rechtssystem auch die politischen und wirtschaftspolitischen Rahmenbedingungen zum Schutz der Menschen unzureichend ausgeprägt sind, greifen sowohl Hindus und als auch Buddhisten in vielfältiger Weise auf den Schutzmechanismus der Religion zurück. Dies zeigt sich besonders deutlich in der hohen Anzahl an Ritualpraktiken, der großen Nachfrage nach zeit- und kostenintensiven religiösen Zeremonien (pujas) und dem Bedürfnis nach zukunftsweisenden Vorhersagen durch Priester und Astrologen, u. a. bei langfristigen und risikobehafteten Unternehmensentscheidungen. Da sich karmische Prägungen aus allen Handlungen immer und überall ergeben, ist, insbesondere bei Hindus, die Sorge latent groß, dass die Folgen eines negativ angesammelten Karmas sich jederzeit auswirken könnten. Als größte Angriffsfläche gelten bei vielen hinduistischen Kleinst- und Kleinunternehmern in Nepal die Familie und das Unternehmen.

In einer weiterführenden Analyse, die ebenfalls der Mikroebene zuzuordnen ist, wurde der Blick auf die Verträglichkeit religiös-ethischer Grundwerte mit der Bereitschaft eines Unternehmers zur Mitwirkung in Korruptionshandlungen gerichtet. Dieser Aspekt ist in Nepal von großer Bedeutung, da das Land seit Jahren den Status eines ‚highly corrupt country‘ innehat und der instabile rechtlich-institutionelle Rahmen keine ausreichenden Grenzen für die Eindämmung von korrupten Handlungen setzt. Die empirischen Ergebnisse machen deutlich, dass sich hinduistische Unternehmer eher auf die Zahlung von Bestechungsgeldern einlassen als buddhistische Unternehmer. Darüber hinaus wurde bei hinduistischen Unternehmern auch ein größerer Hang zu einem aggressiven Gewinnstreben (*profit by all means*) erkennbar. In diesem Kontext lassen sich die folgenden Vermutungen formulieren: Korruption gilt sowohl aus gesellschaftlicher als auch aus wirtschaftlicher Perspektive als kollektives Übel (vgl. Leschke 2005: 170). Dennoch müssen individuelle Korruptionshandlungen und die Vorgaben der hinduistischen Ethik nicht zwangsläufig in Widerspruch zueinander stehen, da es sich bei der hinduistischen Ethik um ein relatives Wertesystem handelt, wonach immer der jeweilige Kontext über die Charakterisierung einer Handlung entscheidet. Dies steht im Gegensatz

zur buddhistischen Ethik, die sich weniger am Kontext als vielmehr an einem feststehenden Wertesystem orientiert. Allen Handlungen liegt im religionsspezifischen Kontext jedoch die Gewissheit zugrunde, dass sie immer zu einer karmischen Prägung führen. Die nepalesische Dimension der Korruptionsbereitschaft von Hindus und Buddhisten deckt sich mit den länderübergreifenden Ergebnissen von Guiso et al. (2003: 260).

Auch auf der Mesoebene konnten anhand der empirischen Befunde ökonomisch relevante Ineffizienzen in Verbindung mit sozialen Komplexitäten aufgezeigt werden. Diese lassen sich in einen engen Zusammenhang mit der Religion bringen. Eine zentrale Rolle spielt hierbei das gesellschaftliche Vertrauensklima, das in Nepal überwiegend partikular und innenorientiert ausgerichtet ist (vgl. Uslaner 2002, Putnam 2001: 27f). Neben einem ausgeprägten Vertrauen in familiäre und verwandtschaftliche Bindungen, das sich besonders deutlich in den Netzwerkstrukturen von Kleinunternehmen zeigt, ergeben sich empirisch belegbare Hinweise darauf, dass hinduistische Unternehmer einen Loyalitätsüberhang zu Gunsten von externen Arbeitnehmern mit der gleichen Religionszugehörigkeit haben (*„eine unzweifelhafte Herkunft“*),³⁰⁵ während buddhistische Unternehmer bei der Auswahl von nichtverwandten Mitarbeitern eher religionsunabhängig entscheiden.

Der Rückgriff auf die Kastenzugehörigkeit als Selektionskriterium für die Auswahl von Mitarbeitern, wie es von Weede (2000: 199) für das traditionelle hinduistische Kastensystem aufgezeigt wird, kommt im nepalesischen Kontext nur bei der Berufsgruppe der Dalits zum Tragen. Rein deskriptiv hat sich gezeigt, dass Dalits fast durchgehend in den ihnen traditionell zugewiesenen Berufen als Schneider, Schuster, Grobschmied oder als Metzger tätig sind. Darüber hinaus ist bei der Bevölkerungsgruppe der Dalits nachweisbar, dass diese aufgrund der traditionellen Diskriminierung häufig als Arbeitgeber und Arbeitnehmer unter sich bleiben. Eine weitere Begründung für diese Konstellation findet sich auch in dem Mangel an notwendigen Qualifikationen für die genannten Berufszweige bei Angehörigen der sonstigen Kastengruppen. Die vorgestellten Befunde lassen die Schlussfolgerung zu, dass die branchenbedingten Einschränkungen für Dalits ein

³⁰⁵ Siehe hierzu auch Fn. 231, in Abschnitt 3.4.4.3 dieser Arbeit.

plausibler Grund dafür sein können, dass *Backward castes*, wie von Audretsch et al. (2007) dargestellt, nur selten unternehmerisch tätig werden.

Des Weiteren fällt anhand der statistischen Ergebnisse auf, dass sich das gesellschaftliche Bewusstsein für den sozialen und ökonomischen Missstand von Individuen und einzelnen Bevölkerungsgruppen, z. B. der Dalits, tendenziell zu verändern scheint. Sowohl die Mehrzahl der buddhistischen als auch der hinduistischen Unternehmer sehen in den schwierigen Lebensumständen von Dalits inzwischen eher ein gesellschaftliches Phänomen als ein selbstverschuldetes Schicksal. Diese eher neue Sichtweise, vor allem bei Hindus (vgl. Lawoti 2008: 379), ist besonders ausgeprägt bei jüngeren Unternehmern, für die eine angeborene religiös-rituelle Unreinheit zunehmend fragwürdig erscheint.³⁰⁶ Damit bestätigt sich in diesem Aspekt die von Kuran (2004a, 200b, 2011) angeführte Veränderbarkeit religiöser Gedankengebäude, die sowohl zeit- als auch raumabhängig in Erscheinung treten kann.

Neben den religiös determinierten Aus- und Abgrenzungsmodalitäten des Kastensystems, von denen insbesondere die Angehörigen der *Low caste* betroffen sind, lassen sich weitere ökonomische Ineffizienzen beim Aufbau und der optimalen Nutzung von Humankapital-Ressourcen erkennen. Hiervon betroffen sind insbesondere Frauen. In ganz unterschiedlichen Analysen wurde ihr gesellschaftlicher Stellenwert in Abhängigkeit von der Religionszugehörigkeit eines Unternehmers identifiziert. Danach favorisieren buddhistische Unternehmer, gegenüber hinduistischen Unternehmern, deutlich häufiger Frauen in den Bereichen: Bildungsinvestition³⁰⁷, berufliche Eingliederung, Besetzung von Führungspositionen sowie im Bereich der Unternehmensübertragung und Erbfolge. Dieser Sachverhalt zeichnet sich auch im Stadt-/Landvergleich ab. Danach ist das Rollenverständnis von Frauen im urbanen Umfeld tendenziell breiter angelegt als im ländlichen Umfeld. Die vorgenannten situativen Bedingungen können mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit dem Umstand beigemessen werden, dass Frauen in den allgemeinen

³⁰⁶ Richtungsweisend ist die Anmerkung eines hinduistischen Unternehmers, nach der seine Großeltern auch heute noch jeglichen Kontakt zu Dalits meiden; seine Eltern hingegen mit Dalits beruflich in Kontakt stehen, diese jedoch bei privaten religiösen Zeremonien immer ausschließen, während er, als Sohn, sowohl beruflich als auch privat Kontakt zu Dalits unterhält.

³⁰⁷ Die statistischen Ergebnisse im Bereich Bildung erhielten eine verstärkende Wirkung dadurch, dass hinduistische Unternehmer zwar häufiger angaben, in die Bildung ihrer Söhne und Töchter gleichberechtigt zu investieren. Jedoch offenbarte sich auf Nachfrage mehrfach ein Unterschied in der Schulart der Kinder. Danach werden Jungen häufig auf qualifizierte Privatschulen gesandt, während Mädchen meist nur sogenannte ‚Government schools‘ besuchen.

Glaubensbotschaften des Hinduismus nur eine funktional einseitige Rolle zugewiesen wurde, die aus einem anderen kulturellen Kontext heraus eher als inferior, unausgewogen oder sogar diskriminierend erscheint.

Das Fehlen eines stabilen Vertrauensklimas, zusammen mit religiös determinierten Loyalitätsbekenntnissen, die sich in erster Linie an der Kasten- und Religionszugehörigkeit eines Individuums oder an dessen Geschlecht orientieren, bilden auf lange Sicht keine geeigneten Voraussetzungen für die effiziente Entfaltung eines gesellschaftlichen Leistungspotentials, welches jedoch für die Wettbewerbsfähigkeit einer Volkswirtschaft von grundlegender Bedeutung ist. Mit dem Ende des Hindukönigreichs und der säkularen Neuausrichtung des formalen Ordnungsrahmens wurde im Jahr 2008 unverkennbar damit begonnen, den normativen Einfluss der Religion auf Politik, Wirtschaft und Gesellschaft zurückzudrängen. Damit war jedoch noch nicht sichergestellt, dass die säkularen Richtlinien auf der formalen Ebene auch tatsächlich zur Anwendung kommen würden. Insbesondere der private Sektor sieht sich seit dem Zeitpunkt der säkularen Umgestaltung einem deutlich höheren Maß an Unsicherheit und Risiko ausgesetzt, da das religiös geprägte Ordnungssystem formal nicht mehr existiert und das säkulare Pendant sich noch nicht ausreichend entfalten konnte. Krug (2002: 131) spricht in diesem Zusammenhang von einer Situation der ‚institutionellen Schwäche‘.

Die daraus resultierenden Ungewissheiten und Ambivalenzen sind besonders groß bei den hinduistischen Unternehmern. Den empirischen Befunden zufolge ist die Mehrheit der Hindus an einer Wiedereinrichtung des hinduistischen Königreichs interessiert. Auffällig ist hierbei jedoch, dass dies zum einen mit dem Wunsch nach einem religiösen Staatsoberhaupt einhergeht, zum anderen aber auch mit dem Bedürfnis nach einer klaren funktionalen Differenzierung religiöser und nicht-religiöser Sphären. Dies betreffe insbesondere die Politik, das Rechtssystem und die Wirtschaftsordnung. Eine derartige schrittweise Anpassung von Institutionen, würde in Anlehnung an North (1995a: 12), dem Maßstab einer ‚adaptiven Effizienz‘ folgen. Danach bemisst sich die Anschlussfähigkeit politischer Reformen in erster Linie an den tatsächlichen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen (vgl. Döring 2009: 176f, Spranz et al. 2012: 482). Für die Rückkehr eines religiösen Staatsoberhauptes sprechen insbesondere tiefsitzende paternalistische Empfindungen und Gewohnheiten sowie die Furcht vor einem Konflikt der Religionen, den viele Hindus infolge des rasant gestiegenen Angebots an konkurrierenden religiösen

Heilswegen seit dem Ende der Hindumonarchie für möglich halten. Für die überwiegende Mehrheit der Anhänger des Buddhismus käme jedoch nur eine allumfassende Trennung von Staat und Religion in Frage, die neben den gesellschaftlichen Teilordnungen auch die Rolle und Funktion des Staatsoberhauptes umfasst.

Die vorgenannten Ausführungen haben in vielfältiger Weise belegt, dass die Religion das unternehmerische Handeln in Nepal beeinflusst und dass sich der Hinduismus und der Buddhismus in unterschiedlicher Weise auf die Einstellungen und Handlungsweisen von Unternehmern auswirken. Damit wurde die Gültigkeit der allgemeinen Hypothese in beiden Teilaspekten bestätigt.

Abschließend bleibt anzumerken, dass mithilfe der gewählten Untersuchungsmethode, welche explizit die Person des Unternehmers in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt hat, aufschlussreiche Einblicke in die Interdependenzen von Religion und Ökonomie hergestellt werden konnten. Über die tatsächliche Stärke der aufgetretenen Effekte lässt sich an dieser Stelle jedoch nur wenig sagen. Dies ist in erster Linie der hier gewählten Operationalisierung geschuldet. Für eine vertiefende Untersuchung des vorgestellten Sachverhalts wäre zukünftig auch eine Ausweitung des Stichprobenumfangs in Erwägung zu ziehen.

Wenngleich sich aus den empirischen Befunden zur religiösen Praxis in Nepal nur in begrenzter Weise allgemeingültige Aussagen für weitere Länder des hinduistisch-buddhistischen Kulturkreises ableiten lassen, so bieten die ökonomisch relevanten Dispositionen beider Religionen jedoch bereits ausreichend Anhaltspunkte dafür, dass bestimmte Einstellungs- und Handlungsparallelen durchaus auch an anderen Standorten angetroffen werden können. Als Beispiel kann das suburbane Indien genannt werden.

Darüber hinaus ist von weiterführendem Interesse, ob sich die säkulare Neuausrichtung des nepalesischen Staates zukünftig auch in den *shared mental models* der hinduistischen und buddhistischen Unternehmer bemerkbar machen wird und wie dies konkret aussehen kann. Da die Änderungen auf der formalen Ebene erst im Jahr 2008 in die Wege geleitet wurden, ist es für eine endgültige Beurteilung von Internalisierungswirkungen noch zu früh. Dieser Aspekt kann im Rahmen einer Folgeuntersuchung detailliert aufgegriffen werden.

5 Zusammenfassung und Ausblick

Religionen beeinflussen das Verhalten von Menschen. Getragen von der Ausgangsvermutung, dass dies auch im hinduistisch – buddhistischen Kulturkreis gelten würde, wurde mit der vorliegenden Arbeit der interdisziplinäre Versuch unternommen, das Einflussvermögen der beiden Weltreligionen Hinduismus und Buddhismus auf das unternehmerische Handeln zu analysieren und vergleichend gegenüberzustellen.

Theoretischer Ausgangspunkt für dieses Vorhaben war der Ansatz der Neuen Institutionenökonomik, der formale und informelle Institutionen explizit zum Gegenstand der Analyse macht. Aus institutionenökonomischer Sicht werden Religionen primär den informellen Institutionen zugeordnet. Dem liegt die Annahme zugrunde, dass Religionen, infolge ihrer affektiven Verankerung, über eine hohe Wirkungs- und Bindekraft verfügen. Dies betrifft sowohl die subjektiven Internalisierungen als auch die kollektiv geteilten Modelle der Realitätswahrnehmung (*shared mental models*). Letztere werden insbesondere über das kulturelle Erbe einer Gesellschaft gesteuert, zu dessen Bestandteilen auch die Religion gehört. Darüber hinaus kann eine Religion, je nach kulturellem Umfeld, auch bei der Ausrichtung formaler Institutionen mitwirken und auf diese Weise eine umfassende Rolle im Ordnungsgeschehen einer Gesellschaft einnehmen. Neben einer gesellschaftlichen, politischen und sozialen Funktion können Religionen aber auch eine ökonomische Bedeutung haben. Aus wirtschaftswissenschaftlicher Sicht stellt sich hier die Frage, ob und mit welcher Stärke eine Religion einzelwirtschaftliches und wirtschaftspolitisches Handeln beeinflussen kann. Ob ein bestimmter Einfluss eher wirtschaftsfördernd, wirtschaftshemmend oder neutral in Erscheinung tritt, hängt ganz entscheidend von der Funktionslogik eines Religions- und Wirtschaftssystems ab sowie von deren institutionellem Zusammenspiel.

Trotz der großen Aufmerksamkeit, die den Religionen im Ordnungsgefüge einer Gesellschaft seitens der Wirtschaftswissenschaften zunehmend beigemessen wird, fehlt es jedoch bis heute an einer systematisch angelegten Vorgehensweise zur empirischen Überprüfung ihres Einflussvermögens auf das ökonomische Entwicklungspotential eines Landes. Diesem Umstand Rechnung tragend, wurde der institutionenökonomische Ansatz in der Vergangenheit häufig mit dem aus der Soziologie stammenden Konzept des Sozialkapitals verknüpft. Besonders große Aufmerksamkeit wurde dabei den

gesellschaftlichen Vertrauens- und Netzwerkstrukturen beigemessen, die in einem bestimmten religiösen Umfeld anzutreffen sind. Als methodische Erweiterung dieses integrativen Forschungsansatzes wurde im Rahmen der vorliegenden Arbeit der Blick ergänzend auf den Inhalt der Religionen gerichtet. Diesem Vorgehen liegt die Überlegung zugrunde, dass es nicht ausreichend ist, auf mögliche Interdependenzen zwischen Religion und Ökonomie zu schließen, wenn diese in einem religiösen Umfeld in Erscheinung treten, sondern vielmehr, ob religiös-ökonomische Dispositionen bereits im Glaubenskern einer Religion bzw. in den daraus abgeleiteten kollektiven Verhaltensregeln ursächlich verankert sind. Eine derartige Unterscheidung hätte zur Folge, dass wirtschaftspolitische Handlungsempfehlungen wesentlich zielgerichteter am institutionellen Regelsystem eines Landes ausgerichtet werden können und sich nicht als ‚blue prints‘ ausschließlich am formalen Institutionengefüge orientieren müssten. Dies wäre insbesondere dann von weitreichender Bedeutung, wenn ein länderspezifisches Verharren in wirtschaftlicher Rückständigkeit wesentlich in seinen informellen Institutionen begründet liegt.

Als Schnittstelle zwischen Religion und Wirtschaft wurde in der vorliegenden Arbeit die Person des Unternehmers in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt. Damit wurde der Blick für den ökonomischen Wirkungsbereich von Religion primär auf die Mikro- und Mesoebene gerichtet. Anhand von ausgewählten Untersuchungsbereichen wurde der Frage nachgegangen, ob die beiden Weltreligionen Hinduismus und Buddhismus mittels ihrer inhärenten Dispositionen einen Einfluss auf das Handeln von Unternehmern ausüben. Darüber hinaus war von besonderem Interesse, ob sich die beiden Glaubensrichtungen in divergierender Weise in den Einstellungen und Handlungsoptionen von Unternehmern bemerkbar machen würden. Interdependenzen von Religion und Ökonomie wurden in den folgenden Bereichen untersucht: Karma und Wiedergeburt, Frauen als Humankapital-Ressource, Vertrauen und Netzwerkstrukturen sowie Aspekte der religiösen Ethik. Alle Themenbereiche zeichnen sich dadurch aus, dass sie neben ihrer einzelwirtschaftlichen Relevanz auch gesamtwirtschaftliche Wirkungen implizieren. Als Standort für die vergleichende empirische Untersuchung innerhalb des hinduistisch – buddhistischen Kulturkreises wurde das Land Nepal ausgewählt. Dieser Entscheidung lag der Eindruck zugrunde, dass Religionen in Nepal eine besonders prägende Rolle im Ordnungsgeschehen des Landes einnehmen. Darüber hinaus konnte mit der Fokussierung auf nur einen Untersuchungsstandort eine präzise Abgrenzung von Religionseinflüssen sichergestellt werden, da alle Unternehmer den gleichen Rahmenbedingungen ausgesetzt waren.

Aus den durchgeführten Untersuchungen lassen sich die folgenden *Kernaussagen* ableiten: Die Religion beeinflusst in umfassender Weise das Leben und Handeln der hinduistischen und buddhistischen Kleinst- und Kleinunternehmer in Nepal. Neben der hohen Anzahl an regelmäßigen Ritualpraktiken, die besonders ausgeprägt bei Hindus in Erscheinung treten, offenbart sich der Rückgriff auf den informellen Schutzmechanismus der Religion bei den Anhängern beider Glaubensrichtungen auch in der großen Nachfrage nach zeit- und kostenintensiven religiösen Zeremonien sowie dem übergeordneten Stellenwert astrologischer Vorhersagen. Die hohe Wirkungs- und Bindekraft des Hinduismus und Buddhismus kommt darüber hinaus auch in den unternehmensrelevanten Entscheidungs- und Handlungsprozessen deutlich zum Tragen. So weisen die einzelwirtschaftlichen Ergebnisse darauf hin, dass der Hinduismus die Handlungsfreiheit von Unternehmern in Nepal weitaus mehr einschränkt als dies bei buddhistischen Unternehmern der Fall ist. Besonders auffällig zeigt sich dies im Kontext der Wiedergeburtstheorie und der Lehre vom Karma. Danach erscheint der unternehmerische Handlungsspielraum für Hindus weitaus determinierter und schicksalhaft vorherbestimmter als für Buddhisten. Dies hat zur Folge, dass unternehmerische Entscheidungen nicht zwangsläufig einem nutzenmaximierenden Rationalwahlkalkül folgen, wie es modellhaft von den Wirtschaftswissenschaften vorgegeben wird, sondern eher einer Rationalität ‚ganz eigener Art‘.³⁰⁸ Darüber hinaus belastet der Hinduismus in Teilbereichen das einzelwirtschaftliche Vertrauensniveau, da Loyalitätsbekenntnisse zu Gunsten unternehmensexterner Personen sich mitunter an deren Kasten- oder Religionszugehörigkeit orientieren. Ökonomische Ineffizienzen religiösen Ursprungs zeigen sich ferner im Benachteiligungsstatus und niedrigen Stellenwert von Frauen in der hinduistischen Gesellschaft. Des Weiteren offenbart sich im hinduistischen Umfeld eine deutlich höhere Bereitschaft zur Mitwirkung in Korruptionshandlungen als bei Unternehmern, die dem Buddhismus angehören.

Aus den vorgenannten bereichsspezifischen Ergebnissen lässt sich schlussfolgern, dass den beiden Weltreligionen, Hinduismus und Buddhismus, in Kernbereichen ihrer Glaubensbotschaften und den daraus abgeleiteten kollektiven Verhaltensregeln ökonomisch relevante Implikationen anhaften. Neben ihrer einzelwirtschaftlichen Relevanz können diese auch von gesamtwirtschaftlicher Bedeutung sein. Insbesondere beim Hinduismus lassen sich religionspezifische Dispositionen erkennen, die mitunter als

³⁰⁸ Auch ein zweckrationales Verhalten ist immer noch ein rationales und nicht ein irrationales Verhalten. Vielmehr können die eng gefassten Präferenzannahmen im Rahmen des ökonomischen Verhaltensmodells bei religiös determiniertem Verhalten von Individuen an ihre Grenzen stoßen.

wirtschaftshemmend in Erscheinung treten können. Diese sind dergestalt beim Buddhismus nicht anzutreffen.

