

zfsö

ZEITSCHRIFT FÜR SOZIALÖKONOMIE

- Christian Kreiß **3** Geplanter Verschleiß von Gütern als Weg zur Steigerung der Rentabilität von Kapital
- Norbert Olah,
Thomas Huth
& Dirk Löhr **16** Monetarismus mit Liquiditätsprämie – Von Friedmans optimaler Inflationsrate zur optimalen Liquidität
- Edoardo Beretta **25** Zwischen Gesells IVA-Note und Keynes' Bancor-Plan – Ansätze zu einer Weltwährung in der Zeit zwischen 1920 und 1944/45
- Markus Raschke **37** Fairer Handel in einer renditeorientierten Wirtschaft – Einsichten in den Wandel von Ökonomie und Engagement
- Hans-Günter Wagner **47** Die Wirtschaftsethik der Hindu-Religionen – eine Annäherung
- 60** Bücher und Veranstaltung
- 79** Mündener Gespräche in der Reinhardswaldschule

Die Wirtschaftsethik der Hindu-Religionen – eine Annäherung

Hans-Günter Wagner

Indische Religiosität genießt im Westen bis heute ein zwiespältiges Image. Während Christen und Moslems sich an einer für sie abstoßenden Vielgötterei und Idolatrie stören, protestiert die sozialkritische Öffentlichkeit gegen die Legitimation des Kastensystems, welches die Gleichheitsideale der europäischen Aufklärung desavouiert. Anhänger und Sympathisanten der Hindu-Religionen hingegen preisen ihre Toleranz und Friedfertigkeit, im vollständig spiritualisierten Alltag erkennen sie den großen Gegenentwurf zur westlichen materialistischen Lebenskultur.

Wie jede Religion, so hat auch der Hinduismus etwas zur Ökonomie zu sagen. Die Analyse seiner Wirtschaftslehren liefert allerdings unterschiedliche Befunde. Wirtschafts- und Sozialwissenschaften attestieren diesem Glauben einen großen gesellschaftlichen Einfluss, für die Vergangenheit jedoch zumeist einen negativen im Sinne einer „asiatischen Stagnation“. Andererseits weist die dynamische Entwicklung Indiens in den letzten Jahrzehnten in eine ganz andere Richtung.

Dieser Beitrag wirft einen Blick auf Lehre und Praxis dieser Religionen hinsichtlich ihres ökonomischen Handlungspotenzials. Sind die Hindu-Religionen aufgrund der Karma-Lehre im Kern fatalistisch und abstinenter in sozialen Fragen? Hatte Max Weber folglich Recht, als er den Hinduismus zum großen Verhinderungsschurken der industriellen Entwicklung erklärte? Neben grundsätzlichen Auffassungen über Sinn und Zweck des Wirtschaftshandelns geht es auch um die Frage, welchen Beitrag der Hinduismus heute zu einer globalen Wirtschaftsethik leisten kann.

1 Gibt es überhaupt so etwas wie „eine“ hinduistische Religion?

Der Hinduismus zählt heute weltweit mehr als 900 Millionen Anhänger, die meisten davon auf

dem indischen Subkontinent. Ursprünglich eine koloniale Bezeichnung der Engländer, eingeführt von Angestellten der englischen „East India Company“ als Sammelbegriff für das, was sie für die zahlreichen religiösen Sekten einer einzigen Religion hielten¹, wurde der Begriff „Hindu“ noch im 19. Jahrhundert zum stolzen Eigenname und einigenden Element im Ringen um nationale Identität.²

Die große Vielfalt der indischen Religionen beginnt mit den Veden, deren zeitlicher Beginn nicht identifiziert werden kann, und dem historischen Brahmanentum.³ In der Blütezeit bildeten sich dann Vishnuismus, Shivaismus und Shaktismus heraus, daneben entstanden noch heterodoxe Schulen wie der Jainismus, die Religion der Sikh oder der politischen Neo-Hinduismus der Moderne. Im Hinduismus gibt es weder einen Religionsstifter noch ein von allen akzeptiertes religiöses Oberhaupt. Nicht „ein“ heiliges Buch oder „eine“ Lehre, stattdessen führen viele Wege (margas) zur Befreiung. Der Glaube an Hochgötter existiert parallel zu Animismus und Pantheismus. Auch die religiöse Praxis zeigt Widersprüche: Gewaltlosigkeit (ahimsā) einerseits und Tieropfer andererseits, Rückzug von der Welt und leidenschaftliche Hingabe an die Mitwesen, Fakire in selbstquälerischer Askese stehen vor erotischen Szenen an Tempelmauern; wo die einen die Eigenschaftslosigkeit Gottes lehren, haben andere einen großen Pantheon bunter Göttergestalten geschaffen.⁴ Ob es inmitten dieser Vielfalt auch eine alles verbindende Einheit gibt, ist umstritten. Nach von Stietencrons Ansicht handelt es sich tatsächlich um mehrere Religionen mit unterschiedlichen Vorstellungen.⁵ Dieser Einschätzung folgend verwende ich daher in dieser Arbeit den Begriff Hindu-Religionen.

Bereits in den vedischen Texten findet sich der Glaube an Wiedergeburt und die Lehre vom

Brahman, dem Allumfassenden. Zwei weitere Lehren spielen in den indischen Religionen eine zentrale Rolle: erstens die Vorstellung, dass die ganze Natur zyklischen Strukturen folgt, es daher eine ewige Wiederkehr des Gleichen gibt. Warum sollte dies für die Menschen nicht ebenfalls zutreffen? Daraus ergibt sich als zweites die Karma-Lehre, die besagt: Jeder hat sein Schicksal selbst verursacht. Die indischen Religionen brauchen die Idee eines strafenden Gottes nicht, um das Leid der Menschen zu erklären. Jeder ist nicht nur für sein Schicksal selbst verantwortlich, sondern kann durch sein eigenes Handeln auch sein künftiges Dasein beeinflussen.

Die zentralen Gottheiten des Hinduismus sind Brahma, Vishnu und Shiva. Die Shiva-Anhänger sehen ihren Gott in drei Manifestationen: als Brahma den Weltschöpfer, Vishnu den Welterhalter und in Shiva in seiner Rolle als großer Zerstörer, der dadurch Raum für Neues schafft. Im Vishnuismus kommen die drei Götter jedoch ebenso und in gleicher Funktion vor. Während Shiva oft als Vernichter der Dämonen und als Erlösergott, vor allem jedoch asketisch und weltverneinend erscheint, ist Vishnu weltbewahrend und seine Geschöpfe liebend. Aus dem Shivaismus ging später der Shaktismus hervor. Das Gottesbild des Shaktismus ähnelt dem Shivaismus, nur das oberste Prinzip ist vertauscht: es ist weiblich und aktiv. Shiva wäre ohne die Shakti, das heißt auch die Fähigkeit zu erkennen, zu wünschen und zu handeln, völlig hilflos. „Shakti“ gilt als die „große zaubermächtige Schöpfungskraft“ und die Mutter der Welt, das höchste Prinzip und letzte Ziel aller Seelen.⁶

Was die drei Richtungen eint, ist die kompromisslose Identifikation des Menschen mit der Unsterblichkeit. Nicht die Frage nach dem Ursprung der Gottheit oder ihren jeweiligen Eigenschaften ist entscheidend, sondern die Tatsache, dass der Gläubige sich mit ihr in der Heilssuche identifizieren kann. Nach Axel Michaels Auffassung bilden Gott und Mensch eine „dualistische Einheit“. Auch wenn es noch so viele Götter gibt, letztlich werden sie alle als identisch angesehen.⁷ In diesem Sinne ist es auch kein grundsätzlicher Widerspruch, wenn einige Hindu-Religionen nicht an einen persönlichen Schöpfergott glauben,

sondern Gott als raum-, zeit-, form-, und namenlos auffassen, also bar aller Qualitäten und Attribute (nirguṇa).⁸

Die Hindu-Religionen sind integrativ. So verkündete beispielsweise Kabir, dass Allah und Rama nur zwei verschiedene Namen des gleichen unpersönlichen Gottes seien.⁹ Andere Glaubensformen werden akzeptiert und es wird nicht versucht, Anhänger anderer Religionen zu bekehren.

