

ABTEILUNG GESCHICHTE SÜDASIENS



Schriftenreihe

Elektronische Veröffentlichungen zur Geschichte Südasiens

Herausgeber:

Gita Dharampal-Frick (Generaleditorin)

Rafael Klöber (Mitherausgeber)

Manju Ludwig (Mitherausgeberin)

Schrift Nummer 20

**„Rationale“ Reform und religiöses „revival“
im kolonialen Indien**

von

Katrin Bender

„Rationale“ Reform und religiöses „revival“ im kolonialen Indien

Katrin Bender

Einleitung

Bedingt durch die Dominanz englischer Bildungsinstitutionen entwickelte sich im 19. Jahrhundert in Indien eine kleine, jedoch bedeutsame "anglizierte" Elite, welche dem kolonialen Regime – so die Intention der Briten – dienlich sein sollte. Konfrontiert mit dem asymmetrischen Machtverhältnis der Fremdherrschaft sowie mit den Missionierungs- und Modernisierungsbestrebungen der Utilitaristen jedoch wuchs die Unzufriedenheit dieser neuen Bildungsschicht mit der aktuellen Situation und trieb Initiativen zur Reform der eigenen Gesellschaft voran. Austauschprozesse mit Orientalisten spielten hierbei eine entscheidende Rolle. Diese standardisierten auf der Grundlage alter Texte und mit Unterstützung einheimischer Gelehrter indische Traditionen und Philosophien und waren bestrebt eine Kohärenz innerhalb dieser Vielfalt zu erzeugen. Im Zuge dieser Standardisierung wurde der Brahmanismus als maßgebende Religion¹ Indiens und die Veden als autoritative Textgrundlage deklariert, was weder für die Mehrheit der Bevölkerung zutreffend war, noch der pluralistischen Landschaft religiöser Traditionen gerecht wurde. Auf der Suche nach Identität und Selbstbehauptung griffen gebildete Inder die orientalistischen Thesen auf und nutzten diese für ihre eigene Agenda.² Es entstanden zahlreiche Reformbewegungen, welche das Ziel verfolgten, dem aktuellen moralischen „Verfall“ entgegenzuwirken, die glorreiche Vergangenheit zu reaktivieren und sich auf diese Weise aus britischer Unterdrückung zu befreien. Obgleich die verschiedenen Akteure dieses Ziel auf mannigfaltige, zum Teil konträre Weise anstrebten, waren Merkmale wie Kulturstolz und neues „Nationalbewusstsein“ bei nahezu allen zu beobachten.

Doch weshalb nahm insbesondere Religiosität, bzw. religiöse Reform eine so gewichtige Stellung ein? Lassen sich innerhalb der nationalistischen Bewegung religiöse „Erneuerungen“ von „rationalen“ Reformbestrebungen abgrenzen oder kann diesbezüglich viel eher von einer wechselseitigen Beeinflussung gesprochen werden? Wie sind zudem Dichotomien wie „rational“/ „spirituell“, sowie „Moderne“/ „Tradition“ in diesem Kontext zu bewerten?

¹ Der Begriff „Religion“ wird im Folgenden aus pragmatischen Gründen verwendet, obgleich die Kriterien, die dem Konzept „Religion“ zugrunde liegen durchaus diskussionswürdig sind. Weiterführende Literatur zu dieser Thematik: BERGUNDER, Michael: „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft“; in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 19, 1/2, 2011, pp. 3-55.

² KING, Richard: *Orientalism and Religion*, London, New York: Routledge, 2006.

Die These des folgenden Essays besagt, dass rationale Reform und religiöse Erneuerung innerhalb der nationalistischen Bewegung keine Gegensätze darstellten, sondern sich trotz einiger Ambivalenzen oftmals ergänzten und Schnittstellen aufwiesen. Aufgrund des begrenzten Rahmens dieses Essays richtet sich der Fokus der Betrachtung im Folgenden ausschließlich auf hinduistische Reformer der Bildungsschicht. Zweifelsohne fanden innerhalb der muslimischen Gemeinschaften jener Zeit ähnliche Entwicklungen statt, die man mittels eines weiteren Essays erörtern könnte.