Folgt man den umfassenden Abhandlungen im Rahmen der Humankapital-Theorie, kann sich ein gesellschaftlich effizientes Leistungspotential nur dann entfalten, wenn es beim Aufbau und der Nutzung von Humankapital-Ressourcen nicht zu Fehlallokationen kommt. Werden jedoch Investitionen in Bildung und Wissen nicht vom Leistungspotential eines Individuums abhängig gemacht werden, sondern eher von dessen Geschlecht oder Religions- bzw. Kastenzugehörigkeit, so wird sich dies auf lange Sicht nachteilig auf das Wachstum und die Wettbewerbsfähigkeit einer Volkswirtschaft auswirken (vgl. Velling und Pfeiffer 1997: 197ff, Clarke 2011, Hanushek und Woessmann 2007).

Eine vergleichbare Argumentation ergibt sich auch im Hinblick auf das horizontale und vertikale Kooperationsverhalten in einer Ökonomie und den daraus ableitbaren Folgen für den Umfang und Ablauf von Tauschprozessen sowie den Grad der wirtschaftlichen Spezialisierung. Für Putnam (2000: 358, 363) gehen positive gesamtwirtschaftliche Wirkungen in erster Linie von Vertrauens- und Sozialkapitalstrukturen aus, bei denen Brücken zwischen heterogenen Personen und anderen Netzwerken geschaffen werden. Die Anhänger des Hinduismus hingegen favorisieren tendenziell Netzwerkbeziehungen, die innenorientiert und auf Homogenisierung ihrer Mitglieder ausgerichtet sind (vgl. Weede 2000: 199). Als Selektionskriterium wird häufig die Religions- und Kastenzugehörigkeit eines Individuums herangezogen. Folgt man der Argumentation von Inglehart (2001: 92), Zak und Knack (2001) und La Porta et al. (1997: 336f, 1999: 262f), so ließe sich der Hinduismus, neben dem Katholizismus und dem Islam, durchaus in die Reihe der Religionen einordnen, die Außenstehenden tendenziell nur ein geringes Maß an Vertrauen entgegenbringen. Ferner darf nicht außer Acht gelassen werden, dass innenorientierte Sozialkapitalstrukturen, zusammen mit einem instabilen rechtlich-institutionellen Rahmen, durchaus dazu geeignet sind, einen für Korruption nützlichen Binnenraum des Vertrauens zu schaffen (vgl. Priddat und Schmid 2011: 7). Der aus Korruptionshandlungen resultierende Schaden ist meistens sowohl von einzel- als auch von gesamtwirtschaftlicher Bedeutung.

Im Hinblick auf Nepal lässt sich der Schluss ziehen, dass eine wesentliche Ursache für die wirtschaftlich rückständige Entwicklung des Landes durchaus in der Religion zu vermuten ist (*Hindernisthese*). Dafür sprechen, neben dem hohen Wirkungsgrad des Hinduismus auf informeller Ebene, auch die langanhaltende hinduistische Dominanz in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft. Dass sich am Zustand der wirtschaftlichen Unterentwicklung Nepals kurzfristig etwas ändern wird, muss wohl eher bezweifelt werden. Gleichwohl hat die empirische Studie erkennen lassen, dass auch religiöse Gedankengebäude im Zeitablauf einer gewissen Änderungsdynamik unterliegen und eine bis dato vorherrschende Handlungspraxis sich wandeln kann. In Nepal zeigt sich dies deutlich am geänderten Bewusstsein für den sozialen und ökonomischen Missstand von Bevölkerungsgruppen, denen bislang gleichberechtigte Entwicklungschancen infolge einer angeborenen religiös-rituellen Unreinheit verwehrt blieben. Darüber hinaus verliert der meist von Traditionalisten vorgebrachte Anspruch der Religion auf eine normative Mitgestaltung von Politik, Recht und Wirtschaft zunehmend an Bedeutung. Anstelle dessen wächst die Nachfrage nach einer klaren funktionalen Differenzierung von religiösen und weltlichen Sphären. Derartige Positionswechsel, insbesondere auf der kognitiven Ebene, können, in Anlehnung an Douglass C. North, als vielversprechende Anzeichen für einen möglichen institutionellen Wandel gewertet werden. Dieser Prozess wird sich jedoch nur dann erfolgreich durchsetzen können, wenn neue und funktionierende Regel- und Anreizsysteme entstehen, die dazu beitragen können, dass ökonomische und persönliche Unwägbarkeiten immer weiter abnehmen und die Menschen nicht mehr länger auf jene informellen Modelle zurückgreifen müssen, die ihnen in der Vergangenheit vermeintlich Schutz und Sicherheit vermittelt haben. Ein besonderer Stellenwert auf der formalen Ebene kommt in diesem Zusammenhang einem verbesserten und auf Gleichberechtigung angelegten Bildungssystem sowie einem funktionierenden Rechtssystem zu.

Abschließend bleibt anzumerken, dass die Ergebnisse dieser Arbeit zwar primär von länderspezifischer Relevanz sind, jedoch bieten die inhärenten Dispositionen beider Religionen hinreichende Voraussetzungen für empirische Evidenzen auch an anderen Standorten des hinduistisch – buddhistischen Kulturkreises. Für Nepal bleibt abzuwarten, wie sich die im Jahr 2008 offiziell eingeleitete Säkularisierung zukünftig sowohl auf der formalen als auch auf der informellen Ebene gestalten wird. Vorerst wären die ökonomische Politikberatung sowie ausländische Firmen und Investoren jedoch gut beraten, wenn sie die gegenwärtig hohe Wertschätzung informeller Regeln, insbesondere

der Religion, in der nepalesischen Gesellschaft angemessen berücksichtigen würden (vgl. Leipold 2008: 238).

Die vorliegende Arbeit sollte hinreichend Motivation für künftige Studien sein, sich noch detaillierter mit den Inhalten und dem Wirkungsgrad von informellen Institutionen, einschließlich der Religion, auseinanderzusetzen. Dies gilt auch für die Analyse weiterer Bereiche des hinduistischen und buddhistischen Institutionengefüges in Bezug auf ihr ökonomisches Leistungspotential. Darüber hinaus kann auch eine vergleichende Gegenüberstellung von hinduistisch- bzw. buddhistisch geprägten Ländern im Hinblick auf die ökonomische Wirkung der jeweiligen Religion in den einzelnen Ländern zu neuen und bedeutsamen Erkenntnissen führen. Dieses Vorhaben auf interdisziplinärem Wege anzugehen, kann sich im wissenschaftlichen Diskurs als überaus aufschlussreicher und vielversprechender Zukunftsansatz erweisen.

Anhang

Verzeichnis

Anhang A1: Das <i>varna</i> (Stände-) Modell der hinduistischen Gesellschaft	172
Anhang A2: Struktur der Kastengruppen im <i>Muluki Ain 1854</i>	173
Anhang A3: Nepal auf einen Blick	174
Anhang A4: Fragebogen	176
Anhang A5: HURDEC, Kathmandu	192
Anhang A6: Statistischer Anhang zur Hypothesenprüfung	197

Anhang A1: Das *varna* (Stände-) Modell der hinduistischen Gesellschaft

<i>Varna</i>	<i>Berufs- und Bevölkerungsgruppe</i>	<i>Sozialer Status</i>	<i>Notwendige Eigenschaften</i>
<i>Brahmana</i>	<i>Priester</i>	<i>Lehrstand</i>	<i>Klarheit, Reinheit und abgeklärte Güte</i>
<i>Kshatriya</i>	<i>Krieger und Hindu-König</i>	<i>Wehrstand</i>	<i>Aktivität und Leidenschaft</i>
<i>Vaishya</i>	<i>Kaufleute und selbständige Bauern</i>	<i>Nährstand</i>	<i>Aktivität, Stabilität³⁰⁹, Leidenschaft und Trägheit</i>
<i>Shudra</i>	<i>Handwerker und Dienstleistende</i>	<i>Unfreie Hörige</i>	<i>Trägheit</i>
<i>Pancama</i> (außerhalb des vierstufigen <i>varna</i> -Modells)	<i>Dienende Berufe, insbesondere die Verrichtung von unreinen Arbeiten z. B. Latrinenreiniger, Schlächter, Schuster, Schneider, Gerber, Beseitigung von Tierkadavern, Wäscher, Straßenkehrer etc.</i> <i>Nachkommen aus nicht erlaubten Kastenmischungen.</i> <i>Personen, die aufgrund von Schandtaten aus der Kaste ausgeschlossen wurden.</i>	<i>Unberührbare (Untouchables, scheduled tribes, backward castes)</i>	

Quelle: Eigene Darstellung, in Anlehnung an von Stietencron (2010: 96), Schreiner (1984: 98), Krämer (1991: 240) und Dietz-Sontheimer (1980: 391).

³⁰⁹ Die Aufgabe der Kaufleute ist der Erwerb von Besitz (entspricht der Eigenschaft ‚Aktivität‘) sowie dessen Anhäufung (repräsentiert die Eigenschaft ‚Stabilität‘) (vgl. Dietz-Sontheimer 1980: 391).

Anhang A2: Struktur der Kastengruppen im *Muluki Ain 1854*

<i>Kastengruppen</i>	<i>Reinheitsstatus</i>
<p>1. Träger der heiligen Schnur (Zweimalgeborene/Tagadhari³¹⁰)</p> <p>(verschiedene Brahmanen-Subkasten, Asketen, Chhetri, ausgewählte Newar Kasten etc.)</p>	<p>Kastenkategorie ‚rein‘</p> <p>d. h.</p> <p>Möglichkeit der Wasserannahme innerhalb dieser Kastenkategorie ohne rituelle Verunreinigung³¹¹</p>
<p>2. Nichtversklavbare Alkoholtrinker (matvali)</p> <p>(die Ethnien Magar, Gurung, Sunuwar, ausgewählte Newar Kasten etc.)</p>	
<p>3. Versklavbare Alkoholtrinker (matvali³¹²)</p> <p>(die Ethnien Kumal, Limbu, Kirat, Tharu, Bhote, Sherpa, Tibeter etc.)</p>	
<p>4. Unreine, aber berührbare Kasten</p> <p>(Newar Metzger, Newar Musiker, Newar Wäscher, Muslime, Europäer/Ausländer etc.)³¹³</p>	<p>Kastenkategorie ‚unrein‘</p> <p>d. h.</p> <p>Keine Möglichkeit der Wasserannahme von diesen Kastengruppen ohne rituelle Verunreinigung</p>
<p>5. Unreine und unberührbare Kasten (Dalits)</p> <p>(Grobschmiede, Schneider, Schuster, Musiker, Sänger/Unterhaltungskünstler, Latrinenreiniger, Fischer, Vollstrecker von Todesurteilen, Abdecker, Straßenkehrer etc.)³¹⁴</p>	

Quelle: Eigene Darstellung, in Anlehnung an Pradhan (2002: 8), Höfer (2004: 9ff) und Krämer (1991: 241).

³¹⁰ Das Tragen der heiligen Schnur signalisiert die rituelle Zweitgeburt eines männlichen Hindus. Ab dann gilt der Sohn einer Familie als ‚wirklicher Hindu‘ (vgl. Michaels 2010: 304).

³¹¹ Neben Wasser war auch die Annahme von gekochtem Reis sowie von anderen Nahrungsmitteln zwischen den fünf Kastengruppen geregelt. Im Gegensatz zu Wasser konnte Reis sogar immer nur von einer höheren Kastengruppe angenommen werden, auch innerhalb der Kastenkategorie ‚rein‘, ohne sich rituell zu verunreinigen. Die gesetzlichen Vorgaben zu den Reinheitsaspekten sowie zum Umfang der wechselseitigen Beziehungen zwischen den Kastengruppen, einschließlich von Bestrafungen, finden sich im *Muluki Ain 1854*, in den Kapiteln 87ff (vgl. Höfer 2004: 4f, 20ff).

³¹² Angehörige dieser Kastengruppe konnten bei bestimmten Vergehen mit einer Versklavung bestraft werden. Je nach Vergehen bestand sogar die Gefahr, dass sie zeitweise ihren Kastenstatus verloren (vgl. Höfer 2004: 10, 197).

³¹³ Die Einstufung von Muslimen und Europäern/Ausländern in eine unreine Kastengruppe wurde zum einen damit begründet, dass dieser Personenkreis Kühe schlachtet und Rindfleisch isst, zum anderen auch am Inhalt ihrer Religionen (Islam und Christentum), die beide als diametral zum Hinduismus angesehen wurden (vgl. Höfer 2004: 131).

³¹⁴ Innerhalb der Kastengruppe der Unberührbaren wurde ein weiteres, eigenständiges Kastensystem etabliert (vgl. Höfer 2004: 71).

Anhang A3: Nepal auf einen Blick

POVERTY and SOCIAL	Nepal	South Asia	Low-income		
2010					
Population, mid-year (<i>millions</i>)	30.0	1,633	796		
GNI per capita (<i>Atlas method, US\$</i>)	490	1,176	528		
GNI (<i>Atlas method, US\$ billions</i>)	14.5	1,920	421		
Average annual growth, 2004-10					
Population (%)	1.9	1.5	2.1		
Labor force (%)	2.7	1.1	2.6		
Most recent estimate (latest year available, 2004-10)					
Poverty (<i>% of population below national poverty line</i>)	31		
Urban population (<i>% of total population</i>)	18	30	28		
Life expectancy at birth (<i>years</i>)	68	65	59		
Infant mortality (<i>per 1,000 live births</i>)	41	52	70		
Child malnutrition (<i>% of children under 5</i>)	39	33	23		
Access to an improved water source (<i>% of population</i>)	89	90	65		
Literacy (<i>% of population age 15+</i>)	59	61	61		
Gross primary enrollment (<i>% of school-age population</i>)	..	110	104		
Male	..	113	108		
Female	..	107	101		
KEY ECONOMIC RATIOS and LONG-TERM TRENDS					
	1990	2000	2009	2010	
GDP (<i>US\$ billions</i>)	3.6	5.5	12.9	15.7	
Gross capital formation/GDP	18.1	24.3	31.7	34.7	
Exports of goods and services/GDP	10.5	23.3	12.4	9.8	
Gross domestic savings/GDP	7.0	15.2	9.4	7.4	
Gross national savings/GDP	10.3	21.7	37.2	34.2	
Current account balance/GDP	-8.1	3.2	73.3	71.7	
Interest payments/GDP	0.8	0.6	0.3	0.2	
Total debt/GDP	44.8	52.2	28.6	23.5	
Total debt service/exports	17.8	5.4	3.8	3.6	
Present value of debt/GDP	17.5	
Present value of debt/exports	53.1	
	1990-00	2000-10	2009	2010	2010-14
<i>(average annual growth)</i>					
GDP	4.9	3.8	4.4	4.6	..
GDP per capita	2.3	1.7	2.5	2.7	..
Exports of goods and services	..	-1.6	3.9	-13.7	..

Development diamond*

Life expectancy

GNI per capita

Gross primary enrollment

Access to improved water source

— Nepal — Low-income group

Economic ratios*

Trade

Domestic savings

Capital

Indebtedness

— Nepal — Low-income group

STRUCTURE of the ECONOMY	1990	2000	2009	2010
<i>(% of GDP)</i>				
Agriculture	51.6	40.8	34.0	36.1
Industry	16.2	22.1	16.4	15.4
Manufacturing	6.1	9.4	7.2	6.6
Services	32.1	37.0	49.6	48.5
Household final consumption expenditure	84.3	75.9	79.8	82.0
General gov't final consumption expenditure	8.7	8.9	10.8	10.6
Imports of goods and services	21.7	32.4	34.7	37.1
	1990-00	2000-10	2009	2010
<i>(average annual growth)</i>				
Agriculture	2.5	3.2	3.0	1.3
Industry	7.1	2.5	-1.4	3.3
Manufacturing	8.9	0.7	-2.8	1.2
Services	6.2	4.4	6.3	6.3
Household final consumption expenditure	..	4.3	5.7	19.7
General gov't final consumption expenditure	..	5.7	9.7	8.5
Gross capital formation	..	10.2	8.2	-4.0
Imports of goods and services	..	6.1	12.6	26.7

Growth of capital and GDP (%)

— GCF — GDP

Growth of exports and imports (%)

— Exports — Imports

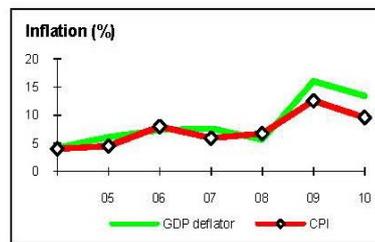
Note: 2010 data are preliminary estimates.

This table was produced from the Development Economics LDB database.

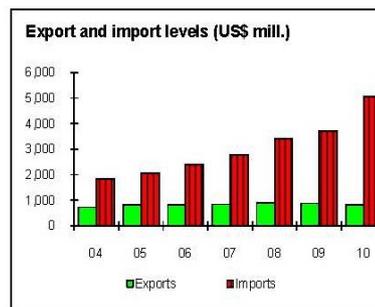
* The diamonds show four key indicators in the country (in bold) compared with its income-group average. If data are missing, the diamond will be incomplete.

PRICES and GOVERNMENT FINANCE

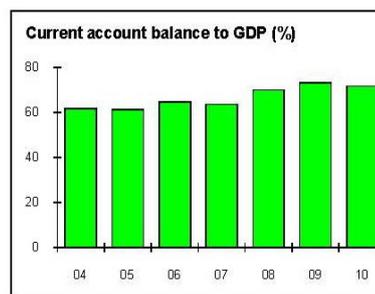
	1990	2000	2009	2010
Domestic prices				
(% change)				
Consumer prices	9.9	3.3	12.6	9.6
Implicit GDP deflator	10.7	4.5	16.0	13.4
Government finance				
(% of GDP, includes current grants)				
Current revenue	9.0	12.2	0.0	0.0
Current budget balance	-1.6	2.9	0.0	0.0
Overall surplus/deficit	-10.0	-3.3	0.0	0.0

**TRADE**

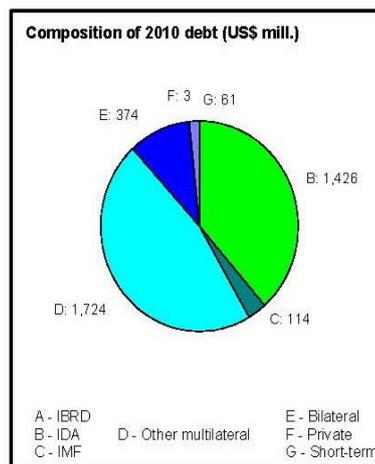
	1990	2000	2009	2010
(US\$ millions)				
Total exports (fob)	181	971	881	820
Food	..	61	249	179
Pulses	..	46	5	4
Manufactures	..	230	556	582
Total imports (cif)	642	1,713	3,700	5,082
Food	81	157	266	329
Fuel and energy	53	295	411	532
Capital goods	132	297	408	..
Export price index (2000=100)
Import price index (2000=100)
Terms of trade (2000=100)

**BALANCE of PAYMENTS**

	1990	2000	2009	2010
(US\$ millions)				
Exports of goods and services	381	1,294	1,596	1,533
Imports of goods and services	763	1,951	4,455	5,825
Resource balance	-383	-658	6,205	7,481
Net income	-10	34	153	122
Net current transfers	99	797	2,972	..
Current account balance	-294	173	9,450	11,273
Financing items (net)	388	26	-8,868	-11,321
Changes in net reserves	-94	-199	-582	49
Memo:				
Reserves including gold (US\$ millions)	302	953	2,221	2,287
Conversion rate (DEC, local/US\$)	28.5	69.1	76.6	74.5

**EXTERNAL DEBT and RESOURCE FLOWS**

	1990	2000	2009	2010
(US\$ millions)				
Total debt outstanding and disbursed	1,627	2,867	3,683	3,702
IBRD	0	0	0	0
IDA	667	1,132	1,483	1,426
Total debt service	68	102	177	187
IBRD	0	0	0	0
IDA	7	24	51	54
Composition of net resource flows				
Official grants	143	143	764	684
Official creditors	152	94	-13	-15
Private creditors	-12	-7	-1	0
Foreign direct investment (net inflows)	6	0	38	88
Portfolio equity (net inflows)	0	0	0	0
World Bank program				
Commitments	51	0	156	118
Disbursements	68	49	7	11
Principal repayments	2	16	41	43
Net flows	65	33	-33	-33
Interest payments	5	8	11	11
Net transfers	61	25	-44	-43



Note: This table was produced from the Development Economics LDB database.

3/29/12

Anhang A4: Fragebogen

Survey: Impact of religion on decision-making of entrepreneurs in Nepal

Survey No.	
------------	--

Name and address of firm	Area/Cluster <input type="checkbox"/> Urban <input type="checkbox"/> Rural	
	<input type="checkbox"/> Kathmandu <input type="checkbox"/> Patan <input type="checkbox"/> Baudanath <input type="checkbox"/> Bhaktapur <input type="checkbox"/> Kirtipur <input type="checkbox"/>	
Name of interviewee	Position/Rank eg. <input type="checkbox"/> Owner <input type="checkbox"/> Managing Director <input type="checkbox"/>	Sex of interviewee: <input type="checkbox"/> male <input type="checkbox"/> female
	Religion: <input type="checkbox"/> Hindu <input type="checkbox"/> Buddhist <input type="checkbox"/> Buddhist-Hindu	

Date of Interview:	Time of Interview Begin:	Time of Interview End:	Interviewer:
--------------------	--------------------------	------------------------	--------------

Introduction:

MAKE SURE THAT YOU ADDRESS THE OWNER/GENERAL DIRECTOR/MANAGING DIRECTOR ETC. FOR THE INTERVIEW!

We are conducting research on Micro and small enterprises operating in Nepal on behalf of the University in Siegen/Germany. The aim of the research is to find out if religious beliefs, either of Hinduism or Buddhism, are influencing economic decision-making of entrepreneurs in Nepal.

This information will help us to better understand if an overall pattern of religious behaviour has an impact on the decision making process of companies in Nepal. Subsequently, this will support international organisations to address the needs for improved business environment in Nepal in a more specific way. At this time, no concrete (financial) assistance for a single entrepreneur will derive from the participation in this survey.

It is very important that all questions will be answered in honesty. You have the right to miss a particular question, if you wish so.

All information you will provide us will be treated as **STRICTY CONFIDENTIAL** and only aggregated results will be published.

Survey: Impact of religion on decision-making of entrepreneurs in Nepal

Note: "No answer." can be marked as an answer but the interviewer should NOT READ IT OUT – throughout the interview.