2 Dharma – die universelle Ordnung von Mensch und Kosmos

Wer sich zu einer Hindu-Religion bekennt, glaubt an Karma und Wiedergeburt und erstrebt letztlich die Erlösung aus den Daseinskreislauf (mokṣa). Das ist grundlegend; weitere Gemeinsamkeiten sind jedoch umstritten. Der hinduistische Begriff „Dharma“ liefert womöglich einen geeigneten Anhaltspunkt, um Gemeinsamkeiten der Hindu-Religionen mit Blick auf deren wirtschaftsethische Ausrichtung zu formulieren. Dieser Begriff ist vielfältig. Er bezieht sich sowohl auf die Ordnung des Kosmos als auch auf das Verhalten der Menschen. Im letzteren Sinne regelt der Dharma den gesamten Bereich der Normen, Pflichten und Verhaltensregeln (also Zivilrecht, Sitte, Beruf), steht aber ebenso für die Religion als Ganzes: Sanātan (ewiger Dharma).¹⁰

Bereits in den Veden sind die heute noch grundlegenden Vorstellungen von Welt und Mensch festgelegt: Der Glaube an eine immer währende kosmische Ordnung, deren Aufrechterhaltung die Aufgabe der Götter ist. Im Unterschied zum ewigen, absoluten Sein ist die Ordnung der empirischen Welt jedoch ständig bedroht. Veränderungen, Unruhe und gelegentliche Katastrophen bestimmen das Leben. Aufgabe des Dharma in sozialer Hinsicht ist es, zum Schutz der Weltordnung beizutragen.¹¹ In dieser Hinsicht regelt der Dharma auch die Grundlagen des Kastensystems, das auf den zwei Säulen von „varna“, der sozialen Schichtung in vier Stände, und „jati“, den eigentlichen Kasten, das heißt den über Geburt definierten fiktiven Abstammungslinien basiert. Der heutige Census zählt 3.000 verschiedene Jatis.¹²

Ein wichtiger Teil des Dharma ist die Pflichterfüllung. So gelten zum Beispiel Viehzucht,

Ackerbau und Handel als die Pflichten des Volkes, während Spenden und rechtes Lenken zu den Aufgaben der Herrschenden gerechnet werden.¹³ Auch das Opferritual ergibt sich aus dem Dharma. Ausgehend von der Hindu-Kosmologie, in der die Welt aus der Zerstückelung des göttlichen Körpers entsteht, Gott also sterblich wird, indem er die Schöpfung vollbringt, führt jede Opferhandlung zurück auf dem Weg zum vollkommenen, unerschaffenen Zustand.

Gemeinsam ist den Hindu-Religionen das Bewusstsein einer wohl gegliederten Struktur alles Lebendigen, eine Ethik der Reziprozität, die Wiedergeburtstheorie und mit ihr die Anerkennung der Verantwortung jedes Einzelnen für das Schicksal der Welt. Neben den klassischen Dharma-Texten (wie den Veden oder dem Gesetz des Manu) vermitteln auch Epen wie das Mahābhārata oder das Lehrgedicht Bhagavadgīta religiöse Normen, die schon früh das menschliche Verhalten steuern. Kinder und Jugendliche gewinnen ethische Orientierungen aus Erzählungen und Epen wie dem Rāmāyaṇa bis hin zu Bollywood-Produktionen, so zum Beispiel die Älteren zu respektieren oder besonnen, nicht aber emotional zu handeln.¹⁴

Im Folgenden werden nun zunächst die wichtigsten ökonomischen Hindu-Lehren skizziert und anschließend der Einfluss auf die historische ökonomische Entwicklung Indiens betrachtet. Dabei wird insbesondere die Frage nach Universalitätsanspruch dieser Lehren diskutiert.

3 Der Wirtschaftsprozess aus hindu-religiöser Sicht

Der ökonomische Prozess aus Sicht der Hindu-Religionen ist mit Vorstellungen von der Einheit und Vielfalt allen Lebens, vom Kreislaufcharakter jedweden und so auch des wirtschaftlichen Geschehens sowie einer hohen Wertschätzung der Natur und aller Lebensformen verbunden. Hinzu kommen Lehren zu Entsagung, Bedürfnisverzicht und Handeln aus Pflichterfüllung, ein anderes Ego-Modell als im Westen sowie die Betonung von Subsistenz und Gemeinwirtschaft. Aus der Karmalehre resultiert eine Ethik verantwortlichen Handelns. Der Gipfelpunkt indischen Denkens ist

die Erkenntnis der Einheit allen Lebens. Aus Hindu-Sicht ist diese Erkenntnis kostbar und schenkt höchste Freiheit.

Das Wirtschaftsgeschehen erscheint gleich jedem anderen Phänomen als Manifestation und Umwandlung von Energie: Alles ist eins, lediglich die Erscheinungsformen sind verschieden. Das Spinnrad zum Beispiel nutzt die verfügbare mechanische Energie eines Mannes, einer Frau oder eines Kindes zur Herstellung materieller Güter. Der Handwebstuhl arbeitet ähnlich. Diese mechanische Energie stammt aus der Nahrung, die von den Menschen verzehrt wird. Die Energie in der Nahrung kommt aus den Sonnenstrahlen, die auf die Felder fallen, auf denen die Nahrungsmittel wachsen.¹⁵

Die Lehre von den drei Qualitäten der Dinge (guṇas) beschreibt die Entwicklungsstadien aller manifesten Erscheinungen (zum Beispiel von Pflanzen oder Nahrungsmitteln) als die drei Phasen des Entstehens, der Reife und des Zerfalls. Diese Stufen finden sich in allen Erscheinungen vom Individuum bis zu Gesellschaften und auch wirtschaftlichen Phänomenen wie etwa dem Lebenszyklus eines Produkts.

Besonders hervorgehoben wird die produktive Rolle der Zerstörung, weil sie Raum für Neues schafft, so etwa im Shivaismus. Geschöpft aus der Beobachtung der Natur, den Bewegungen der Planeten, dem Vegetationszyklus oder dem Fließen des Wassers wird der Blick auf den Kreislaufcharakter aller Erscheinungen gerichtet. Die ganze Welt besteht aus ständigen Zyklen des Entstehens, Werdens und Vergehens. Auch die Wiedergeburt der Seelen folgt dem Prinzip der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Über viele Jahrtausende war die Wirtschaft des alten Indien stationär und kann durchaus als Prototyp einer Ökonomie der Nachhaltigkeit betrachtet werden. Trotz der Anerkennung des zyklischen Charakters der Welt gilt jedoch nur der Zustand jenseits des Wechsels als heilsbringend. Wo die Polarität von Aktivität und Inaktivität, Bewegung und Stillstand, Dynamik und Statik, Zeit und Zeitlosigkeit endet, liegt Mokṣa, die große Befreiung vom Leid der manifesten Welt, wenn die Einzelseele zurück zu ihrem göttlichen Ursprung findet.

Anders als die westliche Ökonomie, welche die Natur rein zweckorientiert betrachtet und in ihr vor allem Rohstoffquelle, frucht- und bebaubaren Boden, Abfallentsorgungsstätte oder Erholungsraum für gestresste Städter sieht, lehren die Hindu-Religionen ihre Heiligkeit. Als Manifestation des Göttlichen wird ihr höchste Wertschätzung entgegengebracht. Pflanzen gelten als „göttliche Mütter, als Kräfte voller Heilung“¹⁶ und über die Erde heißt es im Atharvaveda 12.1: „Die allgebärende Mutter der Pflanzen, die feste Erde, durch ihren Halt gehaltene, die freundliche, einladende, auf ihr möchten wir immerdar wandeln.“¹⁷

Nach Hindu-Auffassung sind die Ressourcen begrenzt. Demzufolge kann einer nur gewinnen, was ein anderer verliert. Zur Ressourcenallokation dient zum einen das Geben (also selbstloses Handeln) und zum anderen ein ausgefeilter Kanon von Regeln und Vorschriften, die festlegen, wem ein Anrecht auf welche Güter und Dinge zusteht und wer welche (Leistungs-)Pflichten zu erfüllen hat. Die menschliche Arbeit gilt als Mittel, um eigene Ressourcen zur Verfügung zu stellen. Die höchste Ehre wird durch Geben erreicht.¹⁸

4 Aus welchen Quellen leiten sich die ökonomischen Handlungsmaximen der Hindu-Religionen ab?

Ursprünglich gab es in Indien keine Zweiteilung von Ethik und Religion. Im Westen dagegen werden ökonomische Verhaltensimperative aus mindestens zwei verschiedenen Quellen bzw. Begründungskontexten abgeleitet. Eine dieser Quellen ist göttliches Offenbarungswissen, auf das sich sowohl christliche Wirtschaftsethiker mit der Geboten der Bibel als auch Moslems mit dem Koran bzw. der Scharia beziehen. Eine nicht-religiöse Grundlegung ethischer Normbildung ist dagegen Kants kategorischer Imperativ, der mit einem universalistischen Anspruch die grundlegenden Regeln menschlichen Zusammenlebens rational begründet. Darüber hinaus gibt es noch weitere Modelle, so etwa die aristotelische Glücksökonomie des „guten Lebens“, den Utilitarismus John Stuart Mills, der auf pragmatische Regeln

setzt, oder die Diskursethik unserer Tage, die in der diskursiven Vereinbarung die Letztbegründungsinstanz (wirtschafts)ethischer Bestimmungen sieht.