„Rationale“ Reform und religiöse Erneuerung – Gegensatz oder Symbiose?

Die indische Elite des 19. Jahrhunderts, welche bestens vertraut war mit europäischen Vorstellungen und Konzepten, sah sich im Angesicht der „westlichen Moderne“ einer zunehmenden Entfremdung von der eigenen Kultur ausgesetzt. Da sie insbesondere mit Kritik am sogenannten „Heidentum“ sowie Gesellschaftskritik (Kastensystem, „barbarische“ Sitten und Bräuche, Status der Frau, etc.) konfrontiert waren, setzten sie hinsichtlich ihrer Reformbestrebungen dementsprechende Akzente.³

Ein nennenswerter früher Reformers ist der Bengale Ram Mohan Roy (1772-1832)⁴, auch als „Vater des modernen Indiens“ bekannt, welcher 1828 den *Brahmo Samaj* gründete. Roy sprach sich für westliche Bildung und „Fortschritt“ aus und plädierte für eine „rationale“ Auffassung von Religion: „*We base our faith on the fundamental truths of religion, attested by reason and conscience* (...)“⁵ Aus seinen Interpretationen zu den Veden, insbesondere den Upanishaden⁶, geht hervor, dass er den Hinduismus als im Kern monotheistisch verstand; Polytheismus, sogenannten „Aberglauben“, Idolatrie sowie Hindu-Orthodoxie und die Dominanz des Rituals lehnte er vehement ab und offenbarte

³ FISCHER-TINÉ, Harald: „Vom Wissen zur Macht. Koloniale und `nationale` Bildungsmodelle in Britisch Indien, ca. 1781-1920“, in: PREISENDANZ, Karin/ ROTHERMUND, Dietmar (eds.): *Südasiens in der „Neuzeit“. Geschichte und Gesellschaft, 1500-2000*, Wien: Promedia, 2003, pp. 90-112.

⁴ Zur Person Ram Mohan Roy siehe: RICHARDS, Glyn: *A Source-Book of Modern Hinduism*, London: Curzon, 1996, pp. 1 ff.

⁵ Tagore, Debendranath, zitiert nach: MCDERMOTT, Rachel Fell [et al] (eds.): *Modern India, Pakistan, and Bangladesh* (Sources of Indian traditions 2), New York: Columbia University Press, 2014, p. 126.

⁶ Philosophische Textsammlung, Bestandteil der Veden; Literatur: *Brill's Encyclopedia of Hinduism. Sacred Texts and Languages, Ritual Traditions, Arts, Concepts* (2), Leiden: Brill, 2010, pp. 41 ff.

damit eine tendenziell apologetische Haltung und die Akzeptanz eurozentrischer Religionskriterien. Eine angeblich zu starke Präsenz westlich-christlicher Einflüsse sowie fehlender Kulturstolz innerhalb des *Brahmo Samaj* gaben im Verlauf Anlass für Kritik seitens Dayanand Saraswati (1824-1883),⁷ Gründer des *Arya Samaj*.⁸ Trotz allem positionierte sich Roy entschieden gegen Konversion und christliche Missionierung. Die sozial-reformatorischen Elemente des *Brahmo-Samaj*, wie beispielsweise der Fokus auf die Emanzipation der Frauen, können als Antwort auf die Gesellschaftskritik seitens der Briten gewertet werden.