Part 1: Background information on respondent and company

No	Question	Answer	Next Question
1.1	When did the enterprise get established?	In the year	1.2
1.2	Who owns the firm?	<input type="checkbox"/> Respondent alone <input type="checkbox"/> Respondents family <input type="checkbox"/> Group of investors <input type="checkbox"/> Others, please specify..... <input type="checkbox"/> No answer.	1.3
1.3	Who is the main decision-maker in the company?	<input type="checkbox"/> The owner. <input type="checkbox"/> Family member/s of owner; who: <input type="checkbox"/> Others, please specify..... <input type="checkbox"/> No answer.	1.4
1.4	What is the age of the decision-maker?	<input type="checkbox"/> up to 19 years. <input type="checkbox"/> 20 – 29 years. <input type="checkbox"/> 30 – 39 years. <input type="checkbox"/> 40 – 49 years. <input type="checkbox"/> 50 – 59 years. <input type="checkbox"/> 60 – 69 years. <input type="checkbox"/> No answer.	1.5
1.5	What is the highest educational level of the decision-maker?	<input type="checkbox"/> No formal education <input type="checkbox"/> Primary school (up to class 5) <input type="checkbox"/> Secondary school (under SLC) <input type="checkbox"/> SLC passed (class 10 passed) <input type="checkbox"/> Certificate level, Intermediate Level, Plus 2 (class 12 passed) <input type="checkbox"/> Bachelor, master degree, PhD etc) <input type="checkbox"/> No answer.	1.6
1.6	Where did the decision-maker obtain its education?	<input type="checkbox"/> In Nepal. <input type="checkbox"/> In India. <input type="checkbox"/> Abroad. <input type="checkbox"/> No answer.	1.7

Survey: Impact of religion on decision-making of entrepreneurs in Nepal

1.12	How long do staff members stay <u>on average</u> with the company?	<input type="checkbox"/> < 1 year. <input type="checkbox"/> 1 - 5 years. <input type="checkbox"/> Longer than 5 years. <input type="checkbox"/> Not applicable. <input type="checkbox"/> Others, please specify <input type="checkbox"/> No answer.	1.13
1.13	How many <u>days per week</u> is your business operating/open?	<input type="checkbox"/> 5 days. <input type="checkbox"/> 6 days. <input type="checkbox"/> 7 days. <input type="checkbox"/> No answer.	1.14
1.14	How many days <u>a year</u> do you close your company due to <u>religious events and obligations</u> ? <i>(Hindu festivals, Buddhist festivals, official and non-official holidays)</i>	<input type="checkbox"/> less than 15 days each year <input type="checkbox"/> 15 to 30 days each year <input type="checkbox"/> more than 30 days each year <input type="checkbox"/> Never. <input type="checkbox"/> No answer.	1.15
1.15	How <u>satisfied</u> are you with the <u>success of this company</u> in the course of the last 3 years?	<input type="checkbox"/> Very much satisfied. <input type="checkbox"/> Somewhat satisfied. <input type="checkbox"/> Neutral. <input type="checkbox"/> Not satisfied. <input type="checkbox"/> Very much <u>dissatisfied</u> . <input type="checkbox"/> No answer.	1.16
1.16	How did the <u>value of assets</u> (real estate, machinery, technical equipment etc) change in the course of the last 3 years?	<input type="checkbox"/> The value of assets <u>increased significantly</u> (more than 50%) <input type="checkbox"/> The value of assets <u>increased slightly</u> . <input type="checkbox"/> The value of assets <u>did not change</u> at all. <input type="checkbox"/> The value of assets <u>decreased slightly</u> . <input type="checkbox"/> The value of assets <u>decreased significantly</u> (50% or more) <input type="checkbox"/> No answer.	1.17
1.17	What was the <u>reason</u> for the <u>change of the value of assets</u> ? <i>TICK ALL APPLICABLE STATEMENTS!</i>	<input type="checkbox"/> More investments (e.g. machinery) due to <u>good market developments and more customers</u> . <input type="checkbox"/> Divestments (eg. <u>less machinery</u>). <input type="checkbox"/> Due to <u>other circumstances</u> (crises, political situation, environmental reasons etc). <input type="checkbox"/> Others, please specify <input type="checkbox"/> No answer.	1.18

Survey: Impact of religion on decision-making of entrepreneurs in Nepal

1.18	How did <u>the turnover</u> of this company change in the course of the last 3 years?	<input type="checkbox"/> <u>Increased significantly.</u> <input type="checkbox"/> <u>Increased slightly.</u> <input type="checkbox"/> No changes. <input type="checkbox"/> <u>Decreased slightly.</u> <input type="checkbox"/> <u>Decreased significantly.</u> <input type="checkbox"/> No answer. <i>Would you be so kind to tell us figures:</i> The total turnover in 2010/11 was _____ NRS. The total turnover in 2007/08 was _____ NRS.	1.19
1.19	What are you usually doing with the <u>profit of this business?</u>	<input type="checkbox"/> I <u>use most of the money for my family</u> (for our living). <input type="checkbox"/> I <u>invest as much as possible</u> in this company. <input type="checkbox"/> No answer.	1.20
1.20	Do you think that <u>women</u> should be <u>involved</u> in business activities <u>or</u> should <u>follow the tradition</u> and stay at home?	<input type="checkbox"/> Follow the tradition and stay at home. <input type="checkbox"/> To be involved in business activities. <input type="checkbox"/> No answer.	1.21
1.21	Do you think that the <u>education</u> of a <u>boy</u> or a <u>girl</u> is more important?	<input type="checkbox"/> A boy. <input type="checkbox"/> A girl. <input type="checkbox"/> It is equal. <input type="checkbox"/> No answer.	1.22
1.22	Did the money which you/your family spend for <u>religious obligations</u> (donations, divinations, gifts for priests, pujas) change in the course of the last 3 years?	<input type="checkbox"/> <u>Increased due to more pujas, donations and the support for the construction of new temples/monasteries.</u> <input type="checkbox"/> <u>Increased only due to higher prices.</u> <input type="checkbox"/> No changes. <input type="checkbox"/> <u>Decreased.</u> <input type="checkbox"/> No answer.	1.23
1.23	How many religious rituals (<u>huge pujas, invitation of lamas</u>) did you perform <u>last year in your home?</u>	<input type="checkbox"/> One (1) – five (5). <input type="checkbox"/> More than five (5). <input type="checkbox"/> No rituals at all. <input type="checkbox"/> No answer.	2.1

Survey: Impact of religion on decision-making of entrepreneurs in Nepal

Part 2, 2.1: Investments and Innovations

No	Question	Answer	Next Question
2.1	How did your business get started?	<input type="checkbox"/> I started the business from <u>scratch</u> . <input type="checkbox"/> This business is a <u>continuation of our family business</u> . <input type="checkbox"/> I took the business over from (please specify) <input type="checkbox"/> Others, please specify..... <input type="checkbox"/> No answer.	2.2
2.2	Which are for you the <u>main criteria for business success</u> ? <i>TICK ALL APPLICABLE STATEMENTS!</i>	<input type="checkbox"/> <u>Customer satisfaction</u> . <input type="checkbox"/> Good <u>technology</u> . <input type="checkbox"/> Good <u>manpower</u> . <input type="checkbox"/> Access to <u>credits</u> . <input type="checkbox"/> A good <u>network with local and national authorities</u> (municipality and government). <input type="checkbox"/> A good network within my <u>own ethnic or caste group</u> . <input type="checkbox"/> Support from <u>other business people</u> working in the same sector. <input type="checkbox"/> Support from the right people (<i>afno manchhe</i>). <input type="checkbox"/> <u>Trust in my religion and with Karma/fate</u> , things will automatically work out. <input type="checkbox"/> No answer.	2.3
2.3	Do you think that an entrepreneur has to go for <u>profit by all means</u> ?	<input type="checkbox"/> Yes; otherwise an entrepreneur can not be successful. <input type="checkbox"/> No; greed and aggression will not lead to success. <input type="checkbox"/> No answer.	2.4
2.4	What do you think about <u>competition</u> ?	<input type="checkbox"/> It is <u>good</u> , because it stimulates hard work and creates new ideas. <input type="checkbox"/> It is <u>harmful</u> , because it brings out the worst of people and destroys good relationships. <input type="checkbox"/> No answer.	2.5

Survey: Impact of religion on decision-making of entrepreneurs in Nepal

2.5	<p>How did you <u>modify</u> your <u>business activities</u> within the course of the <u>last 3 years</u>?</p> <p>TICK ALL APPLICABLE STATEMENTS!</p>	<ul style="list-style-type: none"> <input type="checkbox"/> Opening of <u>another office, another factory or another show room.</u> <input type="checkbox"/> Tapping of <u>new local markets.</u> <input type="checkbox"/> Tapping of <u>international markets.</u> <input type="checkbox"/> <u>Modification of existing products.</u> <input type="checkbox"/> <u>Quality improvements of existing products</u> (e.g. better raw materials). <input type="checkbox"/> Introduction of <u>new products.</u> <input type="checkbox"/> Introduction of <u>new technology and machinery.</u> <input type="checkbox"/> Better <u>operational work flow.</u> <input type="checkbox"/> Improved <u>delivery service</u> (just in time). <input type="checkbox"/> <u>Outsourcing</u> of activities (e.g. transportation) <input type="checkbox"/> Implementation of international quality standards (<u>Certification</u>). <input type="checkbox"/> Overall <u>cost savings</u> <input type="checkbox"/> Others, please specify <input type="checkbox"/> <u>Nothing has changed</u>; it is good as it is. <input type="checkbox"/> No answer. 	2.6
2.6	<p>Which are your <u>investment plans</u> for the next 3 – 5 years?</p>	<ul style="list-style-type: none"> <input type="checkbox"/> <u>Increase investments significantly.</u> <input type="checkbox"/> <u>Increase investments slightly.</u> <input type="checkbox"/> It will <u>remain the same.</u> <input type="checkbox"/> <u>Decrease investments slightly.</u> <input type="checkbox"/> <u>Divest.</u> <input type="checkbox"/> I am not sure. <input type="checkbox"/> No answer. 	2.7
2.7	<p>When you are in <u>need of money</u>, from whom will you get <u>support first hand</u>?</p> <p>TICK MAX TWO (2) STATEMENTS!</p>	<ul style="list-style-type: none"> <input type="checkbox"/> Money from <u>family members.</u> <input type="checkbox"/> Money from <u>relatives and friends.</u> <input type="checkbox"/> Loans from the <u>banks, microfinance institutions, cooperatives.</u> <input type="checkbox"/> Extension of payment time from <u>suppliers.</u> <input type="checkbox"/> <u>Advance payments of customers.</u> <input type="checkbox"/> No answer. 	2.8
2.8	<p>If your <u>company</u> is <u>not successful</u> over a certain period, <u>will you change something</u>?</p>	<ul style="list-style-type: none"> <input type="checkbox"/> <u>I will change</u> something because otherwise nothing will happen. <input type="checkbox"/> <u>I should not change</u> something because things are somehow determined by fate/Karma. <input type="checkbox"/> Others, please specify <input type="checkbox"/> No answer. 	2.9

Survey: Impact of religion on decision-making of entrepreneurs in Nepal

2.9	If you <u>would fail with your business</u> , what would you like to do next?	<input type="checkbox"/> A <u>white collar</u> /office job. <input type="checkbox"/> A <u>blue collar</u> job in another company. <input type="checkbox"/> <u>Another business</u> ; please specify <input type="checkbox"/> Others, please specify..... <input type="checkbox"/> No answer.	2.10
2.10	<u>Whom will you pass on your business in the future?</u>	<input type="checkbox"/> One of my <u>son/s</u> . <input type="checkbox"/> One of my <u>daughter/s</u> . <input type="checkbox"/> One of my <u>son/s or daughter/s</u> . <input type="checkbox"/> One of my <u>brother/s</u> . <input type="checkbox"/> To the <u>most capable person</u> in my family. <input type="checkbox"/> To one of my <u>relative/s</u> . <input type="checkbox"/> To <u>external people</u> : the one who pays me the highest amount of money. <input type="checkbox"/> Others, please specify <input type="checkbox"/> No answer.	2.11

Part 2, 2.2: Human resources and staffing policy

No	Question	Answer	Next Question
2.11	How important is <u>involvement of the family members</u> in your company?	<input type="checkbox"/> Essential. <input type="checkbox"/> Important. <input type="checkbox"/> Neutral. <input type="checkbox"/> Quite unimportant. <input type="checkbox"/> Unimportant. <input type="checkbox"/> No answer.	2.12
2.12	When you hire people for <u>high positions</u> , whom do you prefer most? <i>(Only ONE (1) ANSWER!!!)</i>	<input type="checkbox"/> Only <u>male family members</u> . <input type="checkbox"/> Only <u>female family members</u> . <input type="checkbox"/> Family members (<u>male or female</u>). <input type="checkbox"/> Only <u>people I know and whom I can trust</u> . <input type="checkbox"/> Known and unknown people, according to <u>qualification</u> . <input type="checkbox"/> There are <u>no other posts with decision-making power</u> ; all decision will be taken by the owner of the company. <input type="checkbox"/> No answer.	2.13

Survey: Impact of religion on decision-making of entrepreneurs in Nepal

2. 13	<p>When you hire people for posts in the factory, show room etc, whom do you prefer most?</p> <p><i>TICK ALL APPLICABLE STATEMENTS!</i></p>	<input type="checkbox"/> Only male family members. <input type="checkbox"/> Only female family members. <input type="checkbox"/> Family members (male or female). <input type="checkbox"/> Only <u>people I know</u> and <u>whom I can trust</u> <input type="checkbox"/> Known and unknown people, <u>according to qualification</u> . <input type="checkbox"/> No answer.	2.14
2. 14	<p>From <u>which ethnic group/caste</u> do you prefer to recruit new staff members?</p>	<input type="checkbox"/> Upper castes (Brahmin, Chhetri). <input type="checkbox"/> Newar. <input type="checkbox"/> Janajati (one of 75 ethnic groups). <input type="checkbox"/> Dalits (Blacksmith, Tailor, Shoemaker, others). <input type="checkbox"/> Others, please specify <input type="checkbox"/> No answer.	2.15
2. 15	<p>While hiring new staff members for your business, how important are <u>skills and qualification</u>?</p>	<input type="checkbox"/> Very important. <input type="checkbox"/> Somewhat important. <input type="checkbox"/> Neutral. <input type="checkbox"/> Quite unimportant. <input type="checkbox"/> Unimportant. <input type="checkbox"/> No answer.	2.16
2. 16	<p>Which kind of <u>social benefits</u> do you offer to your <u>employees</u>?</p> <p><i>TICK ALL APPLICABLE STATEMENTS!</i></p>	<input type="checkbox"/> <u>Health care</u> benefits for <u>employees</u> . <input type="checkbox"/> <u>Health care</u> benefits for <u>family members of employees</u> . <input type="checkbox"/> <u>Advance payment</u> of salary. <input type="checkbox"/> <u>Transportation or fuel</u> . <input type="checkbox"/> <u>School fees</u> for children of employees. <input type="checkbox"/> <u>Food, shelter, clothes</u> of my employees. <input type="checkbox"/> <u>Nothing</u> ; this is not my duty. <input type="checkbox"/> Others, please specify <input type="checkbox"/> No answer.	2.17
2. 17	<p>How do you fix <u>salaries for staff members</u>?</p>	<input type="checkbox"/> <u>Staff</u> get paid according to <u>performance</u> in their field of activity (e.g. piece-rate). <input type="checkbox"/> <u>Staff doing the same job</u> get the same money; performance does not matter (flat rate). <input type="checkbox"/> <u>Staff get paid differently, due to individual and personal criteria</u> (e.g. expertise). <input type="checkbox"/> No answer.	2.18

Survey: Impact of religion on decision-making of entrepreneurs in Nepal

2.18	How do you <u>fix salaries for family members</u> working in your company?	<input type="checkbox"/> Family members get the <u>same salaries</u> as non-family members. <input type="checkbox"/> Family members get only a <u>pocket money</u> . <input type="checkbox"/> Family members <u>do not get a regular salary</u> , but they receive other benefits. <input type="checkbox"/> No answer.	2.19
2.19	How do you <u>motivate and bring forward</u> the potential of your <u>employees</u> ? <i>TICK ALL APPLICABLE STATEMENTS!</i>	<input type="checkbox"/> I offer them long-term <u>work contracts</u> . <input type="checkbox"/> I offer them <u>social working conditions</u> (e.g. regular working hours etc). <input type="checkbox"/> I offer them work related <u>training</u> . <input type="checkbox"/> I <u>instruct</u> and guide them at work continuously. <input type="checkbox"/> I offer them <u>career opportunities</u> in my company. <input type="checkbox"/> If they do a good job, I pay <u>extra money</u> . <input type="checkbox"/> In time of difficulties, I <u>take care of their family needs</u> . <input type="checkbox"/> In times of extrem difficulties, I offer a <u>job to one of the family members</u> . <input type="checkbox"/> I offer them <u>social benefits</u> (e.g. school fees etc). <input type="checkbox"/> I <u>do not care</u> so much. They just should fulfill their duties and work. <input type="checkbox"/> Others, please specify <input type="checkbox"/> No answer.	2.20
2.20	Have you <u>ever fired an employee</u> ?	<input type="checkbox"/> Yes. <input type="checkbox"/> No. <input type="checkbox"/> No answer.	2.21
2.21	Can you image to <u>fire employees</u> when you know in advance that this will <u>create severe problems</u> for him/her and his/her family?	<input type="checkbox"/> Yes. <input type="checkbox"/> No. <input type="checkbox"/> No answer.	2.22
2.22	Which could be the <u>most significant reason</u> for you to <u>fire an employee</u> ? <i>(Only ONE (1) ANSWER!!!)</i>	<input type="checkbox"/> <u>Bad performance</u> of employee. <input type="checkbox"/> Often <u>absence from work</u> . <input type="checkbox"/> Theft and <u>dishonesty</u> . <input type="checkbox"/> <u>Worsening of overall business</u> . <input type="checkbox"/> Others, please specify..... <input type="checkbox"/> No answer.	2.23
2.23	Will you <u>fire employees</u> due to often <u>absence from work for too many religious ceremonies</u> ?	<input type="checkbox"/> Yes. <input type="checkbox"/> No. <input type="checkbox"/> No answer.	2.24

Survey: Impact of religion on decision-making of entrepreneurs in Nepal

Part 2, 2.3: External networks and sanctions

No	Question	Answer	Next Question
2.24	How important is for you that your business partners (suppliers, customers etc) belong to the same ethnic group/caste as yourself?	<input type="checkbox"/> Very important. <input type="checkbox"/> Somewhat important. <input type="checkbox"/> Neutral. <input type="checkbox"/> Somewhat unimportant. <input type="checkbox"/> Unimportant. <input type="checkbox"/> No answer.	2.25
2.25	With whom do you have strong business relationships ? <i>TICK ALL APPLICABLE STATEMENTS!</i>	<input type="checkbox"/> <u>Upper Castes</u> (Brahmin, Chhetri). <input type="checkbox"/> <u>Newar</u> . <input type="checkbox"/> <u>Janajati</u> (one of the 75 ethnic groups). <input type="checkbox"/> <u>Dalits</u> (Blacksmith, Tailor, Shoemaker etc). <input type="checkbox"/> Others, please specify <input type="checkbox"/> No answer.	2.26
2.26	Which ethnic group/caste seems to be most beneficial for you and your business? <i>TICK ALL APPLICABLE STATEMENTS!</i>	<input type="checkbox"/> Mainly <u>Upper Castes</u> (Brahmin, Chhetri). <input type="checkbox"/> Mainly <u>Newar</u> . <input type="checkbox"/> Mainly <u>Janajati</u> (one of the 75 ethnic groups). <input type="checkbox"/> Mainly <u>Dalits</u> (Blacksmith, Tailor, Shoemaker etc). <input type="checkbox"/> Others, please specify <input type="checkbox"/> No answer.	2.27
2.27	With whom do you definitely consult for important business decisions ? <i>(Only ONE (1) ANSWER!!!)</i>	<input type="checkbox"/> I take the decision solely. <input type="checkbox"/> With the <u>family council/head of the family</u> . <input type="checkbox"/> With <u>relevant staff members</u> . <input type="checkbox"/> With <u>external experts</u> . <input type="checkbox"/> With a <u>priest, astrologer or a lama</u> (e.g. I ask for a divination). <input type="checkbox"/> With <u>community members of my religion</u> . <input type="checkbox"/> With <u>other experts from the same work field</u> . <input type="checkbox"/> No answer.	2.28
2.28	With whom do you have good private friendships ? <i>TICK ALL APPLICABLE STATEMENTS!</i>	<input type="checkbox"/> Upper castes (Brahman, Chhetri) <input type="checkbox"/> Newar <input type="checkbox"/> Janajati (one of 75 ethnic groups) <input type="checkbox"/> Dalit: Blacksmith, Tailor, Shoemaker, others <input type="checkbox"/> Others, please specify <input type="checkbox"/> No answer.	2.29

Survey: Impact of religion on decision-making of entrepreneurs in Nepal

2. 29	Who are your <u>neighbours</u> ? <i>TICK ALL APPLICABLE STATEMENTS!</i>	<input type="checkbox"/> Upper castes (Brahman, Chhetri) <input type="checkbox"/> Newar <input type="checkbox"/> Janajati (one of 75 ethnic groups) <input type="checkbox"/> Dalit: Blacksmith, Tailor, Shoemaker, others <input type="checkbox"/> Others, please specify..... <input type="checkbox"/> No answer.	2.30
2. 30	Do you <u>break</u> written or <u>verbal</u> agreements if necessary?	<input type="checkbox"/> <u>Never</u> ; even when I lose some money. <input type="checkbox"/> <u>Sometimes</u> ; when there is a risk to lose money. <input type="checkbox"/> <u>Often</u> ; when circumstances require it. <input type="checkbox"/> No answer.	2.31
2. 31	How would you <u>settle disputes</u> with your clients (customer, supplier)? <i>TICK ALL APPLICABLE STATEMENTS!</i>	<input type="checkbox"/> Abandon client by <u>informing</u> him. <input type="checkbox"/> Abandon client <u>without informing</u> him. <input type="checkbox"/> Will ask a <u>family member</u> to help me. <input type="checkbox"/> Will ask a <u>community member of the same religion/ethnic group to help me</u> . <input type="checkbox"/> Will ask <u>friends</u> to help me. <input type="checkbox"/> Will ask a <u>priest or lama for further advice</u> . <input type="checkbox"/> <u>Legal process</u> . <input type="checkbox"/> To <u>offer assistance to the client to improve</u> e.g. product quality, supply service etc. <input type="checkbox"/> Others, please specify..... <input type="checkbox"/> No answer.	2.32
2. 32	How is your view on the acceptance of <u>bribe</u> payments to get a business run?	<input type="checkbox"/> Acceptable. <input type="checkbox"/> Not acceptable. <input type="checkbox"/> We don't have another chance. We have to do it. <input type="checkbox"/> No answer.	3.1

Part 3: Religious denomination and religious attitude of decision-maker

No	Question	Answer	Key	Next Question
3.1	What is your <u>religious denomination</u> ?	<input type="checkbox"/> I am Hindu. <input type="checkbox"/> I am Buddhist. <input type="checkbox"/> I consider myself as Buddhist-Hindu. <input type="checkbox"/> Others, please specify <input type="checkbox"/> No answer.	1 2 3 4 98	3.2