Die Hindu-Ethik entstammt neben Schriften, die zeitlose Offenbarung verkünden (welche die Weisen einst vom Göttlichen gehört haben sollen), auch solchen, die „nur“ die überlieferte Tradition (smṛti – „das Erinnerter“) berichten. Hauptsächlich werden Normen jedoch nicht wie im Westen aus der Vernunft abgeleitet, sondern schlicht den überlieferten Traditionen entnommen.¹⁹ Einer der wichtigsten klassischen Texte ist das Manava Dharmasutra (Law of Manu), das auch die geistige Grundlage des Kastensystems bildet.²⁰ Dort finden sich vor allem Partialethiken für Kasten, Berufsgruppen und soziale Schichten. Die Regeln des Zusammenlebens sind also nicht einheitlich, teilweise stehen sie sogar im Widerspruch zueinander, folglich gibt es kein allumfassendes indisches Wertesystem.²¹ Verhaltensnormen, die richtig sind für einen Soldaten, können falsch sein für Angehörige anderer Berufe. Kastenbezogene Regeln sind teilweise mündlich überliefert oder Teil der schriftlichen Tradition (dharmaśāstra).²² Daneben gibt es auch unterschiedliche Verhaltensvorgaben für die verschiedenen Lebensstadien und verschiedene Lebensziele. So soll erst, wer seine familiären Pflichten erfüllt hat, in die Hauslosigkeit gehen und sich der Versenkung widmen. Für diesen Lebensabschnitt gelten dann andere Regeln als für die vorangegangenen, zum Beispiel in Bezug auf den rechten Lebenserwerb oder die Sexualität. Daneben gibt es jedoch auch einheitliche Verhaltensebote, die von den Hindus zumindest im Grundsatz akzeptiert werden. Das Yoga-Sutra Patanjalis nennt die Folgenden: 1. Gewaltlosigkeit, 2. Wahrhaftigkeit, 3. Abstehen vom Nehmen fremden Eigentums, 4. Keuschheit und 5. Begierdelosigkeit. Gelehrt wird insbesondere die Bändigung des Zorns und die Vermeidung von Auseinandersetzungen.²³ Auch Freigebigkeit und Barmherzigkeit gegenüber den Schwachen werden als ethische Grundlehren immer wieder formuliert.

5 Die Kernelemente einer hindu-religiös geprägten Ökonomie

Nicht die erfolgreiche Unterwerfung der Natur durch den Menschen gilt einem Hindu als Tugend, sondern das Gegenteil, nämlich ihr Verehrung und Respekt entgegen zu bringen. Gewaltfreiheit (ahimsā) ist das oberste Prinzip. Wer heute in Indien über das Land fährt, kann noch immer überall zwischen den Feldern der Dörfer kleine Haine und unbearbeitete Naturflächen entdecken, die als Rückzugsort für Götter und Ahnen geschont werden und auf diese Weise Jahrhunderte lang als ökologische Nischen für Tiere und wilde Pflanzen überdauerten. Wichtiger als weltlicher Erfolg durch Arbeit und Bezwingung der Welt gilt die Kunst der Entsagung. Daneben gibt es noch die tantrischen Schulen, die unter anderem die Verfeinerung der Sinnesempfindungen lehren und auch vor ritualisiertem Alkoholgenuss, Sex und Fleischverzehr nicht zurückschrecken. Gelobt wird im Hindu-Mainstream jedoch eine Ökonomie des Verzichts anstelle ausufernder Bedürfnisbefriedigung: „Denn der Genuss der Außenwelt trägt schon in sich des Schmerzes Keim. Wie er entsteht, vergeht er auch – der Weise freut daran sich nicht.“²⁴

Nicht die Multiplikation der Bedürfnisse verschafft wahres Glück, sondern das Einfügen in die vorgegebene Ordnung und die Erfüllung der Lebensaufgaben. Gelobt wird die Entsagung, nicht bloß im Sinne einfachen Verzichts, sondern auch als Verzicht auf die Belohnung seiner Handlungen: „Bemühe nur dich um die Tat, doch niemals um Erfolg der Tat! (...) Wer fromm aufgibt die Frucht der Tat, erlangt die höchste Seelenruh ...“²⁵

Beim Leben in einer von Widersprüchen getriebenen Wirklichkeit steht das Handeln aus dem Geiste der Nicht-Anhaftung im höchsten Ansehen. In einem bekannten Dialog der Bhagavadgita will Arjuna am Vorabend eines Krieges den Kampf vermeiden, damit kein Leid entsteht und auch seine Verwandten am Leben bleiben. Doch Krishna belehrt ihn in seinen Kastenpflichten, das heißt, die Rolle eines Kriegers auszufüllen. Das Handlungsdilemma soll durch Handeln allein aus Pflichterfüllung und ohne Blick,

weder auf die mögliche Niederlage noch die Frucht des Sieges gelöst werden.

Die brahmanische Politik des alten Indien beruht auf hohen Idealen und hält diese im Leben für essentiell. Jedes Tun wird im Lichte des Heils gespiegelt. Der Religion des Ewigen steht die Religion des Zeitlichen gegenüber. Auch im täglichen Leben muss sich nach dieser Ansicht alles Handeln an letzten Zielen ausrichten und messen lassen.²⁶ Die Bildung des Charakters ist daher wichtiger als die Ausbildung von Geschick und (beruflichen) Fertigkeiten.²⁷

Ein weiterer Unterschied zur westlichen Ökonomie ist das Verständnis des ökonomischen Handlungssubjekts. Nach wie vor spielen Kaste und Stamm eine wichtige Rolle im Wirtschaftsleben. Das individuelle Ego muss hinter der Gruppe zurücktreten. Doch die Lehre vom Karma fordert auch im Wirtschaftsleben verantwortlich zu handeln: Jeder Schaden, den ich anderen Wesen zufüge, trifft mich am Ende selbst. Anstelle von Ablasszahlung oder Bußhandlung erfolgt die Selbstreinigung durch Yoga und Askese.

In diesem Wertekanon haben kollektive Interessen stets Vorrang vor individueller Nutzenmaximierung. Die hindu-religiöse Gesellschaft ist in erster Linie durch Familienverbände und Subkaste gekennzeichnet. Zugehörigkeiten zu den Gruppierungen sind durch verwandtschaftliche Kriterien bestimmt, vor allem durch das Ideal einer rein patrilinearen Abstammung. Die zentrale ökonomische Einheit ist die Familie. Doch die Heilssuche ist strikt individuell. Das Alltagsleben gilt vor allem als eine geistige Übung im Sinne des Bemühens um Zurückhaltung, Gleichmut und Befreiung von Gier.²⁸

Opfertätigkeit und Ritualorientierung sind zwei weitere typische Merkmale, die das ökonomische Handeln von Anhängern der Hindu-Religionen prägen. Riten gliedern das ganze Leben, akzentuieren wichtige Zäsuren im Jahres- und Lebenslauf, verleihen ebenso Handlungen in Unternehmungen eine höhere Weihe. Auch hier geht es im Kern um die Identifikation mit dem Höheren, welches das individuelle Sein transzendiert.