Die zentralen Elemente des *Brahmo Samaj* finden sich größtenteils auch beim *Arya Samaj* (Gründung 1875) wieder, der ebenfalls einen besonderen Fokus auf soziale Reform legte, was sich in einem Engagement für Frauenbildung sowie in einer Ablehnung von Praktiken wie *sati*, Kinderehen, etc. widerspiegelte. Das „golden-age“-Denken, welches beim *Arya Samaj* stark ausgeprägt war und sich zunehmend in einem Überlegenheitsanspruch des Hinduismus gegenüber anderer Religionen manifestierte, ist unter anderem ein Zeugnis der Einflüsse von Orientalisten wie beispielsweise Max Müller (1823-1900) und deren „Glorifizierung der vedisch-arischen Vergangenheit“⁹. Um dem Hinduismus den Status einer „Buchreligion“ zu verleihen, deklarierte man die Veden als allgemeingültige heilige Schriften desselben. Der *Arya Samaj* verzeichnete eine große Anhängerschaft, verbreitete sich überregional und nahm eine wichtige Rolle in der nationalistischen Bewegung ein, da man es verstand, Religion und Politik geschickt miteinander zu verquicken. Nicht nur in der Kuhschutzbewegung der 1880er Jahre war diese Reformbewegung sehr aktiv, ebenso spielte sie eine zentrale Rolle in der *Shuddhi*-Bewegung, die sich für die rituelle Reinigung Kastenloser sowie für die Re-Konversion– insbesondere zuvor konvertierter Muslime –einsetzte. Damit wurde wesentlich zur Intensivierung der Spannungen zwischen Hindus und Muslimen beigetragen – auch, da der *Arya Samaj* im Verlauf anti-muslimische Tendenzen zeigte.¹⁰ Insbesondere dem Streben nach Einheit in der eigentlich pluralistischen Hindu-Gemeinschaft liegt eine klare

⁷ Zur Person Dayanand Saraswati siehe: RICHARDS, 1996, pp. 48 ff.

⁸ MCDERMOTT [et al.], 2014, p. 136.

⁹ DHARAMPAL-FRICK, Gita: „India - What can it teach us?“, in: *Saeculum*, 57, 2, 2006, p. 259.

¹⁰ SIX, Clemens: „Symbolische Politik und ihre Inszenierung. Ausdrucksformen des Hindu-Nationalismus im gegenwärtigen Indien“, in: PREISENDANZ, Karin/ ROTHERMUND, Dietmar (eds.): *Südasiens in der „Neuzeit“. Geschichte und Gesellschaft, 1500-2000*, Wien: Promedia, 2003, pp. 173-193.

politische Motivation zugrunde. Diese Agenda lässt sich später auch deutlich bei Lala Lajpat Rai (1865-1928) – indischer Freiheitskämpfer und ebenfalls *Arya Samaj* Mitglied–erkennen, beispielsweise, wenn er sich gegen das Kastensystem ausspricht: „(...) *the existence of these classes in their present deplorable condition is a menace to the power and influence of the Hindu community.*“¹¹ Dass die verschiedenen Akteure und Reformer innerhalb der nationalistischen Bewegung zum Teil konträre Auffassungen vertraten, verdeutlicht ein Disput Rais mit dem Reformers Mahadev Govind Ranade (1842-1901), der dem sogenannten „*golden-age*“-Denken kritisch gegenüberstand. Ranade wandte sich in einer Rede gegen religiöse „Erneuerer“ wie Rai und warnte vor der Glorifizierung sowie der kritiklosen Beibehaltung alter Werte und Bräuche. Stattdessen sprach er sich–inspiriert von Ram Mohan Roy– für „rationale“ Reform aus. Rai erwiderte die Kritik in einem späteren Artikel, indem er die „Verwestlichung“ der Reformer in Gestalt einer völligen Übernahme europäischer Sitten und Gewohnheiten anprangerte. Eine Anpassung an die „westliche Moderne“ stellte für ihn keine valide Methode für die Befreiung aus kolonialer Herrschaft dar. Vielmehr plädierte er für die Besinnung auf die eigenen Werte und Traditionen.¹² Dies verdeutlicht die Suche nach einer eigenen Identität in Abgrenzung zu den Briten, aus deren Unterdrückung man sich zu emanzipieren suchte. Für viele orthodoxe Hindus verkörperte insbesondere religiöse Reform einen Eingriff in die „authentische“ und somit schützenswerte indische Tradition, was Anlass zu Konflikten zwischen Reformern und Orthodoxen gab.