Survey: Impact of religion on decision-making of entrepreneurs in Nepal

3.2	To which <u>ethnic group</u> do you belong?	<input type="checkbox"/> Newar <input type="checkbox"/> Chhetri <input type="checkbox"/> Tamang <input type="checkbox"/> Gurung <input type="checkbox"/> Limbu <input type="checkbox"/> Brahman <input type="checkbox"/> Magar <input type="checkbox"/> Sherpa <input type="checkbox"/> Rai <input type="checkbox"/> Others, please specify..... <input type="checkbox"/> No answer.	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 98	3.3 for Hindus 3.4 for Buddhists
3.3	ONLY FOR HINDUS! <i>To which <u>caste</u> do you belong?</i>	<input type="checkbox"/> Upper castes (Brahman, Chhetri, Newar) <input type="checkbox"/> Janajati (one of 75 ethnic groups) <input type="checkbox"/> Dalit: Blacksmith, Tailor, Shoemaker, others <input type="checkbox"/> No answer.		3.4
3.4	Have you <u>changed</u> your <u>religion</u> ?	<input type="checkbox"/> I was <u>always Hindu</u> . <input type="checkbox"/> I was <u>always Buddhist</u> . <input type="checkbox"/> <u>Now</u> I am a <u>Buddhist</u> ; <u>earlier</u> I was <u>Hindu</u> . <i>What was your caste:</i> <input type="checkbox"/> <u>Now</u> I am a <u>Hindu</u> ; <u>earlier</u> I was <u>Buddhist</u> . <input type="checkbox"/> I would <u>never change</u> my religion. <input type="checkbox"/> No answer.		3.5 or 3.6
3.5	If you <u>changed your religion</u> could you please tell us the reason for it? TICK ALL APPLICABLE STATEMENTS!	<input type="checkbox"/> I have <u>better job opportunities</u> (employed and self-employed). <input type="checkbox"/> <u>Less social discrimination</u> . <input type="checkbox"/> To be an entrepreneur, I can choose the type of <u>business I am really interested in</u> . <input type="checkbox"/> Being an entrepreneur, I have <u>better access to different networks</u> . <input type="checkbox"/> Others, please specify <input type="checkbox"/> I do not know. <input type="checkbox"/> No answer.		3.6
3.6	How <u>important</u> is <u>religion</u> in your life as <u>compared to other members of your ethnic or caste group</u> ?	<input type="checkbox"/> Very important. <input type="checkbox"/> Somewhat important. <input type="checkbox"/> Neutral (I consider myself as neither religious nor non-religious). <input type="checkbox"/> Somewhat <u>unimportant</u> . <input type="checkbox"/> Not important at all. <input type="checkbox"/> No answer.		3.7

Survey: Impact of religion on decision-making of entrepreneurs in Nepal

3.7	Which <u>kind of spheres</u> in your life does <u>religion</u> effect? TICK ALL APPLICABLE STATEMENTS!	<input type="checkbox"/> My <u>individual life</u> . <input type="checkbox"/> My <u>family life</u> . <input type="checkbox"/> My <u>social life</u> . <input type="checkbox"/> My <u>business life</u> . <input type="checkbox"/> No answer.	3.8
3.8	<u>How often</u> do you perform <u>religious activities</u> (prayers, visit a temple or monastery, participation in pujas etc)?	<input type="checkbox"/> <u>Several times a day</u> . <input type="checkbox"/> Once a <u>day</u> . <input type="checkbox"/> Once a <u>week</u> . <input type="checkbox"/> Once a <u>month</u> . <input type="checkbox"/> Occasionally to <u>selected events</u> (Dashain, Gai Jatra, Losar, Dipawali, marriages, demises etc). <input type="checkbox"/> Hardly ever. <input type="checkbox"/> No answer.	3.9
3.9	What <u>could happen</u> if you stop performing rituals? TICK ALL APPLICABLE STATEMENTS!	<input type="checkbox"/> It is <u>not good for my Karma and my life</u> . <input type="checkbox"/> Something <u>negative for my family</u> . <input type="checkbox"/> Something <u>negative for my business</u> . <input type="checkbox"/> My family/the society will <u>pressure me</u> . <input type="checkbox"/> Others, please specify <input type="checkbox"/> No answer.	3.10
3.10	Why are you wearing <u>religious ornaments</u> ? (Only ONE (1) ANSWER!!!)	<input type="checkbox"/> It gives me <u>religious security</u> . <input type="checkbox"/> It is a <u>general practice</u> . <input type="checkbox"/> My <u>astrologer/guru/lama advised me</u> . <input type="checkbox"/> I am <u>not wearing</u> religious ornaments. <input type="checkbox"/> No answer.	3.11
3.11	What do you <u>think about</u> <u>Fate/Karma</u> ?	<input type="checkbox"/> There is little that people can do to change the course of their life. It is <u>fixed for this lifetime</u> . This is Fate/Karma. <input type="checkbox"/> Everyone has his/her own Fate/Karma. But everyone can change it for the better. It is <u>flexible</u> . <input type="checkbox"/> No answer.	3.12
3.12	Do you feel that your <u>religious beliefs</u> are <u>supporting you in doing business</u> ?	<input type="checkbox"/> Yes, I <u>feel it</u> . <input type="checkbox"/> I am not sure. <input type="checkbox"/> No, I <u>do not feel</u> it at all. <input type="checkbox"/> No answer.	3.13

Survey: Impact of religion on decision-making of entrepreneurs in Nepal

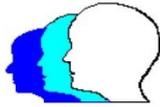
3.13	Which <u>aspects of your religion</u> do you consider while taking decisions in your company? <i>TICK ALL APPLICABLE STATEMENTS!</i>	<input type="checkbox"/> My <u>Dharma</u> . <input type="checkbox"/> Fate/Karma and the results for <u>this life</u> . <input type="checkbox"/> Fate/Karma and the results for <u>next life</u> . <input type="checkbox"/> <u>Responsibility</u> for others. <input type="checkbox"/> <u>No aggressive behaviour</u> towards others. <input type="checkbox"/> <u>No Greediness</u> for profit. <input type="checkbox"/> <u>Nothing</u> ; Business is business and religion is religion. <input type="checkbox"/> Others, please specify..... <input type="checkbox"/> No answer.	3.14
3.14	Can you imagine taking <u>important business decisions</u> on <u>inauspicious days</u> or <u>against your Kundali/Cheena</u> ?	<input type="checkbox"/> Yes. <input type="checkbox"/> No. <input type="checkbox"/> No answer.	3.15
3.15	How many times did you visit an <u>astrologer, priest or lama</u> for a divination during the <u>last year</u> ?	<input type="checkbox"/> 1 - 5 times. <input type="checkbox"/> More than 5 times. <input type="checkbox"/> Not at all. <input type="checkbox"/> No answer.	3.16
3.16	Do you think that lower castes and poor people are lazy and <u>responsible for their own misery</u> ?	<input type="checkbox"/> Yes. <input type="checkbox"/> No. <input type="checkbox"/> No answer.	3.17
3.17	<u>Do you think</u> that a person living in 'Dharma rajya' or 'a successful and rich business person' is happier?	<input type="checkbox"/> A person living in peace and harmony due to religious and spiritual reasons (Dharma rajya). <input type="checkbox"/> A successful and rich business person. <input type="checkbox"/> No answer.	3.18
3.18	Nepal is a secular country since 2008. Do you think that <u>Nepal</u> should remain <u>secular</u> or become a <u>Hindu or Buddhist country</u> ?	<input type="checkbox"/> Remain <u>secular</u> . <input type="checkbox"/> Become <u>again a Hindu country</u> . <input type="checkbox"/> Become a <u>Buddhist country</u> . <input type="checkbox"/> Nepal should remain <u>secular</u> but should <u>adopt certain religious laws</u> . <input type="checkbox"/> No answer.	3.19
3.19	Do you think that <u>religion is an individual matter</u> and should <u>completely be separated from political, legal and economic affairs</u> ?	<input type="checkbox"/> Yes, I fully agree. <input type="checkbox"/> No, I do not agree. <input type="checkbox"/> No answer.	3.20
3.20	Do you think that <u>Nepal needs a religious leader</u> ?	<input type="checkbox"/> Yes. <input type="checkbox"/> No. <input type="checkbox"/> No answer.	Thank you!

Survey: Impact of religion on decision-making of entrepreneurs in Nepal

Additional notes:

THANK YOU VERY MUCH !

Anhang A5: HURDEC, Kathmandu

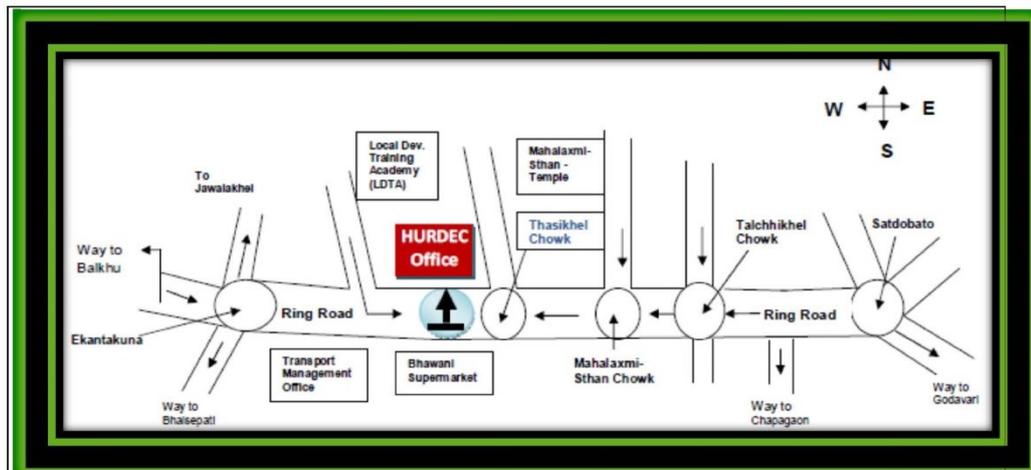


HURDEC

Human Resource Development Centre Pvt Ltd

Company Profile

February 2013



Thasikhel, Ringroad Track, Lalitpur
Post Box 158, Kathmandu, Nepal
Phone: +977-1-5001656/1684; Fax: +977-1-5001636
E-mail: info@hurdec.org.np; hurdecnp@gmail.com; hurdec@ntc.net.np
Website: www.hurdec.org.np



HURDEC Company Profile

Introduction

No country can grow rapidly until its human resources are developed and empowered. After decades of experimenting with various development models, this has emerged as the bottom line. Human Resource Development Centre (HURDEC) Pvt Ltd was established as a management training and consulting organization by a group of professionals in early 1990. Its mission is **to facilitate people-centered development by strengthening the institutional and human resource capabilities of clients.**

We work to influence policy reforms, strengthen institutions, enhance competencies and skills and ensure organizational capacities to address issues of development. HURDEC does this through design and implementation of **viable, appropriate, practical and cost-effective** interventions in a synergistic teamwork **with** (and **not for**) the client and concerned stakeholders. This works because the accumulated experience of all is strategically combined.

A spirit of teamwork, a strong sense of work ethics (contractual commitments, honesty, integrity, and transparency), and an all-out effort to deliver the best results and achieve organizational excellence characterize HURDEC professionals. A strong sense of identification with the organization has led to the development of a nurturing and supportive environment in which the personal and professional needs of all members are addressed. HURDEC accepts assignments depending on the nature of work, availability of professionals, suitability of the time frame, and relationship with the client.

The commitment of HURDEC professionals, their work ethics, the spirit of teamwork and their search for excellence is manifested in more than **2000** successful assignments carried out by them under competitive conditions in the last more than twenty years.

Legal identity

HURDEC was established and registered with the Department of Industry, Government of Nepal in 1990 as a Private Limited Company with the registration No.: **Pvt. Ltd. 3917/046/47**. It is also registered with the Registrar's Office and tax/VAT office with the PAN being **500197572**.

Governance & directors

HURDEC is governed by 10 to 12 directors . Only professionals recognized for their fields of expertise with a minimum of five years of experience with HURDEC qualify to be nominated as a director. These directors decide on matters related to corporate strategy, structure, systems and staffs. One of the directors is nominated as the Executive Director to oversee the company's day to day management. All strategic decisions are made by the directors on consensus basis, though day-to-day decisions can be made by any authorized director or a staff. The current directors are:

Mr Parimal Jha Executive Director	Mr Sitaram Prasai	Mr Bikram Subba Director	Mr Dharma Bhattarai
Kumar Upadhyaya	Ms Chhaya Jha	Mr Yadab Chapagain	Mr Binoy Sharma
Mr Subodh KC	Mr Birbhadra Acharya	Mr Surya Nepal	



Management

HURDEC's human resource pool consists of full-time professionals, associates, regular staff and short-term (assignment based) consultants/staff. Only individuals who can independently lead and manage assignments/projects within their fields of expertise are accepted as full-time professionals. A professional who does not devote full-time in HURDEC or a junior professional who cannot yet lead and manage assignments/projects independently is considered an associate. Regular staff are hired and compensated as per HURDEC's rules and practices.

HURDEC is a market-led company and the career of its professionals, associates and staffs/consultants depends on their ability to serve the specific needs of its clients. The number of full-time professionals has remained between 10 and 12 and that of regular staff between five and six during the last two decades. HURDEC does not foresee a significant deviation in the numbers of the full-time professionals and the regular staff in the years to come. Currently, the 11 directors also work as full-time professionals and there are a total of six regular staffs.

HURDEC does not discriminate its professionals, associates, regular staffs or short-term consultants/staffs on the basis of ethnicity, caste, gender, religious and political beliefs. HURDEC does not also allow them to exhibit any bias (based on ethnicity, caste, gender, religious and political beliefs) in their assignments and regular works.

HURDEC's financial management and accounting are maintained in compliance with the requirements of the Government of Nepal. Within the overall financial management framework and rules specified by the government, HURDEC also tailors its financial management and accounting practices to meet specific client requirements where necessary. A full time finance officer is responsible for all financial management and accounting tasks. A qualified Chartered Accountant conducts annual audit of its transactions and prepares financial reports for the company and government regulators. The Executive Director or an authorized Director periodically conducts internal audit of the accounts.

Expertise and services

Overview

We provide different development management related services and expertise in the fields of:

- Organization/institution development and capacity building
- Project/program appraisal, monitoring & evaluation, and baseline and impact study
- Project design and implementation support
- Strategic review and planning facilitation



Our expertise and services in the following thematic areas and sectors has been most significant in terms of depth, coverage and duration:

Thematic/Sectoral areas	Thematic/Sectoral areas
Gender, social inclusion, conflict and peace building	Livelihoods, enterprise, micro-finance and local economy
Decentralization and local governance	Rural community infrastructure/civil works
Logical framework and results based management	Health, education, and community forestry
Generic training and participatory techniques	Community development

1 *Organization/institution development and capacity building*

We adopt different approaches and use different methods depending on the context, realities and preference of the client and its partners. One approach to organization/institution development involves setting vision, mission, goal and strategy followed by organization development plan. Another approach involves situation analysis, options identification and analysis, strategy selection and developing change management plan.

Sometimes, the process starts with some already identified organizational/institutional gaps. At other times, the client wants to ensure that a new initiative (theme, activity, technology, system, strategy, structure and staff) is firmly embedded in its existing environment. At times organizations also look for appropriate ways of restructuring themselves. A comprehensive and integrated model of organization analysis and development covering the organization's strategies/policies, structures, systems, and staffs is used in the process. Appropriate state-of-the-art tools are used. The process identifies areas for capacity building and we provide tailor-made capacity building support.

The capacity building support on any of the above thematic areas cover one or more of the following outputs depending on the requirements and client choices:

- Development and institutionalization of new strategy/policy, structure, and/or system
- Staff training including training of (master) trainers on specific themes or on generic skills
- Design and implementation of integrity systems in community infrastructure/civil works
- Support in fair and merit based staff recruitment and selection
- Design of competitive staff compensation package
- Development of manuals, implementation guidelines or directives

2 *Project appraisal, monitoring & evaluation, and baseline and impact study*

We provide professional services at different stages of the project/program cycle. The process involves selection and use of appropriate state-of-the-art methods and tools. The services include:

- Appraisal and project scoping
- Mid-term review/evaluation
- End-of-project/program evaluation
- Baseline, impact and other study



3 *Project design and implementation support*

Designing a relevant, cost-effective and sustainable project/program is highly challenging. Development practice has moved away from programs/projects planning by "experts" in the headquarters of funding agencies to a participatory process of engaging local stakeholders in the design and implementation of projects/programs. This local involvement implies a significant role for development management consultants. We have assisted a number of development agencies in the design and/or implementation of projects/programs in Nepal. Design of monitoring system and implementation support is part of this. The process involves consultations with the stakeholders, including where relevant women, the poor and people from socially excluded groups, documentation of the proposed action in an appropriate format and development of a monitoring system. Theory of change, logical and results based management frameworks are widely used in the process.

4 *Strategic review and planning facilitation*

We help organizations in strategic planning. Strategic planning generally involves external and internal situation assessment, identification and analysis of strategic options, preparation of do-able strategic plan. One key event in this process is a workshop where all the stakeholders work for common understanding and future response. For this, we provide services of qualified workshop facilitators/moderators. Highly participatory methods and tools are used in the process.

Professionals and networks

Full-time professionals

HURDEC has a resource base of experienced, multi-cultural professional consultants, trainers and facilitators with degrees from USA, UK, Spain, the Netherlands, the Philippines, Thailand, India and Nepal. Currently, it has **13 full-time professionals**, with work experience ranging from 10 to over 25 years. It has a resource person pool of a dozen professionals in various disciplines who can be recruited as per requirement. As part of continuous learning process, HURDEC professionals have undergone training in gender and social inclusion, participatory rapid appraisal, organization development, appreciative inquiry, adult learning, conflict-sensitive development, results based management, logical framework and participatory monitoring and evaluation.



Anhang A6: Statistischer Anhang zur Hypothesenprüfung

Hypothese 1:

Tabelle A 1: What do you think about Fate/Karma (Frage 3.11)?

Religion	Statistic	Fixed for this lifetime	Flexible	Overall
Hindu	n	19	28	47
	% Within Religion	40,40%	59,60%	100,00%
	% Within Variable	73,10%	41,80%	50,50%
Buddhist	n	7	39	46
	% Within Religion	15,20%	84,80%	100,00%
	% Within Variable	26,90%	58,20%	49,50%
Overall	n	26	67	93
	% Within Religion	28,00%	72,00%	100,00%
	% Within Variable	100,00%	100,00%	100,00%

Tabelle A 2: If your company is not successful over a certain period, will you change something (Frage 2.8)?

Religion	Statistic	I will change something	I should not change something	Others	Overall
Hindu	n	31	15	3	49
	% Within Religion	63,30%	30,60%	6,10%	100,00%
	% Within Variable	40,80%	83,30%	100,00%	50,50%
Buddhist	n	45	3	0	48
	% Within Religion	93,80%	6,30%	0,00%	100,00%
	% Within Variable	59,20%	16,70%	0,00%	49,50%
Overall	n	76	18	3	97
	% Within Religion	78,40%	18,60%	3,10%	100,00%
	% Within Variable	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%

Hypothese 2:

Tabelle A 3: Can you imagine taking important business decisions on inauspicious days or against your Kundali/Cheena (Frage 3.14)?

Religion	Statistic	Yes	No	Overall
Hindu	n	19	24	43
	% Within Religion	44,20%	55,80%	100,00%
	% Within Variable	38,00%	68,60%	50,60%
Buddhist	n	31	11	42
	% Within Religion	73,80%	26,20%	100,00%
	% Within Variable	62,00%	31,40%	49,40%
Overall	n	50	35	85
	% Within Religion	58,80%	41,20%	100,00%
	% Within Variable	100,00%	100,00%	100,00%

Tabelle A 4: What could happen if you stop performing rituals (Frage 3.9)?

<i>"It is not good for my Karma and my life."</i>				
Religion	Statistic	No	Yes	Overall
Hindu	n	32	15	47
	% Within Religion	68,10%	31,90%	100,00%
	% Within Variable	48,50%	51,70%	49,50%
Buddhist	n	34	14	48
	% Within Religion	70,80%	29,20%	100,00%
	% Within Variable	51,50%	48,30%	50,50%
Overall	n	66	29	95
	% Within Religion	69,50%	30,50%	100,00%
	% Within Variable	100,00%	100,00%	100,00%

<i>"Something negative for my family."</i>				
Religion	Statistic	No	Yes	Overall
Hindu	n	20	27	47
	% Within Religion	42,60%	57,40%	100,00%
	% Within Variable	35,70%	69,20%	49,50%
Buddhist	n	36	12	48
	% Within Religion	75,00%	25,00%	100,00%
	% Within Variable	64,30%	30,80%	50,50%
Overall	n	56	39	95
	% Within Religion	58,90%	41,10%	100,00%
	% Within Variable	100,00%	100,00%	100,00%

<i>"Something negative for my business."</i>				
Religion	Statistic	No	Yes	Overall
Hindu	n	22	25	47
	% Within Religion	46,80%	53,20%	100,00%
	% Within Variable	36,10%	73,50%	49,50%
Buddhist	n	39	9	48
	% Within Religion	81,30%	18,80%	100,00%
	% Within Variable	63,90%	26,50%	50,50%
Overall	n	61	34	95
	% Within Religion	64,20%	35,80%	100,00%
	% Within Variable	100,00%	100,00%	100,00%

<i>"My family/the society will pressure me."</i>				
Religion	Statistic	No	Yes	Overall
Hindu	n	34	13	47
	% Within Religion	72,30%	27,70%	100,00%
	% Within Variable	43,60%	76,50%	49,50%
Buddhist	n	44	4	48
	% Within Religion	91,70%	8,30%	100,00%
	% Within Variable	56,40%	23,50%	50,50%
Overall	n	78	17	95
	% Within Religion	82,10%	17,90%	100,00%
	% Within Variable	100,00%	100,00%	100,00%

Hypothese 3:

Tabelle A 5: Do you think that women should be involved in business activities or should follow the tradition and stay at home (Frage 1.20)?

Religion	Statistic	Should follow the tradition and stay at home	To be involved in business	Overall
Hindu	n	24	25	49
	% Within Religion	49,00%	51,00%	100,00%
	% Within Variable	77,40%	39,10%	51,60%
Buddhist	n	7	39	46
	% Within Religion	15,20%	84,80%	100,00%
	% Within Variable	22,60%	60,90%	48,40%
Overall	n	31	64	95
	% Within Religion	32,60%	67,40%	100,00%
	% Within Variable	100,00%	100,00%	100,00%

Tabelle A 6: Do you think that the education of a boy or a girl is more important (Frage 1.21)?