Besonders im alten Indien war die Lebensweise vollständig von der Idee des Opfers geprägt, durch das der Mensch seine Pflichten

gegenüber der göttlichen Ordnung der Natur erfüllt. Die Durchführung von Opferritualen und das Empfangen der Naturgaben sind untrennbar miteinander verknüpft. So lehrt Vers 14 der Bhagavad-Gita: „Alle lebenden Körper erhalten sich durch Getreide, das nur wachsen kann, wenn Regen fällt. Regen wird durch die Darbringung von yajna (Opfer) hervorgerufen, und yajna wird aus vorgeschriebenen Pflichten geboren.“²⁹

Gemeint ist also, wer den Mächten, die den Regen kontrollieren, keine Opfer bringt und sie nicht zufrieden stellt, wird Mangel leiden, weil er seine Pflichten gegenüber der göttlichen Ordnung der Natur verletzt.³⁰ Weil der Mensch von den Gaben der Natur zehrt, verpflichtet ihn dies auch zur Gegengabe, zum Opfer, wenn er eigenen Schaden vermeiden will. Die Opfertätigkeit ist eine Übung des Teilens und der Demut, die im Bhakti-Yoga schließlich in die Selbsthingabe an die Gottheit mündet.

5.1 “Small is beautiful”

Aus der geschilderten Wertschätzung der Natur und dem Bemühen um Askese ergibt sich in wirtschaftlicher Hinsicht eine Ökonomie der Gnügsamkeit und Selbstreproduktion, die vor allem agrarisch geprägt ist. „Small is beautiful“ hat als zentraler Grundsatz über viele Jahrtausende das indische Dorf als Wirtschaftsmodell geprägt. Haus, Acker und Tempel sind bis heute wichtigste Orte des Hindu-Lebens.

Zwei Drittel der Menschen in Indien leben nach wie vor von der Landwirtschaft, obwohl diese nur zu etwa einem Fünftel zum Sozialprodukt beiträgt.³¹ Die ländlichen Eigentumsverhältnisse an Grund und Boden sind ein großes Problem. In indischen Dörfern, so Dietmar Rothermund, fehle die Grundbucheintragung, daher sei das Land kein einfach frei veräußerlicher Gegenstand bzw. kein Gut, das zum Beispiel landwirtschaftlichen Genossenschaften eindeutig zugeordnet werden könnte.³² Heute gibt es 90 Mio. bäuerliche Haushalte in Indien und 60 Mio. Haushalte von landlosen Landarbeitern. Die Hälfte aller bäuerlichen Haushalte ist verschuldet. Örtliche Geldverleiher verlangen oft Wucherzinsen, was zur Entstehung eines Mikrokreditwesens geführt hat.³³

5.2 Mahatma Gandhi und Vinoba Bhave

Es waren prominente Hindus wie Mahatma Gandhi und Vinoba Bhave, die sich mit großem Engagement für die indische Landbevölkerung einsetzen, für die Bewahrung der Allmende und ein gerechtes Bodenrecht stritten. Nach Gandhis Tod (1948) zog Vinoba Bhave einst in langen Protestmärschen Tausende von Kilometern durch Indien, um eine Landreform zu unterstützen, deren Ziel die Umverteilung des Bodens an die armen Bauern war. Aus hindu-religiöser Überzeugung kritisierte er die großen Landbesitzer und forderte ein Existenzminimum für die Bauern. Seine ökonomischen Vorstellungen waren in jeder Hinsicht revolutionär: Der Preis der Arbeitskraft sollte sich nach seiner Auffassung an dem orientieren, was ein Mensch (zum Beispiel ein Palmzapfer) im Monat mindestens zum Leben braucht, nicht aber am Marktpreis der Waren. Das Ziel der sozialen Gerechtigkeit rechtfertige auch höhere Preise. Unerträglich sei es, dass die, die am schwersten arbeiten, das niedrigste Einkommen hätten. Verschiedentlich hat Vinoba auch versucht, geldlose Formen des Wirtschaftens auf den Dörfern zu etablieren.³⁴

Gandhis Kritik an den kontraproduktiven Folgen des Industrialismus in Indien und seine Wertschätzung handwerklicher Produktionsformen (wie das Spinnrad) war nicht nur Ausdruck einer naturnahen und ganzheitlichen Lebensweise, sondern sollte auch die jahrtausendealten Vorzüge der Dorfkultur erhalten. Während die klassisch-brahmanische Kultur die körperliche Arbeit gering schätzte, hat der Neohinduisismus die alten Gleichheitsideale wiederhergestellt. Vinoba lehrte die „Liebe zur körperlichen Arbeit“ und dass „alle Arbeit von gleichem Adel sei.“³⁵ Auch Gandhi war dieser Auffassung und meinte, der Mensch solle sein Brot durch seiner Hände Arbeit verdienen. So habe zum Beispiel jede Familie ihre Reinigungsarbeiten selbst durchführen. In Gesellschaften, in denen Schmutzbeiseitigung einer besonderen Gesellschaftsklasse vorbehalten ist, sei etwas zutiefst nicht in Ordnung.³⁶

6 Der historische Einfluss der Hindu-Religionen auf die wirtschaftliche und soziale Entwicklung Indiens

Auf welche Weise die Hindu-Religionen die Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung Indiens geprägt haben, ist umstritten. Religionen entfalten im wirklichen Leben nicht immer die Wirkungen, die sie intendieren. Eine unbefangene Analyse muss daher zwischen beabsichtigten und unbeabsichtigten Folgen bei der Umsetzung religiöser Lehren sauber unterscheiden. Die klassischen Theorien zu dieser Frage stammen von Karl Marx und Max Weber.

6.1 Marx über die asiatische Produktionsweise

In der marxistischen Klassifikation der historischen Produktionsweisen zählt die altindische Ökonomie zum Typus der Asiatischen Produktionsweise, das heißt eine entfaltete Ackerbaukultur mit einer despotischen Herrschaftsstruktur, die kaum über innere Dynamik zur Differenzierung und Umgestaltung verfügt. Entsprechend der marxistischen Sichtweise konnte Indien daher nur durch äußere Eingriffe transformiert werden. Das entscheidende Merkmal zur Charakterisierung der Asiatischen Produktionsweise liegt in der Anlage und Unterhaltung komplexer Wasserbauten und Wasserführungssysteme zur erfolgreichen landwirtschaftlichen Bodennutzung sowie zur Beherrschung der Wassermassen, die aus dem jährlichen Monsun, periodischen Überschwemmungen oder Schneeschmelzen über das Land hereinbrechen. Wer die Wasserbauten kontrolliert, sitzt an den Schnittstellen der gesellschaftlichen Macht. So erhebt sich auf der Basis selbstgenügsamer, bäuerlicher Gemeinwesen ein zentralisierter Apparat, der die zentrale Energiebasis der Gesellschaft, das Wasser, kontrolliert und verteilt.

Die frühen indischen Dorfgemeinschaften, so haben Karl Anton Wittfogel und andere gezeigt³⁷, gehen nicht über den Selbstzweck der Produktion und Reproduktion hinaus, sie formen einen lokal gebundenen Mikrokosmos, in dem Agrikultur und Hausindustrie eng verbunden sind. Handweberei, Handspinnerei und handbetriebener

Ackerbau bilden die Basis einer örtlichen Selbstversorgung. Nur wenige Gemeindebewohner üben spezialisierte Berufe aus, wie der Schmied, der Zimmermann oder Töpfer. Die traditionelle Hindu-Wirtschaftsethik fördert weder individuelle Leistung noch leistungsbezogene Entlohnung. Die Warenproduktion, das heißt die Produktion von Waren für den Tausch, spielt daher nur eine untergeordnete Rolle. Im Einklang mit den Hindu-Lehren waren Arbeit und Einkommen über lange Perioden nicht getrennt: die Handwerker hatten, ebenso wie Brahmanen und Lehrer, den Status von Beamten der Gemeinde, die von ihr ernährt wurden. Ihr Einkommen bildete einen Anteil am gemeinschaftlichen Arbeitsprodukt und stand nicht im Zusammenhang mit dem Umfang ihrer individuellen Arbeit.³⁸

Während Marx einerseits im vorkolonialen Indien noch die Reste einer auf Egalität beruhenden Urgesellschaft und die Ganzheitlichkeit einer nicht durch Arbeitsteilung zersplitterten Tauschökonomie erblickte, verdamnte er doch zugleich die religiösen Überzeugungen dieser Gesellschaft. Im Hinduismus sah er einen „Aberglauben“, der den Menschen zum unterwürfigen Sklaven traditioneller Regeln mache. Marx und seine Epigonen haben folglich diese naturursprüngliche Lebensweise „als würdeloses, unbewegliches und vegetatives Dasein“, als Unterwerfung des Menschen unter das Joch äußerer Umstände und „tierisch rohe Naturanbetung“ diffamiert, „deren Entartung zum Ausdruck kam in der Tatsache, daß der Mensch, der Beherrscher der Natur, von Hanuman, dem Affen, und Sabala, der Kuh andächtig in die Knie sank.“³⁹