Dass eine scharfe Trennung zwischen „rational“ und (wie Rai es nannte) „national“¹³ ausgerichteten anti-kolonialen Bestrebungen im Prinzip unbegründet war, zeigen das Wirken und der Erfolg seines Zeitgenossen Swami Vivekananda (1863-1902),¹⁴ der sich explizit für eine Synthese zwischen „West“ und „Ost“, zwischen dem sogenannten „Materiellen“ und dem „Spirituellen“ aussprach. Seine Philosophie ist zweifelsohne Zeugnis seiner eigenen Lebensgeschichte im Spannungsfeld zwischen westlicher Moderne und Tradition. Indem er die Botschaft von Indiens Spiritualität im Westen verbreitete und den Hinduismus als

¹¹ Lala Lajpat Rai, zitiert nach: MCDERMOTT [et al.], 2014, p. 297.

¹² BOSE, Sugata/ JALAL, Ayesha: *Modern South Asia. History, Culture, Political Economy*, London: Routledge, 2011, pp.110-111; MC DERMOTT [et al.], 2014, pp. 157 ff., pp. 293-94.

¹³ BOSE/ JALAL, 2011, p. 111.

¹⁴ Zur Person Swami Vivekananda siehe: RICHARDS, 1996, pp. 77 ff.

tolerante, inklusive und vor allem ebenbürtige „Weltreligion“ etablierte, dekonstruierte er in gewisser Weise die Dominanz des Christentums. Auch bei ihm treten – das wird in seiner Rede auf dem Weltparlament der Religionen (in Chicago 1893) deutlich – Einflüsse aus Auseinandersetzungen mit Orientalisten und Missionaren hervor, doch nimmt er selbst eine aktive, überlegene Rolle ein und widersetzt sich auf diese Weise dem Stereotyp des passiven, schwachen „Orientalen“.¹⁵ Ihm gelingt die perfekte Fusion aus religiöser Erneuerung und sozialem Dienst – beides begründet er mit vernunftbasiertem Denken und Handeln. Er plädiert für eine Abkehr vom „Aberglauben“ und eine Rückbesinnung auf die „reine“ Religion des *Advaita Vedanta*,¹⁶ zudem betont er die spirituelle Überlegenheit Indiens gegenüber dem Westen und macht sich stark für eine Wertschätzung indigener Werte.¹⁷ Dennoch passt er den „neuen“ Hinduismus an „universelle“ (eurozentrische)¹⁸ Vorstellungen von Religion an, beispielsweise, wenn er die *Upanishaden* als „*the bible of India*“¹⁹ bezeichnet.

Den nachhaltigen Einfluss, den sein Lehrer Sri Ramakrishna (1836-1886)²⁰ nicht nur auf ihn, sondern auf eine Reihe englisch gebildeter, eigentlich „rational“ ausgerichteter Bengalen ausübte, zeigt die Komplexität der Bewegungen dieser Zeit.²¹ Das Plädoyer Vivekanandas für einen Fokus auf Spiritualität sowie die Vorstellung von der klassen- und kastenübergreifenden Gleichheit aller Menschen sind Zeugnisse der *Bhakti*²²-Einflüsse Ramakrishnas. Vivekanandas Erfolg im

¹⁵ VIVEKANANDA, Swami: *The Complete Works of Swami Vivekananda* (1), Kalkutta: Advaita Ashrama, 1977; Zum Thema Orientalismus siehe: INDEN, Ronald: „Orientalist Constructions of India“; in: *Modern Asian Studies* 20, 3, 1986, pp. 401- 446.

¹⁶ Teil der Veden, monistische Philosophie, die auf den Philosophen Sankara (7-8. Jh.) zurück geht; Literatur: *Brill's Encyclopedia of Hinduism. Sacred Texts and Languages, Ritual Traditions, Arts, Concepts* (2), Leiden: Brill, 2010, pp. 719 ff.