Religion	Statistic	Boy	Girl	Boy and Girl	Overall
Hindu	n	11	2	35	48
	% Within Religion	22,90%	4,20%	72,90%	100,00%
	% Within Variable	78,60%	28,60%	46,70%	50,00%
Buddhist	n	3	5	40	48
	% Within Religion	6,30%	10,40%	83,30%	100,00%
	% Within Variable	21,40%	71,40%	53,30%	50,00%
Overall	n	14	7	75	96
	% Within Religion	14,60%	7,30%	78,10%	100,00%
	% Within Variable	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%

Hypothese 4:

Tabelle A 7: How important is for you that your business partners (suppliers, customers etc) belong to the same ethnic group/caste as yourself (Frage 2.24)?

Religion	M	SD	t	p
Hindu	2,37	1,45	1,809	0,074
Buddhist	1,85	1,34		
df= 95; no inhomogeneity of variances				

Tabelle A 8: From which ethnic group/caste are the majority of your external staff members (Frage 1.11)?

<i>"Upper castes (Brahman, Chhetri, Newar)"</i>				
Religion	Statistic	No	Yes	Overall
Hindu	n	20	26	46
	% Within Religion	43,50%	56,50%	100,00%
	% Within Variable	54,10%	46,40%	49,50%
Buddhist	n	17	30	47
	% Within Religion	36,20%	63,80%	100,00%
	% Within Variable	45,90%	53,60%	50,50%
Overall	n	37	56	93
	% Within Religion	39,80%	60,20%	100,00%
	% Within Variable	100,00%	100,00%	100,00%

<i>"Janajati (one of 75 ethnic groups)"</i>				
Religion	Statistic	No	Yes	Overall
Hindu	n	27	19	46
	% Within Religion	58,70%	41,30%	100,00%
	% Within Variable	52,90%	45,20%	49,50%
Buddhist	n	24	23	47
	% Within Religion	51,10%	48,90%	100,00%
	% Within Variable	47,10%	54,80%	50,50%
Overall	n	51	42	93
	% Within Religion	54,80%	45,20%	100,00%
	% Within Variable	100,00%	100,00%	100,00%

<i>"Dalit: Blacksmith, Tailor, Shoemaker, others"</i>				
Religion	Statistic	No	Yes	Overall
Hindu	n	28	18	46
	% Within Religion	60,90%	39,10%	100,00%
	% Within Variable	42,40%	66,70%	49,50%
Buddhist	n	38	9	47
	% Within Religion	80,90%	19,10%	100,00%
	% Within Variable	57,60%	33,30%	50,50%
Overall	n	66	27	93
	% Within Religion	71,00%	29,00%	100,00%
	% Within Variable	100,00%	100,00%	100,00%

<i>"Others"</i>				
Religion	Statistic	No	Yes	Overall
Hindu	n	41	5	46
	% Within Religion	89,10%	10,90%	100,00%
	% Within Variable	50,00%	45,50%	49,50%
Buddhist	n	41	6	47
	% Within Religion	87,20%	12,80%	100,00%
	% Within Variable	50,00%	54,50%	50,50%
Overall	n	82	11	93
	% Within Religion	88,20%	11,80%	100,00%
	% Within Variable	100,00%	100,00%	100,00%

Tabelle A 9: From which religious group is the majority of your external staff members (Frage 1.10)?

Religion	Statistic	Mainly Hindus	Mainly Buddhists	Hindus and Buddhists	Overall
Hindu	n	38	4	4	46
	% Within Religion	82,60%	8,70%	8,70%	100,00%
	% Within Variable	84,40%	12,90%	23,50%	49,50%
Buddhist	n	7	27	13	47
	% Within Religion	14,90%	57,40%	27,70%	100,00%
	% Within Variable	15,60%	87,10%	76,50%	50,50%
Overall	n	45	31	17	93
	% Within Religion	48,40%	33,30%	18,30%	100,00%
	% Within Variable	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%

Hypothese 5:

Tabelle A 10: Do you think that lower castes and poor people are lazy and responsible for their own misery (Frage 3.16)?

Religion	Statistic	Yes	No	Overall
Hindu	n	18	31	49
	% Within Religion	36,70%	63,30%	100,00%
	% Within Variable	64,30%	45,60%	51,00%
Buddhist	n	10	37	47
	% Within Religion	21,30%	78,70%	100,00%
	% Within Variable	35,70%	54,40%	49,00%
Overall	n	28	68	96
	% Within Religion	29,20%	70,80%	100,00%
	% Within Variable	100,00%	100,00%	100,00%

Hypothese 6:

Tabelle A 11: Nepal is a secular country since 2008. Do you think that Nepal should remain secular or become a Hindu or Buddhist country (Frage 3.18)?

Religion	Statistic	Secular	Hindu country	Buddhist country	Secular with selected religious laws	Overall
Hindu	n	22	23	2	1	48
	% Within Religion	45,80%	47,90%	4,20%	2,10%	100,00%
	% Within Variable	37,90%	82,10%	33,30%	33,30%	50,50%
Buddhist	n	36	5	4	2	47
	% Within Religion	76,60%	10,60%	8,50%	4,30%	100,00%
	% Within Variable	62,10%	17,90%	66,70%	66,70%	49,50%
Overall	n	58	28	6	3	95
	% Within Religion	61,10%	29,50%	6,30%	3,20%	100,00%
	% Within Variable	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%

Tabelle A 12: Do you think that religion is an individual matter and should completely be separated from political, legal and economic affairs (Frage 3.19)?

Religion	Statistic	Yes	No	Overall
Hindu	n	37	11	48
	% Within Religion	77,10%	22,90%	100,00%
	% Within Variable	46,30%	78,60%	51,10%
Buddhist	n	43	3	46
	% Within Religion	93,50%	6,50%	100,00%
	% Within Variable	53,80%	21,40%	48,90%
Overall	n	80	14	94
	% Within Religion	85,10%	14,90%	100,00%
	% Within Variable	100,00%	100,00%	100,00%

Tabelle A 13: Do you think that Nepal needs a religious leader (Frage 3.20)?

Religion	Statistic	Yes	No	Overall
Hindu	n	22	23	45
	% Within Religion	48,90%	51,10%	100,00%
	% Within Variable	68,80%	41,80%	51,70%
Buddhist	n	10	32	42
	% Within Religion	23,80%	76,20%	100,00%
	% Within Variable	31,30%	58,20%	48,30%
Overall	n	32	55	87
	% Within Religion	36,80%	63,20%	100,00%
	% Within Variable	100,00%	100,00%	100,00%

Hypothese 7:

Tabelle A 14: Do you think that an entrepreneur has to go for profit by all means (Frage 2.3)?

Religion	Statistic	Yes	No	Overall
Hindu	n	9	40	49
	% Within Religion	18,40%	81,60%	100,00%
	% Within Variable	90,00%	46,00%	50,50%
Buddhist	n	1	47	48
	% Within Religion	2,10%	97,90%	100,00%
	% Within Variable	10,00%	54,00%	49,50%
Overall	n	10	87	97
	% Within Religion	10,30%	89,70%	100,00%
	% Within Variable	100,00%	100,00%	100,00%

Tabelle A 15: How is your view on the acceptance of bribe payments to get a business run (Frage 2.32)?

Religion	Statistic	Acceptable	Not acceptable	No other chance	Overall
Hindu	n	14	15	18	47
	% Within Religion	29,80%	31,90%	38,30%	100,00%
	% Within Variable	87,50%	34,90%	52,90%	50,50%
Buddhist	n	2	28	16	46
	% Within Religion	4,30%	60,90%	34,80%	100,00%
	% Within Variable	12,50%	65,10%	47,10%	49,50%
Overall	n	16	43	34	93
	% Within Religion	17,20%	46,20%	36,60%	100,00%
	% Within Variable	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%

Literaturverzeichnis

- Abraham, Anita and Platteau, Jean-Philippe (2004): Participatory Development: Where Culture creeps in, in: Rao, Vijayendra and Walton, Michael (Eds.): Culture and Public Action, Stanford University Press, Stanford, pp. 210 – 233.
- Agrawal, Govind Ram (1982): Current Issues in Nepalese Development, Centre for Economic Development and Administration (CEDA), Tribhuvan University, Kirtipur, Kathmandu.
- Alesina, Alberto and La Ferrara, Eliana (2002): Who trusts others?, in: Journal of Public Economics, Vol. 85, pp. 207 – 234.
- Aldorf, Ludwig (1962): Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien, Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, in Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.
- Anderson, Gary M. (1988): Mr. Smith and the Preachers: The Economics of Religion in the Wealth of Nations, in: The Journal of Political Economy, Vol. 96, No. 5, pp. 1066 – 1088.
- Anter, Andreas (2007): Die Macht der Ordnung: Aspekte einer Grundkategorie des Politischen, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen.
- Antes, Peter/Cancik, Hubert/Gladigow, Burkhard/Greschat, Martin (2000): Der Buddhismus I: Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen, Band 24,1, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln.
- Arnason, Johann P./Eisenstadt, Shmuel N./Wittrock, Björn (2005): Axial Civilization and World History, Brill, Leiden.
- Arthur, W. Brian (1992): On Learning and Adaptation in the Economy, in: Institute for Economic Research, Queen's University, Discussion Paper, No. 854, pp. 1- 27.
- Audretsch, David B./Boente, Werner/Tamvada, Jagannadha Pawan (2007): Religion and Entrepreneurship, in: CEPR Discussion Paper, No. 6378, pp. 1 – 27.
- Aufderheide, Detlef und Dabrowski, Martin (2005): Corporate Governance und Korruption: Wirtschaftsethische und moralökonomische Perspektiven der Bestechung und ihrer Bekämpfung, Duncker & Humblot Verlag, Berlin.
- Azam, Mehtabul (2012): A Distributional Analysis of Social Group Inequality in Rural India, in: Journal of International Development, Vol. 24, No. 4, pp. 415 – 432.
- Azzi, Corry and Ehrenberg, Ronald (1975): Household Allocation of Time and Church Attendance, in: Journal of Political Economy, Vol. 83, No. 1, pp. 27 – 56.
- Barro, Robert J. and Hwang, Jason (2007): Religious Conversion in 40 Countries, in: NBER Working Paper, No. 13689, pp. 1 – 40.
- Barro, Robert J. and McCleary, Rachel M. (2002): Religion and Political Economy in an international panel, in: NBER Working Paper, No. 8931, pp. 1 – 69.
- Barro, Robert J. and McCleary, Rachel M. (2003): Religion and Economic Growth across Countries, in: American Sociological Review, Vol. 68, No. 5, pp. 760 – 781.
- Barro, Robert J. and McCleary, Rachel M. (2003a): International Determinants of Religiosity, in: NBER Working Paper, No. 10147, pp. 1 – 51.

- Bäumer, Bettina (2003): Hinduismus, in: Figl, Johann (Hrsg.): Handbuch Religionswissenschaften: Religionen und ihre zentralen Themen, Tyrolia Verlag, Innsbruck, S. 315 – 336.
- Bechert, Heinz (1984): Die Ethik der Buddhisten, in: Mokrosch, Reinhold/Pförtner, Stephan H./Schmidt, Heinz (Hrsg.): Ethik in nichtchristlichen Kulturen, Band 3, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, S. 114 – 135.
- Bechert, Heinz (2000): Einleitung: 2. Die Darstellung des Buddhismus in den bisher erschienenen Bänden der „Religionen der Menschheit“, in: Antes, Peter/Cancik, Hubert/Gladigow, Burkhard/Greschat, Martin (Hrsg.): Der Buddhismus I: Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen, Band 24,1, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, S. 1 – 20.
- Bechert, Heinz (2008): Der Buddhismus: Geschichte und Gegenwart: Vorwort, in: Bechert, Heinz und Gombrich, Richard (Hrsg.): Der Buddhismus: Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, C. H. Beck Verlag, München, S. 9 – 13, 69 – 70.
- Bechert, Heinz und Gombrich, Richard (2008): Der Buddhismus: Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, C. H. Beck Verlag, München.
- Becker, Gary (1993): Ökonomische Erklärung menschlichen Verhaltens, 2. Auflage, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen.
- Becker, Sascha O. and Woessmann, Ludger (2007): Was Weber wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economic History, in: CESifo Working Paper, No. 1987, Category 4: Labour Markets, pp. 1 – 36.
- Beidelman, Thomas O. (1971): The Translation of Culture: Essays to E. E. Evans-Pritchard, Tavistock Publications, London.
- Bellu, Renato R. and Fiume, Peter (2004): Religiosity and entrepreneurial behaviour, in: The international Journal of Entrepreneurship and Innovation, Vol. 5, No. 1, pp. 191 – 201.
- Bennett, Lynn (2005): Policy Reform and Culture Change: Contesting Gender, Caste and Ethnic Exclusion in Nepal, in: Paper prepared for World Bank Conference, “New Frontiers of Social Policy: Development in a Globalizing World”, Arusha, Tanzania, 12 - 15 December, pp. 1 – 18.
- Berger, Peter L. (1988): Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft: Elemente einer soziologischen Theorie, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main.
- Berman, Eli and Iannaccone, Laurence R. (2005): Religious Extremism: The Good, the Bad, and the Deadly, in: NBER Working Paper, No. 11663, pp. 1 – 35.
- Bertrand, Marianne, Hanna, Rema and Mullainathan, Sendhil (2008): Affirmative Action in Education: Evidence from Engineering College Admissions in India, in: NBER Working Paper, No. 13926, pp. 1 – 31.
- Bista, Dor Bahadur (1999): Fatalism and Development: Nepal's struggle for modernization, Reprinted, Orient Longman, Patna.
- Bista, Dor Bahadur (2004): People of Nepal, Ratna Pustak Bhandar, Kathmandu.
- Blümle, Gerold/Goldschmidt, Nils/Klump, Rainer/Schauenberg, Bernd/von Senger, Harro (2004): Perspektiven einer kulturellen Ökonomik, Band 1, LIT Verlag, Münster.
- Boschung, Dieter and Wessels-Mevissen, Corinna (2012): Figurations of Time in Asia, Morphomata, Band 4, Wilhelm Fink Verlag, München.

- Bourdieu, Pierre (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Kreckel, Reinhard (Hrsg.): Soziale Ungleichheiten, Soziale Welt, Sonderband 2, Verlag Otto Schwartz & Co., Göttingen, S. 183 – 198.
- Braun von, Christa/Gräb, Wilhelm/Zachhuber, Johannes (2007): Säkularisierung: Bilanz und Perspektive einer umstrittenen These, LIT Verlag, Berlin.
- Brintzer, Ron (2003): Religion: Eine institutionenökonomische Analyse, Ergon Verlag, Würzburg.
- Brocker, Manfred/Behr, Hartmut/Hildebrandt, Mathias (2003): Religion – Staat – Politik: Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden.
- Brodbeck, Karl-Heinz (1996): Erfolgsfaktor Kreativität: Die Zukunft unserer Marktwirtschaft, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Brodbeck, Karl-Heinz (2002): Buddhistische Wirtschaftsethik: Eine vergleichende Einführung, Shaker Verlag, Aachen.
- Brodbeck, Karl-Heinz (2005): Buddhismus interkulturell gelesen, Interkulturelle Bibliothek, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen.
- Bronkhorst, Johannes (2000): Die buddhistische Lehre, in: Antes, Peter/Cancik, Hubert/Gladigow, Burkhard/Greschat, Martin (Hrsg.): Der Buddhismus I: Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen, Band 24,1, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, S. 23 – 213.
- Brown, Mark S. (2000): Religion and economic activity in the South Asian population, in: Ethnic and Racial Studies, Vol. 23, Nr. 6, pp. 1035 – 1061.
- Bruce, Steve (2002): God is Dead: Secularization in the West, Blackwell Publishing, Oxford, Malden.
- Brück von, Michael (2007): Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft, in: Koch, Anne (Hrsg.): Watchtower Religionswissenschaft: Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld, Diagonal Verlag, Marburg, S. 73 – 93.
- Brück von, Michael (2007a): Einführung in den Buddhismus, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt am Main, Leipzig.
- Brück von, Michael (2008): Religion: Segen oder Fluch der Menschheit?, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt am Main, Leipzig.
- Brück von, Michael und Lai, Whalen (1997): Buddhismus und Christentum: Geschichte, Konfrontation, Dialog, C. H. Beck Verlag, München.
- Buchanan, James M. (1981): Möglichkeiten institutioneller Reformen im Rahmen kulturell geformter abstrakter Verhaltensregeln, in: Vanberg, Viktor (Hrsg.): Liberaler Evolutionismus oder Vertragstheoretischer Konstitutionalismus? Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, S. 45 – 48.
- Buchanan, James M. and Congleton, Roger D. (1998): Politics by principle, not interest: Toward nondiscriminatory democracy, Cambridge University Press, Cambridge.
- Burghart, Richard (2008): The conditions of Listening: Essays on Religion, History and Politics in South Asia, Oxford University Press, New Dehli.
- Burton-Jones, Alan and Spender, J. - C. (2011): The Oxford Handbook of Human Capital, Oxford University Press, Oxford.

- Cameron, Mary M. (2007): Considering Dalits and Political Identity in Imagining a New Nepal, in: *Himalayan*, Vol. 27, No. 1 – 2, pp. 13 – 26.
- Caplan, Lionel (1971): Cash and Kind: Two Media of ‘Bribery’ in Nepal, in: *Man*, New Series, Vol. 6, No. 2, pp. 266 – 278.
- Carothers, Thomas (2002): The end of the transition paradigm, in: *Journal of Democracy*, Vol. 13, No. 1, pp. 5 – 21.
- Carrithers, Michael B. (2008): Sie werden die Herrn der Insel sein: Buddhismus in Sri Lanka, in: Bechert, Heinz und Gombrich, Richard (Hrsg.): *Der Buddhismus: Geschichte und Gegenwart*, 3. Auflage, C. H. Beck Verlag, München, S. 140 – 168.
- Casanova, José (2006): Rethinking Secularization: A global comparative perspective, in: *The Hedgehog Review*, Vol. 8, pp. 7 – 22.
- Cassel, Dieter (1999): *Perspektiven der Kulturforschung*, Duncker & Humblot Verlag, Berlin.
- Center for Human Rights and Global Justice (2005): *The Missing Piece of the Puzzle: Caste Discrimination and the Conflict in Nepal*, New York University School of Law, New York.
- Centre for South Asian Studies/CSAS and Konrad Adenauer Stiftung/KAS (2011): *Nepal’s National Interests Project – Part 5: Conference on Challenges to Secularism in Nepal*, Kathmandu, 1 April 2011, pp. 1 – 3.
- Chaves, Mark and Gorski, Philip S. (2001): Religious pluralism and religious participation, in: *Annual Review of Sociology*, Vol. 27, pp. 261 – 281.
- Clar, Günter/Doré, Julia/Mohr, Hans (1997): *Humankapital und Wissen: Grundlagen einer nachhaltigen Entwicklung*, Springer Verlag, Berlin, Heidelberg.
- Clarke, Thomas (2011): Human Capital in Developing Countries: The Significance of the Asian Experience, in: Burton-Jones, Alan and Spender, J. - C. (Eds.): *The Oxford Handbook of Human Capital*, Oxford University Press, Oxford, pp. 618 – 646.
- Coase, Ronald H. (1937): The Nature of the Firm, in: *Economica*, Vol. 4, No. 16, pp. 386 – 405.
- Coase, Ronald H. (1960): The Problem of Social Cost, in: *Journal of Law and Economics*, Vol. 3, pp. 1 – 44.
- Coase, Ronald H. (1984): The New Institutional Economics, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, Vol. 140, S. 229 – 231.
- Coleman, James S. (1990): *Foundation of Social Theory*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
- Cooter, Robert D. (2001): Law from Order: Economic Development and the Jurisprudence of Social Norms, in: Kähkönen, Satu and Olson, Mancu (Eds.): *A New Institutional Approach to Economic Development*, Vistaar Publications, New Dehli, pp. 228 – 244.
- Cormack, Margaret (1974): *The Hindu Women*, Greenwood Press, Westport.
- Daniels, Joseph P. and Ruhr von der, Marc (2005): God and the global economy: Religion and attitudes towards Trade and Immigration in the United States, in: *Socio-Economic Review*, Vol. 3, No. 3, pp. 467 – 489.

- Davis, R. W. (1995): *The Origins of Modern Freedom in the West*, Stanford University Press, Stanford.
- Delinic, Tomislav und Schepp, Marcel (2012): Nepal nach der Auflösung der Verfassungsgebenden Versammlung, in: Konrad-Adenauer-Stiftung, Länderberichte, URL: http://www.kas.de/wf/doc/kas_31619-1522-1-30.pdf?120712154240, Stand 3. September 2012.
- Dempf, Alois (1921): Religionssoziologie, in: *Hochland*, 18. Jahrgang, Band 1, S. 746 - 748.
- Denzau, Arthur T. and North, Douglass C. (1994): Shared Mental Models: Ideologies and Institutions, in: *Kyklos*, Vol. 47, No. 1, pp. 3 – 31.
- Derrett, J. Duncan M. (1976): Rajadharma, in: *The Journal of Asian Studies*, Vol. 35, No. 4, pp. 597 – 609.
- Deth van, Jan W./Maraffi, Marco/Newton, Ken/Whiteley, Paul F. (1999): *Social Capital and European Democracy*, Routledge, London.
- Deutscher Bundestag (2010): Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, URL: <http://www.bundestag.de/dokumente/rechtsgrundlagen/grundgesetz/index.html>, Stand 11. Mai 2012.
- Diekmann, Andreas (2009): *Empirische Sozialforschung: Grundlagen, Methoden, Anwendungen*, 20. Auflage, vollständig überarbeitete und erweiterte Neuauflage, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek.
- Dietl, Helmut (1993): *Institutionen und Zeit*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen.
- Dietz-Sontheimer, Günter (1980): Die Ethik im Hinduismus, in: Ratschow, Carl Heinz (Hrsg.): *Ethik der Religionen, Ein Handbuch, Primitive, Hinduismus, Buddhismus, Islam*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, S. 349 – 436.
- DiMaggio, Paul (1997): Culture and Cognition, in: *Annual Review of Sociology*, Vol. 23, pp. 263 – 287.
- Dixit, Kanak Mani (2002): A new King and the challenge of democracy, in: Dixit, Kanak Mani and Ramachandaran, Shastri (Eds.): *State of Nepal*, Himal Books, Lalitpur, pp. 62 – 76.
- Dixit, Kanak Mani and Ramachandaran, Shastri (2002): *State of Nepal*, Himal Books, Lalitpur.
- Dobbelaere, Karel (2004): *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Second printing, P.I.E. - Peter Lang Verlag, Brüssel.
- Doniger, Wendy (2007): Hinduism: General nature and characteristic feature, in: *The New Encyclopaedia Britannica, Marcopaedia*, Vol. 20, 15th Edition, Chicago, pp. 519 – 521.
- Doré, Julia und Clar, Günter (1997): Bedeutung von Humankapital, in: Clar, Günter/Doré, Julia/Mohr, Hans (Hrsg.): *Humankapital und Wissen: Grundlagen einer nachhaltigen Entwicklung*, Springer Verlag, Berlin, Heidelberg, S. 159 - 174.
- Döring, Thomas (2009): Douglass North und das Problem der “Shared Mental Models”: Gehaltvolle kognitive Erweiterung oder halbherzige Modifikation des ökonomischen Ansatzes?, in: Pies, Ingo und Leschke, Martin (Hrsg.): *Douglass Norths ökonomische Theorie der Geschichte*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, S. 145 – 187.