6.2 Max Webers religionssoziologischer Blick auf den Hinduismus als Entwicklungshemmnis

Max Weber lieferte ein völlig anderes Erklärungsmodell zu den ökonomischen und sozialen Auswirkungen der Hindu-Religionen. Während Marx' materialistische Geschichtsauffassung vom Wechselspiel zwischen Produktionsverhältnissen und Produktivkräften ausging und dabei dem „Überbau“ nur eine sekundäre Rolle zuwies (weil die Ideen nur die materiellen Lebensverhältnisse

reflektierten), sah Weber in der Umsetzung religiöser Ideen die Fermente für gesellschaftliche Umbrüche bzw. die Ursachen für die Zementierung herrschender Strukturen. In Europa hat er in Protestantismus und innerweltlicher Askese die entscheidenden Triebkräfte des Fortschritts identifiziert. Für Asien schrieb er dem Zen-Buddhismus in Japan eine ähnlich „Durchbruchrolle“ zu, während er im Hinduismus ein gewaltiges Hindernis auf dem Weg zur Modernisierung erblickte. Die indische Einstellung des „Ertragens der Welt“ habe die Rationalisierung des Handels als aktive Kontrolle des Menschen über seine Umwelt blockiert.

Folgt man Webers Analyse über den Einfluss der indischen Religiosität auf die ökonomische Entwicklung des Landes, dann hat das Kastensystem einen äußerst negativen Einfluss ausgeübt, wobei der Kern dieser Hemmung nicht in Einzelschwierigkeiten, sondern im „Geist des ganzen Systems“ liege. Die Ritualgesetze seien nicht geeignet, ökonomische und technische Umwälzungen zu gebären. Anders als in den Zünften des Mittelalters konnten Kinder nicht in andere Berufe als ihre Eltern übergehen, weil es keine freie Wahl des Lehrmeisters gab. Der einzige Weg in der kastenmäßigen Ordnung aufzusteigen bestand darin, seine rituellen Kastenspflichten treu zu erfüllen und damit zu rechnen, später als Edler oder König wiedergeboren zu werden.⁴⁰

Webers Analyse ist in diesem Punkt hochumstritten. Kritiker wie Jakob Rösel⁴¹ führen seine Schlussfolgerungen auf mangelhafte Quellenkenntnis sowie einen kolonialistischen Blick auf Indien zurück.⁴² Andere kritisieren die monokausale Verengung des religiösen Faktors in seinem idealtypischen Ansatz und verweisen auf empirische Befunde, die belegen, dass es signifikante Unterschiede zwischen Angehörigen gleicher Berufsgruppen, aber unterschiedlicher religiöser Überzeugungen gerade nicht gibt.⁴³ Zumindest bezüglich des Hinduismus können die Thesen Webers empirisch nicht belegt werden. Seine Einschätzung der fortschrittsverhindernden Rolle des Hinduismus ist lediglich eine hermeneutische Geschichtsdeutung. Man mag sie für hypothetisch gehaltvoll halten, sie kann allerdings

keine sozialwissenschaftliche Evidenz beanspruchen.

7 Neuere Entwicklungen

Die dynamische Entwicklung Indiens in den letzten Jahrzehnten wirft die Frage auf, ob sich diese Entwicklung in erster Linie vor dem Hintergrund einer zunehmenden Säkularisierung der indischen Gesellschaft vollzieht – also gerade in Abgrenzung von den religiösen Traditionen – oder ob sie vielmehr durch traditionelle Werte und Orientierungen angetrieben wird, beispielsweise durch eine Ethik der Pflichterfüllung und des Opfers.

Der indische Wirtschaftserfolg beruht vor allem auf drei Zweigen (die heute 50% der Exporterlöse einbringen⁴⁴), deren Entwicklung durchaus Parallelen zu ethischen Prinzipien der Hindu-Religionen erkennen lässt. Der erste Durchbruch kam mit der Diamantenschleiferei. Indische Handwerker verstehen wie sonst kaum jemand auf der Welt ganz kleine Diamanten wunderbar zu schleifen, die sonst nur als Industriediamanten Verwendung finden. Elf von zwölf weltweit geschliffenen Diamanten werden jetzt schon in Indien geschliffen. Bezüge diese Branche zur Hindu-Ethik sind Sorgfalt und hingebungsvolle Arbeit sowie Erfindungsreichtum in der Erfüllung beruflicher Pflichten.

Der zweite Sprung nach vorn kam mit der Produktion von Fertigteilen. Ursprünglich haben indische Schneider nur nach Maß gearbeitet, die Lohnkosten waren ja niedrig. Mit „Powerlooms“ und „fraternal Capital“ wurden hochgradig ausbeuterische Modelle etabliert, die als Verlagsysteme sehr profitabel für die Betreiber sind. Traditionelle Arbeitstugenden gehen hier mit feudalistischen Formen der Ausbeutung eine unheilige Allianz ein. Zugleich zeigt sich, dass konservative Hindu-Werte ökonomische Anpassungsfähigkeit offensichtlich nicht hemmen. Die traditionellen indischen Textildrucke waren schön und beständig, passten sich aber nicht der Mode an. Der europäische Markt verlangte jedoch stets neue Muster und die indischen Produzenten haben schnell und umfassend auf die neuen Anforderungen reagiert.

Der dritte und wichtigste Sektor des Wirtschaftserfolgs ist die Entwicklung von Computer-Software. Dabei handelt es sich um lohnintensive Arbeit, die qualifizierte Experten verlangt. US- und europäische Unternehmen verlegen schon seit vielen Jahren ihre IT-Abteilungen nach Indien oder lassen dort ihre Buchhaltung erledigen. Auch diese Entwicklung wäre vermutlich nicht möglich gewesen ohne eine allgemein akzeptierte Ethik des Opfers und (Lohn-)verzichts, natürlich eben so wenig ohne die lange mathematisch-logische Denktradition der indischen Kultur.

7.1 Zur heutigen Rolle des Kastenwesens

Welche Rolle spielt heute das traditionelle Kastenwesen? Bildet es einen Hemmschuh der wirtschaftlichen Entwicklung? Tatsächlich handelt es sich um ein komplexes und reziprokes System, das über eine inhärente Dynamik verfügt. Fiktion und Realität dieses Systems gehen zudem weit auseinander: „Historiker und Sozialwissenschaftler haben die normativen Texte der Brahmanen für eine genaue Beschreibung der indischen Gesellschaft gehalten. (...) Die Brahmanen definierten, was sein soll, sie schilderten nicht unbedingt die soziale Realität. (...) Doch diese Sozialordnung hat in der Praxis nie bestanden. (...) Indien zeigt ein verwirrendes Panorama vieler sozialer Gruppen, die miteinander leben, aber auch miteinander in Konflikt geraten.“⁴⁵

Kastenhierarchien sind zudem regional und lokal ganz unterschiedlich konstruiert und oftmals umkämpft. Kasteninteressen sind politische Machtfaktoren. Zahlreiche Vorschriften bevorzugen heute die Unberühmbaren und die „niedrigen Kasten“, allerdings in einer Weise, die mitunter neue soziale Konflikte erzeugt. So sind inzwischen die zahlenmäßig starken Kasten faktisch einflussreicher als die höherstehenden: „Wenn eine Kastengruppe hochrangig, aber nicht sehr zahlreich ist, hat sie keine politische Macht; die großen Bauernkasten aber sind zu bestimmten Elementen der indischen Politik geworden.“⁴⁶

Die religiöse Legitimation des Kastensystems war zudem immer umstritten. Viele traditionelle Anhänger der Hindu-Religionen glauben, dass die Kasten Lebensaufgaben (svadharma) und Verhaltensregeln definieren. Diese Überzeugung basiert auf der Annahme, das (quasi) einem Naturgesetz folgend, jedes Individuum in die Umgebung hineingeboren wird, in die es passt.⁴⁷ Doch diese Auffassung wird keinesfalls von allen Gläubigen geteilt. Kritiker verweisen auf das höchste Ziel, die Erlösung (mokṣa), die alle Kastenschranken transzendiere. So ist es nur konsequent, dass auch Mahatma Gandhi dieses System entschieden kritisierte.⁴⁸ Nach seiner Auffassung beschreiben die Kasten lediglich die Berufung eines Menschen, wollen aber nicht seinen Umgang bestimmen oder beschränken. Sie umschrieben Pflichten, gewährten aber keine Rechte: „Ein Brahmane (...), der aufgrund seines Wissens Überlegenheit beansprucht, beweist gerade dadurch, dass er kein wahres Wissen besitzt.“⁴⁹ Auch Sprecher des modernen Hinduismus sehen das Kastensystem nicht notwendig in der Hindu-Religion begründet: „Caste has not been created by God on nature.“⁵⁰