¹⁷ VIVEKANANDA, CW (1), 1977.

¹⁸ Durch die Dominanz europäischer Wissenschaften in der kolonialen Epoche naturalisierten sich Entitäten wie Religion, Nation, etc., welche europäischen Vorstellungen und Konzepten zugrunde lagen. Europa wurde nicht nur zum Inbegriff der sogenannten „Moderne“, sondern fungierte auch als Referenzpunkt, an dem sich alle anderen zu messen hatten. Weiterführende Literatur zu diesem Thema: CHAKRABARTY, Dipesh: „Europa provinzialisieren. Postkolonialität und die Kritik der Geschichte“, in: CONRAD, Sebastian/ RANDERIA, Shalini (eds.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/ Main: Campus-Verlag, 2002, pp. 283-312.

¹⁹ VIVEKANANDA, CW (1), 1977, p. 446.

²⁰ Zur Person Sri Ramakrishna siehe: RICHARDS, 1996, pp. 63 ff.

²¹ BOSE/JALAL, 2011, pp. 111.

²² Religiöse Strömung, die ca. im 7. Jh in Südindien entstand. *Bhakti* bezeichnet die devotionale Hingabe zu einer Gottheit, welche oft in Liedern und Gedichten verehrt wird. *Bhakti* wird oft als kastenübergreifend, antibrahmanisch sowie antiritualistisch beschrieben; Literatur: *Brill's Encyclopedia of Hinduism. Sacred Texts and Languages, Ritual Traditions, Arts, Concepts* (2), Leiden: Brill, 2010, pp. 710 ff.

Westen löste einen großen Nachhall im eigenen Land aus und gab Kulturstolz sowie nationalem Bewusstsein neuen Antrieb. Er wandte sich weder gegen Polytheismus, noch gegen Idolatrie, sondern strebte nach der Einheit aller vorhandenen Strömungen. Sein Argument: „*Unity in variety is the plan of nature, and the Hindu has recognised it*“²³ macht dies deutlich und zeigt zudem, dass der von ihm propagierte „neue“ Hinduismus sich sowohl zu Zwecken der Selbstbehauptung gegenüber dem Westen sowie als identitätsstiftender Marker eines Kollektivs auf dem Weg zum Nationalstaat eignete.

Religiöse Symbolik als Instrument der Massenmobilisierung nutzte insbesondere die Generation neuer Führungspersonen während der *Swadeshi*²⁴-Bewegung. Bal Gangadhar Tilak (1856-1920), Gründungsmitglied des *Indian National Congress*, organisierte beispielsweise zwei jährliche religiöse Festivals – das *Ganapati Festival* und das *Shivaji Festival*. Letzteres war von besonderer Brisanz, da Tilak Shivaji in einem Artikel seiner Zeitschrift *Kesari* zum hinduistischen Nationalhelden stilisierte. Diese Politisierung von (Hindu-) Religion trug (unter anderem) verstärkt zu einer Intensivierung der Konflikte zwischen Hindus und Muslimen bei, die zunehmend in eine Polarisierung religiöser Gemeinschaften mündete.²⁵ Um einen Großteil der Bevölkerung zu erreichen, erwies sich diese Vorgehensweise jedoch als valides Mittel, da Religion sich bekanntermaßen sehr gut als identitätsstiftendes Element eines Kollektivs eignet. Der Soziologe Émile Durkheim (1858-1917) bezeichnet Religion als soziales Phänomen, da sie die Werte und Vorstellungen einer Gemeinschaft offenbart, die in gemeinsamen Ritualen rezidivierend Bestätigung finden.²⁶ Das gemeinsame Feiern dieser religiösen Feste diente somit dem Zusammengehörigkeitsgefühl einer Gruppierung, was wiederum dem nationalistischen Bestreben dienlich war. Nicht unerwähnt bleiben sollte, dass der Zensus, mittels dessen die Briten die indische Bevölkerung klassifizierten und in religiöse „Mehrheit“ und „Minderheiten“ einteilten, einen nicht unerheblichen

²³ VIVEKANANDA, CW (1), 1977, p.17.