- Douglas, Mary (1985): *Reinheit und Gefährdung: Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin.
- Douglas, Mary (1986): *How Institutions Think*, Syracuse University Press, Syracuse, New York.
- Drakopoulou Dodd, Sarah and Seaman, Paul Timothy (1998): *Religion and Enterprise: An Introductory Exploration*, in: *Entrepreneurship, Theory and Practice*, Vol. 23, pp. 71 – 86.
- Dubini, Paola and Aldrich, Howard (1991): *Personal and extended Networks are central to the Entrepreneurial Process*, in: *Journal of Business Venturing*, Vol. 6, pp. 305 – 313.
- Dumont, Louis (1970): *Homo Hierarchicus: The Caste system and its Implications*, English translation, Weidenfeld and Nicolson, London.
- Durkheim, Emile (1981): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Durkheim, Emile (1992): *Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Eger, Thomas (2002): *Kulturelle Prägungen wirtschaftlicher Institutionen und wirtschaftspolitischer Reformen*, Duncker & Humblot Verlag, Berlin.
- Einsiedel von, Sebastian/Malone, David M./Pradhan, Suman (2012): *Nepal in Transition: From People's war to fragile Peace*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1968): *The Protestant Ethic Thesis in an Analytical and Comparative Framework*, in: Eisenstadt, Shmuel N. (Ed.): *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*, Basic Books, New York, pp. 3 – 45.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1968a): *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*, Basic Books, New York.
- Eisenstadt, Shmuel Noah (2005): *Axial Civilizations and the Axial Age Reconsidered*, in: Arnason, Johann P./Eisenstadt, Shmuel N./Wittrock, Björn (Eds.): *Axial Civilization and World History*, Brill, Leiden, pp. 531 – 564.
- Ellwood, Charles A. (1918): *Religion and Social Control*, in: *The Scientific Monthly*, Vol. 7, Nr. 4, pp. 335 – 348.
- Erlei, Mathias (2007): *Sinnbildung, Religion und Präferenzen: Vom homogenen Homo oeconomicus zu heterogenen Homines culturales*, in: Held, Martin et al. (Hrsg.): *Jahrbuch Normative und institutionelle Grundfragen der Ökonomik*, Band 6: *Ökonomie und Religion*, Metropolis Verlag, Marburg, S. 319 – 346.
- Esser, Hartmut (2000): *Soziologie: Spezielle Grundlagen*, Band 4: *Opportunitäten und Restriktionen*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, New York.
- Esser, Hartmut (2000a): *Soziologie: Spezielle Grundlagen*, Band 5: *Institutionen*, Campus Verlag, Frankfurt am Main.
- Eucken, Walter (1959): *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 7. Auflage, Springer-Verlag, Berlin, Göttingen, Heidelberg.
- European Commission (2005): *The new SME definition: User guide and model declaration*, Enterprise and Industry Publications, URL: http://ec.europa.eu/enterprise/policies/sme/files/sme_definition/sme_user_guide_en.pdf, Accessed 27 February 2013.

- Evans, T. David/Cullen, Francis T./Dunaway, R. Gregory/Burton Jr., Velmer S. (1995): Religion and crime reexamined: The impact of religion, secular controls, and social ecology on adult criminality, in: *Criminology*, Vol. 33, No. 2, pp. 195 – 224.
- Falke, R. (1903): *Der Buddhismus in unserem modernen deutschen Geistesleben*, Verlag von Eugen Strien, Halle.
- Faure, Bernard (2010): Afterthoughts, in: Jerryson, Michael and Juergensmeyer, Mark (Eds.): *Buddhist Warfare*, Oxford University Press, Oxford, pp. 211 – 225.
- Federation of Nepalese Chambers of Commerce & Industry/FNCCI (2009): *Nepal and the world: A statistical profile*, Kathmandu.
- Feil, Ernst (1986): *Religio: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen.
- Fetzer, Joachim (2006): Verhalten und Verhältnisse: Christliche Traditionen in ökonomischen Institutionen, in: Nutzinger, Hans G. (Hrsg.): *Christliche, jüdische und islamische Wirtschaftsethik*, Metropolis Verlag, Marburg, S. 45 – 104.
- Figl, Johann (2003): Religionswissenschaft – Historische Aspekte, Heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff, in: *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*, Tyrolia Verlag, Innsbruck, S. 18 – 80.
- Figl, Johann (2003a): *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*, Tyrolia Verlag, Innsbruck.
- Forum for Women, Law and Development/FWLD (2002): *Reforms incorporated in the Country Code (Eleventh Amendment) Bill*, Kathmandu.
- Forum for Women, Law and Development/FWLD (2006): *An Act to Amend some Nepal Acts for Maintaining Gender Equality, 2063 (2006)*, Unofficial Translation, Kathmandu.
- Forum for Women, Law and Development/FWLD (2009): *Final Discriminatory Law Book: An update of discriminatory laws in Nepal and their impact on women*, URL: http://www.fwld.org/administrator/uploads/free_books/8.pdf, Accessed 11 November 2012.
- Fox, Jonathan (2001): Religion as an Overlooked Element of International Relations, in: *International Studies Review*, Vol. 3, No. 3, pp. 53 – 73.
- Franzen, Axel und Freitag, Markus (2007): *Sozialkapital: Grundlagen und Anwendungen*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Freedom House (2012): *Freedom in the world 2012*, URL: <http://www.freedomhouse.org/report/freedom-world/2012/nepal>, Accessed 4 September 2012.
- Frieden, Jörg (2012): A Donor's Perspective on Aid and Conflict, in: Einsiedel von, Sebastian/Malone, David M./Pradhan, Suman (Eds.): *Nepal in Transition: From People's war to fragile Peace*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 100 – 113.
- Friedrich Ebert Stiftung/FES (1990): *Constitution of Nepal 1990*, URL: http://www.nepaldemocracy.org/documents/national_laws/constitution1990.htm#2, Accessed 30 August 2012.
- Fukuyama, Francis (1997): *Der Konflikt der Kulturen: Wer gewinnt den Kampf um die wirtschaftliche Zukunft*, Kindler Verlag, München.

- Fukuyama, Francis (2011): *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*, Farrar, Straus and Giroux Verlag, New York.
- Garbe, Richard (1978): *Die Bhagavadgita*, H. Haessel Verlag, Frankfurt a. M.
- Geertz, Clifford (1983): *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Gellner, David N. (1996): *Monk, Householder, and Tantric Priest: Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual*, Cambridge University Press, New Dehli.
- Gerber, Christine/Petersen, Silke/Weiße, Wolfram (2011): *Unbeschreiblich weiblich? Neue Fragestellungen zur Geschlechterdifferenz in den Religionen*, Lit Verlag, Berlin.
- Gerlitz, Peter (1980): *Die Ethik des Buddha: Philosophische Grundlagen und sittliche Normen in Frühen Buddhismus*, in: Ratschow, Carl Heinz (Hrsg.): *Ethik der Religionen, Ein Handbuch, Primitive, Hinduismus, Buddhismus, Islam*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, S. 227 – 348.
- Glaser von, Helmuth (2005): *Die fünf Weltreligionen: Hinduismus, Buddhismus, Chinesischer Universalismus, Christentum, Islam*, Hugendubel Verlag, Kreuzlingen, München.
- Goldtschmidt, Nils and Remmele, Bernd (2005): *Anthropology as the basic science of economic theory: towards a cultural theory of economics*, in: *Journal of Economic Methodology*, Vol. 12, No. 3, pp. 455 – 469.
- Golzio, Karl-Heinz (2012): *The Calendar Systems of Ancient India and their spread to Southeast Asia*, in: Boschung, Dieter and Wessels-Mevissen, Corinna (Eds.): *Figurations of Time in Asia, Morphomata, Band 4*, Wilhelm Fink Verlag, München, pp. 205 – 225.
- Gombrich, Richard (2008): *Der Buddhismus im alten und mittelalterlichen Indien: Sinn und Aufgabe der Sangha*, in: Bechert, Heinz und Gombrich, Richard (Hrsg.): *Der Buddhismus: Geschichte und Gegenwart*, 3. Auflage, C. H. Beck Verlag, München, S. 71 – 93.
- Gonda, Jan (1960): *Die Religionen Indiens: I Veda und älterer Hinduismus*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart.
- Government of Nepal, Law Commission (2006): *Amending Some Nepal Acts to Maintain Gender Equality*, 2063 (2006), URL: <http://www.lawcommission.gov.np/en/documents/law-archives/old-acts/functionstartdown/459/>, Accessed 4 September 2012.
- Government of Nepal (HMG), National Planning Commission Secretariat, Central Bureau of Statistics (2003): *Population Monograph of Nepal, Volume 1*, URL: <http://cbs.gov.np/?p=500>, Accessed 4 September 2012.
- Government of Nepal (HMG), National Planning Commission Secretariat, Central Bureau of Statistics (2004): *Nepal Living Standards Survey 2003/04: Statistical Report, Volume Two*, Kathmandu.
- Government of Nepal, National Planning Commission Secretariat, Central Bureau of Statistics (2008): *Report on the Nepal Labour Force Survey*, Kathmandu.
- Government of Nepal, National Planning Commission Secretariat, Central Bureau of Statistics (2010): *Nepal in Figures*, Kathmandu.

- Government of Nepal, National Planning Commission Secretariat, Central Bureau of Statistics (2010a): Statistical Pocket Book Nepal, URL: http://cbs.gov.np/wp-content/uploads/2012/Pocket%20Book%202010/Chapter01/Chapter_1_4.pdf, Accessed 29 August 2012.
- Government of Nepal, National Planning Commission Secretariat, Central Bureau of Statistics (2011): Nepal in Figures, Kathmandu.
- Government of Nepal, National Planning Commission Secretariat, Central Bureau of Statistics (2011a): Population Census 2011: Major Highlights (English), URL: <http://cbs.gov.np/wp-content/uploads/2012/11/Major-Finding.pdf>, Accessed 11 February 2013.
- Government of Nepal, National Planning Commission Secretariat, Central Bureau of Statistics (2011b): Nepal Living Standards Survey 2010/11: Statistical Report, Volume Two, URL: http://cbs.gov.np/wp-content/uploads/2012/02/Statistical_Report_Vol2.pdf, Accessed 28 February 2013.
- Gräb, Wilhelm (2007): Säkularisierung – das Ende der Religion oder der Verfall der Kirchen?, in: Braun von, Christina et al. (Hrsg.): Säkularisierung: Bilanz und Perspektive einer umstrittenen These, LIT Verlag, Berlin, S. 75 – 95.
- Graeff, Peter (2011): Korruption und Sozialkapital: Eine handlungstheoretische Perspektive auf die negativen externen Effekte korrupter Akteursbeziehungen, in: Priddat, Birger P. und Schmid, Michael (Hrsg.): Korruption als Ordnung zweiter Art, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, S. 11 – 41.
- Granovetter, Mark (1973): The Strength of Weak Ties, in: American Journal of Sociology, Vol. 78, No. 6, pp. 1360 – 1380.
- Granovetter, Mark (1985): Economic Action and Social Structure, in: The American Journal of Sociology, Vol. 91, No. 3, pp. 481 – 510.
- Graupe, Silja (2005): Der Ort ökonomischen Denkens: Die Methodologie der Wirtschaftswissenschaften im Licht japanischer Philosophie, Ontos Verlag, Heusenstamm.
- Greif, Avner (1994): Cultural Beliefs and the Organization of Society: A Historical and Theoretical Reflection on Collectivist and Individualist Societies, in: the Journal of Political Economy, Vol. 102, No. 5, pp. 912 – 950.
- Greif, Avner (2006): Institutions and the path to the modern Economy: Lessons from Medieval Trade, Cambridge University Press, Cambridge, New York.
- Grier, Robin (1997): The Effect of Religion on Economic Development: A Cross National Study of 63 former colonies, in: KYKLOS, Vol. 50, pp. 47 – 62.
- Guiso, Luigi/Sapienza, Paola/Zingales, Luigi (2003): People's opium? Religion and economic attitudes, in: Journal of Monetary Economics, Vol. 50, pp. 225 – 282.
- Guiso, Luigi/Sapienza, Paola/Zingales, Luigi (2006): Does Culture affect economic outcomes?, in: CEPR Discussion Paper Series, No. 5505, pp. 1 – 37.
- Guiso, Luigi/Sapienza, Paola/Zingales, Luigi (2009): Cultural Biases in Economic Exchange?, in: The Quarterly Journal of Economics, Vol. 124, No. 3, pp. 1095 – 1131.
- Gupta, Krishna Prakash (1984): Probleme der Bestimmung des Hinduismus in Max Webers Indienstudie, in: Schluchter Wolfgang (Hrsg.): Max Webers Studie über

- Hinduismus und Buddhismus: Interpretationen und Kritik, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, S. 149 – 177.
- Gurung, Harka (2001): Nepal: Social Demography and Expressions, Second Edition, New ERA, Kathmandu.
- Gurung, Harka (2005): Social Demography of Nepal: Census 2001, Second Edition, Himal Books, Lalitpur.
- Hacker, Paul (1958): Der Dharma-Begriff des Neuhinduismus, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 42. Jahrgang, Verlagsbuchhandlung Aschendorff, Münster, S. 1 – 15.
- Hall, Edward T. (1959): The silent Language, Fawcett Publications, Greenwich.
- Hall, Edward T. (1989): Beyond Culture, Anchor Books, New York.
- Hanushek, Eric A. and Woessmann, Ludger (2007): The Role of School Improvement in Economic Development, in: NBER Working Paper, No. 12832, pp. 1 – 94.
- Harvey, Peter (2000): An Introduction to Buddhist Ethics, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hayek von, Friedrich A. (1952): The Sensory Order: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology, Routledge & Kegan Paul, London.
- Hayek von, Friedrich A. (1980): Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Band 1: Regeln und Ordnung, Moderne Industrie Verlag, München.
- Haynes, Jeff (1993): Religion in Third World Politics, Open University Press, Buckingham.
- Heesterman, Jan C. (1984): Kaste und Karma: Max Webers Analyse der indischen Sozialstruktur, in: Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus: Interpretationen und Kritik, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, S. 72 – 86.
- Hegmann, Horst (2004): Implizites Wissen und die Grenzen mikroökonomischer Institutionenanalyse, in: Blümle, Gerold et al. (Hrsg.): Perspektiven einer kulturellen Ökonomik, Band 1, LIT Verlag, Münster, S. 11 – 28.
- Heine, Peter (2007): Islam und Säkularisierung, in: Braun von, Christina et al. (Hrsg.): Säkularisierung: Bilanz und Perspektive einer umstrittenen These, LIT Verlag, Berlin, S. 193 - 204.
- Helble, Matthias (2007): Is God good for Trade?, in: KYKLOS, Vol. 60, No. 3, pp. 385 – 413.
- Held, Martin/Kubon-Gilke, Gisela/ Sturn, Richard (2007): Jahrbuch Normative und institutionelle Grundfragen der Ökonomik, Band 6: Ökonomie und Religion, Metropolis Verlag, Marburg.
- Hillgruber, Christian (2009): Religion als Chance für eine wertegetragene Demokratie – In welchem Maße braucht die moderne Demokratie die integrative Kraft der Religion?, in: Kempen, Bernhard und Naumann, Kolja (Hrsg.): Demokratie und Religion: Tagungsband zum Kolloquium der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz und der Demokratie Stiftung an der Universität zu Köln am 23.11.2009 in Köln, Köln, S. 77 – 94.
- Himalayan Times, The (2011): Dalit activists challenge Hazare's campaign, 25 August 2011, Kathmandu, p. 9.

- Hocart, Arthur Maurice (1950): *Caste: A Comparative Study*, Methuen & Co., London.
- Höfer, András (2004): *The Caste Hierarchy and the State in Nepal: A Study of the Muluki Ain of 1854*, 2. Auflage, Himal Books, Lalitpur.
- Hollstein, Bettina (2002): *Kann man mit Max Weber den Transformationsprozess in China besser verstehen?*, in: Nutzinger, Hans G. (Hrsg.): *Religion, Werte und Wirtschaft: China und der Transformationsprozess in Asien*, Metropolis Verlag, Marburg, S. 43 – 53.
- Homann, Karl und Blome-Drees, Franz (1992): *Wirtschafts – und Unternehmensethik*, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen.
- Honrich, Georg (2005): *Von Netzwerken zur Korruption? (Korreferat)*, in: Aufderheide, Detlef und Dabrowski, Martin (Hrsg.): *Corporate Governance und Korruption: Wirtschaftsethische und moralökonomische Perspektiven der Bestechung und ihrer Bekämpfung*, Duncker & Humblot Verlag, Berlin, S. 199 – 207.
- Hopkins, Jeffrey (1998): *Buddhist Advice for Living & Liberation: Nagarjuna's Precious Garland*, Snow Lion Publications, Ithaca, New York.
- Hutton, John Henry (1963): *Caste in India: Its Nature, Function, and Origins*, Fourth Edition, Oxford University Press, Oxford, Bombay.
- Iannaccone, Laurence R. (1990): *Religious Practice: A Human Capital Approach*, in: *Journal of the Scientific Study of Religion*, Vol. 29, No. 3, pp. 297 – 314.
- Iannaccone, Laurence R. (1997): *Rational Choice: Framework for the Social Scientific Study of Religion*, in: Young, Lawrence A. (Ed.): *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, Routledge, New York, pp. 25 – 44.
- Iannaccone, Laurence R. (1998): *Introduction to the Economics of Religion*, in: *Journal of Economic Literature*, Vol. 36, No. 3, pp. 1465 – 1495.
- Inglehart, Ronald (2001): *Trust, Well-being and Democracy*, in: Warren, Mark E. (Ed.): *Democracy and Trust*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 88 – 120.
- International Monetary Fund/IMF (2011): *Nepal, IMF Country Report No. 11/318*, Washington DC.
- Jerryson, Michael and Juergensmeyer, Mark (2010): *Buddhist Warfare*, Oxford University Press, Oxford.
- Jung, Dietrich (2003): *Religion und Politik in der Türkei: Säkularistische Theokratie oder kemalistisches Panopticon?*, in: Brocker, Manfred/Behr, Hartmut/Hildebrandt, Mathias (Hrsg.): *Religion – Staat – Politik: Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik*, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden, S. 83 – 98.
- Jütting, Johannes/Drechsler, Denis/Bartsch, Sebastian/Soysa de, Indra (2007): *Informal Institutions: How social norms help or hinder development*, OECD Development Centre Studies, Paris.
- Kähkönen, Satu and Olson, Mancu (2001): *A New Institutional Approach to Economic Development*, Vistaar Publications, New Dehli, pp. 228 – 244.
- Kalberg, Stephen (2000): *Ideen und Interessen: Max Weber über den Ursprung außerweltlicher Erlösungsreligionen*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft (ZfR)*, Nr. 8, S. 45 – 70.

- Kantowsky, Detlef (1982): Die Rezeption der Hinduismus/Buddhismus – Studie Max Webers in Südasien: Ein Mißverständnis?, in: *European Journal of Sociology*, Vol. 23, S. 317 – 355.
- Kehrer, Günter (1988): Einführung in die Religionssoziologie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Keister, Lisa A. (2011): *Faith and Money: How Religion contributes to wealth and poverty*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kellner, Birgit (2009): *Buddhistsiche Theorien des Geistes: Intentionalität und Selbstbewusstsein*, in: Kellner, Birgit und Weigelin-Schwiedrzik, Susanne (Hrsg.): *Denkt Asien anders?: Reflexionen zu Buddhismus und Konfuzianismus in Indien, Tibet, China und Japan*, V&R unipress Verlag, Göttingen, S. 55 – 63.
- Kellner, Birgit und Weigelin-Schwiedrzik, Susanne (2009): *Denkt Asien anders?: Reflexionen zu Buddhismus und Konfuzianismus in Indien, Tibet, China und Japan*, V&R unipress Verlag, Göttingen.
- Kempen, Bernhard und Naumann, Kolja (2009): *Demokratie und Religion: Tagungsband zum Kolloquium der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz und der Demokratie Stiftung an der Universität zu Köln am 23.11.2009 in Köln, Köln*.
- Kieffer-Pülz, Petra (2000): *Die buddhistische Gemeinde*, in: Antes, Peter/Cancik, Hubert/Gladigow, Burkhard/Greschat, Martin (Hrsg.): *Der Buddhismus I: Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen*, Band 24,1, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, S. 281 – 402.
- Kirchgässner, Gebhard (2008): *Homo oeconomicus*, 3. Auflage, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen.
- Kisan, Yam Bahadur (2005): *The Nepali Dalit Social Movement, Legal Rights Protection Society Nepal*, Lalitpur.
- Kitagawa, Joseph M. (1962): *Buddhism and Asian Politics*, in: *Asian Survey*, Vol. 2, No. 5, pp. 1 – 11.
- Klenner, Hermann (1997): *Über Marxens Religions- und Rechtskritik*, in: *UTOPIE kreativ*, Nr. 84, S. 5 – 10.
- Klimkeit, Hans-Joachim (2000): *Die Heilsgestalten des Buddhismus*, in: Antes, Peter/Cancik, Hubert/Gladigow, Burkhard/Greschat, Martin (Hrsg.): *Der Buddhismus I: Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen*, Band 24,1, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, S. 215 – 279.
- Knack, Stephen and Keefer, Philip (1997): *Does Social Capital have an Economic Payoff?: A Cross-Country Investigation*, in: *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 112, No. 4, pp. 1251 – 1288.
- Koch, Anne (2007): *Watchtower Religionswissenschaft: Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*, Diagonal Verlag, Marburg.
- Koch, Anne (2007a): *Zur Interdependenz von Religion und Wirtschaft: Religionsökonomische Perspektiven*, in: Held, Martin et al. (Hrsg.): *Jahrbuch Normative und institutionelle Grundfragen der Ökonomik*, Band 6: *Ökonomie und Religion*, Metropolis Verlag, Marburg, S. 37 – 62.