7.2 Entwicklungen im modernen Hinduismus

Im modernen Hinduismus gibt es zahlreiche neue Entwicklungen: Anstelle der Zentrierung der religiösen Praxis auf überweltliche Heilsziele fragen im Berufsleben stehende Hindus heute ihre religiösen Führer immer öfter nach Unterstützung im täglichen Leben, sie suchen nach einer Bestätigung für das, was sie tun. Edmund Weber weist darauf hin, dass die selbstbewusste und aufstrebende Stadtbevölkerung heute vor allem nach spiritueller Orientierung im Alltag sucht. Kastenschranken würden immer mehr niedergerissen und büßten an praktischer Bedeutung ein. Auch Wohltätigkeit wird neu organisiert, so zum Beispiel über Vereinigungen, die im sozialen Bereich tätig werden und für die Rechte der „Unberühmbaren“ eintreten oder die Armen durch entsprechende Projekte unterstützen. Edmund Weber meint daher, dass die Hindu-Religionen derzeit eine ähnliche Moder-

nisierungsphase erleben wie einst das Christentum.⁵¹

Der Neohinduismus ist als politische Erscheinung kein einheitliches Phänomen. Neben nationalistischen Aktivitäten stehen Versuche, egalitär-kommunistische Zielsetzungen (allerdings ohne kommunistische Gewalt) in Form der Sarvodaya-Bewegung zu realisieren.⁵² So trat zum Beispiel Gandhi für genossenschaftlichen Landbesitz ein, war aber gegen jede Form gewaltsamer Enteignung.⁵³ In politischer Hinsicht ist jedoch festzustellen, dass nach der Unabhängigkeit die indischen Regierungen seinen Empfehlungen im Wesentlichen nicht gefolgt sind.

Dies betrifft auch die soziale Rolle der Frauen. Obwohl im Shaktismus die feminine Seite der Gottheit angebetet wird, lassen sich Elemente einer weiblichen geprägten Wirtschaft, etwa im Sinne des Hegens und Bewahrens anstelle der Aspekte männlicher Dominanz und Konkurrenzökonomie heute nur in Ansätzen identifizieren. In der indischen Gesellschaft wird die Frau nach wie vor unterdrückt. Ihr Status ändert sich allerdings mit der eingenommenen Rolle: Als Tochter und Schwiegertochter erniedrigt, als Mutter und Schwiegermutter überhöht, als Jungfrau verklärt, als Schwester geliebt, als Ehefrau gebraucht und geachtet, als Großmutter (und Göttin) verehrt.⁵⁴

Eine der prominentesten Vertreterinnen der indischen Frauenbewegung ist heute Vandana Shiva. In ihrer Kritik der westlichen, durch männliche Werte geprägten Kultur arbeitet sie insbesondere die weibliche Weisheit als ökologisches Erkenntnismodell eines friedfertigen und naturbezogenen Lebens heraus. Gleich der alten Shakti-Tradition sieht auch sie in Natur und Erde den Hort aller verborgenen und manifesten schöpferischen Kräfte, den eigentlichen Beweggrund der Welt und kämpft an der Seite von Kleinbäuerinnen und Kleinbauern gegen die Patentierung und Monopolisierung von Genen und Saatgut durch multinationale Konzerne.⁵⁵

8 Welche Impulse können von der Hindu-Wirtschaftsethik für den Westen ausgehen?

Die westliche Kritik hat die Hindu-Ethik bisweilen als unlogisch, weltverneinend und bizarr aufgrund ihrer asketischen Ideale dargestellt. Dabei wurde zumeist die Heilsorientierung dieses Denkens übersehen – seine grundlegende Ausrichtung an überweltlichen Zielen. Allein diese nicht-alltagspragmatische Zielsetzung muss sie jedoch von der Tradition eines kategorischen Imperativs, der Glücksökonomie eines Aristoteles oder dem angelsächsischen Utilitarismus unterscheiden. Unter den vielen Impulsen, die das indische Denken für die westliche Lebensweise liefern kann, will ich sechs Aspekte nennen, die für die Reflexion unserer wirtschaftlichen Axiome und Handlungsparadigmen zentral sind:

1. Sakralisierung des Wirtschaftshandelns

Die Hindu-Religionen sehen das Göttliche in allen Dingen, verehren die Heiligkeit der Natur und zeigen Respekt vor allen Lebensformen. Nach dieser Lehre erreicht die überweltlichen Heilsziele nur, wer auch im Alltagsleben achtsam ist. Gefordert wird ein umsichtiger Umgang mit Menschen und Mitwesen, Naturstoffen und den Gegenständen des Alltags. Jede Opferhandlung drückt Dankbarkeit gegenüber dem Empfangenen aus, eine Ethik des Verzichts trägt zur Ressourcenschonung bei. Die Verehrung der Natur als Ausdruck des Göttlichen und die in der Bhagavadgita propagierte Dialektik des Opfers liefern ein dazu passendes Modell für den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur. Ein solches Denken ist sehr verschieden von der modernen Wirtschaftswissenschaft, welche die ganze Natur nur unter Kostengesichtspunkten betrachtet, das Geld wie eine Gottheit verehrt und auf endloses Wachstum setzt.

2. Energie-Modell der Hindu-Kosmologie

Das Energie-Modell der Hindu-Kosmologie bietet einen Ansatzpunkt, den Wirtschaftsprozess unter energetischen Gesichtspunkten zu betrachten. Auch in der europäischen Ökonomiegeschichte hat es mit Wilhelm Ostwald, Serge Podolinsky, Leop. Pfaundler, H. T. Odum oder Nicholas Georgescu-Roegen immer wieder Ökonomen gege-

ben, die ökonomische Aktivitäten als energetische Transformationen beschrieben und damit den herrschenden monetären Betrachtungen Analysemodelle entgegensetzten, die eine größere Nähe zu den stofflichen Realprozessen aufweisen.⁵⁶ Obwohl viele dieser Modellierungen nur beschränkt anwendbar sind, leisten sie doch wichtige Beiträge, um die gesellschaftlichen Produktions- und Allokationsbedingungen an die Gleichgewichtserfordernisse der ökologischen Systeme anzupassen. Auch bei der Herausbildung der inzwischen etablierten „ökologischen Ökonomie“ und der Verbreitung umweltbezogener Handlungsziele spielen sie eine wichtige Rolle.

3. Rechtes Handeln

Die Hindu-Ethik regt durch ihren Fokus auf rechtes Handeln anstelle reiner Zweckorientierung zu einer Reflexion der ökonomischen Handlungsparadigmen an. Askese und eine Ethik des Verzichts genießen hohe Wertschätzung. Begierdeüberwindung steht als großes Ideal gegen die Multiplikation der Bedürfnisse, ein an überweltlichen Zielen ausgerichtetes Leben triumphiert über kurzfristige Erfolgsorientierung. In einer durch Hindu-Normen geprägten Wirtschaft hat Pflichterfüllung Vorrang vor Hedonismus, tugendreiches Handeln zählt mehr als das ständige Streben nach Nutzenoptimierung – eine Ethik der rechten Motivation.