²⁴ Politische antikoloniale Bewegung, die sich um 1905 entwickelte und den Einsatz für das eigene Land sowie Selbstbehauptung symbolisierte. Dies ging mit der Pflege der eigenen Sprache und Kultur, dem Fokus auf eigene Produkte sowie den Boykott britischer Waren einher; Literatur: SARKAR, Sumit: *Modern India 1885-1947*, Delhi: Macmillan, 1983.

²⁵ SARKAR, 1983.

²⁶ DURKHEIM, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/ Main: Suhrkamp, 1981, pp. 36 ff., 70 ff.

Teil zur Identitätsbildung und folglich zur Abgrenzung einzelner Gruppierungen beitrug.²⁷

Das Bestreben, rationales Denken mit Religiosität und Tradition in Einklang zu bringen, war nicht unüblich innerhalb der „anglizierten“ indischen Bildungsschicht, welche nicht nur nach Modernisierung, sondern auch nach Authentizität strebte. Auch Sri Aurobindo (1872-1950),²⁸ der selbst eine rein englische Ausbildung genossen hatte, war in dieser Hinsicht entscheidend von Persönlichkeiten wie Sri Ramakrishna und Swami Vivekananda inspiriert worden. Das Gefühl, von der eigenen Kultur „entwurzelt“ worden zu sein, förderte sein Interesse an Hindu-Philosophien, die er zunehmend mit Patriotismus verknüpfte.²⁹ Als Teil der „radikalen“ Fraktion innerhalb der *Swadeshi*-Bewegung griff er beispielsweise die (bereits 1875 verfasste) Hymne „*Bande Mataram*“ des bengalischen Autors Bankim Chandra Chattopadhyay (1838-1894) auf, um den Titel als symbolträchtigen nationalen *Slogan* zu etablieren. Dies funktionierte jedoch nicht lediglich im nationalistischen Sinn, sondern war klar religiös konnotiert, da in der Hymne das „Mutterland“ mit der „Muttermuttergöttin“ assoziiert wird, wodurch ein direkter Bezug zum Hinduismus hergestellt wird.³⁰ Auch die zahlreichen *Samitis*,³¹ die während der *Swadeshi*-Ära zu Zwecken der Selbstbehauptung etabliert wurden, waren mehrheitlich hinduistisch ausgerichtet, wodurch deutlich wird, dass insbesondere der Hinduismus im Zeitalter des aufkeimenden Nationalismus die Symbolkraft besaß, die Massen zu bewegen und in den Unabhängigkeitskampf einzubinden.³²

Fazit

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Kontext innerhalb dessen die zahlreichen Reforminitiativen und deren Exponenten agierten von großer Komplexität geprägt war. Eine Trennung zwischen „rationaler“ Reform und religiöser Erneuerung ist schwer zu ziehen, da die religiöse Sphäre oftmals ein

²⁷ BOSE/JALAL, 2011.

²⁸ Zur Person Sri Aurobindo siehe: RICHARDS, 1996, pp. 170 ff.

²⁹ RICHARDS, 1996.

³⁰ BOSE/JALAL, 2011, pp. 108.

³¹ Gemeinschaften bestehend aus freiwilligen Helfern mit Fokus auf sozialen Dienst, Organisation von religiösen Festen, Stärkung von Körper und Geist sowie Propagierung des passiven Widerstands gegen das koloniale Regime; Literatur: SARKAR, 1983.