- Koch, Lambert T. (1998): Kognitive Determinanten der Problemstellung und -behandlung im wirtschaftspolitischen Prozeß, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, 118. Jahrgang, S. 597 – 622.
- Kohl, Karl Heinz (2000): Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden: Eine Einführung, 2. erweiterte Auflage, C. H. Beck Verlag, München.
- Kolenda, Pauline (1978): Caste in Contemporary India: Beyond Organic Solidarity, The Benjamin/Cummings Publishing Company, Menlo Park.
- König, René (1975): Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 27. Jahrgang, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Krämer, Karl-Heinz (1991): Nepal – der lange Weg zur Demokratie, Horlemann Verlag, Unkel, Bad Honnef.
- Krämer, Karl-Heinz (1992): Nepal – ein multi-ethnischer Staat, in: Südasien, Vol. 12, Nr. 1-2, S. 45 – 49.
- Krämer, Karl-Heinz (1997): Die Strategie der nepalesischen Maoisten und die staatliche Unfähigkeit zum Dialog, in: Südasien, Vol. 17, Nr. 3, S. 51 – 53.
- Krämer, Karl-Heinz (2003): Rajadharma und Rajniti: Zur Ideologie des hinduistischen Königtums in Nepal, in: suedasien.info, URL: <http://www.suedasien.info/analysen/641>, Stand 16. Januar 2013.
- Krämer, Karl-Heinz (2011): Die Abläufe wiederholen sich, die Perspektivlosigkeit bleibt, in: Nepal Observer: An internet journal published by Nepal research, Issue 6, URL: http://www.nepalresearch.com/nepal_observer/nepal_observer_2011_0818.pdf, Stand 2. September 2012.
- Kreckel, Reinhard (1983): Soziale Ungleichheiten, Soziale Welt, Sonderband 2, Verlag Otto Schwartz & Co., Göttingen.
- Kriesi, Hanspeter (2007): Sozialkapital: Eine Einführung, in: Franzen, Axel und Freitag, Markus (Hrsg.): Sozialkapital: Grundlagen und Anwendungen, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, S. 23 – 46.
- Krishan, Yuvraj (1997): The Doctrine of Karma: Its Origin and Development in Brahmanical, Buddhist and Jaina Traditions, Motilal Banarsidass Publishers, New Dehli.
- Krug, Barbara (2002). Kultur und wirtschaftliche Entwicklung in China, in: Nutzinger, Hans G. (Hrsg.): Religion, Werte und Gesellschaft: China und der Transformationsprozess in Asien, Metropolis Verlag, Marburg, S. 129 – 146.
- Kubon-Gilke, Gisela (2006): Verhaltensbindung und wirtschaftliche Institutionen: Institutionenökonomische Betrachtungen organisierter Religion, in: Schmidt, Heinz (Hrsg.): Ökonomie und Religion: Fatal Attraction – Fortunate Correction, DWI-Info Sonderausgabe 7, Heidelberg, S. 27 – 53.
- Kubon-Gilke, Gisela (2007): Religion prägt Wirtschaft, Wirtschaft prägt Religion: Zur Interdependenz von Ökonomie und Religion, in: Held, Martin et al. (Hrsg.): Jahrbuch Normative und institutionelle Grundfragen der Ökonomik, Band 6: Ökonomie und Religion, Metropolis Verlag, Marburg, S. 13 – 36.
- Kuran, Timur (1997): Leben in Lüge: Präferenzverfälschungen und ihre gesellschaftlichen Folgen, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen.

- Kuran, Timur (2004): Cultural Obstacles to Economic Development: Often Overstated, Usually Transitory, in: Rao, Vijayendra and Walton, Michael (Eds.): Culture and Public Action, Stanford University Press, Stanford, pp. 115 – 137.
- Kuran, Timur (2004a): Why the Middle East is Economically Underdeveloped: Historical Mechanisms of Institutional Stagnation, in: The Journal of Economic Perspectives, Vol. 18, No. 3, pp. 71 – 90.
- Kuran, Timur (2004b): Islam & Mammon: The Economic Predicaments of Islamism, Princeton University Press, Princeton, Woodstock.
- Kuran, Timur (2009): Preface: The economic impact of culture, religion and law, in: Journal of Economic Behavior & Organization, Vol. 71, pp. 589 – 592.
- Kuran, Timur (2009a): Explaining the economic trajectories of civilizations: The systemic approach, in: Journal of Economic Behavior & Organization, Vol. 71, pp. 593 – 605.
- Kuran, Timur (2011): The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East, Princeton University Press, Woodstock.
- Kuran, Timur and Singh, Anantdeep (2010): Economic Modernization in Late British India: Hindu-Muslim Differences, in: ERID Working Paper, No. 53, pp. 1 – 47.
- Kvaerne, Per (2008): Aufstieg und Untergang einer klösterlichen Tradition, in: Bechert, Heinz und Gombrich, Richard (Hrsg.): Der Buddhismus: Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, C. H. Beck Verlag, München, S. 294 – 333.
- Lamotte, Étienne (2008): Der Buddha, Seine Lehre und Seine Gemeinde, in: Bechert, Heinz und Gombrich, Richard (Hrsg.): Der Buddhismus: Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, C. H. Beck Verlag, München. S. 33 – 70.
- Landes, Dieter (2004): Wohlstand und Armut der Nationen: Warum die einen reich und die anderen arm sind, 2. Auflage, BvT Verlag, Berlin.
- La Porta, Rafael/Lopez-de-Silanes, Florencio/Shleifer, Andrei/Vishny, Robert W. (1997): Trust in Large Organizations, in: The American Economic Review, Vol. 87, No. 2, Papers and Proceedings of the Hundred and Fourth Annual Meeting of the American Economic Association, pp. 333 – 338.
- La Porta, Rafael/Lopez-de-Silanes, Florencio/Shleifer, Andrei/Vishny, Robert W. (1999): The Quality of Government, in: Journal of Law, Economics and Organizations, Vol. 15, No. 1, pp. 222 – 279.
- Lawoti, Mahendra (2008): Exclusionary Democratization in Nepal, 1990 – 2002, in: Democratization, Vol. 15, No. 2, pp. 363 - 385
- Lawoti, Mahendra (2012): Ethnic Politics and the Building of an Inclusive State, in: Einsiedel von, Sebastian/Malone, David M./Pradhan, Suman (Eds.): Nepal in Transition: From People's war to fragile Peace, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 129 – 152.
- Lee-Peucker, Mi-Yong/Scholtes, Fabian/Schumann, Olaf J. (2007): Kultur – Ökonomie – Ethik, Schriftenreihe für Wirtschafts- und Unternehmensethik, Band 18, Rainer Hamp Verlag, München, Mering.
- Lehrer, Evelyn L. (2004): Religion as a Determinant of Economic and Demographic Behavior in the United States, in: Population and Development Review, Vol. 30, No. 4, pp. 707 – 726.

- Lehrer, Evelyn L. and Chiswick, Carmel U. (1993): Religion as a Determinant of Marital Stability, *Demography*, Vol. 30, No. 3, pp. 385 – 404.
- Leipold, Helmut (1997): Institutionelle Ursachen der wirtschaftlichen Unterentwicklung in Schwarzafrika, in: Paraskewopoulos, Spiridon (Hrsg.): *Wirtschaftsordnung und wirtschaftliche Entwicklung*, Schriften zu Ordnungsfragen der Wirtschaft, Band 53, Lucius & Lucius Verlag, Stuttgart, S. 415 – 443.
- Leipold, Helmut (2002): Kulturspezifische Zusammenhänge zwischen gesellschaftlicher Regelteilung und marktwirtschaftlicher Arbeitsteilung, in: Eger, Thomas (Hrsg.): *Kulturelle Prägungen wirtschaftlicher Institutionen und wirtschaftspolitischer Reformen*, Duncker & Humblot Verlag, Berlin, S. 17 – 46.
- Leipold, Helmut (2004): Perspektiven einer kulturellen Ökonomik, in: Lenel, Hans Otto et al. (Hrsg.): *ORDO, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft*, Band 55, Lucius & Lucius Verlag, Stuttgart, S. 367 – 371.
- Leipold, Helmut (2006): *Kulturvergleichende Institutionenökonomik: Studien zur kulturellen, institutionellen und wirtschaftlichen Entwicklung*, Lucius & Lucius Verlag, Stuttgart.
- Leipold, Helmut (2006a): Religion, institutioneller Wandel und wirtschaftliche Entwicklung: Max Weber und D.C. North im Vergleich, in: Schmidt, Heinz (Hrsg.): *Ökonomie und Religion: Fatal Attraction – Fortunate Correction*, DWI-Info Sonderausgabe 7, Chroma Druck & Verlag, Heidelberg, S. 54 – 75.
- Leipold, Helmut (2007): Religiöse Faktoren der institutionellen und wirtschaftlichen Stagnation im Islam, in: Held, Martin et al. (Hrsg.): *Jahrbuch Normative und institutionelle Grundfragen der Ökonomik*, Band 6: *Ökonomie und Religion*, Metropolis Verlag, Marburg, S. 181 – 203.
- Leipold, Helmut (2008): *Die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft als zentrale Aufgabe: Ordnungsökonomische und kulturvergleichende Studien*, Lucius & Lucius Verlag, Stuttgart.
- Leipold, Helmut (2009): Das Spannungsverhältnis zwischen Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftstheorie bei D. C. North, in: Pies, Ingo und Leschke, Martin (Hrsg.): *Douglass Norths ökonomische Theorie der Geschichte*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, S. 255 – 277.
- Leitner, Karl – Heinz (2001): *Strategisches Verhalten von kleinen und mittleren Unternehmen: Eine empirische Untersuchung an österreichischen Industrieunternehmen vor einem industrieökonomischen und organisationstheoretischen Hintergrund*, Dissertation, Fakultät für Wirtschaftswissenschaften und Informatik, Universität Wien.
- Lenel, Hans Otto et al. (2004): *ORDO, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft*, Band 55, Lucius & Lucius Verlag, Stuttgart.
- Leschke, Martin (2005): Netzwerke: Instrumente zum Aufbau von Sozialkapital oder Türöffner für Korruption?, in: Aufderheide, Detlef und Dabrowski, Martin (Hrsg.): *Corporate Governance und Korruption: Wirtschaftsethische und moralökonomische Perspektiven der Bestechung und ihrer Bekämpfung*, Duncker & Humblot Verlag, Berlin, S. 169 – 197.
- Leuba, James Henry (1969 [1921]): *The Psychological Origin and the Nature of Religion*, Oxford University Press, London, New York.

- Levin, Jeffrey S. (1994): Religion and health: Is there an association, is it valid, and is it causal?, in: *Journal of Social Science and Medicine*, Vol. 38, No. 11, pp. 1475 – 1482.
- Lichtblau, Klaus und Weiß, Johannes (1996): *Max Weber: Die Protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus*, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim.
- Liechty, Mark (2008): *Suitably Modern: Making Middle-Class Culture in Kathmandu*, South Asian Edition, Chautari Book Series – 40, Kathmandu.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (1982): *Funktion der Religion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*, 2. Auflage, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (2000a): *Vertrauen: Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, 4. Auflage, Lucius & Lucius Verlag, Stuttgart.
- Mann, Michael (2012): *Sahibs, Sklaven und Soldaten: Geschichte des Menschenhandels rund um den Indischen Ozean*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Mantzavinos, C./North, Douglass C./Shariq, Syed (2003): *Learning, Institutions and Economic Performance*, in: *Reprints of the Max Planck Institute for Research on Collective Goods*, No. 2003/13, pp. 1 – 19.
- Märkt, Stephan (2007): *Die Wirtschaft und ihre Beziehung zu anderen Ordnungen: Illustrationen einer Forschungsfrage*, Metropolis Verlag, Marburg.
- Marx, Karl und Engels, Friedrich (1987): *Über Religion*, 4. Auflage, Dietz Verlag, Berlin.
- Mathema, Kedar Bhakta and Bista, Min Bahadur (2005): *Study on Student Performance in SLC: Determinants of Student Performance in the SLC Examinations*, prepared for the Ministry of Education and Sports, Kathmandu.
- McCleary, Rachel M. (2007): *Salvation, Damnation, and Economic Incentives*, in: *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 22, No. 1, pp. 49 – 74.
- Mellor, Jennifer M. and Freeborn, Beth A. (2009): *Religious Participation and Risky Health Behaviors among Adolescents*, in: Department of Economics, College of William and Mary, Working Paper, No. 86, pp. 1 – 23.
- Menzel, Daniela und Geithner, Silke (2010): *Strategieprozesse und Strategieweise kleiner und mittlerer Unternehmen: Status-quo und Entwicklungsperspektiven zweier Fallunternehmen*, in: Meyer, Jörn-Axel (Hrsg.): *Strategien von kleinen und mittleren Unternehmen*, Jahrbuch der KMU-Forschung und –Praxis 2010 in der Edition „Kleine und mittlere Unternehmen“, EUL Verlag, Lohmar – Köln, S. 51 – 75.
- Meyer, Jörn-Axel (2010): *Strategien von kleinen und mittleren Unternehmen*, Jahrbuch der KMU-Forschung und –Praxis 2010 in der Edition „Kleine und mittlere Unternehmen“, EUL Verlag, Lohmar - Köln.
- Michaels, Axel (2006): *Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart*, Broschierte Sonderausgabe, C. H. Beck Verlag, München.
- Michaels, Axel (2010): *Manusmṛiti, Manus Gesetzbuch*, Verlag der Weltreligionen, Berlin.
- Michaels, Axel (2011): *Buddha: Leben, Lehre, Legende*, C. H. Beck Verlag, München.

- Mobius, Markus and Szeidl, Adam (2007): Trust and Social Collateral, in: NBER Working Paper Series, Working Paper 13126, pp. 1 – 43.
- Mohr, Hans (1997): Die Bedeutung des Sozialkapitals, in: Clar, Günter/Doré, Julia/Mohr, Hans (Hrsg.): Humankapital und Wissen: Grundlagen einer nachhaltigen Entwicklung, Springer Verlag, Berlin, Heidelberg, S. 97 - 101.
- Mokrosch, Reinhold/Pförtner, Stephan H./Schmidt, Heinz (1984): Ethik in nichtchristlichen Kulturen, Band 3, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz.
- Mosher, William D./Williams, Linda B./Johnson, David P. (1992): Religion and Fertility in the United States: New Patterns, in: Demography, Vol. 29, No. 2, pp. 199 – 214.
- Moyser, George (1991): Politics and religion in the modern world: Politics and religion in the modern world, Routledge, London, New York.
- Müller, Olaf/Pickel, Gerd/Pollack, Detlef (2003): Wandel religiös-kirchlicher Orientierungsmuster und Verhaltensweisen in Osteuropa, in: Brocker, Manfred/Behr, Hartmut/Hildebrandt, Mathias (Hrsg.): Religion – Staat – Politik: Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden, S. 99 – 124.
- Munshi, Kaivan and Rosenzweig, Mark (2006): Traditional Institutions meet the Modern World: Caste, Gender, and Schooling Choice in a Globalizing Economy, in: The American Economic Review, Vol. 94, No. 4, pp. 1225 – 1252.
- Nepal Rastra Bank (2009): Economic Report 2008/09, Kathmandu.
- Newton, Kenneth (1999): Social Capital and Democracy in modern Europe, in: Deth van, Jan W. et al. (Eds.): Social Capital and European Democracy, Routledge, London, pp. 3 – 24.
- Nicholas, Stephen and Maitland, Elizabeth (2007): Private Sector Development: How Business interacts with Informal Institutions, in: Jütting, Johannes/Drechsler, Denis/Bartsch, Sebastian/Soysa de, Indra (Eds.): Informal Institutions: How social norms help or hinder development, OECD Development Centre Studies, Paris, pp. 109 – 129.
- Nienhaus, Volker (1997): Wirtschaftsordnung und wirtschaftliche Entwicklung: Islamische Religion und Tradition als Ursache wirtschaftlicher Unterentwicklung?, in: Paraskewopoulos, Spiridon (Hrsg.): Wirtschaftsordnung und wirtschaftliche Entwicklung, Schriften zu Ordnungsfragen der Wirtschaft, Band 53, Lucius & Lucius Verlag, Stuttgart, S. 361 – 376.
- Nienhaus, Volker (1999): Kultur und Wirtschaftsstil: Erklärungsansätze für die Systemdynamik und Systemeffizienz in Entwicklungsländern?, in: Cassel, Dieter (Hrsg.): Perspektiven der Kulturforschung, Duncker & Humblot Verlag, Berlin, S. 89 – 113.
- Nienhaus, Volker (2002): Kulturelle Prägungen wirtschaftlichen und wirtschaftspolitischen Handelns im Nahen Osten, in: Eger, Thomas (Hrsg.): Kulturelle Prägungen wirtschaftlicher Institutionen und wirtschaftspolitischer Reformen, Duncker & Humblot Verlag, Berlin, S. 125 – 146.
- Nienhaus, Volker (2002a): Islam und Staatlichkeit, in: Internationale Politik, 57. Jahrgang, Band 3, S. 11 – 18.

- Noland, Marcus (2003): Religion, Culture, and Economic Performance, in: Peterson Institute Working Paper Series, WPO 3 – 8, pp. 1 – 37.
- Noland, Marcus (2005): Religion and Economic Performance, in: World Development, Vol. 33, No. 8, pp. 1215 – 1232.
- Norris, Pippa and Inglehart, Ronald (2011): Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide, Second Edition, Cambridge University Press, Cambridge.
- North, Douglass C. (1988): Theorie des institutionellen Wandels: Eine neue Sicht der Wirtschaftsgeschichte, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen.
- North, Douglass C. (1994): Economic Performance through Time, in: The American Economic Review, Vol. 84, No. 3, pp. 359 – 368.
- North, Douglass C. (1995): The Paradox of the West, in: Davis, R. W. (Ed.): The Origins of Modern Freedom in the West, Stanford University Press, Stanford, pp. 7 – 34.
- North, Douglass C. (1995a): The Adam Smith Address: Economic Theory in a Dynamic Economic World, in: Business Economics, Vol. 30, pp. 7 – 12.
- North, Douglass C. (1998): Institutionen, institutioneller Wandel und Wirtschaftsleistung, Nachdruck der 1. Auflage, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen.
- North, Douglass C. (2003): The Role of Institutions in Economic Development, in: United Nations Economic Commission for Europe, Discussion Paper Series, No. 2003.2, pp. 1 – 10.
- North, Douglass C. (2005): Understanding the Process of Economic Change, Princeton University Press, Princeton.
- North, Douglass C./Wallis, John Joseph/Weingast, Barry R. (2006): A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History, in: NBER Working Paper, No. 12795, pp. 1 – 80.
- North, Douglass C./Wallis, John Joseph/Webb, Steven B./Weingast, Barry R. (2007): Limited Access Orders in the Developing World, in: The World Bank, Policy Research Working Paper, No. 4359, pp. 1 – 48.
- Nutzinger, Hans G. (2002): Religion, Werte und Wirtschaft: China und der Transformationsprozess in Asien, Metropolis Verlag, Marburg.
- Nutzinger, Hans G. (2006): Christliche, jüdische und islamische Wirtschaftsethik, Metropolis Verlag, Marburg.
- Ornatowski, Gregory K. (1996): Continuity and Change in the Economic Ethics of Buddhism: Evidence from the History of Buddhism in India, China and Japan, in: Journal of Buddhist Ethics, Vol. 3, pp. 198 – 240.
- Ostrom, Elinor (1990): Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ostrom, Elinor (1996): Incentives, Rules of the Game, and Development, in: The International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank, Annual World Bank Conference on Development Economics 1995, pp. 207 – 234.
- Ostrom, Elinor (2005): Understanding Institutional Diversity, Princeton University Press, Princeton.

- Ott, Claus und Schäfer, Hans-Bernd (1989): Allokationseffizienz in der Rechtsordnung: Beiträge zum Travemünder Symposium zur ökonomischen Analyse des Zivilrechts, 23. – 26. März 1988, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, New York.
- Panday, Devendra Raj (2012): The Legacy of Nepal's Failed Development, in: Einsiedel von, Sebastian/Malone, David M./Pradhan, Suman (Eds.): Nepal in Transition: From People's war to fragile Peace, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 81 – 99.
- Pandey, Nishchal Nath (2010): New Nepal: The Fault Lines, SAGE Publications, New Dehli.
- Panther, Stephan (2002): Kulturelle Faktoren in der Transformation Osteuropas, in: Eger, Thomas (Hrsg.): Kulturelle Prägungen wirtschaftlicher Institutionen und wirtschaftspolitischer Reformen, Duncker & Humblot Verlag, Berlin, S. 95 -118.
- Panther, Stephan (2002a): Sozialkapital und Religion - das Beispiel China, in: Nutzinger, Hans G. (Hrsg.): Religion, Werte und Wirtschaft: China und der Transformationsprozess in Asien, Metropolis Verlag, Marburg, S. 243 – 266.
- Panther, Stephan und Nutzinger, Hans G. (2004): Homo oeconomicus vs. homo culturalis: Kultur als Herausforderung der Ökonomik, in: Blümle, Gerold et al. (Hrsg.): Perspektiven einer kulturellen Ökonomik, Band 1, LIT Verlag, Münster, S. 287 – 309.
- Paraskewopoulos, Spiridon (1997): Wirtschaftsordnung und wirtschaftliche Entwicklung, Schriften zu Ordnungsfragen der Wirtschaft, Band 53, Lucius & Lucius Verlag, Stuttgart.
- Pickel, Gerd (2009): Secularization as a European Fate? – Results from the Church and Religion in an Enlarged Europe Project 2006, in: Pickel Gerd and Müller, Olaf (Eds.): Church and Religion in Contemporary Europe, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, pp. 89 – 122.
- Pickel, Gerd and Müller, Olaf (2009): Church and Religion in Contemporary Europe, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Pies, Ingo (2008): Wie bekämpft man Korruption?: Lektionen der Wirtschafts- und Unternehmensethik für eine ‚Ordnungspolitik zweiter Ordnung‘, Wissenschaftlicher Verlag, Berlin.
- Pies, Ingo (2009): Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik : Der Ansatz von Douglass North, in: Pies, Ingo und Leschke, Martin (Hrsg.): Douglass Norths ökonomische Theorie der Geschichte, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, S. 1 – 32.
- Pies, Ingo und Leschke, Martin (2009): Douglass Norths ökonomische Theorie der Geschichte, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen.
- Pitt-Rivers, Julian (1971): On the word ‚Caste‘, in: Beidelman, Thomas O. (Ed.): The Translation of Culture: Essays to E. E. Evans-Pritchard, Tavistock Publications, London, pp. 231 – 256.
- Platteau, Jean-Philippe (2009): Institutional obstacles to African economic development: State, ethnicity, and custom, in: Journal of Economic Behavior & Organization, Vol. 71, pp. 669 – 689.
- Pollack, Detlef (1995): Was ist Religion? Probleme der Definition, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft (ZfR), Nr. 3, Heft 2, S. 163 – 190.