4. Individuum und Gesellschaft

Die Rollen des Individuums bzw. der sozialen Einheit werden neu definiert. Und hierin liegt zugleich die problematische Seite der Ethik der hindu-religiösen Ethik. Gruppenbezug dominiert vor dem frei handelnden Ego westlicher Provenienz. Traditionell lehren die Hindu-Religionen die „Heiligkeit“ der Familie und von Stammesbindungen, denen sich das Einzelwesen unterzuordnen habe. Dieses andere Konzept eines Selbst⁵⁷ bildet die konstitutive Grundlage einer Ethik der Pflichterfüllung auch im Kontext konfliktträchtiger Interessen. Doch die Resultate sind höchst ambivalent: Zeigt nicht gerade die Verschärfung der sozialen Ungleichheit – als Resultat der dynamischen Wirtschaftsentwicklung der letzten Jahrzehnte – wie sehr die klassischen Wirtschaftstugenden zu brutalster Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft missbraucht werden

können? So wünschenswert eine Neu-Definition des ökonomischen Subjekts im Widerstreit zwischen altruistischen und egoistischen Triebkräften auch ist, Selbstlosigkeit im Handeln muss eine frei gewählte Handlung sein und darf nicht zur Legitimation von Ungerechtigkeit und Ungleichheit dienen. Selbst gewählte Armut ist edel, aber erzwungene Armut ist ein gesellschaftlicher Skandal und darf nicht religiös verbrämt werden. Jenseits aller politischen Inanspruchnahme wurde jedoch ein virtuelles Lebensmodell geschaffen, das darauf beruht, individuelle Interessen zugunsten einer höheren Autorität zurückzustellen.⁵⁸

5. Prinzip der Permanenz

Gerade in einer globalisierten und hochgradig arbeitsteiligen Welt ist es sinnvoll, sich auf die grundlegenden Prinzipien einer Ökonomie der Permanenz zurückzubedenken, wie sie in der altindischen Ökonomie über Jahrtausende betrieben wurde. Mit dem ständigen Formwandel der Lebenskräfte im ewigen kosmischen Reigen stehen die Hindu-Lehren im Einklang mit den Kreislaufprozessen einer naturnahen Ökonomie. Die Asiatische Produktionsweise als ökonomisches Modell (nicht jedoch als politisches Herrschaftssystem!) war der Prototyp einer nachhaltigen Wirtschaft, die auf Stabilität und Dauer angelegt war, eine Form der menschlichen Nischenstrategie, die sich im Einklang mit den Regenerationserfordernissen der ökologischen Systeme befand und eher hegende und pflegende Beziehungen zur Natur unterhielt, statt diese auszubeuten und gänzlich dem menschlichen Willen zu unterwerfen. In sozialer Hinsicht stand dieses System für Gemeineigentum an Boden und vielen Produktionsmitteln; anstelle einer ausgedehnten Waren- und Tauschökonomie herrschte bedürfnisbezogene Vergütung und Subsistenz. Die Wertschätzung der Allmende, die Sicherung von Grundeinkommen, naturnahes Wirtschaften sowie ganzheitliches Leben und Arbeiten gehören zu Merkmalen der traditionellen Hindu-Ökonomie, deren Wiederentdeckung lohnt. Hierzu gehören auch eine hohe Wertschätzung körperlicher Arbeit sowie die eine lokale Orientierung im Wirtschaftshandeln (Swadeshi).

Mit dem Denken der Hindu-Religionen in den Vorstellungen von Kreisläufen und stationären

Gleichgewichten ist auch der Gedanke aus der westlichen alternativen Ökonomie vereinbar, nicht mehr das sich selbst vermehrende Geld wie eine Gottheit zu verehren, sondern das Geld in ein rein dienendes Tausch- und Kreditmittel umzuwandeln. Anstelle des Strebens nach maximalen Renditen und des davon angetriebenen Immermehr-haben-Wollens und Trachtens nach fremdem Eigentum würde dann der Weg frei für strukturell gewaltfreie Austausch- und Kreditbeziehungen, die die Menschen und die Natur nicht mehr verletzen.

6. Grundsatz der Gewaltfreiheit

Schließlich lehren die Hindu-Religionen Ahimsā (den Grundsatz der Gewaltfreiheit) und liefern damit den normativen Rahmen einer wirtschaftsweise des Nicht-Verletzens. Der Schutz der Mitwelt und der Mitwesen sollen zentrale Ziele auch des ökonomischen Handelns sein. Zumindest folgt daraus als Verhaltensimperativ das Bemühen um möglichst geringe Eingriffstiefe. In diesem Sinne sind diese Lehren also nicht fatalistisch oder weltabgewandt. Swami Vivekananda hat das einmal so ausgedrückt: „Du bist eins mit dem universalen Wesen, und dadurch ist jede Seele deine Seele und jeder Körper dein Körper. Verletzt du jemanden, dann verletzt du dich. Liebst du jemanden, dann liebst du dich. Wenn du Hass auf jemanden schleuderst und ihn dadurch verletzt, dann verletzt du dich. Strahlst du Liebe aus, wird sie auf dich zurückfallen.“⁵⁹

Die Karma-Kausalität begründet das Handlungsmodell einer Verantwortungsethik. Niemand kann den Folgen seines Tuns entkommen. In der großen Einheit des Lebens sind alle Wesen untrennbar miteinander verbunden. Jede einzelne Tat wirkt auf die Welt und die anderen Geschöpfe ein und ist daher hinsichtlich ihrer ethischen Folgen zu betrachten. In seinen praktischen sozialen Konsequenzen ist der Hinduismus also durchaus weltbezogen.

Literatur

- Alatas, S.H. (1963): The Weber Thesis and South East Asia, in: *Archive des sociologie des religions*, Vol 8, S. 21-34.
- Bhagavadgita Ashtavakragita. Indiens heilige Gesänge. (1987), (Eugen Dierichs Verlag). Köln.
- Bhagavadgita - Wie Sie Ist (1974). Königsstein/Taunus.
- Bhave, Vinoba (1993): Wirtschaftliche Gleichheit, in: Gandhi (1993), S. 169-171.
- Bhave, Vinoba (1993): Geldlose Wirtschaft, in: Gandhi (1993), S. 183.
- Coomaraswamy, Ananda (1918): *The Dance of Siva*. New York.
- Dhand, Arti (2002): The Dharma of Ethics, the Ethics of Dharma, in: *Journal of Religious Ethics*. Vol. 30, No.3 (Fall), S. 347-372.
- Gandhi, Mahatma (1921): Über den Hinduismus, in: Malinar a.a. O. (2009), S. 104-108.
- Gandhi, Mahatma (1993): *Sarvodaya. Wohlfahrt für alle*. Gladenbach.
- Gregg, Richard B. (1958): *A Philosophy of Indian Economic Development*. Ahmedabad.
- Großmann, Bernhard (1958): Orientalische Despotie – Über einen neuen Beitrag zur Deutung des totalen Staates, in: *Hamburger Jahrbücher für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, 3. Jg., S. 188-198.
- Günter, Rigobert (1969): Herausbildung und Systemcharakter der vorkapitalistischen Gesellschaftsformation, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, Nr. 1/2, S. 194-208.
- Gupta, Bina (2006): Bhagavad Gita as Duty and Virtue Ethics, in: *Journal of Religious Ethics*. Vol. 34, No.3 (September), S. 373-395.
- Loomis, Charles P./Loomis, Zona K. (1969): *Socio-Economic Change and the Religious Factor in India. An Indian Symposium on Views on Max Weber*. New Dehli, New York and London.
- Malinar, Angelika (2009): *Hinduismus Reader*. Göttingen.
- Marx, Karl (1972): *Die britische Herrschaft in Indien*, in: MEW Bd. 9, Berlin.
- Mashruwala, K.G. (1993): Der Unterschied zwischen Kommunismus und Sarvodaya, in: Gandhi (1993), S. 175-177.
- McClelland, David C. (1978): *Macht als Motiv: Entwicklungswandel und Ausdrucksformen*. Stuttgart.
- Michaels, Axel (2012): *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. 2. Auflage München.
- Miller, David (1981): Sources of Hindu Ethical Studies: A Critical Review, in: *Journal of Religious Ethics*. Vol. 3, No.2 (Fall), S. 186-198.
- Morris, M.D. (1967): Values as an Obstacle to Economic Growth in South Asia, in: *The Journal of Economic History*, Vol. 28, Nr. 4, S. 588-607.
- Rambachatan, Anantanand (2008): Is Caste Intrinsic to Hinduism?, in: *Tikkun*, Vol. 23, No. 1, S. 59-61.
- Rösel, Jakob (1982): *Die Hinduismusthese Max Webers: Folgen eines kolonialen Indienbildes in einem religionssoziologischen Gedankengang*. München, Köln und London.
- Rothermund, Dietmar (2008): *Indien. Aufstieg einer asiatischen Weltmacht*. München.
- Ruben, W. (1953/54): Karl Marx über Indien und die Indienliteratur vor ihm, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin (Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe) III. Jg., Nr. 2*, S. 69-100.
- Sak, S. (1970/71): Gemeinde und Gemeineigentum in Marx's „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“, in: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, S. 19-38.
- Shiva, Vandana (1989): *Das Geschlecht des Lebens – Frauen, Ökologie und Dritte Welt*. Berlin.