³² SARKAR, 1983.

zentrales Element der Reformbestrebungen darstellte und die Revitalisierung der Religion auch auf der Basis einer neuen, als „rational“ deklarierten Herangehensweise forciert wurde. Binäre Oppositionen wie rational/spirituell oder auch modern/traditionell entstammen einer orientalistischen, eurozentrischen Denkweise, welche die indische Elite– auf der Suche nach Identität und zu Zwecken der Abgrenzung von den Briten– zum Teil übernahm. Eine zentrale Rolle hierbei spielten sowohl die Kritik an der gegenwärtig „Degeneration“ der indischen Gesellschaft, als auch die „Romantisierung“ Indiens glorreicher Vergangenheit und einzigartiger Spiritualität. Man kann demnach von einem Balanceakt zwischen Modernisierung einerseits und der Reaktivierung der eigenen traditionellen Werte andererseits sprechen – mit dem Ziel, dem „Westen“ auf Augenhöhe begegnen zu können und sich zugleich zu emanzipieren. Als sich die nationalistische Bewegung zunehmend pan-indisch ausbreitete, erwies sich die Verquickung von Politik und Religion (insbesondere der, als „Mehrheit“ deklarierte Hinduismus) als geeignetes Instrument der Massenmobilisierung. Einheit in der Vielfalt hinduistischer Traditionen zu generieren, stellte hierbei eine valide Methode dar. Abschließend sei angemerkt, dass die sogenannte „Moderne“, die sich in der kolonialen Ära auf dem Subkontinent entwickelte, in keiner Weise als Übernahme einer „westlichen Moderne“ betrachtet werden kann. Vielmehr handelte es sich um das Ergebnis des interkulturellen Kontakts zwischen Indern und Briten.

Bibliographie

BERGUNDER, Michael: „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft“; in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 19, 1/2, 2011, pp. 3-55.

BOSE, Sugata/ JALAL, Ayesha: *Modern South Asia. History, Culture, Political Economy*, London: Routledge, 2011.

Brill's Encyclopedia of Hinduism. Sacred Texts and Languages, Ritual Traditions, Arts, Concepts (2), Leiden: Brill, 2010.

CHAKRABARTY, Dipesh: „Europa provinzialisieren. Postkolonialität und die Kritik der Geschichte“; in: CONRAD, Sebastian/ RANDERIA, Shalini (eds.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/ Main: Campus-Verlag, 2002, pp. 283-312.

DHARAMPAL-FRICK, Gita: „India - What can it teach us?“; in: *Saeculum*, 57, 2, 2006, pp. 255-268.

DURKHEIM, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/ Main: Suhrkamp, 1981.

FISCHER-TINÉ, Harald: „Vom Wissen zur Macht. Koloniale und `nationale` Bildungsmodelle in Britisch Indien, ca. 1781-1920“; in: PREISENDANZ, Karin/ ROTHERMUND, Dietmar (eds.): *Südasiens in der „Neuzeit“. Geschichte und Gesellschaft, 1500-2000*, Wien: Promedia, 2003, pp. 90-112.

INDEN, Ronald: „Orientalist Constructions of India“; in: *Modern Asian Studies*, 20, 3, 1986, pp. 401-446.

KING, Richard: *Orientalism and Religion*, London, New York: Routledge, 2006.

MCDERMOTT, Rachel Fell [et al.] (eds.): *Modern India, Pakistan, and Bangladesh* (Sources of Indian traditions 2), New York: Columbia University Press, 2014.

RICHARDS, Glyn: *A Source-Book of Modern Hinduism*, London: Curzon, 1996.

SARKAR, Sumit: *Modern India 1885-1947*, Delhi: Macmillan, 1983.

SIX, Clemens: „Symbolische Politik und ihre Inszenierung. Ausdrucksformen des Hindu-Nationalismus im gegenwärtigen Indien“; in: PREISENDANZ, Karin/ ROTHERMUND, Dietmar (eds.): *Südasiens in der „Neuzeit“. Geschichte und Gesellschaft, 1500-2000*, Wien: Promedia, 2003, pp. 173-193.

VIVEKANANDA, Swami: *The Complete Works of Swami Vivekananda* (1), Kalkutta: Advaita Ashrama, 1977.