- Pollack, Detlef und Pickel, Gerd (1999): Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland, in: Zeitschrift für Soziologie, 28. Jahrgang, Heft 6, S. 465 – 483.
- Portes, Alejandro (1998): Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology, in: Annual Review of Sociology, Vol. 24, pp. 1 – 24.
- Portes, Alejandro and Landolt, Patricia (1996): The downside of Social Capital, in: The American Prospect, No. 26, pp. 18 – 22.
- Pradhan, Rajendra (2002): Ethnicity, caste and a pluralist society, in: Dixit, Kanak Mani and Ramachandaran, Shastri (Eds.): State of Nepal, Himal Books, Lalitpur, pp. 1 – 21.
- Priddat, Birger P. (2011): Korruption als second-life-economy, in: Priddat, Birger P. und Schmid, Michael (2011): Korruption als Ordnung zweiter Art, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, S. 61 – 73.
- Priddat, Birger P. und Schmid, Michael (2011): Korruption als Ordnung zweiter Art, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Putnam, Robert D. (1993): Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy, Princeton University Press, Princeton.
- Putnam, Robert D. (1995): Bowling Alone: America's Declining Social Capital, in: Journal of Democracy, Vol. 6, No. 1, pp. 65 – 78.
- Putnam, Robert D. (1995a): Tuning In, Tuning Out: The Strange Disappearance of Social Capital in America, in: Political Science and Politics, Vol. 28, No. 4, pp. 664 – 683.
- Putnam, Robert D. (2000): Bowling Alone: The collapse and revival of American community, Simon & Schuster, New York.
- Putnam, Robert D. (2001): Gesellschaft und Gemeinsinn, Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh.
- Raab-Steiner, Elisabeth und Benesch, Michael (2008): Der Fragebogen: Von der Forschungsidee zur SPSS-Auswertung, Facultas Verlag und Buchhandel, Wien.
- Rangaswami Aiyangar, Kumbakonam Viraraghava (1934): Aspects of Ancient Indian Economic Thought: Manindar Chandra Lectures, The Madras Law Journal Press, Madras, Benares.
- Rao, Vijayendra and Walton, Michael (2004): Culture and Public Action, Stanford University Press, Stanford.
- Ratschow, Carl Heinz (1980): Ethik der Religionen, Ein Handbuch, Primitive, Hinduismus, Buddhismus, Islam, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz.
- Reckwitz, Andreas (2006): Die Transformation der Kulturtheorien: Zur Entwicklung eines Theorieprogramms, Studienausgabe, Verlag Velbrück Wissenschaft, Weilerswist.
- Roloff, Carola (2011): Das Erleuchtungspotenzial der Frau und Ordinationslinien im Buddhismus, in: Gerber, Christine et al. (Hrsg.): Unbeschreiblich weiblich? Neue Fragestellungen zur Geschlechterdifferenz in den Religionen, Lit Verlag, Berlin, S. 159 – 176.
- Röpke, Wilhelm (1959): Gegen die Brandung: Zeugnisse eines Gelehrtenlebens unserer Zeit, gesammelt und herausgegeben von Albert Hunold, 2. Auflage, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich.

- Rose-Ackerman, Susan (1999): *Corruption and Government: Causes, Consequences and Reform*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rösel, Jakob (2009): *Indiens Demokratie und Indiens Säkularismus*, in: Werkner, Ines-Jacqueline/Liedhegener, Antonius/Hildebrandt, Mathias (Hrsg.): *Religionen und Demokratie: Beiträge zu Genese, Geltung und Wirkung eines aktuellen politischen Spannungsfeldes*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, S. 145 – 165.
- Sander, William (2002): *Religion and Human Capital*, in: *Economics Letters*, Vol. 75, pp. 303 – 307.
- Sandler, Todd and Tschirhart, John T. (1980): *The Economic Theory of Clubs: An Evaluative Survey*, in: *Journal of Economic Literature*, Vol. 18, No. 4, pp. 1481 – 1521.
- Scharpe, Jochen (1992): *Strategisches Management im Mittelstand: Probleme der Implementierung und Ansätze zur Lösung*, Dissertation, EUL Verlag, Bergisch-Gladbach, Köln.
- Schluchter, Wolfgang (1980): *Rationalismus der Weltbeherrschung: Studien zu Max Weber*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Schluchter, Wolfgang (1984): *Weltflüchtiges Erlösungsstreben und organische Sozialethik: Überlegungen zu Max Webers Analysen der indischen Kulturreligionen*, in: Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus: Interpretationen und Kritik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, S. 11 – 71.
- Schluchter, Wolfgang (1984a): *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus: Interpretationen und Kritik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Schluchter, Wolfgang (1988): *Religion und Lebensführung, Band 2: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Schluchter, Wolfgang (1991): *Religion und Lebensführung, Band 1: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Schluchter, Wolfgang (2005): *Handlung, Ordnung und Kultur: Studien zu einem Forschungsprogramm im Anschluss an Max Weber*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen.
- Schluchter, Wolfgang (2009): *Die Entzauberung der Welt: Sechs Studien zu Max Weber*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen.
- Schmid, Michael (2009): *Douglass C. North und die Institutionenökonomik informaler Regeln*, in: Pies, Ingo und Leschke, Martin (Hrsg.): *Douglass Norths ökonomische Theorie der Geschichte*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, S. 93 – 135.
- Schmid, Michael (2011): *Mafia, Warlords, Terror, Korruption: Systeme rationaler Besitzsicherung*, in: Priddat, Birger P. und Schmid, Michael (Hrsg.): *Korruption als Ordnung zweiter Art*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, S. 99 – 137.
- Schmid, Michael und Maurer, Andrea (2003): *Institution und Handeln*, in: Schmid, Michael und Maurer, Andrea (Hrsg.): *Ökonomischer und soziologischer Institutionalismus: Interdisziplinäre Beiträge und Perspektiven der Institutionentheorie und – analyse*, Metropolis Verlag, Marburg, S. 9 – 46.

- Schmid, Michael und Maurer, Andrea (2003a): *Ökonomischer und soziologischer Institutionalismus: Interdisziplinäre Beiträge und Perspektiven der Institutionentheorie und – analyse*, Metropolis Verlag, Marburg.
- Schmidt, Heinz (2006): *Ökonomie und Religion: Fatal Attraction – Fortunate Correction*, DWI-Info Sonderausgabe 7, Heidelberg.
- Schmidt-Glitzner, Helwig (2007): *Der Buddhismus*, 2., durchgesehene Auflage, C. H. Beck Verlag, München.
- Schmidtchen, Dieter (2000): *Ökonomik der Religionen*, in: *Volkswirtschaftliche Reihe der Universität des Saarlandes*, Nr. 3, Saarbrücken.
- Scholtes, Fabian (2007): *Zur Einleitung: Kultur als Herausforderung an Ökonomie und Wirtschaftsethik*, in: Lee-Peucker, Mi-Yong et al. (Hrsg.): *Kultur – Ökonomie – Ethik*, Rainer Hamp Verlag, München, Mering, S. 9 – 27.
- Schramm, Michael (2005): *Moral im Dilemma? Das Korruptionsproblem und die Relevanz moralischer Interessen im unternehmensethischen Integritätsmanagement*, in: Aufderheide, Detlef und Dabrowski, Martin (Hrsg.): *Corporate Governance und Korruption: Wirtschaftsethische und moralökonomische Perspektiven der Bestechung und ihrer Bekämpfung*, Duncker & Humblot Verlag, Berlin, S. 83 – 110.
- Schreiner, Peter (1984): *Das richtige Verhalten des Menschen im Hinduismus*, in: Mokrosch, Reinhold/Pfürtnner, Stephan H./Schmidt, Heinz (Hrsg.): *Ethik in nichtchristlichen Kulturen*, Band 3, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, S. 82 – 113.
- Schröder, Richard (2007): *Säkularisierung: Ursprung und Entwicklung eines umstrittenen Begriffs*, in: Braun von, Christina et al. (Hrsg.): *Säkularisierung: Bilanz und Perspektive einer umstrittenen These*, LIT Verlag, Berlin, S. 61 - 73.
- Schüller, Alfred und Voigt, Stefan (2008): *Von der Ordnungstheorie zur Institutionenökonomik: Rückblick und Entwicklungsoptionen eines Marburger Forschungsprogramms*, Lucius & Lucius Verlag, Stuttgart.
- Schumacher, Ernst Friedrich (1977): *Die Rückkehr zum menschlichen Maß: Alternativen für Wirtschaft und Technik: Small is Beautiful*, Rowohlt Verlag, Reinbek.
- Schweitzer, Hartmut (2009): *Vom Geist der Korruption: Theorie und Analyse der Bedingungen für Entstehung, Entwicklung und Veränderung von Korruption*, AVM Verlag, München.
- Scott, Richard W. (2001): *Institutions and Organizations*, Second Edition, Sage Publications, Thousand Oaks, London, New Dehli.
- Seele, Peter (2007): *Hindu-Cosmopolitan Caste: Institutioneller Wandel in Indien durch transnationale Migration*, in: Held, Martin et al. (Hrsg.): *Jahrbuch Normative und institutionelle Grundfragen der Ökonomik*, Band 6: *Ökonomie und Religion*, Metropolis Verlag, Marburg, S. 205 – 223.
- Sen, Amartya K. (2007): *How Does Culture Matter?*, in: Lee-Peucker, Mi-Yong et al. (Hrsg.): *Kultur – Ökonomie – Ethik*, Rainer Hamp Verlag, München, Mering, S. 29 – 61.
- Shakya, Sujeev (2012): *Unleashing Nepal's Economic Potential: A Business Perspective*, in: Einsiedel von, Sebastian/Malone, David M./Pradhan, Suman (Eds.): *Nepal in*

- Transition: From People's war to fragile Peace, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 114 – 128.
- Sharma, Sudhindra (2002): The Hindu State and the State of Hinduism, in: Dixit, Kanak Mani and Ramachandaran, Shastri (Eds.): State of Nepal, Himal Books, Lalitpur, pp. 22 – 38.
- Simon, Herbert A. (1955): A Behavioral Model of Rational Choice, in: The Quarterly Journal of Economics, Vol. 69, No. 1, pp. 99 – 118.
- Simon, Herbert A. (1986): Rationality in Psychology and Economics, in: The Journal of Business, Vol. 59, No. 4, Part 2, pp. 209 – 224.
- Sivaraksa, Sulak (2002): Economic Aspects of Social and Environmental Violence from a Buddhist Perspective, in: Buddhist-Christian Studies, Vol. 22, pp. 47 – 60.
- Smith, Adam (2009 [1776]): Wohlstand der Nationen, herausgegeben von Heinrich Schmidt, Anaconda Verlag, Köln.
- Spranz, Roger/Lenger, Alexander/Goldschmidt, Nils (2012): The relation between institutional and cultural factors in economic development: the case of Indonesia, in: Journal of Institutional Economics, Vol. 8, No. 4, pp. 459 – 488.
- Stark, Rodney (1999): Secularization, R.I.P., in: Sociology of Religion, Vol. 60, No. 3, pp. 249 – 273.
- Stark, Rodney and Bainbridge, William Sims (1985): The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- Stark, Rodney and Bainbridge, William Sims (1996): A Theory of Religion, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Stark, Rodney and Finke, Roger (2000): Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- Stark, Rodney and Iannaccone, Laurence R. (1994): A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe, in: Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 33, No. 3, pp. 230 – 252.
- Steinkellner, Ernst (2009): Erkenntnistheorie im Buddhismus: Zur Erkenntnis des Denkens von anderen, in: Kellner, Birgit und Weigelin-Schwiedrzik, Susanne (Hrsg.): Denkt Asien anders?: Reflexionen zu Buddhismus und Konfuzianismus in Indien, Tibet, China und Japan, V&R unipress Verlag, Göttingen, S. 13 – 29.
- Stietencron von, Heinrich (2010): Der Hinduismus, 3., durchgesehene Auflage, Verlag C. H. Beck, München.
- Stiglitz, Joseph E. (2006): Die Chancen der Globalisierung, Siedler Verlag, München.
- Stolz, Jörg (2006): Wie kann man Religiosität soziologisch erklären? Ein allgemeines Modell, in: Working Papers des Observatorium der Religionen in der Schweiz (ORS), Universität Lausanne, Nr. 4, S. 1 – 26.
- Suwal, Rajendra (1982): Employment Generation. Easier Said than Done, in: Agrawal, Govind Ram (Ed.): Current Issues in Nepalese Development, Centre for Economic Development and Administration (CEDA), Tribhuvan University, Kirtipur, Kathmandu, pp. 83 – 106.

- Tenbruck, Friedrich H. (1975): Das Werk Max Webers, in: König, René (Hrsg.): Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 27. Jahrgang, Westdeutscher Verlag, Opladen, S. 663 – 702.
- Thapa, Deepak (2002): The Maobadi of Nepal, in: Dixit, Kanak Mani and Ramachandaran, Shastri (Eds.): State of Nepal, Himal Books, Lalitpur, pp. 77 – 99.
- Thapa, Deepak (2012): The Making of the Maoist Insurgency, in: Einsiedel von, Sebastian/Malone, David M./Pradhan, Suman (Eds.): Nepal in Transition: From People's war to fragile Peace, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 37 – 57.
- Thapa, Deepak and Sijapati, Bandita (2003): A Kingdom under Siege: Nepal's Maoist Insurgency, 1996 to 2003, The Printhouse, Kathmandu.
- Tietzel, Manfred (1989): Probleme der asymmetrischen Informationsverteilung beim Güter- und Leistungsaustausch, in: Ott, Claus und Schäfer, Hans-Bernd (Hrsg.): Allokationseffizienz in der Rechtsordnung: Beiträge zum Travemünder Symposium zur ökonomischen Analyse des Zivilrechts, 23. – 26. März 1988, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, New York, S. 52 – 69.
- Tomes, Nigel (1985): Religion and the Earning Function, in: The American Economic Review, Vol. 75, No. 2, Paper and Proceedings of the Ninety-Seventh Annual Meeting of the American Economic Association, pp. 245 – 250.
- Tornow, Marc (2007): „Eine Tochter zur Welt zu bringen, ist ein Unglück“: Armutsbekämpfung beginnt mit Gleichberechtigung, in: Südasien, Vol. 27, Nr. 3, S. 42 – 44.
- Transparency International (2012): Corruption Perceptions Index, URL: <http://www.transparency.org/research/cpi/>, Accessed 23 January 2013.
- Transparency International, Nepal (2005): Corruption and Anti-Corruption, Compilation by Narayan Manandhar, Kathmandu.
- Türstig, Hans-Georg (1980): Jyotisa: Das System der indischen Astrologie, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.
- Tylor, Edward B. (1891): Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom, Vol. I, 3. Edition, Revised, John Murray, London.
- United Nations Development Programme/UNDP (2008): The Interim Constitution of Nepal, 2063 (2007), as amended by the first, second and third amendments, Kathmandu.
- United Nations Development Programme/UNDP (2008a): The Dalits of Nepal and a New Constitution: A Resource on the Situation of Dalits in Nepal, their demands and the Implications for a new Constitution, Kathmandu.
- United Nations Development Programme/UNDP (2011): Human Development Report 2011: Sustainability and Equity: A better future for all, URL: http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2011_EN_Table1.pdf, Accessed 28 August 2012.
- United Nations Development Programme/UNDP - CCD (2009): State and Religion: Participatory Constitution Building in Nepal, Booklet Series, No. 1, Kathmandu.
- United Nations Development Programme/UNDP - SPCBN (2013): The Constitution of Nepal, 1962, URL: <http://www.ccd.org.np/resources/Constitution%201962.pdf>, Accessed 11 February 2013.

- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization/UNESCO (2005): Diversity and Endangerment of Languages in Nepal, Kathmandu Series of Monographs and Working Papers: No.7, Kathmandu.
- Uslaner, Eric M. (2002): The Moral Foundations of Trust, Cambridge University Press, Cambridge.
- Vanberg, Viktor (1981): Liberaler Evolutionismus oder Vertragstheoretischer Konstitutionalismus?, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen.
- Velling, Johannes und Pfeiffer, Friedhelm (1997): Unzulängliche Nutzung von Humankapital, in: Clar, Günter/Doré, Julia/Mohr, Hans (Hrsg.): Humankapital und Wissen: Grundlagen einer nachhaltigen Entwicklung, Springer Verlag, Berlin, Heidelberg, S. 197 - 219.
- Vinken, Henk (2005): Western bias in the sociology of religion: Universalist discourses in sociology and particularist indicators in four key surveys, in: Working paper for School of Sociology, Kwansai Gakuin University, Nishinomiya, Hyogo.
- Voigt, Stefan (2004): Neue Institutionenökonomik als kulturelle Ökonomik, in: Blümle, Gerold/Goldschmidt, Nils/Klump, Rainer/Schauenberg, Bernd/von Senger, Harro (Hrsg.): Perspektiven einer kulturellen Ökonomik, Band 1, LIT Verlag, Münster, S. 411 – 426.
- Voigt, Stefan (2008): Der Vergleich von Wirtschaftssystemen – Forschungsprogramm mit Zukunft, in: Schüller, Alfred und Voigt, Stefan (Hrsg.): Von der Ordnungstheorie zur Institutionenökonomik: Rückblick und Entwicklungsoptionen eines Marburger Forschungsprogramms, Lucius & Lucius Verlag, Stuttgart, S. 75 – 82.
- Voigt, Stefan (2009): Institutionenökonomik, 2. Auflage, UTB Verlag, Paderborn.
- Warren, Mark E. (2001): Democracy and Trust, Cambridge University Press, Cambridge.
- Weber, Max (1968): The religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism, Paperback Edition, 2. Printing, The Free Press, New York.
- Weber, Max (1972 [1921]): Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie, 5., revidierte Auflage, Studienausgabe, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen.
- Weber, Max (1982): Die protestantische Ethik II, Kritiken und Antikritiken, herausgegeben von Johannes Winckelmann, 4. Auflage, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh.
- Weber, Max (1988 [1920]): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, 9. Auflage, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen.
- Weber, Max (1988 [1921]): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II, 7. Auflage, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen.
- Weber, Max (1991 [1923]): Wirtschaftsgeschichte: Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, herausgegeben von S. Hellmann und M. Palyi, 5. Auflage, Duncker & Humblot Verlag, Berlin.
- Weber, Max (1998): Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Hinduismus und Buddhismus, Schriften 1916 – 1920, Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe, Band I/20, herausgegeben von Schmidt-Glintzer, Helwig, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen.

- Weber, Max (2005): *Wirtschaft und Gesellschaft: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß: Teilband 2: Religiöse Gemeinschaften*, MWS I/22-2, herausgegeben von Hans G. Kippenberg, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen.
- Weede, Erich (1985): *Warum bleiben arme Leute arm? Rent-Seeking und Dependenz als Erklärungsansätze für die Armut in der Dritten Welt*, in: *Politische Vierteljahresschrift (PVS)*, 26. Jahrgang, Heft 3, S. 270 – 286.
- Weede, Erich (2000): *Asien und der Westen: Politische und kulturelle Determinanten der wirtschaftlichen Entwicklung*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden.
- Wehr, Gerhard (2002): *Die Sieben Weltreligionen: Christentum, Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus, Taoismus, Konfuzianismus*, Hugendubel Verlag, Kreuzlingen/München.
- Weigl, Constanze (2004): *Arische Migrationstheorie*, in: *suedasien.info*, URL: <http://www.suedasien.info/analysen/469>, Stand 3. September 2012.
- Weise, Peter (2004): *Kultur und die Vereinheitlichung der Sozialwissenschaften*, in: Blümle, Gerold et al. (Hrsg.): *Perspektiven einer kulturellen Ökonomik*, Band 1, LIT Verlag, Münster, S. 427 – 440.
- Weiß, Johannes (1989): *Max Weber heute, Erträge und Probleme der Forschung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Welch, Michael R./Sikkink, David/Sartain, Eric/Bond, Carolyn (2004): *Trust in God and Trust in Man: The Ambivalent Role of Religion in Shaping Dimensions of Social Trust*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 43, No. 3, pp. 317 – 343.
- Weltbank (2009): *Enterprise Surveys: What Businesses experience: Nepal*, URL: <http://www.enterprisesurveys.org/ExploreEconomies/?economyid=136&year=2009> Accessed 13 May 2011.
- Weltbank (2010): *Nepal Economic Update*, URL: http://siteresources.worldbank.org/NEPALEXTN/Resources/223554-1273777738652/Nepal_Economic_Update_Final_April_2010_v1.pdf, Accessed 8 September 2012.
- Weltbank (2011): *World Development Report 2012, Gender Equality and Development*, Washington DC.
- Weltbank (2011a): *World Development Indicators*, URL: <http://data.worldbank.org/country/nepal>, Accessed 10 March 2013.
- Weltbank (2012): *Nepal at a glance*, URL: http://devdata.worldbank.org/AAG/npl_aag.pdf, Accessed 28 August 2012.
- Weltbank und Department for International Development/DFID (2006): *Unequal Citizens: Gender, Caste and Ethnic Exclusion in Nepal: Summary*, Kathmandu.
- Weltbank und International Finance Cooperation/IFC (2012): *Doing Business 2012: Doing Business in a more transparent world, Comparing regulation for domestic firms in 183 economies*, Washington DC.
- Werkner, Ines-Jacqueline und Liedhegener, Antonius (2009): *Einleitung: Von „Demokratie und Religion“ zu „Religionen und Demokratie“*, in: Werkner, Ines-Jacqueline/Liedhegener, Antonius/Hildebrandt, Mathias (Hrsg.): *Religionen und*

- Demokratie: Beiträge zu Genese, Geltung und Wirkung eines aktuellen politischen Spannungsfeldes, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, S. 9 – 14.
- Werkner, Ines-Jacqueline/Liedhegener, Antonius/Hildebrandt, Mathias (2009): Religionen und Demokratie: Beiträge zu Genese, Geltung und Wirkung eines aktuellen politischen Spannungsfeldes, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Whelpton, John (2008): A History of Nepal, Reprint, Cambridge University Press, Cambridge, New York.
- Williamson, Oliver E. (1985): The Economic Institutions of Capitalism: Firms, Markets, Relational Contracting, The Free Press, New York.
- Williamson, Oliver E. (2000): The New Institutional Economics: Taking Stock, Looking Ahead, in: Journal of Economic Literature, Vol. 38, No. 3, pp. 595 – 613.
- Winiecki, Jan (2004): Determinants of Catching up or Falling behind: Interaction of Formal and Informal Institutions, in: Post-Communist Economies, Vol. 16, No. 2, pp. 137 – 152.
- World Economic Forum (2012): The Global Competitiveness Report 2012 – 2013, Geneva.
- Young, Lawrence A. (1997): Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment, Routledge, New York.
- Zachhuber, Johannes (2007): Die Diskussion über Säkularisierung am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: Braun von, Christina et al. (Hrsg.): Säkularisierung: Bilanz und Perspektive einer umstrittenen These, LIT Verlag, Berlin, S. 11 – 42.
- Zak, Paul J. and Knack, Stephen (2001): Trust and Growth, in: The Economic Journal, Vol. 111, pp. 295 – 321.
- Zhang, Li (2008): Religious affiliation, religiosity, and male and female fertility, in: Demographic Research, Max Planck Institute, Vol. 18, No. 8, pp. 233 – 262, URL: <http://www.demographic-research.org/volumes/vol18/8/18-8.pdf>, Accessed 27 June 2012.
- Zivitz, Laurie (1992): Private Enterprise and the State in Modern Nepal, Oxford University Press, Madras, Dehli, Bombay.
- Zweynert, Joachim (2009): Interests versus Culture in the Theory of Institutional Change?, in: Journal of Institutional Economics, Vol. 5, No. 3, pp. 339 – 360.