- Siddhartha (2008): Open-Source Hinduism, in: Religion and the Arts, No. 12, S. 34-41.
- Singer, Milton (1966): Religion an Social Change in India, in: Economic Development and Cultural Change, Vol. 15, No. 4, S. 497-505.
- Song Du-Yul (1972): Die Bedeutung der Asiatischen Welt bei Hegel, Marx und Max Weber. (Diss). Frankfurt/Main.
- Stietencron, Heinrich von (2007): Hinduismus, in: H. Joas/K. Wie-gandt (Hrsg.): Säkularisierung und die Weltreligionen. Frankfurt am Main, S.194-223.
- Stietencron, Heinrich von (2011): Der Hinduismus. 3. durchgesehene Auflage München.
- Swami Vivekananda (1989): Vedanta. Der Ozean der Weisheit, in: Malinar a.a.O. (2009), S. 101-104.
- Wagner, Hans-Günter (1997): Bio-Ökonomie – Die nachhaltige Nischenstrategie des Menschen. Frankfurt/Main.
- Warner, Stephan R. (1968): Die Methodologie in Karl Marx' vergleichenden Untersuchungen über die Produktionsweisen, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Bd. 20 (1968), Nr. 2, S. 223-249.
- Weber, Edmund (1997): Modern Hindu Culture. A Study on Modernization of Hinduism by Considering the Parallels in Modern Christianity, in: Journal of Religious Culture, No. 6, S. 1-8.
- Weber, Max (1988): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen II – Hinduismus und Buddhismus). Tübingen.
- 20 Vgl. Miller 1981, S. 191.
- 21 Vgl. Morris 1967, S. 595.
- 22 Vgl. Dhand 2002, S. 352ff; vgl. Gupta 2006, S.382.
- 23 Vgl. Dhand 2002, S. 355.
- 24 Bagavadgita Aschtavakragtia, S. 49.
- 25 Ebenda, S. 36 u. 49.
- 26 Vgl. Coomoraswany 1918, S. 5f.
- 27 Vgl. Ebenda, S. 9.
- 28 Siehe Michaels 2012, S. 140, 286ff, 357, 373.
- 29 Bhagavadgita – Wie Sie Ist, 1974, S. 207.
- 30 Siehe Kommentar zu Ebenda, S. 208.
- 31 Vgl. Ebenda, S. 85; vgl. Rothermund 2008, S.153.
- 32 Siehe Rothermund 2008, S.154 u. 160.
- 33 Vgl. Ebenda, S.156 u. 257.
- 34 Siehe Vinoba Bhawe in Gandhi 1993, S.170ff, 182f.
- 35 Siehe Ebenda, S.178f.
- 36 Siehe Gandhi 1993, S.27f.
- 37 Siehe Günther 1969, S. 199; Marx 1972, S. 131; Ruben 1953/43, S. 86; Song 1972, S. 80f u. 107ff; Warner 1968, S. 228f.
- 38 Zur Binnenstruktur der Asiatischen Produktionsweise siehe Grossmann 1958, S. 191; Günther 1969, S. 199; Marx 1972, S. 131f; Ruben 1953/54, S. 86.
- 39 Marx 1972, S. 132f; siehe hierzu auch Ruben 1953/54, S. 93.
- 40 Zu diesen Wirkungen des Kastensystems auf die Wirtschaft siehe M. Weber 1988, S. 37ff u. S. 109ff; siehe auch Sak 1970, S. 26.
- 41 Siehe Rösel 1982.
- 42 Andere Kritiker führen die indische Rückständigkeit eher auf die Jahrhunderte lange ausländische Herrschaft als die innere Dynamik der indischen Gesellschaft zurück. Auch habe Weber den unterschiedlichen Hindu-Schulen und ihren historischen Veränderungen zu wenig Beachtung geschenkt. Zudem wird seine lineare Betrachtung von Religion, Rationalität und wirtschaftlicher Entwicklung grundsätzlich in Frage gestellt. Siehe Alatas 1963, S. 33; siehe Loomis/Loomis 1968, S. 9 u. 90; siehe Morris 1967, S. 602ff; siehe Singer 1966, S. 497.
- 43 Siehe zum Beispiel Alatas 1963, S. 21-34.
- 44 Siehe Rothermund 2008, S. 124ff.
- 45 Siehe Ebenda, S. 203 u. 219.
- 46 Rothermund 2008, S. 207.
- 47 Vgl. Coomoraswany 1918, S. 8.
- 48 Vgl. Gandhi 1921, S. 104-108.
- 49 Ebenda, S. 106.
- 50 Vishva Hindu Parishad, zit. nach Weber 1997, S. 2.
- 51 Siehe Weber 1997, S. 2f. Auch von Stietencron (2010, S. 86) ist der Auffassung, dass sich der Hinduismus durch die Auseinandersetzung mit dem Christentum verändert hat: vermehrtes soziales Engagement, der Betrieb von Kranken- und Waisenhäuser gingen auf christliche Anstöße zurück.
- 52 Siehe zum Beispiel K. G. Mashruwala in Gandhi 1993, S. 175ff.
- 53 Siehe Gandhi 1993, S. 61ff.
- 54 Vgl. Michaels 2012, S. 147.
- 55 Siehe Shiva 1989, S. 55.
- 56 Eine Übersicht über den Energie-Reduktionismus als Teilgebiet der Ökonomie und seine wichtigsten Vertreter findet sich in: Wagner 1997, S. 221ff.
- 57 Vgl. Dhand 2002, S. 366.
- 58 McClelland (1978, S. 33f) nennt dies die „fortgeschrittenste Erscheinungsform des Machtmotivs“: Religiöse und politische Führer, die sich als Instrument einer höheren Macht begreifen oder Wissenschaftler, die sich vor wissenschaftlichen Gesetzen verneigen, „die über den Menschen hinausreichen ...“
- 59 Swami Vivekananda 1989, S. 101.

Anmerkungen

- 1 Vgl. von Stietencron 2010, S. 7.
- 2 Eigentlich war der Begriff „Hindu“ eine Fremdbezeichnung für die am Indus-Fluss lebende Bevölkerung. Doch seit Beginn des 19. Jahrhunderts sehen sich zumindest die Englisch sprechenden Schichten als Hindus. (vgl. Michaels 2012, S. 29).
- 3 Die einzelnen Datierungen und Periodeneinteilungen weichen voneinander ab. Nach Michaels (ebd.) endet die spätvedische Phase im 6. vorchristlichen Jahrhundert, gefolgt von einer Phase des „asketischen Reformismus“. Den klassischen Hinduismus datiert er ab dem 2. vorchristlichen Jahrhundert mit der Blütezeit von 300-650 nach Chr.
- 4 Vgl. Ebenda, S. 17f.
- 5 Vgl. von Stietencron 2010, S. 85; vgl. Siddhartha 2008, S. 34.
- 6 Vgl. von Stietencron 2010, S. 66ff; vgl. Michaels 2012, S. 373ff.
- 7 Vgl. Michaels 2012, S. 372ff.
- 8 Vgl. von Stietencron, S. 112.
- 9 Siehe Siddhartha 2008, S. 38.
- 10 Vgl. Rothermund 2008, S.206; vgl. von Stietencron 2010. S. 96.
- 11 Vgl. von Stietencron 2007, S. 194ff.
- 12 Vgl. von Stietencron 2010, S. 96f.
- 13 Siehe Bhagavadgita Aschtavakragtia, S. 91.
- 14 Siehe Dhand 2002, S. 360; McClelland (1978) hat anhand einer Analyse von 21 zufällig ausgewählten Geschichten aus Lesebüchern für indische Drittklässler untersucht, wie Glauben und Brauchtum der Hindu-Religionen in Form von Märchen und Kindergeschichten weitergegeben werden. In allen diesen Geschichten spielen die Motive des Gebens und die Verehrung eines jeden Lebewesens als ein Geschenk oder Offenbarung des Göttlichen eine zentrale Rolle.
- 15 Vgl. Gregg 1958, S. 195.
- 16 Rigveda 10.117, in: Malinar 2009, S. 17.
- 17 Ebenda, S. 1.
- 18 Siehe McClelland 1978, S. 146.
- 19 Siehe Gupta 2006, S. 380; siehe Miller 1981, S. 186.